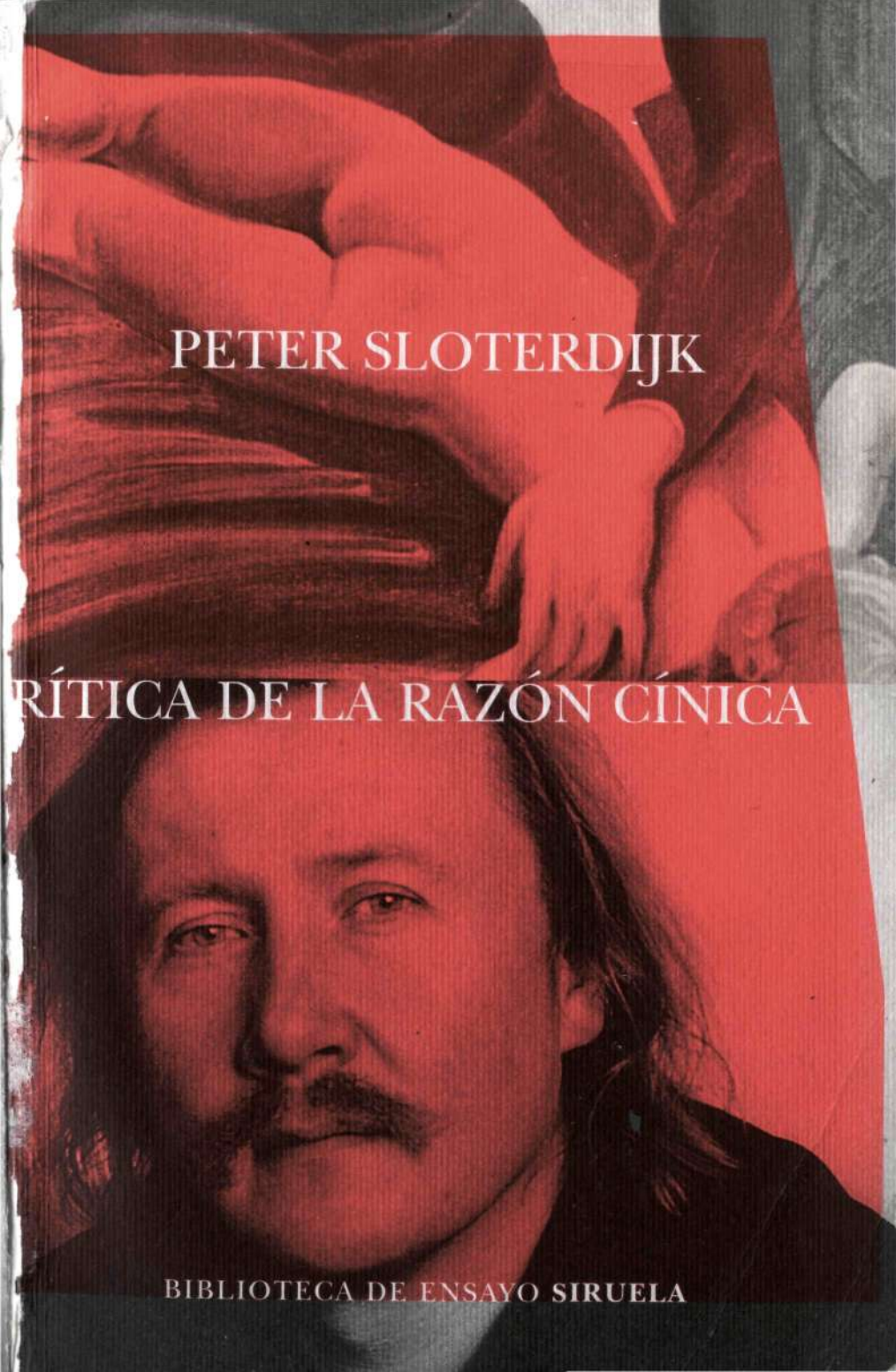
PETER SLOTERDIJK

# RÍTICA DE LA RAZÓN CÍNICA



BIBLIOTECA DE ENSAYO **SIRUELA**

Peter Sloterdijk

# Crítica de la razón cínica

Traducción de Miguel Ángel Vega



Ediciones Siruela

Título original: *Kritik der zynischen Vernunft*
En sobrecubierta: detalle de *La Virgen castiga al Niño Jesús...*, de Max Ernst, y fotografía de P. Sl. © Foto: Isolde Ohlbaum
Colección dirigida por Jacobo Stuart
Diseño gráfico: Gloria Gauger

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Fax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

## Índice

## Introducción

*¡Toca el tambor y no temas*
*y besa a la barragana!*
*En esto consiste toda la ciencia.*
*Tal es el más profundo sentido de los libros.*

Heinrich Heine, *Doctrina*

*El gran defecto de las cabezas alemanas consiste en que no tienen ningún sentido para la ironía, el cinismo, lo grotesco, el desprecio y la burla.*

Otto Flake, *Deutsch-Französisches*, 1912

Desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión. Por esto, su atormentadora agonía tiene que prolongarse indefinidamente. Allí donde no pereció convirtiéndose en una mera administración de pensamientos, se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida. En vista del fin próximo quisiera ser honrada y entregar su último secreto. Lo admite: los grandes temas no fueron sino huidas y verdades a medias. Todos estos vuelos de altura vanamente bellos –Dios, universo, teoría, praxis, sujeto, objeto, cuerpo, espíritu, sentido, la nada– no son nada. Sólo son sustantivos para gente joven, para marginados, clérigos, sociólogos.

«Palabras, palabras... sustantivos. Sólo necesitan abrir las alas y milenios caen de su vuelo» (Gottfried Benn, *Epilog und lyrisches Ich*).

Esta última filosofía, dispuesta a confesar, trata semejantes temas en la rúbrica histórica... junto con los pecados de juventud. Su tiempo ya ha pasado. En nuestro pensamiento no queda ni una chispa más del impulso de los conceptos y de los éxtasis del comprender. Nosotros somos ilustrados, estamos apáticos, ya no se habla de un

*amor* a la sabiduría. Ya no hay ningún saber del que se pueda ser amigo *(philos)*. Ante lo que sabemos no se nos ocurre amarlo, sino que nos preguntamos cómo nos acomodaremos a vivir con ello sin convertirnos en estatuas de piedra.

Lo que aquí proponemos, bajo un título que alude a una gran tradición, es una meditación sobre la máxima «saber es poder»; precisamente la que en el siglo XIX se convirtió en el sepulturero de la filosofía. Ella resume la filosofía y es, al mismo tiempo, la primera confesión con la que empieza su agonía centenaria. Con ella termina la tradición de un saber que, como su nombre indica, era teoría erótica: amor a la verdad y verdad del amor. Del cadáver de la filosofía surgieron, en el siglo XIX, las modernas ciencias y las teorías del poder –en forma de ciencia política, de teoría de las luchas de clases, de tecnocracia, de vitalismo– que, en cada una de sus formas, estaban armadas hasta los dientes. «Saber es poder.» Fue lo que puso el punto tras la inevitable politización del pensamiento. Quien pronuncia esta máxima dice por una parte la verdad. Pero al pronunciarla quiere conseguir algo más que la verdad: penetrar en el juego del poder.

En la época en que Nietzsche empezaba a sacar a la luz, de debajo de cada voluntad de saber, una *voluntad de poder*, la antigua socialdemocracia alemana llamaba a sus miembros a participar en la competencia por el poder que es saber. Allí donde las opiniones de Nietzsche querían ser «peligrosas», frías y sin ilusión, la socialdemocracia se manifestaba pragmática y mostraba una afición formativa de cuño Biedermeier[1]. Ambos hablaban de poder: Nietzsche, al socavar vitalistamente el idealismo burgués; los socialdemócratas, al intentar obtener una conexión, a través de la «formación», con las posibilidades de poder de la burguesía. Nietzsche enseñaba un realismo que tenía que facilitar a las futuras generaciones de burgueses y pequeño-burgueses la despedida de las patrañas idealistas que impedían la voluntad de poder; la socialdemocracia intentaba participar en un idealismo que hasta entonces había portado en sí mismo las esperanzas del poder. En Nietzsche, la burguesía podía ya estudiar los refinamientos y las inteligentes rudezas de una voluntad de poder carente de ideal, cuando el movimiento de trabajadores

miraba todavía de reojo a un idealismo que se adecuaba mejor a su todavía ingenua voluntad de poder.

Hacia 1900, el ala radical de la izquierda había alcanzado el cinismo señorial de la derecha. La competición entre la conciencia cínicamente defensiva de los antiguos detentadores del poder y la utópicamente ofensiva de los nuevos creó el drama político-moral del siglo XX. En la carrera por la conciencia más dura de los duros hechos, Satán y Belcebú se impartían lecciones el uno al otro. Y de esta competencia de las conciencias surgió esa penumbra característica del presente: el acecho mutuo de las ideologías, la asimilación de los contrarios, la modernización del engaño; en pocas palabras, esa situación que envió al filósofo al vacío y en la que el mendaz llama al mendaz mendaz.

Y nosotros percibimos una segunda actualidad de Nietzsche, una vez que la primera ola nietzscheana, la fascista, se ha calmado. De nuevo queda de manifiesto cómo la civilización occidental ha desgastado su atuendo cristiano. Después de decenios de reconstrucción y de uno de utopías y «alternativas» es como si se hubiera perdido de repente un impulso *naïf*. Se temen catástrofes, los nuevos valores, al igual que los analgésicos, experimentan una fuerte demanda. Con todo, la época es cínica y sabe que los nuevos valores tienen las piernas cortas. Interés, proximidad al ciudadano, aseguramiento de la paz, calidad de vida, conciencia de responsabilidad, conciencia ecologista... Algo no marcha bien. Se puede esperar. En el fondo, el cinismo espera agazapado a que pase esta ola de charlatanería y las cosas inicien su curso. Nuestra modernidad, carente de impulso, sabe, efectivamente, «pensar de manera histórica», pero hace tiempo que duda de vivir en una historia coherente. «No hay necesidad de Historia Universal.»

El eterno retorno de lo idéntico, el pensamiento más subversivo de Nietzsche –desde un punto de vista cosmológico insostenible, pero desde un punto de vista morfológico-cultural fecundo– se encuentra con un nuevo avance de motivos cínicos que ya se habían desarrollado primeramente en la época imperial romana y, posteriormente, también en el Renacimiento, hasta convertirse en vida consciente. Lo idéntico son los aldabonazos de una vida orientada

al placer que ha aprendido a contar con los acontecimientos. Estar dispuesto a todo nos hace invulnerablemente listos. Vivir a pesar de la historia, reducción existencial; proceso de integración en la sociedad «como si»; ironía contra política; desconfianza frente a los «bocetos». Una cultura neopagana que no cree en una vida después de la muerte tiene consiguientemente que buscarla antes de ésta.

La decisiva autodesignación de Nietzsche, a menudo pasada por alto, es la de «cínico». *Con ello,* él se convirtió, junto con Marx, en el pensador más influyente del siglo. En el «cinismo» de Nietzsche se presenta una relación modificada al acto de «decir la verdad»: es una relación de estrategia y de táctica, de sospecha y de desinhibición, de pragmatismo e instrumentalismo, todo ello en la maniobra de un yo político que piensa en primer y último término en sí mismo, que interiormente transige y exteriormente se acoraza.

El fuerte impulso antirracionalista en los países de Occidente reacciona frente a un estado espiritual en el que todo pensamiento se ha hecho estrategia; él testimonia una náusea frente a cierta forma de autoconservación. Es un sensible encogerse de hombros ante el gélido hálito de una realidad en la que saber es poder y poder, saber. Al escribir este libro he pensado en lectores, he deseado lectores que sientan de esta manera; a ellos el libro podría tener que decirles algo, pienso yo.

La antigua socialdemocracia había anunciado el lema «saber es poder» como una receta prácticamente racional. Y en ello no se lo pensó mucho. Se consideraba que había que aprender algo adecuado para, posteriormente, tenerlo más fácil. Una confianza pequeño-burguesa en la escuela era la que había dictado la frase. Esta confianza está hoy día en descomposición. Solamente entre nuestros jóvenes y cínicos estudiantes de medicina hay una línea nítida que lleva de la carrera al *standard* de vida. Casi todos los restantes viven con el riesgo de aprender para el vacío. Quien no busque el poder, tampoco querrá su saber, su equipamiento sapiencial, y quien rechaza a ambos ya no es, en secreto, ciudadano de esta civilización. Son numerosos los que ya no están dispuestos a creer que habría que «aprender algo» primeramente para, después, tenerlo un poco más fácil. En ellos, creo, crece una intuición de aquello que en el


El neo-«cínico» Nietzsche,
pensador de la ambivalencia.

antiguo quinismo era certeza: el que primeramente hay que tenerlo más fácil para poder aprender algo racional. El proceso de integración en la sociedad a través de la escolarización, tal y como sucede en nuestro país, es un embobamiento *a priori* tras el cual el

aprender ya no tiene ninguna oportunidad más de que las cosas vuelvan a ser mejores alguna vez. La reversión de la relación de vida y aprendizaje está en el aire, es decir, el fin de la confianza en la educación, el fin de la escolástica europea. Esto es lo que les aterra en igual medida tanto a conservadores como a pragmáticos, tanto a *voyeurs* de la decadencia como a bienintencionados. En el fondo, ningún hombre cree que el aprender de hoy solucione «problemas de mañana»; más bien, es casi seguro que los provoca.

¿Por qué, pues, una *Crítica de la razón cínica*? ¿Qué disculpa puedo tener yo ante el reproche de haber escrito un grueso libro en unos tiempos en los que libros no tan voluminosos se sienten ya como una arrogancia? Distingamos como se debe entre ocasión, razón y motivo.

*La ocasión:*

Este año se cumplen los doscientos de la aparición de la *Crítica de la Razón pura* de Immanuel Kant. Un dato de trascendencia histórica, sin duda. Rara vez ha podido tener lugar un centenario que haya transcurrido tan áridamente como éste. Es una celebración sobria en la que los eruditos no salen del gremio. Seiscientos investigadores de Kant reunidos en Maguncia no es, por supuesto, ninguna sesión de carnaval, aunque, en todo caso, produce una infinita serpentina. De todas maneras, sería útil una fantasía: suponer qué pasaría si el celebrado apareciera personalmente entre los contemporáneos...

¿No son tristes las fiestas en las que los invitados esperan en secreto que el festejado se halle impedido porque aquellos que apelan a él se sentirían avergonzados en su presencia? ¿Cómo nos sentiríamos nosotros ante la mirada penetrantemente humana del filósofo?

¿Quién se atrevería a conceder a Kant una mirada perspectiva sobre la historia a partir del año 1795, año en el que el filósofo publicó su escrito *La paz perpetua*? ¿Quién tendría los nervios suficientes para informarle sobre el estado de la Ilustración, que él definía como la salida del hombre de su «minoría de edad autoculpable»?

¿Quién sería lo suficientemente frívolo para explicarle las tesis marxianas sobre Feuerbach? Fácilmente, imagino, el bello humor de Kant nos ayudaría a salir de nuestra estupefacción. Pues, efectivamente, él fue un hombre del tardío siglo XVIII, en el que ni siquiera los racionalistas eran tan estirados como muchos de hoy día que se hacen pasar por informales.

Apenas ha habido nadie que, ocupándose de Kant, no haya tratado el enigma de su fisonomía. Con el principio romano de *mens sana in corpore sano* no se comprende su apariencia. Si es cierto que el «espíritu» se busca el cuerpo correspondiente, entonces, en el caso de Kant, ha tenido que ser un espíritu que encontraba su placer en las ironías fisonómicas y las paradojas psicosomáticas, un espíritu que en un pequeño cuerpo seco ha escondido una gran alma; bajo la encorvada espalda, un andar erguido, y en un ánimo hipocondríacamente violentado, un humor social y suavemente cordial como para tomar el pelo a los posteriores adoradores de lo vital y de lo atlético.

El enigma fisonómico de Kant apenas se resolverá en su persona, más bien en su postura dentro de la historia del espíritu y de la reflexión. La época de la Ilustración hace avanzar la dialéctica de entendimiento y sensibilidad hasta el desgarro. A lo largo de la obra de Kant está presente la huella de semejantes tensiones. En el idioma de sus obras más importantes aparece la violencia que añade –por primera vez en una cabeza alemana– el proceso del pensar lo sensible. El que un poeta como Gottfried Benn, él mismo marcado por el espíritu del siglo de las ciencias naturales, pudiera contraatacar a semejante violencia, descalificando al filósofo como «violador del espíritu», muestra a las claras cómo el cinismo moderno, frente a la grandeza de antaño, es un suelo de resonancia de clarividencias concluyentes, de un conocimiento que tiende a la relación notoriamente quebrada de entendimiento y sensibilidad. Robert Musil, sin lugar a dudas un garante de la racionalidad incluso más allá de los límites en los que ésta se siente segura, ha captado la vivencia de una lectura de Kant en un asombroso capítulo de *Las tribulaciones del estudiante Törless*:

Efectivamente, aquella misma mañana, Törless se había comprado un ejemplar de la obra en la edición de Reclam[2] que había visto en casa de su profesor y aprovechó el primer recreo para comenzar con su lectura. Pero con tanta nota a pie de página y con tantos paréntesis no entendía ni una palabra, y por más que se esforzase en seguir minuciosamente con la vista cada una de las oraciones, tenía la sensación de que una vieja mano huesuda le sacaba, con movimientos de tornillo, el cerebro de la cabeza.

Cuando al cabo de media hora dejó, totalmente agotado, la lectura, se percató de que sólo había llegado a la página segunda y de que el sudor le corría por la frente.

Pero, a pesar de todo, apretó los dientes y consiguió leer una página más hasta que terminó el recreo.

Por la tarde ni siquiera se atrevía a acercarse al libro. ¿Miedo? ¿Repugnancia?... No sabría decirlo exactamente. Sólo una cosa tenía clara, una cosa que le atormentaba hasta abrasarle: que el profesor, aquel hombre que aparentaba tan poca cosa, tenía totalmente abierto el libro en su habitación, como si éste constituyera para él un pasatiempo cotidiano.

La suave empiria de este boceto despierta la comprensión de dos cosas distintas: la fascinación del libro y el dolor que éste acarrea a jóvenes lectores de naturaleza sensible. ¿Acaso un contacto desprevenido con lo kantiano, es más, con el pensamiento filosófico no entraña el riesgo de exponer la joven conciencia a una senilización violenta y repentina? ¿Qué elementos de la juvenil voluntad del saber quedan integrados en una filosofía que marea con sus óseos atornillamientos? Aquello que nosotros precisamente queremos saber ¿se ha encontrado en el extremo superior del tornillo? ¿No estaremos quizá nosotros mismos tan retorcidos en la cabeza del tornillo que nos sintamos satisfechos con aquello que precisamente creemos saber? ¿Y qué puede significar el que hombres a los que el pensamiento kantiano les sirve como «pasatiempo cotidiano» parezcan «tan poca cosa»?, ¿significa esto que la filosofía ya ha cesado de marcar huellas en la vida y que la realidad es una cosa y la filosofía otra, desesperadamente distinta?

De la observación del estilo de los filósofos componemos cuadros fisonómicos en los que la razón ha ocultado aspectos de su

propia esencia. «Ser racional» significa situarse en una peculiar relación, difícilmente feliz, con lo sensible. El «sé inteligente», traducido a la práctica, significa «no te fíes de tus impulsos, no obedezcas a tu cuerpo, aprende a dominarte»... comenzando por la propia sensibilidad. Sin embargo, entendimiento y sensibilidad son inseparables. La violenta exudación de Törless tras la lectura de dos hojas de la *Crítica de la Razón pura* encierra tanta verdad como todo el kantismo entero. La mutua operatividad entendida de *physis* y *logos* es filosofía y no lo que se dice. En un futuro próximo sólo un fisonomista podrá ser un filósofo que no miente. El pensamiento fisonómico ofrece una oportunidad para evadirse de ese ámbito de cabezas divididas y, por consiguiente, perversas. Proponer una nueva crítica de la razón significa también pensar en una fisonomía filosófica; esto no es, como en el caso de Adorno, «teoría estética», sino teoría de la conciencia con pelos y señales (y también dientes).

No hay ningún motivo para un escrito jubilar, tal y como están las cosas; más bien lo habría para un jubileo literario que, con esta ocasión y por simpatía con el autor, llegue por lo menos a un cuadernillo. «No quiero hablar de cómo están las cosas. Quiero mostrarte cómo surge la cuestión» (Erich Kästner).

*La razón:*

Si fuera verdad que es el malestar en la cultura lo que provoca la crítica, no habría ninguna época tan dispuesta a la crítica como la nuestra. Sin embargo, nunca fue tan fuerte la inclinación del impulso crítico a dejarse dominar por sordos estados de desaliento. La tensión entre aquello que pretende «ejercer crítica» y aquello que sería criticable es tan fuerte que nuestro pensamiento se hace cien veces más hosco que preciso. Ninguna capacidad de pensamiento logra mantener el paso con lo problemático; de ahí la autorrenuncia de la crítica. En la indolencia frente a todo problema hay un último presentimiento de lo que sería el estar a la altura del mismo. Dado que todo se hizo problemático, también todo, de alguna manera, da lo mismo. Y éste es el rastro que hay que seguir. Pues conduce allí donde se puede hablar de cinismo y «de razón cínica».

Hablar de cinismo supone exponer a la crítica un escándalo es-

piritual, un escándalo moral; a continuación se despliegan las condiciones de las posibilidades de lo escandaloso. La crítica «realiza» un movimiento que en una primera instancia agota sus intereses positivos y negativos en la cosa, para, finalmente, chocar contra las estructuras elementales de la conciencia moral, estructuras a las que se obliga a hablar «más allá del bien y del mal». La época es cínica en todos sus extremos, y corresponde a la época desarrollar en sus fundamentos el contexto entre cinismo y realismo. ¿Qué pensaba Oscar Wilde cuando, desilusionado, afirmaba: «No soy en absoluto cínico; sólo tengo experiencia... lo que, en último término, es lo mismo»; o Antón Chéjov cuando, sobriamente, manifestaba: «Ningún cinismo puede superar a la vida»?

En el proceso de las consideraciones se desata la conocida duplicidad del concepto «crítica». En un primer momento significa pronunciar juicios y fundarlos, juzgar y condenar; es decir, proporcionar una investigación de los fundamentos a las formaciones del juicio. Pero si se habla de la «razón cínica», entonces esta fórmula se coloca primera y totalmente bajo la protección de la ironía.

¿Qué servicios puede prestarnos todavía una crítica? ¿Qué pretende en una época tan cansada de teoría? Escuchemos la respuesta de Walter Benjamin:

> Locos los que se lamentan de la decadencia de la crítica. Pues su hora ya hace tiempo que ha pasado. La crítica es una cuestión de distancia correcta. Ella se encuentra a gusto en un mundo en el que todo depende de las perspectivas y los decorados y en el que es todavía posible adoptar un punto de vista. Mientras tanto las cosas se han acercado cáusticamente a la sociedad humana. La «ingenuidad» de «la mirada libre» es mentira, cuando no expresión totalmente *naïf* de una incompetencia declarada... (*Einbahnstrasse,* 1928/1969, pág. 95).

En un sistema que se siente a sí mismo como un híbrido de prisión y de caos, no habrá ningún punto de vista descriptivo, ninguna perspectiva central de crítica ineludible.

En un mundo que ha estallado en infinidad de perspectivas, las «grandes miradas» corresponden de hecho y por entero más a los

ánimos discretos que a los ilustrados, educados por lo dado. Ninguna Ilustración tiene lugar sin que produzca el efecto de destruir el pensamiento del punto de vista y disolver las morales perspectivas convencionales; desde un punto de vista psicológico esto está en relación de dependencia con la dispersión del Yo y, desde un punto de vista literario y filosófico, con la decadencia de la crítica.

Sin embargo, ¿cómo se explica la contradicción de que el más importante renacimiento de la crítica del siglo XX vaya unido al nombre de Walter Benjamin, quien, por una parte, expresó de una manera contundente que la hora de la crítica había pasado y, por otra, participó con sugerencias inabarcablemente amplias en la escuela de la Teoría Crítica? Es imposible, dice, adoptar un «punto de vista», ya que las cosas se nos han acercado hasta tocarnos. Pero a partir del punto de vista, todavía por determinar más concretamente, de la carencia de punto de vista, la crítica ha hecho progresos impresionantes. ¿De qué habla? ¿Con qué perspectiva? ¿En nombre de quién?

Creo que la Teoría Crítica ha encontrado un Yo provisional de la crítica y un «punto de situación» que le proporciona perspectivas sobre una crítica realmente incisiva; un punto de situación con el que no cuenta la teoría del conocimiento tradicional. Yo quisiera denominarlo el apriori del dolor. No es la base de una crítica elevada y distanciada que llega a grandes perspectivas generales, sino una actitud del más extremo acercamiento: micrología.

Si las cosas se nos han acercado tanto hasta llegar a quemarnos, tendrá que surgir una crítica que exprese esa quemadura. No es tanto un asunto de distancia correcta cuanto de proximidad correcta. El éxito de la palabra «implicación» crece sobre este suelo; es la semilla de la Teoría Crítica que hoy surge bajo nuevas formas, incluso entre gentes que apenas han oído hablar de ella. A los «implicados»: ¿No sería interesante comprobar dónde encuentran ellos su modelo crítico? Por lo demás, en el manierismo del «estar implicado» aparecen de nuevo las carencias de la fuente olvidada.

Dado que la soberanía de las cabezas siempre resulta falsa, la nueva crítica se apresta a descender desde la cabeza por todo el cuerpo. La Ilustración quiere ir de arriba abajo... tanto desde un

punto de vista de política formativa como desde un punto de vista psicosomático. Descubrir el cuerpo viviente como sensor cósmico significa asegurar al conocimiento filosófico del cosmos una base realista. Esto era lo que la Teoría Crítica había empezado a hacer de una manera titubeante, a menudo esteticistamente cifrada y oculta en toda especie de complicaciones.

La Teoría Crítica descansaba en el supuesto de que en el «dolor cósmico» tomamos conciencia *a priori* de este mundo. Lo que nosotros percibimos de él se ordena en un sistema psicosomático de coordenadas de dolor y placer. La crítica es todavía posible en la medida en que el dolor nos diga qué «es verdadero» y qué «es falso». Y en ello la Teoría Crítica sigue haciendo presupuestos «elitistas» de una sensibilidad no destruida. Esto es lo que caracteriza tanto su fortaleza como su debilidad; esto es lo que funda su verdad y lo que limita su ámbito de validez. Efectivamente, se tiene que poder aportar tal cantidad de sentido elitista que se alimente del rechazo contra toda la cadaverina de la normalidad en un país de cabezas duras y de almas acorazadas. No hay que intentar convencer a ciertos enemigos; hay una generalidad de la «verdad» que representa una coartada de la incomprensión; allí donde la capacidad para la razón no se basa en una autorreflexión sensible, ni siquiera una argumentación tan sólida de la teoría de la comunicación podrá producirla.

De entre todos sus enemigos es sobre todo con los lógicos con los que la Teoría Crítica nunca ha logrado entenderse en este punto «conflictivo». Ciertamente, hay pensadores cuyas cabezas son tan enérgicas y cuyas estructuras nerviosas están tan endurecidas que a ellos todo el arranque de la Teoría Crítica les tiene que parecer deplorable. Toda teoría «sensible» es algo sospechoso. Efectivamente, sus fundadores, y Adorno en primera línea, tenían un concepto de lo sensible reducido en sentido exclusivo, un presupuesto nunca racionalizable de la más alta excitabilidad anímica y de entrenamiento estético; su estética casi se aproximaba al dintel de la náusea ante todas y cada una de las cosas. Casi nada de lo que sucedía en el mundo «práctico» le hacía daño y quedaba libre de la sospecha de brutalidad. Para ella todo estaba, en cierto modo, conchabadamente amarrado a la «falsa vida», falsa vida en la que «no hay nada co-

rrecto». Sobre todo, le irritaba y le parecía estafa, retroceso y «falsa distensión» todo aquello que pareciera placer y disconformidad. De esta manera resultaba inevitable que ella, especialmente en la persona de Adorno, tuviera que sentir el rebote de sus exageraciones. La encarnación de la razón, que se había preparado con una muy alta sensibilidad, no pudo pararse en los límites en los que ella había quedado encerrada por los iniciadores. Lo que hoy sucede pone de manifiesto cuántas caras puede adoptar la crítica por vivacidad corporal.

Adorno pertenecía a los pioneros de una crítica del conocimiento renovada que cuenta con un apriori emocional. En su teoría están actuando motivos del espíritu cripto-budista. Quien sufra sin endurecerse entenderá. Quien pueda *oír* música, en los momentos lúcidos logrará penetrar con la mirada en la otra cara del mundo. La certeza de que lo real está escrito en un manuscrito de dolor, frialdad y dureza acuñó el acceso al mundo de esta filosofía. Efectivamente, ella apenas creía en la modificación para mejor, pero no cedía a la tentación de encallarse y acostumbrarse a lo dado. El seguir siendo sensible era casi una actitud utópica: el mantener los sentidos agudizados para la felicidad que no vendrá y que, sin embargo, nos protege, en este estar preparados, de las más crasas rudezas.

Desde un punto de vista político y neurológico, la teoría estética, la teoría «sensible» se fundamenta en una actitud de reproche, mezcla de sufrimiento, desprecio e ira contra todo lo que tiene *poder*. Se estiliza convirtiéndose en el espejo de la maldad del mundo, de la frialdad burguesa, del principio de «dominación», del negocio sucio y de su motivo de beneficio. Es el mundo de lo varonil, al que ella se niega categóricamente, inspirándose en un arcaico «no» al mundo del padre, el de los legisladores y los negociantes. Su prejuicio viene a decir que de este mundo sólo puede salir poder perverso contra todo lo vivo. Y aquí estriba el estancamiento de la Teoría Crítica. El efecto de ofensiva que tenía la objeción por motivos de conciencia hace tiempo que se ha agotado. El elemento masoquista ha superado al creativo. El impulso de la Teoría Crítica se hace maduro para hacer saltar por los aires los límites del negativismo.

Por su parte, reclutó sus partidarios entre aquellos que habrían debido compartir instintivamente su apriori de dolor. Sin embargo, en una generación que empezaba a descubrir lo que sus padres habían hecho o permitido, eran muchos los que participaban en este apriori. Y dado que eran numerosos, desde mediados de los años sesenta empezó a haber de nuevo en Alemania un fino hilo de cultura política: la disputa pública sobre la auténtica vida.

La vivificación del gran impulso depende de una autorreflexión de la inteligencia inspirada anteriormente por ella. En la crítica sensible hay que señalar un resentimiento mutilante. La negación se alimenta de una rabia inicial contra la «masculinidad», aquel cínico sentido de los hechos que los positivistas, tanto los políticos como los científicos, sacaron a la luz del día. La teoría de Adorno se levantaba contra los rasgos de complicidad que se atenían a la «consideración práctica». Con artes conceptuales del equilibrio intentaba construir un saber que no fuera poder. Ella buscó refugio en el reino de la madre, en las artes y en las nostalgias cifradas. «Prohibido pintar»: no pisar con todo el pie. Un pensar defensivo caracteriza su estilo: el intento de defender una reserva donde los recuerdos de felicidad se habían unido exclusivamente con una utopía de lo femenino. En uno de sus primeros escritos, Adorno nos ha dado a entender casi sin tapujos el secreto de su teoría emocional y de conocimiento. En unas líneas capaces de desgarrar el corazón se ha expresado sobre el llanto al escuchar la música de Schubert; cómo lágrimas y conocimiento están en estrecha interdependencia. Si lloramos al escuchar esta música, lo hacemos porque no somos como ella, algo perfecto que se vuelve a la dulzura perdida de la vida como una cita lejana. "SCHUBERT" AND "T. ADORNO"

La felicidad siempre habrá que pensarla como algo perdido, como *bella lejanía*. No puede ser más que una premonición a la que nosotros reaccionamos con lágrimas en los ojos, sin llegar a ella. Todo lo otro pertenece, en todo caso, a la «falsa vida». Lo que domina es el mundo de los padres, que siempre están horriblemente de acuerdo con el granito de las abstracciones convertido en sistema. En Adorno, la negación de lo masculino fue tan lejos que del nombre de su pa-

dre sólo conservó una letra: la W. Sin embargo, el camino al Wiesengrund no tiene por qué ser precisamente un camino perdido[3].

Desde la disolución del movimiento estudiantil estamos asistiendo a un estancamiento de la teoría. Efectivamente, hay más erudición y «nivel» que antes, pero las inspiraciones son sordas. El optimismo de «entonces», que creía que se podrían mediatizar intereses vitales a través de los esfuerzos de teoría social, hace tiempo que está muerto. Sin este optimismo, de repente queda de manifiesto qué aburrida puede ser la sociología. Para el bando ilustrado, después de la debacle del accionismo de «izquierdas», del terror y de su multiplicación mediante el antiterror, el mundo giraba en círculos. Había querido posibilitar un trabajo de luto sobre la historia alemana para todos y finalizó en la propia melancolía. Parece como si la crítica se hubiera hecho todavía más imposible de lo que pensaba Benjamin. El «talante» crítico sigue de una manera nostálgica hacia dentro, en una pequeña floricultura filológica en la que se cultivan las azucenas benjaminianas, las flores del mal pasolinianas y las cerezas silvestres freudianas.

La crítica, en todos los sentidos de la palabra, está atravesando días grises. De nuevo ha surgido una época de la crítica del atuendo en la que las actitudes críticas se supeditan a los roles profesionales. Criticismo de responsabilidad limitada, ilustracionismo como factor de éxito: una actitud en el punto de encuentro de nuevos conformismos y antiguas ambiciones. Ya en Tucholsky, «ya entonces», se podía sentir el vacío de una crítica que quiere acentuar las propias desilusiones. Ella sabe que el éxito no es ni mucho menos un efecto y sigue escribiendo brillantemente aunque no sirva para nada y se hagan oídos sordos. De esta experiencia que se ha convertido casi en general se alimentan los cinismos latentes de los ilustrados actuales.

Algo de pimienta ha echado ya en esa adormecida crítica del atuendo Pasolini, al diseñar por lo menos un atuendo obvio: el del *corsario*... Escritos de pirata. El intelectual como corsario: no es ningún mal sueño. Apenas nos hemos visto de esta guisa. Un homosexual dio la señal contra el afeminamiento de la crítica. Saltar como Douglas Fairbanks en la arboladura cultural, sable en mano, unas veces

vencedor, otras vencido, impulsado por los vientos sin rumbo en los mares mundanos de la alienación social. Los golpes se dan a diestra y siniestra. Y dado que el atuendo es amoral, sienta moralmente como hecho a la medida. Sólidos puntos de vista no puede adoptar el pirata, dado que él está siempre de camino entre frentes cambiantes. Quizá la imagen que Pasolini creó de la inteligencia corsaria pueda retroproyectarse sobre Brecht, es decir, sobre el Brecht joven, perverso, no sobre el que habría creído tener que dar lecciones en la galera comunista.

Encomiable en el mito del corsario parece el elemento ofensivo. Sospechosa sería sólo la ilusión de que la inteligencia tiene en la disputa en cuanto tal su fundamento. En realidad, Pasolini es un vencido como Adorno. Es el apriori del dolor –el que a uno se le hagan tan difíciles las cosas más sencillas de la vida– lo que a él le abre críticamente los ojos. No existe gran crítica sin grandes defectos. Son los heridos graves de la cultura los que con grandes esfuerzos encuentran algunos remedios curativos y hacen girar la rueda de la crítica. Un célebre artículó de Adorno está dedicado a Heinrich Heine: *La herida Heine.* Esta herida no es otra que aquella que perfora en cada crítica importante. Bajo todos los grandes rendimientos críticos de la modernidad se abren por doquier heridas: la herida Rousseau, la herida Schelling, la herida Heine, la herida Marx, la herida Kierkegaard, la herida Nietzsche, la herida Spengler, la herida Heidegger, la herida Theodor Lessing, la herida Freud, la herida Adorno. Y de la autocuración de las grandes heridas surgen críticas que sirven a las épocas de puntos de reunión de la autovivencia. Toda crítica es trabajo de pioneros en el dolor epocal y una pieza de curación ejemplar.

No albergo la ambición de ampliar este digno hospital de campaña de teorías críticas. Ha llegado el tiempo para una nueva crítica de los temperamentos. Allí donde la Ilustración aparece como «triste ciencia» provoca, a pesar suyo, una petrificación melancólica. La crítica de la razón cínica espera por ello mucho más de un trabajo de animación en el cual, desde un principio, quede sentado que esta crítica no consiste tanto en un trabajo cuanto en una relajación del mismo.

*El motivo:*

Se habrá notado que la fundamentación es una pizca demasiado reflexiva como para poder ser enteramente verdadera. La impresión de que se trata de un intento de salvación de la Ilustración y de la Teoría Crítica la acepto de antemano. Las paradojas del método salvador garantizan que no sólo se trata de una primera impresión.

Si en un principio parece como si la Ilustración desembocara de un modo necesario en la desilusión cínica, muy pronto da la vuelta a la página y la investigación del cinismo se convierte en la fundamentación de una buena carencia de ilusiones. La Ilustración fue desde siempre desilusión, en el sentido positivo; y cuanto más avance, tanto más próximo estará el momento en el que la razón nos llame para ensayar una afirmación. Una filosofía a partir del espíritu del sí incluye también el sí para el no. No se trata de un positivismo cínico ni de un talante «afirmativo». El sí al que me refiero no es el sí del derrotado. Si en él se esconde algo de obediencia, es entonces algo de la única obediencia que se puede achacar a un ilustrado: la obediencia contra la propia experiencia.

La neurosis europea concibe la felicidad como una meta y el esfuerzo racional como un camino hacia ella. Y hay que romper su necesidad. Hay que disolver el vicio crítico de lo mejor por amor al bien, del que fácilmente uno se puede alejar a marchas forzadas. Aunque parezca irónico, la meta del esfuerzo más crítico es el dejarse llevar de la manera más ingenua.

No mucho tiempo antes de que muriera Adorno, en un aula de la Universidad de Francfort tuvo lugar una escena que viene como anillo al dedo como clave explicativa de este análisis del cinismo que aquí emprendemos. Estaba el filósofo a punto de comenzar su lección magistral, cuando un grupo de manifestantes le impidió acceder al podium. En aquellos años, alrededor del 69, casos semejantes no eran nada desacostumbrados. Pero en este caso había algo que obligaba a una observación más exacta. Entre los manifestantes destacaban unas jóvenes estudiantes que, como protesta ante el pensador, habían descubierto sus pechos. Lo que allí había era la mera carne desnuda que también ejercía la «crítica»... Aquí, el hom-

↳ fustigado ↳ pág. 381

bre, amargamente decepcionado, sin el que apenas ninguno de los presentes habría llegado a darse cuenta de lo que significa la crítica: cinismo en acción. No era el poder desnudo lo que hacía enmudecer al filósofo, sino la violencia del desnudo[1]. Justicia e injusticia, verdad y mentira estaban en esta escena inseparablemente mezclados de una manera que, por lo demás, es típica de todos los cinismos. El cinismo se atreve a salir con las verdades desnudas, verdades que en la manera como se exponen encierran algo de irreal.

Allí donde los encubrimientos son constitutivos de una cultura; allí donde la vida en sociedad está sometida a una coacción de mentira, en la expresión real de la verdad aparece un momento agresivo, un desnudamiento que no es bienvenido. Sin embargo, el impulso hacia el desvelamiento es, a la larga, el más fuerte. Sólo una desnudez radical y una carencia de ocultaciones de las cosas nos liberan de la necesidad de la sospecha desconfiada. El pretender llegar a la «verdad desnuda» es uno de los motivos de la sensibilidad desesperada que quiere rasgar el velo de los convencionalismos, las mentiras, las abstracciones y las discreciones para acceder a la *cosa*. Y tal es el motivo que me mueve. Una amalgama de cinismo, sexismo, «objetividad» y psicologismo constituye el ambiente de la supraestructura de Occidente: el ambiente de la decadencia, un ambiente bueno para estrafalarios y para la filosofía.

En la base de mis impulsos encuentro un infantil respeto para todo aquello que, en un sentido griego, se llamó filosofía, cosa en la que, por lo demás, también es cómplice una cierta tradición familiar de respeto. Con harta frecuencia, mi abuela, una hija de maestrescuela de cuño idealista, solía manifestar con orgullo y llena de respeto que había sido Kant quien había escrito la *Crítica de la Razón pura* y Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*. Y quizá habría en el mundo alguno más de semejantes libros mágicos que, no pudiéndose leer por ser demasiado difíciles, hay sin embargo que admirar desde fuera como algo de una grandeza total.

¿No hay una filosofía en la que la vieja «mano huesuda» nos saque el cerebro, nos desatornille el cerebro de la cabeza? El sueño que persigo es el de ver florecer de nuevo el agonizante árbol de la filo-

sofía, en una eclosión sin desencantos, plagado de las extrañas flores del pensamiento, rojas, azules y blancas, fulgiendo en los colores del principio, al igual que cuando, en la primigenia luz griega, comenzó la *theoria* y cuando, de una manera increíble y de repente, como todo lo que es claro, el comprender encontró el camino a su lenguaje. ¿Somos en realidad culturalmente tan antiguos como para repetir semejantes experiencias?

El lector queda invitado a sentarse por un rato bajo este árbol que en realidad no puede existir. Prometo no prometer nada y, por encima de todo, no prometeré ningún valor nuevo. La crítica de la razón cínica pretende –por citar la caracterización que de las comedias aristofánicas hizo Heinrich Heine– seguir «la profunda idea de la aniquilación del mundo», sobre la que descansa la gaya ciencia..., «y que en ella, como en un árbol maravilloso fantásticamente irónico, surjan, en el floral adorno de pensamientos, nidos de ruiseñores cantarines y monos trepantes» *(Los baños de Lucca*[5]*)*.

Munich, verano de 1981

# Crítica de la razón cínica

## Primera parte
## Análisis: Cinco consideraciones previas

## 1. El cinismo: Ocaso de la falsa conciencia

*Los tiempos son duros pero modernos.*

Proverbio italiano

*Y con todo no se veía a nadie que estuviera detrás de todo esto. Todo giraba continuamente alrededor de sí mismo. Los intereses variaban de hora en hora. En ninguna parte existía ya una meta... Los directivos perdían la cabeza. Se sentían totalmente agotados, esclerotizados... En el país todos empezaron a darse cuenta de que la cosa no funcionaba... La posposición de la caída indicó un camino...*

Franz Jung, *La conquista de la máquina*, 1921

El malestar en la cultura ha adoptado una nueva cualidad: ahora se manifiesta como un cinismo universal y difuso. Ante él, la crítica tradicional de la ideología se queda sin saber qué hacer y no ve dónde habría que poner en la conciencia cínicamente lúcida el resorte para la Ilustración. El cinismo moderno se presenta como aquel estado de la conciencia que sigue a las ideologías *naïf* y a su ilustración. El agotamiento manifiesto de la crítica de la ideología tiene en él su base real. Esa crítica siguió siendo más ingenua que la conciencia que quería desenmascarar. En su bienintencionada racionalidad no participó en los cambios de la conciencia moderna hacia un realismo múltiple y astuto. La serie de formas de falsa conciencia que ha tenido lugar hasta ahora –mentira, error, ideología– está incompleta. La mentalidad actual obliga a añadir una cuarta estructura: el fenómeno cínico. Hablar de cinismo significa intentar penetrar en el antiguo edificio de la crítica de la ideología a través de un nuevo acceso.

Va contra el uso lingüístico designar el cinismo como un fenómeno universal y difuso; en la idea general que del cinismo se tie-

ne, éste no es difuso sino perfilado, no es universal sino solitario y altamente individual. Estos adjetivos inusuales expresan algo de sus nuevas formas de manifestación, formas que lo hacen demoledor y, al mismo tiempo, intangible.

Ya la Antigüedad conocía al cínico (mejor, al quínico) como un extravagante solitario y como un moralista provocador y testarudo. Diógenes en el tonel pasa por ser el patriarca del tipo. En el libro ilustrado de los caracteres sociales figura desde entonces como un espíritu burlón que produce distanciamiento, como un mordaz y malicioso individualista que pretende no necesitar de nadie ni ser querido por nadie, ya que, ante su mirada grosera y desenmascaradora, nadie sale indemne. A juzgar por su origen social, es una figura urbana que logra su acabado en el ajetreo de la antigua metrópoli. Se le podría considerar como la más temprana acuñación de la inteligencia desclasada y plebeya. Su rebelión «cínica» contra la arrogancia y los secretos morales del ajetreo de la civilización superior presupone la ciudad, sus éxitos y sus fracasos. Sólo en ella, como en su perfil negativo, puede la figura del cínico, bajo la presión de las habladurías públicas y del amor-odio general, cristalizar en una agudeza completa. Y es la ciudad la única que puede aceptar al cínico, quien a su vez le da ostentosamente la espalda, en el grupo de sus tipos originales a los que se aferra su simpatía por las acuñadas individualidades urbanas.

El medio ambiente en el que se desarrolla el cinismo de la nueva época se encuentra tanto en la cultura urbana como en la esfera cortesana. Ambas son la matriz de un realismo perverso del que los hombres aprenden la mordaz sonrisa de una inmoralidad abierta. Tanto en un caso como en otro, en cabezas cosmopolitas e inteligentes se va acumulando un saber mundano que se mueve elegantemente entre hechos desnudos y fachadas convencionales. Desde lo más bajo, es decir, desde la inteligencia urbana y desclasada, y desde lo más alto, es decir, desde las cumbres de la conciencia política, llegan señales al pensamiento formal, señales que dan testimonio de una radical ironización de la ética y de las conveniencias sociales; algo así como si las leyes generales sólo existieran para los tontos, mientras que en los labios de los sapientes se esboza esa son-

risa fatalmente inteligente. Dicho de manera más exacta, son los poderosos los que sonríen, mientras que los plebeyos quínicos dejan oír una carcajada satírica. En el amplio espacio del saber cínico los extremos se tocan: Eulenspiegel se encuentra con Richelieu, Maquiavelo con el sobrino de Rameau, los ruidosos *condottieri* del Renacimiento con los elegantes cínicos del rococó; empresarios sin escrúpulos con pasotas desilusionados, escaldados estrategas del sistema con objetores sin ideales.

Desde que la sociedad burguesa empezó a tender puentes entre el saber de los de arriba y el de los de abajo del todo, pretendiendo fundar íntegramente su imagen del mundo sobre el realismo, los extremos se van entrelazando cada vez más. Hoy día, el cínico aparece como un tipo de masas: un carácter social de tipo medio en la supraestructura elevada. Y es tipo de masas no sólo porque la avanzada civilización industrial haya producido el tipo del individualista amargado como fenómeno de masas, sino que son las mismas ciudades las que se han convertido en difusos conglomerados que han perdido la capacidad de crear *public characters* aceptados generalmente. La presión hacia una individualización ha bajado en el moderno clima urbano y de «medios». De esta manera, el cínico moderno, tal y como se da, sobre todo desde la Primera Guerra Mundial, en cantidades masivas en Alemania, ha dejado de ser un marginado. Pero aparece menos que nunca como tipo plásticamente desarrollado. El moderno cínico de masas pierde su mordacidad individual y se ahorra el riesgo de la exposición pública. Hace ya largo tiempo que renunció a exponerse como un tipo original a la atención y a la burla de los demás. El hombre de la clara «mirada malvada» se ha sumergido en la masa; sólo el anonimato es el gran espacio de la discordancia cínica. El cínico moderno es un integrado antisocial que rivaliza con cualquier *hippy* en la subliminal carencia de ilusiones. Ni siquiera a él mismo su perversa y clara mirada se le manifiesta como un defecto personal o como un capricho amoral del que debe responsabilizarse en privado. De una manera instintiva no entiende su manera de ser como algo que tenga que ver con el ser malvado, sino como una participación en un modo de ver colectivo y moderado por el realismo. Tal es, en general, la for-

ma más extendida, entre gentes ilustradas, de comprobar que ellos no son los tontos. Incluso en ello parece existir algo sano, cosa a cuyo favor está la voluntad de autoconservación. Se trata de personas que tienen claro que los tiempos de la ingenuidad han pasado.

Psicológicamente se puede comprender al cínico de la actualidad como un caso límite del melancólico, un melancólico que mantiene bajo control sus síntomas depresivos y, hasta cierto punto, sigue siendo laboralmente capaz. Pues, en efecto, en el caso del moderno cinismo la capacidad de trabajo de sus portadores es un punto esencial... a pesar de todo y después de todo. Hace ya muchísimo tiempo que al cinismo difuso le pertenecen los puestos claves de la sociedad, en las juntas directivas, en los parlamentos, en los consejos de administración, en la dirección de las empresas, en los *lectorados,* consultorios, facultades, cancillerías y redacciones. Una cierta amargura elegante matiza su actuación. Pues los cínicos no son tontos y más de una vez se dan cuenta, total y absolutamente, de la nada a la que todo conduce. Su aparato anímico se ha hecho, entre tanto, lo suficientemente elástico como para incorporar la duda permanente a su propio mecanismo como factor de supervivencia. Saben lo que hacen, pero lo hacen porque las presiones de las cosas y el instinto de autoconservación, a corto plazo, hablan el mismo lenguaje y les dicen que así tiene que ser. De lo contrario, otros lo harían en su lugar y, quizá, peor. De esta manera, el nuevo cinismo integrado tiene de sí mismo, y con harta frecuencia, el comprensible sentimiento de ser víctima y, al mismo tiempo, sacrificador. Bajo esa dura fachada que hábilmente participa en el juego, porta una gran cantidad de infelicidad y necesidad lacrimógena fácilmente vulnerable. Hay en ello algo de pena por una «inocencia perdida», de sentimiento por un saber mejor contra el que se dirige toda actuación y todo trabajo.

Esto es lo que produce nuestra primera definición: cinismo es *la falsa conciencia ilustrada*. Es la conciencia modernizada y desgraciada, aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla. En buena posición y miserable al mismo tiempo, esta conciencia ya no se sien-

te afectada por ninguna otra crítica de la ideología, su falsedad está reflexivamente amortiguada.

«Falsa conciencia ilustrada»: elegir tal formulación significa dirigir visiblemente un golpe contra la tradición ilustrada. La frase es, incluso, un cinismo en estado cristalino. Sin embargo, ésta pretende una validez objetiva. El presente ensayo desarrolla su contenido y su necesidad. Desde un punto de vista lógico, se trata de una paradoja, pues ¿cómo podría ser una conciencia ilustrada y al mismo tiempo falsa? De eso es precisamente de lo que se trata.

Actuar contra un saber mejor es hoy día la situación global de la supraestructura. Se sabe desilusionada y, sin embargo, arrastrada por la «fuerza de las cosas». De esta manera aparece en la realidad como estado de cosas, lo que en la lógica pasa como paradoja y en la literatura como agudeza. Esto constituye un nuevo posicionamiento de la conciencia frente a la «objetividad».

«Falsa conciencia ilustrada»: semejante formulación no pretende ser entendida como una acuñación episódica, sino como un indicio sistemático, como un modelo diagnóstico. De esta manera se obliga a una revisión de la Ilustración; hay que poner al descubierto su relación con aquello que la tradición llama «falsa conciencia» y, todavía más, hay que revisar la marcha de la Ilustración y el trabajo de la crítica de la ideología, en cuyo transcurso fue posible que la «falsa conciencia» reabsorbiera en sí misma la Ilustración. Si este ensayo tuviera alguna intencionalidad histórica, ésta sería la de describir la modernización de la falsa conciencia. Pero, en general, la intencionalidad de esta exposición no es histórica, sino fisonómica: se trata de la estructura de una conciencia reflexivamente desamortiguada. Me gustaría, no obstante, mostrar que esta estructura no es comprensible sin una localización dentro de la historia política de las reflexiones polémicas.[8]

Sin sarcasmos no puede haber una relación sana de la Ilustración actual con su propia historia. Sólo tenemos la elección entre un pesimismo obligado por la «lealtad» a sus comienzos, pesimismo que evoca decadencia, y una jocosa falta de respeto a la continuación de sus tareas originales. Tal y como están las cosas, sólo sigue dándose una fidelidad a la Ilustración en la infidelidad. Esto es de-

bido, en parte, a la posición de los herederos que miran hacia los tiempos «heroicos» y que ante los resultados se quedan, necesariamente, escépticos. En la categoría de heredero siempre está actuando un cierto «cinismo de posición», lo que, por supuesto, es más que conocido por las historias de herencia de los patrimonios familiares. Sin embargo, solamente la posición de retrovisión no explica el tono especial del cinismo moderno. El sentirse desilusionado de la Ilustración no es en absoluto una mera prueba de que los epígonos pueden y deben ser más críticos que los fundadores. El peculiar *haut goût* del cinismo moderno es de naturaleza fundamental, una constitución de conciencia enferma de Ilustración que, advertida por una experiencia histórica, no tolera los optimismos baratos. ¿Valores nuevos? No, gracias. Tras las esperanzas obstinadas se extiende la falta de empuje de los egoísmos. En el nuevo cinismo está actuando una negatividad madura que apenas proporciona esperanza alguna, a lo sumo un poco de ironía y de compasión.

De lo que se trata en última instancia es de las fronteras sociales y existenciales de la Ilustración. Necesidades de supervivencia y deseos de autoafirmación han humillado la conciencia ilustrada. Está enferma de la obligación de aceptar las situaciones anteriores, de las que duda, de manejarse con ellas y, finalmente, de preocuparse de los asuntos de las mismas.

Para sobrevivir hay que ir a la escuela de la realidad. Sin duda. El lenguaje de los bienintencionados lo llama hacerse adultos, y, efectivamente, algo de verdad hay en ello. Pero eso no es todo. Continuamente intranquila y susceptible, esta conciencia cómplice se vuelve en busca de unas ingenuidades perdidas a las que no existe ninguna posibilidad de retorno, ya que las concienciaciones son irreversibles.

Gottfried Benn, él mismo uno de los destacados portavoces de la moderna estructura cínica, ha dado la formulación del siglo sobre el cinismo, lúcida y desvergonzada: «Ser tonto y tener trabajo, he ahí la felicidad». Sólo la inversión de la frase muestra su contenido completo: ser inteligente y, sin embargo, realizar su trabajo; tal es la conciencia infeliz en la forma modernizada y enferma de la Ilustración. No se puede ser de nuevo «tonto» y sencillo; tampoco se puede res-

tablecer la inocencia. Ella se aferra a la creencia en la gravedad de las relaciones a las que la une su instinto de autoconservación. Si es así, entonces de acuerdo. Con 2.000 marcos netos al mes empieza calladamente la contra-ilustración, proponiendo que todo aquel que tenga algo que perder se las entienda en privado con su conciencia infeliz o la supraestructura con *engagements*.

El nuevo cinismo, precisamente porque se vive como constitución privada que absorbe la situación mundial, no se hace notar de aquella manera llamativa que correspondería a su concepto. El nuevo cinismo se rodea, como veremos a continuación, de discreción, una palabra clave de la alienación encantadoramente matizada. El mimetismo autoconsciente que ha sacrificado una mayor clarividencia a las «necesidades» no ve ocasión alguna para desnudarse ofensiva y espectacularmente. Hay una desnudez que ya no actúa desenmascarando y que no hace aparecer ninguna «realidad desnuda» y en cuyo ámbito uno podría situarse con sereno realismo. La disposición neocínica para con lo dado tiene algo de queja y nada de soberanamente desnudo. Por ello, tampoco resulta muy fácil, desde un punto de vista metódico, hacer hablar al cinismo difuso y poco perfilado. Se ha retirado a una triste clarividencia que interioriza como una mácula su saber, que, por cierto, ya no sirve para nada. Los grandes desfiles ofensivos de la insolencia cínica son cada vez más raros. Las disonancias han ocupado su lugar y para el sarcasmo le falta energía. Gehlen creía incluso que actualmente ni siquiera los ingleses podían ser mordaces, que las reservas del descontento se han agotado y se ha empezado a contar con las existencias. El tedio que se produce tras las ofensivas ya no abre tan ampliamente la boca como para que con ello pudiera beneficiarse la Ilustración.

Ésta es una de las razones de por qué en la segunda parte de este libro se destaca, con cierta desproporción, «el material cínico» de la República de Weimar... al someter a debate sus más antiguos documentos. En la parte histórica fundamental titulada «El síndrome de Weimar» emprendo un ensayo de fisonomía de época. En él se trata de caracterizar un decenio cuyo primer heredero fue el fascismo y su segundo somos nosotros mismos.

Hablar de la República de Weimar todavía significa internarse

en una autoexperiencia social. Por razones aducibles, la cultura de Weimar estaba dispuesta cínicamente como ninguna otra; ella ha producido una plétora de cinismos brillantemente articulados que pueden leerse como ejemplos de escuela. La cultura de Weimar siente más fuertemente el dolor de la modernización y expresa sus desilusiones más fría y agudamente de lo que pudiera hacerlo cualquier otra de la actualidad. En ella encontramos formulaciones destacadas de la moderna conciencia infeliz, formulaciones candentemente actuales, vigentes hasta el día de hoy y que quizá sólo hoy día son comprensibles en su validez más amplia.

Una crítica de la razón cínica quedaría en juego de abalorios académico si no persiguiera la interrelación existente entre el problema de la supervivencia y el peligro del fascismo. Realmente, la cuestión de la «supervivencia» de la autoconservación y la autoafirmación, cuestión a la que todos los cinismos intentan aportar respuestas, se toca con el problema central de la defensa de lo existente y de la planificación del futuro en los nuevos estados nacionales. Con diversos intentos trato de determinar el lugar lógico del fascismo alemán dentro del entramado del reflexivo cinismo moderno. Podemos ir anticipando que en él confluyen dinamismos, típicamente modernos, de temor a la descomposición psicocultural, autoafirmación regresiva y frialdad racional neoobjetivista con una corriente, desde antiguo venerada, de cinismo soldadesco que posee en el suelo alemán, y esencialmente en el prusiano, una tradición tan macabra como bien arraigada.

Quizá estas reflexiones acerca del cinismo, en cuanto cuarta figura de la falsa conciencia, ayuden a superar la perplejidad característica de la crítica genuinamente filosófica con respecto a la así denominada ideología fascista. La filosofía en cuanto «especialidad» no posee una tesis propia acerca del «fascismo teórico», ya que éste, en el fondo, se le manifiesta como por debajo de toda crítica. La declaración de fascismo como nihilismo (Rauschning, entre otros) o como producto del «pensamiento totalitario» es muy amplia e imprecisa. Demasiado se ha acentuado, efectivamente, el carácter «impropio» y remedado de la ideología fascista. Y todo lo que le gustaría «representar» en principios de contenido hace tiempo que ha

caído en una crítica radical de las ciencias particulares: psicología, ciencia política, sociología, historiografía. Las manifestaciones programáticas del fascismo no sirven a la filosofía «ni siquiera» como ideología sustancial que se pueda tomar en serio y en la que una crítica reflexiva tuviera que reventarse trabajando. Pero aquí está el punto débil de la crítica. Ésta sigue fijada en enemigos «serios», y en esta ocupación descuida la tarea de comprender la muestra ideológica de «sistemas» «poco serios» y fútiles. Por eso hasta hoy día la crítica no parece estar a la altura de esa mezcla de pensamiento y cinismo. Pero, dado que las cuestiones de la autoconservación social e individual se discuten precisamente en tales mezclas, hay buenas razones para preocuparse por su composición. Las cuestiones de la autoconservación deben tratarse en el mismo lenguaje en el que se tratan las cuestiones de la autoaniquilación. En ello parece actuar la misma lógica de la revocación de la moral. Yo la llamo lógica de la «estructura cínica», es decir, la autonegación de la ética de alta cultura. Su clarificación hará más claro a su vez lo que significaría elegir la vida.

## 2. Ilustración como diálogo: Crítica de la ideología como continuación con otros medios del diálogo fracasado

Quien se ponga a hablar de cinismo está mencionando las fronteras de la Ilustración. A este respecto, ocuparse de los puntos del cinismo weimariano, aparte de ofrecer la ventaja de la claridad, resulta, desde un punto de vista histórico-filosófico, rico en perspectivas. La República de Weimar está en el transcurso de la historia alemana no sólo como producto de un desarrollo retrasado del Estado nacional –bastante lastrado por la herencia guillermina, es decir, por el espíritu de una constitución estatal cínicamente antiliberal–, sino también como ejemplo de una «Ilustración malograda».

Con mucha frecuencia se ha expuesto por qué los precursores de la Ilustración republicana de aquel tiempo jamás pudieron ser otra cosa que una minoría desesperadamente bienintencionada de representantes de la razón frente a fuerzas contrarias casi invencibles: corrientes masivas de antiilustración y odio a la inteligencia; una falange de ideologías antidemocráticas y autoritarias que supieron organizarse operativamente desde un punto de vista propagandístico; un nacionalismo agresivo con rasgos de revanchismo; un caos de conservadurismos, no asumibles por la Ilustración, y de remolcados Biedermeier, de pequeñas religiones mesiánicas, orientaciones de cuño apocalíptico y recusaciones tan realistas como psicopatológicas contra las exigencias de una modernidad poco acogedora. Las heridas de la Guerra Mundial se infectaban constantemente en la crisis inflacionista; además, prosperaba el nietzscheanismo como el más acuñado estilo de pensamiento del tedio germánico-narcisista y de relación ambiental, arrogante y «protestante» hacia una «mala realidad». En el clima de una crisis de excitación se formó una penetrante oscilación psicopolítica de miedo al futuro y de resentimiento, de pseudo-realismos inestables y soluciones anímicas provisionales. Si hay una época que requiera una psi-

copatología histórica, ésta es la que abarca el decenio y medio que va desde la caída del Imperio hasta el establecimiento del nacionalsocialismo.

Aquí la apariencia tiene que tener razón: quien en semejante sociedad quisiera practicar la Ilustración estaba en una posición perdida, en un puesto desesperado. Las fuerzas de la Ilustración estaban demasiado debilitadas por razones diversas. Nunca ha podido la Ilustración cerrar un pacto efectivo con los medios de comunicación social. Nunca la mayoría de edad fue un ideal de los monopolios industriales y de sus consorcios. ¿Cómo, si no?

Aparentemente, la Ilustración se rompe por la resistencia que ofrecen los poderes contrarios. Y sería erróneo considerarlo sólo como una cuestión de aritmética de poder, pues ella quiebra igualmente en la resistencia *cualitativa* que ofrece la conciencia opuesta. Ésta se defiende rabiosamente contra la invitación a la discusión, contra el diálogo, «que todo lo descompone», sobre la verdad. Incluso el mero hablar provoca su resentimiento, pues en él se ponen en juego puntos de vista habituales, valores y formas de la autoafirmación. La interpretación de esta resistencia como fundamento de ideología se ha convertido en un motivo central de la Ilustración.

Y no sólo en la modernidad ha tenido que vérselas la Ilustración con una conciencia contraria que se escuda progresivamente en posiciones impenetrables a la Ilustración. Básicamente, podemos remontar el frente a los días de la Inquisición. Si es verdad que el saber es poder, tal y como predica el movimiento de trabajadores, entonces también es verdad que no todo saber será bienvenido. Dado que en ninguna parte existen verdades que puedan alcanzarse sin lucha y dado que todo conocimiento tiene que elegir su lugar en el entramado de prepotencias y antipotencias, los medios para dar validez a los conocimientos parecen, incluso, más importantes que los conocimientos mismos. En la modernidad, la Ilustración se manifiesta como complejo táctico. La pretensión de que lo racional sea generalizable entra en la resaca de la política, de la pedagogía, de la propaganda. Con ello, la Ilustración suprime conscientemente el áspero realismo de las doctrinas antiguas de la sabiduría, para la que la cuestión de si la masa era necia y de si sólo unos pocos tenían la

razón de su parte ni siquiera se planteaba. El moderno elitismo tiene que abrirse democráticamente.

No es nuestro deber desplegar históricamente el oscurecimiento de la Ilustración. Sabemos que ésta, a pesar de las numerosas resistencias y contradicciones, durante los siglos XVIII y XIX y por lo que respecta a sus propios rendimientos y planes, ha sabido actuar, con el fermento de la autoduda preferentemente, de una forma productiva y aspirando progresivamente hacia delante. A pesar de todas las dificultades y contratiempos del desarrollo, se permitió creer que la ley del progreso estaba de su parte. Grandes nombres de la época están a favor de los grandes logros: Watt, Pasteur, Koch, Siemens. Sus prestaciones tal vez puedan rechazarse hoscamente, pero esto sería un gesto de humor, no de justicia. La prensa, el ferrocarril, la asistencia social, la penicilina, ¿quién podría discutir que estas innovaciones son dignas de consideración en el «jardín de lo humano»? Sin embargo, tras el horror técnico del siglo XX, desde Verdún hasta Gulag, desde Auschwitz hasta Hiroshima, la experiencia habla irónicamente a todos los optimismos. Tanto la conciencia histórica como el pesimismo parecen llegar a lo mismo. Y las catástrofes todavía no sucedidas que crujen en la estructura alimentan una duda omnipresente sobre la civilización. El tardío siglo XX anda a la deriva de un futurismo negativo. «Con lo peor ya hemos contado»..., ahora «sólo» hace falta que suceda.

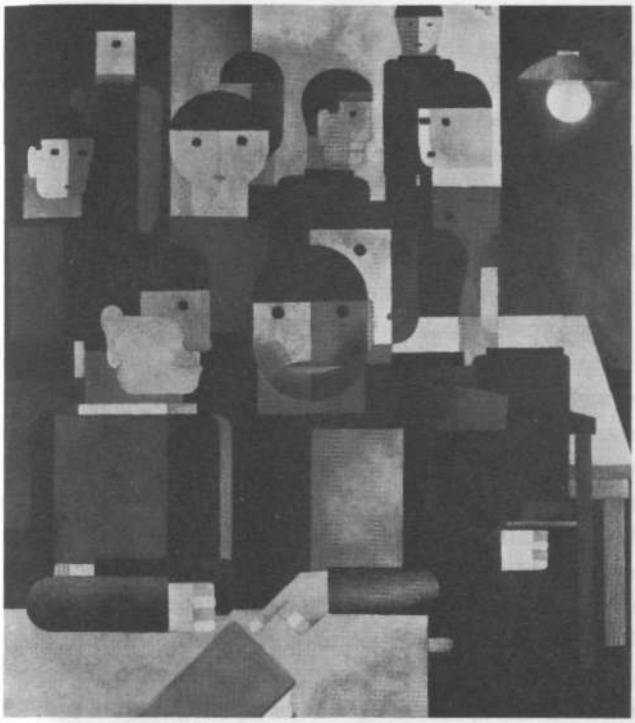
Por lo pronto me gustaría limitar a un punto el tema de la *Ilustración insatisfecha*[10]: a la cuestión de los medios de poder de la Ilustración cuando tiene ante sí una conciencia opuesta. Sin embargo, preguntarse por los «medios de poder» es en cierto modo incorrecto, ya que la Ilustración es ante todo un acuerdo libre, pues es ésta aquella «doctrina» que no quiere tener que agradecer su éxito a una presión no racional. Uno de sus polos es la razón; el otro, el diálogo libre de los que se esfuerzan en busca de la razón. Su núcleo metódico y su ideal moral al mismo tiempo es el consenso *voluntario*. Con ello se quiere decir que la conciencia contraria no se retira de su actual posición más que bajo la presión del argumento convincente.

Se trata de un acaecer sublimemente pacífico en el que, bajo el

choque de razones plausibles, se despejan posiciones del pensar que se han hecho viejas e insostenibles. Con ello, la Ilustración porta en sí, si se me permite expresarlo de esta manera, una primigenia escena utópica, un pacífico idilio de teoría de conocimiento, una bonita y académica visión: la del libre diálogo de los que, sin sufrir coacción, están interesados en el conocimiento. Aquí vienen a coincidir, bajo las leyes de la razón, individuos ingenuos, no esclavizados por su propia conciencia, no presionados por ataduras sociales, en un diálogo encaminado a la verdad. La verdad que quieren difundir los ilustrados surge de la adhesión, lograda sin violencia, a unos razonamientos más fuertes. Sólo que el protagonista o descubridor de un pensamiento ilustrado cronológicamente ha dado este paso antes, si bien sacrificando una opinión anterior.

Consiguientemente, el proceso de la Ilustración tiene dos caras: el acceso a una posición mejor y el abandono de la opinión anterior. Con ello se da una ambivalencia sentimental: una ganancia y un dolor. La utopía del amoroso diálogo crítico prevé esta dificultad. El dolor se hace soportable a la conciencia al poder ser aceptado, colegial y voluntariamente, como precio de la colectividad. El «perdedor» se puede considerar como el auténtico ganador. De esta manera, el diálogo ilustrado no es en esencia otra cosa que un círculo de trabajo de opiniones y un diálogo investigador entre personas que se colocan *a priori* bajo una regla de paz, ya que sólo pueden salir del encuentro como ganadores, como ganadores de conocimientos y de solidaridad. Por ello, al hecho de separarse de la opinión anterior no se le da tanta importancia.

Como ya se ha dicho, un idilio académico y, al mismo tiempo, la idea regulativa de toda Ilustración que no quiere perder de vista la reconciliación. El que la realidad parezca de otra forma no sorprendería a nadie. En las confrontaciones de la Ilustración con posiciones de conciencia precedentes se trata de todo menos de la verdad: de posiciones de prepotencia, de intereses de clase, de posiciones de escuela, de proposiciones desiderativas, de pasiones y de la defensa de identidades. Estos supuestos conforman el diálogo ilustrado tan fuertemente que sería razonable hablar de una guerra de las conciencias más que de un diálogo pacífico. Los enemigos no



Franz Wilhelm Seiwert: *Discusión*, 1926.

están sometidos a un convenio de paz anteriormente fijado. Más bien están en una situación en la que prima un estado de competencia por el desplazamiento y la aniquilación; y no están libres, por lo que respecta a su relación, los poderes que sólo así y no de otra manera hacen hablar a su conciencia.

Frente a estos hechos realistas, el modelo de diálogo se comporta, a ciencia y conciencia, de una manera no realista. Sólo condicionadamente hace valer la archipragmática frase *primum vivere, deinde philosophare*, pues sabe de sobra que constantemente se dan situaciones en las que el «filosofar» es lo único que ayuda a seguir viviendo.

Resulta natural burlarse del «antirrealismo metódico» de la idea

del diálogo. Y una parte de este libro intenta, en efecto, hacer justicia a esa carcajada sobre toda forma de idealismo necio, pero cuando hayan sido recogidas todas las contradicciones se volverá a ese comienzo, seguramente con una conciencia que ha atravesado los infiernos del realismo. Conservar intacta la saludable ficción del diálogo libre es la última tarea de la filosofía.

Lógicamente, es la Ilustración misma la primera en darse cuenta de que sólo con un diálogo verbal y racional no se «impone». Nadie puede sentir más intensamente que ella el estancamiento, los descompuestos presupuestos de la vida, las interrupciones, el fracaso del diálogo. En el comienzo de la crítica de la ideología también hay, por supuesto, un asombro ante la sordera del contrario, un asombro que rápidamente pasa a un despertar realista. Quien no quiere oír se lo hace sentir a los otros. La Ilustración recuerda la facilidad con que el lenguaje abierto puede llevar a un campo de concentración o a la cárcel. Las *prepotencias*[11] no pueden hablar fácilmente consigo mismas y no se sientan voluntariamente con su oponente a una mesa: mejor si éstos están entre rejas. Pero ni siquiera la *tradición* –si se me permite hablar de ella tan alegóricamente– siente primeramente un interés por otorgar a los ilustrados el derecho de intervención. Desde tiempos inmemoriales todo el sentir humano consideraba lo antiguo como lo verdadero y lo nuevo siempre como sospechoso. Este «arcaico» sentimiento de verdad tuvo que ser arrollado por la Ilustración antes de que pudiera manifestarse como verdadero lo nuevo. Antiguamente se consideraba natural que las prepotencias políticas y espirituales estuvieran unidas en un frente conservador y de espaldas a toda innovación. Allí donde tenían lugar reformas espirituales, y me refiero sobre todo a los movimientos monacales de la Edad Media y a las revoluciones religiosas del siglo XVI, éstas se comprendían como «revoluciones conservadoras» que obedecían a un impulso de regreso a los orígenes. No en balde, las cabezas humanas siempre demasiado llenas forman, según las prepotencias y las tradiciones, una tercera instancia que no atiende con mucho gusto al espíritu de una innovación ilustrada. Salen al encuentro de la Ilustración con la resistencia de costumbres perezosas y opiniones probadas que mantienen ocupado el

espacio de la conciencia y solamente en ocasiones de excepción pueden ser obligadas a escuchar otra razón distinta de la tradicional. Sin embargo, el recipiente del saber no puede ser llenado hasta arriba dos veces. La crítica ilustrada reconoce en todo «lo que ya está» en las cabezas su ancestral enemigo interior. Le da un nombre despreciable: *prejuicios*.

La triple polémica de la crítica del poder, de la lucha contra la tradición y del asalto contra los prejuicios forma parte del cuadro habitual de la Ilustración. Los tres significan luchas con contrarios que no están dispuestos al diálogo. Con ellos, la Ilustración quiere hablar de cosas sobre las que prepotencias y tradiciones prefieren callar: razón, justicia, igualdad, libertad, verdad, investigación. En el silencio, el *statu quo* sigue estando más seguro. En la conversación se persigue un futuro incierto. La Ilustración asiste a ese diálogo con las manos casi vacías, con la quebradiza oferta del libre acuerdo en un argumento mejor. Si se pudiera imponer a la fuerza no sería Ilustración, sino variación dentro de la conciencia no libre. Es cierto: en sus posiciones, los nombres están colgados, por regla general, de motivos que ni por asomo son «racionales». ¿Qué podemos hacer?

La Ilustración ha intentado sacar el mayor provecho de esta situación. Y dado que a ella no se le regaló nada, ha desarrollado casi desde el principio y junto a esta invitación pacífica al diálogo una segunda actitud beligerante. Ella es golpeada, así que devuelve el golpe. Muchos intercambios de golpes son ya tan antiguos que sería absurdo preguntar quién ha empezado. La historia de la crítica de la ideología significa mayormente la historia de este segundo gesto guerrero, la historia de un enorme devolver el golpe. Tal crítica –en cuanto *teoría de la lucha*– sirve a la Ilustración en dos sentidos: como arma contra una conciencia endurecida, conservadora y satisfecha de sí misma y como instrumento de ejercicio y autoestabilización. El no del contrario a un diálogo de Ilustración logra una realidad tan poderosa que se convierte en un problema teórico. Quien prefiere no participar en la Ilustración debe tener sus motivos y probablemente serán distintos de los que aduce. La resistencia se convierte a su vez en tema de la Ilustración. De esta manera, el contrario se constituye en un «caso», su conciencia en un objeto. Puesto que no

quiere hablar con nosotros, habrá que hablar con él. Pero como en toda posición beligerante, a partir de aquí el contrario no es pensado como un Yo, sino como aparato en el que, a veces al descubierto, a veces encubiertamente, trabaja un mecanismo de resistencia que le hace no libre y culpable de errores e ilusiones.

*La crítica de la ideología significa la continuación polémica con otros medios del diálogo fracasado.* Ella declara la guerra de conciencia incluso allí donde todavía se manifiesta tan grave y «apolémica». Y de acuerdo con la cosa misma, la regla de la paz está fuera de vigencia. Aquí se pone de manifiesto que no hay ninguna intersubjetividad que no sea igualmente una interobjetividad. En el golpear y el ser golpeado ambos partidos se convierten recíprocamente en objetos subjetivos.

Considerada en sentido estricto, la crítica de la ideología no quiere sólo «golpear», sino también operar de un modo preciso, tanto en el sentido quirúrgico como en el militar: caer sobre los flancos del enemigo, descubrirle, desenmascarar sus intenciones. Desenmascaramiento no significa otra cosa que poner a la luz del día el mecanismo de la «falsa conciencia», de la conciencia esclava.

Por principio, la Ilustración sólo conoce dos motivos de falsedad: *equivocación* y *voluntad perversa.* En todo caso, esta última puede poseer categoría de sujeto, pues sólo cuando el contrario miente conscientemente posee la «falsa opinión» un Yo. Cuando se le desliza un error, entonces la falsa opinión no se apoya en un Yo, sino en un mecanismo que falsea la verdadera. Sólo la mentira mantiene su propia responsabilidad, mientras que el error, dado que es mecánico, sigue estando en una «inocencia» relativa. Pero rápidamente el error se diversifica y da lugar a dos fenómenos diferentes: el simple error que se fundamenta en engaños lógicos o sensoriales fácilmente corregibles hasta cierto punto, y el error adherido a los propios fundamentos de vida, obstinado y sistemático y que, en este caso, se denomina ideología. Así aparece la clásica serie de formas de la falsa conciencia: mentira, error, ideología.

Toda lucha lleva necesariamente a una cosificación recíproca de los sujetos. Dado que la Ilustración no puede renunciar a su pretensión de hacer valer su mejor saber frente a una conciencia que

*Vanitas* (el segundo cuadro muestra la misma figura con la falda subida). Matth. Greuter, 1596.

se bloquea, no tiene más remedio que «operar» *tras* la conciencia del enemigo. De ahí que la crítica de la ideología adquiera un rasgo cruel que no quiere ser otra cosa, en caso de que se reconozca como cruel, que la reacción a las crueldades de la «ideología». Y aquí, más que en ningún otro aspecto, queda de manifiesto que la crítica «filosófica» es heredera de una gran tradición satírica en la que el motivo del desenmascaramiento, de la exposición pública, del mostrar al desnudo, se ha llevado siempre como arma. Pero la moderna crítica de la ideología se ha desprendido funestamente –tal es nuestra tesis– de las poderosas tradiciones de la risa, del saber satírico que arraiga filosóficamente en el antiguo quinismo. La crítica de la ideología más reciente aparece ya con la peluca de gravedad e incluso se ha puesto traje y corbata en el marxismo y, sobre todo, en el psicoanálisis, para que no se le pueda reprochar falta de respetabilidad burguesa. Ha tachado de su vida la sátira para lograr su lugar en los libros como «teoría». De la forma viva de la polémica más encendida se ha retirado a las posiciones de una fría lucha de conciencia. Heinrich Heine fue uno de los últimos autores de la Ilus-

tración clásica que defendieron en la sátira abierta literalmente el derecho de la crítica de la ideología a una «crueldad justa», con el resultado de que la opinión pública no le siguió en esto. El aburguesamiento de la sátira hasta convertirse en una crítica de la ideología era tan imparable como el aburguesamiento de la sociedad y de sus oposiciones.

La crítica de la ideología se ha hecho seria e imita en su actuar el procedimiento quirúrgico: abrir al paciente, debidamente desinfectado, con el escalpelo crítico para después operarlo. A la vista de todos, se disecciona al enemigo hasta que la mecánica de su error sale a la luz. De un modo escrupulosamente limpio, la epidermis del ofuscamiento y los cordones nerviosos de los motivos «reales» son separados y disecados. Ciertamente, a partir de ahí, la Ilustración ha dejado de estar satisfecha, aunque con su insistencia en las propias reivindicaciones está mejor armada para un futuro lejano. En la crítica de la ideología ya no se trata de atraer al propio bando al enemigo viviseccionado; el interés se centra en su «cadáver», sobre el preparado crítico de sus ideas, que están en las bibliotecas de los ilustrados y en las que sin gran esfuerzo se puede deducir su falsedad. Es obvio que con ello no nos acercamos al enemigo ni un paso. Quien previamente no quiso aceptar la Ilustración, tanto menos querrá hacerlo cuando es descuartizado y desenmascarado por el contrario. Obviamente, desde el punto de vista lógico-lúdico, el ilustrado obtendrá al menos una victoria: a la larga o a la corta hará hablar apologéticamente al enemigo.

Irritado por el ataque y el «desenmascaramiento», el antiilustrado empezará un día a ejercer por su parte «ilustración» sobre los ilustrados para difamarlos humanamente y confinarlos socialmente a la vecindad de los delincuentes. La mayoría de las veces los llamará «elementos». El término está involuntariamente bien escogido..., pues no es muy inteligente pretender luchar contra los elementos. No se podrá evitar que alguna vez las prepotencias empiecen a irse de la lengua en sus anticríticas. Es entonces cuando, cada vez más irritados, descubren algo de sus secretos; los ideales de alta cultura generalmente reconocidos son con ello sagazmente anulados. Y en esta necesidad de confesión por parte de las prepotencias reducidas

a la inseguridad estriba, como demostraremos, una de las raíces de la moderna estructura cínica.

Por su parte, «la ilustración insatisfecha» se ha atrincherado, *nolens volens*, en este frente. Amenazada por la propia fatiga e infectada de la necesidad de seriedad, a menudo se contenta con haber arrancado a su enemigo *confesiones* involuntarias. Efectivamente, con el tiempo, el ojo experimentado descifrará por doquier «confesiones» e incluso, si la prepotencia dispara en vez de negociar, no será difícil interpretar los proyectiles como manifestación de una debilidad fundamental. Así se manifiestan los poderes a los que ya nada más se les ocurre, aquellos que para mantenerse no se aferran a ninguna otra cosa más que a sus nervios de acero, y los ejecutivos.

Pintada en el muro de Berlín:
«Hemos nacido libres». Crítica de la ideología
en forma de inscripción en defensa del otro.

Este argumentar por la espalda y a través de la cabeza del contrario ha hecho escuela en la crítica moderna. El gesto de desenmascaramiento marca el estilo de argumentación de la crítica de la ideología, desde la crítica de la religión en el siglo XVIII hasta la crítica del fascismo en el XX. Por todas partes se descubren mecanis-

mos extrarracionales del pensar: intereses, pasiones, fijaciones, ilusiones. Esto ayuda un poco a atenuar la escandalosa contradicción existente entre la postulada unidad de la verdad y la pluralidad real de las opiniones.., cuando ya no se la puede suprimir. Bajo estos presupuestos resultaría cierta aquella teoría que mejor fundamente sus propias tesis y sepa excluir crítica e ideológicamente todas las esenciales y contumaces posiciones contrarias. En este punto, el marxismo oficial está poseído, como fácilmente se admite, de la máxima ambición, dado que pone la mejor parte de su energía teórica en el propósito de vencer todas las teorías no marxistas y desenmascararlas como «ideologías burguesas». Sólo así, por medio de un permanente desprecio, los ideólogos logran de alguna manera vivir con la pluralidad de las ideologías. De hecho, la crítica de la ideología supone el intento de construir una jerarquía entre teoría desenmascaradora y desenmascarada; en la guerra de las conciencias, la cuestión gira alrededor de posiciones superiores, es decir, de la síntesis de reivindicaciones de poder y de opiniones más sagaces.

Puesto que en el negocio crítico –y en contra de costumbres académicas– se lucha sin vacilaciones también con argumentos *ad hominem*, las universidades se han mantenido prudentemente reservadas frente al procedimiento crítico-ideológico. Pues, dentro de la «comunidad académica», el ataque por el flanco, el *argumentum ad persona*, debe evitarse. La crítica seria busca al enemigo en la mejor forma; se siente orgullosa cuando supera a sus rivales en el armamento pleno de su racionalidad. El colegio de eruditos ha intentado defender, en la medida de lo posible, su integridad frente a la lucha cuerpo a cuerpo. No desenmascaréis si no queréis ser desenmascarados, tal podría ser la formulación de esta regla no explicitada. No en vano, los grandes representantes de la crítica –los moralistas franceses, los enciclopedistas, los socialistas, hombres como Heine, Marx, Nietzsche y Freud– han seguido siendo los grandes marginados en la república de la erudición. En todos ellos actúa un componente satírico, polémico, que a duras penas logra esconderse completamente tras la máscara de la seriedad científica. Son estas señales de santa jovialidad, jovialidad que sigue siendo uno de los índices seguros de la verdad, las que queremos utilizar como guías

en nuestra crítica de la razón cínica. Un *compagnon de route* seguramente inseguro lo encontramos en Heinrich Heine, quien nos ha ofrecido la pieza maestra, hasta ahora no superada, de la unión de teoría y sátira, conocimiento y diversión. Siguiendo sus huellas, intentaremos unir de nuevo las capacidades de verdad de la literatura, de la sátira y del arte con las del «discurso científico».

Incluso el más rígido absolutista de la razón, J. G. Fichte, en quien Heine, muy acertadamente, veía un paralelo con Napoleón, ha reconocido indirectamente el derecho de la crítica de la ideología a argumentar *ad hominem*, cuando dijo que la filosofía que se eligiera dependía de la clase de hombre que se fuera. Esta crítica se clava misericordiosamente alegre o cruelmente seria en los condicionamientos humanos del pensar. Coge el error por la espalda y lo arranca de sus raíces de vida práctica. Este proceder no es precisamente modesto, pero su falta de modestia se disculpa con el principio de la unidad de la verdad. Lo que el principio de vivisección saca a la luz del día es el chasco perpetuo de las ideas ante los intereses que las basan: humano, demasiado humano, egoísmos, privilegios de clase, resentimientos, obsesiones de las prepotencias. En tal penetración luminosa, el sujeto contrario aparece socavado tanto psicológica como sociológica y políticamente. Por consiguiente, sólo podrá comprenderse su punto de vista cuando a su autorrepresentación se añada lo que en realidad todavía hay por debajo y por detrás. De esta manera, la crítica de la ideología llega a una exigencia en la que coincide con la hermenéutica: la de entender a un «autor» mejor de lo que él se entiende a sí mismo. Lo que en un primer momento puede parecer arrogante se puede justificar metódicamente. En efecto, el otro percibe a menudo en mí cosas que se escapan a mi conciencia... y viceversa. A su favor tiene la distancia que yo sólo posteriormente, a través del reflejo dialógico, puedo hacer fecunda. Esto presupondría, sin duda, el diálogo funcionante, diálogo que no tiene lugar precisamente en el proceso de la crítica de la ideología.

Sin embargo, una crítica de la ideología que no reconozca claramente su identidad satírica puede con facilidad dejar de ser un instrumento heurístico de la verdad y convertirse en un bizantinis-

mo jurídico. Sólo que muy a menudo perturba la capacidad de diálogo en vez de abrirla a nuevos caminos. Esto aclara, prescindiendo del general efecto antiescolástico y antiintelectual, una parte del malestar actual de la crítica de la ideología.

Así sucede que una crítica de la ideología que se presenta como ciencia porque no se le permite ser sátira se enreda cada vez más en graves soluciones radicales. Una de ellas es su chocante tendencia a buscar refugio en la psicopatología. La falsa conciencia aparece en primera línea como conciencia enferma. Casi todos los trabajos importantes del siglo XX sobre el fenómeno de la ideología tiran de la misma cuerda, desde Sigmund Freud, pasando por Wilhelm Reich, hasta Ronald Laing y David Cooper, sin olvidar a Joseph Gabel, que ha llevado a su extremo esta analogización de ideología y esquizofrenia. Todas las actitudes que públicamente se proclaman a sí mismas como las más sanas, las más normales y las más naturales son sospechosas de enfermedad. El apoyo objetivamente bien fundado de la crítica en la psicopatología arriesga un distanciamiento cada vez más profundo del enemigo, a quien cosifica y hace perder realidad. Al final, el crítico de la ideología aparece ante la conciencia enemiga como uno de esos modernos patólogos altamente especializados que, en efecto, pueden decir de una manera precisa de qué clase de enfermedad se trata y que, sin embargo, no saben nada de terapias, ya que este asunto no entra dentro de su campo de acción. Tales críticos se interesan, al igual que muchos médicos corrompidos por la profesión, más por las enfermedades que por los pacientes.

La más deshumorada cosificación de la conciencia enemiga ha salido de la crítica de la ideología que se apoya en Marx; y con ello no me meto a dilucidar si esto es un uso correcto o más bien un abuso. La cosificación radical del enemigo fue en todo caso una consecuencia práctica del realismo político-económico que caracteriza la teoría marxista. Sin embargo, aquí entra en juego un motivo adicional: si todos los desenmascaramientos restantes reducen la falsa conciencia a oscuros momentos de la totalidad humana (mentira, maldad, egoísmo, suplantación, división, ilusión, pensar desiderativo, entre otros), entonces el desenmascaramiento marxista choca con lo no-subjetivo, con las leyes del proceso político-económico en

conjunto. No se llega ni de lejos a las «debilidades humanas» cuando se critican ideologías desde un punto de vista político-económico. Más bien se choca con un mecanismo social, abstracto, en el que las personas individuales en cuanto miembros de clase poseen distintas funciones: como capitalista, como proletario, como funcionario intermedio, como peón teórico del sistema. Pero ni en la cabeza ni en los miembros del sistema reina la claridad sobre la naturaleza del conjunto. Cada uno de sus miembros está mistificado de una manera correspondiente a su posición. Incluso el capitalista, a pesar de su experiencia práctica con el capital, no encuentra ninguna imagen verdadera del contexto social, sino que sigue siendo un epifenómeno necesariamente engañado del proceso del capital.

Y aquí es donde brota un segundo retoño del cinismo moderno. Tan pronto como yo suponga, siguiendo una formulación marxista, una conciencia «necesariamente falsa», la espiral de cosificación continuará subiendo. Entonces, en las cabezas de los hombres estarían exactamente los mismos errores que tendrían que estar para que el sistema –ya en proceso de quiebra– pudiera funcionar. En la mirada del crítico marxista del sistema brilla una ironía condenada *a priori* al cinismo, pues admite que las ideologías que, consideradas desde un punto de vista exterior, son falsas conciencias, consideradas desde otro interior son totalmente correctas. Las ideologías aparecen sólo como los errores adecuados a las cabezas correspondientes: es «la falsa conciencia verdadera». Se percibe un eco de la definición de cinismo que hicimos en la primera consideración previa. La diferencia consiste en que el crítico marxista da a «la falsa conciencia verdadera» la oportunidad para ilustrarse o ser ilustrada... a través del marxismo. Así, piensa, se haría conciencia verdadera y no «falsa conciencia ilustrada», como enuncia la fórmula del cinismo. Desde un punto de vista teórico, la perspectiva de la emancipación sigue abierta. Toda teoría sociológica del sistema que trate funcionalmente la «verdad» –lo digo de antemano– oculta un poderoso potencial cínico. Y puesto que cada inteligencia contemporánea está incluida en el proceso de tales teorías sociológicas, se enreda irremisiblemente en el latente o abierto cinismo señorial de estas formas de pensamiento. El marxismo, considerado en su ori-

gen, conservó efectivamente una ambivalencia entre las perspectivas emancipatorias y las cosificantes. Teorías sistemáticas no marxistas de la sociedad hacen caer todavía la última sensibilidad. Unidas a corrientes neoconservadoras, decretan que los miembros productivos de la sociedad humana tienen que interiorizar, de una vez por todas, ciertas «ilusiones» correctas, ya que sin ellas nada funciona adecuadamente. La ingenuidad de los otros pretende ser planificada, *capital fix being man himself*: siempre es una buena inversión atraer voluntades de trabajo ingenuo y da igual para qué fin. Los teóricos del sistema y los estrategas del mantenimiento están desde el principio por encima de la creencia ingenua. Sin embargo, para aquellos que deben creer en ello, vale el siguiente lema: «Basta de reflexión y valores sólidos».

Quien tenga preparados los medios para una reflexión liberadora e invite a servirse de ella se manifestará a los conservadores como un inútil, carente de conciencia y ávido de poder y a quien se puede imputar: «Que los otros hagan el trabajo». Ahora bien, ¿para quién?

## 3. Los ocho desenmascaramientos: Revista de la crítica

A continuación voy a hacer un bosquejo de ocho casos de crítica ilustrada de la ideología y del desenmascaramiento, cuyos polémicos modos de proceder han hecho escuela. Se trata de las figuras que históricamente más éxito han tenido en el desenmascaramiento. Éxito que, por otra parte, no hay que interpretar en el sentido de que la crítica hubiera acabado «realmente» con lo criticado. Los efectos de la crítica son, por regla general, distintos de los proyectados. Las prepotencias sociales que pretenden sobrevivir se manifiestan a la defensiva como capaces de aprendizaje, cuando todo lo demás no les sirve de nada. Una historia social de la Ilustración tiene que consagrar su atención al proceso de aprendizaje de las prepotencias a la defensiva. El problema cardinal de la historia de la ideología son las acumulaciones de las «falsas conciencias», que, de nuevo, aprenden de sus críticos lo que son la sospecha y el desenmascaramiento, el cinismo y el «refinamiento».

Nuestra revista de la crítica muestra la Ilustración *en marcha,* en un alegre e imparable avance contra las antiguas y nuevas ilusiones. Sigue teniendo que demostrarse que la crítica no pueda hacer *tabula rasa* en la lucha con sus enemigos. Queremos observar cómo esporádicamente se forman en la misma crítica puntos de arranque de nuevos dogmatismos. La Ilustración no penetra en la conciencia social simplemente como portadora de luz carente de problemas. Allí donde ejerce su influencia aparece una penumbra, una profunda ambivalencia. La caracterizaremos como la atmósfera en la que tiene lugar la cristalización cínica en medio de un ovillo de autoconservación fáctica en una autonegación moral.

Heinrich Hoerle: *Máscaras*, 1929.

## 1. Crítica de la Revelación

*¿Cómo: el milagro es sólo una falta de interpretación, una carencia filológica?*

F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Para la civilización cristiana, la Sagrada Escritura conserva un valor extraordinario gracias a la idea de que se trata de una obra del dictado divino. El entendimiento humano tendría que someterse a él, al igual que los sentidos tendrían que adaptarse a la vista de un «milagro» que tuviera lugar ante los propios ojos. Arropada en las diferentes lenguas maternas, la «voz» de lo divino habla teológicamente desde el texto sagrado: el Espíritu Santo.

El libro se revela como «sagrado» en la medida en que es un texto arraigado en lo absoluto. Ninguna interpretación sería, por tanto, suficiente para agotar su plétora de sentido, sentido que se va renovando en cada una de las épocas humanas. La exégesis no sería otra cosa que el intento, tan vano como necesario, de llenar con este océano de significados la pequeña cuchara de nuestra compren-

sión. Sin embargo, todas las aclaraciones y aplicaciones seguirán siendo, en última instancia, meramente humanas y en vano sin la suposición de que el texto mismo está divinamente inspirado. Por lo pronto es esta creencia la que eleva la Sagrada Escritura a su posición única. Es, en una palabra, la creencia en la naturaleza revelada de la Biblia la que la convierte decididamente en un libro sagrado, creencia que se manifiesta lo más ingenua y radicalmente posible en la doctrina de la «inspiración verbal», según la cual el Espíritu Santo ha guiado inmediatamente la pluma de los escritores humanos sin dar ningún rodeo por la conciencia finita. En el comienzo de la teología hay una *écriture automatique*. Las «opiniones privadas» religiosas de un san Mateo o de un san Pablo serían en todo caso interesantes pero no obligatorias: seguirían siendo posiciones de conciencia agotables y humanamente limitadas. Sólo la hipótesis teológica, el sublimar la Biblia y hacerla voz del Espíritu Santo en el dictado a san Mateo o san Pablo, acerca el texto a la fuente del sentido ilimitado.

Ahora bien, con esta pretensión es con la que la Ilustración pretende aclarar las cosas. La Ilustración cuestiona, de una manera inocente y subversiva, las pruebas, las fuentes, los testimonios. Al principio asegura estar gustosamente dispuesta a creer con tal de encontrar solamente una persona que la convenza. Pero pronto queda de manifiesto que los textos bíblicos, desde un punto de vista filológico, siguen siendo los únicos testigos de sí mismos. Su carácter de revelación es su única pretensión, pretensión que la recepción puede creer o no. Y la Iglesia misma, que eleva este carácter de revelación a dogma, desempeña en ello el papel de una receptora.

Ya Lutero rechazó con radical biblicismo la pretensión eclesiástica de autoridad. Ahora bien, este rechazo se repite en un nivel más alto con el biblicismo mismo. Pues el texto sigue siendo texto y toda afirmación de que está inspirado por Dios puede ser a su vez sólo una afirmación humana errónea. En todo intento de comprender la fuente absoluta, la crítica topa con fuentes históricas y relativas que sólo afirman lo absoluto. Los milagros de los que habla la Biblia para legitimar el poder de Dios son sólo informes prodigiosos para cuyo examen no hay ningún medio o camino. La pre-

tensión de ser un libro revelado queda atrapada en un círculo filológico.

Lessing, en su defensa de los escritos de Reimarus de 1777 *(Über den Beweis des Geistes und der Kraft)*, ha presentado de una manera clásica el desenmascaramiento de la pretensión de revelación en cuanto mera pretensión. La tesis principal dice así: «Las verdades casuales de la historia nunca llegarán a ser pruebas de verdades de razón necesarias». Las consecuencias:

Consiguientemente, si yo, desde un punto de vista histórico, no tengo nada que objetar en contra de que Cristo resucite a un muerto, ¿tengo por ello que aceptar como verdadero el que Dios tenga un hijo de igual naturaleza que él? ¿En qué relación está mi incapacidad de objetar algo fundamentado en contra de los testimonios de aquél con mi obligación de creer aquello contra lo que mi razón se subleva?

Si desde un punto de vista histórico no tengo nada que objetar en contra de que este Cristo haya resucitado de la muerte, ¿tengo por eso que dar como verdadero el que este mismo Cristo resucitado haya sido el Hijo de Dios?

El que Cristo, en contra de cuya resurrección yo no puedo objetar nada importante desde un punto de vista histórico, se haya hecho pasar por el Hijo de Dios porque sus discípulos le hayan tenido por tal, lo puedo creer de todo corazón, pues estas verdades, en cuanto verdades de una y la misma clase, se derivan de una manera totalmente natural la una de la otra.

Ahora bien, pasar, basándose en semejante verdad histórica, hacia otra clase totalmente distinta de verdades y exigir de mí que deba acomodar a ello todos mis conceptos morales y metafísicos; exigirme, ya que no puedo oponer a la resurrección de Cristo ningún testimonio digno de crédito, transformar según ello todas mis ideas fundamentales de la naturaleza divina, si esto no es una *metábasis eis allo génos*[12], entonces no sé lo que Aristóteles ha podido entender bajo este concepto.

Obviamente, se responde que el mismísimo Cristo, del que tú debes admitir que resucitaba a los muertos y que él mismo ha resucitado de la muerte, es el que ha afirmado que Dios tiene un hijo de igual naturaleza y que ese hijo es él mismo.

Esto estaría bien si no fuera porque Cristo no ha dicho esto como si esto fuera históricamente cierto.

Y si se me quisiera todavía forzar más y decirme: «Por supuesto que es más que históricamente cierto, pues los autores sagrados inspirados por Dios no pueden equivocarse».

Entonces, por desgracia, es sólo históricamente cierto que estos autores estaban inspirados y no podían equivocarse.

Pero éste, éste precisamente es el amplio y pantanoso foso sobre el que no puedo pasar, por más veces que seriamente haya intentado el salto. Si alguien puede ayudarme, que lo haga. Se lo ruego, le conjuro. Dios se lo recompensaría.

Al saber humano se le obliga a retirarse a los límites de la historia, de la filología y de la lógica. Algo del dolor que produce esa retirada aparece en Lessing, quien nos asegura sinceramente que su corazón con gusto seguiría siendo tan creyente como se lo permitiera su razón. Con la pregunta: «¿Cómo se puede saber esto?», la Ilustración arranca al saber de la religión de un modo sumamente elegante, sin una agresividad especial, sus raíces. Ni con la mejor voluntad consigue la razón humana encontrar en los textos sagrados otra cosa que suposiciones históricas hechas por los hombres. Con una simple pregunta filológica queda aniquilada la pretensión de absolutidad de la tradición.

Por muy irresistible que pueda ser la crítica histórico-filológica de la Biblia, el absolutismo de la creencia de la religión organizada no quiere darse por enterado de que está suspendido según las reglas del arte. Él «sigue existiendo», simplemente, no como si esta suspensión y este desenmascaramiento nunca se hubieran dado; más bien como si de ello no hubiera que sacar ninguna consecuencia a no ser la de que se tiene que estudiar y excomulgar a los críticos. Sólo después de la crítica fundamental de la Edad Moderna, la teología se embarca decididamente en la nave de los locos de la así denominada fe y aparta continuamente de la orilla a la crítica literal. En el siglo XIX, las Iglesias dieron la señal para la fusión del irracionalismo poscrítico con la reacción política. Como todas las instituciones poseídas por sus deseos de supervivencia, saben sobreponerse a la «supresión» de sus fundamentos. El concepto de la «existencia» huele a partir de ahora al hedor cadavérico del cristianismo, a la

pervivencia podrida de lo criticado a pesar de la crítica[13]. Desde entonces los teólogos tienen con los críticos una comunidad adicional: el sentido de la autoconservación desnuda. Se han acomodado confortablemente en el tonel de un dogma agujereado hasta el día del juicio.

## II. Crítica de la ilusión religiosa

*El engaño va más allá de la sospecha.*

La Rochefoucauld

La crítica ilustrada del fenómeno religioso se concentra de una manera estratégicamente inteligente en los atributos de Dios y sólo secundariamente aborda la delicada «pregunta de la existencia». En el fondo no se trata de si «hay» Dios; lo esencial es lo que piensan los hombres que afirman que Dios existe y que quiere esto o lo otro.

Consiguientemente, de lo que se trata en primer lugar es de averiguar lo que se pretende saber de Dios aparte de su existencia. Las tradiciones religiosas aportan a este respecto el material. Puesto que Dios no aparece «empíricamente», la subordinación de los atributos divinos a la experiencia *humana* desempeña un papel decisivo en la crítica. Bajo ninguna circunstancia la doctrina de Dios de las religiones puede obviar este acceso, a no ser que ésta opte por una teología radical de los misterios o, más consecuentemente, por la tesis mística del Dios innombrable. Esta consecuencia, correcta desde el punto de vista filosófico-religioso, ofrecería una protección suficiente ante la detectivesca pregunta que se hace la Ilustración acerca de las fantasías humanas sobre Dios que se traslucen en sus atributos. Sin embargo, con la renuncia mística, la religión no puede convertirse en institución social; vive de presentar las narraciones seguras (mitos), atributos estandarizados (nombres e imágenes), tanto como formas estereotipadas de trato con lo sagrado (rituales) en formas que constantemente se repiten.

De esta manera, sólo tienen que observarse más de cerca estas presentaciones para seguir el rastro de los secretos de su fabrica-

ción. El texto bíblico suministra la prueba decisiva al crítico de la religión. En Génesis, capítulo primero, versículo 27, se dice: «Y Dios creó al hombre a su imagen; a la imagen divina Él lo creó». Indudablemente, esta referencia de imagen se puede explicar al revés. A partir de ahí no hay ningún problema para saber de dónde provienen las imágenes; el hombre y su experiencia son el material del que están hechos los sueños oficiales de Dios. El ojo religioso proyecta imágenes terrenales al cielo.

Una de estas proyecciones elementales –¿cómo podría ser de otra forma?– proviene del ámbito de las representaciones *familia y creación*. En las religiones politeístas a menudo se encuentran entrelazadas sagas familiares auténticamente frívolas y líos de procreación a cargo de divinidades, tal y como fácilmente se puede estudiar en los olimpos griego, egipcio e hindú. El que la imaginación humana haya actuado con demasiada decencia a la hora de representar plásticamente las poblaciones celestiales no lo afirma nadie. Incluso la doctrina cristiana de la Santísima Trinidad, sublime y teológicamente tan pretenciosa, no se queda libre de esas fantasías de procreación y de familia. Su refinamiento peculiar, sin embargo, hace que María quede embarazada del Espíritu Santo. La sátira ha aceptado este reto. Con ello debe evitarse la representación de que entre Padre e Hijo existe un lazo de unión fundado sexualmente. El Dios cristiano puede bien «engendrar», pero no copular; por eso, el Credo, con verdadera sutileza, dice: *genitum, non factum.*

Muy emparentado con el pensamiento de la procreación está el pensamiento de la *autoría*, de la creación del mundo, que se atribuye especialmente a los dioses supremos y únicos. Aquí se mezcla la experiencia humana del producir, una experiencia que arraiga en el empirismo campesino y artesano. En su trabajo el hombre se descubrió a sí mismo modélicamente como creador o autor de un efecto nuevo, antes inexistente. Cuanto más avanzaba la mecanización del mundo, tanto más se veía desplazada la representación divina desde una visión biológica del engendrar a la de la producción. Correspondientemente, el Dios creador se fue convirtiendo paulatinamente en un fabricante del mundo, en el productor originario.

La tercera proyección elemental es la de su carácter *auxiliador*,

quizá la más importante de entre las imaginaciones constitutivas de la vida religiosa. La mayor parte de las llamadas religiosas se dirigen a Dios como auxiliador en las necesidades de la vida y de la muerte. Pero, dado que el auxilio de Dios presupone su poder sobre las apariciones terrenales, la fantasía del auxiliador se mezcla con las experiencias humanas del vigilar, del proveer y del regir. La imagen popular de Cristo le representa como el Buen Pastor. En el proceso de la historia de la religión se han asignado a los dioses distritos de dominio y responsabilidad, bien sea en forma de soberanía sectorial sobre un elemento de la naturaleza, tales como el mar, el río, el viento, el bosque, los cereales, bien en una forma de dominio general sobre el mundo creado. Las experiencias políticas penetran evidentemente estas proyecciones. El poder de Dios está en analogía con las funciones de jefe o de rey. La religión de la sociedad feudal es la que menos encubre su proyección política de Dios, al constituirle sin ningún género de dudas como Señor feudal superior y darle, efectivamente, el título feudal de «Señor»; en inglés se dice todavía hoy *My Lord*.

De la forma más ingenua salen a la luz el antropomorfismo y el sociomorfismo, allí donde se intentaron representaciones imaginativas de Dios. Por eso, tanto la teología como las religiones reflejas han promulgado estrictas prohibiciones de representación plástica, pues en ellas se reconoce el peligro de la cosificación. El judaísmo, el Islam y también ciertas fracciones «iconoclastas» del cristianismo han practicado en este punto un distanciamiento inteligente. Ya la sátira de la Ilustración se divertía con las divinidades africanas, para las que una piel negra era igualmente tan natural como los ojos rasgados para los ídolos asiáticos. Se regodeaba con la consideración de cómo lograrían representarse los leones, camellos y pingüinos al buen Dios: ¿como león, como camello, como pingüino?

Con este descubrimiento de los mecanismos proyectivos, la crítica de la religión ha puesto en manos de los movimientos de la Ilustración un arma afilada. Sin gran esfuerzo se puede demostrar que el mecanismo de proyección es siempre y en el fondo el mismo, tanto si se trata de ingenuidades sensibles, tales como los ojos rasgados y la barba blanca del abuelo, o de atributos sutiles como la perso-

nalidad, la creación del mundo, la permanencia o la omnisciencia. Pero, en todo esto, la crítica de la religión consecuente deja intacta la cuestión de la «existencia de Dios». Es propio del tacto racional no abandonar el ámbito que se plantea mediante la pregunta: «¿Qué puedo saber?». La crítica sufrió de nuevo una recaída dogmática cuando, con afirmaciones metafísicamente negativas por su parte, saltó más allá de los límites del saber y comenzó a profesar un torpe ateísmo. Los representantes de las religiones organizadas pudieron afirmar a partir de aquí, complacidos, una aproximación de «la cosmovisión atea» a la teológica. Pues donde hay una contradicción frontal no se da ningún avance más allá de ambas posiciones. Instituciones a las que no les importa nada más que su autoconservación no necesitan nada.

Junto al desenmascaramiento antropológico de la proyección de Dios, la Ilustración conoce, a partir del siglo XIX, *una segunda estrategia subversiva* en la que nosotros descubrimos el germen de una teoría moderna del cinismo. Ésta se conoce con el nombre de *teoría de la mentira piadosa*. Con ella la Ilustración echa una primera mirada instrumentalista a las religiones al preguntarse a quién sirve la religión y qué función desempeña en la vida de la sociedad. La respuesta a esto –aparentemente sencilla– no ponía en aprietos a los ilustrados. Efectivamente, sólo necesitaban echar una mirada sobre mil años de política religiosa cristiana, desde Carlomagno hasta Richelieu, para leer la respuesta en las huellas sangrientas del poder religiosamente guarnecido.

Todas las religiones se han edificado sobre el suelo del miedo; las tempestades, los rayos, las tormentas... son el origen de ese miedo. El hombre, que se sentía impotente frente a los acontecimientos de la naturaleza, buscaba su refugio en los seres que eran más fuertes que él mismo. Sólo posteriormente *hombres ambiciosos, políticos refinados y filósosos* han sabido sacar ventaja de la credulidad del pueblo. Para este fin buscaban un gran número de dioses, tan fantásticos como crueles, que no servían para ningún otro fin que el de asegurar y mantener su poder frente a los hombres. Así aparecen las diferentes formas de culto que en última instancia sólo aspiran a imprimir una clase de legalidad trascendental a un orden de sociedad exis-

tente..., el núcleo de todas las formas del culto consistía en el sacrificio que el individuo tenía que ofrecer para el bien de la comunidad... De esta manera, ya no resulta sorprendente que en el nombre de Dios... el mayor número de hombres se vea oprimido por un pequeño grupo de gente que ha hecho del temor religioso un aliado eficaz. (Thérèse Philosophe, *Ein Sittenbild aus dem 18. Jahrhundert; verfasst von dem intimen Freund Friedrichs des Grossen, dem Marquis d'Argens*, traducido por J. Fürstenauer, Darmstadt s. f. La atribución al autor no está clara, ya que se apoya meramente en una observación del Marqués de Sade; págs. 111-112.)

Esto es una teoría instrumentalista de la religión que no admite ambages. Ciertamente, también pone la génesis de las religiones en la cuenta del desamparo humano (proyección del auxiliador). Pero esencialmente en ella está el ataque a una lógica abiertamente refleja e instrumentalista. En la cuestión sobre la función y el uso de la religión está la dinamita ideológico-crítica del futuro, el núcleo de cristalización del cinismo moderno reflexivo.

Al ilustrado le resulta fácil decir para qué existe la religión: en primer lugar, para la superación de la angustia vital; en segundo lugar, para la legitimación de los ordenamientos sociales opresores. Esto significa, al mismo tiempo, la serie histórica, tal como el texto acentúa expresamente: «Sólo con posterioridad...». Los explotadores y utilizadores de la religión tienen que ser de un calibre distinto al del pueblo creyente, llano y lleno de miedo. Correspondientemente, el texto elige sus expresiones: se trata de «hombres ambiciosos» y políticos y filósofos refinados. No se puede tomar suficientemente en serio el término «refinado». Apunta a una conciencia arreligiosa que utiliza la religión como instrumento de dominio. Ésta sólo tiene la tarea de establecer permanentemente una disposición muda al sacrificio en el interior de los súbditos.

El ilustrado supone que los dominadores saben esto y que lo hacen actuar con cálculo consciente a su favor. Refinamiento no significa otra cosa más que «finura en el saber del dominio». La conciencia del que detenta el poder ha brotado del autoengaño religioso; sin embargo, el engaño puede seguir trabajando a su favor.

No cree, pero deja creer. Tiene que haber muchos tontos para que los listos sigan siendo unos pocos.

Considero que esta teoría ilustrada de la religión representa la primera construcción lógica del moderno y reflexivo cinismo señorial[14]. Sin embargo, esta teoría no se ha podido aclarar a sí misma la propia estructura y amplitud, y ha desaparecido en el curso del desarrollo teórico. En general, domina la concepción de que sólo con Marx la crítica de la ideología ha encontrado su forma válida, forma en la que los sistemas de Nietzsche y Freud, entre otros, siguieron trabajando. La opinión del manual sobre la teoría de la mentira piadosa indica que su comienzo ha sido insuficiente y con razón ha sido vencido por las formas más «maduras» de la crítica sociológica y psicológica de la conciencia. Esto es sólo en parte correcto. Se puede comprobar que ésta capta una dimensión ante la que no sólo fracasaron las críticas sociológica y psicológica, también quedaron completamente ciegas cuando ella empezó a manifestarse dentro de su propio campo: la *dimensión refinada.*

La teoría del engaño es reflexivamente más compleja que la teoría del desenmascaramiento político-económico y que la de la psicología de las profundidades. Ambas teorías del desenmascaramiento ponen el mecanismo del desengaño *tras* la falsa conciencia: se engaña, se es engañado. La teoría del engaño, por otra parte, supone que se puede observar bipolarmente el mecanismo del error. No sólo se pueden sufrir engaños, también se puede utilizar éste contra los otros. Exactamente esto han tenido ante los ojos los pensadores del Rococó y de la Ilustración, no pocos de los cuales, por lo demás, se habían ocupado del antiguo quinismo (por ejemplo, Diderot, Christoph M. Wieland). Denominan esta estructura –a falta de una terminología más desarrollada– «refinamiento», que está en una alianza con la «ambición»; ambas son cualidades que en aquel tiempo fueron corrientes al saber mundano en las esferas cortesanas y urbanas. En realidad, esta teoría del engaño significa un gran descubrimiento lógico: un avance de la crítica de la ideología hacia el concepto de una *ideología reflexiva.* Toda la restante crítica de la ideología posee ya una inclinación notable a constituirse en patrón de «la falsa conciencia» de los otros y a considerar a éstos

ofuscados. La teoría del engaño, por el contrario, esboza el nivel de una crítica que concede al enemigo una inteligencia, por lo menos, de igual rango. Se sitúa concienzudamente en rivalidad con la conciencia enemiga, en vez de comentarla desde arriba. Desde finales del siglo XVIII la filosofía tiene en sus manos, por ello, el comienzo del hilo hacia una crítica de la ideología multidimensional.

Retratar al enemigo como a un estafador despierto y reflexivo, como a un «político» refinado, es al mismo tiempo ingenuo y refinado. De esta manera, se llega a la construcción de una conciencia refinada a través de otra que incluso lo es más. El ilustrado supera al engañador al considerar sus maniobras y exponerlas de tal manera que las desenmascara. Si el sacerdote mentiroso o el dominador son un cerebro refinado, es decir, modernos cínicos del señorío, el ilustrado es, frente a ellos, un metacínico, un irónico, un satírico. Puede consumar de una manera soberana las intrigas del engaño en la cabeza del enemigo y hacerlas estallar riendo: no querréis vendernos como si fuéramos tontos. Pero esto apenas es posible sin una cierta reflexiva situación de enzarzamiento dentro de la cual las conciencias están recíprocamente a la altura. En este clima, la Ilustración exige un entrenamiento en la desconfianza que aspira a la superación del engaño a través de la sospecha.

El refinado rivalizar de la sospecha con el engaño puede quedar de manifiesto también en la cita antes dada. Efectivamente, su peculiar humor se hace reconocible cuando se sabe quién es el que habla. El que habla es un clérigo ilustrado, uno de aquellos *abbés* modernos y experimentados del siglo XVIII que pueblan las novelas galantes de la época, adornándola con sus aventuras eróticas y sus charlas racionales. En cierto modo, como experto de la falsa conciencia a causa de la profesión, se va de la lengua. La escena se desarrolla como si este clérigo olvidara que con su crítica del clero también habla de sí mismo. Incluso a través de él habla, probablemente, el autor aristocrático, ciego para su propio cinismo. Él se pone del lado de la razón, sobre todo porque ésta no pone objeción alguna a sus deseos sexuales. El escenario de las picantes exposiciones crítico-religiosas es el lecho de amor que él acaba de compartir con la deliciosa Madame C. Y todos nosotros, la narradora Thérèse,

el receptor de sus apuntes confidenciales y el público íntimo están tras el cortinón del lecho y ven y oyen el susurro de la Ilustración, que tiene, naturalmente, todo lo que puede pasar en un oír y ver, como Heinrich Mann lo dijo en su *Enrique IV*, «para gran provecho de los sentidos restantes».

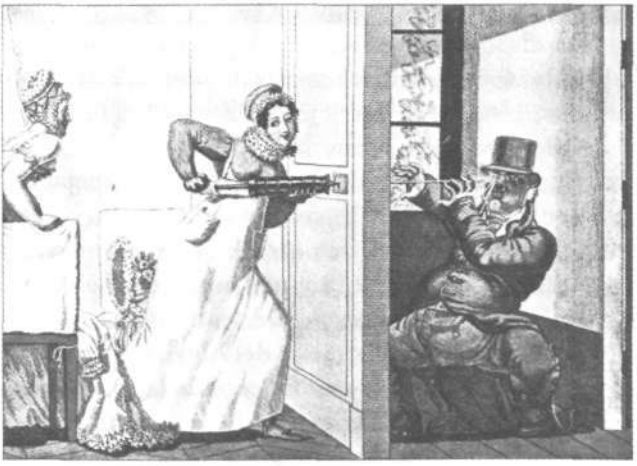
Intimidad con mirón galante. Grabado según un cuadro de Baudouin, alrededor de 1780.

El peso de las reflexiones del Abbé apunta a despejar del camino los obstáculos religiosos a la «voluptuosidad». Precisamente, la simpática dama acaba de burlarse de él: «Y bien, querido amigo, ¿qué hacemos con la religión? Ésta nos prohíbe absolutamente las alegrías del placer fuera del estado del matrimonio». La cita anterior nos da una parte de la respuesta del Abbé. Para su propia sensualidad reivindica el desenmascaramiento de las prohibiciones religiosas; sin embargo, bajo la reserva de la *discreción* más fuerte. Aquí, su propia ingenuidad aparece en la forma de un argumento superrefinado de ilustrado. El monólogo continúa en el siguiente coloquio:

–Vea usted, querida amiga, aquí tiene, pues, mi sermón al capítulo de la religión. No es otra cosa que el fruto de veinte años de observación y de reflexión. Siempre intenté separar la verdad de la mentira, como manda la razón; por eso creo que deberíamos llegar a la conclusión de que el placer que a nosotros nos une tan cariñosamente, mi querida amiga, es puro e inocente. ¿No garantiza la *discreción* con la que nos entregamos que esto no hiere ni a Dios ni a los hombres? Sin duda, sin esta discreción tales placeres podrían originar un escándalo maligno... Finalmente, nuestro ejemplo sería apropiado para confundir a jóvenes almas desprevenidas e inducirlas a la negligencia en los deberes que tienen frente a la sociedad...

–Pero –objetó Madame muy acertadamente–, en mi opinión, si nuestros placeres son tan inocentes como yo quiero con gusto creer, ¿por qué no deberíamos entonces confiarlos a todo el mundo? ¿Qué mal puede entrañar entonces el que nosotros hagamos partícipes a nuestros semejantes de los frutos del placer? ¿No me ha dicho usted continuamente que no puede darse mayor felicidad humana que la de hacer feliz a los otros...?

–Efectivamente, mi querida amiga, eso he dicho –añadió el Abbé–. Pero esto no significa que nosotros debamos descubrir a la plebe tales secre-



La curiosidad castigada.
Aventura cómico-hidráulica real.
Grabado de G. de Cari.

tos. ¿No sabe usted que la sensibilidad de esta gente es lo suficientemente grosera como para abusar de esto que a nosotros nos parece sagrado? No se la puede considerar como personas capaces de pensar razonablemente... De diez mil personas apenas hay veinte que puedan pensar lógicamente... Éste es el motivo por el que nosotros tenemos que proceder cuidadosamente con nuestras experiencias (págs. 113-114).

Toda prepotencia, una vez que se ha puesto a hablar, no puede por menos que irse de la lengua, pero tan pronto ha asegurado la discreción, entonces puede ser increíblemente sincera. Aquí, por boca del Abbé, llega a una confesión verdaderamente clarividente en la que suena ya una buena parte de la teoría de la cultura de Freud y de Reich. Pero el privilegiado ilustrado también sabe exactamente lo que pasaría si todos pensaran como él. Por ello, el despierto saber de las cabezas dominantes pretende ponerse unos límites discretos; pues prevé un caos social si de la noche a la mañana las ideologías, los temores religiosos y acomodaciones desaparecieran de las cabezas de muchos. Estando él mismo desilusionado reconoce la absoluta necesidad funcional de la ilusión para el *statu quo* social. De este modo trabaja la Ilustración en las cabezas que han reconocido el surgimiento del poder. Su precaución y discreción es perfectamente realista, pues encierra una sobriedad impresionante, una sobriedad en la que reconoce que «los frutos dorados del placer» prosperan sólo en el *statu quo* que pone en el regazo de unos pocos las oportunidades de individualidad, sexualidad y lujo. No sin referencia a tales secretos de un poder podrido, era como Talleyrand decía que la dulzura de la vida sólo la había conocido aquel que había vivido antes de la Revolución.

¿Quizá signifique algo el que sea la voluptuosa y aplicada dama la que candorosamente (?) exija para todos los dulces frutos del placer y aluda a la felicidad de compartir, mientras que el realista Abbé se aferra al secreto, a la discreción en tanto que la «plebe» no esté madura para compartirlos? Por boca de la dama resuena, quizá, la voz de lo femenino, del principio democrático, de la generosidad erótica: una Madame Sans-Gêne de la política. No puede comprender que el placer es escaso en el mundo y por qué aquello

que tan frecuentemente se da se tiene que buscar indirectamente.

Al principio de su *Wintermärchen*, Heinrich Heine ha apelado a este argumento de la generosidad. Puso la «antigua canción de la resignación», que los dominadores dejaban cantar a la plebe estúpida, en su lugar dentro del sistema de la opresión.

*Conozco la melodía, conozco el texto.*
*Conozco también a los señores autores.*
*Sé que en secreto beben vino*
*y en público predican el agua.*

Aquí están reunidos los motivos: la «crítica del texto», el argumento *ad hominem*, la refinada superación del refinamiento; lo que queda más allá de esto es el cambio entusiasta del programa elitistamente cínico-señorial hacia la *chanson* popular.

*Aquí abajo crece pan suficiente*
*para todo hijo de hombre.*
*Y no son menos las rosas y los mirtos,*
*la belleza, el placer y los guisantes.*

*¡Sí, guisantes para cualquiera*
*tan pronto las vainas revienten!*
*Dejemos el cielo*
*para los ángeles y los gorriones.*

En el universalismo poético de Heine aparece la respuesta adecuada de la Ilustración clásica al cristianismo: ella toma el *saber* por la palabra en vez de dejarlo a las ambigüedades de la fe. La Ilustración sorprende a la religión al tomarla, en lo refferente al *ethos*, más en serio de lo que ella hace consigo misma. Por eso, las consignas de la Revolución francesa al comienzo de la modernidad fulgen como la más cristiana supresión del cristianismo. Lo insuperablemente razonable y lo adecuadamente humano en las grandes religiones es lo que hace que éstas, de sus núcleos renascibles, avancen sin pausa. Y tan pronto notan esto, todas las formas de la crítica de la

supresión se ven obligadas a la circunspección frente a los fenómenos religiosos. Las psicologías profundas pusieron en claro que no sólo en las representaciones desiderativas de tipo religioso está actuando la ilusión, sino también en el «no» a las religiones. La religión podría clasificarse entre aquellas «ilusiones» que tienen un futuro *junto* a la Ilustración, ya que ninguna mera crítica negativa y ningún desengaño les hace justicia. Quizá sea la religión realmente una «psicosis ontológica» incurable (Ricœur), y las furias de la crítica de la eliminación tienen que estar hartas del eterno retorno a lo eliminado.

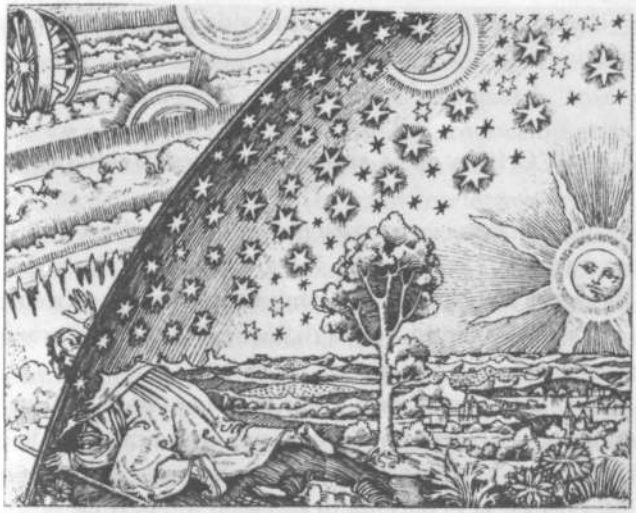
## III. Crítica de la apariencia metafísica

En estas dos críticas anteriores observamos el esquema operativo de la Ilustración: una autoeliminación de la razón que va acompañada de continuas miradas más allá de los límites, con lo que se admite este «pequeño tráfico limítrofe» bajo precauciones privadas tales como la «discreción». En la crítica de la metafísica no se puede actuar, en el fondo, de otra manera, pues no puede hacer otra cosa que remitir la razón humana a sus propios límites; obedece a la consideración de que la razón es, sin duda, capaz de hacer preguntas metafísicas, pero no capaz de resolverlas con garantía por sus propias fuerzas. La proeza de la Ilustración kantiana consiste en haber mostrado que la razón sólo funciona con garantías de seguridad bajo las condiciones del conocimiento empírico[15]. Y todo aquello que sobrepasa lo empírico tiene que agotar sus fuerzas de acuerdo con su naturaleza. Le es consustancial querer más de lo que puede. Tras la crítica lógica ya no son posibles frases fecundas sobre temas que vayan más allá de la empiria. En efecto, las ideas metafísicas centrales, Dios, alma, universo, se imponen irrecusablemente al pensamiento, que, sin embargo, no puede tratarlas concluyentemente con los medios que tiene a su disposición. Habría una posibilidad si estas ideas fueran empíricas; pero, dado que no lo son, no existe esperanza alguna de que la razón «resuelva» alguna vez este tema. El aparato racional está sin duda preparado para una penetración en

este problema, pero no lo está para regresar de estas excursiones del «más allá» con respuestas claras y terminantes. La razón está detrás de una reja a través de la cual cree obtener perspectivas metafísicas: lo que en un primer momento le parece «conocimiento», a la luz de la crítica se muestra como autoengaño. Hasta cierto punto, tiene que dejarse atrapar por la apariencia que ella misma ha creado en forma de idea metafísica. Finalmente, al reconocer sus propias fronteras y su propio juego infructuoso con las ampliaciones de las fronteras, se descubre el esfuerzo propio como inútil. Ésta es la manera moderna de decir «sé que no sé nada». Este saber significa positivamente sólo el saber de las fronteras del saber. Quien prosiga con la especulación metafísica se descubrirá como un transgresor de fronteras, como un «pobre diablo» ansioso de lo inalcanzable.

Todas las alternativas metafísicas son de igual valor y no permiten decidirse por una o por otra. Determinismo frente a indeterminismo; finitud frente a infinitud; existencia de Dios frente a su inexistencia; idealismo frente a materialismo, etc. Con necesidad lógica existen en todas estas cuestiones (por lo menos) dos posibilidades que en conjunto están bien y al mismo tiempo mal fundamentadas. Tan pronto se reconocen ambas como reflejos de la estructura de la razón, ya no se debe, ni se puede, ni se tiene que «decidir», pues cada decisión implica una recaída metafísica y dogmática. Obviamente, aquí cabe hacer la siguiente distinción: el pensar metafísico lega a la Ilustración una herencia infinitamente valiosa, el recuerdo de la dependencia mutua de reflexión y emancipación que sigue siendo válida incluso allí donde los grandes sistemas han caído. Por ello, la Ilustración era siempre al mismo tiempo lógica y más que lógica, lógica de reflexión. La autoilustración sólo es posible para aquel que reconozca ser una parte de un Todo cósmico. Por ello, las filosofías natural y social han aceptado hoy día la herencia de la metafísica, obviamente con la conveniente discreción intelectual.

Éste es, igualmente, el motivo por el cual la Ilustración no puede ser idéntica a una teoría de las faltas lógicas, teoría que posee una larga tradición desde Aristóteles hasta la crítica lingüística anglosajona. En la Ilustración no se trata jamás del desenmascaramiento de proyecciones, metábasis, sofismas, falacias, confusión de



Tráfico limítrofe metafísico.

tipos lógicos, mezcla difusa de principios básicos e interpretaciones, etc., sino que ante todo se trata de la *autoexperiencia del ser humano* en el trabajo que cuesta disolver críticamente una visión ingenua del mundo y de uno mismo. La auténtica tradición ilustrada se siente, por ello, continuamente extrañada a la vista del moderno cinismo lógico-positivista que intenta encerrar completamente el pensar en el tonel del puro análisis. Sin embargo, merece la pena clarificar los frentes. Los positivistas lógicos que se ríen de los grandes temas de la tradición filosófica, tildándolos de «problemas de apariencia», radicalizan una tendencia característica de la Ilustración. El rechazo de los «grandes problemas» está quínicamente inspirado. ¿No es Wittgenstein en el fondo el Diógenes de la lógica moderna y Carnap el eremita de la empiria? Es como si ellos, con su fuerte ascetismo intelectual, quisieran obligar a la penitencia al mundo indolentemente locuaz, este mundo para el que la lógica y el empirismo no suponen las últimas revelaciones y que sigue imperturbable en su historia de «ficciones útiles», comportándose como si el sol girase, no obstante, alrededor de la tierra, como si los espejismos de un

pensar «inexacto» fueran para nuestra vida práctica de una vez por todas suficientes.

## IV. Crítica de la superestructura idealista

La crítica marxiana va un paso más allá que todas las críticas precedentes y apunta a una «crítica integral de las cabezas». Insiste en poner de nuevo las cabezas en el conjunto de cuerpos vivientes y trabajadores; tal es el sentido de la dialéctica de teoría y praxis, cerebro y manos, cabeza y estómago.

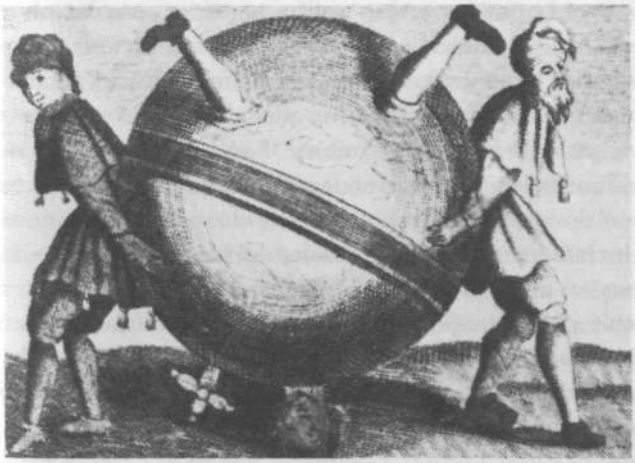
La crítica marxista se deja guiar por una visión realista de los procesos sociales del trabajo. Lo que está en las cabezas, dice, sigue estando determinado, «en última instancia», por la función social de las cabezas en la economía del trabajo integral de la sociedad. Por consiguiente, la crítica socioeconómica tiene poco respeto por aquello que las conciencias dicen sobre sí mismas. Su motivo es descubrir aquello de lo que se trata «objetivamente». Por eso pregunta a cada conciencia sobre lo que sabe de su propia posición dentro de la estructura de trabajo y dominio. Y puesto que, por regla general, choca con la mayor ignorancia, obtiene aquí su base de ataque. Dado que el trabajo social está sometido a una organización de clases, la crítica marxiana examina minuciosamente cada conciencia sobre lo que como «conciencia de clase» rinde y lo que por sí misma sabe de ello.

En el sistema de la sociedad burguesa se pueden diferenciar ante todo tres conciencias objetivas de clase: la de la burguesía (clase del capitalista), la del proletariado (clase productiva) y la de los funcionarios intermedios («clase» media), con la que se mezcla ambiguamente la conciencia de los trabajadores de la superestructura, un grupo de científicos, jueces, sacerdotes, artistas y filósofos con un perfil de clase impreciso y ambiguo.

A la vista de los habituales trabajadores intelectuales se advierte inmediatamente que éstos, por regla general, conciben su actividad de una manera completamente distinta a como la tendrían que comprender según el modelo marxiano. Los trabajadores intelec-

tuales la mayoría de las veces no saben nada en absoluto de su papel en la economía del trabajo y del dominio sociales. Siguen estando bastante alejados del «suelo de las realidades», viven con la cabeza en las nubes y ven las esferas de la «producción real» desde una distancia irreal. Por eso, según Marx, existen en un mundo de global mistificación idealista. El «trabajo» intelectual –esta designación es ya un ataque– pretende haber olvidado que también él es un trabajo en sentido específico, trabajo que se ha acostumbrado a no preguntar más por su implicación en el trabajo material, manual y ejecutivo. De esta manera, toda la tradición clásica, desde Platón hasta Kant, desprecia la infraestructura social de la teoría: economía de esclavos, servidumbre, relaciones de súbditos en el trabajo. Más bien apela a autónomas experiencias espirituales que motivan su obrar: aspiración a la verdad, conciencia de virtud, llamadas divinas, absolutismo de la razón, ingenio.

Por el contrario, hay que seguir manteniendo que el trabajo es una relación elemental de la vida con la que tiene que contar una teoría de lo real. Allí donde no se muestra dispuesta a ello y quiere sobrevolar esos fundamentos, se hace inevitable un desenmascara-



*La folie des hommes ou le monde à rebours*
[La locura de los hombres o el mundo al revés].

miento. Este desenmascaramiento se comprende como «tocar suelo», como *grounding*. El típico gesto de desenmascaramiento de la crítica marxista es, por consiguiente, el vuelco: poner la conciencia sobre los pies. *Pies* significa aquí el saber acerca de la posición en el proceso de producción y en el conjunto de clases. Debe considerarse desenmascarada una conciencia que no quiere conocer su «ser social», su función en la totalidad y que, por ello, se aferra a la mistificación, a la división idealista. En este sentido, la crítica marxista trata, según este orden, las mistificaciones de la religión, de la estética, de la justicia, de la beneficencia, de la moral, de la filosofía y de la ciencia.

Junto a la crítica de la conciencia mistificada, la teoría marxiana pone a salvo una segunda variante trascendental de la crítica de la ideología que ha acuñado el estilo crítico del marxismo, su capacidad polémica. La teoría de la máscara del carácter. En cuanto teoría de la máscara, la teoría marxista distingue, *a priori*, en las personas al individuo y al portador de las funciones de clase. Con ello queda un poco difuso qué lado es, en cada caso, la máscara del otro: si lo individual la máscara de la función o la función la máscara de la individualidad. La mayoría de los críticos se han decidido con buenas razones por la versión antihumanística, por la concepción de que la individualidad es la máscara de la función. Así pueden darse, sin más, capitalistas humanamente íntegros, tal y como muestra la historia de la filantropía burguesa, contra la que los críticos marxistas polemizaron intensamente. Son humanos sólo en cuanto enmascaramientos individuales de inhumanidad social. A juzgar por su ser social, siguen siendo, a pesar de todo, personificaciones de intereses lucrativos, máscaras de carácter del capital. Es más, en muchos aspectos y en opinión de los agitadores, son peores que los explotadores más perversos porque alimentan la mistificación patriarcal del trabajador. La imagen refleja de esta teoría suministra la teoría «burguesa» de los roles, que concibe las funciones sociales («roles») como máscaras con las que la individualidad se cubre para, en el mejor de los casos, «actuar» incluso con ellas.

Naturalmente, también la conciencia del trabajador está en un primer momento mistificada. Su educación en los principios de las

ideologías dominantes no permite ninguna otra posibilidad. Al mismo tiempo, su conciencia se encuentra en posición de salida hacia todo realismo, ya que ella hace el trabajo inmediato. Con instinto realista intuye el engaño que tiene lugar en las cabezas de los de «allá arriba». Ella camina sobre el desnudo suelo. Por este motivo, Marx, aquí sorprendentemente optimista, cree a la conciencia del trabajador capaz de un proceso de aprendizaje fuera de lo normal, en cuyo transcurso el proletariado logra acceder a una visión clara de su posición social y de su poder político, para, acto seguido, hacer de esta conciencia una práctica revolucionaria. En la transformación revolucionaria, la conciencia obtiene una calidad.

Aquí, la Ilustración proletaria efectúa el salto de una transformación teórica a una práctica; ésta abandona el privatismo de «nuevos» pensamientos falsos o verdaderos para organizarse públicamente como una nueva y adecuada conciencia de clase; sería adecuada porque defendería sus intereses vitales y lograría salir, gracias a la lucha, de la explotación y la represión. La Ilustración se completaría prácticamente como superación de la sociedad de clases. Aquí se manifiesta el carácter fundamentalmente ambiguo de la «teoría» marxiana. Por una parte, cosifica cada conciencia haciéndola una función del proceso social; por otra, quiere posibilitar la liberación de la conciencia de la mistificación. Si se comprende el marxismo como teoría de la liberación, entonces se acentúa la formación de la conciencia del proletariado y de sus aliados. Esta visión tiende a lo abierto, a la «subjetividad» de la (supuestamente) última clase oprimida que se va formando. Cuando ésta se libera de su letárgica posición, entonces crea el supuesto para la emancipación (de la explotación del trabajo) real de todos. La autoliberación del siervo tiene que conducir en la dialéctica ideal a la liberación del señor de las necesidades del ser señorial; quien pretenda ver a Marx como un «humanista» acentúa este aspecto. Su núcleo es la antropología del trabajo. A sí mismo se posee el trabajador sólo en el caso de que disfrute los productos en los que ha gastado su energía y en el caso de que no tenga que ceder por más tiempo la plusvalía a los dominadores. La emancipación aparece en este modelo de pensamiento como una autoapropiación del sujeto productivo en sus productos.

(Naturalmente, se sabría con agrado lo que es realmente el idealismo si esto no tuviese que hacerse de una manera idealista.)

En una segunda visión de la crítica marxiana brota un principio antihumanista, «realista». Su acento no está en la dialéctica de la liberación, sino en los mecanismos de la mistificación universal. Si cada conciencia es justamente tan falsa como corresponde a su posición en el proceso de producción y dominio, seguirá necesariamente encerrada en su falsedad mientras el proceso siga su curso. Y que este proceso está en marcha lo corrobora, por supuesto, el marxismo día a día, hora a hora. Y con ello aparece el secreto funcionalismo de la teoría marxiana. Para éste no existe hasta hoy día ninguna fórmula más aguda que la célebre expresión de la «conciencia necesariamente falsa». Bajo esta óptica, la falsa conciencia se cosifica y se integra en el sistema de las ofuscaciones objetivas. El ser falso es una función del proceso.

Aquí el cinismo marxista de sistema coincide íntimamente con el de los funcionalistas burgueses, aunque con signos distintos. Pues éstos sólo ven el funcionamiento de los sistemas sociales de actuación garantizados cuando ciertas normas básicas, actitudes y representaciones de objetivos son acogidas y seguidas por los miembros del sistema con una identificación ciega; e incluso redunda en provecho propio del sistema el que estas identificaciones sean concedidas elásticamente por algunos descarriados, y que en algunas ocasiones se lleguen incluso a revisar para que el sistema no pierda su capacidad de adaptación a las nuevas situaciones a través de una rigidez demasiado estricta. Por eso, para todo sistema en desarrollo serían imprescindibles un cierto grado de ironía y un pequeño ángulo de visión revolucionario. Sin duda, el funcionalismo niega a la conciencia humana no sólo el derecho de emancipación, sino además el sentido de esta emancipación de las normas y necesidades, pues ésta le conduce en línea recta hacia la nada, hacia un individualismo vacío, hacia un caos anónimo y hacia la pérdida de estructura de las sociedades. Que hay algo de verdad en ello lo demuestran de la manera más drástica posible los ordenamientos socialistas de la sociedad de los países del bloque comunista. Éstos aportan una prueba funcionalista en el laboratorio social: el que la

«ordenada» existencia social sólo sea pensable en la carcasa de las funcionales mentiras útiles. En la política cultural y en la doma ética del trabajo y el militarismo de los países socialistas, se pone de manifiesto de una manera estremecedoramente perfilada el cinismo funcional de la doctrina ideológica marxista. Allí vegeta la idea de libertad de una Ilustración reflexiva y existencial en un nivel bárbaro; y no es un milagro que se articule como una oposición religiosa la resistencia emancipatoria que, no muy felizmente, se denomina disidencia. En el socialismo se practica oficialmente el *stop* individual de la reflexión, con el que sueñan hace tiempo los conservadores y neoconservadores de los países del Oeste. Ellos transforman en práctica el esquema de valores con un radicalismo sobrecogedor; incluso el factor de la desviación mínima se planifica oficialmente desde que existen los jeans de las empresas propiedad del pueblo y desde que existe un jazz de Dresde. Vistas desde un punto de vista estructural, las dictaduras de partido del Este constituyen los paraísos del conservadurismo del Oeste. No en vano el gran conservador Arnold Gehlen ha tributado admiración a la Unión Soviética, lo que se puede equiparar a las miradas que de reojo y lleno de secreto respeto echaba al aparato de la Iglesia católica Adolf Hitler.

El funcionalismo marxista está sorprendentemente ciego frente a sus propios refinamientos. Éste utiliza, modernizando el engaño, los momentos de verdad de la doctrina socialista como un nuevo medio ideológico de unión. La modernización de la mentira se basa en refinamientos esquizoides, se miente al decirse la verdad. Se ejercita una división de las conciencias hasta que parece normal que el socialismo, anteriormente un lenguaje de esperanza, se haya convertido en muro ideológico detrás del cual desaparecen perspectivas y esperanzas.

Solamente en la crítica ideológica marxista se deja entrever la huella del posterior refinamiento cínico. Si ideología significa realmente «conciencia necesariamente falsa» y, dicho sin ironía, no fuera otra cosa que una mistificación correcta en una correcta cabeza, entonces habría que preguntarse, sin embargo, cómo quiere el crítico salir del círculo vicioso de engaños. ¿Pasando él mismo al ban-

do de los engañadores? La crítica dialéctica se ve a sí misma como la única luz en la noche de las «correctas falsedades». Sin embargo, con ello exige de un pensamiento fecundo más de lo que él pueda dar. El descubrimiento del trabajo y la lógica de la producción, por muy fundamentales que sean, no suministra una clave general a todas las preguntas de la existencia, de la conciencia, de la verdad y del saber. Por eso, la anticrítica «burguesa» lo tenía muy fácil con el marxismo en su punto débil: en el crudo nivel de su teoría de la ciencia y el conocimiento.

## V. Crítica de la apariencia moral

Las raíces de la Ilustración moral se remontan a lo más lejano de la temprana historia, y eso por buenos motivos. Pues en la cuestión de la moral se decide la cuestión más profunda de toda la Ilustración: la de la «buena vida». El que el hombre no sea realmente aquello que pretende ser es un motivo primigenio del pensar crítico-moral. Jesús suministró el modelo en su ataque contra aquellos que juzgan despiadadamente: «¿Cómo puedes decir a tu hermano: Espera que te voy a quitar la paja del ojo, si tienes una viga en el propio? Hipócrita...» (Mt 7, 1-5).

Ya la crítica del Nuevo Testamento cuenta con una duplicidad «refinada»: lobos con piel de oveja, moralistas con vigas en los ojos, fariseísmo. A partir de este momento, esta crítica de la moral procede metamoralmente, en este caso psicológicamente. Ésta cuenta por principio con que la apariencia moral «exterior» engañe. Una observación más minuciosa pondría de manifiesto cómo el moralista no sirve en verdad a la ley, sino que encubre, disimula una ilegalidad al criticar a los otros. Mateo 7, 4 contiene el psicoanálisis *in nuce*. Lo que me molesta en los otros es lo que soy yo. Sin embargo, mientras no me observe a mí mismo, no reconoceré mis proyecciones como reflexión exterior de la viga en mi ojo, sino como una perversidad del mundo. En efecto, la «parte real de la proyección», como dirían los psicoanalistas, no me debe interesar primeramente. Por más que el mundo pueda estar realmente pervertido, lo único

que me puede interesar en un primer momento son mis faltas. Lo que Jesús predica es una autorreflexión revolucionaria: empezar consigo mismo y entonces, cuando efectivamente se deba ilustrar a los otros, predicarles con el propio ejemplo. Sin duda, en el orden normal del mundo sucede al contrario: los señores de la ley comienzan por los otros y es inseguro que alguna vez lleguen a sí mismos. Sin embargo, los lobos disfrutan, en su piel de cordero, la consideración de estas leyes y ordenamientos desde fuera y desde arriba; sólo a ellos les está permitido conocer la ambivalencia de las cosas; sólo ellos, porque son los legisladores, perciben el aliento de la libertad por encima de la imposición. Las ovejas reales son sometidas a lo uno o lo otro. Pues con reflexión y con ironía contra el ordenamiento no se puede «hacer ningún Estado». Los Estados son continuamente aparatos de coacción que no funcionan cuando las ovejas comienzan a decir YO y cuando los súbditos reflexionan libremente sobre los convencionalismos. Tan pronto como «los de ahí abajo» adquieran el saber de ambivalencia, se mete arena en el engranaje: Ilustración contra los automatismos de obediencia y de rendimiento.

La ética cristiana de la reflexión –el volverse a sí mismo en todos los juicios– porta en sí un material político inflamable. Dado que la «libertad del cristiano»[16] elimina toda fe *naïf* en las normas, la cooperación cristiana y la coexistencia cristiana ya no son posibles sobre la base de la estatalidad *(civitas)*, es decir, la comunidad de necesidad, sino sólo en la sociabilidad *(communitas, societas: comunismo, socialismo)*. El Estado real necesita sujetos ciegos, mientras que la sociedad sólo se puede comprender como una comuna de individualidades despiertas. Esto funda el profundo parentesco de cristianismo y comunismo que recuerda el anarquismo del siglo XIX y del temprano XX; pues las reglas según las cuales se ordena la vida de la comuna anarquista son libres autoimposiciones y no leyes heterónomas, jerárquicamente concedidas. La comuna sueña con una renovación permanente de la ley a través del común acuerdo.

La idea original de la Iglesia todavía esconde en sí algo del modelo *communio*. Sin duda, se descompone al instante en el paso a una eclesialidad organizada: más tarde sigue viviendo desmundani-

zado y a medias en los grandes movimientos de las órdenes. Sin embargo, la Iglesia oficial cae constantemente en la parodia del Estado y se convierte en un aparato de coacción de proporciones fabulosas. El padre de la Iglesia san Agustín racionalizó y perpetuó esta esquizofrenia por los siglos con su doctrina de los «dos Reinos» –el Reino de Dios y el reino de lo terrenal–, doctrina a la que todavía se aferra el monje agustino Lutero. El que san Agustín con ello aplique el concepto *civitas* a la comunidad religiosa indica la corrupción política de ésta. Puede parecer chocante aunque comprensible el que sólo en los modernos movimientos democráticos un pensamiento del cristianismo primitivo haya aparecido de nuevo en la escena política. Las democracias occidentales son en el fondo parodias permanentes del anarquismo religioso, peculiares estructuras mixtas de aparatos de coacción y de ordenamientos de libertad. En ellas es válida esta regla: un Yo aparente para todos.

Aquí precisamente radica la ironía católica en el mundo moderno. Pues el catolicismo, como un resto arcaico, se eleva, con su doctrina y con su organización absolutista, a un ordenamiento social liberalmente atenuado. Pero el catolicismo es sólo *antimundano,* en el sentido de que mantiene su perverso pacto con las potencias centrales estatales tal y como lo concertó con el Imperio romano de Occidente, con el feudalismo del norte de Europa y con el absolutismo de los siglos XVII y XVIII. Así, sucede que las potencias centrales de hoy día, que a pesar de todo han aprendido algo del juego liberal, se sienten fácilmente desconcertadas con un Vaticano abiertamente autoritario; sólo por el fascismo de Mussolini se dejó atraer el catolicismo al pantanoso terreno de la modernidad de los concordatos.

Esta introducción tal vez sea útil para comprender la posición de salida de la tardía crítica de la moral. En su historia, la cristiandad contradice su propia estructura moral, esa autorreflexividad que está por encima de los convencionalismos. Por decirlo sin rodeos, ella misma se convierte en una organización convencional de coacción. Con ello vuelve a caer, desde el libre punto de vista de la metaética, que se deja decir por la visión clara de lo real, por un amor racional a lo que hay que hacer, al burdo punto de vista del «tú debes». Originariamente dirigida contra el fariseísmo, la cristiandad se con-

vierte, gracias a su éxito político, en la ideología más hipócrita que ha visto el mundo.

En Europa se sabe esto de manera general desde la tardía Edad Media. Desde entonces se diferencian los lobos en cristiana piel de cordero de las ovejas y de las excepciones que, a pesar del cristianismo, han realizado algo de las oportunidades cristianas. Más allá de esta división de la moral, una buena parte del pueblo no ha podido seguir más adelante desde el final de la Edad Media, es decir, desde que existen documentos escritos para la voz del pueblo y su realismo. El lujurioso monje, el belicoso príncipe eclesiástico, el cardenal cínico y el Papa corrupto son tipos fijos del realismo popular; ninguna crítica «teórica» podría añadir algo esencial a este impulso satírico. El desenmascaramiento del clérigo pertenece al catolicismo, de la misma forma que el reír a la sátira. En la risa está prefigurada toda teoría.

Sin embargo, la crítica de la moral no ha avanzado como risa, y esto está en relación con el papel del protestantismo en la renovación del moralismo. En último término, el catolicismo puede contentarse con la sátira anticlerical. El protestantismo tiene, sin embargo, que avanzar hasta el desenmascaramiento del laico, del cristiano aparente, de cada uno. Todavía la Ilustración francesa dirige su sátira moral contra el personal del espectáculo católico, las monjas, sacerdotes, vírgenes demasiado piadosas y prelados demasiado santos. También los ataques de Heinrich Heine se refieren al catolicismo y pueden seguir siendo satíricos. Todo esto es inofensivo comparado con la crítica a la moralidad del laico que se interioriza en el protestantismo. ¡Qué benévolas son las mordaces bromas de Diderot en comparación con la crítica del cristianismo realizada por el hijo de un pastor luterano, Friedrich Nietzsche!... Existe una clara diferencia de grado e incluso una saludable pendiente entre la Ilustración romano-católica y la germano-protestante. Pues, en último término, en el catolicismo las complicaciones especiales de la existencia religiosa quedan reservadas al clero. En los países protestantes, la crítica de la moral conduce necesariamente el autodesenmascaramiento de sociedades enteras y clases. Por eso en estos países, especialmente en el norte de Alemania y en América, no es pensable una Ilus-

La *Simplicitas* [verdadera sencillez]
vence el engaño de la mujer.
Catedral de Estrasburgo, ventanal 45.

tración moral sin componentes sociomasoquistas. (Su segundo substrato es el judaísmo emancipado [Marx, Heine, Freud, Adorno, entre otros], al que, tal y como demostró convenientemente Hannah Arendt, le es inherente una cierta manera de considerar de cuño marginado, predispuesta a la crítica, a pesar de su estrecha asimilación a la sociedad burguesa.)

La crítica de la moral persigue esencialmente tres estrategias:

descubrimiento de un segundo nivel de reglas (doble moral); convertibilidad de ser y apariencia; reducción a un motivo primigenio realista.

El descubrimiento de ese *segundo nivel de reglas* es el procedimiento más sencillo, pues salta a la vista tras una sobria observación. Dice Jesús: «Por sus frutos los conoceréis». La conservación en la vida es decisiva. La Ilustración no hace otra cosa que espiar a los presuntos lobos en el guardarropa en el que éstos se quitan y ponen su piel de cordero. Uno sólo tiene que esconderse tras la cortina o bajo la cama y observar lo que pasa cuando los sospechosos lobos están juntos. Y en esto el desenmascaramiento sexual tiene un valor extraordinario: el Abbé, que tiene que esconderse del marido que vuelve a casa en la cómoda del dormitorio; el honrado padre de familia a quien se ve desaparecer por el callejón en la casa del farolillo rojo, el jefe de gobierno que olvida sus gafas en un burdel. «¿Acaso se pueden recoger uvas de las espinas o higos de los cardos?» Esta «literatura *in fraganti*» podría llevar el título que está en uno de los más conocidos libros pornográficos de la Ilustración del siglo XVIII, *La cortina levantada*, de Mirabeau. Pero en todo ello la crítica no se apartó ni un ápice de su principio sensual y satírico.

Para esta manera de ver las cosas, la moral de doble fondo siguió siendo durante largo tiempo, incluso como hecho moral, un escándalo; sólo un cosmopolitismo cínico pudo llegar tan lejos como para encogerse de hombros y admitirla de una manera realista como mero hecho. El saber mundano reconoce el mundo moral como un compuesto de dos mundos, pues tiene que haber efectivamente una visión del mundo para hombres prácticos que tienen que ser suficientemente fuertes como para ensuciarse las manos en la praxis política sin ensuciarse ellos mismos, e incluso aunque se ensucien, ¿qué importa?, deberían hacerlo. Y una segunda visión del mundo para jovenzuelos necios, mujeres y almas cándidas, para los que «la pureza» es precisamente lo correcto. Se lo podría llamar división del trabajo de los espíritus o fealdad del mundo; el saber mundano sabe calcular con ambas.

En la *conversión de ser y apariencia*, el crítico separa primeramente la fachada del interior para, acto seguido, arremeter contra éste co-

mo contra el exterior propiamente dicho. Los puntos de ataque más importantes los constituyen los centros neurálgicos de la moral cristiana, tanto en el bien como en el mal: ética de compasión y altruismo (mandamiento de amor al prójimo). De nuevo, la Ilustración pretende superar aquí con su sospecha el engaño, es más, niega incluso, de un modo no irrealista, la posibilidad del engaño perfecto en ilustrados con presencia de ánimo: «Se miente con la boca, pero con el gesto que se hace al hablar se está diciendo la verdad» (Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*, II, Munich 1978, pág. 73). El interior no puede ocultarse. El «psicólogo» (en el sentido que da a la palabra Nietzsche) ve transparentarse, a través de la compasión que se manifiesta, la autocompasión y el resentimiento. Todo altruismo deja traslucir un egoísmo. La psicología de la época cortesana se había anticipado con estas observaciones al pensar burgués. Ya La Rochefoucauld había descubierto el juego de amor propio *(amour-propre)* en todas sus máscaras de sociabilidad y de moralidad. La crítica nietzscheana del cristianismo pudo partir de él para obtener el estadio de madurez, es decir, la desnudez completa. Cuanto más vacía se presentaba la mentira del altruismo en la sociedad capitalista, en la que cada vez más firmemente se imponía la avidez de beneficio y el utilitarismo, tanto menos necesitaba emplearse el pensamiento crítico naturalista de que cada uno es el prójimo de sí mismo. Pero Schiller dice: «El hombre honrado sólo piensa en sí mismo en último lugar» *(Guillermo Tell)*. Nietzsche oye sonar la hojalata en el idealismo schilleriano; de una manera inmisericorde habla del «trompetero moral de Säckingen». El naturalista cree saber que cualquiera, honrado o no, piensa en un principio y en último término en sí mismo. En efecto, todo intento de pensar «primeramente» en los otros está condenado al fracaso, porque el pensar no puede abandonar su asiento en el Yo. Negar el amor propio primario sería cambiar y falsear las relaciones; este falseamiento primigenio, esta tergiversación base, Nietzsche la ha hecho privativa del cristianismo con una agudeza acongojante. La moral burguesa pretende mantener una apariencia altruista mientras que el restante pensamiento burgués cuenta hace tiempo con un egocentrismo tanto teórico como económico.

*Falsitas.* Ferd. Dietz, boceto para una figura del parque en el palacio Seehof de Bamberg.

La crítica de Nietzsche –sin tener en cuenta el familiar «envenenamiento de Dios»– reacciona a la atmósfera sofocante del tardío siglo XIX, cuando los imperialismos internacionales se visten con el ropaje del idealismo y del podrido cristianismo para someter al resto del mundo. La Primera Guerra Mundial (1914-1918) fue ansiada en secreto por numerosos contemporáneos que con ella se prometían un «baño de limpieza moral». Las edificantes mentiras piadosas del imperialismo cristianizado se habían hecho demasiado asfixiantes[17]. El eco que Nietzsche encontró en los imperialistas tuvo su fundamento moral en el cinismo de la autodesinhibición. Este cinismo posibilita, en efecto, la continuidad entre una filosofía sutil y una política brutal. La huida a la confesión pertenece a los movimientos característicos de la conciencia moderna que intenta sacu-

dir la ambigüedad existencial de toda moral. Ella es la que en un frente amplio abre la conciencia moral al cinismo.

La tercera estrategia concluye el desenmascaramiento con el *descubrimiento de un motivo originario.* Los moralistas franceses lo llamaron amor propio *(amour-propre),* Nietzsche lo llama *voluntad de poder,* si el marxismo hablara de una manera psicológica, lo que no puede hacer según su lógica, entonces llamaría *avidez de beneficio* al motivo originario; sin embargo, argumenta apsicológicamente; la avidez de beneficio se oculta, por último, tras la «máscara de carácter», de tal manera que el capitalista como individuo puede ser tan avaro o desinteresado como quiera. El psicoanálisis surgido en un clima nietzscheano y neorromántico topa, por su parte, con motivos últimos que no tienen absolutamente nada de altruistas e idealistas. Gran importancia en él tiene el momento dialéctico de la teoría de los instintos que cuenta con una naturaleza impulsiva bicúspide: la pulsión yoica y la pulsión sexual, lo que en una posterior versión se denomina la pulsión de vida y la pulsión de muerte.

El desenmascaramiento de la moral es explosivo cuando no se ejecuta en personas privadas (o como en el marco de una relación penitencial). A partir del siglo XVIII, los ilustrados, en cuanto correligionarios de la «moral verdadera», fuera ésta la que fuera, empezaron a ocuparse de la *moral de los dominadores.* Sólo aquí manifiesta la crítica moral su cúspide política. De ahí deriva una literatura plagada de devoramiento de tiranos y desenmascaramientos de la corrupción dirigida contra la nobleza. *Los bandidos,* de Schiller, y *Emilia Galotti,* de Lessing, son sólo los productos más conocidos del tipo.

El moralismo del sentimiento de decencia burgués trasladó el inmoralismo aristocráticamente refinado a una situación de acusación política. Conforme a la cosa, la literatura moral burguesa ejerce ya una crítica del cinismo que describe constituciones de conciencia en las que la inmoralidad es reflexiva. Sin embargo, el pensamiento burgués cuenta, demasiado ingenuamente, con la posibilidad de ordenar el poder político bajo conceptos morales. No se da cuenta de que, si un día llegara él mismo al poder, caería en la misma ambivalencia. Incluso le sigue estando oculto que sólo hay un pequeño paso del escándalo a la seria hipocresía. En vano había luchado

Heinrich Heine contra el afectado moralismo de la Ilustración aburguesada. El público alemán ya no podía seguir su protesta quínico-satírica.

Constituye una de las características de la Ilustración alemana el que, bajo la influencia del protestantismo pequeño-burgués, rara vez haya producido la fuerza para la insolencia. Allí donde ya no se oponía la opinión pública, había tribunales que ejercían la censura. Sólo en el siglo XX logró crearse la insolencia –fundamento socio-psicológico de una Ilustración ofensiva, que no pregunta anteriormente a las autoridades si es bienvenida–, nichos subculturales en el cabaret y en la bohemia. Lamentablemente, no le salió bien la alianza con la fuerza principal de la oposición social, el movimiento de trabajadores, pues en éste la crítica política de la moral que se ejercía en los dominadores se transformaba en algo que se asemejaba, hasta la confusión, a la moral burguesa provinciana.

El movimiento de trabajadores apenas se ha analizado a sí mismo desde un punto de vista crítico-moral. Por de pronto, sus exigencias fueron incluso tan obvias que solamente la reacción política podía tener interés en sospechar algo «detrás» de ello. El complejo tema moral de la envidia y del resentimiento social más bien fue tratado realmente, en un pensamiento de inspiración antisocial, desde Nietzsche hasta Schoeck. Sin embargo, desde el relativo éxito histórico del movimiento de trabajadores se ha diluido su originaria inocencia de sospecha. Hace tiempo que es presa de las ambivalencias. No sólo como «parte social» en el Oeste, sino también como poder estatal en el Este, en las propias filas no quiere percatarse de ninguna otra cosa más que de la pura voluntad de poder político.

Esto basa sus debilidades morales. En efecto, el marxismo ha denunciado con todas sus fuerzas los impulsos de Nietzsche y de las psicologías de las profundidades, y todo encuentro con personas provenientes del ámbito de poder del Este hace creer, por muy extraña que sea la mentalidad psicológica en la que estén contenidas, que Dostoievski y Tolstói, dos de los máximos psicólogos de la modernidad, no habrían sido rusos. El poder estatal presupone sujetos ciegos, hace todo lo que puede por impedir fuerzas reflexivas preparadas hace tiempo para ser efectivas.

## VI. Crítica de la transparencia

Bajo este epígrafe tratamos el *descubrimiento del inconsciente*, que, como vamos a demostrar, representa una consecuencia necesaria del proceso de educación de la Edad Moderna. Constituye uno de los mitos casi reaccionarios del siglo XX considerar a Sigmund Freud como el «descubridor del subconsciente»[18]. La leyenda Freud no sólo falsifica la verdad histórica, sino que también lastra la historia de la Ilustración con una asimetría absurda e inexplicable y con un retraso en la investigación del inconsciente. ¿Cómo habría podido investigar la Ilustración la conciencia de una manera crítica y empírica sin topar con su «otra parte»?

El descubrimiento real del inconsciente, es más, el comienzo de un trato sistemático con él, tiene lugar, yo casi diría de una manera natural, obvia, en la época de la Ilustración clásica. Tal y como Henry F. Ellenberger ha descrito, la historia de los encuentros metódicamente controlados con el inconsciente comienza en el último tercio del siglo XVIII. En aquel entonces empezó a surgir, en medio de una atmósfera recalentada de una manera oscurantista del vivir (Cagliostro, entre otros), un experimentador sistemático con la sugestión curativa, que experimentó su primera irrupción *práctica* en el supuesto «magnetismo animal», de Franz Anton Mesmer, aun cuando la *teoría* «fluidística» de Mesmer es considerada, tanto por los contemporáneos como por la posteridad, como un paso en falso. La hora natal propiamente dicha de la psicología profunda de cuño ilustrado suena en el año 1784, tres años después de la *Crítica de la Razón pura* de Kant, cuando un aristócrata francés descubrió el fenómeno del así denominado sueño magnético, para el que posteriormente, en el siglo XIX, se impondría el nombre de hipnosis. El marqués de Puységur, oficial de artillería en Estrasburgo y discípulo de Mesmer, y señor de grandes posesiones en la aldea Buzancy, en las proximidades de Soissons, observó, en un tratamiento terapéutico filantrópico de uno de los campesinos a él sometidos, una manifestación hasta entonces desconocida que, muy semejante al sonambulismo, recibió, consiguientemente, el nombre de «sonambulismo artificial». Se trataba de un estado de profunda ausencia en

el que, paradójicamente, se provocaba en el paciente una especial clarividencia y fuerza de expresión que iba mucho más allá de aquello que las personas afectadas podían rendir en estado de vigilia. Especialmente importante en todo esto fue el descubrimiento de que las personas hipnotizadas se demostraron como «médicos de sí mismos» al saber nombrar de una manera certera y clara los factores que provocaban la enfermedad, factores sobre los cuales ellas, en estado normal, no habrían sido capaces de decir nada en absoluto. Descubrían en sí mismas «secretos patógenos», nombraban raíces ocultas de sus enfermedades, daban incluso consejos para remediarlas y, además, ponían al descubierto rasgos de su carácter no rara vez brillantes que faltaban en la «personalidad superficial».

El procedimiento tenía una desventaja decisiva, por lo que la Ilustración posterior intentó ocultar este «episodio» más que centenario: posteriormente los pacientes olvidaban de una manera absoluta todo aquello que habían vivenciado. Debido a lo que más tarde se llamaría «amnesia posthipnótica», ellos estaban en las manos del magnetizador para poder aprovecharse de sus incursiones en el inconsciente. Tenían que someterse, incluso en su ausencia, a los comandos curativos del magnetizador, que convertía el saber sobre la problemática del paciente obtenido en la sesión en prescripciones hipnóticas; éstas deberían seguir actuando en el inconsciente para bien del paciente. Como es comprensible, la Ilustración posterior no quiso saber nada de semejante procedimiento, que se basaba de una manera absoluta en la autoridad y en la confianza. Efectivamente, Ilustración significa, desde un punto de vista psicológico, un paso hacia delante en el entrenamiento de la desconfianza, un paso adelante en la constitución de un Yo pensado sobre la autoafirmación y el control de la realidad. El método de Freud se resume en cierta manera en el intento de evitar la hipnosis y, con todo, mantener abierto el camino al inconsciente. Se puede dudar de si en el procedimiento de Freud no está actuando un refinamiento nacido de la desconfianza: un refinamiento que se atiene, *naïf* y reflejo al mismo tiempo, a los «descendientes» y «representantes» de un inconsciente que, por lo demás, se consideraba cerrado. Dejamos aparte si esta conclusión no es también un efecto del método de la desconfianza.

*Les effets du magnétisme [...] animal.*
El perro faldero Mesmer pone en trance de crisis convulsivas a la sociedad parisina, incluidos los perros. Caricatura de la mesmeromanía, alrededor de 1780-1785.

Ya Puységur supo, al igual que Mesmer, que su personalidad constituía el agente propiamente dicho en las curaciones hipnóticas o, más exactamente formulado, la referencia íntima que se establecía entre él y el paciente. Este *rapport* –en una terminología más moderna hablaríamos de transposición– servía como medio de una metódica y exitosa praxis de psicología profunda. Por lo menos hasta la mitad del siglo XIX este procedimiento se fue desarrollando constantemente y se practicó en formas creíbles. Todavía Schopenhauer manifestaba que este descubrimiento era, si cabía, el más importante de toda la historia del espíritu humano, a pesar de que en un primer momento proponía la razón más enigmas que los que resolvía. Efectivamente, aquí había tenido lugar la irrupción hacia una psicología profunda secularizada que podía desligar su saber de la cura de almas tradicional, religiosa y pastoral (cuya competencia psicológica se ha confirmado, efectivamente, a la luz de un acceso no sagrado hacia lo inconsciente). El descubrimiento del inconsciente toca aquel ámbito en el que las contraintuiciones del antiguo

esoterismo se funden y coinciden con la estructura del saber específicamente moderno, que, a su manera, también tiene una estructura por principio contraintuitiva; por supuesto que ambos en último lugar tienen que buscar su conexión con la «experiencia directa».

Todo esto viene a decir que por lo menos el tardío siglo XVIII ve sistemáticamente perturbada la ilusión de transparencia de la autoconciencia humana. Las manifestaciones sonámbulas suministran pruebas provocativas de que la conciencia no sabe todo de sí misma. En la clarividencia magnética habla una zona del saber que sigue impenetrable a la conciencia superficial. Y aquí la antigua psicología racional no puede hacer nada con su teoría de la *memoria*, de la capacidad de recuerdo. En el proceso de la Ilustración los hombres se complican cada vez más profundamente en la evidencia del enigma de que «todavía hay algo distinto». Como un duende interior, se manifiesta de tal manera que no es captable directamente. Si se mira fijamente, desaparece. Sigue a la conciencia como una sombra o como un *alter ego* que no se aviene nunca a un encuentro con el primer Yo. Pero incesantemente le sigue sin que nombre su nombre. Sus manifestaciones afectivas son lo terrorífico y el miedo a la locura: dos temas que no son exclusivos del romanticismo.

A la primera psicología profunda, la hipnosis le sirvió de camino real hacia el inconsciente. Ante estos fenómenos, la Ilustración del siglo XIX cometió una de sus mayores faltas: malinterpretar el vivo interés de círculos reaccionarios, aristocráticos y religiosos por los fenómenos inconscientes como indicios de que sólo se trataba de un abracadabra antiilustrado. De hecho, el mesmerismo y la hipnosis se encajaron pronto en un *Untergrund* espiritual y acabaron, en última y nefasta instancia, en los mercados y ferias y en las variedades en las que el timo y la mentira están como en su casa. La Ilustración todavía no era lo suficientemente lúcida como para comprender que en una cosa por la que se interesa tan violentamente la antiilustración tiene que haber algo. Efectivamente, el posterior espiritismo religioso y el ocultismo de feria fueron antiilustración práctica..., pero sólo porque ellos oscurecían el núcleo realista de las cosas: la penetración desde la memoria a la estructura inconsciente, desde la vivencia consciente hacia la «gramática de los sentimientos inconscientes».

La fracción ilustrada del positivismo burgués se sintió desde el primer momento incómoda ante las dimensiones imprevisibles y subversivas de las nuevas categorías del inconsciente. Con éste, el motivo de la autorreflexión se introducía en la civilización de una manera que a aquellos que se consideraban los representantes de la Ilustración no les podía gustar. Si todo Yo es minado por un inconsciente, entonces se ha acabado la automagnificencia de una conciencia que piensa conocerse a sí misma y gracias a eso apreciarse. El «inconsciente» afectaba al narcisismo cultural de *todas las clases sociales*. Al mismo tiempo, su descubrimiento disolvía la base de la filosofía de la conciencia imperante hasta entonces. A partir de ahí, la palabra «ingenuidad» recibe una nueva y fundamentada significación, pues se ve mejor el abismo sobre el que se cierne.

Algo de esto ha tenido que tener ante la vista Freud en su aforismo, frecuentemente citado, de las «tres ofensas» que el autosentimiento humano ha tenido que aceptar en el proceso de la investigación moderna: la revolución copernicana, que niega a la tierra su situación como centro del universo; la teoría darwinista de la evolución, que incluye al hombre en la cadena de las especies animales y que le asigna un sospechoso parentesco con los grandes primates; y, finalmente, el psicoanálisis, que reducía a añicos la ingenua opinión de que como mejor se puede conocer un Yo es desde una cercanía inmediata. A partir de entonces tiene vigencia el que cada uno es lo más lejano de sí mismo. Por debajo de toda racionalidad y de toda conciencia se extiende un amplio espacio de irracionalismo y de programación inconsciente que se mezclan constantemente de una manera engañosa en el hablar y el obrar conscientes. De una gran ironía es el concepto freudiano de la «racionalización»; con el título de la *ratio* se designan ahora aquellas justificaciones y falsas fundamentaciones con las que la conciencia pinta o encubre sus autoengaños. Lo racional aparece como una tapadera sobre la irracionalidad privada y colectiva.

Lo que pasó ulteriormente, en especial la configuración de la investigación psicológica de la profundidad desde el principio hipnótico hasta la interpretación de los sueños y la posterior ramificación de las escuelas de la psicología profunda, puede considerarse hoy como

universalmente conocido. Freud designó como su *via regia* hacia el inconsciente al sueño. En él desarrolló «una técnica de lectura» que posteriormente se ha comprobado en muchas otras manifestaciones, bien sean síntomas neuróticos, bien sean perturbaciones sexuales o producciones artísticas. También manifestaciones como el humor, el ingenio, la elección de compañero o accidentes se clasifican en un sistema de relaciones estructurado por el inconsciente. La ampliación de estas interpretaciones dinámicas desde la psicopatología hasta los fenómenos culturales cotidianos muestra la total amplitud de la crítica. La descascarillada transparencia debe tolerar que ahora, tras todos estos posibles hechos de la conciencia, se descubran inconscientes reglas operativas dinámicas que condicionan sus formas.

Tanto el idealismo burgués como el proletario han notado amargamente que el psicoanálisis quería «atacar» el alma artística y la obra de arte. El que se supiera que en la lírica de Goethe de alguna manera tenía que estar actuando la dinámica psicológica de una curiosa relación con su madre era para el idealismo algo peor que el bolchevismo; incluso los bolcheviques no vieron en todo esto que pretendía conmocionar su fachada de la conciencia otra cosa que el último grito de la decadencia burguesa.

Detrás de todo ello se encuentra la defensa desesperada de la transparencia de la conciencia; es decir, de la pretensión de que el Yo es el que mejor se conoce y de la pretensión de que el Yo es señor sobre las reglas de las manifestaciones de la propia razón, pues, si se acepta por una vez en una autorreflexión existencial la realidad del propio inconsciente, irrumpen tras este giro de la mirada no sólo represiones sexuales y cicatrices traumáticas, sino que en el transcurso de las autoexperiencias las «sombras» interiores se hacen en conjunto cada vez más largas; toda la relación existencial con la «negatividad» debe ser revisada, y con dolor lógico, político y emocional, puede surgir el Yo negativo con sus heridas, su destructividad, su fealdad. El Yo se encuentra ante la monstruosa necesidad de reconocer que también es lo que en absoluto cree ser. Cuanto más convencional es una conciencia, tanto más tenaz es su negación a mirar en este espejo. De esta manera, la resistencia a la psicología dinámica procede sobre todo de aquellos que creen haber perdido

algo con el «análisis». Son los que más alto pregonan que ellos «no habían necesitado nada de esto».

La técnica de lectura psicoanalítica se ha difundido fuertemente en la civilización occidental; sobre todo en los Estados Unidos ha pasado de ser una forma trivial a convertirse en un juego de sociedad desde hace décadas; juego en el que el ganador es aquel que tras los fenómenos cotidianos, tanto en la vida propia como en la de los otros, logra auscultar la mayor cantidad de ocultos pensamientos analíticos y de secretos significados neuróticos. Esta forma deportivizada del análisis propio y ajeno lleva al menos a dos actitudes defectuosas: en primer lugar, a una intelectualización inútil del psicoanálisis, que de esta manera se ha constituido en un lugar de refugio de la rigidez sentimental y del racionalismo sintomático, que en él ha encontrado el medio adecuado para seguir siendo, bajo la apariencia de lo diferente, lo antiguo; y en segundo lugar, a una inflación de lo infantil que, mediante una conexión permanente con lo actual, puede llegar a obtener un fortalecimiento refinado. No hay ninguna garantía de que la «dialéctica» trabaje positivamente y de que cada regresión sea superada por una correspondiente progresión. El tipo de neurótico urbano de Woody Allen parece haber salido relativamente bien parado. Es evidente que el psicoanálisis no es *a priori*, tal y como Karl Kraus hizo notar maliciosamente, la enfermedad de la que pretende ser curación. Pero fácilmente puede convertirse en eso, dado que de una manera crónica se inclina a subestimar la fuerza de la neurosis, que prefiere mirar fijamente al espejo en vez de decidirse a estar aquí.

Por supuesto que el psicoanálisis no encuentra en cualquier parte pacientes individuales que quieran curarse a cualquier precio. De una manera muy complicada sus sufrimientos se avienen a una dinámica de la autoafirmación. Ésta coopera con la ambivalencia del que ayuda, quien, a su vez, sólo tiene ocasión de intervenir cuando con un pie está en la parte del sufrimiento contra el que cree luchar. Aquí se abre un insidioso fuego de refinamientos entre ambas partes de la relación terapéutica. Muy a menudo no se sabe si es el pez el que pesca al pescador.

La categoría del inconsciente, mejor dicho, de la «estructura del

inconsciente», es, efectivamente, la figura de pensamiento que más éxito ha tenido en las ciencias humanas de nuestro siglo. Con este concepto de la reflexión llegaron los máximos impulsos de la investigación fundamental acerca del hombre y su civilización. Sin él, la moderna antropología sería tan impensable como la mitología estructural, la moderna teoría gramatical tan impensable como la fisiología del comportamiento y la teoría del biograma humano. A la vista de los mecanismos inconscientes de regulación de la cultura humana y del comportamiento, tanto social como individual, las ciencias humanas emprenden un ataque reflexivo sin precedente contra todo aquello que en la esfera humana es «programación oscura» y no comportamiento consciente. Aquí tiene lugar el más violento crepúsculo de la reflexión en la historia de la conciencia humana, incluso a pesar de que muchos investigadores se inclinen a acentuar el carácter no variable y la inevitabilidad de las estructuras inconscientes. Toda concienciación, toda reflexión golpea, por muy suavemente que lo haga, en «la roca del inconsciente». Y sólo a la luz de la conciencia podrá quedar claro dónde la Ilustración tiene que ser una escuela de la modificación y dónde mostrará su clarividencia al dejar que suceda lo que no se puede modificar.

La psicología profunda de la temprana Ilustración del siglo XVIII, las posteriores escuelas de la psicología dinámica y todos los restantes sistemas que tratan de las estructuras inconscientes en el ámbito del ordenamiento humano han aportado un potencial tan poderoso de reflexión que tendrá que pasar mucho tiempo antes de que se pueda prever cómo se modifican las sociedades humanas cuando empiezan a vivir crónicamente con tales fuerzas especulares. Todas estas disciplinas han constituido un entramado metódico de la autovivencia que ni siquiera las religiones universales habían sido capaces de crear, si exceptuamos aquellas grandes escuelas de meditación tendentes al ejercicio de la autoexperiencia, escuelas de la metarreligiosidad que, significativamente, hoy acceden a las psicologías reflexivas: el budismo zen, el sufismo, el tantra, el yoga y otras. La cuestión es sólo si las políticas potencias centrales y las energías de represión y división, tanto en lo grande como en lo pequeño, serán capaces de encadenar las ya despertadas fuerzas, las

fuerzas de vida consciente medio despertadas de su letargo. Hace tiempo que el neoconservadurismo ve cómo se cierne el peligro sobre las capacidades represivas de los estados y del capital; ve que la hora de las conciencias ha sonado. Su fuerza estriba en que los hombres, además del miedo realista a la guerra y a la crisis, siguen sintiendo también el «miedo a la libertad» (Erich Fromm): miedo de sí mismos y de sus propias posibilidades. Este miedo es el que se puede percibir en la maliciosa denuncia del «querido Yo» (Hans Maier) y de la «autorrealización» como egoísmo (Juan Pablo II en su visita a Alemania, especialmente en su sermón en Altötting).

## VII. Crítica de la apariencia natural

Toda crítica del desenmascaramiento se sabe en una relación íntima con aquello de lo que «realmente se trata» en el ámbito invisible. Por todas partes se invita a la conciencia humana a engañarse y a darse por contenta con la mera apariencia. Por ello, para la Ilustración, es siempre la segunda mirada la que decide, al superar ésta la primera impresión. Si las cosas fueran realmente aquello que se percibe inmediatamente de ellas, entonces estarían de más toda investigación y toda ciencia. No habría nada que buscar, rebuscar o intentar. Sin embargo, ciencia e Ilustración tienen una relación detectivesca respecto a la realidad. La tensión entre la búsqueda y lo dado se radicaliza sobremanera cuando se trata de fenómenos sociales y humanos. Pues aquí todo lo que es «dado» es, al mismo tiempo y en cierto modo, «supuesto» y artificial. La vida humana se mueve *a priori* en una artificialidad natural y en una naturalidad artificial (Plessner). Este reconocimiento contiene la gran hazaña de la reflexión ilustrada sobre la cultura. Pone de manifiesto que el hombre, tal como es, vive de manera «no natural». Lo que era naturaleza en él «se perdió», fue «desfigurado» y «deformado», civilizadoramente. Jamás está el hombre en el «medio de su ser», sino que está junto a sí mismo como una persona distinta a aquella que él es o pudiera ser realmente. Estos puntos de vista son hoy día bien común de la antropología filosófica. Entre tanto, se han neutraliza-

do moralmente, convirtiéndose en modos de ver estructurales. Sin embargo, al comienzo de este descubrimiento, el pensamiento de la no naturalidad poseía un enorme valor moral de ataque. Su fuerza explosiva era tan grande como inquebrantable parecía la creencia en la «naturaleza buena». «¡Naturaleza, naturaleza!», rezaba uno de los gritos de guerra de la sociedad burguesa en el alzamiento contra el orden aristocrático del mundo.

En esta crítica rousseauniana del hombre en sociedad se puede percibir la consecuencia de este descubrimiento de la no naturalidad. Tiene una vertiente crítico-negativa y otra utópico-positiva, o, dicho de otra manera, una política destructiva y una pedagogía constructiva. Rousseau diagnostica en la sociedad del siglo XVIII una degeneración total, una deserción completa de la «naturaleza» por parte del hombre. Todo lo espontáneo está degenerado por lo convencional, toda ingenuidad reemplazada por la sofisticación, todo lo cordial disimulado por fachadas de trato social. La mirada que Rousseau dirige sobre estas cosas es tan hipercrítica como sólo puede serlo una percepción burguesa y enfermiza en un ordenamiento social, aristocráticamente compuesto, que pretendía exigir derechos de vida. El teatro de sociedad del Ancien Régime se hizo cada vez más penetrante y absurdo. La antipatía hacia su rebuscamiento artificial correspondía en la cultura burguesa intimista a la interna ironización de la forma de vida aristocrática. De ahí la indescriptible buena acogida que la crítica rousseauniana encontró entre sus contemporáneos. En su descripción de la desnaturalización social, la ascendente burguesía no sólo se sentía afirmada en su más elemental sentimiento social, sino que también la parte más sensible de la inteligencia aristocrática se sabía retratada justamente en lo esencial por esta crítica. También aquí tiene vigencia la ley universal de la «crítica sensible» de que ella es aceptada por aquellos a los que menos referencia hace, mientras que aquellos que más deberían darse por aludidos parecen mirar en un espejo ciego que no les dice absolutamente nada. La aprobación que la crítica rousseauniana encontró por parte de inteligentes aristócratas fue un fermento importante para su acción filantrópica, con la que intentaron liberarse moralmente de su mala conciencia de ser los beneficiarios del *statu quo*. La primera psicolo-

gía profunda racional, como hemos indicado antes, fue, efectivamente, una parte de la ramificación del rousseaunianismo aristocrático; lo que se manifiesta en su procedimiento terapéutico podría entenderse sin más como una prueba de la interior «fuerza curativa de la naturaleza». Sólo a la siguiente generación de románticos se les hacen visibles el posible carácter destructivo del inconsciente y la «parte nocturna de la naturaleza», que progresivamente se fueron interpretando de una manera conservadora y pesimista. (Véanse E. T. A. Hoffmann, Eichendorff, entre muchos otros.)

De este análisis se deriva directamente un posicionamiento político: en nombre de lo natural contra el sistema de las coacciones, con el sincero corazón burgués contra la mendacidad aristocrática refinada, con la idea del libre contrato social pretendía ser un orden en el que todos, en mutuo provecho, concertaron una pacífica y laboriosa vida en común bajo el cuadro rector de la naturaleza y de la simpatía. Por muy armónico y agradable que esto sonara, algunos seguidores del Ancien Régime fueron, sin embargo, lo suficientemente sensibles como para percibir la sublevación del infierno a partir de este programa. Con horrible complacencia, los conservadores vieron cómo la Revolución francesa degeneraba en terror y guerra. Desde entonces nada ha alimentado tan fuertemente la imagen conservadora del hombre. Una imagen que cree saber que la naturaleza humana desencadenada, aquí y ahora, no justifica en absoluto el optimismo o el verlo todo de color de rosa. El pensamiento conservador mantiene al respecto una actitud positivista. Sin preguntarse en primer lugar por los contextos, con harta frecuencia comprueba que los hombres se comportan de una manera bastante egoísta, destructora, codiciosa, tonta y anticomunitaria. Precisamente por eso era y es para todo conservadurismo tan sumamente importante la *criminalidad*: porque el «pensamiento breve» encuentra en ella la prueba convincente de una concepción pesimista del ser humano, que, por su parte, suministra la base para una política autoritaria y fuertemente disciplinante. Desde este punto de vista, ya en la naturaleza «se dan» asesinos, necios, pleitistas, egoístas y rebeldes, de la misma forma que se dan árboles, vacas, reyes, leyes y estrellas. La doctrina cristiana del pecado original se

uniría en este punto a la concepción conservadoramente pesimista de la naturaleza. Según ella, el hombre llega al mundo, por el mero hecho de haber nacido de mujer, como ser defectuoso.

La filosofía de Rousseau prevé todo esto y sabe que hay que anticiparse al pesimismo a través de la comprobación de cómo el hombre *llega a ser* lo que es socialmente. La existencia efectiva de hombres que se comportan malvada, codiciosa, sucia y destructivamente, etc., no tiene todavía ninguna fuerza probadora sobre su esencia. Aquí, en Rousseau, aparece la figura del pensamiento quizá más importante de la Ilustración política y moral: la teoría de la víctima inocente.

Las piezas de exposición del pensamiento político, el asesino, el loco, el asocial, en una palabra, el ser humano menor de edad, no son tales por naturaleza, sino que ha sido la sociedad la que los *ha hecho* así; nunca tuvieron oportunidad, se dice, de ser según su naturaleza, sino que fueron presionadas por la pobreza, la necesidad y la ignorancia a esta posición en la que se encuentran. Son *víctimas de la sociedad.*

Este rechazo del pesimismo político con referencia a la naturaleza humana es en primer lugar convincente. Tiene a su favor la superioridad del pensar dialéctico sobre el pensar positivista. Disuelve los estados morales y las cualidades en procesos. No «existen» hombres brutales, sino sólo su brutalización; no «existe» la criminalidad, sino la criminalización; no «existe» la idiotez, sino la idiotización; no «existe» egolatría, sino adiestramientos egoístas; no «existen» hombres menores de edad, sino víctimas de tutela. Lo que el positivismo político acepta como naturaleza es, en verdad, naturaleza falseada: represión de la oportunidad humana.

Rousseau sabe que existen dos seres que le pueden ayudar y que tienen que ilustrar su visión, dos clases de seres humanos que existen con anterioridad a la civilización y consiguientemente antes de la perversión: el buen salvaje y el niño. Sobre estas dos figuras, la literatura ilustrada desarrolla dos de sus pasiones más íntimas: la etnología y la pedagogía. Esto no ha cambiado nada, en principio, hasta el día de hoy. Literalmente, esta doble pasión ha tenido su precipitado en dos géneros de gran envergadura: por una parte, en la literatura exótica de viajes y la posterior etnología y, por otra, en la

novela de formación y la literatura de pedagogos y padres. Los pueblos primitivos de los que han informado los marineros europeos, desde Colón hasta Bougainville y el capitán Cook, suministran a la Ilustración, que paulatinamente va hacia una culminación política, la prueba ansiosamente esperada de que, dicho de una manera informal, «la cosa marcha» también de otra forma, pacífica, razonable, humana, sensualmente, sin nobleza, sin guerra, sin opresión, sin pelucas, sin *lettres de cachet*. Los nobles salvajes de los Mares del Sur son como puntos arquimédicos sobre los que, jugando, se puede desquiciar la pretensión de los ordenamientos sociales europeos que se presentaban como dados por otros y, por eso, insuperables. Lo otro existe e incluso es lo mejor. Lo razonable puede incluso llegar a ser lo real. Ilustración no significa otra cosa.

A partir de este momento, el niño se convierte en un objeto político; es, hasta cierto punto, la garantía viva de la Ilustración. Es el «salvaje noble» en la propia casa. En el futuro habría que procurar, mediante una educación conveniente, que niños inocentes no se conviertan en los mismos artificiales inválidos sociales que el sistema actual ha criado. Los niños son ya lo que el nuevo hombre burgués piensa querer llegar a ser. Pero no ha sido la Ilustración la primera que ha politizado la pedagogía: más bien ha *descubierto* el hecho de que los niños fueron siempre y por doquier la garantía de las relaciones existentes. Pero ahora los niños serán todavía más: ellos portan las esperanzas burguesas de un mundo distinto, de una sociedad más humana. Parece como si entonces surgiera de nuevo una nueva forma, políticamente coloreada, del amor paternal, concentrado en el deseo de que los propios hijos lo tengan alguna vez más fácil. Sólo en una sociedad que sentía la ruptura y que se prescribía la dinámica de un cambio del mundo y de progreso podía desarrollarse tal forma de amor paternal. Una nueva amalgama de amor y «ambición para el niño» se consolida, algo que no tendría sentido en una sociedad estable, pobre en desarrollo y «sin perspectivas». Las sociedades de agricultores no ven para sus hijos otra «carrera» ni otra perspectiva más que la vida campesina; la orientación de la ambición en la aristocracia no se dirigía al niño, sino a la estirpe nobiliaria en sí, a la familia. Sólo los hijos de burgueses son

los seres que portan una misión política y antropológica. Cómo la tradicional orientación de la ambición se transforma actualmente en la relación burguesa entre el padre y el hijo será tema de un análisis más detallado. Por supuesto que el optimista naturalismo rousseauniano tiene un punto fácilmente vulnerable. De la bondad de la naturaleza puede dudarse aun cuando no se albergue una intención conservadora. En el principio no es, en absoluto, el idilio; el origen es, más bien, excesivamente duro y difícil. Pronto se comprueba que la idea del origen no debe comprenderse históricamente, ya que en un análisis más preciso se advierte que la guerra, la desigualdad y las penalidades de la vida están generalmente extendidas a lo largo y ancho de una naturaleza no precisamente generosa, con excepciones que apenas se pueden interpretar como origen y regla. Desde entonces la cuestión sobre el «buen origen» se ha convertido en una cruz para la Ilustración. Paulatinamente va quedando claro que esta idea del origen no tiene un sentido *temporal*, sino *utópico*. La bondad todavía no existe en ninguna parte, a excepción del espíritu desiderativo y del sueño diario del hombre que, a pesar de todo, se dirige inquebrantablemente a aquello que todavía no existe. De esta manera, el naturalismo *crítico* sólo puede sobrevivir cuando, muriendo, vuelva a renacer como «espíritu de la utopía»; el origen sirve entonces como visión neta (Bloch).

De hecho, el pensar naturalista del siglo XIX ha cambiado radicalmente su función. Las ciencias de la naturaleza proporcionaron un concepto de la naturaleza completamente distinto del idílico. Sobre todo desde Darwin, la burguesía, convertida en imperialista, utilizó la alimaña como su emblema político; quien tenía que legitimizar violencias y no quien hablaba de apaciguamiento empezó a apelar a la naturaleza. Incluso la heráldica de la antigua aristocracia había mostrado una extraña simpatía por los representantes depredadores del mundo animal: águilas, halcones, leones, osos. Mucho antes del rousseaunianismo, y obviamente contra él, se dio un naturalismo aristocrático que se renovó en la burguesía, ahora poderosa, como «biologismo» político. Nada puede mostrar más claramente que el naturalismo rousseauniano había sido sólo una estilización momentánea del pensamiento natural en la que a duras penas se

podría apoyar confiadamente una teoría general de la liberación. Por ello, la Ilustración empezó de una manera vacilante a despedirse del noble salvaje y del niño inocente, una despedida que, sin duda, nunca pudo conducir a una ruptura con estos «aliados». El niño y el salvaje son seres que tienen derecho a la simpatía de aquellos que guardan fidelidad a las ideas de la Ilustración.

Todavía hoy llegan de la etnología impulsos hacia la autorreflexión de las grandes civilizaciones; así, tras el chocante culto de los indios se oculta una reflexión sobre las ideas de la naturaleza y las magnitudes máximas de sociedades que quieren mantener consigo mismas y con el mundo circundante una relación razonable. Y de la psicología infantil hasta ahora salen innecesariamente impulsos reflexivos llenos de valor para el entramado de comportamientos de las sociedades que sufren por su niñez no superada.

Lo que ha permanecido intacto de la crítica de Rousseau es el imprescindible desenmascaramiento de la supuesta «naturaleza» malvada como ficción social. Éste sigue siendo importante para las inferioridades supuestamente naturales de inteligencia, raza, sexo y comportamiento sexual. Cuando conservadores y reaccionarios apelan a la «naturaleza» para afirmar la inferioridad de la mujer, la deficiencia de la raza negra, la inteligencia innata de los niños de niveles elevados y la naturaleza morbosa de la tendencia homosexual, están usurpando el naturalismo; objeto de la crítica sigue siendo el refutarlo. Al final, la crítica tiene que llegar tan lejos para que *por lo menos* se reconozca que aquello que la «naturaleza» nos ofrece es neutral y sin tendencia, de tal manera que toda valoración y toda tendencia se observe indudablemente como objeto de cultura. Y aunque la «buena naturaleza» de Rousseau ya haya pasado, Rousseau nos ha enseñado a no aceptar la «naturaleza mala» como excusa para las represiones sociales.

Sin embargo, allí donde se habla de «víctimas de la sociedad» se anuncia fácilmente de nuevo la «dimensión refinada». En el concepto «víctima de la sociedad» está presente una contradicción reflexiva que da lugar a toda especie de abusos. Ya en Rousseau se ha observado un refinamiento dudoso que debería ocultar una doble moral. El que Rousseau uniese naturaleza y niñez en una nueva idea

de educación y al mismo tiempo no reconociera a sus propios hijos y los recluyese en el orfanato se ha entendido desde siempre como una ruptura entre teoría y vida. Rousseau era maestro de una reflexividad refinada que, hábil en todo, encontraba la culpa en los otros y para sí mismo se reservaba siempre la pureza de intenciones. Sobre el papel blanco de este sentimiento de inocencia están escritas las famosas *Confesiones*. En esta posición había algo que otros ilustrados declarados, sobre todo Heinrich Heine, no pudieron ni quisieron admitir, aun cuando ellos no tuvieron nada que ver con la notoria calumnia de Rousseau que llevó a cabo toda la antiilustración.

El punto débil de la teoría de la víctima es de nuevo la autocosificación de la conciencia, el establecimiento de una nueva posición refinada e ingenua. Esto puede servir o sentirse, según las circunstancias, como truco de descarga, como técnica de extorsión o como agresión indirecta. La psicología registra el tipo de «víctima eterna» que aprovecha esta posición para agresiones disfrazadas. En un sentido más amplio también pertenecen a este tipo los eternos perdedores, así como los hipocondríacos de la salud y de la política, que se quejan tan lastimeramente de las circunstancias que, incluso, el hecho de no suicidarse o emigrar resulta un sacrificio. En la izquierda alemana, y no en último lugar, bajo la influencia del esquema sociológico de víctima, se ha conformado un cierto tipo de objetor que siente como una injusticia sin igual tener que vivir en ese país sin verano y sin oposición. Ningún hombre podrá decir que tal postura no sabe lo que dice. Su error es que este punto de vista es ciego para sí mismo. Pues la acusación se une a la miseria y la aumenta bajo el pretexto de hallazgos innegablemente críticos. Con una testarudez sofista, en una autocosificación agresiva, más de una conciencia «crítica» se niega a hacerse más sana que la totalidad enferma.

Una segunda posibilidad de abusar del esquema de víctima la han experimentado asistentes y trabajadores sociales comprometidos que, llevados por las mejores intenciones, intentan transmitir a presos, vagabundos, alcohólicos y jóvenes marginados, entre otros, la conciencia de que ellos son «víctimas de la sociedad», de la que únicamente no supieron defenderse convenientemente. A menudo estos asistentes sociales chocaron además con un rechazo emanado

de la susceptibilidad y tuvieron que darse cuenta de cuánta discriminación actuaba en su propia «buena voluntad». El sentimiento de uno mismo y la necesidad de dignidad de los mal situados se defienden con frecuencia vigorosamente contra la sospecha de autocosificación que se les achaca desde toda esa asistencia social de carácter político que argumenta de esta manera. Precisamente, aquel que más desvalido se ve siente una chispa de autoafirmación cuya extinción debe temerse justamente cuando los afectados empiezan a considerarse como víctimas, como No-Yoes. Es inherente a la dignidad de los «pobres cerdos» el que solamente ellos puedan decir voluntariamente que son «pobres cerdos». Quien pretende ponérselo en la boca los ofenderá, por muy buenas que puedan ser sus intenciones. Es consustancial a la esencia de la reflexión liberadora el que ella no sea obligada. Ésta sólo responde a las ayudas indirectas.

A partir de aquí será posible la vista sobre una vida en total incapacidad de Ilustración, una vida que Th. W. Adorno bosquejó al hablar de una conciencia feliz en la que los afectados cometían en sí mismos y por segunda vez la injusticia que había ejercido en ellos la situación, para así poder soportarla. Aquí tiene lugar una reflexión interior que aparece como una parodia de la libertad. Exteriormente este fenómeno se asemeja a la conformidad e incluso se designaría probablemente así si se le interrogara por ello. En recuerdo de su madre, Peter Handke encontró una fórmula cariñosa en la que la pena de un conocimiento agradable y desamparado alza las armas ante la realidad: «Infelicidad sin deseos». Ningún ilustrado tiene ni la ocasión ni el derecho de tocar el sueño del mundo cuando es ésta la situación.

## VIII. Crítica de la apariencia privada

*¿Dónde está entonces ese Yo, si no está ni en el cuerpo ni en el alma?*
Blaise Pascal

El último gran ataque de la crítica contra la ilusión apunta a la posición del Yo entre naturaleza y sociedad. Sabemos por el proce-

so de pensamiento de las críticas precedentes que el conocimiento no tiene absolutamente nada que ver con la naturaleza humana, sí con la naturaleza como concepción, con la naturaleza como fabricado, con la naturaleza no natural. «En lo dado por la naturaleza» hay siempre algo «aportado» humanamente. El «trabajo» de la reflexión se resume en darse cuenta de este hecho. La modernidad se establece en nuestras cabezas en forma de experiencias que rompen la ingenuidad y de experiencias antiintuitivas que nos imponen una particular necesidad de la elevación de nuestra inteligencia.

La apelación a la «naturaleza» siempre tiene que significar ideológicamente algo porque crea una ingenuidad artificial. Cubre la aportación humana y afirma que las cosas se dan por naturaleza, desde el origen, en el «orden» en el que nuestras representaciones, siempre «interesadas», les señalan. En todos los naturalismos se dan principios de ideologías de ordenamiento. Todo naturalismo comienza como ingenuidad involuntaria y finaliza como ingenuidad pretendida. Al principio no podemos hacer nada para considerar el «orden de las cosas» como objetivo. Pues la primera mirada recae sobre las cosas y no sobre las «gafas». En el taller de la Ilustración, esta primera inocencia se pierde irrecusablemente. Ella conduce a la pérdida de la ingenuidad, fomenta la caída del objetivismo mediante un aumento de la autoexperiencia. Opera un despertar irreversible y consuma, hablando figuradamente, la vuelta a las gafas, es decir, al propio aparato racional. Sólo una vez que esta conciencia de gafas se ha despertado en una cultura pierde su encanto la antigua ingenuidad, que se pone a la defensiva y adopta una estrechez de miras que se quiere tener a sí misma de esta manera. Cautivadora sigue siendo la mitología de los griegos; la del fascismo es solamente rancia y desvergonzada. En el primer mito se consumó un paso hacia la explicación del mundo; en la ingenuidad imitada está operando una refinada estupidez: los decisivos métodos de autointegración de avanzados ordenamientos de sociedad[19]. Con ello el papel de la mitología en la modernidad sólo se ha tocado superficialmente, pero por el momento puede bastar. Refinada autoestupidez manifiestan todos los naturalismos modernos: racismo, sexismo, fascismo, biologismo vulgar... y el egoísmo.

Nombrar el egoísmo en esta serie puede parecer a primera vista extraño, incluso peligroso. De hecho se trata de un «dato natural» de especie peculiar. La crítica del egoísmo o, mejor dicho, la crítica de la apariencia privada forma, en mi opinión, el núcleo de toda Ilustración en el que la autoexperiencia de Yoes civilizados encuentra su madurez. Después de ella, lógicamente, no se puede dar ninguna otra crítica *descubridora*, sino a lo sumo «praxis», vida consciente.

¿Cómo llega el Yo a sus determinaciones? ¿Qué forma su «carácter»? ¿Qué crea el material de su autoexperiencia? La respuesta dice así: el Yo es un resultado de programaciones que se forma mediante ejercicios de adiestramiento emocional, práctico, moral y político. «En el principio fue la educación» (Alice Miller).

La autoexperiencia se desarrolla en dos etapas: la percepción ingenua y la reflexión. En el estado ingenuo, la conciencia no puede más que concebir como lo propio sus acuñaciones, programaciones y adiestramientos. Y aunque trata de emociones, sentimientos u opiniones, siempre tiene que decir: «¡*Éste* soy yo!, así es *mi* sentimiento, tal *mi* postura. *Soy* como *soy*». En la etapa reflexiva, la autoconciencia se hace más clara: «Así son mis programaciones, mis acuñaciones, mis adiestramientos; así me han educado; así me he hecho; así funcionan mis mecanismos; así trabaja en mí aquello que al mismo tiempo soy y no soy».

La construcción de la interioridad y *la creación de la apariencia privada* son los temas más subversivos de la Ilustración. Hasta hoy no estuvo muy claro quién podría ser el portador social de este impulso de la Ilustración. Uno de los rasgos de ambivalencia de la Ilustración es que la inteligencia, pero no la «sabiduría» ni la autorreflexión, pueda fundamentarse de una manera sociológica, educativa, económica y política. El sujeto de la Ilustración radical del Yo no puede identificarse socialmente de modo seguro, ni siquiera cuando los procederes de esta Ilustración estén asegurados realistamente.

En este punto, la mayoría de las sociedades parecen aspirar a una consciente no-Ilustración. ¿Acaso no previno Nietzsche de aquella «Ilustración antivital» que afecta a esos autoengaños que nos dan fuerza? ¿Nos podemos permitir el lujo de tocar las «ficciones de base» de la privacidad, la personalidad y la identidad? Efectivamente,

en esta cuestión tanto viejos como neoconservadores han cerrado filas conjuntamente en «la posición» de defender sus «inevitables mentiras de vida», sin las que no se daría autoconservación alguna frente a todas las pretensiones de reflexión. Que en ello les ayuda el miedo general a la autoexperiencia que rivaliza con la curiosidad no es factor que deba acentuarse expresamente. De esta manera, el teatro de los Yoes seriamente cerrados continúa por doquier, incluso allí donde desde hace tiempo existen medios con cuya ayuda se podría asegurar un mejor saber. En todos los frentes políticos es el «Yo» en sociedad quien ofrece la más decidida resistencia contra la decisiva Ilustración. Casi nadie, incluso muchos que se consideran como ilustrados, quiere admitir que la reflexión radical avance en este punto. El baile alrededor del becerro de oro de la identidad es el último y más grande delirio de la antiilustración. Identidad es la palabra mágica de un conservadurismo, en parte secreto, en parte manifiesto, que ha escrito en sus banderas identidad personal, identidad profesional, identidad femenina, identidad masculina, identidad política, identidad de clases, identidad de partido, etc. La enumeración de estas exigencias esenciales de identidad sobraría en el fondo para ilustrar el carácter plural y móvil de aquello que se llama identidad. Pero no se hablaría de identidad si en el fondo no se tratase de una *forma fija* del Yo.

El establecimiento de la interioridad abarca al Yo como portador de ética, erótica, estética y política; en estas cuatro dimensiones se me da en un principio, sin haberlo solicitado, todo lo que vivenciaré como mío: mis normas de comportamiento, mi moral profesional, mis patrones de comportamiento sexual, mis formas de experiencia sensitivo-emocionales, mi «identidad» de clase, mis intereses políticos.

Quisiera empezar aquí con este último punto. Al describir brevemente los «narcisismos políticos» de la aristocracia, de la burguesía y del proletariado se muestra cómo justamente en el campo de lo más «íntimo», allí donde nos creemos en la máxima proximidad «narcisista» con nosotros mismos, tiene que encontrarse al mismo tiempo lo «más exterior» y lo más general. Es ahí donde se hace visible el juego de lo «propio» con lo «ajeno» en el núcleo público de

las personalidades. Es precisamente el análisis del narcisismo el que puede mostrar cómo lo otro se anticipa continuamente al Yo. Miro al espejo y reconozco a un extraño que afirma ser yo. Es una de esas irresistibles ironías de la Ilustración el que ésta haga estallar nuestra conciencia con tales contraintuiciones radicales. Y al final de este proceso del pensamiento quisiera proponer la consideración de si el último nivel de integración de la Ilustración no tendría que ser una forma de «mística racional».

Este Yo nunca consuma la entrada en el mundo político como algo privado, sino como miembro de un grupo, de un estamento, de una clase. Desde tiempos inmemoriales los miembros de la «aristocracia» saben que ellos son «los mejores». Su posición política y social descansa en una relación abierta, demostrativa y autofruitiva entre poder y consideración personal. El narcisismo político de la aristocracia vive de esta arrogancia elegante y consciente de su poder. Ella podía creer ser la privilegiada en todos los aspectos existencialmente esenciales y estar llamada a la superioridad: militarmente más fuerte, estéticamente superior, de educación refinada y vitalmente inquebrantable (sólo que con referencia a la nobleza cortesana esto no parece ser muy exacto). Consiguientemente, en la función de la nobleza no hay nada que pudiese concluir en una destrucción de la vitalidad a causa del *status* político. De hecho, la nobleza ha intentado a menudo erguir su autoestilización cultural directamente sobre el placer narcisista. Su cultura política y estética se apoya en el motivo de la autocelebración, de la unidad de autoconciencia y fiesta. La forma cotidiana de esta conciencia narcisista de clases aparece en el concepto del «honor nobiliario» y en la representación del *estilo* de vida aristocrático. En los más pequeños atentados contra su altamente desarrollado sentimiento del honor, el aristócrata tiene que buscar satisfacción –tanto en Europa como en Asia queda reflejado en la historia del duelo y de la lucha simbólica–. El honor era el lazo de unión entre la emoción y la vida pública, entre lo más íntimo de «los mejores» y la realidad vital de esos mejores ante sí y ante el pueblo llano. A esta exigencia de dominio, honor y placer propio hay que retrotraer reglas de saludo, sumisas formas de comportamiento e incluso estructuras gramaticales que

son desconocidas todavía en lenguas prefeudales, las más llamativas de las cuales son los honorativos, es decir, las formas de honor del japonés.

La programación aristocrática de una alta autoconciencia abarca, sin embargo, mucho más de lo que de una manera cortocircuitada se llama vanidad o arrogancia; esta programación suministra, al mismo tiempo, un alto nivel de formación del carácter y de educación que opera en opiniones, etiquetas, emocionalidad y cultura del gusto. En el antiguo concepto de la *cortesía* todavía están resumidos todos estos momentos. El cortesano *(cortigiano, gentilhomme, gentleman, Hofmann)* ha pasado por un entrenamiento de autorrespeto que se manifiesta exteriormente de muchas formas: tanto en opiniones aristocráticamente exigentes como en modos de conducta afectados y soberanos, tanto en galantes o heroicos patrones de sentimiento como en exquisitas sensibilidades estéticas para todo aquello que es cortesano o *bonito.* Todo esto debe conseguirlo el aristócrata, lejos de toda duda de sí mismo, como la cosa más natural del mundo. Toda inseguridad, toda duda a este respecto significa una relajación de la «identidad» cultural de la nobleza. El narcisismo de clase, que se ha convertido en forma de vida, no soporta ninguna ironía, ninguna excepción, ningún paso en falso, ya que tales perturbaciones obligarían a reflexiones indeseadas. Y no es casual que los nobles franceses hayan mirado con desprecio la «barbarie» de Shakespeare; en sus dramas se «huele» la vulgaridad humana de aquellos que pretenden situarse ante la sociedad como los mejores.

Con el ascenso de la *burguesía* se distribuye de nuevo el puesto de los mejores. El Yo burgués, que se encaramó en un asalto frontal, creativo y sin precedentes a las alturas de una nueva conciencia de clase, consiguió un narcisismo autónomo, narcisismo en cuyo periodo de decadencia nos encontramos hoy día, factor este por el que nos vemos afectados de tanta depresión política y cultural. También la burguesía encontró una forma particular de ser *mejor* que los otros: mejor que la corrupta nobleza y la inculta plebe. En primer término, su Yo de clase se dirige por el sentimiento de poseer la *moral* noble, más pura, más razonable y más provechosa en todas las

cosas de la vida: desde la sexualidad hasta la dirección de los negocios. Durante un siglo, la nueva burguesía se deleita en una literatura moralizante. En ella un nuevo colectivo político aprende una forma especial de decir yo; bien sea en el aspecto psicológico o en lo que se refiere al gusto, en aquel «emocionalismo» que se adiestra en lo bello natural, en una íntima sociabilidad y en una compenetración afectiva con los destinos sentimentales; bien sea política y científicamente en aquella notoriedad burguesa que empieza como república de eruditos para terminar como república de ciudadanos. Literatura, diarios, sociabilidad, crítica, ciencia y republicanismo son en conjunto instituciones de entrenamiento de un nuevo y alto concepto burgués del Yo, de una nueva voluntad de subjetividad. Efectivamente, aquí el ciudadano aprende a tener un gusto, a un saber entrar, a tener una opinión y una voluntad. Aquí se ejercitan los nuevos altos sentimientos específicos de clase de la cultura burguesa: *el placer de ser burgués*, la conciencia de progreso, el orgullo de haberse hecho y haber llegado tan lejos, el orgullo del portador de la antorcha moral e histórica; la alegría de una propia sensibilidad moral; el demostrativo placer por la propia formación; el placer por un sentimiento de la naturaleza al mismo tiempo instruido e ingenuo; la autoadmiración de la clase en sus genios musicales, poéticos y científicos; la alegría por un sentimiento de empresa, de invención y de movimiento histórico y, finalmente, el triunfo de su participación política.

Cuando hoy día se vuelve la vista atrás, a los siglos XVIII y XIX, se percibe, efectivamente, de cuántos narcisismos creativos y coquetos está transida la cultura burguesa. No en balde la burguesía se ha apoyado en la nobleza en aspectos esenciales, y no en última instancia en el concepto del honor, a través del cual el duelo llegó a la burguesía e, incluso, hasta la juventud estudiantil. Indudablemente, el honor se convirtió también para la burguesía en un esencial factor social-narcisista que está unido a la militarización nacional de la sociedad burguesa. Que este tipo de ciudadanos está hoy día en proceso de extinción se percibe en los más mínimos detalles y rincones de la civilización. Quien todavía conozca un ejemplar retrasado de tal especie puede considerarse etnólogo; estupefacto puede com-

probar cómo, incluso hoy día, estos últimos ejemplares no pueden atravesar los bosques sin hablar de Dios.

Las nuevas generaciones burguesas han modernizado su narcisismo social. Desde la época de Weimar, por lo menos, se relaja el colectivo tono del Yo de la burguesía. Un estilo más indolente del ser-yo como ciudadano se impone por doquier. Hoy día sentimos las formas de expresión de los últimos supervivientes burgueses de formación como horriblemente artificiales y todo el mundo ha sentido alguna vez el impulso de decirles a la cara si no les gustaría dejar de hablar tan ampulosamente. En el siglo XX observamos un frente social-psicológico entre dos estilos burgueses del Yo, un tipo más antiguo y otro más moderno, que reaccionan entre sí bastante alérgicamente. El umbral entre ambos tipos discurre probablemente por la época de la Primera Guerra Mundial y la subsiguiente fase de modernización. Por ejemplo, la mutua antipatía entre Bertolt Brecht y Benn pone de manifiesto este frente de una manera concreta.

Desde un punto de vista histórico, la burguesía es la primera clase social que ha aprendido *a decir Yo* y que, al mismo tiempo, ha poseído *la experiencia del trabajo.* Todos los narcisismos de clase más antiguos pueden apelar «exclusivamente» a la lucha, al heroísmo militar y a la grandiosidad del dominio. En la conciencia del Yo burgués está presente también, por primera vez, la idea del orgullo por el trabajo, por el rendimiento productivo. Este Yo de una «clase trabajadora» introduce en el alto sentimiento social un giro hacia el realismo hasta entonces sin precedentes. Sin duda, esto no tiene por qué manifestarse claramente desde el principio, dado que la cultura burguesa estuvo obligada a diferenciar entre poesía y prosa, entre vida y arte, entre ideal y realidad. La conciencia del trabajo en el Yo burgués todavía está bastante dividida en una fracción idealista y en otra pragmática. Una de las expresiones caracterizadoras del burgués abarca al artesano, al comerciante, al funcionario, al financiero, al empresario, etcétera, y todos ellos, cada cual a su manera, pueden pretender saber lo que es el trabajo. Frente a éstos hay, desde el comienzo, una versión de burgueses que investigan, componen música, hacen poemas y filosofan, y creen abrir con estas acti-

vidades un mundo que se basta a sí mismo. El que ambas fracciones del Yo burgués se soporten sólo superficialmente y el que sólo coincidan en la sorda unión de posesión y formación se comprende fácilmente. Ellos crean la tensión secular entre el buen burgués y el malvado, entre el idealista y el opresor, entre el visionario y el pragmático, entre el burgués idealmente liberado y el burgués del trabajo. Esta tensión es tan inagotable, en resumidas cuentas, como la del mundo del trabajo y de la «libertad»: también una gran parte del socialismo sólo fue hasta ahora la renovación del interno conflicto burgués entre el *citoyen* ideal y el infame burgués.

Ahora bien, tampoco la experiencia burguesa del trabajo es en absoluto unívoca, tal como la burguesía quisiera. El burgués, que como sujeto de poder dice Yo *porque* también él trabaja y es creativo, sólo expresa, de una manera formal y aparente, la verdad para todos. Pretende hacer olvidar que su forma de trabajar está dispuesta de tal manera que lo hace cuestionable. Esto tiene especial vigencia en el caso de los auténticos burgueses de la esfera laboral: los empresarios, capitalistas y financieros. Su conciencia laboral es tan inconsecuente que es difícil, a partir de finales del siglo XIX, no tener que hablar de mentiras. Pues si el trabajo fuese realmente aquello que crea un título de derecho a un Yo político, ¿qué pasa entonces con aquellos que trabajan para esos «trabajadores» burgueses? Por eso, durante una gran parte del siglo XIX y parte del XX, la posición del proletariado, desprovista de todo derecho, no podía tranquilizar a la sociedad burguesa. Precisamente el principio del rendimiento –éxito y privilegios para los más laboriosos– fue socavado a lo largo del desarrollo. «El trabajo hace libre» era una frase que con el paso de los decenios sonaba cada vez más cínica, hasta que, finalmente, se puso sobre la puerta de entrada de Auschwitz.

En los siglos XVIII y XIX, el placer de ser burgués se unió a la necesidad de la política en un complejo político de sentimientos de nuevo cuño que, desde hace unos doscientos años, numerosos individuos han creído que constituía la sensación más íntima y espontánea de su Yo: *el amor a la patria.* Lo que empezó como espontaneidad patriótica se organizó metódicamente en el transcurso del siglo XIX como ideología política para caldearse en el siglo XX y con-


Inscripción sobre la puerta de acceso
al campo de concentración de Auschwitz.

vertirse en un sistema político demencial. Los nacionalismos europeos eran, de hecho, conjuntos de convencimientos y pasiones que aparentemente los individuos hallaban en sí como venidos de la naturaleza y que les permitían decir con una primaria ingenuidad y honradez: esto soy yo, así siente mi más íntimo yo, así se mueve mi más propia razón política. Para los alemanes, la emoción de semejante patriotismo, ingenuamente bello, sólo es realmente posible cuando topamos con nacionales de otros países que viven en el primer albor de la reflexión patriótica y que consiguientemente todavía poseen la inocencia del comienzo. Cuántos izquierdistas alemanes no han acogido con una sonrisa reflexiva y reprimida el que socialistas chilenos en la emigración cantasen canciones que finalizaban con el estribillo *¡patria o muerte!* Ya han pasado los tiempos en los que entre nosotros se podía percibir una armonía de motivos progresistas y patrióticos. Durante largo tiempo fue la reacción la que absorbió el sentimiento nacionalista.

Hace doscientos años esto tenía un aspecto bastante distinto. Las primeras generaciones patrióticas, los franceses que tras la revolución se sabían amenazados en su existencia nacional por la ofensiva de los tronos europeos; los alemanes que se defendían contra el do-

minio extranjero napoleónico; los griegos que luchaban por la liberación del dominio turco; los divididos y dispersados polacos; los italianos de la época de Garibaldi que se sentían «irredentos» bajo el diverso dominio extranjero; todos ellos, hasta cierto punto, poseían en sus narcisismos nacionales la inocencia del comienzo[20]. Quizá se les ocultó lo que más tarde, con el paso de decenios, se iría haciendo cada vez más claro: que patriotismo y nacionalismo han sido conscientes autoprogramaciones del orgullo burgués del Yo, autoprogramaciones que, si se las toma en serio, conducen rápidamente a unos procesos sospechosos e, incluso, contraproducentes. Precisamente en Alemania se perdió pronto esta inocencia. Jean Paul, ya en la época francesa, percibió ese elemento refinado y reflexivamente perplejo en los *Discursos a la nación alemana* (1808), de Fichte, que observados a la luz no son otra cosa que una programación completamente despierta de una conciencia que no tiene un ápice de ingenua, aunque debe seguir siéndolo. El que precisamente Fichte, uno de los más grandes lógicos de la reflexión de la filosofía moderna, fuera quien predicara a los alemanes el amor a la patria pone de manifiesto los rudos momentos que se acumulan en el más temprano sentimiento nacional alemán. Incluso Heinrich Heine vio lo que precisamente en el patriotismo alemán era afectado y molesto desde el primer momento. La espontaneidad nacional se produjo a base de pedagogía, adiestramiento y propaganda hasta que, finalmente, el jactancioso narcisismo nacional de la retorta ideológica explotó militarmente a principios del siglo XX. Festejó su triunfo más grande en la tormenta europea de emociones y en el júbilo bélico en agosto de 1914.

Debido a su naturaleza sintética, la mentalidad nacionalista apenas tolera que se moleste su autoprogramación narcisista. De ahí deriva la rabia de la burguesía y de la pequeña burguesía, chauvinista y elitistamente constreñida, frente a la inteligencia reflexiva que, según dicen, actúa tan «corrosivamente». Como defensa frente a la «corrosión» de sus ingenuidades artificiales, la ideología burguesa maniobró hacia una posición en la que entró en conflicto con su anterior y propio movimiento de Ilustración. La dejadez cosmopolita y la nobleza universalista de la Ilustración tenían que ser pa-

ra el narcisismo político de los patriotas como un aguijón en la propia carne. La tantas veces citada «destrucción de la razón» (Lukács) en el tardío pensamiento burgués radicaba profundamente en la autoafirmación narcisista del Yo de clases burgués frente a las fuerzas de la desilusión que innegablemente provoca en él la reflexión. Por eso, tuvo que llegarse a un pacto entre la Ilustración y las corrientes socialistas, que en un principio supieron mantenerse libres de la deseada autoofuscación que produce una mentalidad de dominio.

La mayor dificultad para el nacionalismo brotaba, y no podía ser de otra manera, del movimiento político que surgía del antiguo «cuarto estamento», *del movimiento de trabajadores*. En él se anunciaba y pedía la palabra un nuevo Yo político no burgués que, sin embargo, inicialmente y durante largo tiempo siguió utilizando un lenguaje burgués. Ideológicamente, el socialismo no necesita, en un principio, ningún arma «propia». Le podía bastar con tomar elegantemente a la burguesía por la palabra: libertad, igualdad, solidaridad. Efectivamente, cuando se demostró que todo esto no se tomaba tan textualmente, el socialismo tuvo que forjar una propia arma crítica contra la ideología burguesa, tarea en la que en un primer momento se vio obligado a utilizar tácticamente los ideales burgueses contra la doble moral burguesa. Sólo con la teoría de las conciencias de clase, la doctrina socialista se elevó a un punto de vista metamoral.

Moralmente, el primer movimiento de trabajadores tenía de su parte todo el derecho; de ahí deriva su anterior superioridad moral. Y ésta es la que hace avanzar el proceso que había empezado con el realismo burgués del trabajo varios pasos hacia delante. Pues, efectivamente, existe una conciencia proletaria del trabajo que se diferencia claramente de la burguesa. En esta conciencia, una experiencia archirrealista pretende crearse «desde abajo del todo» una expresión política: uno se mata a trabajar la vida entera y, sin embargo, no se consigue nada; a veces ni siquiera llega para comer, mientras que la riqueza total de la sociedad sigue creciendo sin cesar. Se nota, efectivamente, en la arquitectura, en el sistema de vida de los dominadores, en la construcción de las ciudades, en el nivel

militar, en el consumo de lujo de los otros. El trabajador no participa en el crecimiento de la riqueza aunque consuma su vida en producirla. Tan pronto como el trabajador diga Yo, esto no podrá seguir siendo así por más tiempo.

De ahí que la formación proletaria y política del Yo empiece y transcurra de forma distinta a como lo hizo la burguesa y la aristocrática. El Yo trabajador no aparece en la palestra del mundo público ni con grandiosidad de dominio ni con hegemonía moral-cultural. *Este Yo no tiene ninguna primaria voluntad narcisista de poder.* Todos los movimientos de trabajadores y los socialismos hasta hoy día han fracasado por desatender esta condición. En la aristocracia, la voluntad de poder era política y vitalmente casi lo mismo y estaba anclada en la estructura social como narcisismo de posición; lo que está arriba se considera automáticamente como lo mejor, como la perfección política y existencial. En la burguesía, el narcisismo de clases se hace más dividido, ya que, por una parte, se hace depender del mérito que, mediante el esfuerzo permanente de la creatividad moral, cultural y científica, intenta obtener la hegemonía cultural y, por otra, se rebaja en un sentido nacionalista. Y en ello no es absolutamente necesaria una voluntad de poder como voluntad de gobierno, tal como se manifiesta en el notorio temor a la política de la burguesía alemana de los siglos XIX y XX. Los narcisismos burgueses pueden quedarse en una voluntad de beneficio, de éxito y de «cultura». Y para el Yo trabajador, en definitiva, la voluntad de poder y aún más la voluntad de gobierno son solamente una apetencia secundaria en la que está actuando más el cálculo que la pasión.

El realismo proletario posee desde un principio dos dimensiones que se contradicen. El primer realismo dice: para que tú recibas lo que mereces, tienes que rebelarte; «ningún dios, ningún emperador, ningún tribuno» te dará lo que necesitas; sólo saldrás de la miseria si despiertas políticamente y empiezas a participar en el juego del poder... Es lo que dice Pottier en la Internacional. El segundo realismo dice: política significa convertirse en víctima; la política tiene lugar en una altura en la que mis intereses inmediatos son una pura nada, donde, según Lenin, los hombres se cuentan por millones. En el realismo del trabajador vive una desconfianza ancestral y

profundamente arraigada frente a la política. La frase «aunque tú no te preocupes por la política, la política se preocupará por ti» –la fórmula básica de la politización del proletariado– ha sido escuchada perfectamente por los oídos de los trabajadores, si bien, en última instancia, la frase les suena como un cinismo, como una bajeza bien formulada. El que él sea el que cuenta y sea víctima de la misma no tiene que decírselo nadie. Un deseo ancestral, infantil y al mismo tiempo hiperrealista estaría en contra de que tal política cesara alguna vez y de que en buena conciencia nadie tuviera que preocuparse finalmente de ella. Toda la gente pequeña, y no sólo los trabajadores en sentido más estricto, conocen el impulso de sacar la lengua a toda la política. Por eso, en el realismo popular, los chistes sobre los políticos, incluidos los chistes sobre los bonzos del propio partido, han sido siempre aquellos con los que se ha podido reír más sanamente.

El carácter antipolítico de la conciencia del trabajador sabe desde siempre que, efectivamente, la política representa una relación de necesidad que surge y se desarrolla a partir de necesidades y situaciones conflictivas. Nace de un *clinch* social que solamente puede procurar satisfacción a aquellos que, *a priori*, son los vencedores: a las élites, a los ricos, a los ambiciosos, a aquellos que en el obrar político se sienten como los mejores. Por consiguiente, la animación socialista del trabajador a comprometerse políticamente significa siempre una mordaza parcial del realismo proletario. El comprobar «gustosamente» el *clinch* de clases, partidos y bloques sería en verdad una pretensión desmesurada; y algo de ello existe a veces en la política socialista, cuando no es más que una mera regulación lingüística de nuevos nacionalismos. Aquí estriba uno de los motivos de por qué la programación política del Yo trabajador ha fracasado en el sentido de los ideólogos en casi todo el mundo. Naturalmente, el movimiento de trabajadores obtuvo, cuando se hizo más fuerte, subidas de salarios, seguros sociales, oportunidades de participación y bases para la redistribución conjunta de las riquezas. Pero, hasta ahora, ninguna ideología pudo persuadirlo para que aceptara una real voluntad política de poder. El realismo apolítico no se deja engañar tan fácilmente. Las grandes politizaciones de masas presupo-

nen guerras o arraigan en una dirección de masas de cuño fascistoide y teatral. Un síntoma de esto es que casi en ninguna parte los hombres se asquean tanto de la política como en los tan conocidos países socialistas, donde el Yo trabajador debería estar oficialmente en el poder. Pues ellos sienten la retórica del partido como un molino de oraciones y como una parodia de aquello que realmente quieren: algo más de bienestar, distensión de los draconianos imperativos laborales, liberalizaciones. Constituye una de las más grandes ironías de la historia moderna el que ningún proletariado occidental haya sido capaz de originar de un modo tan espontáneo y disciplinado movimientos de huelga general como los socialistas polacos del año 1980, cuya huelga no expresaba precisamente una voluntad de poder, sino la voluntad de disminución del sufrimiento por el poder. Constituye la gran pieza didáctica del realismo proletario: una huelga contra la política y contra la ideología de la víctima infinita.

Por supuesto que esta pieza didáctica tiene su prehistoria. En el movimiento de trabajadores del siglo XIX rivalizan dos corrientes que se colocan en dos realismos opuestos de la conciencia proletaria: marxismo y anarquismo. El marxismo proyecta la estrategia más consecuente de una voluntad socialista de poder en cuanto voluntad de gobierno; el marxismo piensa incluso hasta en un «deber de poder» mientras siga siendo realista contar con la existencia de estados y de política estatal. Por el contrario, el anarquismo combate desde el principio contra el Estado y las máquinas políticas del poder en cuanto tales. La línea socialdemócrata, más tarde comunista, creyó saber que la «conquista del pan» (Kropotkin) de la que hablan los anarquistas sólo puede pasar a través del poder en el Estado y en el orden económico. Solamente en cuanto señores del Estado pueden los «productores», piensan ellos, distribuirse a sí mismos la riqueza social a través del rodeo que supone el Estado. Que con ello probablemente se llegaría a la explotación de «los trabajadores» por los agentes del Estado y del militarismo no lo previó de una manera suficientemente realista ninguno de los grandes teóricos y políticos comunistas. Por el contrario, en el anarquismo se dio razón a la necesidad antipolítica y a la idea de autodeterminación y

ambas se defendieron radicalmente contra la idea: ¡Santo Dios, todavía un Estado, otra vez el Estado!

La superprogramación del realismo proletario hacia una «identidad de partido» se puede estudiar desde el siglo XIX como en una retorta. En un primer momento, el Yo trabajador encuentra en sí mismo sentimientos de carencia políticamente despertables: subalimentación, deseo de justicia, conciencia de desventaja, exigencias a los frutos del propio trabajo, entre otros. Estas motivaciones base se insertan después en estrategias de diversa especie. Las estrategias son diferentes precisamente porque sólo de las motivaciones no se deriva por qué camino se llega a la realización de estas reivindicaciones. Los caminos se bifurcan en el gran cruce del realismo proletario. Así, frente a la tendencia a una conciencia de clase, se afirmó un fuerte privatismo; frente a la tendencia a la estrategia en el Estado se produjo una tendencia a la estrategia contra el Estado; frente al camino parlamentario, un camino antiparlamentario; frente a la idea de la representación, la idea de la autoadministración, etc. La alternativa es hoy día o socialismo autoritario o socialismo libertario. En tales opuestos radican las divisiones del movimiento de trabajadores.

La división está objetivamente fundada. Quien desee educar el Yo proletario para convertirlo en una identidad de partido viola una parte de sus experiencias y motivaciones base. La rama comunista del movimiento de trabajadores se caracteriza incluso por una política de cuadros peculiarmente cínica, en la que la dirección funciona como un nuevo cerebro que solamente exige del resto del cuerpo del partido un funcionamiento exacto y que, a veces, incluso se subleva contra los programas elementales del «cerebro antiguo». Por el contrario, el punto débil del anarquismo estriba en su capacidad de organizar con efectividad el real interés vital del proletariado, que él percibe mucho mejor; pues organización es el ámbito de las bandas autoritarias. Bajo las condiciones dadas ningún camino conduce a la realización de las ideas de autoadministración y autoaprovisionamiento, o bien sólo lo hace de una manera insular. No ha sido pura casualidad el que el anarquista haya hablado menos al instinto proletario antipolítico –instinto que él quería, obviamente, fomentar– que al «revolucionismo pequeño-burgués»[21].

Las necesidades de división han arruinado sistemáticamente el movimiento de trabajadores. Indudablemente, esas necesidades no se derivan sólo de la división original ya aducida, sino que se complican pronto en una dinámica superior de división de naturaleza reflexiva. La formación del Yo proletario es un proceso que tiene lugar, más incluso que la autoformación de la burguesía entre los siglos XVII y XIX, en el laboratorio de la opinión pública. Aquí no hay ingenuidad que esté a salvo de la reflexión. A la larga, aquí no valen trucos. Lo que valía para el nacionalismo vale tanto o más para el socialismo. Se ve cómo se forma, y tan pronto como empieza a hacer política con ficciones, lo golpea la contradicción, una contradicción que en modo alguno se produce sólo extrínsecamente, sino que incluso procede mucho más del interior. Toda autoprogramación exclusiva, autosuficiente y dogmática puede y tiene que ser descompuesta. Ningún movimiento político puede apelar a un realismo existencial, a una ciencia de la sociedad sin salir indemne. Tan pronto como una fracción del movimiento de trabajadores apareció con la pretensión de conocer y de hacer *la* política correcta *tuvo* que aparecer una fracción contraria que la contradijese y reclamase para sí una visión del asunto más exacta. Tal es la ciega tragedia, sólo mecánicamente reflexiva, del movimiento socialista. W. Sombart, un economista burgués cuya fama está hoy día desvanecida, enumeró con sarcasmo por lo menos 130 diferentes especies de socialismo, y un satírico de nuestra época podría seguir enumerando sin mayores problemas. Las divisiones son el precio del progreso reflexivo. Todo hombre medianamente despierto reconoce que los yoes de partido se producen a partir de la retorta propagandística y no pueden encubrirse con el realismo de base y con el sentimiento vital más elemental. Se ven a simple vista ojos abiertos: hay aquí programas a la búsqueda de ingenuidades que deben identificarse. Sin embargo, ninguna política puede apelar, por una parte, a la crítica y a la ciencia y, por otra, basarse en la ingenuidad y el caudillaje. Dado que todo socialismo pretende ser una «concepción científica del mundo», constantemente está vomitando su propio veneno; su estómago realista escupe de nuevo el forraje como mero dogmatismo.

Para la mayoría de los que hoy vivimos, los debates intrasocialistas, desde la disputa revisionista de la antigua socialdemocracia hasta los conglomerados de la segunda, tercera y cuarta internacionales, resultan tan curiosos como las disputas de los teólogos en el siglo XVI sobre la interpretación del sacramento de la Eucaristía. En ellas podemos ver lo que, por otra parte, el historiador consigue tras una investigación objetiva: que la formación de un Yo proletario, unitario, orientado a sus propios intereses de vida ha fracasado.

Hasta ahora, la voluntad de vida y la voluntad de poder hacían dos facturas diferentes. Precisamente, en el caso del Yo proletario las ficciones eran más débiles que los realismos. Los programadores de la identidad política la emprendieron mutuamente a golpes desde el principio y se enredaron en sus cintas perforadas. El unitario Yo de clase proletario no es una realidad, sino un mito. Se le reconoce fácilmente cuando se observa a los programadores en su trabajo público; incluso durante cierto tiempo se llamaron a sí mismos, con alegre franqueza, propagandistas, propagadores de ideología.

Lo que ha contribuido decisivamente a la quiebra de las programaciones de identidad socialistas es la ingenuidad psicológica del antiguo concepto de la política. El socialismo no ha sabido integrar de una manera convincente en su régimen, sobre todo en las naciones occidentales, el placer de la política y ni siquiera la perspectiva de la disminución del sufrimiento en la política. Su psicopolítica quedó casi por todas partes a un nivel craso; ella podía movilizar rabia, esperanza, nostalgia y ambición, pero no aquello que habría decidido todo, el placer de ser proletario. Precisamente, ni siquiera esto es posible, conforme al concepto socialista del proletariado, ya que ser proletario se define negativamente: no poseer otra cosa que la descendencia, permanecer excluido de las posibilidades y riquezas superiores de la vida. El camino al Yo positivo pasa a través de la desproletarización. Solamente en el culto revolucionario al proletario que floreció poco después de la Revolución rusa de octubre existió algo así como un narcisismo de clase *directo,* una autocelebración del proletariado, que pronto tuvo que enfrentarse a su propia miseria y perplejidad. Sin embargo, en el narcisismo político, al igual

que en el privado, el «ser mejor» lo es todo. *Noblesse oblige.* Pero ¿se puede decir: el proletariado obliga?

El Yo proletario que sigue los pasos del burgués, que viene con pretensiones de heredero, posee la experiencia de clase de los hombres trabajadores que empiezan a superar su mutismo político. Todo yo necesita, para manifestarse y para aguantar la mirada de la opinión pública, un núcleo sólido, un orgullo del Yo que es lo que confiere la manera de presentarse ante los otros. La mayor irrupción del pueblo tuvo lugar cuando éste descubrió para sí el lenguaje de los derechos humanos. Éstos se articulaban, desde la guerra de los campesinos del año 1525 hasta la resistencia rusa y polaca de hoy día, como los derechos del hombre cristiano; en las tradiciones que apelan a las revoluciones francesa y americana se conciben como derechos naturales mundiales.

Este alto sentimiento, mezcla de sublevación y de exigencia de libertad, de no ser esclavos (robots), sino *también* hombres, fue lo que confirió al inicial movimiento de trabajadores su fuerza política, psicológica y moral, fuerza que crecía incluso en la represión. (Por eso, el movimiento socialista tenía una competencia en el movimiento cristiano de trabajadores, que perseguía el mismo motivo: el sentimiento de ser hombre político y jurídicamente lleno de significado, aunque carente, sin embargo, del elemento revolucionario.) Mientras las miserias del proletariado siguieron siendo tan descomunales como prueban los documentos del siglo XIX, el descubrimiento del sentimiento de derechos humanos tenía que conferir al trabajador un núcleo político del Yo. Esto es lo que da al socialismo temprano e ingenuo un encanto nostálgico, un humanismo político fascinador y lleno de verdad. Sin embargo, el desencanto aparece con la disputa que tiene lugar acerca de la correcta interpretación de los derechos humanos. A finales del siglo XIX empieza la era de la estrategia, de la desunión, de la revisión, del conflicto entre hermanos. La conciencia de derechos humanos se deshilachó en el mecanismo de la lógica de partido y de lucha. Perdió su capacidad de mantener un alto sentimiento proletario a prueba de opinión pública a partir del momento en que las corrientes empezaron a difamarse mutuamente.

Ya algo antes, la socialdemocracia había intentado, en su política formativa, excitar el nervio del narcisismo de clase al dar la consigna «saber es poder». Con ello empieza la reivindicación de una cultura de clase propia, que radica en el conocimiento de que sin una creatividad específica de clase y una «moral» y formación superiores no se puede levantar ningún Estado socialista. «Saber es poder»: esta frase también puede significar que el socialismo finalmente empezó a percibir el secreto de la interdependencia entre el narcisista placer de cultura y el poder político: «No por el hecho de que se sea pobre se es bueno e inteligente» (Erich Kästner, *Fabian*, 1931)[22].

En la época de floración del movimiento de trabajadores, la conciencia de derechos humanos se vio superada por un orgullo proletario del rendimiento que tenía como referencia, con mucho motivo, el trabajo, la laboriosidad, el poder de clase. Su saber de poder culminaba con la frase «todas las ruedas paran cuando nuestro fuerte brazo lo quiere». En el *pathos* de la huelga general había algo de alto sentimiento del poder de clase y del dominio sobre la producción..., ni que decir tiene que sólo bajo el presupuesto, casi irreal en todo tiempo, de la unidad proletaria. Esta unidad fracasó por el hecho de que los intereses de vida y los intereses de la política no podían llegar a ser coincidentes en el proletariado. Sin embargo, ni siquiera la fuerza de una conciencia latente de trabajo y de huelga general es a la larga suficiente para estabilizar un alto sentimiento de clase. El horror de la cotidianeidad es más poderoso que el aprendizaje político en los episodios dramáticos de la historia de clases. En definitiva, conciencia de poder y conciencia de trabajo no pueden ser portadores únicos de un orgullo cultural que se renueva permanentemente.

La regenerabilidad de los altos sentimientos se fundamenta en la creatividad existencial y cultural de una clase. El mero poder acaba por aburrirse a sí mismo. Allí donde el placer en la política se reduce a la ambición de los dominantes es inevitable, a la larga, una resistencia vital de las masas. Sin embargo, aquí estriba también el principio de un sentimiento objetivo de inferioridad proletario. El trabajo a sueldo crea un valor abstracto. Es productivo sin ser crea-

tivo. El carácter del trabajo industrial forma un nuevo muro inquebrantable frente al narcisismo real de clase del proletariado.

Pero sólo de semejante narcisismo podría derivarse la hegemonía cultural de los hombres productores. Por el contrario, un sistema cultural que se fundamenta en una crasa ideología de trabajo es incapaz de hacerse con la más valiosa herencia de la cultura aristocrática y burguesa: la política del placer de una vida creativa. La manera socialista de la herencia ha fortalecido los antiguos defectos y reducido las ventajas. Ser herederos de la nobleza y la burguesía sólo puede significar, en una civilización de la «buena vida», evitar los defectos de los predecesores y apropiarse sus puntos fuertes. Otra cosa no merecería la pena.

Renuncio a exponer el surgimiento de la intimidad en otros campos –en el erotismo, en la ética, en la estética–, tal y como he intentado hacerlo brevemente con la interioridad paradójica de los narcisismos de clase. En todo caso, el esquema de la crítica sería el mismo: una investigación de las programaciones colectivas y de las autoprogramaciones. En todas las bocas está hoy día el adiestramiento sociocultural de los sexos. En los miembros de cultura menos desarrollados, una masculinidad y una feminidad ingenuas pueden parecernos encantadoras; en nuestro propio contexto se tropieza con el factor «estúpido» en semejantes resultados de adiestramiento. Hoy día a cualquiera se le exige saber que la masculinidad y la feminidad se configuran en prolongado autoadiestramiento social, de igual modo que las conciencias de clase, las éticas de profesión, los caracteres y las orientaciones del gusto. Todo hombre pasa por años de aprendizaje de la intimidad, todo recién nacido necesita años de aprendizaje de la sexualidad. Más tarde, al despertar a sí mismos, hombre y mujer descubren una espontaneidad del sentimiento dispuesta de esta o de la otra manera: ésta me gusta, aquél me es antipático, éstos son mis impulsos, esto me pone en movimiento, éstos son mis deseos, hasta ahí puedo satisfacerlos. Nos dejamos decir a primera vista sobre nuestras experiencias quiénes somos nosotros. La segunda mirada pondrá en claro que en cada «ser así» se esconde una cierta educación. Lo que en un primer momento parecía na-

turaleza se manifiesta en un posterior contacto como código. ¿Para qué es importante esto? Pues bien, todo aquel que disfrute de las ventajas de su programación y de la de los otros no sentirá naturalmente ningún impulso a la reflexión. Pero aquel que salga perjudicado se negará en el futuro a hacer sacrificios que se basen en un mero adiestramiento para la falta de libertad. El perjudicado posee motivos inmediatos para la reflexión. Se puede decir que el malestar *general* en las relaciones entre los sexos ha conducido hoy a que la inclinación a la reflexión sobre el origen de las relaciones problemáticas se haya incrementado considerablemente... en ambos sexos. Allí donde uno «enfrenta» problemas se encuentra a ambas partes reflexionando.

¿Y después de la reflexión? Pues bien, no conozco a nadie que esté «más allá de la reflexión». En ninguna parte se ha acabado el «trabajo» de la reflexión. Esta reflexión se asemeja a la infinitud, por supuesto, a una «buena infinitud» que supone un crecimiento y madurez. En cientos de cosas, los hombres tienen motivo para conocerse mejor a sí mismos. Seamos lo que seamos, tanto en lo bueno como en lo malo, somos primeramente y «por naturaleza» «idiotas de la familia»... en el sentido más amplio, es decir, hombres educados. Es con la idiosincrasia del Yo con la que la Ilustración tiene que vérselas en última instancia. Y resulta difícil desatar automatismos interiores: cuesta esfuerzo penetrar en lo inconsciente. En último término, sería necesaria una permanente autorreflexión para encontrar la inclinación a sumergirse en nuevas inconsciencias, en nuevas automatizaciones, en nuevas identificaciones ciegas. La vida que busca nuevas estabilidades también por medio de revoluciones y momentos de lucidez obedece a una tendencia a la pereza. De ahí que pueda surgir la impresión de que la historia del espíritu forma un mero círculo de ideologías y no una salida, sistemáticamente elaborada por parte de las culturas humanas, de la minoría de edad y de la ceguera. En la penumbra de la «postilustración», la idiosincrasia de los Yoes se atornilla en posiciones siempre más refinadas y más excéntricas, en una consciente inconsciencia, en identidades defensivas.

La búsqueda de «identidad» parece ser la más profunda e in-

Pellegrino Tibaldi: *Polifemo*, hacia 1555.

consciente de las programaciones, tan escondida que hace tiempo escapa incluso a la más cuidadosa reflexión. En nosotros llevamos incorporada la programación de una especie de «alguien» formal como portador de nuestras identificaciones sociales. Este «alguien» garantiza por doquier la superioridad de lo extraño ante lo propio; allí donde yo creo estar ya han estado los otros en mi lugar antes que yo para así automatizarme mediante su socialización. Nuestra verdadera autoexperiencia en el «nadie» originario sigue estando enterrada en este mundo bajo el tabú y el pánico. Pero en el fondo ninguna vida tiene nombre. El nadie autoconsciente en nosotros –que sólo con su «nacimiento social» recibe nombre e identidad– sigue siendo el hontanar vivo de la libertad. El nadie viviente es el que, a pesar del horror de la socialización, se acuerda de los paraísos energéticos bajo las personalidades. Su base vital es el cuerpo animado, que no debemos llamar *nobody*, sino *yesbody*, y que puede desarrollarse, en el proceso de individuación, desde el «narcisismo» arreflexivo al «autodescubrimiento reflejo en el conjunto cósmico». En él, la última Ilustración, en cuanto crítica de la apariencia privada y egoísta, encuentra su final. Pero si bien los impulsos místicos hacia tales zonas «íntimas» de vacío preindividual fueron hasta ahora exclusivamente un asunto de minorías meditativas, hoy cabe esperar fundadamente que en nuestro mundo, desgarrado por iden-

tificaciones en lucha, se encontrarán finalmente mayorías para semejante Ilustración.

No es infrecuente que en beneficio de los intereses de supervivencia sea necesario el poder ser nadie. La *Odisea* sabe esto en su pasaje más grandioso y jocoso. Ulises, el héroe griego de gran presencia de espíritu, le grita al cegado Cíclope en el momento decisivo de su intento por conseguir la huida de la cueva de éste: «¡Fue Nadie el que te cegó!». De esta manera se pueden superar uniocularidad e identidad. Con esta exclamación Ulises, el maestro de la inteligente autoconservación, alcanza la cumbre de la presencia de espíritu. Abandona la esfera de las primitivas causalidades morales, la red de la venganza. A partir de aquí está a salvo de la «envidia de los dioses». Los dioses se ríen del Cíclope cuando éste les exige tomar venganza. ¿De quién? De Nadie.

Fue y sigue siendo la utopía de la vida consciente un mundo en el que cada uno se puede tomar el derecho de ser Ulises dejando vivir al nadie a pesar de la historia, a pesar de la política, a pesar de la nacionalidad, a pesar de la «algunidad». En la forma del cuerpo despierto, debe emprender el viaje sin destino de la vida que nada se priva. En el peligro, el que tiene presencia de espíritu descubre de nuevo y en sí mismo el «ser nadie». Entre los polos del ser nadie y del ser alguien se tensan las aventuras y las incidencias de la vida consciente. En ella se supera definitivamente toda ficción de un yo vigente. Por eso es Ulises y no Hamlet el auténtico ancestro de la inteligencia moderna y perpetua.

## 4. Después de los desenmascaramientos: Crepúsculo cínico Bocetos para la autonegación del *ethos* de la Ilustración

*Siempre estáis en el mismo sitio.*
*Es inaudito. ¡Quitaos de en medio!*
*Ese revoltillo del diablo*
*no se atiene a ninguna regla.*
*No tenemos un pelo de tontos, y sin embargo*
*en Tegel se nos aparecen fantasmas.*

J. W. Goethe, *Fausto I*, La noche de Walpurgis

*«Yo miro, ¿es esto nada?*
*¿Quién se aprovecha de ello?*
*¿A quién se ayuda?», preguntó Fabian.*

Erich Kästner, 1931

*Pues ellos saben lo que hacen.*

Ernst Ottwald, 1931

Estos ocho turbulentos impulsos de la Ilustración reflexiva duramente logrados han hecho tanta historia como las grandes irrupciones de las ciencias naturales y de la técnica con las que, desde hace doscientos cincuenta años, se han unido para conseguir una revolución permanente industrial y cultural. Al igual que la urbanización, la motorización, la electrificación y la informatización han transformado la vida de las sociedades, también el trabajo de la reflexión y la crítica han modificado estructuralmente las conciencias confiriéndoles una nueva constitución dinámica. «Ya no existe nada fijo.» Han creado un terreno intelectual y psíquico movedizo sobre el que las viejas formas de tradición, identidad y carácter ya no eran posibles. Sus efectos se suman al complejo de una modernidad en la cual la vida se siente indefensa, en una serie continua de crisis.

## I. Obstaculización ilustrada de la Ilustración

Ciertamente la Ilustración tiene un éxito poderoso. En sus arsenales se hallan dispuestas las armas de la crítica. Quien quisiera considerar éstas de una manera aislada, debería pensar que un bando así armado deberá vencer necesariamente en «la batalla de las opiniones». Sin embargo, ninguno de los bandos puede pretender que estas armas le pertenecen sólo a él. La crítica no tiene un portador unitario, sino que se distribuye en una infinidad de escuelas, fracciones, corrientes y vanguardias. En el fondo no existe un «movimiento» ilustrado, unitario y unívoco. Es propio de la dialéctica de la Ilustración el que ella nunca haya podido formar un frente compacto; más bien, desde un primer momento se ha constituido en cierto modo en enemiga de sí misma.

Tal y como muestra la segunda consideración previa, la Ilustración se quiebra al chocar contra la resistencia de poderes opuestos (prepotencia, tradición, prejuicio). Dado que saber es poder, cualquiera de las prepotencias retadas por el «otro saber» tiene que intentar seguir estando en el centro del saber. Y aun así, no todo poder constituye el centro correcto de todo saber. El saber reflexivo no se deja separar de su sujeto. De esta manera, a las prepotencias no les queda más remedio que separar los sujetos de cualquier posible contrapotencia de los medios de su autorreflexión. Aquí estriba el fundamento para la larguísima historia de «violencia contra las ideas». No se trata ni de violencia contra las personas ni de violencia contra las cosas en un sentido trivial; es la violencia contra la autoexperiencia y la autoexpresión de personas que están en peligro de aprender lo que ellas no quieren saber. La historia de la *censura* se sintetiza en esta fórmula. Es la historia de la política de antirreflexión. En el momento en que los hombres se hacen maduros para la verdad por encima de sí mismos y de sus circunstancias sociales, los que detentan el poder han intentado desde siempre hacer pedazos los espejos en los que los hombres reconocerían lo que son y lo que sucede con ellos.

La Ilustración, por muy impotente que pueda aparecer como mero medio de razón, es tan sutilmente irresistible como la luz, de

la que, siguiendo una tradición de cuño más bien místico, toma su nombre: *les lumières*, iluminación. La luz tan sólo no puede llegar allí donde existen obstáculos que quiebran el rayo. Por eso, lo más importante para la Ilustración es, primero, encender las luces y, después, eliminar los obstáculos del camino que podrían impedir la propagación de la luz. La luz «en sí misma» no puede tener ningún enemigo. Se piensa a sí misma como energía pacíficamente iluminadora. Allí donde ella toca superficies reflectantes, se hace la claridad. La cuestión será la siguiente: estas superficies reflectantes ¿son realmente las últimas metas de la iluminación o se introducen entre las fuentes de la Ilustración y sus destinatarios reales? En el lenguaje de los francmasones del siglo XVIII, estos impedimentos que estorbaban la luz del saber recibían un triple nombre: superstición, error, ignorancia. También se los denominaba «los tres monstruos». Estos monstruos eran poderes reales con los que había que contar y cuya provocación y superación la Ilustración se había propuesto como meta. De una manera impulsiva y un tanto *naïf*, los ilustrados primitivos se presentaron como paladines de la luz ante

«No me lo han admitido... ¡Ignorantes!»

los poderes exigiendo vía libre. Sin embargo, no percibieron de una manera suficientemente nítida el «cuarto monstruo», el enemigo propiamente dicho y más difícil. Atacaban a los poderosos pero no su saber. Más de una vez se olvidaron de analizar sistemáticamente el saber de dominio de las prepotencias, saber que siempre posee una doble estructura: una para las reglas artificiales del poder y otra para las normas de la conciencia general.

La conciencia de los dominantes es aquella «superficie reflejante» que decide sobre la marcha y propagación de la Ilustración. De esta manera, sólo la Ilustración es en realidad capaz de obligar al poder «a la reflexión». Ésta refleja en el doble sentido de la palabra: en cuanto consideración y en cuanto ruptura y reenvío de la luz.

Los dominantes, cuando no son «sólo» arrogantes, tienen que situarse en una actitud de aprendizaje entre la Ilustración y sus destinatarios, para, de esta manera, evitar la propagación de un nuevo poder del saber y el surgimiento de un nuevo sujeto del saber del poder. El Estado debe conocer la verdad antes de poder censurarla. La tragedia de la antigua socialdemocracia consistió en que ésta tuvo muy poco conocimiento de las múltiples significaciones del principio «saber es poder». Desconoció de una manera crónica qué conocimiento es el que da el poder y qué conocimiento hay que tener y hay que ser para llegar al saber de ampliar el poder.

En el conservadurismo francés y en el monarquismo de los siglos XIX y XX se ha especulado una y otra vez y con gran resentimiento sobre cómo se habría podido evitar la Revolución de 1789. Esta charlatanería revolucionaria tiene, sin embargo, una parte muy interesante: el conservadurismo monárquico toca el nervio de una política de prepotencia cínicamente discente. El proceso discursivo es muy sencillo: si la monarquía hubiera agotado totalmente sus capacidades de reforma; si hubiera aprendido a tratar con elasticidad los hechos del ordenamiento económico-burgués; si hubiera hecho de la nueva economía la base de su política económica, quizá todo eso no habría tenido que suceder. Los monárquicos deberían ser los primeros en admitir, si son inteligentes, que Luis XV y Luis XVI se han hecho cómplices de este desastre a causa de sus faltas y su incapacidad política. No renuncian por eso a la idea de la monarquía

en cuanto tal, ya que cuentan, con razón, con la posibilidad de un «despotismo capaz de aprender». La cabeza políticamente vacía de Francia en el siglo XVIII permitió que el saber del poder se creara un centro extramonárquico.

Pero si se observa más detenidamente, la cadena de acontecimientos de los sucesos revolucionarios propiamente dichos comienza con un drama emotivo y atenazante: la prepotencia intentó en el último momento acercarse al saber problemático del pueblo para, de nuevo, poder tomar las riendas en la mano, riendas que parecía haber perdido. Éste es el sentido de aquellos célebres «cuadernos de quejas» que en el preludio de la Revolución y a petición de la Corona debían ser redactados por los más alejados municipios y comunidades, para que la más alta instancia supiera finalmente cuáles eran las necesidades reales y los deseos del pueblo. En un acto de humildad patriarcal en el que el pueblo, con grandes esperanzas y con latidos político-eróticos, ha desempeñado su papel, la monarquía llegó a la confesión de que estaba necesitada de aprendizaje. Efectivamente reconoció que, de ahora en adelante, tenía la intención de convertirse en el centro de aquel saber y de aquellas necesidades políticas cuya separación en un centro revolucionario ella había tolerado durante demasiado tiempo. Pero, precisamente para ello, la Corona puso en funcionamiento la bola de una causalidad revolucionaria para cuya masa de impulso no había ningún mecanismo de parada inmanente en el sistema.

En las grandes monarquías continentales del siglo XVIII se había impuesto un estilo de gobierno de cuño distinto: una «Ilustración patriarcal». Las monarquías de Prusia, Austria y Rusia poseían cúspides dispuestas al aprendizaje. De esta manera se habla de una Ilustración petrina, de una Ilustración fridericiana y de una Ilustración josefina, mientras que, incluso con la mejor voluntad, no se puede hablar en absoluto de una Ilustración ludoviciana. En los países del «despotismo ilustrado» se llevó a efecto una planificación semiconservadora del progreso de arriba abajo; de ella procede en último término el impulso de modernas ideas de planificación que por doquier intentan unir un máximo de estabilidad social con un máximo de ampliación de poder y de producción. Incluso actuales siste-

mas «socialistas» trabajan totalmente en el estilo del absolutismo ilustrado, que, mientras tanto, ha pasado a denominarse «centralismo democrático», «dictadura del proletariado» o cosa parecida.

El ejemplo alemán tiene en estas cuestiones una relevancia ambigua. Efectivamente, la Ilustración alemana posee no sólo representantes como Lessing y Kant, sino también un Federico II de Prusia que hay que contar entre las cabezas de su siglo. Como príncipe fue hijo hecho y derecho de su época ilustrada, autor de un anti-Maquiavelo que repudia la técnica de dominio abiertamente cínica del anterior arte político; en cuanto monarca tuvo que hacerse la más reflexiva encarnación del modernizado saber de dominio. En su filosofía política se confeccionan los nuevos vestidos del poder, y el arte de la represión va a la escuela del espíritu de la época[23]. El nuevo cinismo fridericiano siguió teñido de melancolía, pues intentaba acceder a una interioridad personal al aplicarse la política prusiano-ascética de la obediencia a sí mismo. Con una coherencia formal y en parte también existencial aplicó a la Corona la idea de servicio al señalar al rey como «primer servidor del Estado». Es aquí donde tiene su punto de partida la despersonalización del poder que culmina en la burocracia moderna.

En la melancolía de Federico se pone de manifiesto cómo en el despotismo ilustrado tiene que salir a la luz un cierto impulso trágico que confiere por lo demás a muchos de los admiradores de Prusia una secreta identidad sentimental; de ella se alimenta todavía la actual nostalgia prusiana, esa especie de retoño de romanticismo burocrático de cuño social-liberal. La Ilustración alemana experimenta, más que cualquier otra, una división esquizoide en sí misma. Sabe de cosas que no pueden vivir; porta un saber cuyo sujeto real no puede ser ella misma; absorbe conocimientos para evitar que éstos penetren en los Yoes que innegablemente tendrían que actuar conforme a ellos, si los poseyeran.

En esta melancolía esquizoide empieza a desenrollarse el hilo rojo de la moderna historia alemana: la desmoralización de la Ilustración burguesa mediante una prepotencia inteligente.

Otto von Bismarck fue la segunda gran potencia cínica de la modernidad alemana, una figura represiva capaz de reflexión en sumo

Federico II en el escritorio de su *atelier*,
en compañía de sus perros.

grado. En cuanto creador de la «nación atrasada» (1871), fue al mismo tiempo el que intentó retrasar la política interior de esta nación en más de medio siglo. Profesó en gran escala la negación de la evolución y aspiró a mantener los estándares de minoría de edad que ya no correspondían al equilibrio de las fuentes de poder en su época. Ejerció la represión no sólo sobre la voluntad política del anti-

guo cuarto estamento, la socialdemocracia, que había empezado a articularse hacía tiempo, sino también sobre la del tercero, el liberalismo burgués. Bismarck odiaba el «liberalismo» incluso más que las «bandas rojas» de la socialdemocracia. E incluso en el catolicismo político (el centro) percibió la exigencia de un Yo político que sacaba a relucir su cinismo. El lugar en el que estos Yoes políticos querían pedir la palabra, el Parlamento prusiano, más tarde Parlamento imperial, él lo denominaba de una forma realistamente despectiva «cuchitril de cotilleo», pues las decisiones reales se tomaban sólo entre él y la Corona. Aquí el hilo conductor del cinismo señorial alemán se convierte en un poderoso nudo. ¡Razonad tanto como queráis, pero obedeced![24]: con ello comienza lo que pasa a través del cuchitril de cotilleo de la época bismarquiana y desemboca en un parlamentarismo desalentado y caótico de la República de Weimar.

Queda por considerar si no es sólo en los tiempos socialdemócratas cuando tiene que avanzar efectivamente la confusión de identidad de la Ilustración. Tan pronto como se establecen gobiernos ilustrados, se agudiza la división esquizoide dentro del sujeto de poder, que tiene que dejar a un lado su propio saber ilustrado y acomodarse al melancólico realismo del gobernar, para así aprender el arte del mal menor. Ninguna conciencia exclusivamente moral y ninguna fidelidad a los principios podrá compaginarse con los complicados realismos del ejercicio del poder. No sin intención he explicado en la Introducción que la crítica de la razón cínica es una meditación sobre el principio «saber es poder». Era un lema de la antigua socialdemocracia; de esta manera, esta crítica conduce, en conjunto, a una fundamentación meditativa y a una superación integradora de aquello que constituye el núcleo de la socialdemocracia: la pragmática razón política. En cuanto pragmática respeta lo dado, contra lo que, en cuanto razón, se sigue sublevando. Solamente bajo el signo de una crítica del cinismo se puede trascender la oposición agotada de teoría y praxis: sólo ella puede dejar atrás la escolar dialéctica de «ideal» y «realidad». Bajo el signo de una crítica de la razón cínica, la Ilustración puede renovar sus oportunidades y permanecer fiel a su proyecto más íntimo: transformar el ser a través de la conciencia.


Danza política de los huevos. E. Schalk:
caricatura de Bismarck como Ministro de Conflictos,
*Frankfurter Latern*, 1863.

Continuar la Ilustración significa conformarse con que todo lo que en la conciencia es mera moral sea derrotado por el inevitable amoralismo de lo real. ¿No es acaso esto lo que la socialdemocracia de hoy en día aprende al dejarse coger, casi contra su voluntad, por la dialéctica de los grandes?[25]. Este dolor discente es uno de los tres grandes factores de autonegación de la Ilustración actual[26].

La Ilustración experimenta su ruptura más importante en el cinismo político de las prepotencias. Pues saber es poder, y todo poder que está bajo coacciones de lucha conduce a la división del saber: un saber capaz de ser vivido y otro que no lo es. Sólo superficialmente, esto se manifiesta como la oposición entre «realismo» e «idealismo». En realidad se enfrentan un realismo esquizoide y un realismo antiesquizoide. El primero se manifiesta grave, el segundo insolente. El primero asume la responsabilidad de aquello de lo que nadie se puede responsabilizar; el segundo entra irresponsablemente a favor de aquello de lo que uno se puede hacer responsable. El primero pretende, dice, asegurar la supervivencia; el segundo quisiera poner a salvo de los retoños del realismo del poder el hecho de que la vida es digna de ser vivida.

## II. Quiebras de la Ilustración

Junto a la principal quiebra de la Ilustración en la política de antirreflexión de las prepotencias que conscientemente pretenden un mantenimiento de la ingenuidad de los otros, observamos ulteriores quiebras y desigualdades de desarrollo en las que la Ilustración llega casi hasta el límite de la autonegación.

### 1. La quiebra en el tiempo

La Ilustración es un proceso en el tiempo, una forma de evolución. Por eso necesita tiempo de vida en los individuos y tiempo de proceso en las instituciones. En ella nada aparece de la noche a la mañana, si bien conoce saltos y repentinos despertares. Su ritmo es difícilmente previsible, pues varía infinitamente de acuerdo con las condiciones y resistencias tanto exteriores como interiores. Al igual que en la figura de la llama, su energía alcanza la mayor intensidad en su centro para extinguirse en la periferia. Partiendo de los pioneros y maestros de la inteligencia reflexiva en la filosofía y en las artes, su impulso se quiebra primeramente en el medio ambiente de

la inteligencia, que en efecto tiene su pereza; en segundo lugar, en el mundo del trabajo social y de lo político; posteriormente, en las infinitas esferas privadas apartadas de lo general, para chocar, en última instancia, contra la miseria pura no ilustrable.

La Ilustración conoce biográficamente muchos estadios y grados que con anterioridad, en los movimientos esotéricos, se representaban sensiblemente. En la antigua francmasonería se escenificó un proceso gradual de la iniciación que conforme a su naturaleza representaba la sucesión de la madurez, la reflexión, el ejercicio y la iluminación. Este imprescindible sistema de grados biográficos de Ilustración como *iniciación* se ha echado a perder en la moderna pedagogía. Sólo sigue viviendo exteriormente en el ordenamiento gradual del sistema de formación y en la secuencia de los cursos académicos y semestres. Los planes de enseñanza de las escuelas modernas son parodias de la idea del progreso. En la antigua universidad humboldtiana, con su relación «autoritaria» entre docentes y discentes y sus libertades estudiantiles, pervivía todavía una idea de aquella fijación biográfica y una oportunidad para la iniciación personal del saber. En el sistema de formación moderno, la idea del conocimiento encarnado se desintegra tanto en los docentes como en los estudiantes. Los profesores no son realmente «conocedores», sino entrenadores de cursos que pretenden la adquisición de un saber ajeno a la vida. Las universidades y escuelas ejercen una labor esquizoide de sus funciones en la que una juventud sin motivación, desesperadamente inteligente y sin perspectivas, aprende a superar los estándares generales del absurdo ilustrado. En la quiebra temporal de la Ilustración distinguimos una dimensión biográfica y una dimensión sociológica. Cada nueva generación necesita tiempo para elaborar, integrándolo en su ritmo, lo conseguido. Pero, dado que la cultura esquizoide tiende a una despersonalización de la Ilustración, a una Ilustración sin ilustrados que la encarnen, de las modernas escuelas se eleva un gran suspiro. A los jóvenes, su «aparato de Ilustración» les llega desde la posición de un enemigo. Si no hubiera maestros que desesperadamente se esforzaran, a pesar de la docencia, por llegar a la Ilustración y que invirtieran su energía vital, a pesar de las circunstancias, en el proceso pedagógico, apenas


Georg Scholz: *Campesinos industriales*, 1920.

ningún alumno llegaría a darse cuenta de qué es aquello de lo que se trata en la escuela. Cuanto más sistemáticamente se planifique la educación, tanto más dependerá de la casualidad o de la suerte el que la educación en general tenga lugar como iniciación a la vida consciente.

En la ruptura sociológica del tiempo es la «provincia» –en sentido concreto y metafórico– la que con su pereza opone resistencia al

impulso de Ilustración. Provincia significa adaptación a las represiones y durezas que «propiamente» ya no existen.

Sólo en el punto muerto de la costumbre y de la autorrepresión siguen existiendo realmente... sin necesidad.

Sólo en la época de la Ilustración avanzada es cuando se nota totalmente qué letal resulta la miseria sin sustancia, qué miserable es una felicidad superada. La provincia ha experimentado también la modernización, sin haber participado en la liberalización; ha hecho el camino y, sin embargo, se ha quedado atrás. Por supuesto que hoy día este cuadro se modifica. Se distingue una transformación de las tendencias de la conciencia urbana y campestre; ciertas señales nos ponen de manifiesto que un estúpido «quedarse atrás» no es lo mismo que un clarividente «no querer marchar con». Una nueva conciencia provinciana pone de relieve que la Ilustración no puede entregarse a una ciega alianza con el complejo «ciencias naturales-técnica-industria», aun cuando éste haya sido, desde hace siglos, su inseparable acompañante. La cumbre social de la Ilustración tiende hoy día a una relativización de aquella Ilustración técnica, que cuando se desató inició la fase culminante de nuestra historia. Se descubren en ella rastros míticos, sueños de dominación de la naturaleza de cuño racional-mágico, fantasías de omnipotencia de los ingenieros políticos. En la tecnocultura se realizan los imperialismos urbanos. Se multiplican las voces de gran peso teórico –desde Toynbee hasta Wittfogel– que ya creen poder presagiar que el futuro de la ciudad y de la industrialización podría llamarse de nuevo «la provincia»[27].

## 2. La quiebra en el partido

Todo aquel que se pregunte por el sujeto político de la Ilustración quedará preso en una maraña. La división de los motivos de la Ilustración entre el liberalismo y el socialismo, un socialismo que se ramifica a su vez en un socialismo autoritario-comunista y otro socialdemócrata y anarquista, se basa en los principios. Cada partido ha reclamado a voz en grito como propia una relación especial, in-

cluso una íntima identidad con la Ilustración y la ciencia. El liberalismo lleva ya en el nombre no sólo la libertad de comercio, sino también las libertades civiles y de pensamiento; la socialdemocracia se presenta desde antiguo como el partido de la dirección racional de los procesos sociales; y el comunismo mata el pájaro en la medida en que se presenta como la corriente en la que la pertenencia al partido y el reconocimiento de la verdad son una y la misma cosa. ¿A quién hay que creer? A aquel que sea lo suficientemente libre como para plantearse la pregunta no le queda otra solución más que el esfuerzo de las propias consideraciones, con lo que, de esta manera, surgirá potencialmente un nuevo partido de la Ilustración: «el de la propia opinión». Quien fuera lo suficientemente libre para esto sería también lo suficientemente libre como para dar la razón al impulso antipartido del anarquismo, impulso que ataca a todos los partidos como subrogados del Estado y que les achaca el ser mecanismos de embrutecimiento y aparatos requisitorios para el «ganado electoral». Así, la bella expresión dialéctica de «verdad y partidismo» no es más que una «pompa de jabón»... hasta que se descubre un partido no partidista que sirva a los generales intereses vitales metiéndose en los ciegos mecanismos de la autodestrucción.

## 3. La quiebra en los sectores

Especialmente los impulsos avanzados de Ilustración que conmueven las ficciones de la clara autoconciencia, de la naturaleza y de la identidad, todavía hoy día tienen indiscutiblemente grandes poderes sociales en contra suya: los poderes que trabajan con estas ficciones. Esto se puede comprobar fácilmente en la Ilustración de la psicología profunda, que ha entablado una lucha de doble frente con otras fracciones de la Ilustración: éstas echaron a perder formalmente el negocio de la antiilustración. Por una parte, la psicología del inconsciente fue «refutada incesantemente» por el cientificismo y por la medicina de cuño naturalista y remitida a la mitología, mientras que, por otra, fue denunciada por el marxismo oficial como síntoma de decadencia burguesa irracionalista.

Efectivamente, la Ilustración psicológica y política son enemigas en la medida en que no sólo compiten por la libre energía de los individuos, sino que a menudo chocan en la cosa en sí. Tan pronto como los partidismos desembocan en identidades, de tal manera que los individuos no sólo toman partido, sino que se hacen partido, la reflexión psicológica tiene que trabajar innegablemente de una manera destructiva en semejantes ingenuidades artificiales. Con ello, deriva hacia el papel de una ilustración no bienvenida. Por el contrario, la Ilustración psicológica queda expuesta a una luz lateral cuando comienza a hacerse cosmovisión, a hacerse escuela de pensamiento, a hacerse ideología o, incluso, secta. Se observa esto en muchas discusiones mezquinas y dogmatismos de una nueva ortodoxia psicológica, al igual que en los endurecimientos y delimitaciones de una subcultura psicologizante. Y se hace totalmente molesta cuando psicólogos como C. G. Jung, por una mezcla de ambición e ingenuidad, pretenden congraciarse con corrientes tales como el fascismo. En vez de suministrar una psicología de la autoridad y una iluminación del masoquismo político, cabezas de escuela de los movimientos psicológicos se inclinan ellas mismas a probar la dulzura de la autoridad y a utilizar los mecanismos masoquistas en provecho propio.

## 4. La quiebra en las inteligencias

Ya he indicado que la alianza de la Ilustración con el proceso de la civilización de cuño científico-natural y tecnológico ha dejado de ser una alianza unívoca. Todavía la filosofía de la Ilustración vacila a la hora de disolver el lazo obligado y buscar una nueva relación para con las ciencias. La moderna asimilación de razón y ciencia es tan poderosa que la filosofía –si es que no quiere autodestruirse– podría dejar sencillamente de lado los procedimientos de las ciencias. Y con todo, hay señales de la época que hablan en favor de un ocaso de los ídolos del cientificismo. Desde la época del romanticismo europeo, corrientes denominadas irracionalistas se han estado oponiendo constantemente al proceso del moderno racionalismo; también en el presente se vive una ola semejante de antirracionalis-

mo en la que se mezclan motivos de «otra razón», motivos de lógica sentimental y de mística, de meditación y de autorreflexión, del mito y de la imagen mágica del mundo. Sería efectivamente un esfuerzo vano pretender separar aquí la cizaña del trigo. Habrá que ver qué impulsos sobrevivirán a la moda. Tan pronto como el sincretismo americano haya pasado también entre nosotros y tan pronto se hayan apagado los primeros pruritos del *anything goes*, quizá se estimen entonces los encantos de la claridad. A la larga, las mezclas turbias no son agradables; allí donde «todo marcha», todo resulta igual, pero precisamente por allí hay que pasar.

Hoy, por encima de la mecánica de los movimientos pendulares entre fascinación y tedio, sigue existiendo para la Ilustración la tarea de asignar a las ciencias un sitio relativizado en la cultura. Presupuesto para ello sería una clarificación de la relación entre los géneros de inteligencia, especialmente de esas distintas especies de listeza que se oponen mutuamente como ciencia y como sabiduría, como erudición y como presencia de ánimo.

Las direcciones opuestas de los distintos géneros de inteligencia, que en la razón moderna sólo aparentemente están reducidas a la unidad de la racionalidad, son desde hace largo tiempo inabarcables. Lo que, por ejemplo, Georg Lukács atacaba como el «irracionalismo» del moderno pensamiento burgués –«la destrucción de la razón»– contiene un movimiento de separación, en su impulso fundamental totalmente justificado, de «otra» especie de inteligencia, de la hegemonía racionalista de cuño científico natural. Lo malo en ello es que el irracionalismo, desde Bergson hasta Klages, se tomó a sí mismo demasiado en serio, superándose a sí mismo con sus graves pretensiones y entonando pesados cantos sacerdotales allí donde lo correcto habría sido una payasada filosófica. En la literatura marcadamente irracionalista se encuentra a menudo una mezcla de nostalgia teorizante y de pretensión de grandeza. Con todo, Bergson ha escrito por lo menos sobre la risa.

La tendencia burguesa a la seriedad ha echado a perder las posibilidades satíricas, poéticas e irónicas del irracionalismo. Quien ve «lo otro» debería decirlo también de otra manera. Sin embargo, aquel que expone lo que ha «comprendido» más allá de la más es-

tricta racionalidad con las pretensiones de validez de conocimientos más serios echa a perder ambos elementos, lo racional y lo irracional. De esta manera, Gottfried Benn ha dado en el núcleo del irracionalismo de oráculo al decir que en Alemania se acostumbra denominar videntes a aquellos pensadores que no están lingüísticamente a la altura de su imagen del mundo.

Mucho de esto lo ha sabido desde siempre el conservadurismo sincero. Más allá de las lamentaciones, a menudo demagógicas, sobre el perverso progreso, ha tenido siempre claro que la moderna especie del saber tiene poco que ver con aquel estado de madurez humana que la tradición de todos los grandes maestros designa como sabiduría. La sabiduría no depende del estado de dominio técnico del mundo. Al revés, éste presupone aquélla, cuando el proceso de ciencia y técnica se mueve hacia unos estados esquizoides, tal y como hoy día lo tenemos ante los ojos.

Con la ayuda de las inteligencias budistas, taoístas, cristianoprimitivas, hindúes e indias no se pueden construir cintas transportadoras o satélites. Con todo, en el tipo moderno del saber se seca aquella lucidez vital en la que se inspiraban las antiguas doctrinas de sabiduría para hablar sobre la vida y la muerte, sobre el amor y el odio, sobre la unidad y la posición, sobre la individualidad y el cosmos, sobre lo masculino y lo femenino. Uno de los más importantes motivos de la literatura sapiencial lo constituye la prevención ante la falsa inteligencia, ante el saber cerebral y ante la erudición, ante el pensar potencial y la intelectualidad arrogante.

## III. El forzamiento de puertas semiabiertas

A pesar de todos los impedimentos, quiebras y dudas de sí misma, la Ilustración ha puesto en proceso de desarrollo un poderoso potencial de reflexión. Incluso en la actual fase de desmoralización esto resulta innegable. La cientifización, la psicologización y la escolarización de grandes ámbitos vitales de la sociedad transportan poderosos medios de reflexión, sobre todo a las cabezas de los estratos inteligentes y de la estructura media del Estado. La difusión

del poder en el Estado moderno ha producido una extraordinaria dispersión del saber de poder que, al mismo tiempo, ha potenciado el cinismo del saber de poder, tal y como lo acabamos de esbozar, es decir, como autonegación de la moral y como apartamiento de visiones no vivibles, hasta convertirlo en una mentalidad difusa y colectiva. Y aquí de nuevo echamos mano de la tesis de partida: el malestar en la cultura aparece hoy día como cinismo universal y difuso.

Con la difusión del cinismo hasta convertirse en una mentalidad colectiva de la inteligencia en el campo de gravitación del Estado y del saber de poder, se quiebran los antiguos fundamentos morales de la crítica de la ideología. Ya hace tiempo que los críticos desaparecieron –tal y como Walter Benjamin en el aforismo de 1928 (véase Introducción) constató– con lo criticado, y toda distancia que se podría crear a través de la moral se ha echado a perder por la estupidez general en lo inmoral, medio-moral y moral del mal menor. Los formados e informados de hoy han tomado buena nota de los ejemplos esenciales de la crítica y de los procedimientos de desenmascaramiento sin inmutarse. La existencia de tales patrones de crítica se siente más bien como una contribución a la triste complicación de la situación mundial y no como impulso a la autorreflexión existencial. ¿Quién es todavía hoy un ilustrado? La pregunta resulta demasiado directa para ser decente.

En pocas palabras, no sólo hay una crisis de la Ilustración, no sólo hay una crisis de los ilustrados, también hay una crisis de la praxis ilustrada, del *engagement* ilustrado. Hoy día se pronuncia el término «comprometido» con una mezcla de reconocimiento y benevolencia, como si fuera un frágil depósito de un estrato psicológico más reciente que sólo con gran precaución se pudiera tocar. Es como si la simpatía se dirigiera menos hacia aquello por lo que uno se compromete que hacia el compromiso mismo en su rareza y en su frágil ingenuidad. ¿Quién no conoce esto por sus sentimientos para con los así denominados «movimientos alternativos»? Algo similar parece suceder en Francia, donde la más reciente generación de inteligencia, *après Sartre*, siente cómo se disuelven los antiguos fundamentos que constituían la identidad de la izquierda. ¿Compromiso?

«Tiene lugar dentro de la torre de marfil. Los comprometidos están sentados allí activamente» (Ludwig Marcuse).

Al disolverse la base sobre la que se asienta la Ilustración, ya que el Estado moderno somete y al mismo tiempo funcionariza a los ilustrados, se hacen borrosas las perspectivas de aquello que anteriormente se llamaba compromiso. Si alguien quiere empezar a «agitarme» ilustradamente, lo primero que se me ocurre es efectivamente un cinismo: el interesado debe preocuparse primeramente de su propia mierda. Está en la naturaleza de las cosas. Por supuesto que no debe herirse la buena voluntad sin fundamento; pero la buena voluntad podría tranquilamente ser un poco más inteligente y ahorrarme la incómoda situación de tener que decir «ya lo sé». Pues no me gusta que me pregunten: «Y entonces ¿por qué no haces nada?».

Y desde entonces la cosa está de la siguiente manera: el ilustrado «comprometido» corre puertas que, efectivamente, no estaban abiertas correctamente, pero que tampoco deben ser abiertas más. Puede suceder incluso que en el cinismo se sepa más de estados morales que en el compromiso. Desde Erich Kästner, el tono de la moderna sátira ilustrada está «cortado» según patrones reflexivos y aparece en el escenario como un *effet* melancólicamente coqueto, supuesto que se digne aparecer. Los chistosos son cualquier cosa menos comprometidos, y pueden aprovecharse del encarecimiento de la risa en la medida en que las estupideces aciertan en el espíritu de la época mejor que la antigua y buena sátira maliciosa; los últimos estatúderes de la crítica de la ideología son inspirados payasos, como Otto, en el que poca sociología se encuentra aunque sí mucha presencia de espíritu.

Junto al *engagement* encontramos en nuestro recuerdo, entrelazado con él, un joven sedimento más reciente: la experiencia, apenas sacada, del movimiento de estudiantes, con sus alternativas de valor y de presión. Este último sedimento en la historia de la vitalidad política constituye un velo complementario que se echa sobre el antiguo sentimiento de que con este mundo tiene que pasar algo. La disolución del movimiento estudiantil debe interesarnos a todos, ya que representa una metamorfosis compleja de la esperanza al

realismo, de la revuelta a la inteligente melancolía, de un gran «no» político a un pequeño y plúrime «sí» subpolítico, de un radicalismo de la política a un curso medio del existir inteligente. Yo no creo efectivamente en el fin de la Ilustración sólo porque haya llegado el fin del espectáculo. El que hoy se lamenten tantos ilustrados desilusionados no significa que en el escupidero de la opinión pública escupan todo lo que en ira y tristeza les impediría seguir ejerciendo la Ilustración. Sólo los valientes se dan cuenta de cuándo están desanimados; sólo los Ilustrados se dan cuenta de cuándo se hace de noche; sólo los moralistas pueden desmoralizarse. En una palabra, todavía hay de los nuestros. Leonard Cohen ha escrito unas líneas líricas que podrían ser la canción de guerra de una Ilustración que ha dejado de ser estrepitosa: *Well, never mind: we are ugly, but we have the music* (Chelsea Hotel n.º 2).

No es la primera vez que la inteligencia alemana de la Ilustración se encuentra en semejante estado de ocaso, en el que las puertas están entreabiertas, los secretos aireados y las máscaras medio quitadas –y en el que, a pesar de todo, la insatisfacción no quiere ceder–. En la parte histórica quisiera describir el síndrome de Weimar como el espejo epocal cronológicamente más próximo en el que nosotros podemos mirar. Ya en la República de Weimar la inteligencia avanzada había alcanzado un estado de la reflexión en el que se había hecho posible la crítica de la ideología, en cuanto juego de sociedad, y cada cual podía quitar al otro la máscara de la cara. De este grado de desarrollo deriva la experiencia de la «total sospecha ideológica» de la que después de la Segunda Guerra Mundial se ha hablado tanto y de la que precisamente se hablaba porque con gusto se había zafado al serio juego de esta crítica.

Cuando uno se pone un momento el negro *maillot* de árbitro, encuentra un campo sólidamente estructurado, con jugadores conocidos, normas de juego determinadas y faltas típicas. Cada partido ha desarrollado jugadas fijas de la crítica. Los religiosos critican a los irreligiosos y a la inversa, con lo que cada partido tiene en su repertorio una metacrítica a la crítica de la ideología de la contraparte. Las normas de juego del diálogo entre marxistas y liberales siguen estando fijas, al igual que las del diálogo entre marxistas y

anarquistas y las del diálogo entre anarquistas y liberales. En este diálogo se conoce la proporción aproximada de la penalización para las faltas de los anarquistas y la depresión adecuada en liberales y marxistas una vez notificados los años de castigo. Se sabe más que de sobra lo que los científicos de la naturaleza y del espíritu tienen que reprocharse mutuamente. Incluso la mutua crítica de la ideología de militaristas y pacifistas amenaza con estancarse, al menos por lo que respecta a los rasgos creativos de la crítica. Consiguientemente, el título de película sartreana que pronto hará cincuenta años, «el juego se acaba», parece acertar en el caso de la crítica de la ideología.

## IV. Elegía marxista: Althusser y la «quiebra» en Marx

Pero la Ilustración es y sigue estando insatisfecha. El segundo gran factor de su autonegación es la desilusión producida por el marxismo. En las experiencias de aquello en lo que se convirtieron los movimientos «ortodoxamente» marxistas, en el leninismo y stalinismo, en el Vietcong, en Cuba y en el movimiento de los Khmer rojos, tiene su origen una gran parte del actual albor cínico. En el marxismo experimentamos el hundimiento de todo aquello que «lo racionalmente otro» prometía ser. El desarrollo del marxismo ha sido el que ha introducido una cuña en la unión de la Ilustración y el principio izquierda, cuña que ya no puede retirarse. La degeneración del marxismo hacia una ideología de legitimación de sistemas ocultamente nacionalistas y abiertamente hegemónicos y despóticos ha echado a perder el celebrado principio esperanza, ha echado a perder el como mínimo difícil placer en la historia. También la izquierda va aprendiendo que no se puede hablar más de comunismo, como si no se diera ninguno y como si tranquilamente se pudiera empezar de nuevo.

He aludido a la peculiar doble estructura del saber marxista en el cuarto desenmascaramiento. Este saber es un compuesto de teoría emancipadora y cosificadora. La cosificación es lo que caracteriza

todo saber que pretende el dominio sobre las cosas. En este sentido, el saber marxista era de antemano un saber de dominio. Mucho antes de que el marxismo, teórica o prácticamente, se constituyera en alguna parte en poder, actuaba ya en el más perfecto estilo «real-política», como prepotencia antes del acceso al poder. Desde siempre fue un dictado demasiado estricto de la «línea correcta». Desde siempre ha aniquilado rabiosamente cualquier alternativa práctica. Desde siempre ha dicho a la conciencia de las masas: «Soy tu señor y tu liberador, no tendrás otro liberador aparte de mí. Cualquier otra libertad que tú te procures en otra parte es una desviación pequeño-burguesa». Por lo que respecta a las otras tendencias de la Ilustración, también el marxismo adoptó aquella posición que corresponde a la de una «superficie reflectante». Los cuadros intelectuales de estudio del marxismo se han comportado como departamentos de censura de ministerios de interior y de policía burgueses que, efectivamente, estudiaban todo lo que producían los ilustrados no marxistas y que, sin embargo, censuraban todo aquello que alimentase de lejos la sospecha del inconformismo.

Louis Althusser, la anterior cabeza teorética del partido comunista francés, provocó hace más de una década una gran intranquilidad al decir que en las obras de Marx se comprobaba una ruptura científico-teórica, un paso de una ideología humanística a un saber estructural antihumanístico que ha tenido lugar entre la obra de juventud y la obra de madurez. Esta ruptura que Althusser, uno de los mejores conocedores de Marx en la actualidad, ha investigado teoréticamente, parece haberse reencarnado en su propia personalidad. Él enfermó en cierto modo de aquello que veía. Esta ruptura fue su hábitat científico, político, existencial. Y como Althusser comprendió a Marx de una manera simpatética, la ruptura en la teoría y existencia marxianas se grabó precisamente con una profundidad simbiótica en su doctrina y en su vida. Althusser, y hay que atreverse a decirlo, ha perecido en este conflicto. Desde hacía años la contradicción entre su competencia filosófica y su lealtad al partido comunista había consumido tanto su trabajo teorético como su existencia. Casado con una socióloga «de orientación bolchevique», el conflicto entre ortodoxia y conocimiento, entre fidelidad y liber-

tad le siguió hasta en su vida privada. Althusser se dio cuenta de que Marx, en cierto sentido, ya había dejado de ser Marx y que su obra se ve atravesada por una quiebra, por una duplicidad ambigua, que dificulta cada vez más su validez teórica y práctica. Entre su fidelidad a la verdad y al partido comunista, tampoco Althusser fue capaz de seguir siendo Althusser. Fue así como el filósofo marxista mundialmente famoso asesinó, en un ataque «psicótico» de alienación, el 16 de noviembre de 1980, a su esposa Hélène, quizá en uno de aquellos estados de desesperación en que ya no se sabe dónde comienza el otro y dónde acaba el Yo, es decir, allí donde los límites entre la autoafirmación y la destrucción ciega se diluyen.

¿Quién es el asesino? ¿Es Althusser el filósofo?, ¿el que, a través de un rodeo por su mujer, la «dogmática», se mató a sí mismo para poner fin al estado de división en el que el filósofo nunca consiguió llegar auténticamente a la vida? ¿O es, más bien, el asesinato liberador de un prisionero que, en un acto de defensa interior, mataba a aquello que le mataba a él? ¿Es quizá el asesinato de Althusser el célebre, que sólo a través de la sumersión en la esfera cínica de la criminalidad podía destruir su propia y falsa identidad, su celebridad falsa, su falsa representatividad? Tal y como demuestra la psicología del suicida, que en el fondo es asesino de otro, no de sí mismo, también hay asesinos que, en el fondo, son suicidas que se aniquilan a sí mismos en el otro.

Quiero intentar aquí interpretar la «ruptura» althusseriana de una manera distinta de como lo hizo él, y para ello voy a atender a su ejemplo y al lenguaje de su acción. Quisiera erigir un monumento al filósofo, reconstruyendo su conocimiento marxista: la quiebra real en la teoría marxiana. Es un monumento a un asesino que con confusa violencia hizo visible aquella ruptura que ninguna voluntad de mediación, ninguna lealtad y ningún miedo de separación puede hacer desaparecer.

En la obra marxiana no se da una ruptura entre una fase «ideológica» y una fase científica, sino una ruptura entre dos modalidades de la reflexión: una reflexión cínicamente ofensiva, humanística, emancipatoria, y otra reflexión objetivista, cínico-señorial, que se burla del intento de libertad de los otros en el estilo de una críti-

ca de la ideología funcional. Marx tiene, por una parte, algo de rebelde; por otra, algo de monarca; su parte izquierda se asemeja a Danton, la derecha recuerda a Bismarck. Al igual que Hegel, que portaba en sí semejante doble naturaleza, la del revolucionario y la del estadista, es él uno de los mayores pensadores dialécticos, pues en él estaba operante una fecunda polémica interior de, por lo menos, dos espíritus de pensamiento que se excluían mutuamente. La tragedia teórica y existencial de Althusser tiene su punto de partida en su toma de postura a favor del Marx de «derechas», que él descubre en los escritos de éste tras la denominada *coupure épistémologique*; es aquel Marx «real-político» en cuya base Althusser pone una teoría real del capital purificada de todo sentimentalismo humanista y absolutamente «científica». Éste es el sentido de su «lectura estructural».

La obra del joven Marx se basa en las impresiones de la lógica hegeliana con la que él pretendía, a su vez, atacar el idealismo hegeliano. Trabajo y praxis son los conceptos clave con los cuales se logra salir hegelianamente de la carcasa del sistema. Ellos prometen un inicio científico de nuevo cuño, un empirismo que no ataca las posiciones supremas de la reflexión filosófica. Con estos conceptos de trabajo y praxis, que se reunieron en el concepto patético de la política, la generación hegeliana de izquierdas logró trascender a su maestro. De este espíritu se originó una poderosa y combativa crítica social que se entendía a sí misma como «humanismo real», como orientación hacia «el hombre real».

La genialidad del joven Marx quedó de manifiesto en el hecho de que no se diera por satisfecho con la nueva orientación del «sistema» hegeliano hacia una «crítica» humanística posthegeliana. Su polémica más violenta se orientó por eso mismo primeramente contra su mayor tentación, tentación que él compartía con su generación de inteligencia: la de esclerotizarse en una mera «crítica crítica». Su fino olfato sintió y racionalizó que una poderosa teoría crítica debe conquistar el mundo de objetos e incluso la realidad para comprenderla tanto positiva como críticamente. Este impulso, entre otros, funda su orientación a la economía, que él concibe en su forma *naïf*-burguesa, para superarla con una teoría refleja. El pá-

lido término «proceso de aprendizaje» no aporta nada a este drama de una reflexión creativa. El pensamiento de Marx recorrió el camino que iba del sistema hegeliano a la crítica de la economía política; de un concepto de teoría contemplativo a la comprensión de la teoría como motor del mundo; de la esfera ideal al descubrimiento del trabajo; de la antropología abstracta a la concreta, del fenómeno natural a la historia de la autogeneración de la humanidad. Como teoría de emancipación social, el saber marxista sólo podía obtener vigencia si al mismo tiempo expresaba un Yo masivo que en el espejo de esta teoría reconociera la posibilidad de su libertad. Marx se constituyó aquí en el maestro histórico-lógico y en el patrón del proletariado, proletariado que él identificó como alumno predestinado de su teoría. Él quiso ser el gran liberador de éste irrumpiendo como maestro del movimiento de los trabajadores en la marcha de la historia europea.

Ahora bien, en dos ocasiones por lo menos, Marx ha pasado por encima de cadáveres, de una manera que hace surgir la duda sobre su pretensión docente y su realismo. Personalmente veo en Max Stirner y en Bakunin a los más íntimos contrincantes de Marx, pues fueron esos teóricos a los que él no pudo superar sin más y a los que, para desconectarlos, tuvo que aniquilar formalmente con su crítica. Pues ambos no representaban otra cosa que alternativas lógicas y reales a las soluciones marxianas: Stirner en la cuestión de si y cómo se puede atravesar «privadamente» la alienación; Bakunin en la cuestión de si y cómo se podía encontrar el camino hacia una sociedad futura «libre de alienación». Marx criticó a ambos con un odio auténticamente viviseccional, hasta la médula y el fondo. La célebre y póstuma *Ideología alemana*, en gran parte dirigida contra Stirner, contiene la más intensa confrontación individual que Marx y Engels hayan podido tener con un pensador. Y la aniquilación de Bakunin fue para Marx una empresa que se prolongó durante muchos años. En el odio de Marx contra ambos, en su burla y en su inconmensurable desprecio, actuaba una energía que ni de lejos cabe explicar como temperamento y sentido de competencia. Ambos le ponían de manifiesto los límites sistemáticos de su propio principio: experiencias que él ni podía integrar ni sencillamente despreciar.

Estaban aquí en juego consideraciones elementales e irrefutables que no se podían dejar de lado y para las cuales en el sistema marxiano no existía lugar, ni podía hacerse. Es más, tanto en Stirner como en otros representantes de la crítica crítica y de la «Sagrada Familia», Marx reconoció algo que también operaba en él y cuyo derecho a la vida, sin embargo, tenía que negar para que así pudiera hacerse *este* Marx. Con su mitad de derechas, con su mitad «realista», de estadista, con su mitad de real-político y de gran teorético, oprimió la parte izquierda, revolucionaria, vital, meramente «criticista» que en los otros les salía al encuentro como «posición por sí misma». En la aniquilación crítica de Stirner y Bakunin, Marx pasó en cierto modo por encima de su propio cadáver, es decir, por encima de la parte concreta, existencial, en último término «femenina» de su inteligencia. Con esta parte se había alzado críticamente en armas contra Hegel de una manera realista y concreta; a partir de ahora él hace su aparición como pensador de señores que ataca el carácter unilateral de esta parte.

Stirner pertenece, como Marx, a aquella generación de jóvenes alemanes[28] que había desarrollado en el clima de la filosofía hegeliana, con su capacidad de reflexión subversiva, un sentido extraordinario para todo aquello que «pasa en la cabeza» (Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Karl Grün, Heinrich Heine, entre otros).

La lógica de Hegel había conquistado un espacio que no era ni meramente ser ni meramente conciencia, sino que tenía en sí misma «algo de ambos»; esto viene expresado en la figura de pensamiento de la mediatizada inmediatez. La palabra mágica de la nueva lógica es mediación. Nosotros podemos traducirlo con el término *medium*. Entre el ser y la conciencia hay un término medio que es ambas cosas a la vez y en el que desaparece la antítesis aparente de espíritu y materia. Marx ha puesto al revés esta visión en su teoría del capital.

Digámoslo claramente: en las cabezas de los hombres trabajan programas de pensamiento y de percepción históricamente configurados que «mediatizan» todo lo que va de fuera adentro y de dentro afuera. El aparato cognoscitivo humano es, en cierta medida, un

relé interior, una estación conmutadora, un transformador en el cual los esquemas de percepción, las formas de juicio y las estructuras lógicas están ya preprogramadas. La conciencia concreta no es nunca algo inmediato, sino algo que viene mediatizado por la «estructura interna».

Frente a esta estructura interna tradicional, la reflexión puede actuar fundamentalmente en tres posiciones: puede intentar obviarla, «desprogramándose»; puede moverse dentro de ella tan lúcidamente como sea posible; y, finalmente, puede entregarse a sí misma como reflexión insistiendo en la tesis de que la estructura lo es todo.

Con esas tres posiciones de conmutación nos las vamos a ver a continuación. La idea de Stirner es la de arrojar sencillamente de su cabeza todas las programaciones extrañas. Tras esta purificación total del cerebro no debe quedar más que un desnudo y, en cierto modo, vacío egoísmo reflejo. Si es verdad que la sociedad ha puesto en mi cabeza «caprichos», entonces, formulado rápidamente, mi emancipación tendría que consistir efectivamente en que yo pudiera desmontar estas extrañas programaciones que hay en mí. De esta manera, lo propio en la conciencia del Yo pretende liberarse en un abrir y cerrar de ojos de lo extraño. Stirner apunta a una liberación de la alienación en el propio interior. Lo extraño anida en mi interior, y al expulsar este elemento extraño es cuando me gano de nuevo a «mí mismo». A lo largo de cientos de páginas se puede percibir cómo Marx y Engels se han excitado por estos pensamientos, en el fondo sobrios. Por eso critican aniquiladoramente esta posición neoegoísta: no de una manera moral, sino desde un punto de vista de la teoría del conocimiento, es decir, como un nuevo autoengaño. Ponen de manifiesto cómo el Yo en Stirner, aquel «único» que ha apostado por la nada y que se considera a sí mismo como su única posesión, salta a una nueva ingenuidad que, no en último término, queda de manifiesto en el fanfarrón y pequeño-burgués punto de vista del «solo Yo». En Stirner culmina por primera vez el anarquismo teórico del siglo XIX. Stirner ha realizado una «reducción existencialista» sobre el Yo puro, aunque en esta tarea ha puesto bastante ingenuamente el Yo como algo que «hay». Una vez que he

arrojado de mí lo extraño, es decir, la sociedad, piensa Stirner, no quedará más que un bello y propio Yo que se satisfará en la «posesión» de sí mismo. En una ingenuidad radiante habla Stirner de la «posesión» que el «único» tiene en sí mismo. Sin embargo, sólo se puede poseer algo que existe realmente. Y aquí están juntas una experiencia de reflexión válida y una confusa ingenuidad. La reflexión existencialista sobre la conciencia «propia» es tan realista como falso el paso a la representación de la autoposesión. La autorreflexión no deja nada objetual que se pudiera poseer.

Marx y Engels desmontan esta construcción hasta en sus niveles atómicos. Impulsados por el desprecio, se permiten una fiesta de la reflexión satírica que se mueve en el interior de la estructura interna de la conciencia lo más lúcidamente posible. Pero en la destrucción de la ilusión stirneriana destruyen algo más que a un contrincante: a sí mismos en él. Tal y como ellos lo hacen, línea por línea, con una lógica intensiva, con una filología puntillosa y un cruel placer destructivo, la cosa es algo más que pura crítica; es la conjuración de un peligro, la desconexión de una «posibilidad distinta». De hecho, el marxismo no pudo arrojar de sí las sombras anarquistas y existencialistas que cayeron sobre Stirner; sólo en Sartre y Marcuse, esta sombra ha logrado de nuevo una vida más densa en un pensamiento inspirado marxistamente.

Marx no pertenece al tipo de aquellos ingenuamente geniales que, como Schelling, «hacen su formación ante el público». *La ideología alemana* siguió siendo un texto privado que no se publicó hasta 1932. Desde entonces, la filología marxiana lo ha distribuido por doquier como un texto sagrado. En el movimiento estudiantil fue sacado al campo de batalla como un arma antisubjetivista por los marxistas «estrictos» contra los espontaneístas y los académicos hijos de la flor. Sin embargo y de hecho, la discreción de Marx y Engels con relación a este su más intenso escrito de crítica ideológica tenía un buen motivo. *La ideología alemana* se va de la lengua. En ella se puede comprobar cómo, en la cuestión de la subjetividad, tanto Marx como Stirner han actuado de una manera simétricamente falsa. Ambos saben que la conciencia de los hombres, tal y como se encuentra primeramente, está «alienada» y que debe ser «apropiada»

a través de una paciente reflexión. Ambos piensan siguiendo las pautas de la dialéctica de lo propio y lo extraño, si bien ninguno de ellos encuentra lo intermedio, sino que se lanzan a posiciones de alternativas exclusivas. Stirner escogió el camino de la derecha, Marx el de la izquierda; Stirner piensa que con un acto de purificación individualista podría superar la expropiación. El «único» aprende en su «edad viril» a apartarse de sus ajenas programaciones interiores, de tal manera que, al mismo tiempo, las tiene y no las tiene, es decir, las contiene como su libre señor y posesor. Al entregar él pensamientos y cosas como propias, éstos pierden su poder sobre él. En Stirner, la autorreflexión realista y el culto ideológico del Yo están íntimamente entrelazados. Lo que en el stirnerianismo puede ser una experiencia productiva de distanciamiento interior de los adiestramientos se convirtió de una manera dogmáticamente rígida en un nuevo «corto pensar».

La investigación marxiana de las conciencias de clase es en el punto de partida igualmente realista. Conciencias de clase, imágenes del mundo e ideologías se pueden entender, de hecho, como «programaciones»; son mediaciones, esquemas formado-formantes de la conciencia, resultados de un proceso histórico-mundial de la autoformación de toda inteligencia. Esta manera de considerar abre el camino a un análisis fecundo de los cuadros de conciencia, análisis que así puede liberarse de la maldición del idealismo *naïf*. Sin embargo, Marx y Engels, con su materialismo «en última instancia» *dogmático*, salen de nuevo de este principio. Ellos superan la subjetividad en el proceso histórico. Esto queda de manifiesto en la dureza y desprecio con los que Marx trata precisamente a sus enemigos «existenciales». En esta brutalidad se agita ya la otra forma de reflexión, la señorial. Allí donde Stirner sacaba a la arena pública su Yo revolucionariamente triunfante, el marxismo produjo un revolucionario que, con el sentimiento de la más alta astucia y con refinado realismo, se utiliza a sí mismo como medio en el proceso histórico. En el *clinch* con el *falso único* de Stirner surge, en la teoría marxista, el principio del *falso nadie*, aquel revolucionario que personalmente no será más que un acre instrumento del fetiche revolución. Ésta es la quiebra que Althusser ha percibido en la obra

de Marx después de *La ideología alemana*. Ya tempranamente, a más tardar a partir de la polémica con Stirner, empieza en el pensamiento de Marx una tendencia a encadenarse, casi en la actitud de los jesuitas de la revolución, al proceso del desarrollo histórico, en el convencimiento de poder tanto reconocer como someter el desarrollo; la teoría marxiana se promete el dominio en la medida en que considera que el sujeto de la teoría es la función del desarrollo. A través de la autocosificación cree poder acceder al dominio de la historia. En la medida en que ella se hace instrumento del supuesto futuro, piensa poder convertir el futuro en su propio instrumento.

Esta lógica cínico-señorial esquizoide no tiene parangón histórico. Solamente una conciencia extremadamente superdesarrollada puede introducirse de esta manera. El único pensador en el que la autorreflexión alcanzó parecidas alturas de refinada autonegación fue Friedrich Nietzsche, cuya historia operativa es de todos conocida.

A estas cumbres, filosóficamente significativas, de refinada autocosificación ascendieron aquellos antiguos y valientes comunistas que, en los procesos-espectáculo de Moscú y a la vista de la muerte

El proceso contra el «partido industrial» en Moscú.

segura que les esperaba, admitieron falsamente haber conspirado contra «la revolución», una confesión que no sólo era producto de chantaje sino que también poseía un aspecto de libertad en la medida en que los acusados pretendían con sus confesiones librar a la revolución de mayores daños que los que se le inferían a través de su acusación y ejecución. Con los conceptos tradicionales de «tragedia» no se puede concebir la sutilidad de esta duplicación de asesinatos legales mediante suicidios. Son asesinatos en los que sólo en un sentido biológico está todavía claro quién ajusticia a quién. Son asesinatos y suicidios en el interior de una estructura esquizofrénica en la que no se puede distinguir claramente el Yo que mata del Yo que es matado. Lo único seguro es que al final yacen en el suelo los cadáveres de hombres inteligentes, ahorcados, fusilados, golpeados. El caso Althusser es *también* una contribución tardía a la psicopatología del marxismo. Se desarrolla en un nivel de inteligencia de violencia asesina en el que la revolución devora a sus hijos más inteligentes..., por no hablar de los millones que perecieron sin saber qué tenían que ver con esa revolución, que no sabían nada a excepción, quizá, de que aquello que les mataba no podía ser lo auténticamente absoluto.

Las raíces históricas de estas perversiones ya las ha descubierto en 1843 el joven Marx y las ha expresado en una frase lúcida que todavía está antes de la época de endurecimiento y que, sin embargo, deja traslucir una tendencia cínica: «No por casualidad el comunismo ha visto surgir contra él otras doctrinas socialistas, ya que él mismo sólo es una realización especial y unilateral del principio socialista» (M. E. W. I, pág. 344). En la palabra «unilateral» sabe que, por lo menos, hay y debe haber dos partes. Consiguientemente, quien se atiene a una de ellas se engaña a sí mismo y a los otros. Sólo un saber que esté poseído por una enorme voluntad de poder puede pretender hacer valer una unilateralidad consciente como verdad. Con ello niega profundamente su propio *pathos* de conocimiento. Y de esta manera, comunismo es ese saber del poder que se va de la lengua antes de estar al timón. Esto y sólo esto constituye, a un nivel filosófico, su elemento común con el fascismo.

## V. Sentimiento vital crepuscular

La autonegación de la Ilustración es un resultado de la más reciente historia, que ha triturado todas las bellas ilusiones de un «otro racional». Innegablemente, la Ilustración tiene que volverse loca con el principio «izquierda», en la medida en que este principio está representado en la realidad por sistemas despóticos. Es uno de los elementos constitutivos de la Ilustración preferir el principio de libertad al principio de igualdad. No puede cerrar los ojos ante el hecho de que el socialismo, al que se dirigen todas sus simpatías, haya perdido su inocencia casi tanto como aquello contra lo que dirigía en un principio su ataque. El socialismo «realmente existente», tal y como hoy se da, hace hasta cierto punto superflua la cuestión de izquierda y derecha, pues si bien se distingue efectivamente del capitalismo en formas reconocibles que pueden tener sus ventajas y desventajas, sin embargo comparte con el capitalismo el manuscrito de la dura realidad que nunca puede estar a la izquierda o a la derecha de sí misma, sino que, en cuanto hecha por nosotros, siempre es como es. Sólo la moral puede ocupar puestos a la izquierda o a la derecha de las realidades. La realidad, en la medida en que nos atañe, nos es bienvenida u odiada, soportable o insoportable. Y la conciencia frente a lo dado sólo tiene la posibilidad de reconocerlo o no. Esto es lo que, de una manera suficientemente primitiva, pone en claro la crítica de la razón cínica. No es, sin embargo, primitiva la perspectiva de comprender a partir de aquí el sentido de la actual desmoralización. Sólo la moral es sensible a la desmoralización, y sólo a las ilusiones les espera el despertar. La cuestión queda formulada como sigue: en la desmoralización, ¿no nos acercamos a la verdad?

Efectivamente, nos hemos sumergido en la penumbra de una desorientación existencial peculiar. El sentimiento vital de la hodierna inteligencia es el de las gentes que no pueden concebir la moralidad de la inmoralidad, porque de lo contrario todo sería demasiado fácil. Por eso, ningún hombre sabe, desde el interior, qué debe hacerse después.

En la penumbra cínica de una Ilustración incrédula brota un sentimiento peculiar de intemporalidad, preso de agitación y al mis-

mo tiempo desconcertado, emprendedor y rápido al desaliento, atrapado en una mera provisionalidad, extraña a la historia y que no tiene la costumbre de la alegría del futuro. El mañana adopta el doble carácter de lo insignificante y de la catástrofe probable y mientras tanto sigue actuando una pequeña esperanza de supervivencia. El pasado, o bien se convierte en un académico niño mimado, o bien se privatiza junto con la cultura y la historia y se reduce a un rastrillo con curiosas miniaturas de todo aquello que se dio en otro tiempo. Lo más interesante son los currícula, vitales antes, y los reyes desaparecidos, especialmente los faraones, con cuya vida eterna podemos identificarnos como confortables muertos.

Contra el principio esperanza surge el principio de vivir aquí y ahora. De camino al trabajo se tararea «no esperes mejores tiempos» o «hay días en los que quisiera ser mi perro». En las tabernas cooperativas, por la tarde, la mirada se posa en el póster en el que está escrito: *El futuro queda suspendido a causa de la escasa participación.* Y al lado está escrito: *Somos las personas de las que ya nuestros padres nos precavieron siempre.* El sentimiento temporal tardío y cínico es el de la excursión y el de la gris cotidianeidad tendido entre el malhumorado realismo y las ensoñaciones incrédulas, presente y ausente, *cool* y tenso, *down to earth* o *far out*, totalmente a discreción. Muchos tienen orgullo y otros quedan colgados. Entonces de verdad se espera algo que correspondería auténticamente al sentimiento de días mejores, de que algo debería suceder. Y no pocos quisieran añadir: da igual lo que sea. Se tienen sentimientos catastróficos y catastrofílicos; hay un sentimiento de plácida amargura y un sentimiento privado, si es que todavía se consigue mantener el ámbito más próximo libre de lo peor. Las buenas películas son importantes. Sin embargo, los buenos ejemplos no son fácilmente imitables, dado que todo caso es distinto, especialmente el propio. Se regalan todavía libros y uno se maravilla, cuando el Papa viene a Alemania, de que todavía exista el Papa. Cada cual hace su trabajo y se dice: sería mejor meterse de lleno. Se vive de un día a otro, de unas vacaciones a otras, de un noticiario a otro, de un problema a otro, de un órgano a otro en privadas turbulencias y en historia a medio plazo, agarrotado y al mismo tiempo distendido.

Uno se siente «afectado» por muchas cosas, pero la mayoría de ellas tienen que resultar indiferentes.

Los periódicos escriben que hay que prepararse para luchar cada vez más por la supervivencia, apretarse el cinto, moderar las exigencias, cosa que incluso proponen los ecólogos. ¿Sociedad de exigencias? Buitres no. En pocos minutos se recolecta para Eritrea o para mandar un barco a Vietnam, pero allí no vamos. Se quisiera ver mucho más mundo y, sobre todo, *todavía vivir cantidad.* Uno se pregunta qué hay que hacer a continuación y cómo va a seguir la cosa. En la gaceta cultural de *Die Zeit* los críticos culturales discuten acerca de la manera correcta de ser pesimistas. Un emigrante del Este dice al otro: hace tiempo que veo las cosas tan negras como tú. Pero a pesar de todo... ¿adónde iríamos a parar si todos se desesperaran? Y el otro dice: el tiempo del «a pesar de» ha pasado.

Los unos, hace ya largo tiempo, intentan concluir sus psicoanálisis, y los otros se preguntan, también desde hace mucho, si ellos podrán seguir respondiendo ante sí mismos de no empezar ninguno; pero también hay que pensar lo que cuesta y lo que paga la caja y si después todavía se podrá, como en medio de la miseria se cree deber poder, mientras que antes no se esté seguro de si se quiere seguir como hasta ahora. ¡Ah!, por cierto, además se ha comprobado que el ser buen cocinero no es ninguna traición y que esas historias estúpidas sobre el consumo y el automóvil no son propiamente tan...

En semejante época de secretos públicos, época en la que una salvaje economía de lo pequeño produce un abismo en el pensar; en la que la así denominada sociedad se disuelve en miles de cuerdas de planificación e improvisación que se ignoran mutuamente pero que, a pesar de ello, están referidas recíprocamente por absurdos de toda especie; en una época semejante no puede ser perjudicial para la Ilustración, o lo que quede de ella, reflexionar sobre sus fundamentos. Para tales reflexiones ya hay desde hace tiempo ejemplos impresionantes. La «opinión pública» fue durante bastante tiempo uno de los más poderosos temas de la Ilustración renovada, sobre todo en unión con la palabra «experiencia» y mucho más todavía con la expresión «contexto vital», expresión que se escribía tan cómodamente porque en ello se tenía el sentimiento de que en

alguna parte la vida formaba contextos y, efectivamente, el contexto es como una promesa de sentido.

Sin embargo, mientras tanto la fiebre intelectual de caza de «coherencia vital» ha ido cediendo, dado que esta coherencia representa una especie al menos tan rara como el Wolpertinger, la liebre con cornamenta de gamo que habita en Baviera y que guasones bávaros acostumbraban cazar, cuando los veraneantes que venían de Prusia se habían hecho lo suficientemente listos como para merecer una lección. Pero desde que los prusianos han dejado de venir y forman sus propias «coherencias vitales» tras las alambradas, la caza del Wolpertinger, una Ilustración especial para astutos prusianos, ha cedido como la Ilustración, en general y para los no prusianos.

Y ahora ¿qué? Pues bien, en la quinta consideración previa, que introduce la investigación propiamente dicha de los fundamentos de la razón cínica, voy a intentar nombrar una fuente en la que reside el secreto de su vitalidad: la insolencia.

## 5. «A la búsqueda de la insolencia perdida»

*Un culo estricto rara vez deja escapar un pedo jovial.*

Proverbio luterano

*La objeción, la cana al aire, la desconfianza jovial son signos de salud: todo lo incondicional cae dentro de lo patológico.*

F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

*Ellos han puesto sus manos en toda mi vida; por eso puede levantarse y salirles al encuentro.*

Danton antes de su condena

### I. Filosofía griega de la insolencia: El quinismo

El antiguo quinismo es, al menos en su origen griego, insolente por principio. En su insolencia hay un método digno de descubrirse. Injustamente, este primer y real «materialismo dialéctico», que también era un existencialismo, se considera y, consiguientemente, se pasa por alto, frente a los grandes sistemas de la filosofía griega (Platón, Aristóteles y la Stoa), como un mero juego satírico, como episodios a mitad de camino entre la diversión y la porquería. En el *kynismos* se encontró una forma del argumentar con la que el pensar serio hasta el día de hoy no ha sabido qué hacer. ¿No es basto y grotesco hurgarse en la nariz mientras Sócrates conjura su *daimonion* y habla del alma divina? ¿Cómo cabe calificar sino de ordinario el hecho de que Diógenes se cisque en la doctrina platónica de las ideas? ¿O será que el ciscarse es incluso una de las ideas que Dios hizo salir de su meditación cosmogónica? ¿Y qué tendría que decirse cuando este vagabundo filosofante responde a la ex-

quisita doctrina de Platón sobre el Eros con una masturbación pública?

Para la comprensión de estos gestos provocadores aparentemente marginales existe un fundamento digno de reflexión, un principio que llamó a la vida a las doctrinas sapienciales y que en la Antigüedad pasaba por ser la cosa más natural antes de que los modernos desarrollos lo descompusieran. En el filósofo, el hombre del amor a la verdad y de la vida consciente, vida y doctrina tienen que estar siempre de acuerdo. El centro de toda doctrina es lo que de ella materializan sus seguidores. Esto puede malinterpretarse en un sentido idealista, como si la función de la filosofía fuera poner a los hombres sobre la pista de ideales inalcanzables. Sin embargo, si el filósofo es llamado a vivir lo que dice, entonces su tarea es, en un sentido crítico, mucho mayor: la de decir lo que vive. Desde siempre toda idealidad tiene que materializarse y toda materialidad tiene que idealizarse para que *para nosotros* se constituya realmente en esencia del medio. Una separación de persona y cosa, teoría y praxis no es considerable en absoluto, desde este punto de vista elemental, a no ser como señal de oscurecimiento de la verdad. Encarnar una doctrina significa convertirse en su medio. Esto es lo contrario de aquello que se exige en el *plaidoyer* moralista de un obrar estrictamente dirigido por el ideal. Al atender a aquello que es encarnable, estamos protegidos de la demagogia moral y del terror de las abstracciones radicales no vivibles. (La cuestión no es qué es la virtud sin el terror, sino qué es el terror sino idealismo consecuente.)

La aparición de Diógenes señala el momento dramático en el proceso de la verdad de la temprana filosofía europea: mientras la «alta teoría» a partir de Platón corta irrevocablemente los hilos para una encarnación material, para con ello entretejer los hilos de la argumentación lo más densamente posible y así lograr un entramado lógico, emerge una variante subversiva de *teoría inferior* que exagera la encarnación práctica de su doctrina hasta convertirla en una pantomima grotesca. El proceso veritativo se divide en una falange discursiva altamente teorética y en una tropa de guerrilleros satírico-literarios. Con Diógenes empieza en la filosofía europea la resis-

tencia contra el descartado juego del «discurso». Desesperadamente jovial se defiende de la «idiomatización» del universalismo cósmico que había llamado a los filósofos a ejercer su cargo. Bien se trate de una «teoría» monológica, bien sea dialógica, Diógenes presiente en ambas el engaño de las abstracciones idealistas y la insipidez esquizoide de un pensar cerebralizado. De esta manera, él, el último sofista arcaico y el primero en la tradición de la resistencia satírica, crea una ilustración grosera. Diógenes inaugura el *diálogo no-platónico.* Aquí Apolo, el dios de las iluminaciones, muestra su otra cara, la que Nietzsche no percibió: como sátiro pensante, como verdugo, como comediante. Las flechas mortíferas de la verdad penetran allí donde las mentiras se ponen a cubierto tras autoridades. Aquí, la «teoría inferior» pacta por primera vez una alianza con la pobreza y la sátira.

A partir de ahora se hace palpable de una manera sencilla el sentido de la insolencia. Desde que la filosofía, sólo de forma hipócrita, es capaz de vivir lo que dice, le corresponde a la insolencia decir lo que se vive. En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en «formas de vida», el proceso de verdad depende de si hay personas que sean suficientemente agresivas y libres («desvergonzadas») para decir la verdad. Los dominadores pierden su autoconciencia real en los locos, los payasos, los quínicos; por ello la anécdota hace decir a Alejandro Magno que él querría ser Diógenes si no fuera Alejandro. Si Alejandro no fuera el loco de su ambición política, entonces tendría que hacerse el loco para decir la verdad a las gentes como a sí mismo. (Y cuando los poderosos, por su parte, empiezan a pensar quínicamente; cuando conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, «continúan» obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la definición *moderna* de cinismo.)

Por otra parte, sólo desde hace pocos siglos la palabra *insolente* tiene efectivamente un motivo negativo. Inicialmente supone, como en el antiguo alto alemán, una agresividad productiva, un ir hacia el enemigo: «valiente, atrevido, vivaz, arrogante, indómito, curioso». En la historia de esta palabra se refleja la desvitalización de una cultura. En aquellas personas que todavía hoy son insolentes, el enfria-

miento del bochorno materialista no ha sido tan efectivo como desearían aquellos a quienes no les convienen hombres no congelados. El judío David es el prototipo del insolente que hace cosquillas a Goliat: «Acércate un poco para que pueda darte mejor». Él muestra que la cabeza no sólo tiene orejas para oír y escuchar, sino también una frente para ofrecerla al más fuerte: «Fronde», «Affront», «Effronterie».

El quinismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos y desarrolla un materialismo pantomímico. Diógenes refuta el lenguaje de los filósofos con el del payaso: «Cuando Platón formuló la definición de que el hombre es un animal bípedo e implume, definición que provocó el aplauso de los presentes, Diógenes desplumó un gallo y lo soltó en la escuela con las palabras: "Esto es el hombre de Platón"; lo que motivó el que se añadiera: "Con uñas planas"» (Diógenes Laercio, IV, 40). Ésta –y no el aristotelismo– es la antítesis filosófica realista a las teorías de Sócrates y Platón. Ambos, Platón y Aristóteles, son pensadores del señorío, e incluso en las ironías y disquisiciones dialécticas de Platón puede percibirse todavía un destello de la plebeya filosofía callejera de Sócrates. Diógenes y los suyos oponen una reflexión esencialmente plebeya. La teoría de esta insolencia puede abrir en efecto el acceso a una historia política de reflexiones combatientes. Es lo que posibilita una historia de la filosofía como historia social dialéctica: es la historia de la encarnación y de la división de conciencia.

Pero desde que el quinismo ha hecho depender la manifestación de la verdad de factores como el valor, la insolencia y el riesgo, el proceso de la verdad ha derivado hacia una tensión moral hasta entonces desconocida; yo la llamo la dialéctica de la desinhibición. Quien se tome la libertad de hacer frente a las mentiras dominantes provocará un clima de distensión satírica en el que incluso los poderosos, al igual que sus ideólogos del señorío, se desinhiben afectivamente..., si bien bajo la colisión de la afrenta crítica que les llega del lado quínico. Pero mientras el quínico sostenga sus «insolencias» a través de una vida de integridad ascética, el idealismo le contestará por parte de los atacados con una desinhibición disfra-

zada de escándalo que, en el peor de los casos, llega hasta la aniquilación. Es una característica esencial del poder que sólo él pueda reírse de sus propios chistes.

## II. Mear contra el viento idealista

La insolencia tiene fundamentalmente dos posiciones: arriba y abajo, prepotencia y contrapotencia; expresado de una manera tradicional: señor y esclavo. El antiguo quinismo comienza el proceso de los «argumentos desnudos» desde la oposición, llevado por el poder que procede de abajo. El quínico ventosea, defeca, mea y se masturba en pública calle, ante los ojos del ágora ateniense; desprecia la gloria, se ríe de la arquitectura, niega el respeto, parodia las historias de los dioses y de los héroes, come verduras y carne crudas, se tumba al sol, bromea con las meretrices y dice a Alejandro Magno que no le quite el sol[29]. Pero ¿qué es esto?

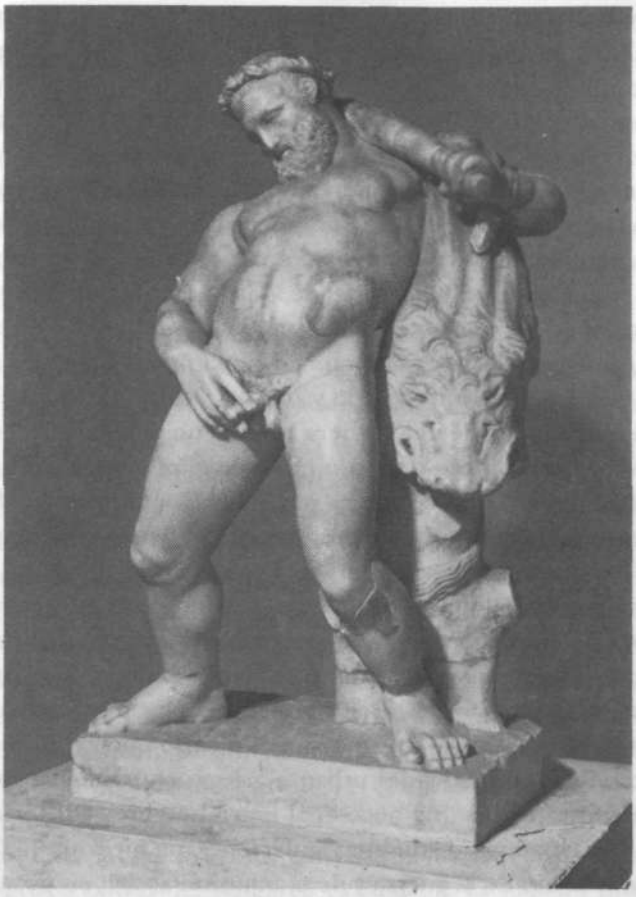
El quinismo es una primera réplica al ateniense idealismo señorial, réplica que va más allá de refutaciones teóricas. Él no habla contra el idealismo, vive contra él. Diógenes es un personaje cuya figura puede entenderse como contraposición a Sócrates. Las rarezas de su comportamiento posiblemente no sean más que intentos de exceder de una manera comediante al sagaz dialéctico. Sin embargo, la cosa no acaba ahí: el cinismo da a la pregunta de cómo se *dice* la verdad un nuevo giro.

El académico diálogo de filósofos no concede a la posición materialista el lugar merecido, es más: no se le puede conceder, dado que el mismo diálogo presupone ya algo así como un acuerdo idealista. Allí donde solamente se hable, un materialismo existencial se sentirá desde el primer momento incomprendido. En efecto, en el diálogo de las cabezas sólo surgirán teorías de cabeza y fácilmente se alzará, por encima del conflicto de un idealismo con un materialismo de cabeza, una dialéctica de cabeza. Sócrates se las entiende bastante bien con los sofistas y los materialistas teóricos, siempre que pueda llevarles al diálogo en el que él, como maestro de la argumentación, es invencible. Pero ni Sócrates ni Platón pueden con

Diógenes, ya que éste habla con ellos «también de una manera distinta», en un diálogo con pelos y señales. Por eso, a Platón no le quedó otro remedio que la difamación de su incómodo y testarudo contrincante, a quien calificaba de «Sócrates enfurecido» *(Sokrates mainomenos)*. La frase pretende ser una aniquilación y es el reconocimiento más alto. Platón, contra su voluntad, equipara al rival con Sócrates, el dialéctico más grande. Esta indicación de Platón es muy valiosa, pues pone de manifiesto que la filosofía adopta un carácter algo inquietante y, sin embargo, necesario. En la filosofía del perro de los quínicos aparece, pues, una posición materialista que aporta el agua a la dialéctica idealista. El quinismo posee la sabiduría de la filosofía original, el realismo de la actitud materialista y la alegría de una religiosidad irónica. A pesar de todas sus groserías, Diógenes no está agarrotado en la oposición, ni fijado en la contradicción; su vida está marcada por una autocerteza humorística que solamente pertenece a los espíritus soberanos[30].

En el idealismo que justifica los ordenamientos sociales y cósmicos, las ideas están arriba y la luz de la atención se fija en ellos; la materia está abajo, como mero destello de la idea, pura sombra, una mancha. ¿Cómo se puede defender la materia viviente contra la degradación? En efecto, ella está excluida del diálogo académico, sólo se la admite como tema, no como existencia. ¿Qué puede hacerse? Lo material, el cuerpo despierto presenta activamente su prueba de soberanía. Lo inferior excluido va al mercado y reta demostrativamente a lo superior. ¡Excremento, orina, esperma!: «vegetar» como un perro, pero vivir, reír y dar la impresión de que tras todo esto no hay confusión, sino una reflexión clara.

Ahora bien, se podría objetar que las cosas animales son privadas experiencias cotidianas del cuerpo que no se hacen acreedoras de ningún espectáculo público. Puede ser, pero no viene al caso. Este «sucio» materialismo responde no sólo a un convencido idealismo de poder que infravalora los derechos de lo concreto. Las animalidades son, en el quínico, una parte de su autoestilización, pero además también son una forma de argumentar. Su núcleo es el existencialismo. El quínico, en cuanto materialista dialéctico, tiene que salir a la palestra de la opinión pública porque ésta es el único es-



Hércules meando.

pacio en el que la victoria sobre la arrogancia idealista puede tener lugar de una manera congruente. El materialismo ocurrente no se satisface con palabras, sino que pasa al terreno de la argumentación material que rehabilita al cuerpo. Ciertamente, la idea reina en la academia y la orina gotea discretamente en la letrina. Pero ¡orinar en la academia! Esto sería la tensión dialéctica total, el arte de mear contra el viento idealista.

Llevar a la calle lo bajo, lo separado, lo privado, supone subversión. Tal es, como veremos, la estrategia cultural de la burguesía, que alcanzó la hegemonía cultural no sólo por medio del desarrollo de la economía de objetos, de la ciencia y de la teoría, sino también mediante la publicación –inspirada secretamente en el materialismo– de lo privado, de su mundo amoroso, sentimental, corporal e íntimo con todas sus complicaciones sensuales y morales. Desde hace más de doscientos años, observamos un movimiento permanente, por supuesto siempre atacado, de lo privado a lo público; y en esto, las experiencias sexuales desempeñan un papel de primer orden, porque en ellas se impone con una fuerza ejemplar la dialéctica de la separación privada y del regreso público. La cultura burguesa, dispuesta de una manera realista, no puede hacer otra cosa que aceptar los hilos de la *revolución cultural quínica.* Hoy día se empieza a comprender esto otra vez; Willy Hochkeppel ha demostrado recientemente los paralelos que existen entre el antiguo quinismo y el moderno movimiento de *hippies* y alternativos[31].

Elementos neoquínicos impregnan la conciencia burguesa de lo privado y de lo existencial por lo menos desde el siglo XVIII. En ellos se articula una reserva del sentimiento burgués de la vida contra la política... en cuanto forma de vida abstracta, obligada a falsas alturas. Pues la política es ayer y hoy, más que nunca, lo que los quínicos de las decadentes comunidades urbanas griegas experimentaron: una amenazadora relación de necesidad entre hombres, una esfera de sospechosas carreras, de dudosas ambiciones, un mecanismo de alienación, el plano de la guerra y de la injusticia social: en pocas palabras, aquel infierno que se cierne sobre nosotros debido a la existencia de otros capaces de poder.

La opinión pública del ágora ateniense fue electrizada por la ofensiva quínica. Aunque Diógenes no aceptó realmente ningún discípulo, su impulso doctrinal, si bien de una manera subliminal[32], se convirtió en uno de los más fuertes de la historia del espíritu.

Cuando Diógenes orina y se masturba en la plaza del mercado, hace ambas cosas en una situación modelo, dado que lo hace públicamente. Publicar algo significa la unidad fáctica de mostrar y generalizar. (En ello radica el sistema semántico del arte[33].) De esta

manera, el filósofo concede al pequeño hombre del mercado los mismos derechos a una experiencia desvergonzada de lo corporal, que hace bien en oponerse a cualquier discriminación. La moralidad puede ser incluso buena, pero la naturalidad también lo es. No otra cosa es lo que proclama el escándalo quínico. Dado que la doctrina explica la vida, el quínico tuvo que llevar al mercado la sensualidad reprimida. Mirad qué bien se lo pasa con su miembro este hombre sabio, ante el que Alejandro Magno se quedaba lleno de admiración. Y defecar lo hace él a la vista de todos. Consiguientemente no puede ser tan malo. Y con ello comienza una risa filosóficamente rica en contenido de verdad, risa de la que habrá que acordarse de nuevo, ya que hoy día todo tiende a que a uno se le acabe la risa.

Las filosofías posteriores –por supuesto, las cristianas y las no cristianas incluso más– desintegran paso a paso la regla de la corporización. Finalmente, los intelectuales admitieron expresamente la «no-identidad» de vida y clarividencia, y de una forma más acentuada, Adorno, quien diferenció categóricamente la vigencia de figuras espirituales de la notoria «miseria» de los portadores del «espíritu». El que la destrucción del principio, corporización, sea una obra de esquizofrenias cristiano-burguesas y capitalistas no necesita ulterior explicación. El principio de la corporización no puede ser portado –por razones de constitución cultural– por los intelectuales modernos. Una inteligencia que tenga que interpretar su papel social habrá de convertirse, bien consciente, bien inconscientemente, en el grupo piloto del desgarro existencial. El filósofo moderno, mientras siga reivindicando este nombre, se convertirá en un animal cerebral esquizoide... incluso cuando vuelva su atención teóricamente a la negatividad, a lo excluido, a lo humillado y a lo vencido.

## III. Neoquinismo burgués: Las artes

El que el impulso hacia una corporización sensual no haya perecido totalmente es, esencialmente, un mérito del arte burgués (y por otra parte, también de la rebeldía social, cosa que aquí, sin em-

bargo, no nos atañe). El drama de las artes burguesas, filosóficamente importante, estriba en que éstas dan vida a una corriente neoquínica, aunque no lo hagan bajo este concepto. Sin embargo, cuando éstas dicen «naturaleza» y genio, verdad, vida, expresión, etc., entonces está actuando el impulso quínico. Éste aprovecha las licencias del arte para expresar la exigencia de indivisibilidad existencial. El Prometeo del exaltado y joven Goethe podría ser su imagen modelo. Como él, el arte desea crear hombres según la imagen de esencias íntegras y encarnadas, hombres que rían y lloren, disfruten y se alegren y se rían de dioses y leyes. El joven Goethe adivinó como apenas ningún otro el secreto vital del neoquinismo burgués, y le dio vida en el arte. «¡Naturaleza, naturaleza!», reza el grito de guerra de la Ilustración sensual, grito que pronunció Goethe en 1771 con motivo del día de Shakespeare en un discurso arrebatadoramente jovial, agresivo y, en el sentido más auténtico de la palabra, insolente.

¡Dejadme que respire para que pueda hablar...!

¿Qué se ha creído nuestro siglo para atreverse a emitir juicios sobre la naturaleza? ¿De dónde íbamos a conocerla nosotros que, desde la juventud, nos sentimos atados a todo y afectados por todo y vemos en los otros?

Y ahora acabemos, aunque apenas hayamos comenzado.

Lo que nobles filósofos han dicho del mundo vale también para Shakespeare: lo que nosotros denominamos malvado es sólo la otra cara del bien, que de esta manera pertenece necesariamente a su existencia y al todo, al igual que la zona tórrida tiene que quemar y en Laponia tiene que helar, para que de esta manera haya una zona de clima moderado. Él nos lleva a través del mundo, pero nosotros, afeminados e inexpertos humanos, gritamos ante cualquier extraña plaga: ¡Señor, que nos quieren devorar!

Señores míos, sáquenme a son de trompeta a todas esas almas nobles del Elíseo del así denominado buen gusto, donde ellas, adormecidas y en un ocaso aburrido, medio existen, medio no existen. Pues tienen pasiones en el corazón y nada de médula en los huesos; y dado que no están lo suficientemente cansados para descansar; dado que también son lo suficientemente vagos como para estar activos, disipan y bostezan su vida de sombras entre mirtos y bosquecillos de laureles.

En el *Sturm und Drang* del primer arte burgués, personas no aristocráticas reclaman –probablemente por primera vez desde la Antigüedad– el derecho a una vida plena, a una corporización de su sensualidad, a una indivisibilidad. Un quinismo estético, impetuoso se abre camino. Es un hombre joven de veintidós años quien, en ese discurso, ataca de una manera destructivamente alegre la cultura del rococó con su ajado *charme* de la impropiedad, con sus sagaces esquizofrenias y su moribundo teatro amanerado. El discurso de Goethe se lee como un escrito programático del neoquinismo burgués. Éste hace estallar todo lo que es mera moral al apelar al gran amoralismo de la naturaleza; en la naturaleza tiene su buen sentido el así llamado mal. (En «El gabinete de los cínicos» consideraré al Mefistófeles de Goethe bajo una nueva perspectiva: como una figura desconcertante creada de la sustancia de experiencias cínico-quínicas.)

En efecto, el arte burgués estaba condenado a presentar la totalidad sensual, si existe realmente, en la *ficción*; a causa de esta debilidad, antiburgueses de origen burgués han renovado incesantemente el ataque del neoquinismo contra la separación y difamación de lo sensual. Estos antiburgueses pretendieron materializar en cuerpo y alma los derechos vitales de lo bajo excluido... más allá de la apariencia. Ésta es una de las razones por las que el arte mira tan de reojo a la «vida»; es su impulso quínico que quiere saltar de la ficción a la realidad. El amoralismo estético es sólo un preludio que anticipa la exigencia práctica de la vida a sus derechos sensibles. Se puede concluir que en una cultura equilibrada sensualmente el arte sería en general «menos importante», sería menos patético y no portaría tantos motivos filosóficos. Quizá estemos en camino hacia ello.

En la gran época de las artes burguesas obraba en ellas un hambre descomunal de negatividad, no en último término debido a que en ésta (hambre) palpitaba el secreto de lo vivo. Incesantemente, los negativismos liberadores siguieron rompiendo la tendencia a una estilización armónica. Frente a la exigencia de armonía surgía, continuamente renovado, un realismo sensual. Éste impregna la trascendencia filosófica del arte burgués y lo convierte en vehículo

de la gran dialéctica. La altura que no se perfila frente a grandes profundidades es insípida; lo sublime a lo que lo ridículo no ayuda a salir a la superficie se convierte en espasmo. Los estilos artísticos burgueses filosóficamente significativos, prescindiendo de algunas tendencias clasicistamente armónicas y estéticamente «frías», son estilos de negación, universalismos, realismos, naturalismos, expresionismos, estilos de desnudez, grito y descubrimiento. El verismo sensual de las artes ofreció a la «verdad total» un escape. Estas artes siguieron siendo una esfera en la que por principio podrían «conocerse ambas cosas», lo que Pascal había exigido del conocimiento de la *condition humaine*: que conozca ambos extremos, lo grande y lo pequeño, lo angélico y lo demoníaco, lo alto y lo bajo. El gran arte buscó construir un conjunto de los extremos, no un medio distendido.

La frontera del arte –tanto del arte burgués como del socialista– es la barrera que se ha puesto su «realización». Desde el comienzo se ve enredado en el proceso de la civilización. De ahí que la sociedad mantenga con las artes un trato ambivalente; sin duda, éstas tienen que satisfacer necesidades, pero «no deberían ir tan lejos». El armonismo intenta desde entonces mantener a raya al quinismo. Las verdades del arte tienen que delimitarse si no quieren hacerse perjudiciales para la mentalidad de los «miembros útiles de la sociedad humana». Es difícil decir lo que en esta limitación es política consciente y lo que es una regulación espontánea de las relaciones entre arte y sociedad. En todo caso sigue siendo un hecho que la frontera entre arte y vida apenas se borra de manera perceptible; la bohemia, por lo demás un fenómeno social de fecha reciente, fue siempre un grupo minúsculo a pesar de que en ciertas épocas gozara de máxima atención.

Se pueden parafrasear dos reglas especulativas de la ecología social del arte: lo verdadero, lo vivo, lo que existe como «original» se delimita por la rareza; los impulsos que estos originales (obras e individuos) transmiten a las masas se delimitan por la ficcionalización. Lo auténtico sigue siendo raro. Tanto las imitaciones como las meras «curiosidades» son por lo demás inofensivas y son puestas en circulación gracias a la masificación.

El arte pide a gritos la vida, tan pronto como el impulso quínico opera en él. Por doquier, allí donde las técnicas estéticas están en juego, tanto en la prensa como en los medios radiofónicos, tanto en la publicidad como en la estética de mercancías, este grito es llevado a las masas en su forma ficcionalmente delimitada. Aquí, el arte aparece todavía como lo complaciente; aquí, lo bonito está todavía a precios asequibles. Por el contrario, desde hace más de cien años, el arte «superior» se ha retirado a lo difícil, artístico y doloroso: a la fealdad estilizada, a las brutalidades refinadas y a la incomprensibilidad calculada; hacia lo trágicamente complejo y hacia lo molestamente arbitrario.

La modernidad estética suministra un arte de bombones envenenados; quizá se la puede observar con actitud de conocedor excitadamente frío, pero nunca adoptarla sin arriesgar disonancias. En las artes modernas se escupe tanta fresca negatividad que el pensamiento del «placer artístico» desaparece. Solamente en el esnobismo, en la élite de los conocedores y en los fetichistas, florece el placer de lo indisfrutable que se remonta a los movimientos *dandies* del siglo XIX y que hoy día aparece de nuevo en esas autoestilizaciones de pandillas juveniles hacia lo elegante y lo horrendo.

Lo que quiera estar vivo exigirá algo más que una apariencia bonita. Irónicamente, Theodor W. Adorno, uno de los más grandes teóricos de la estética moderna, fue considerado como una víctima del impulso neoquínico. ¿Se acuerda el lector de aquel episodio ocurrido en el aula magna que referimos en la Introducción y en el que se le impedía dar clase mientras las estudiantes enseñaban sus pechos desnudos? Pues bien, el desnudamiento de éstas no era un argumento eróticamente insolente a base de piel femenina. Eran, casi en el sentido antiguo, cuerpos quínicamente desnudados, cuerpos como argumentos, cuerpos como armas. El que se mostrasen estos cuerpos –independientemente de los motivos privados de las manifestaciones– tenía una intención de choque antiteórica. Con un cierto sentido confuso han podido manifestarse a favor de una «praxis modificadora de la sociedad», pero en cualquier caso a favor de algo que fuera más que lecciones y seminarios filosóficos. De una forma trágica y sin embargo comprensible, Adorno cayó en la

posición del idealista Sócrates y las mujeres en la del rebelde Diógenes. Frente a la teoría más clarividente se colocaban testarudamente los cuerpos –ojalá– inteligentes.

## IV. Cinismo como insolencia que ha cambiado de bando

La insolencia que proviene de la posición inferior es efectiva cuando en su empuje expresa energías reales. Ésta tiene que encarnar conscientemente su fuerza y crear serenamente una realidad que, en todo caso, se pueda combatir pero no negar. Cuando el «esclavo» descontento coge jovialmente del brazo a su señor, hace presentir la fuerza que tendría su revuelta. Un escote insolente que ponga al descubierto la desnuda piel femenina juega con el poder que ejerce lo raro sobre lo habitual; en la antigua economía sexual, la fortaleza del sexo débil estribaba en la carencia que imponía, voluntaria o involuntariamente, sobre las necesidades del «fuerte». Al final, la insolencia religiosa, la blasfemia, pueden hacer estallar la seriedad piadosa, cuando la energía de la risa psicológicamente irresistible la ataca.

Hay pequeñas fórmulas que expresan de una manera definitiva el insolente realismo de las posiciones bajas frente a la «ley», dos pares de palabras que desinflan falsas reivindicaciones: ¿Y qué? ¿Por qué no? Con un testarudo «Bueno, y ¿qué?» muchos jóvenes han conducido ilustradamente a la desesperación a unos padres difícilmente educables. Los grupos de juego infantiles son a menudo buenas escuelas de Ilustración, porque entrenan, sin darse cuenta, para el «Bueno, y ¿qué» de una forma natural. Éste no sería otra cosa que el ejercicio que tan difícil se hace a los íntegramente socializados: decir «no» siempre en el momento oportuno[34]. La capacidad totalmente desarrollada de decir «no» también es el trasfondo únicamente válido del «sí», y sólo ambos son los que dan su perfil a la libertad real.

Lo que tiene poder puede permitirse libertad. Sin embargo, poder hay arriba y abajo, sin duda en proporciones invertidas; el es-

clavo no es sólo nada y los señores no son todo; la sumisión es tan real como el dominio. El poder de los de abajo vuelve en sí individualmente como aquella libertad que forma el núcleo energético del cinismo. Con ella, los perjudicados pueden realizar una anticipación por propia soberanía. Un segundo plano, en el que los de abajo prueban las posibilidades de la testarudez, es la subversión, la praxis testaruda en el sentido de libertades a medias que amplían las leyes. Muy rara vez se pone en claro el factor subversivo en nuestra sociedad: un mundo en sombra, lleno de insolencias secretas y realismos de toda especie, lleno de resistencias, descargas, intrigas y sentido para las propias ventajas. La normalidad está compuesta en su mitad por microscópicas desviaciones de las normas. Este campo del capricho, del pequeño arte de la vida y de la moral negra está casi tan inexplorado como, por la otra parte, la extensión de la corrupción. Ambos son, incluso según el objeto, apenas accesibles. Se conoce, pero no se habla de ello.

También la libertad de las prepotencias es una libertad doble. Comprende, en primer lugar, los privilegios y libertades señoriales que van unidos a la misma prepotencia. No es ninguna insolencia tomarse estas libertades y sólo hay que tener un cierto sentido del tacto para no hacerlo de una manera ostentosa. La mayoría de los antiguos *seigneurs* no han hecho uso, por ejemplo, del derecho del feudalismo sexual, del «derecho de pernada de la primera noche» con las novias de los siervos, y la *high life* de los millonarios de hoy día se oculta discretamente detrás de fachadas de clases medias o en círculos sociales cerrados.

Pero también en los poderosos existe algo equiparable a las medias libertades. Tales, por regla general, son las que se toman sólo bajo presión, ya que con ello se manifiestan a la conciencia enemiga. La conciencia señorial conoce su insolencia específica: el cinismo señorial en el sentido moderno de la palabra, a diferencia de la ofensiva quínica. El quinismo antiguo, el primario, el agresivo, fue una antítesis plebeya contra el idealismo. El cinismo moderno, por el contrario, es la antítesis contra el idealismo propio como ideología y como mascarada. El señor cínico alza ligeramente la máscara, sonríe a su débil contrincante y le oprime. *C'est la vie.* Nobleza obliga. Tie-

ne que haber orden. Las necesidades de hecho van a menudo más allá de la inteligencia de los afectados, ¿no es verdad? ¡Necesidad de poder, necesidad de hecho! La prepotencia airea en sus cinismos un poco de sus secretos, practica una media autoilustración y se va de la lengua. *El cinismo señorial es una insolencia que ha cambiado de lado*[35]. Ahí no es David quien provoca a Goliat, sino que los Goliats de todos los tiempos –desde los arrogantes reyes militares asirios hasta la moderna burocracia– enseñan a los Davides, valientes pero sin perspectiva, dónde es arriba y dónde es abajo; cinismo al servicio del Estado. La agudeza de aquellos que de cualquier forma están arriba produce con ello curiosas floraciones. Cuando María Antonieta, la esposa de Luis XVI, se informaba de los motivos de los disturbios del pueblo, se le respondió: «El pueblo pasa hambre, Majestad; no tiene pan». Su réplica: «Si el pueblo no tiene pan, ¿por qué no come pasteles?». (Al revés lo formula F. J. Strauss: «No todos los días hay en la vida pasteles del príncipe regente».)

**Verurteilt!**

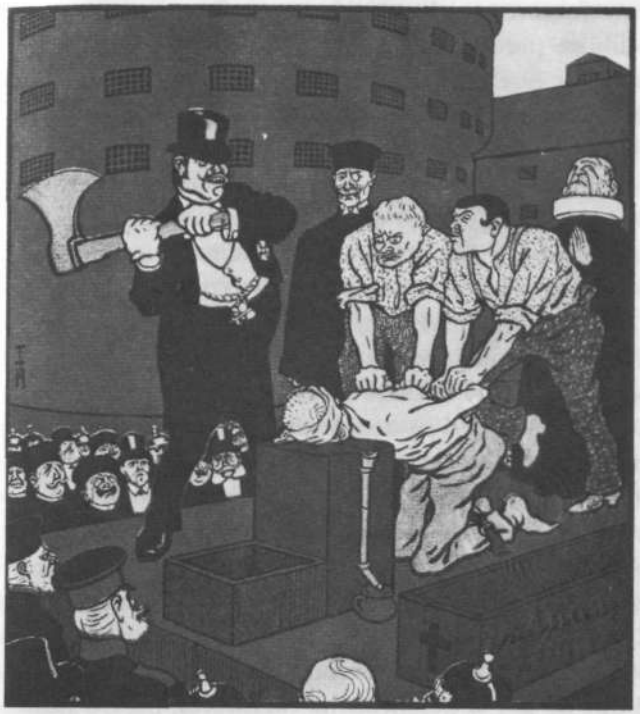
**Bebel:** Der Lehrer fragte den Kleinen, warum er denn in den Himmel wolle, und was war die Antwort? **Da hätte ich keinen Hunger mehr!** Giebt es etwas Empörenderes, giebt es etwas Aufreizenderes gegen die heutige Gesellschaftsordnung, als diese Aeußerung des Kindes? . . .

**Graf v. Arnim:** **Der Vater hat vielleicht alles vertrunken!** (Stürmische Pfui-Rufe bei den Socialdemokraten.)

**Bebel:** Das ist eine Infamie! Der Herr lacht, das ist eine Gemütsroheit! (Stürmische Zustimmung links. Lärm rechts.)

Cinismo como ingenio de los dominantes.

Tan pronto como la conciencia de señores con sus cinismos se desenmascara, aunque sea un poco, se manifiesta en la antipotencia. Pero ¿qué pasa cuando no hay nadie? En sociedades en las que



Th. Th. Heine, *A través de la Alemania más oscura*, 2.
Una ejecución, 1899 (*Simplicissimus*, n.° 35, portada).
«Tranquilo, y dé gracias a que no es usted socialista,
pues en ese caso lo pasaría peor.»

ya no se ofrece ninguna alternativa afectiva moral más y en las que potenciales antipotencias están implicadas en su mayor parte en los aparatos del poder, no hay nadie que pueda rebelarse contra los cinismos de la prepotencia. Cuanto más carente de alternativas aparezca una sociedad moderna tanto más se permitirá el cinismo. Al final, ironiza sus propias legitimaciones. «Valores base» y evasivas se deslizan los unos en las otras. Los portadores de la prepotencia en la escena política y económica se convierten en vacío esquizoide y fanfarrón. Vivimos bajo la intendencia de jugadores serios. Si ante-

riormente fueron grandes políticos aquellos que eran suficientemente «libres» para convertirse en cínicos, para jugar fríamente con medios y fines, hoy día cualquier funcionario es, a este respecto, tan versado como Talleyrand, Metternich y Bismarck juntos.

Jürgen Habermas ha dado, sin duda, con su teoría de la crisis de legitimación, en el nervio de los nervios del Estado moderno. La cuestión es quién puede ser el sujeto del saber de la crisis de legitimación. ¿Quién ilustra y quién es el ilustrado? En efecto, el cinismo va acompañado de una difusión del sujeto del saber, de tal manera que el actual servidor del sistema puede realizar totalmente con la mano derecha lo que jamás permitió la mano izquierda. Por la mañana colonizador, por la tarde colonizado; el de profesión explotador y administrador, en su tiempo libre, explotado y administrado; el oficialmente cínico funcional, privadamente sensiblero; el organizador de oficio, ideológicamente discutidor; el que hacia fuera se rige por el principio de realidad, hacia dentro es un sujeto licencioso; el funcionalmente agente del capital, intencionalmente es demócrata; el que con relación al sistema es funcionario de la cosificación, con referencia al mundo de la vida es autorrealizador; el que objetivamente porta la destrucción, subjetivamente es un pacifista; el que de por sí desencadena catástrofes, para sí mismo es la inocuidad misma. En los esquizoides todo es posible e Ilustración y reacción ya no son muy diferentes. En los integrados ilustrados –en este mundo de inteligentes e instintivos conformistas– el cuerpo dice no a las necesidades de la cabeza y la cabeza dice no a la forma y manera en que el cuerpo obtiene su confortable autoconservación. Esta mezcla es nuestro *statu quo* moral.

## V. Teoría del agente doble

Aquí tenemos que hablar de un fenómeno que sólo aparentemente mantiene su existencia al margen del sistema político y que, sin embargo, toca en verdad el núcleo existencial de las sociedades: los agentes secretos. La psicología del agente, especialmente la del agente doble, sería el capítulo más importante de la psicología po-

lítica de hoy. Historias fabulosas cuentan de los grupos conspiradores que en la Suiza de finales del siglo XIX y principios del XX aparecieron como una impenetrable maraña de grupos de agentes zaristas, antizaristas, comunistas, anarquistas y occidentales. Todos ellos no se perdían de vista y sus cálculos y conciencias se reflejaban mutuamente. Tanto en las cabezas de células de partido conspiradoras como en las policías secretas que se introducían entre ellos, se desarrollaron tácticas y metatácticas fantásticamente intrincadas. Se oía de agentes dobles y triples que, al final, ni ellos mismos sabían decir exactamente para quién trabajaban realmente y qué era lo que ellos tenían que buscar para sí mismos en este doble o triple desempeño de papeles. Primeramente estaban de una parte, después eran ganados para la otra, finalmente eran repescados de nuevo para el partido originariamente suyo, etc. En el fondo no había ninguna mismidad que hubiera podido obtener ventajas egoístas de todas las partes. ¿Qué significa provecho propio para alguien que ya no sabe dónde está su «propiedad»?

Pero creo que hoy día no sucede de manera distinta con aquel que acepta su puesto en el cuerpo estatal y en las empresas e instituciones y conoce aproximadamente a dónde lleva la dirección obligatoria del vehículo estatal. Entre lealtades y clarividencias se abre paulatinamente un foso. Resulta difícil saber dónde se está. ¿De qué lado están nuestras lealtades? ¿Somos agentes del Estado y de las instituciones? ¿Somos agentes de la Ilustración? ¿O tal vez agentes del capitalismo monopolista? ¿O agentes del propio interés vital, que en secreto coopera con el Estado, las instituciones, la Ilustración, la antiilustración, el capital monopolista, el socialismo, etc., en ataduras dobles que cambian continuamente, y que con ello olvida cada vez más lo que nosotros «mismos» teníamos que buscar en toda esta empresa?

Walter Benjamin, ese gran experto de la ambigüedad, fue, y no de manera casual, quien tendió misteriosos puentes entre el judaísmo y la sociología, el marxismo y el mesianismo, el arte y el criticismo; quien introdujo el motivo del agente en las ciencias del espíritu. Piénsese en su famosa y penetrante interpretación de Baudelaire, en la que designaba al poeta como agente secreto de su cla-

se. Es típico de la modernidad ese carácter de agente doble de las inteligencias, un hecho que desde siempre les ha parecido peligroso a los simplificadores decididos a la lucha y a los pensadores en términos de amigo-enemigo. (¿No fue el stalinismo, entre otras cosas, un intento de escapar, a través de una simplificación paranoica de los frentes, de las diversas ataduras insalvables de toda inteligencia para que, de nuevo, todo fuera tan sencillo que incluso Stalin pudiera comprenderlo? También puede llamarse, de una manera más elegante, «reducción de complejidad».)

Pues bien, ¿quién es, por consiguiente, subjetivo y objetivo; en y por sí mismo; agente de quién, funcionario de qué contexto operativo, ayudante de qué tendencia? Hasta hoy se utiliza en el stalinismo la palabra «objetivo» allí donde se pretende deshacer violentamente las dobles ataduras y ambivalencias. A quien niega la compleja realidad le gusta presentarse como objetivo y achaca a los que son conscientes del problema su huida de la realidad y sus ensoñaciones. Ni siquiera en las figuras aparentemente más unívocas y más decididas se puede determinar «objetivamente» a qué tendencia están alistadas en última instancia; sobre todo si se piensa que la historia obedece, a despecho de toda planificación, a reglas de juego que escapan a nuestro campo de acción. Los partidos y grupos que salen a la palestra pública con programas decisivos son mismamente máscaras de tendencias que van más allá y sobre cuyos resultados finales poco se puede decir por adelantado. Los marxistas fantasean con gusto en esta penumbra con un gran demiurgo secreto, un trucador supercínico, miembro de la asociación de industriales alemanes o, incluso, ministro sin cartera en la cancillería que hace bailar al compás de las grandes industrias al Estado. Esta proyectiva estrategia de simplificación es tan infantilmente ingenua como infantilmente refinada. Tiene una gran prehistoria que llega hasta Balzac con sus misteriosos trece, que, a escondidas, tienen en sus manos los hilos como una *cosa nostra* del capital.

Lo más desolador de tales fantasías de mafia y demiurgos fue un hallazgo del mundo de los agentes secretos rusos antes del fin de siglo: la fantasía de los «sabios de Sión», una construcción antisemita en la que una sátira originariamente ilustrada (de M. Joly) emigró,

a través de la cabeza de un cínico jefe de servicio secreto de París, quien había falseado los presuntos «protocolos de los sabios de Sión», a la cabeza de un confuso filósofo ruso de la religión para, desde allí, emprender camino de regreso a Europa, donde estos «protocolos» se convirtieron en el documento clave de la paranoia antisemita y que a través de la cabeza de Hitler llevaron su influencia hasta Auschwitz.

Esto fue una huida por parte del simplista fascismo alemán, que proyectó anónimos efectos de sistemas en demoníacas «intenciones» para que incluso los irritados pequeño-burgueses no perdieran la «visión de conjunto».

## VI. Insolente historia social

La historia de la insolencia no es una disciplina de la historiografía y no sé si el asunto habría ganado mucho con serlo. La historia es siempre una fuerza secundaria a la que tiene que preceder un impulso del momento. Por lo que respecta al cinismo, el impulso tendría que saltar a la vista. Por lo que respecta al quinismo y a la insolencia, este impulso se busca en vano.

Desde un punto de vista histórico-social no se ha cuestionado, desde la Antigüedad, el papel de la *ciudad* en el surgimiento de la conciencia satírica. No obstante, en Alemania ésta no existió durante mucho tiempo, tras la decadencia de las ciudades en la Guerra de los Treinta Años, en ninguna ciudad de carácter metropolitano. Incluso Heinrich Heine, en 1831, tuvo que emigrar a París –la capital del siglo XIX– para respirar el aire ciudadano que hacía libre. «Me fui porque tenía que irme.»

Cuando las culturas urbanas del norte de Italia, que Jacob Burckhardt describió, reventaban del placer de la burla y el chiste romano y florentino aturdía los oídos de los ciudadanos, Alemania no poseía efectivamente un Aretino fuera de Eulenspiegel, el plebeyo protoquínico de la Edad Moderna, pero sí, sin embargo, un zapatero de Nuremberg que escribía pasos, y que, algo injustamente, vive en el recuerdo, como el viejo Hans Sachs, antecesor del humor pe-

Till Eulenspiegel.

queño-burgués. Este Sachs había escrito también, quizá guiado por su buen instinto, un diálogo sobre Diógenes, y de esta manera, al comienzo de la cultura burguesa, se encuentra ya la conexión con el impulso quínico. No obstante, Nuremberg decayó y sólo empezó a hacer carrera de nuevo cuando llegó el ferrocarril y cuando se convirtió en el escenario de los Parteitage del Tercer Reich. En el lugar donde habían brotado los primeros presentimientos del principio burgués de cultura, el realismo quínico y la carcajada urbana, se completó un cinismo pequeño-burgués de dominadores en un des-

file masivo, totalmente carente de humor, de columnas militares hacia las posteriores tumbas de guerra. La única ciudad alemana que, por lo que atañe a la insolencia, no quedó por debajo de sus posibilidades, ha seguido siendo hasta hoy Berlín. Esta ciudad fue siempre un poco incómoda al espíritu de aquellos que desfilaban en Nuremberg. Gottfried Benn acierta a expresar el provincianismo de los que desfilaban cuando caricaturiza sus representaciones: «El pensar es cínico y, sobre todo, tiene lugar en Berlín; en su lugar se recomienda la canción del Weser...».

La insolencia alemana lo tuvo incluso más difícil que la de los países románicos. Apareció en escena como cinismo de dominadores, como desenfreno de los poderosos. Heinrich Heine, que era una excepción, por lo demás un hijo de la Renania de hálito francés, tuvo que atenerse a las otras buenas peculiaridades alemanas en su búsqueda de maestros «aliados» indígenas, materializados en la nudosa honradez de un Voss, en la claridad llena de carácter de Lessing y en la animosa fuerza de conocimiento de Lutero. Con todo, en Lutero se podía constatar, no sin razón, una tradición peculiar de la insolencia alemana, pues su protestantismo tuvo lugar en una época en la que no se solía decir ante el káiser: «Aquí estoy yo, no puedo hacer otra cosa», un acto del ánimo aventurero y de la frivolidad más testaruda. Además, en Lutero aparece un elemento animal, una fuerza, que se afirma a sí misma, un arquetipo vital de lo obsceno, que es inseparable de los motivos quínicos.

En la historia de la insolencia, además de la ciudad, son tres las instituciones sociales de jocosa terquedad que desempeñan un papel: el carnaval, las universidades y la bohemia. Las tres funcionaban como dispositivos de ventilación a través de los cuales las necesidades, que por lo demás en la vida social no estaban justificadas, podrían lograr una salida en plazo fijo. Aquí, la insolencia tenía un espacio en el que era tolerada, aun cuando la tolerancia sólo tenía una vigencia temporal y hasta nueva orden.

El carnaval antiguo fue la revolución sustitutoria de los pobres. Se elegía un rey de locos que gobernaba un día y una noche sobre un mundo por principio trastornado. En él, los pobres y los ordenados despertaron sus sueños a la vida, como pendencieros y ba-

cantes disfrazados, olvidados de sí mismos hasta la verdad insolente, carnales, turbulentos y blasfemos. Se podría mentir y decir la verdad, ser obsceno y honrado, borracho e irracional. A partir del carnaval de la Edad Media tardía fluyen, tal como mostró Bajtin, motivos satíricos. Los abigarrados lenguajes de Rabelais y de otros artistas del Renacimiento viven todavía del espíritu paródico del carnaval; el carnaval inspira tradiciones macabras y satíricas y convierte locos y arlequines, bufones y Kasperl[36] en figuras consistentes de una gran tradición hilarante que cumple su función en la vida social en los días que no son Martes de Carnaval.

Las sociedades de clases apenas pueden existir sin la institución del mundo al revés y de los días locos, tal y como muestran el carnaval hindú y el brasileño.

Del mismo modo, desde la Edad Media tardía, las universidades fueron ganando importancia en la economía social de las insolencias y de la inteligencia cínica. No eran en absoluto únicamente centros de enseñanza y de investigación; en ellas se movía siempre una joven inteligencia goliárdica y extravagante que era lo suficientemente inteligente como para conocer algo más y mejor que la mera pedantería. A este respecto, la Sorbona de París goza de una gloria especial que configuró una ciudad dentro de la ciudad, el Barrio Latino, en el que nosotros reconocemos el precursor de todas las bohemias posteriores. En la época burguesa, los años universitarios para la juventud estudiante eran una época de dilación ante la seriedad de la vida, años en los que se podían tomar libertades antes de que se accediera a las carreras y a la vida ordenada. A las chanzas estudiantiles, a las libertades universitarias y a la vida desenfadada se refieren aquellos adultos que posteriormente, como sesudos señores, afirman que también ellos fueron jóvenes una vez. La vida alrededor de las universidades dio al concepto juventud un color especial en la era burguesa. Los grandes señores se han mesado los cabellos sólo oficialmente, y en secreto han comprobado con satisfacción que los señoritos hacían exactamente lo mismo; sólo se convierte en incómoda para las personas honorables una generación joven que es demasiado fría para la extravagancia y que, de antemano, va al asunto de un modo prematura-

mente cínico. El siglo XX conoce algunas de esas generaciones frías, empezando con la del estudiante nacionalsocialista en la que se mezcló con los idealistas populares una tropa de impertinentes; éstos se convirtieron más tarde en pilotos de combate y juristas del sistema e incluso más tarde en demócratas. A esta generación le siguió la «generación escéptica» de los años cincuenta que hoy día está en la brecha; y a ésta, la de los años setenta y la de los ochenta, entre los que ya se hacen notar los primeros llamamientos del cinismo en la nueva ola.

Finalmente la bohemia, una aparición relativamente joven, desempeñó un papel sobresaliente en la regulación de las tensiones existentes entre el arte y la sociedad burguesa. Fue el espacio en el que se probó el paso del arte al arte de vida. Durante un siglo, la bohemia dio al impulso neoquínico un reflujo social. Sobre todo fue importante como elemento regulador para los currícula burgueses, dado que la bohemia, al igual que las universidades, desempeñaba la función de una «moratoria psicosocial» (Erikson), en la que ciudadanos jóvenes podían descargar sus crisis de adaptación en el paso del mundo de la escuela y de la casa paterna al mundo de las profesiones serias. La investigación sabe que se dieron muy pocos bohemios perpetuos; para la mayoría de los bohemios, el medio ambiente fue una estación de paso, un espacio de vida de ensayo y un apartamiento de las normas. Allí hacían uso de la libertad de descargar su rechazo a la sociedad burguesa el tiempo necesario hasta que un (quizá) adulto «sí, pero» ocupaba su lugar.

Si observamos estos subsuelos y espacios de vida en los que prosperaron la divergencia y la crítica, la sátira y la insolencia, el quinismo y la testarudez, inmediatamente queda claro por qué tenemos que temer lo peor para la Ilustración insolente encarnada. Ante nuestros ojos, las ciudades se han convertido en masas amorfas donde extrañas corrientes alienadas transportan a los hombres a los diferentes escenarios de sus intentos y fracasos de vida. Hace ya tiempo que el carnaval no significa «mundo al revés», sino una huida a mundos sanos de anestesia desde un mundo crónicamente al revés lleno de absurdo cotidiano. De la bohemia se sabe que, por lo menos desde Hitler, está muerta y en sus retoños en las subculturas do-

minan menos humores insolentes que sentimientos borrosos de regreso.

Y por lo que respecta a la universidad... ¡mejor no hablar! Estas mutilaciones de los impulsos insolentes indican que la sociedad ha entrado en un estado de seriedad organizada, en el que el campo de acción de la Ilustración vivida se atasca continuamente. Esto es lo que enturbia tanto el clima de este país. Se vive en un realismo descontentadizo. No se quiere llamar la atención y se juegan serios juegos. El cinismo pica bajo la monotonía. Un coquetear clarividente con la propia esquizofrenia deja traslucir la conciencia infeliz, académicamente y de otras maneras. Las provocaciones parecen agotadas y ensayadas todas las rarezas del ser moderado. Un estadio de manifiesta petrificación seria ha irrumpido. Una inteligencia cansada, esquizoidemente desalentada, juega al realismo, al emparedarse a sí misma reflexivamente en los duros acontecimientos.

## VII. Corporización o división

Lo corporizado es aquello que quiere vivir. Sin embargo, la vida se diferencia fundamentalmente del aplazamiento del suicidio. Quien viva en una sociedad armada atómicamente se convertirá –quiera o no quiera– como mínimo en un medio-agente de una comunidad cínica de suicidas, a no ser que llegue a la consecuencia de volverle la espalda decididamente. Esto es precisamente lo que sigue haciendo un número creciente de hombres que desde los años cincuenta han emigrado a la Provenza, a Italia, al Egeo, a California, a Goa, al Caribe, a Auroville, a Poona, a Nepal y, no en último lugar, a las mesetas tibetanas en el interior de Alemania y de Francia.

Dos cuestiones vienen a añadirse a estos fenómenos, la primera cínica, la segunda preocupada: ¿será esto suficiente en caso de gravedad? y ¿a quién ayuda el que los más sensibles moralmente abandonen el barco a punto de naufragar de las sociedades cínicas? Se tienen «buenas» razones para preguntarse esto, pues la expectativa de guerra que se sigue esperando cada vez más alimenta ambas ra-

zones, tanto la mirada cínica como la mirada preocupada a lo venidero. La emigración podría ser provechosa para ambas partes si la entendiéramos correctamente: tanto para los emigrantes que comprobarían si efectivamente se daba eso mejor que ellos buscaban como para los retrasados, a los que el progreso de los otros les está diciendo: donde vosotros estáis, no hay vida posible... para nosotros, ¿y para vosotros?

Quizá si la emigración se pudiera tomar de una forma menos importante, ésta sería sólo un fenómeno marginal. No obstante, nada permite esta vista inofensiva. Lo que hoy día sucede al margen proviene del punto medio. La emigración se ha convertido en un diagnóstico de psicología de masas. Estratos enteros de población viven hace tiempo en otra parte interior cualquiera, pero no en esta tierra. No se sienten unidos a aquello que se denomina valores fundamentales de la sociedad. Se oye hablar de «valores fundamentales» e involuntariamente se ven ascender hongos atómicos. Se oye a los responsables afirmar su disposición a la conversación y se siente, si se les mira a la cara, el hielo de la época final en sus ojos. El grueso de la sociedad hace ya tiempo que eligió la emigración a los ratos libres y la palabra vida recibe para ella su color claro a través de los recuerdos de ciertos momentos de felices vacaciones: si se abriera el horizonte...

¿Qué puede hacerse? ¿Bajarse o colaborar? «¿Huir o quedarse parado?» Ambas parecen alternativas insuficientes. Sus expresiones están en conjunto cargadas y son ambivalentes. ¿Pero esta palabra se refiere efectivamente a los fugitivos? Y acaso en eso que se denomina aguantar ¿no hay a menudo cobardía y melancolía, cooperación y oportunismo? El hecho de bajarse ¿es generalmente una acción consciente y no se encuentran ya fuera los pasajeros antes de que se les haya preguntado por su situación? ¿Es que la colaboración está realmente teñida de cinismo? ¿No está movida también por necesidades de lo «positivo» y de pertenencia?

Pero también se pueden ver los momentos de verdad en las expresiones de ambas alternativas. El bajarse tiene razón porque no quiere verse envuelto en los cinismos insoportables de una sociedad que pierde la diferenciación entre producir y destruir. Y hay razón

para colaborar porque el individuo puede orientarse también a la autoconservación a corto plazo. También son correctas las huidas, pues con ellas se rechaza un ánimo estúpido y porque solamente los locos se consumen en luchas sin esperanza... mientras existan espacios de retirada que sean más propicios para la vida. Y hay razón para aguantar, pues nace de la experiencia de que todo conflicto meramente evitado nos buscará en cada punto de la huida.

Por ello, la alternativa correspondiente a nuestra constitución vital tiene que ser concebida de manera distinta: *corporización o división*. Es una alternativa que se dirige consiguientemente a la conciencia y sólo después al comportamiento. Exige una prioridad radical de la autoexperiencia sobre la moral. Se trata, o bien de hacer crecer de una manera consciente lo ya desgarrado o bien de abandonar lo inconscientemente separado al proceso esquizoide. Integración o esquizofrenia. Elegir la vida o participar en la fiesta de suicidas. Esto puede parecer una especie de dieta espiritual para algunos, y quien de esta manera lo conciba ha escuchado correctamente. La Ilustración no tiene consiguientemente otros destinatarios que aquellos que escapan a la sociabilidad ciega sin dejar por ello de desempeñar su papel en la sociedad. Por ello hay que mantener vivo el pensamiento de la Ilustración, el pensamiento de la Ilustración corporizada, se sobreentiende. Ilustrar significa afirmar todos los movimientos antiesquizofrénicos. Las universidades apenas son ya lugar donde esto pueda llevarse a cabo. La *universitas vitae* se enseña en otros espacios, allí donde los hombres se oponen al cinismo de la conciencia oficial dividida, allí donde experimentan formas de vida que ofrecen una oportunidad a la vida consciente en cabezas, cuerpos y almas. Ésta se desarrolla en un amplio campo de individuos y grupos que siguen portando el impulso quínico y que intentan lo que ninguna política o ningún mero arte puede quitarles: marchar en actitud lúcida contra la infiltración de las divisiones y de las inconsciencias en la existencia individual; penetrar y desarrollar las propias posibilidades; y participar en el trabajo de divertimento de la Ilustración, al que es inherente que se respeten los deseos que representan la apariencia de lo posible.

## VIII. Psicopolítica de la sociedad esquizoide

¿Cómo se reconoce una época de preguerra? ¿Cómo se manifiestan las constituciones psicopolíticas de sociedades capitalistas antes de las guerras mundiales? La historia alemana ofrece la lección intuitiva de cómo se preparan las guerras mundiales en las tensiones anímicas de una nación. En dos casos, y pensando de una manera pesimista en tres, puede estudiarse lo que significa vivir aguardando grandes explosiones militares. El síntoma principal psicopolítico es un pensamiento bochornoso de atmósfera social que se carga hasta lo insoportable con tensiones y ambivalencias esquizoides. En semejante clima prospera una enorme disponibilidad a la catástrofe; yo lo denomino, aludiendo a Erich Fromm, el *complejo catastrófilo*: éste documenta una perturbación colectiva de la vitalidad a través de la cual las energías de lo vivo se desplazan hacia la simpatía con lo catastrófico, lo apocalíptico, lo espectacular y violento.

El historiador sabe que la historia política no puede ser el lugar de la felicidad humana. Si, a pesar de todo, se quisiera preguntar cuándo ha sonado la hora más feliz de los pueblos europeos en nuestro siglo, entonces uno quedaría perplejo ante la respuesta. No obstante, los signos y los documentos hablan por sí mismos y, consiguientemente, uno se queda atónito ante el fenómeno de agosto de 1914; lo que vivieron entonces los pueblos de Europa que entraron en la guerra lo señalan los historiadores vergonzosamente como «psicosis de guerra». Observado más de cerca el fenómeno, se perciben las indescriptibles conmociones afectivas que hicieron presa en las masas, las explosiones de júbilo, de entusiasmo nacional, de ganas de miedo, de borrachera de destino. Eran momentos de *pathos* y presentimientos vitales no equiparables a ningún otro; la palabra de la época era un dicho embriagador: «Por fin, ya está aquí». Las masas sentían también miedo, pero, sobre todo, un sentimiento de partida a algo de lo que se esperaba «vida»; los lemas eran: rejuvenecimiento, conservación, baños de limpieza, cura de adelgazamiento. En el primer año fueron auténticos ejércitos de voluntarios los que hicieron la guerra, nadie tuvo que ser obligado a

Soldados voluntarios marchan al frente.
*Unter den Linden*, Berlín, 1 de agosto de 1914.

ir al frente. La catástrofe atraía a la juventud guillermina. Cuando por fin llegó, los hombres volvieron a reconocerse en ella y comprendieron que la habían estado esperando.

Pues bien, no existe ni el más mínimo motivo para creer que los hombres de entonces hayan sido completamente distintos a los de hoy. Sólo el orgullo podría figurarse que nosotros, en los asuntos existenciales decisivos, fuésemos más inteligentes que aquellos voluntarios de Langemarck que por millares se precipitaron patéticamente al fuego de las ametralladoras. La diferencia consiste sólo en que los mecanismos psíquicos funcionan de una manera más oculta en las generaciones posteriores. Por ello uno se queda perplejo ante el hecho de que los procesos transcurrieran en la superficie de una manera tan ingenua y desenfadada. Lo que los entusiasmados de la guerra creyeron vivenciar era la diferencia cualitativa entre provisionalidad y decisión, pesadez y claridad, en una palabra: entre la vida impropia y la supuestamente propia. Incluso después de la guerra, la expresión «lucha como vivencia interior» vagaba como un fantasma por la literatura prefascista. En la guerra, tal como la sintieron los hombres de agosto de 1914, se trataba de una vez «de algo» que por fin merecía la pena.

La Primera Guerra Mundial significa la fecha de inflexión del ci-

nismo moderno. Con ella empieza la fase culminante de la disgregación de la esencia de la guerra, de la naturaleza del orden social, del progreso, de los valores burgueses e, incluso, de la civilización burguesa. A partir de esta guerra, el clima difusamente esquizoide no ha dejado nunca el espacio de las principales potencias europeas. Quien desde entonces hablaba de crisis cultural tenía ante los ojos innegablemente aquella constitución espiritual del shock de postguerra, constitución que sabe que nunca volverá a darse la ingenuidad de entonces; irrevocablemente, la desconfianza, la desilusión, la duda y las actitudes de distanciamiento han calado en la sociopsicológica «masa hereditaria». Todo lo positivo será a partir de aquí un «a pesar de», minado por una desesperación latente. Obviamente, desde entonces reinan los *modi* quebrados de la conciencia: ironía, cinismo, estoicismo, melancolía, sarcasmo, nostalgia, voluntarismo, resignación ante el mal menor, depresión y aturdimiento como elección consciente de la inconsciencia.

En los pocos años de la República de Weimar se siguió constituyendo de nuevo el complejo catastrófilo. La crisis económica hizo a la postre saltar la chispa. Finalmente, la República se alegró de su final. En el mito de la revolución y en el mito del pueblo, las tendencias catastrófilas encontraron sus fundamentaciones «serias». Quien en secreto aceptaba la catástrofe, afirmaba a gritos saber cuál era el término del viaje y qué cura radical era la apropiada. Quien veía acercarse la catástrofe intentaba incluso antes saldar cuentas. Erich Kästner plasmó en 1931 la voz de un hombre que, más allá de las escolleras ingenuo-morales, se dejaba llevar, con su privada avidez de vida, por una corriente que se precipitaba a la siguiente catarata:

> ¿Qué conversaciones serias? ¿Existe otra vida después de la muerte? Dicho en confianza, no hay nada. Todo tiene que arreglarse incluso antes de la muerte. Tened llenas las manos, día y noche..., divertíos en vez de dedicaros a redimir a la humanidad. Como ya he dicho, la vida tiene que arreglarse incluso antes de la muerte. Con gusto se informa más exhaustivamente. No te lo tomes tan en serio, muchacho[37].

Ésta es una voz contemporánea que en cincuenta años no ha en-

vejecido. De esta manera habla alguien que sabe que *él* no transforma la historia. A pesar de todo desearía vivir... antes de que llegue el fin disfrazado de comienzo.

Hoy día, la latente voluntad de la catástrofe se ha puesto a cubierto por todas partes bajo la oficial seriedad de la política pacifista. Los mecanismos cuya franqueza relativamente brutal había caracterizado el estilo fascista se hundieron en lo subliminal y atmosférico bajo máscaras de acomodación, de buena voluntad y de esforzado ánimo. Los deseos ingenuos han desaparecido en la superficie de la conciencia. La progresiva socialización de las reacciones reprime los gestos sinceros; lo que se llama democracia, psicológicamente significa un aumento de los autocontroles, cosa por otra parte necesaria en poblaciones aglomeradas. No obstante, uno no debe dejarse engañar por la superficie que está tranquila. El complejo catastrófilo continúa y, si no nos engañamos, su masa sufre un proceso de acumulación interminable. Quizá el «mérito del terrorismo» –hablando de una manera frívola– sea el haber puesto de manifiesto y objetivado las corrientes catastrófilas, por lo menos esporádicamente. A los hechos nos podemos remitir.

Acordémonos del secuestro y asesinato del presidente de la patronal, Schleyer, del clima febril de aquellos meses cuando el terrorismo en nuestro país se aproximaba a su clímax. Por entonces, el escenario psicopolítico, que pertenecía al complejo catastrófilo, volvió a aparecer de una manera crasa; quizá por primera vez después de la Segunda Guerra Mundial. Los medios informativos y la voz del Estado se aunaron de una manera espontánea y compleja en el serio tono de indignación y consternación. Apenas en ningún sitio la atmosférica verdad de las masas logró abrirse paso a través de los millones de frases publicadas. Esta verdad consistía, tal como demostraba cualquier murmullo, cualquier escena de quiosco o conversación en cantina y tabernas, comentarios en los *lobbys*, etc., en una vibrante ambivalencia de sentimiento en la que se mezclaban indiferenciadamente angustias existenciales y ganas de catástrofes. La avidez de información, la enorme amplitud de la discusión y el exceso de reacciones nacionales y privadas hablan, incluso si se observan posteriormente, un lenguaje que no cabe malinterpretar. Ahí

tuvo lugar algo que afectaba al sentimiento vital. Una avidez innombrable de dramatismo en la historia y una búsqueda desesperada del conflicto en el frente adecuado confundían tanto los ánimos que durante meses no se roía un acontecimiento que no justificase semejantes sentimientos tanto por el contenido político como por el criminal. A través de la escenificación política del crimen y a través de la espectacular interacción del Estado y de los grupos terroristas, se conservó el peso de un acontecimiento que hizo época. Éste se alimentaba de poderosas corrientes catastrófilas y se hinchó hasta convertirse en el tema sentimental dominante en días sin fin. Desde un punto de vista sociopsicológico se produjo un momento de verdad. Fue el repuesto para una historia en la que se movía algo; la caricatura de una «lucha de liberación», una parodia idiota y criminal de aquello que la socialdemocracia bajo Guillermo II, Hindenburg y Hitler había descuidado: la lucha en el frente falso, en un tiempo falso, de falsos atacantes contra falsos contrincantes; y sin embargo, a pesar de la suma de todas estas equivocaciones, fue saboreada ávidamente por la sociedad como un sucedáneo de lucha, como una droga de conflicto y como una película de catástrofe política.

En un punto se quebró el acuerdo general cínicamente mudo de aquel febricitar con el «acontecimiento». Me refiero al papelito del «Mescalero», que había sido suficientemente ingenuo para creer que se podrían romper, sin mayores consecuencias y mediante la honradez, pactos de silencio de estas magnitudes, sometiendo a debate las ambivalencias. Por eso habló de su «alegría secretamente quebrada» en una formulación que se hizo famosa, y que fue repetida incesantemente por los medios informativos ante millones y millones de oídos, una alegría con la que él se sorprendió en el primer momento tras el asesinato de Buback, para, en un segundo momento, distanciarse de ella de una manera moralmente refleja. El Mescalero se había asustado de sí mismo y quiso hablar razonablemente de este susto. Con la explosión que provocó este Mescalero, la ambivalencia colectiva se descargó en un gran desfile de mentiras. Fue un momento histórico de aprendizaje, el momento a partir del cual ya no es posible ocultar por más tiempo que la sociedad

vuelve a vivir en una época de preguerra, época que de repente ha decidido aplazar todos los conflictos que afectan al sentimiento vital hasta el instante en el que la guerra externa haga superfluo el encuentro con la realidad interior. En el ballet de las rectificaciones, reclusiones, rechazos y rebeliones, el ánimo de lo serio festejaba una victoria de papel sobre la honradez, honradez que había dicho la otra parte de la verdad, si no para todos, sí por lo menos para muchos. Desde entonces nos suena en el oído el crepitar de los papeles en los que los responsables en el momento del estallido de la guerra manifiestan su consternación, su conmoción y su tenacidad, si es que queda todavía tiempo para ello antes del entierro núcleo-federal.

## IX. Felicidad desvergonzada

¿Tiene todavía posibilidad la insolencia que se acuerda de los derechos de la felicidad? ¿Está muerto realmente el impulso quínico y solamente el cinismo tiene un gran futuro letal? ¿Puede la Ilustración –es decir, el pensamiento de que sería razonable ser feliz– volverse a corporizar en nuestra sombría modernidad? ¿Nos han batido de una vez por todas y jamás volverá a clarear la penumbra cínica de la dura realidad y del sueño moral?

Estas cuestiones tocan el sentimiento vital de las civilizaciones armadas atómicamente. Estas civilizaciones atraviesan una crisis en su más íntima vitalidad que no tiene parangón histórico. Quizá el clímax de estas intranquilidades deba sentirse de una manera más aguda en Alemania, en el país que ha perdido dos guerras mundiales y en el que el olfato dice de la manera más minuciosa cómo se siente uno al vivir entre catástrofes.

En su sentido vital, la modernidad pierde la diferencia entre crisis y estabilidad. Ya no aparecen más ni vivencias positivas de la situación, ni el sentimiento de que la existencia puede llegar a alcanzar un horizonte imprevisiblemente amplio y sólido sin que se agote. Un sentimiento de lo provisional, de lo especulativo, a lo sumo del plazo medio preside todas las estrategias públicas y privadas. Inclu-

so los optimistas constitucionales empiezan a citar a Lutero cuando decía que él plantaría hoy un pequeño manzano aunque supiera que mañana iba a venir el fin del mundo.


Todavía vivimos, 1945

Las épocas de crisis crónicas exigen demasiado de la voluntad humana de vida al tomar la incertidumbre permanente como el trasfondo inamovible de sus esfuerzos de felicidad. Entonces suena la hora del quinismo, que no es más que la filosofía de la vida para tiempos de crisis. Solamente bajo su signo es posible la felicidad en lo incierto, pues enseña la limitación de las exigencias, adaptabilidad, presencia de espíritu, a atender imperativos del momento. Éste sabe que la expectativa de las carreras a largo plazo y la defensa de los estados de posesión tienen que tejerse en la existencia «como preocupación». No fue casual el que Heidegger descubriese en los días de la lábil República de Weimar «la estructura de preocupación» de la Existencia (*El ser y el tiempo*, 1927). La preocupación absorbe el motivo de felicidad. Quien quiera aferrarse a éste tendrá por ello que aprender, según el modelo quínico, a romper la prepotencia de la preocupación. No obstante, la conciencia socializada

se ve expuesta a una agitación incesante a través de temas de preocupación. Éstos logran el alumbramiento subjetivo de la crisis en la que incluso los bien situados ya se han surtido de la mentalidad de los naufragantes. Jamás hombres tan bien atendidos estuvieron en una disposición de decadencia tan clara.

Esta extendida perturbación de la vitalidad y este enturbiamiento del sentimiento vital prestan a la desmoralización de la Ilustración el trasfondo más general. La «preocupación» nubla la existencia tan persistentemente que la idea de felicidad no puede ser plausible socialmente. El presupuesto atmosférico para la Ilustración –el despejo– no se da. Quien como Ernst Bloch hablase del «principio esperanza» debería estar en situación de encontrar, por lo menos en sí mismo, este apriori climático de la Ilustración, la capacidad de elevar la mirada a un cielo despejado; y el que Bloch fuera alguien que lo encontrara es lo que le diferencia de la principal corriente de la inteligencia. Aun cuando todo se ensombrecía, él conocía el privado secreto del despejo, del confiar en la vida, del dejar fluir la expresión, del creer en el desarrollo. Su fuerza era volver a descubrir por doquier la «corriente de calor» –que él llevaba en sí mismo– en la historia humana. Esto tiñó su mirada a las cosas de un optimismo más claro del que ellas merecían. La corriente del calor es lo que le separa tanto del espíritu de la época. La inteligencia se ha puesto, casi sin resistencia, en manos de la corriente fría de la desmoralización general; es más, casi puede parecer como si ella, por lo que respecta al derrotismo y a la desorientación, fuera superior al promedio. Pues bien, no se puede convencer a ningún hombre de que crea en el «espíritu de la utopía» o en un «principio de esperanza», si él no descubre en sí mismo ni experiencia ni motivos que llenen de sentido estas expresiones. Pero cabe preguntar a favor de qué constitución existencial están la utopía y la esperanza. ¿Es esto una «insatisfacción por principio», tal y como afirman algunas voces? ¿Es la esperanza blochiana –tal como se afirma– un cuadro de resentimiento? Si se toma de esta manera, creo que no se ha escuchado de una manera suficientemente exacta la «información» de la corriente de calor. Su comunicación no es el principio No. La esperanza, por principio, está a favor de la «biofilia» (Fromm);

ésta es un código secreto de la creadora amabilidad de la vida. Con ella, el ser vivo sigue un permiso innegable de ser y llegar a ser. Esto es lo que fundamenta su negación de la mentalidad dominante de preocupación y de autoinhibición.

La autoinhibición es el síntoma que quizá caracteriza mejor la restante inteligencia «crítica» en la cansada columna de la Ilustración. Ella sabe buscarse otros caminos y captar cooperaciones en una situación de dos frentes; por una parte, se esfuerza en resistir al cinismo, convertido en sistema, del «capitalismo tardío»; por otra parte, está temerosa del radicalismo de los emigrantes y los que se marginan, que intentan otros caminos y renuncian a la cooperación. En semejante situación intermedia es grande la tentación de defender su «identidad» a través de un moralismo forzado[38]. Pero con el moralismo uno se entrega tanto más a un sentimiento de gravedad y depresivo. La escenificación de la inteligencia crítica está por ello habitada por agresivos y depresivos moralistas, problemáticos, problecólicos y suaves rigoristas cuyo predominante movimiento existencial es el No. Por este lado tiene que esperarse poco para la corrección del falso curso vital.

De Walter Benjamin procede el siguiente aforismo: «Ser feliz significa poder percibirse a sí mismo sin temor»[39]. ¿De dónde proviene esa disponibilidad al susto que hay en nosotros? Ésta es, creo, la sombra del moralismo y del No que juntos mutilan la capacidad de felicidad. Allí donde hay moralismo, domina necesariamente el susto, como espíritu del autorrechazo, y el susto excluye la felicidad. En efecto, la moral sigue sabiendo con mil y una ideas fijas cómo tendríamos que ser nosotros y el mundo y cómo no tendríamos que ser. Del moralismo, incluso del de izquierdas, salen a la larga efectos irreales y convulsivos. Quizá en la Ilustración se vuelve a hacer perceptible una ancestral tradición de disgusto cristiano cuya mirada se ve atraída por todo aquello que puede entenderse como prueba de una negatividad de la existencia. De ello hay tanto que al moralista no se le acabará durante toda su vida este material.

De esta manera, los frentes entre moralismo y amoralismo[40] están notablemente invertidos. El primero exige el clima de la negatividad aunque está muy bien pensado; el segundo, aunque se haga

pasar por severo, irreflexivo o perverso, eleva enormemente la moral. Y este buen humor amoral es el que a nosotros, en cuanto ilustrados, nos debe llevar al terreno precristiano, al quínico. Hemos llegado tan lejos que la felicidad nos parece políticamente indecente. Hace poco tiempo, Tritz J. Raddatz tituló su entusiasmada recensión del desolado *Abtötungsverfahren* (*Proceso de destrucción*, 1980) de Günther Kunert con las palabras: «Felicidad, ¿el último crimen?». Digamos mejor: Felicidad, ¡la última desvergüenza! Aquí reside el punto clave de todas las insolencias de principio. ¡Qué fresco, qué desvergonzado tiene que poder ser quien pretenda afirmarse todavía como ilustrado. Ya no son tanto nuestras cabezas cuanto los egoísmos ensombrecidos y las identidades congeladas donde la Ilustración tiene que ejecutar su trabajo.

Característico de este estado desmoralizado de la inteligencia crítica puede ser el que ésta apenas conoce una palabra distinta que la del «narcisismo» para todo el espectro de biofilia y de autoafirmación. Pues bien, si éste, tomado en sí mismo, es ya una construcción dudosa, entonces esta construcción se convertirá, en manos de los conservadores, en maza de una antiilustración psicologizante con la que deben aplastarse las tendencias sociales del autoconocimiento. Y todo lo que el fenómeno narcisista tiene de interesante y bienvenido como enfermedad e inconsciencia, lo tiene de sospechoso como salud. En cuanto enfermedad general, funciona como una dinamo psicológica de la sociedad que necesita hombres llenos de desconfianza en sí mismos, necesitados de confirmación, ambiciosos, ávidos de consumo, interesados y moralmente experimentados en ser los mejores en comparación con los otros. Como salud, la autoconfirmación «narcisista» se carcajea en la cara de las exigencias de tales sociedades descontentadizas.

El gris es el tono fundamental de una época que en secreto hace ya tiempo sueña de nuevo con el estampido colorista. Lo que inspira y hace necesario tales sueños es una suma de incapacidades vitales. La honrada Ilustración sociopsicológica creía que todo dependía de la «incapacidad del luto». Sin embargo, no es esto sólo. Es casi más la incapacidad para la rabia correcta en el momento adecuado. La incapacidad para la expresión, la incapacidad de di-

namitar el clima de preocupación, la incapacidad para celebrar, la incapacidad para la entrega. Entre todas estas atrofias ha quedado una capacidad que con una gran precisión fijaba la vista en aquello que una vida se permite al final, una vida que no ve ninguna otra salida de tal situación: la capacidad de tender, bajo serios pretextos, hacia una situación en la que será inevitable hacer saltar todo por el aire con el espectáculo más grande posible sin que nadie se sienta culpable. La catástrofe calienta, y en ella el árido Yo llega a su última fiesta, que une perdidas pasiones y deseos en extinción.

Hace poco el líder del grupo *punk* inglés *The Stranglers* festejaba en una frívola entrevista la bomba de neutrones porque ésta es la que puede poner en marcha la guerra nuclear. *Miss Neutron, I love you.* Aquí había encontrado el punto en el que el cinismo de los que protestan coincidía con el limpio cinismo señorial de los estrategas. ¿Qué quería decir? ¿Mirad qué malvado puedo ser? Su risa resultaba algo coqueta, repugnante e irónicamente ególatra; además, no podía mirar a la cara al periodista. Hablaba ante la cámara como en sueños, para aquel que pudiera entenderle, el pequeño diablo *punk* bello y malvado que con unas palabras inimaginables sacudía al mundo. Éste es un lenguaje de una conciencia que quizá antes no tenía tan mala intención. Pero ahora, dado que lo exige el show, no es sólo infeliz, sino que también quiere ser infeliz. De esta manera se supera la desgracia. La última libertad se utiliza para desear lo más horrible. En ello hay un gran gesto, un *pathos* de fealdad, una insolencia desesperada que enciende una chispa de vida propia. En última instancia se pueden saber incluso inocentes, y la guerra, la grandísima mierda, la hacen los otros. Ellos, los encantadores autoenmudecidos, lo tienen bastante claro como para vociferar contra el pacto implícito de los serios. Todo es mierda, *Miss Neutron, I love you.* Pero todavía hay algo propio en la deseada autodestrucción, un shock simbólico. Esto es lo que se deja disfrutar por ellos. En el *kitsch* intelectual, en el show cínico, en la explosión histérica, y en el loco desfile, el tanque de la muerte se ablanda en torno al valiente Yo salvaje: *Rocky Horror Picture Show*, gélidamente embriagador *feeling* letal del hambre de sí mismo.

## X. Meditación sobre las bombas

Pero aquí tenemos que seguir pensando hacia delante y suponer que el margen y el medio se corresponden uno al otro más profundamente de lo que parece a primera vista. En las superficies, el estilo de vida de los *punkies* y el de los *establishments* pueden aparecer como extremos incomunicables. No obstante se tocan en el núcleo. Las erupciones cínicas son centrifugadas por la masa catastrófica de la civilización. Por ello, el acceso filosófico, el acceso inteligente a los fenómenos no tiene que detenerse en excesos subjetivos, sino empezar con los objetivos.

El exceso objetivo no es otra cosa que el exceso en una discordia estructural que caracteriza nuestra forma de vida, incluso en sus fases saturadas y en los intervalos belicosos. Al final de la Segunda Guerra Mundial, los potenciales armamentísticos apenas alcanzaban para una aniquilación repetida de todo habitante de la tierra; en el preludio de la tercera, el factor de la aniquilación se ha centuplicado, incluso multiplicado. La atmósfera *overkill* se espesa continuamente. El factor se multiplica por meses y su crecimiento es el agente finalmente decisivo de nuestra historia. Las estructuras *overkill* han sido el sujeto propio del desarrollo actual. En ellas fluye, tanto en el mundo primero como en el segundo, un descomunal contingente de trabajo social. Por el momento, los flancos se disponen para una nueva escalada, aunque éste no es propiamente el tema.

¿Es tarea de la filosofía, en vista de estas «duras realidades», plantear cuestiones tan pueriles como por qué no se soportan los hombres? ¿Qué les obliga a prepararse a una atomización mutua? El filósofo es aquel que puede dejar de lado al contemporáneo endurecido, habituado y cínicamente versado que lleva en sí mismo y que le aclarará sin más, con dos o tres frases, por qué todo esto es así y por qué se cambia con buenas intenciones. El filósofo tiene que dar una oportunidad al niño que lleva en sí, que «todavía no comprende» todo esto. Quien «todavía no lo comprende» quizá pueda hacer las preguntas adecuadas. Todas las guerras son, entendidas a partir de la raíz, consecuencia del principio de autoconservación. En la competencia de los grupos políticos, la guerra ha servido desde en-

tonces como medio para imponer y defender la integridad, la identidad y la forma de vida de una sociedad dada frente a la presión del rival. Desde tiempos ancestrales, los realistas cuentan con un derecho natural a la autoconservación del grupo individual y a una legítima defensa bélica de los grupos atacados. La moral, con la que se legitima la superación de la moral en la guerra, es la de la autoconservación. Quien combate por su propia vida y por sus formas sociales está, conforme al sentir de todas las mentalidades hasta hoy día realistas, más allá de la ética de la paz. Ante la amenaza de la propia identidad se ha derogado la prohibición de la muerte. Lo que constituye el tabú fundamental en tiempos de paz se convierte en tiempos de guerra en deber; es más, un máximo en asesinato es considerado como servicio especial.

Sin embargo, todas las éticas militares modernas han eliminado la imagen del héroe agresivo, pues podría perturbar la fundamentación defensiva de la guerra. Todos los héroes modernos quieren ser meros defensores, héroes de la legítima defensa. Un componente propio, primariamente agresivo, se niega de una manera categórica: todos los militares se consideran *protectores* de la paz y el ataque supone una mera alternativa estratégica a la defensa. Ésta queda como supraestructura de todos los modos de comportamiento militares. La defensa no es otra cosa más que el equivalente militar de aquello que filosóficamente se llama autoconservación. Esa autonegación cínica de toda moral es dirigida por el principio de autoconservación, que anticipa el «caso grave» y se equipa militarmente con una desilusionada ética de estilo libre.

Si se observa el mundo actual desde esta perspectiva, salta a la vista una descomunal propagación del principio de defensa. El Este y el Oeste, armados hasta los dientes, están cara a cara como gigantes de la legítima defensa. Para poder «defenderse», cada bando ha fabricado instrumentos de destrucción suficientes como para aniquilar totalmente no sólo la vida humana, sino la animal e incluso la vegetal. A la sombra de las armas atómicas se pasan por alto las *delicatessen* letales de los biólogos y químicos de la guerra. Desde el punto de vista de la autoconservación, en las cabezas de los investigadores de la destrucción ha florecido un sadismo aventurero, de-

fensivamente enmascarado. Cualquiera de esos maestros del suplicio del antiguo Oriente tendría que sentir complejo de inferioridad frente a ello.

Sin embargo, no queremos imputar a ningún bando ni a ninguno de los responsables unos motivos desacostumbradamente malvados. En el marco de lo posible, efectivamente, cada uno realiza lo que puede. Pero el marco mismo muestra sus perfidias. Parece que cierta forma de realismo se ha acercado a sus fronteras inmanentes, a saber, aquel realismo que recogió en su cuenta la guerra como *ultima ratio* de la autoconservación política. No debe romperse retroactivamente la vara de la justicia sobre este realismo; él tuvo su época y realizó su obra, quizá en lo bueno y ciertamente en lo malo. Pero tiene que afirmarse que este realismo de *ultima ratio* está agotado.

La «política de desarme» de hoy día ha comprendido esto sólo aparentemente. El que tras ésta no haya una real clarividencia queda de manifiesto en el hecho de que los socios que participaban en las negociaciones hagan un doble juego. Mientras éstos conversan, se siguen armando frenéticamente; la cuestión, suficientemente loca, es en el fondo la siguiente: debemos armarnos solamente o, mejor, armarnos y hablar[11]. Estoy convencido de que por este camino jamás se podrá encontrar una solución. El final de la carrera de armamento sólo *puede* ser, por esa línea, la guerra. Las multiplicaciones de este principio de defensa excluyen cualquier otra posibilidad.

En realidad, la última guerra se ha convertido en una «cuestión interna» de la humanidad armada. En ella se trata de romper el principio de la dura autoconservación, con su arcaica y moderna *ultima ratio* de la guerra. Para esta lucha imprevista en el frente interior contra el realismo moral de la autodefensa política, son precisos los aliados más fuertes; en este frente se necesitan armas imponentes, estrategias terroríficas y maniobras sagaces. A este respecto no estamos sin esperanza, pues los arsenales están completos. Bajo las armas que llevamos al combate, se han congregado todas las monstruosidades pensables: venenos neurológicos, ejércitos de microbios, nubes de gas, escuadrones de bacterias, psicodélicas granadas, astro-cañones y rayos mortales. Por supuesto que no quere-


John Heartfield,
*Un sólido castillo es nuestra Ginebra.*
Fotomontaje, 1934.

mos reducir los efectos de estos medios. Pero al filósofo, sin embargo, le sigue atrayendo una cierta inclinación a la bomba atómica, pues ésta, debido a su efecto nuclear, exige al máximo la reflexión. La fisión nuclear es siempre un fenómeno que invita a reflexionar y sólo las bombas nucleares dan al filósofo el sentimiento de que

aquí se toca también el núcleo de lo humano. De esta manera, la bomba personifica en el fondo la última y más enérgica ilustradora. Ésta enseña a entender el ser de la división y hace, finalmente, comprensible lo que significa que un yo se erija contra un tú, un nosotros contra un ustedes dispuestos incluso a la aniquilación total. En la cumbre del principio de autoconservación, la bomba enseña el final de los dualismos y su superación. La bomba porta la última esperanza y tarea de la filosofía occidental; sin embargo, su procedimiento de enseñanza todavía nos parece inhabitual. Esta conducta es tan cínicamente crasa y tan superpersonalmente dura que uno se acuerda de los maestros orientales de zen, que no titubeaban en dar un puñetazo en la cara a sus alumnos si con esto ayudaban a su progreso en la iluminación.

La bomba atómica es el Buda real de los países occidentales, un aparato soberano, autónomo, perfecto. Inamovible descansa ésta en sus silos, como la realidad más pura, la posibilidad más pura. Es la quintaesencia de las energías cósmicas y de la participación humana en éstas, el máximo rendimiento del ser humano y de su capacidad destructiva, el triunfo de la racionalidad técnica y su superación en lo paranoético. Con ella abandonamos el imperio de la razón práctica en el que se persiguen fines con medios adecuados. Hace ya tiempo que la bomba no es un medio para un fin, pues es un desmesurado medio que supera[12] todo fin posible. Dado que no puede ser un medio para un fin, tiene que convertirse en medio de autoexperiencia. Es un acontecimiento antropológico, una objetivación extrema del espíritu de poder que actúa tras el instinto de autoconservación. Si la habíamos construido para «defendernos», de hecho nos ha reducido efectivamente a una indefensión sin precedentes. Representa la perfección del hombre por su parte «malvada». Ya no podemos ser más malvados, inteligentes y defensivos.

De hecho, la bomba es el único Buda que también comprende la razón de los países occidentales. Infinita es su paz e ironía. A ella le es igual si cumple su misión, si está en una muda espera o si está como nube de fuego; para ella no cuenta el cambio de los estados conglomerados. Al igual que en Buda, todo lo que habría que decir está dicho a través de su mera existencia. La bomba no es ni un ápi-

ce más destructiva que la realidad ni una pizca más destructiva que nosotros. Es sólo proyección, la representación material de nuestro ser. Ella ya está materializada como algo perfecto, mientras que nosotros frente a ella todavía estamos divididos. A la vista de semejante máquina no hay lugar para consideraciones estratégicas, sino simplemente para una obediente entrega. La bomba no exige de nosotros ni lucha ni resignación, sino autoexperiencia. Nosotros somos ella. En ella se completa el «sujeto» occidental. Nuestro armamento más extremo nos hace indefensos hasta la debilidad, débiles hasta la razón, razonables hasta el pánico. La única cuestión sigue siendo la de si elegimos el camino exterior o el interior, de si la clarividencia llegará a la tierra de la reflexión o a la de las bolas de fuego.

Los caminos exteriores, por muy «bien» intencionados que puedan ser, se congregan, tal y como constatamos sin cesar, en la irresistible corriente principal hacia el rearme. Todos los «caminos interiores», aun cuando parecen terriblemente irrealistas, confluyen en una tendencia única que exige la liberación real. El proceso mundial moderno condujo hacia un punto a partir del cual, lo más exterior, la política, y lo más interior, la meditación, hablaban el mismo lenguaje; ambos trazaban círculos alrededor del principio fundamental de que sólo la *distensión* puede servirnos de algo. Todos los secretos están en el arte del ceder, del no resistir. La meditación y el desarme descubren una comunidad estratégica. Si esto no es un resultado irónico de la modernidad... Hoy día la gran política es, por fin, una meditación sobre la bomba, y una profunda meditación busca en nosotros el impulso constructor de la bomba. Ésta sigue actuando suavemente en todo aquello que en el interior se ha solidificado como costra de una así denominada identidad; ella funde la coraza tras la que se parapeta el Yo que se siente defensor de sus «valores fundamentales» («Nosotros poseemos los mejores valores», dicen los estrategas del rearme). La bomba es una máquina condenadamente irónica que no es «buena» para nada y que, sin embargo, causa los efectos más violentos. Si esto puede ser nuestro Buda, entonces tiene en el cuerpo un diablo sarcástico. Uno tiene que haberse transpuesto por una vez a su interior para darse cuenta de lo que significa explotar hacia el cosmos en una au-

todesintegración completa. Y puede hacerlo en cualquier momento. En el núcleo de la fulminante masa explosiva dominan un estruendo y una risa semejantes a la del interior del sol. Saber que se puede disponer de la misma como posibilidad es lo que confiere semejante superioridad. Muy en secreto, el espíritu humano se sabe solidario de su máquina solar, descomunal e irónica.

A aquel que observe atentamente le puede parecer como si de vez en cuando las bombas se rieran por lo bajo. Y sólo estaríamos lo suficientemente despiertos para percibir esta risa si sucediera lo que el mundo nunca experimentó. Podría hacerse temerario y sentir cómo la distensión desata los espasmos arcaicos de la defensa. *Good morning, Miss Neutron, how are you...* Las bombas se convierten en los vigías nocturnos de nuestra destructividad. Cuando nos despertemos, entonces nos hablarán a miles los hombres tal como las voces conjuradas al final de *Los sonámbulos,* de Hermann Broch, pues «es la voz del hombre y de los pueblos, la voz del consuelo y de la esperanza y de la bondad inmediata: no lo sientas, pues todos nosotros todavía estamos aquí».

# Segunda parte
# Cinismo en el proceso cósmico

# I
# Parte fisonómica

## A. La psicosomática del espíritu de época

*Your body speaks its mind.*

Stanley Keleman

Una fisonómica filosófica sigue la idea de un segundo lenguaje sin lenguaje. Éste es tan antiguo como la comunicación humana e incluso más, pues retrotrae sus raíces hasta lo prehumano y lo prerracional, a la esfera del olfateo y de la orientación animal. No sólo el lenguaje hablado tiene algo que decirnos, también las cosas hablan a aquel que sabe usar sus facultades sensoriales. El mundo está lleno de figuras, lleno de mímica, lleno de rostros; de todas partes llegan a nuestros sentidos las señas que nos hacen las formas, los colores, las atmósferas. En este campo fisonómico todos los sentidos están estrictamente entretejidos, y quien haya podido mantener sus facultades perceptivas indemnes posee un eficaz antídoto contra el hastío de los sentidos con el que pagamos el progreso de la civilización. Nuestra cultura, que nos inunda de signos, no nos educa en el campo del conocimiento fisonómico y nos hace legasténicos. Sin embargo, existe una corriente subterránea de nuestra vida cultural en la que se ha continuado, reproducido una capacidad soberana y natural para penetrar en el lenguaje de las formas, en parte de las artes, en parte de las tradiciones dispersas del conocimiento humano, en las cuales bajo diferentes nombres –moralismo, discernimiento de espíritus, psicología o ciencia de la expresión– se practica aquella otra mirada a lo humano y a las cosas.

Mientras que el proceso de la civilización, cuyo núcleo forman las ciencias, nos enseña a distanciarnos de los hombres y de las cosas, de tal manera que los tenemos delante de nosotros como «objetos», el sentido fisonómico nos proporciona una clave para todo aquello que alude a la cercanía con el medio ambiente. Su secreto

es «intimidad», no distanciamiento; no proporciona un saber cósico, sino un saber convivial[13], un saber de las cosas. Él sabe que todo tiene forma y que toda forma nos habla de una manera múltiple; la piel puede oír, los oídos son capaces de ver y los ojos distinguen el frío del calor. El sentido fisonómico atiende a las tensiones de las formas y escucha, como vecino de las cosas, su susurro expresivo.

La Ilustración, que tiende a la cosificación y a la objetualización del saber, hace callar el mundo de lo fisiognómico. La objetividad se paga con la pérdida de la proximidad. El científico paga la capacidad de comportarse como vecino del mundo; él piensa conceptos de distancia, no de amistad; busca las visiones generales, no el acercamiento vecinal. En el curso de los siglos, la ciencia de la época moderna se separó de todo aquello que no toleraba el apriori de la distancia objetivadora y del dominio espiritual sobre el objeto: la intuición, la empatía, el *esprit de finesse*, la estética y la erótica. Sin embargo, de todo esto y desde siempre se ha dado en la filosofía auténtica una fuerte corriente; en ella fluye todavía hoy la corriente cálida de una espiritualidad convivial y de una vecindad cósmica libidinosa que equilibra y sirve de contrapeso al impulso objetivador del dominio de las cosas.

Del «amor a la sabiduría» cae indiscutiblemente algo de color sobre los objetos de esta sabiduría y suaviza la frialdad del conocimiento estrictamente objetual. Sólo una ciencia que aniquila los últimos restos de filosofía bajo el pretexto de la objetivación corta también los últimos hilos del sentido vecinal e íntimo que se habían fijado a las cosas. Ella desata los lazos que la unen a lo fisonómico y borra las huellas del *esprit de finesse* que necesariamente siguen siendo «subjetivas» e incalculables. La vuelta de lo expulsado naturalmente no puede tardar y la ironía de la Ilustración pretende que semejante vuelta pase como irracionalismo, irracionalismo contra el que el ilustrado juramentado se apresta, se vuelve serio. En la disputa secular entre racionalismo e irracionalismo, dos unilateralidades complementarias se juzgan mutuamente.

Por lo que respecta al cinismo, nuestro saber sobre él no puede ser en un primer momento otro que el de la intimidad. De él hemos

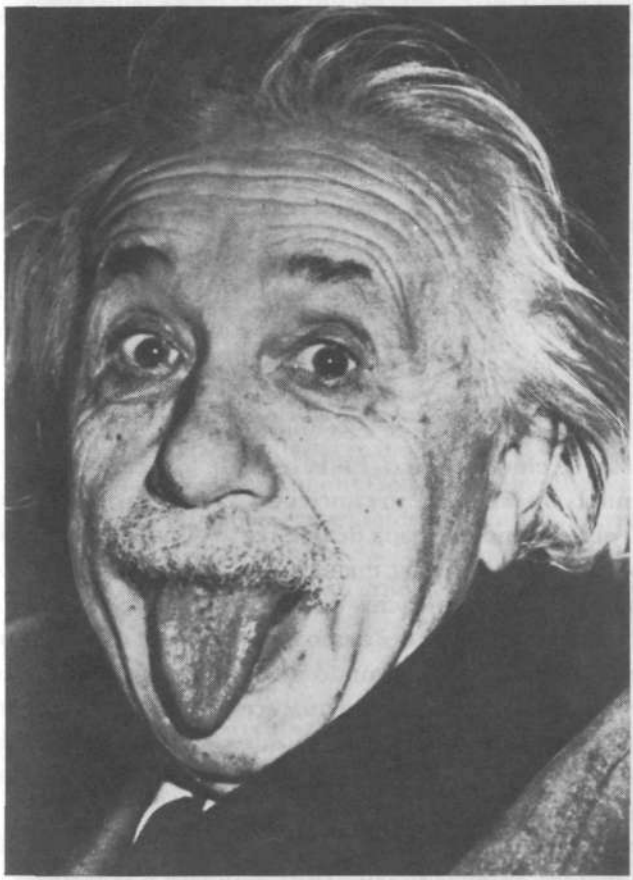
hablado como de una atmósfera, como de un aleteo moral-psicológico que se siente en el aire de nuestra civilización. Yo no he encontrado todavía a nadie que no hubiera mostrado signos de la complicidad intuitiva tan pronto como se empezaba a hablar de este fenómeno. Con la palabra surgen recuerdos de situaciones, ambientes, experiencias. Es como si un determinado sentimiento vital mirara en el espejo tan pronto se coloca el concepto, aunque de una manera suficientemente intencionada, como medio de reflexión ante nuestra conciencia. El cinismo es una de las categorías en las que la moderna conciencia infeliz se mira a los ojos. Nosotros tenemos el espíritu de época cínico y ese saber específico de una situación mundial rota, supercomplicada y desmoralizante en los miembros, en los nervios, en la mirada, en la comisura de los labios. En todo lo que realmente es contemporáneo se advierten elementos quínicos y cínicos como una parte de nuestra fisonomía corporal-psíquica e intelectual. El espíritu de la época se nos ha metido en la carne, en el cuerpo, y quien pudiera descifrarlo estaría ante la tarea de trabajar en la psicosomática del cinismo. Ésta es la exigencia ante la que se ve confrontada una filosofía integradora. La llamamos integradora porque no se deja seducir por la atracción de los «grandes problemas», sino que encuentra sus temas fundamentalmente abajo del todo: en la cotidianidad, en lo que se considera sin importancia, en todo aquello de lo que, por lo demás, no merece la pena hablar, en las pequeñeces. Cualquiera podrá ya reconocer en semejante giro de la mirada el impulso quínico para el cual «ningún tema» bajo es demasiado bajo.

## 1. La lengua, sacada

A las personas bien educadas les resulta difícil decir no. El «no» sería testarudez y cuanto mejor educación tiene uno, tanto más extraña le será la testarudez. La obediencia es el primer deber del niño que posteriormente se convierte en ciudadano. En las trapacerías entre niños ella no desempeña, por el contrario, ningún papel, y aquí el decir «no» y la autoafirmación no resultan difíciles. Allí

donde se discute apasionadamente, con frecuencia se llega a un punto en el que ya no se puede seguir sólo con palabras. Es entonces cuando el cuerpo sabe ayudarse, uno saca la lengua y emite un sonido que deja a las claras lo que uno piensa del otro. En ello hay una energía plena; y junto a muchas otras ventajas ésta tiene la de la univocidad. A menudo sucede que en ese acto se aprietan los ojos maliciosamente y los párpados vibran con energía destellante. Otras veces los ojos se estiran como espejos de la risa. Quien puede sacar la lengua no corre el peligro de asentir, cuando le apetecería negar con la cabeza. En general, al decir no, en lo que se refiere a los gestos de la cabeza, tiene un asiento inseguro en el cuerpo, pues hay culturas en las que el negar y el afirmar, el no y el sí, se practican de manera distinta que entre nosotros.

Sacar la lengua dice no con muchos armónicos: puede haber agresión, repugnancia o burla, y alude a que aquel a quien se dirige es considerado como un idiota o un hatajo de nervios. Este «no» puede ser malicioso o alegre, o ambas cosas a la vez, es decir, alegre del mal ajeno. En ese acto se emite con facilidad un sonido que suena algo así como «ah», que se acomoda muy bien a la alegría por el mal ajeno, y en casos de gran excitación incluso un «bah» en el que predomina una expresión de desprecio. A nosotros nos interesa naturalmente, por encima de todo, este no que se alegra del mal ajeno y que pertenece a la sátira urbana; es un sacar la lengua tal y como se encuentra en el Eulenspiegel, en el loco de atar, que puede burlarse perfectamente del daño sin sentido que se causa a los otros. Eulenspiegel es el modelo moderno del quínico, un ilustrado de orientación grosera que ni siquiera se arredra ante las peleas. No esconde su alegría por el mal ajeno, tal y como hacen los ilustrados más sensibles de la época burguesa, y siente placer en desenmascarar y poner en ridículo a los tontos. Dado que es un ilustrado pantomímico, no tiene ninguno de los prejuicios que obligan a las cabezas más exquisitas a esconder sus impulsos «perversos». Encarna una inteligencia robusta que no censura sus impulsos. Está, como todos los quínicos, a mitad de camino entre lo desconsiderado y lo espontáneo, entre lo *naïf* y lo refinado, y dado que fluctúa tan ambivalentemente con su «sucio» estar de acuerdo entre la honradez y



la maldad, la moral convencional no lo tiene fácil con él. Él demuestra que a menudo sólo sacamos a la luz la verdad a costa de la desconsideración; y con ello nos encontramos en medio de la ambivalencia cultural. Frecuentemente, la verdad tiene enunciados que van contra todos los convencionalismos, y el quínico desempeña el papel de un moralista que pone de manifiesto que hay que chocar contra la moral para salvarla. Ésta es la signatura de las épocas complicadas, sofisticadas, rebuscadas; tanto se han complicado las cosas que moral e inmoral se mezclan una con otra. Los unos tienen al Eu-

lenspiegel que les saca la lengua por un loco; mientras él insiste en que sus prójimos están equivocados y necesitan una cura.

## 2. Boca torcida sonriendo maliciosamente

El saber del cínico señorial se basa en una superioridad torcida. El poderoso tiene como objetivo su provecho, incluso cuando sabe que con ello llega a posiciones moralmente dudosas. De esta superioridad torcida surge fácilmente una sonrisa torcida, un gesto astutamente malvado. Esta sonrisa defiende un *statu quo* defectuoso, una injusticia. ¿Los derechos de los demás?: ¿adónde iríamos a parar?; ¿hambre?; ¿qué es eso? La comisura de los labios, a menudo la izquierda, se eleva un poco. En la boca de los señores aparece visiblemente la dirección de su conciencia; la otra parte sabe en efecto que en el fondo no hay nada de qué reírse. Una mitad de la boca se contrae sabiamente de tal manera que la otra involuntariamente cae hacia abajo con un rictus de desprecio. El realismo mundano del cínico señorial surge del deseo de proteger la cara mientras uno se mancha las manos. A menudo de esta manera se actúa con formas educadas. La sonrisa cínica aparece embutida con auténtico estilo en una cortesía desvergonzada que se atiene a sí misma y que pone de manifiesto que pretende mantener a distancia a los otros tan seguramente como se controla a sí misma.

Ésta es la sonrisa en el nivel del poder y de su melancolía tal y como aparece en altos funcionarios, políticos y redactores. Pero a quien mejor se puede imaginar uno con esta sonrisa es a los cortesanos del rococó, por ejemplo al infeliz y suntuoso ayuda de cámara de Luis XV, LeBel, en la película *Fanfan, el húsar,* cuya sonrisa es tan retorcida como la coma entre el sí y el pero.

## 3. Boca amarga y pequeña

La experiencia de la vida de las víctimas se muestra en su amargura. En sus labios se forma un amargo silencio. A ellas nadie les

achacará nada. Ellas saben cómo van las cosas. Quien está marcadamente desilusionado lleva incluso algo de ventaja al destino y obtiene un pequeño margen para la autoafirmación y el orgullo. Los labios que se han apretado de dureza y se han estrechado hasta convertirse en una línea estrecha testimonian la parte experimentada de los engañados. Ya muchos niños, a los que la vida ha maltratado, tienen estas bocas amargamente pequeñas en las que tan difícilmente se puede percibir un estar de acuerdo con cualquier cosa buena. La desconfianza es la inteligencia de los perjudicados. Sin embargo, el desconfiado se convierte fácilmente en tonto cuando su amargura le hace pasar rápidamente por delante de aquello que le aliviaría después de todo su dolor. La felicidad siempre parecerá como un engaño y parecerá demasiado barata para que merezca la pena el esfuerzo de echar la mano hacia ella. Unidos a una vivencia pasada, los labios cínicamente amargos sólo saben una cosa: que todo, en última instancia, es, efectivamente, un engaño y que nadie los llevará hasta el punto de ablandarse y, volviendo lo rojo hacia el exterior, entregarse a cualquier tentación del engaño cósmico.

## 4. Boca carcajeante, fanfarrona

Allí donde el cínico ríe de una manera melancólica y despectiva desde la altura del poder y de su carencia de ilusiones, es característico del quínico reír tan fuerte e indecorosamente que la gente fina mueva la cabeza. Su carcajada proviene de las entrañas, está fundida de una manera animal y tiene lugar sin reparo alguno. Quien afirme ser realista, en el fondo tendría que poder reír de esta manera: con esta carcajada plena, sin rigideces, que hace tabla rasa de las ilusiones y las poses. Tenemos que imaginarnos la risa del gran satírico Diógenes, emparentado, por lo demás, con los monjes peregrinos asiáticos que representaban en las aldeas sus pías bufonadas y muertos de risa ponían pies en polvorosa cuando los aldeanos se daban cuenta de que con la santidad de estos santos no estaba la cosa tan clara como ellos pretendían. Incluso en la expresión de

Detalle de *La escuela de Atenas*,
de Rafael: Diógenes en la grada.

muchos budas sonrientes existe algo de esta risa estomacal, de carácter animal y al mismo tiempo estático y realista, risa que en sus ataques y golpes se revuelca tan totalmente olvidada de sí misma que en ella ya no queda más Yo que pueda reír, sino sólo una energía serena que se celebra a sí misma. Quien sienta demasiado civilizada y tímidamente llegará con facilidad a la impresión de que en tal carcajada podría haber algo demoníaco, diabólico, frívolo y destructivo. Precisamente aquí hay que aprestar el oído. El reír demoníaco posee la energía de lo destructivo en sí, con crujir de añicos y paredes que se desmoronan, una carcajada malvada sobre las ruinas. Por el contrario, en el positivo reír estático, la energía aventura una afirmación desconcertada que, a pesar de todo su salvajismo, suena contemplativa y festiva. Tampoco es una casualidad que antes se oiga reír de esta manera a las mujeres que a los hombres, antes a

los borrachos que a los sobrios. La energía demoníaca es aquella que hace morir de risa a los otros. En la risa de Diógenes y de Buda se mata de risa el propio Yo que no había tomado nada tan en serio. Naturalmente, esto exige una bocaza que se pueda abrir de par en par sin inhibiciones, no para grandes dichos, sino para la expresión de una fuerte vivacidad. En ella hay más admiración que fanfarronería.

La especie de fanfarronería que interesa a los filósofos no es una especie activa, sino una pasiva, exclamar ¡aaah! ante unos fuegos artificiales o una cadena de montañas o un rasgo de ingenio en el que nos recorre un ¡ahá! Cuando uno tiene grandes clarividencias quisiera gritar, y ¿qué son las grandes clarividencias sino otra cosa que las distensiones de falsas complicaciones?

## 5. Boca serena, tranquila

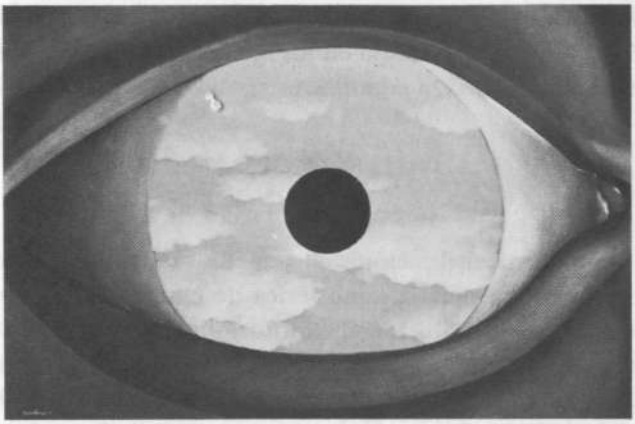
En un rostro contento, los labios están separados vibrando imperceptiblemente. Todo es como es. No hay nada que decir. Diógenes, sin decir palabra, está sentado al sol y observa los empedrados escalones del mercado. Por su cabeza no hay ni la sombra de un pensamiento. Sus ojos están sumergidos en las llamaradas cósmicas de la luz griega. Él ve cómo los hombres corren tras sus ocupaciones. Si a uno de ellos se le ocurriera la idea de ponerse frente a su cara para observarla con el corazón abierto, entonces fácilmente podría suceder que, de repente, empezase a llorar perplejo o a reír sin motivo.

## 6. Miradas, golpes de ojo

Los ojos son los ejemplos orgánicos de la filosofía, su enigma estriba en que no sólo pueden ver, sino que también son capaces de ver al ver. Esto les da una situación de superioridad entre los órganos de conocimiento del cuerpo. Una buena parte del pensar filosófico es, propiamente, mera reflexión visual, dialéctica visual, verse

riendo. Para ello son necesarios medios reflectantes, espejos, superficies acuáticas, metales y otros ojos a través de los que el ver del ver se haga visible.

La mirada quínica se comprende como la penetración óptica de una apariencia ridícula y vacía. Ésta desearía poner a la sociedad frente a un espejo natural, en el que los hombres se reconocieran sin tapujos ni máscara. Diógenes penetra con su mirada el hueco del idealismo y la arrogancia cultural de los atenienses. Lo que le interesa no son las mascaradas y las poses idealistas, excusas y paliativos. Él fija su mirada en los desnudos hechos de la naturaleza. En cierto sentido, si él poseyera una ambición teórica, podría pasar por el primer positivista crítico. La mirada quínica se dirige siempre a lo desnudo; pretende reconocer los hechos «crudos» animales y sencillos que tan gustosamente desprecian los amantes de lo superior. Es más, el quínico originario se puede alegrar en lo desnudo y lo elemental, porque experimenta en ello la verdad como apertura. A él no le sirven las divisiones corrientes, ni arriba ni abajo, ni sucio, ni limpio. Esta mirada es franca y realista y generosa y no se avergüenza de fijarse en lo desnudo, bien sea bonito o feo, con tal de que sea natural. Por el contrario, la mirada del cínico señorial está felizmente quebrada, con la cabeza inclinada reflexivamente. Con éstas, las prepotencias miran a su propia estrategia, reconociendo que, tras todo lo que se presenta como ley, se oculta una gran parte de fuerza y arrogancia... ¿Quién debería tomar nota de ello de una manera más exacta sino aquellos que la practican tibia y medio inconscientemente? Por ello, en la melancólica reflexión cínico-señorial se manifiesta a menudo una tendencia a mirar de reojo. Los ojos del cínico expresivo se delatan por un tono plateado a través de un giro hacia el interior o el exterior del propio órgano. Quien nazca mirando de reojo e inicie el camino hacia la ciencia, la filosofía o la praxis política, ya estará somáticamente predispuesto hacia un mirar duplicado a las cosas, al ser y a la apariencia, a lo encubierto y a lo desnudo. La dialéctica orgánica de sus ojos le impulsa hacia delante, mientras que los pensadores restantes, aferrados al mito de lo normal, ignoran gustosamente que ellos también ven con dos miradas diferentes y que ningún hombre tiene dos ojos iguales. En los



René Magritte, *El falso espejo*, 1928.

ojos está localizada una parte de nuestra estructura del pensar, especialmente la dialéctica de la derecha y de la izquierda, de lo masculino y de lo femenino, de lo recto y de lo oblicuo.

A menudo, los intelectuales manifiestan un asombroso embotamiento visual que no en último lugar deriva del hecho de que en el estudio los ojos se han visto forzados constantemente a leer cosas que no se dejarían penetrar por mucho que se las siguiera. Éstos tienen que servir como meros instrumentos de lectura y no es un milagro si la mirada de semejantes hombres sobre el mundo, mirada acostumbrada a líneas negras de la escritura, se aparta de la realidad. El saber cínico-señorial, tal como se apila en las cabezas intelectuales, se pone de manifiesto a través de bloques visuales fijos y a través del enturbiamiento y del enfriamiento de la mirada. Su mirar fija las cosas que no penetra y a las que él realmente no permite el existir. En semejantes ojos hay una expresión que puede compararse con el reír torcido. La mirada cínica hace saber a las cosas que para ella no existen realmente sino sólo como fenómeno e información. Ella las mira como si ya fuesen pasado, las comprende, las registra y sigue reflexionando en orden a la autoconservación. Por supuesto, le molesta que los objetos contesten a esta mirada; tan fríamente como

fueron observados devuelven la mirada. Éstos no pueden calentarse, antes de que el hielo se funda en los ojos de aquellos que creen estar llamados a explotar, a administrar, a... asolar el mundo.

## 7. Senos

En la moderna civilización de los medios de comunicación y la moda domina una mezcla atmosférica de cosmética, pornografía, consumismo, ilusión, adición y prostitución para la que son típicos el descubrimiento y la representación de los pechos. En el mundo comercial nada parece marchar sin ellos. Cada uno especula cínicamente con los reflejos de adición de los otros. En todo lo que puede parecer vida y despertar deseos, están presentes como ornamento universal del capitalismo. Todo lo que está muerto, todo lo superfluo y enajenado, llama la atención sobre sí mismo con formas rientes. ¿Sexismo? ¡Si todo fuera tan sencillo! Los anuncios y la pornografía son casos especiales del moderno cinismo, que sabe que el poder tiene que hacer el camino a través de las imágenes desiderativas y que los sueños y las adiciones de los demás se pueden estimular y al mismo tiempo frustrar para conseguir los propios intereses. La política no es sólo el arte de lo posible, como se ha dicho, sino el arte de la seducción. Éste es el lado chocolateado del poder que parte de que, en primer lugar, tiene que existir un orden y, en segundo lugar, de que el mundo quiere ser engañado.

Estos modernos pechos comerciales existen, hablando de una manera filosófica, *sólo en sí*, como objetos, no *para sí* como cuerpos conscientes. Sólo significan un poder, una atracción. Pero ¿qué serían los pechos por sí mismos, independientemente de su desnudamiento cínico en el mercado de consumo?, ¿cómo se comportan en relación al poder y la energía que emana de ellos? Muchos desearían no tener nada más que ver con este juego de poder, atracción y deseo. Otros materializan consciente y frívolamente su llamada al otro sexo. Todavía queda algo de su conciencia del poder en el banal lema «armas de mujer». Algunos son incluso infelices porque no se parecen a los pechos ideales de los anuncios. Desnudos no se

sienten demasiado bien cuando no tienen de su parte la estética dominante. Sin embargo, algunos poseen la dulzura de las peras maduras, que tan pesada y amablemente han llegado a ser lo que son y que oportunamente caen del árbol en una mano, mano por la que se sienten reconocidos.

## 8. Culos

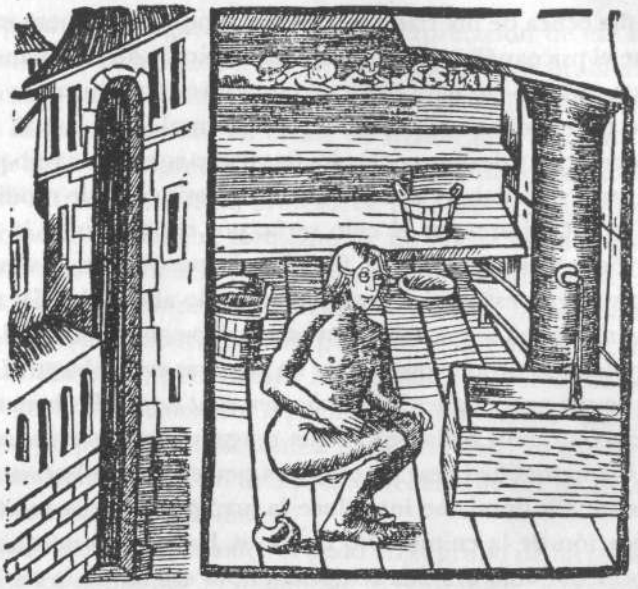
El culo parece condenado a sustentar su existencia en la oscuridad, como si fuera el *clochard* entre las partes del cuerpo. Es el idiota real de la familia. Sin embargo, sería un milagro si esta oveja negra del cuerpo no tuviera su propia opinión sobre todo lo que pasa en las regiones superiores, igual que a menudo los desclasados echan la mirada más atenta a la gente de las clases altas. Si la cabeza trabase conversación sólo una vez con su antípoda, entonces éste sería el primero en sacarle la lengua, si es que tuviera. Al igual que en la película didáctica *Was heisst hier die Liebe*, el culo diría a las esferas superiores: me parece que nuestra relación mutua está cagada.

El culo es el plebeyo, el demócrata de base y el cosmopolita entre las partes del cuerpo, en una palabra, el órgano quínico elemental. Él suministra la sólida base materialista. En los retretes de todos los países de caballeros, está en su casa. La internacional de los culos es la única organización que abarca el mundo, organización que renuncia a estatutos, ideologías y aportaciones de sus miembros. No tiene que apelar a su solidaridad. Jugando, el culo vence todas las fronteras, a diferencia de la cabeza, para la que las fronteras y las posesiones significan mucho. Sin objeciones se acurruca en esta o aquella silla. A un culo no corrompido no le impone especialmente la diferencia entre un trono[44] y un retrete de cuclillas, un banco o una santa sede. Incluso puede ser el suelo, si no quiere estar más de pie, una vez cansado. Esta inclinación a lo elemental y a lo fundamental predispone al culo particularmente a la filosofía. Él registra bien los matices, pero no se le ocurrirá darles tanta importancia como a las cabezas orgullosas que por la ocupación de sillas se golpean hasta la sangre. Jamás pierde de vista aquello de lo que

en última instancia depende todo: el suelo firme. Incluso en el sentido erótico, a menudo el culo se muestra al mismo tiempo lleno de sentimiento y reflexivo. No se manifiesta más escrupuloso de lo que es necesario. Incluso allí es capaz de superar fácilmente las fronteras y las exclusividades presuntuosas. Cuando en su tiempo a la famosa Arletty se le reprochó haber tenido relaciones sexuales con los ocupantes alemanes, parece que su respuesta fue: *Mon cœur est français, mais mon cul est international.* Como representante decidido del principio quínico (poder vivir por doquier, reducción a lo más esencial), apenas puede estatalizarse el culo, aunque no se pueda negar que muchos anos han dejado sonidos nacionalistas.

Azotado, pisado y maltratado, el culo posee una imagen del mundo plebeya, popular, realista. Milenios de maltrato ínfimo han pasado por él no sin dejar huella. Éstos lo han educado haciéndolo un materialista, pero un materialista de orientación dialéctica que parte de que las cosas están cagadas pero no son desesperadas. Nada amarga tanto como el sentimiento de no ser bienvenido. Sólo el tono armónico de fascinación que se percibe a través de tanto desprecio da al oprimido un secreto sentimiento de poder. Una cosa que se calla tan tenazmente, aunque no se la pueda eludir, tiene que tener un gran poder sobre los espíritus. Detrás de los tacos más fuertes se esconden a menudo las mejores energías. Es como si todos los traseros despreciados esperaran su hora para festejar la revancha en el futuro visible, cuando todo vuelve a ser culo. Sentimiento de época es en verdad uno de sus puntos fuertes, pues los culos desarrollan desde temprano un sentimiento para todo aquello que tiene que ser rápido, para aquello que se puede anticipar, y para aquello que se puede dejar esperar con una constante paciencia hasta el día del Juicio Final. Esto es precisamente el arte político que hoy día se designa como *timing* y que tiene sus raíces en una praxis, que ya ejercitan los culos infantiles, de realizar lo que se debe en el tiempo adecuado, ni demasiado pronto ni demasiado tarde.

El culo triunfa secretamente a través de la conciencia, que no marcha sin él. El ser ahí precede al ser así; en primer lugar la existencia, después las cualidades; en primer lugar la realidad, después lo bueno y lo malo, lo de arriba y lo de abajo. De esta manera, los



Cómo Eulenspiegel caga en una casa
de baños de Hannover, pensando que era una casa
de limpieza. Xilografía del Libro Popular, 1515.

culos son, aparte sus inclinaciones dialéctico-materialistas, también los primeros existencialistas. Éstos practican la dialéctica existencial por adelantado: ¿Debe uno decidir por eso que tiene que ser sin más, o elige uno la revuelta contra lo inevitable? Incluso quien se decide a abandonar las cosas a su propio curso ha decidido, como dice Sartre, no decidirse. La libertad se somete a la necesidad. Sin embargo, también puede decidirse en contra, naturalmente no en contra de que «tiene que», pero sí en contra de que el «tener que» pueda hacer todo con él. Por el contrario, puede luchar en contra y aguantar lo que «tiene que» ser; entonces él es, con Camus, el hombre rebelde. Ningún hombre tiene que «tener que», dice el Nathan de Lessing; la boca del pueblo añade: lo único que tiene que ser es cagar y morir. Esto sigue siendo el apriori quínico. El culo es, pues, de todos los órganos del cuerpo, el más cercano a la re-

lación dialéctica de libertad y necesidad. Y no ha sido mera casualidad que el psicoanálisis –una disciplina inspirada de una manera totalmente quínica– le haya dedicado una investigación sutil y denominado un estadio antropológico fundamental, la fase anal, según las experiencias y destinos del culo. Sus temas son poder y no poder, «tener que» y no deber, tener y retener. El principio de rendimiento está allí. Comprender el culo sería, por consiguiente, la mejor educación preescolar para la filosofía, la propedéutica somática. ¡Cuántas teorías estreñidas nos hubieran sido ahorradas! De nuevo es Diógenes quien se encuentra en este punto con nosotros. Él fue el primer filósofo europeo que en vez de palabras evacuaba en el ágora ateniense sus necesidades. *Naturalia non sunt turpia.* En la naturaleza no encontramos nada por lo que tengamos que avergonzarnos, dice. Una bestialidad real en espíritus pervertidos la encontramos justamente allí donde se introduce la arrogancia de la moral y la complicación de la cultura. No obstante, las cabezas no quisieron reconocer que esto era una temprana hora estelar de la razón, un momento en el que la filosofía había encontrado una equivalencia con el principio natural. Por un momento estuvo más allá del bien y del mal y más allá del hurgarse en la nariz. Por el contrario, los pensadores serios se aferran a su punto de vista; según ellos sólo puede haber sido una broma o una marranería provocativa. Éstos se niegan a sospechar un sentido productivo de la verdad en semejante manifestación.

## 9. El pedo

No podemos obviar el tema. Es más, es inevitable. Lo siento por todos los lectores sensibles, pero el pedo no se puede omitir en absoluto. Quien no quiera hablar de él también tendría que callar sobre el culo. El tema lo exige y, una vez que se ha tratado de cosas orales, nuestra exposición también tiene que pasar, se quiera o no, su fase anal antes de llegar a la genital. Hablar sobre el tema no resulta difícil en la medida en que esto supone un sonido que en situaciones sociales siempre significa algo. Quien sea testigo de un

pedo produce innegablemente una interpretación de ese sonido. Resumiendo, la semántica del pedo es incluso un problema bastante complicado, demasiado descuidado por la lingüística y la teoría de la comunicación. La escala de significados va desde la vergüenza hasta el desprecio, desde intenciones humorísticas hasta la falta de respeto. Maestros, profesores, oradores y participantes en conferencias conocen el tormento de no poder hacer sonar fuertemente una flatulencia imperiosa, ya que un sonido semejante expresa algo que no se quiere decir en realidad. ¿Acaso podría fomentar nuestra empatía con los políticos el que nosotros, al escuchar sus discursos, pensásemos más a menudo que éstos posiblemente están ocupados en reprimir una ventosidad que podría interrumpir por un rato su conferencia? En efecto, el arte de las vagas formulaciones está en relación con el arte de un viento decente: ambas cosas son diplomacia.

Semióticamente contamos el pedo en el grupo de las señales, es decir, de los signos que ni simbolizan ni reproducen nada, sino que dan indicaciones de un estado. Cuando la locomotora pita, advierte de su acercamiento y de sus posibles peligros. El pedo, entendido como señal, muestra que el abdomen está en plena acción, y esto puede tener fatales consecuencias en situaciones en las que toda alusión a ámbitos semejantes es absolutamente indeseada. Ernst Jünger dejó anotado en su «Diario parisino», a propósito de la lectura de la *Guerra judía* del historiador Flavio Josefo, lo que sigue:

> De nuevo encontré el pasaje en el que se describe el comienzo de los disturbios que tuvieron lugar en Jerusalén bajo el mandato de Cumano (II, 12). Mientras que los judíos se reunían para la fiesta de los panes ácimos, los romanos dispusieron una cohorte sobre la sala de columnas del templo para observar la muchedumbre. Uno de los soldados de esta cohorte se subió la túnica, volvió el trasero hacia los judíos con una inclinación burlona y dejó escapar el indecente sonido que correspondía a su posición. Y ésta fue la ocasión que dio lugar a un choque que costaría la vida a diez mil personas, de tal manera que se puede hablar del pedo más funesto de la historia mundial (*Strahlungen* II, págs. 188-189).

El cinismo del soldado romano que ventoseó[15] en el templo «de una manera tan blasfema y políticamente provocadora encuentra un equivalente de la misma alcurnia en el comentario que hace Jünger, comentario que pasa al campo del cinismo teórico[16].

## 10. Mierda, desperdicios

Y aquí se trata del todo. Como hijos de la cultura anal, todos nosotros tenemos una relación más o menos perturbada hacia la propia mierda. La separación de nuestra conciencia de la propia mierda es el más profundo adiestramiento que nos dice lo que tiene que suceder oculta y privadamente. La relación que se inculca a los hombres hacia sus propios excrementos suministra el modelo de relación que existe para con todas las basuras de la vida. Hasta ahora se las ha ignorado regularmente. Sólo bajo el signo del moderno pensar ecologista nos estamos viendo obligados a recoger nuestras basuras en la conciencia. La alta teoría descubre la categoría mierda; un nuevo estado de la filosofía natural se abre con ello, una crítica del hombre como un hiperproductivo animal industrial acumulador de mierda. Diógenes es el único filósofo occidental del que sabemos que ejecutaba consciente y públicamente sus ocupaciones animales y hay base para interpretar esto como parte de una teoría pantomímica. Ésta hace alusión a una conciencia natural que valora positivamente las vertientes animales de lo humano y no permite separación alguna de lo bajo o vergonzoso. Quien no quiera admitir que es un productor de basura y que no tiene ninguna otra posibilidad para ser de otra manera se arriesga a perecer asfixiado un día en la propia mierda. Todo está a favor de que admitamos a Diógenes de Sínope en la galería de precursores de la conciencia ecológica. La hazaña histórico-espiritual de la ecología, que irradiará incluso en la filosofía, la ética y la política, consiste en haber convertido el fenómeno de la basura en un tema «superior». A partir de ahora, ya no constituye un molesto efecto secundario; más bien se reconoce como principio fundamental. Con ello se rompen realmente las últimas posiciones escondidas del idealismo y el dualismo. Se tiene que ir al encuentro de la mierda de una

manera distinta. Ahora se debe excogitar de nuevo la utilidad de lo inutilizable, la productividad de lo improductivo o, dicho filosóficamente, hay que descubrir la positividad de lo negativo y reconocer también nuestra competencia para lo imprevisto. El filósofo quínico es alguien que no se asquea.[47] En eso está emparentado con los niños que todavía no saben nada de la negatividad de sus excrementos.

## 11. Genitales

Los genitales son los genios entre los órganos de la mitad del cuerpo. Una vez que han acumulado la experiencia suficiente pueden decir de memoria cómo acaecen realmente las cosas en el pequeño y el gran mundo. Se asemejan a esos maquinadores que urden sus intrigas en la oscuridad y de los que la canción del tiburón de la *Ópera de los cuatro cuartos* dice que no se dejan ver. Sin embargo, en última instancia todos los hilos pasan por ellos. En un primer momento y entre otras cosas, al psicoanálisis freudiano se lo tachó de cínico porque proponía que todo lo que hacen los hombres acaba en definitiva en impulsos sexuales y en sus deformaciones. Esto es, por supuesto, un malicioso malentendido aunque no carente de cierta verdad. En efecto, el psicoanálisis recoge algo del impulso quínico en su proceder teórico: la tenacidad con la que está empeñado en no dejar escapar la verdad desnuda que se oculta tras los disfraces culturales. Mientras fue corriente ver en la sexualidad algo bajo y sucio, resultaba también obvio confundir el quínico impulso de verdad que mueve el psicoanálisis, quinismo que pretende reducir todo lo «superior» al más bajo común denominador, con el cinismo. En este caso, el cinismo no sería otra cosa que una variante del nihilismo y Freud habría predicado un materialismo que acentuaría desproporcionadamente el animal en el hombre.[48] Sin embargo, en la medida en que el psicoanálisis constituye una teoría filantrópica y respetuosa para con la vida, no es en absoluto cínico: más bien se esfuerza en el espíritu de Diógenes y, todavía más, en el de Epicuro, en sanar aquellas grietas que han hecho saltar por los aires los tabúes idealistas en el placer corporal. Si bien hoy día la fi-

El cetro. Lo que se adivina allí donde no se ve nada es lo que rige el mundo.

gura de Freud está plagada de objeciones y dudas contra su obra y su persona, no se puede olvidar qué clase de liberación ha partido de él.

Sin embargo, tras la «revolución sexual» las cosas no se han hecho más sencillas, y precisamente los genitales ilustrados tienen a menudo una conciencia infeliz. Pues, efectivamente, viven en la penumbra de la libertad y han comprobado que las acciones sexuales y el arte del amor no son una y la misma cosa. Tras el «uso mutuo

de los órganos sexuales» –tal y como de una manera muy ilustrada describe Kant el contrato matrimonial– surge a menudo la pregunta: ¿Y esto fue todo? Y si esto fue todo, ¿para qué todo este teatro?

Del liberal vagabundeo sexual surge con facilidad un cinismo al que todo le da igual. Cuanto más dure el fuego, tanto más se agudizará la impresión de que todo esto que realmente se busca no se da en este mundo. A su manera, los genitales saben, cuando han pasado por la escuela de la discrecionalidad, algo de ese «tiritar de la libertad». Comienzan a tener miedo de las exageraciones. Parecen estar en el mejor camino para llegar a ser serios, si el ser serio significa una mezcla de racionalidad, cinismo y resignación.

La Ilustración desilusiona, y allí donde se cierne la desilusión muere la autoexperiencia en el éxtasis, éxtasis que nos muestra en los momentos lúcidos quiénes podemos ser realmente. Éste es el punto más sensible de la civilización más avanzada. Cuanto más decaen los ideales y cuanto más fracasan las interpretaciones desde arriba, tanto más obligados estamos a escuchar las energías vitales que nos portan. La cuestión es si éstas portan algo, pues sólo pueden hacerlo cuando fluyen sin impedimento alguno. ¿Fluyen efectivamente? ¿Vive la vida? ¿Son realmente los orgasmos nuestros guías al «sentimiento oceánico», sentimiento que Romain Rolland describe como el fundamento de la conciencia religiosa y al que nuestro gran teórico de la libido, Sigmund Freud, niega su reconocimiento porque él no lo conocía por propia experiencia?

## B. El gabinete de los cínicos

En el gabinete de los cínicos no aparecen personalidades individualizadas, sino *tipos*, es decir, caracteres epocales y sociales. Cuando los observamos no perjudica en absoluto el representárnoslos como muñecos en un museo de cera en el que se dan cita importantes figuras de la historia. En nuestro paseo por él encontramos también figuras literarias en las que se pueden mostrar rasgos arquetípicos de la conciencia cínica. Sólo los dos primeros que encontramos expuestos –ambos, figuras de la Antigüedad– han vivido realmente: Diógenes de Sínope, el patriarca del género, y Luciano, el burlón de Samosata, junto al Éufrates. Por el contrario, las dos figuras de los tiempos modernos, el Mefistófeles de Goethe y el Gran Inquisidor de Dostoievski, son personajes creados por los poetas de la materia de la experiencia cínica. No desmerecen en absoluto, en lo que a plasticidad se refiere, de las personalidades históricas. En cuanto tipos puros poseen algo impersonal, inmortal, y en ello se parecen a Diógenes y Luciano, de los cuales igualmente sólo poseemos las siluetas y no los detalles a través de los cuales ellos, individuos reales, se diferencian de su tipo. Al final de la serie encontramos como representante de la época actual una figura carente de rostro que se parece a todos y a nadie. Ella se llama «el Se» y Martin Heidegger es quien la ha pulido y abstraído. Recuerda un poco a las figuras del pintor De Chirico, hombrecillos con redondas cabezas vacías y miembros de prótesis, configurados geométricamente, que aparecen como hombres, aunque sólo «aparecen como», porque les falta «lo propio».

Vamos a dar un paseo por el gabinete histórico lo más breve posible, en primer lugar porque uno se cansa fácilmente en el museo; en segundo lugar, porque los principios se pueden explicar en pocos ejemplos. Si fuéramos justos, en esta visita tendrían que

aparecer también, por supuesto, otras muchas caras: Antístenes, Crates, Aristófanes, François Villon, Rabelais, Maquiavelo, Eulenspiegel, Castruccio Castracane, Sancho Panza, el sobrino de Rameau, Federico II de Prusia, el Marqués de Sade[49], Talleyrand, Napoleón, Büchner, Grabbe, Heine, Flaubert, Nietzsche, Cioran y muchos otros. Algunos de ellos son mencionados en otros lugares del libro.

Toda la consideración fundamental histórica está consagrada indirectamente a los quínicos y cínicos alemanes de principios del siglo XX.

Zille: Teatrillo de feria. Berlín, alrededor de 1900.

Unámonos a este nuestro guía de museo que en modo alguno va a dejarse intimidar a la hora de formular cultas observaciones ante cada una de las figuras y sobre las personalidades históricas allí expuestas. Se le notará que la filosofía es su pasión y que pertenece al género de hombres que no oculta su formación. A partir de ahora el lema es no abrir la boca. El hombre desearía realmente aportarnos algo. No hay nada peor que un guía de museo que pretenda instruir seriamente a los visitantes. A tal clase de aficionado le falta el miedo del filósofo profesional ante la filosofía. Pe-

ro ¡ánimo! ¿No hemos salido ya indemnes de una serie de intentos de hacernos más inteligentes? Pues *avanti!*

## 1. Diógenes de Sínope
## Hombre-perro, filósofo, vagabundo

*Una vez exclamó a grandes voces: «¡Venid aquí, hombres!». Y cuando éstos se acercaron, les golpeó con su bastón al tiempo que profería las siguientes palabras: «Hombres he dicho y no inmundicia».*

Sería un malentendido acercarse con una sonrisa «comprensible». Diógenes, a quien nosotros tenemos aquí ante nuestros ojos, no es en absoluto un soñador idílico en su tonel, sino un perro, que muerde cuando le apetece[50]. Pertenece a aquellos que ladran y muerden al mismo tiempo y no se atienen a refranes. Su mordisco penetró tan profundamente en todo lo más sagrado de la civilización ateniense que desde entonces ya no se puede confiar en el satírico. El recuerdo de los mordiscos de Diógenes pertenece a las impresiones más vivas que se han conservado de la Antigüedad. De ahí que el acuerdo humorístico de muchos ciudadanos de talante irónico con este filósofo se funde casi siempre en un malentendido que lo empequeñece. En el ciudadano hay un lobo encerrado que simpatiza con el filósofo mordedor. Sin embargo, éste ve en sus simpatizantes en primera línea al burgués, y muerde de todas formas. Teoría y praxis están entretejidas de una manera incalculable en su filosofía, y no hay lugar para una aprobación meramente teórica. Incluso una mera imitación práctica no le gustaría. Él la consideraría seguramente una tontería. Sólo le impresionan caracteres que rivalizan con él en presencia de espíritu, disponibilidad combativa, vivacidad y sentimiento vital independiente. Su sugestivo éxito depende no en último término de que haya sido un maestro que no quería tener ningún alumno que le imitase. En esto se asemeja al maestro japonés de zen cuyo efecto se basa en una enseñanza a través de la no-enseñanza.

Hoy día no seríamos capaces de representárnoslo en su aspecto


Diógenes, Demócrito y dos bufones rodeando la tierra.
De *La nave de los locos*, 1497.

exterior y mucho menos su efecto en el entorno ateniense, si no dispusiéramos en la actualidad de la enseñanza intuitiva que nos aportan *hippies, freaks, globetrotters* y pieles rojas urbanos. Él es un tipo salvaje, ingenioso, astuto. A la imagen existente, tal como está suministrada desde la Antigüedad, corresponde que el quínico no posea pertenencias, a la fuerza la mayoría de las veces por su ascendencia social, y en los demás casos voluntariamente; gracias a ello se origina una impresión soberana. Todas sus pertenencias las llevan los cínicos en su propio cuerpo. Para Diógenes y los suyos, esto significa: un abrigo para todas las estaciones, un báculo, una bolsa con los útiles más insignificantes, quizá un palillo, una piedra pómez pa-

ra el cuidado del cuerpo, un vaso de madera, los pies calzados con sandalias. Este atuendo, cuando era elegido por ciudadanos libres, tenía algo de chocante, especialmente en una época en la que para los atenienses era una vergüenza dejarse ver sin esclavos de compañía. Que Diógenes se haya dejado la barba cae por su propio peso, si bien no se trata tanto de una barba ordenada cuanto de una hirsutez de muchos decenios[51].

Pero la irradiación de Diógenes entre sus contemporáneos no fue una cuestión estética. Un exterior descuidado indica poco cuando, por otra parte, se sabe que las nobles putas atenienses concedieron al desgreñado filósofo favores exclusivos e impagables con los que otros pobres diablos no podían ni soñar. Entre Lais y Phrine, las hetairas estelares de la capital ateniense, y Diógenes parecían estar vigentes leyes del dar y del recibir que el ciudadano normal, que recibe todo contra pago en metálico, no comprende.

Sería incorrecto denominarle asceta, debido a los falsos tonos concomitantes que la palabra ascetismo ha tomado a través de un milenario malentendido masoquista. Tendremos que eliminar de nuestro pensamiento el sentido cristiano de la palabra para reencontrar su significado original. Carente de necesidades, tal como Diógenes aparece, él podría casi pasar como el padre original del pensamiento de autoayuda, es decir, un asceta en el sentido de que se ayudaba a sí mismo a través del distanciamiento e ironización de las necesidades, cuya satisfacción la mayoría de los hombres pagan con su libertad. Él, impulsor del quinismo, fue quien trajo a la filosofía occidental la conexión original entre felicidad, carencia de necesidades e inteligencia, un motivo que se encuentra en todos los movimientos de *vita-simplex* de las culturas mundiales. Como el *hippy* originario y protobohemio, Diógenes ha contribuido a acuñar la tradición europea de la vida inteligente. Su espectacular pobreza es el precio de la libertad, si se entiende correctamente. Si él pudiera ser acaudalado sin sacrificar su indiferencia, entonces no encontraría nada que objetar. Sin embargo, ningún sabedor de las así denominadas necesidades podrá dejarse tomar por loco. Diógenes enseñó que también el sabio come pasteles, al igual que puede prescindir de ellos.

Diógenes con el «hombre platónico».
G. J. Caraglio, según el Parmigianino, entre 1530-1540.
[Véase la anécdota del gallo, pág. 178.]

No se trata de una dogmática de pobreza, aunque sí de un soltar falsos lastres que roban a uno la movilidad. La mortificación le parece a Diógenes, por supuesto, una tontería, pero bajo su mirada son, obviamente, más tontos aquellos que durante toda su vida corren tras algo que él sin más ya posee; el ciudadano lucha con las quimeras de la ambición y aspira a una riqueza con la que él, finalmente, ni siquiera puede emprender aquello que es una cosa natu-

ral cotidianamente retornante en los placeres elementales de filósofo quínico: estar tumbado al sol, observar el ajetreo del mundo, cuidar su cuerpo, alegrarse y no tener que esperar a nada.

Dado que Diógenes era uno de esos filósofos de la vida que consideraban más importante la vida que el escribir, es comprensible por qué no se ha conservado de él ni una sola línea auténtica. En cambio, alrededor de él vive una aureola de anécdotas que dicen más de su efecto que lo que todos los escritos pudieran decir. El que realmente haya compuesto semejantes escritos, entre ellos una *Politeia* y siete parodias de tragedias, tal como la tradición pretende saber, queda en tela de juicio; su significado no está de ninguna forma en lo escrito. Su existencia está empapada en las anécdotas que él ha provocado. En ellas se convirtió en una figura mítica. Él, al igual que su colega Mullah Nasrudim en la sátira sufí, está aureolado de diminutas historietas instructivas. Esto es precisamente lo que prueba su existencia real. Los hombres más vivos impulsan a sus contemporáneos y todavía más a la posteridad como figuras de proyección y atraen sobre sí una dirección determinada de la fantasía y del pensar. Ellos despiertan en los hombres la curiosidad de saber cómo sería meterse en el pellejo de semejantes filósofos. Gracias a esto no sólo obtienen alumnos, sino que atraen a hombres que seguirán llevando su impulso de vida. Esta curiosidad por el estilo de la vida diogénica la ha tenido incluso el más grande héroe militar de la Antigüedad, Alejandro de Macedonia, de quien se ha conservado la frase de que él querría ser Diógenes si no fuera Alejandro. Esto muestra en qué altura política y existencial actuaba el filósofo[52].

Al intentar expresar las intenciones de Diógenes en el lenguaje moderno se cae involuntariamente en los límites de la filosofía de la existencia. Sin embargo, él no habla de existencia, decisión, absurdo, ateísmo y lo que son lemas sencillos del existencialismo moderno. El antiguo Diógenes se burla de sus colegas filósofos tomando por el brazo tanto sus mamotretos de problemas como su credibilidad conceptual. Su existencialismo no pasa en principio por la cabeza; él no siente el mundo ni de una manera trágica ni de una manera absurda. A su alrededor no hay la más mínima huella de la melancolía que apresa a todos los existencialismos de la época mo-

derna. Su arma no es tanto el análisis cuanto la carcajada. Él aprovecha su competencia filosófica para satirizar a los colegas más serios. Como antiteórico, antidogmático y antiescolástico envía un impulso que regresa por doquier allí donde el pensador se esfuerza por un «conocimiento para hombres libres», libres incluso de obligaciones de escuela; con ello abre una lista en la que aparecen hombres como Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Feyerabend, entre otros. Es una línea del filosofar que supera el *esprit de sérieux*. Son las anécdotas las que mejor nos muestran cómo se puede entender el existencialismo de Diógenes. Es grande el peligro de menospreciar el contenido filosófico del quinismo por el hecho de que se haya transmitido «sólo» en anécdotas. Cómo grandes espíritus de la talla de Hegel y Schopenhauer han sucumbido a este peligro se puede deducir de sus exposiciones de historia de la filosofía. Hegel, sobre todo, fue ciego para el contenido teórico de una filosofía que descubre el último fin de la sabiduría en el hecho de que no se tenga precisamente ninguna teoría para las cosas decisivas de la vida, sino que enseñe el atrevimiento de aceptar la existencia lúcida y alegre[53].

1. Cuenta la leyenda que el joven Alejandro de Macedonia buscó un día a Diógenes, cuya fama había picado su curiosidad. Se lo encontró tomando el sol tumbado perezosamente de espaldas, quizá en las cercanías de un campo de deportes ateniense; otros dicen también que encolando un libro. El joven soberano, esforzado en demostrar su generosidad, concedió al filósofo expresar un deseo. A lo que parece que contestó: «No me quites el sol»[54].

Ésta es quizá la anécdota más conocida referida a un filósofo de la Antigüedad clásica, y no sin razón. Demuestra de un solo golpe lo que la Antigüedad entiende bajo el concepto de sabiduría filosófica: no tanto un saber teórico cuanto, más bien, un espíritu insobornable, soberano. El sabio de antaño conocía mucho mejor los peligros del saber que se esconden en el carácter de adición de la teoría. Demasiado fácilmente atraen a los intelectuales al camino de la ambición, donde sucumben a reflejos mentales en vez de practicar la autarquía. La fascinación de esta anécdota se basa en que muestra cómo el filósofo se emancipa del político. Aquí, el sabio no

*Diógenes y Alejandro.* Joh. Platner, 1780.

es un cómplice del poderoso, como el moderno intelectual, sino que da la espalda al subjetivo principio de poder, a la ambición y el deseo de figurar[55]. Él es el primero que es suficientemente libre para decir la verdad al príncipe. La respuesta de Diógenes no niega sólo el deseo de poder, sino también y sobre todo el poder del deseo. Se la puede interpretar como una abreviatura de una teoría de las necesidades sociales. El hombre socializado es aquel que ha perdido su libertad desde el momento en que sus educadores han logrado plantar en él deseos, proyectos, ambiciones. Éstos le separan de su época interior, que sólo conoce el ahora, y le llevan a expectativas y recuerdos.

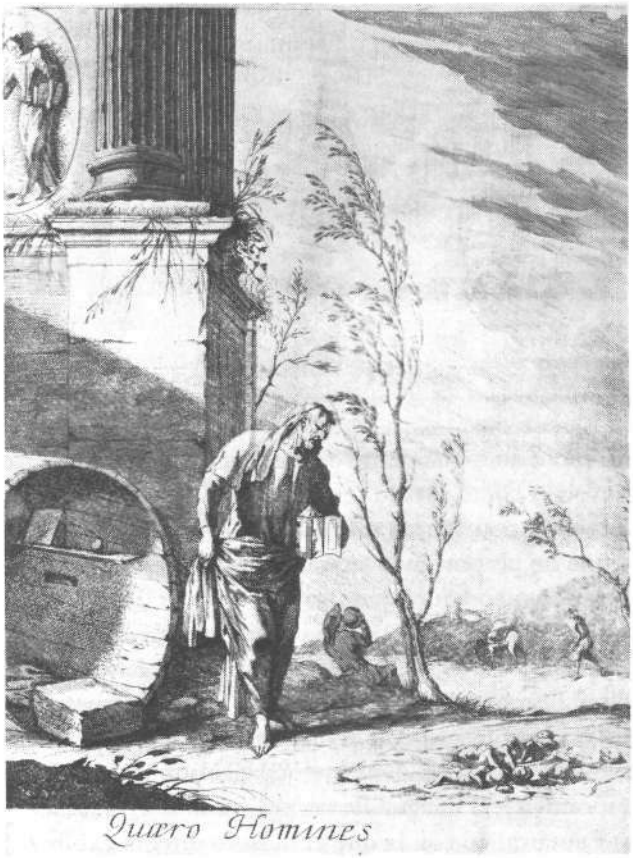
Alejandro, a quien el hambre de poder empujó hasta los confines de la India, encontró su maestro en un filósofo extremadamente aparente, incluso decadente. La vida no está en realidad ni en los

Giovanni Castiglione: *Diógenes buscando hombres.*

activistas ni en la mentalidad de preocupación. Aquí es equiparable la anécdota de Alejandro con la parábola de Jesús sobre los pájaros del cielo, que ni siembran ni recogen y, sin embargo, viven como las criaturas más libres bajo el cielo divino. Diógenes y Jesús están de acuerdo en la ironía frente al trabajo social, que va más allá de la medida necesaria y sólo sirve a una mera ampliación del poder. Lo que a Jesús le enseñan los pájaros, esto lo hacía para Diógenes un ratón; éste fue su modelo de conformidad[56].

2. Tal y como la anécdota de Alejandro pone de manifiesto la posición del filósofo con relación al poderoso y al insaciable, el famoso episodio de la linterna ilustra su posición frente a los ciudadanos atenienses. En una ocasión y a plena luz del día, el filósofo encendió una luz y cuando en su camino por la ciudad se le preguntó que qué pretendía con ello, su respuesta fue: «Voy buscando hombres». Este episodio suministra la obra maestra de su filosofía pantomímica. El buscador de hombres con su linterna no esconde su enseñanza en un complicado lenguaje de entendidos. Visto así, Diógenes sería ciertamente el filósofo más filantrópico de nuestra tradición: popular, sensible, exotérico y plebeyo; hasta cierto punto, el gran

payaso de la Antigüedad. Sin embargo, por muy campechano que se muestre Diógenes en sus procedimientos existenciales de enseñanza, su ética se vuelve mordaz, incluso despectiva contra los habitantes de la *polis*. Ya Laercio acentúa el talento especial de nuestro filósofo para mostrar desprecio: señal segura de una fuerte excitabilidad crítico-moral. Él sigue una idea de humanidad que apenas se encuentra realizada entre sus conciudadanos. Si el auténtico hombre es alguien que sigue siendo señor de sus deseos y vive racionalmente, en armonía con la naturaleza, entonces es obvio que el hombre social urbanizado es el que se comporta irracional e inhumanamente. De hecho, necesita la luz del filósofo para orientarse, incluso de día, en el mundo. Como moralista, Diógenes desempeña el papel de médico de la sociedad. Sus durezas y rudezas han sido concebidas ambiguamente desde entonces: por unos como veneno, por otros como medio terapéutico. Allí donde aparece el filósofo como terapeuta atrae sobre sí innegablemente el rechazo de aquellos que no aceptan su ayuda; es más, incluso le denuncian como agitador o como aquel que propiamente ha de ser curado: una estructura que también hoy puede observarse por doquier, allí donde los terapeutas se enfrentan con las relaciones de su sociedad que enferman al hombre. De una forma que recuerda irrecusablemente a Rousseau, el filósofo con la linterna declara a sus conciudadanos lisiados sociales, seres depravados y viciosos que de ningún modo corresponden a la imagen de un individuo libre con dominio de sí mismo y autárquico con la que el filósofo intenta explicar su propia forma de vida. Esto es la réplica terapéutica a una sinrazón social. En su exageración tiene un lado misantrópico, al igual que también puede actuar en su efecto práctico de una manera equilibrada y humanizante. Esta ambivalencia no puede solucionarse teóricamente y hoy día ya no podemos decir, por motivos de lejanía histórica, si Diógenes como persona era más misántropo que filántropo, o si en su sátira se escondía más cinismo que humor, más agresión que diversión. Creo que todo está a favor de subrayar en la figura de Diógenes al filósofo de la vida humanista, al filósofo soberano que, para utilizar las palabras de Erich Fromm, induce al talante biófilo a tomar como objeto sarcástico las torpezas humanas.




*Quæro homines*: G. Ehinger, según J. H. Schönfeld, primer tercio del siglo XIX.

La antigua Ilustración se materializa gustosamente en figuras prontas a la discusión capaces de reaccionar groseramente a la vista de la vida falsa.

La aparición de Diógenes coincide con la época de la decadencia de la comunidad urbana ateniense, que señala la víspera del dominio macedónico con el que empieza la transición al helenismo. El antiguo *ethos* patriótico y de pequeño espacio de la *polis* está a

punto de caer en disolución, una disolución que afloja las ataduras que mantienen sujeto al individuo a su carácter de ciudadano. Lo que antaño fue el único lugar pensable de una vida llena de sentido, ahora muestra su envés. La ciudad se convierte en crisol de morales absurdas, en un mecanismo político hueco cuyo funcionamiento se puede ahora penetrar de una vez como desde fuera. Quien no sea ciego debe reconocer que se ha introducido un nuevo *ethos*, una nueva antropología: ya no se es un ciudadano estrecho de miras de una comunidad urbana casual, sino que uno tiene que concebirse como un individuo en un cosmos ampliado. Geográficamente, le corresponde el nuevo y amplio ámbito de influencia del Imperio macedónico que se anuncia: culturalmente, la gran civilización helenística alrededor del mar Mediterráneo oriental; existencialmente, la experiencia de la emigración, de la peregrinación, de la marginación. Se dice de Diógenes: «Preguntado por su patria, contestó: "Soy un ciudadano del mundo"» (Diógenes Laercio VI, 63). Esta grandiosa acuñación lingüística contiene la más atrevida respuesta de la Antigüedad a su más inquietante experiencia: la razón se hace apátrida en el mundo social y la idea de la auténtica vida se libera de las comunidades empíricas. Allí donde la socialización para el filósofo es equivalente a la pretensión de contentarse con la razón parcial de su cultura casual, de adherirse a la irracionalidad colectiva de su sociedad, allí la negación quínica tiene un sentido utópico. Con su exigencia de vivacidad racional, el objetor se encapsula frente a los absurdos objetivos. De esta manera, el quínico sacrifica su identidad social y renuncia al confort psíquico de la pertenencia incuestionada a un grupo político, para salvar de esta manera su identidad existencial y cósmica. Él defiende de una manera individualista lo general frente a lo peculiar colectivo que, en el mejor de los casos, es sólo medianamente racional, una peculiaridad que nosotros denominamos Estado y sociedad. En el concepto del cosmopolita, el antiguo quinismo entrega su más valioso regalo a la cultura mundial. «El único ordenamiento estatal auténtico tiene lugar solamente en el cosmos» (Diógenes Laercio VI, 72). El sabio cosmopolita, en cuanto portador de una razón viva, podrá, por consiguiente, introducirse sin condiciones ni reservas en una sociedad cuando es-

ta sociedad se haya convertido en una cosmópolis. Hasta entonces, su papel es innegablemente el de un perturbador; él sigue siendo el remordimiento de conciencia de toda autocomplacencia dominante y la plaga de todo estrechamiento moral.

3. La leyenda de Diógenes, que nos abastece además con toda clase de pequeñas imágenes de sonrisas satisfechas, cuenta que nuestro filósofo, para demostrar su autarquía, ha fijado su domicilio en una «tinaja» o tonel, cosa que puede sonar a fábula o no. La explicación de que se haya tratado posiblemente no de un tonel en nuestro sentido textual, sino de una cisterna o depósito amurallado de agua o cereales, apenas puede modificar el sentido de esta historia. Pues, fuera como fuera el ominoso tonel, no es decisiva su apariencia concreta, sino lo que quiere significar cuando, en medio de la cosmopolita ciudad ateniense, un hombre que pasaba por sabio decidió vivir dentro. (Incluso ha debido de dormir bajo el techo de la sala de columnas de Zeus, con la irónica indicación de que los atenienses habían levantado el edificio especialmente para él, como su domicilio.) Alejandro Magno ha debido de estar ante este depósito domiciliario del filósofo y ha debido de exclamar con admiración: «¡Qué gran tonel lleno de sabiduría!». Lo que Diógenes demuestra a sus conciudadanos mediante su línea de conducta podría designarse, en la manera de expresión de la época moderna, como un «regreso al nivel animal». Los atenienses (o los corintios) le han dado por ello el apodo de perro, pues Diógenes había rebajado sus exigencias al nivel de conducta de un animal doméstico. Con ello se había apartado de la cadena de necesidades de la civilización. De esta manera él hacía tragarse a los atenienses su insulto y aceptaba el apodo como nombre de su orientación[57] filosófica.

Y aquí hay que estar atento si se quiere percibir la quintaesencia que Diógenes ha debido de sacar de su doctrina: «Cuando se le preguntaba sobre qué ganancia le habría reportado la filosofía, contestaba que aunque no le hubiera reportado ningún otro beneficio que el de estar preparado para cualquier golpe del destino, ya era suficiente» (Diógenes Laercio VI, 63). El sabio pone de manifiesto que literalmente puede vivir en todas partes, ya que él, *en cualquier*


Francisco de Goya, *No lo encontrarás.*

*lugar,* coincide consigo mismo y con «las leyes de la naturaleza». Esto sigue siendo todavía el ataque decisivo contra la ideología del domicilio agradable y de la alienación confortable.

Lo que no conlleva necesariamente el que Diógenes haya profesado un odio a la comodidad y a la vivienda confortable. Sin embargo, quien «pretenda estar preparado a todo golpe del destino»

entenderá el confort, al igual que cualquier otra situación, como un episodio pasajero. Que él se tomaba en serio este punto de vista sólo podía demostrarlo tácticamente a sus conciudadanos metiéndose en el tonel, pues un Diógenes bien instalado jamás les hubiera hecho tan gran impresión como este pobre y desclasado sabio en el punto cero de la arquitectura. En la Stoa tardía, que en cuestiones de posesión apelaba a los principios quínicos (*habere ut non*: tener como si no se tuviera), a menudo no se sabía cómo se pensaba en realidad, pues, efectivamente, se poseía y el estoicismo era, visto en conjunto, una filosofía de los acomodados. Pero Diógenes era realmente un desposeído. Y por eso pudo sacudir convincentemente la conciencia de sus contemporáneos, tal y como más tarde, en el ámbito cristiano, volvieron a hacer los franciscanos. En un lenguaje moderno se puede expresar con pocas palabras lo que excitaba a los contemporáneos de Diógenes: «negación de la superestructura»[58]. Superestructura, en este sentido, sería aquello que la civilización ofrece en tentaciones, seducciones confortables para atraer a los hombres al servicio de sus fines: ideales, ideas del deber, promesas de liberación, esperanzas de inmortalidad, metas de ambición, posiciones de poder, carrera, artes, riqueza. Desde un punto de vista quínico, todo esto son compensaciones para algo que un Diógenes no se deja arrebatar: libertad, conciencia, alegría de vivir. La fascinación de la forma de vida quínica es su asombrosa, incluso casi increíble serenidad. Quien se ha sometido al «principio realidad» ve desconcertado y enfadado al mismo tiempo, pero también fascinado, el ajetreo de aquellos que, tal como parece, han emprendido el *camino más corto* hacia la propia vida y evitan el largo rodeo de la cultura hacia la satisfacción de las necesidades, «al igual que Diógenes, quien acostumbraba decir que era divino no necesitar nada y que tener que necesitar sólo un poco hacía semejante a Dios» (Diógenes Laercio VI, 105). El principio del placer funciona en los sabios de la misma forma que en el mortal, si bien ellos no hallan placer tanto en la posesión de los objetos cuanto en la intuición de su superfluidad, con lo que, de esta manera, permanecen en un continuo de contento vital. En Diógenes, esta pirámide del placer es evidente, pirámide en la que se renuncia a una forma del placer inferior en be-

neficio de una forma superior. Es aquí precisamente donde estriba el punto malentendido de la ética quínica[59]: ésta encuentra fácilmente a sus seguidores entre la gente dispuesta de una manera masoquista que conserva, a través del ascetismo, una posibilidad de descargarse de sus resentimientos contra lo vivo. Esta ambivalencia marcará el ulterior camino de la secta quínica. En Diógenes, la jocosidad quínica todavía habla por sí misma. Éste es el enigma en el que trabajan aquellos que sufren bajo ese más que conocido «malestar de la cultura», entre otros Sigmund Freud, que fue tan lejos como para afirmar que la felicidad era un plan no previsto en la creación. ¿No sería Diógenes, el protoquínico, la figura adecuada para aparecer como testimonio viviente frente a la resignación (¿una variante suave del cinismo?) del gran psicólogo?

4. La punta política de la ofensiva quínica se muestra de nuevo en un último grupo de anécdotas que tienen como protagonista a Diógenes el desvergonzado, a Diógenes el «animal político». Pues éste no es precisamente lo que Aristóteles comprende bajo *zoon politikon*, el hombre como ser social que solamente puede experimentar su individualidad con relación a la sociedad. La expresión «animal» hay que tomarla más literalmente de lo que la traducción de *zoon* como ser vivo permite. El acento se pone en lo animal, en la parte animal, en la base animal de la existencia humana. «Animal político»: esta fórmula muestra la plataforma para una antipolítica[60] existencial. Diógenes, el desvergonzado, el animal político, ama la vida y exige para lo animal un lugar natural, no exagerado y, sin embargo, honorífico. Allí donde lo animal ni se rebaja ni se sublima no hay ninguna posibilidad de «malestar en la cultura». La energía vital tiene que alzarse desde abajo y fluir sin molestias incluso en los sabios. En aquel que ama la vida como Diógenes, el denominado «principio de realidad» adquiere una nueva forma. El realismo corriente surge, efectivamente, del temor y de un melancólico resignarse a la necesidad que el «sistema de las necesidades» presenta al ser vivo socializado. Diógenes, conforme a la tradición, debe de haber alcanzado una edad longeva, superando los noventa años; para un filósofo que era un ético y sólo hacía valer la corporización, este

hecho actúa como una prueba a su favor[61]. Unos dicen que Diógenes se ha atragantado al roer un hueso crudo de buey; uno puede estar seguro de que esto es la variante de los adversarios que, maliciosamente, acentúan los riesgos de la vida sencilla; posiblemente éstos manifiesten con ello que Diógenes también hizo extensiva la chispa crítico-civilizatoria a los abusos de la comida, utilizando lo crudo frente a lo cocido, factor este que le convertiría en un precursor de los modernos partidarios del alimento crudo y de los dietéticos naturistas. Según la versión que extendieron sus alumnos, Diógenes murió reteniendo el aliento, lo que, naturalmente, sería una prueba importante de su superioridad tanto en la vida como en la muerte.

La desvergüenza de Diógenes no se comprende a primera vista. Si, por una parte, parece explicarse de una manera filosófico-natural –*naturalia non sunt turpia*–, entonces su centro de gravedad queda dentro del ámbito político, teórico-social. La vergüenza constituye la más íntima atadura social que nos liga, por encima de todas las reglas concretas de la conciencia, a los patrones generales de comportamiento. No obstante, el filósofo de la existencia no puede contentarse con los prefijados adiestramientos sociales de la vergüenza. Él desarrolla el proceso desde el principio; que el hombre tenga que avergonzarse realmente es una cosa que en absoluto viene dada por los convencionalismos sociales, tanto más cuanto que la sociedad misma es sospechosa incluso de apoyarse en perversiones e irracionalidades[62]. El quínico deja las andaderas de uso general que se nos imponen a través de las prescripciones de vergüenza profundamente encarnadas. Las costumbres, incluidos los convencionalismos de pudor, pueden estar equivocadas. Sólo el examen bajo el principio de la naturaleza y la razón puede lograr un fundamento seguro. El animal político quiebra la política de la vergüenza. Muestra que los hombres se avergüenzan por regla general de las cosas falsas de su *physis*, de su lado animal, que de verdad son inocentes –mientras éstas permanecen intactas en su fea e irracional praxis vital– de su avidez de ganancia, su injusticia, su crueldad, su vanidad y prejuicio y su ofuscación. Diógenes da la vuelta al asunto. Él se caga literalmente en las normas equivocadas. Ante los ojos del públi-

co del ágora ateniense acostumbraba hacer «tanto lo que concierne a Deméter como a Afrodita» (Diógenes Laercio VI, 65). Lo que traducido viene a decir: cagar, orinar, masturbarse (posiblemente incluso realizar el coito). La tardía tradición platónica y cristiana, que ahogó el cuerpo bajo la vergüenza, naturalmente sólo podría ver en esto un escándalo y fueron necesarios siglos de secularización antes de que se pudiera abordar el núcleo de significado filosófico de estos gestos. El psicoanálisis ha aportado lo suyo a este redescubrimiento al inventar un lenguaje en el que se puede hablar públicamente sobre «fenómenos» genitales y anales. Precisamente esto es lo que Diógenes ha presentado primeramente de una manera pantomímica. Si el sabio es un ser emancipado, entonces tiene que haber deshecho en sí mismo las instancias interiores de la opresión. La vergüenza es un factor primordial de los conformismos sociales, el puesto de transformación en el que se traducen desviaciones exteriores en desviaciones interiores. Con su masturbación pública comete una desvergüenza con la que se opone a los adiestramientos políticos de la virtud de todos los sistemas. Esta desvergüenza fue el ataque frontal a toda política familiar, la pieza nuclear de cualquier conservadurismo. Dado que él, tal y como dice vergonzosamente la tradición, se canta su canción nupcial con sus propias manos, no sucumbió a la necesidad de llegar al matrimonio para satisfacer sus necesidades sexuales. Diógenes enseñaba de una manera práctica la masturbación, entendida como progreso cultural, no como regreso a lo animal. Según el sabio, se debe dejar vivir incluso al animal en la medida en que éste es condición del hombre. El jocoso masturbador («también se podía expulsar el hambre frotándose el vientre») rompe la conservadora economía sexual sin realizar sacrificios vitales. La independencia sexual es una de las condiciones más importantes para la emancipación[63].

Diógenes, el animal político, eleva la existencial presencia de espíritu a un principio que halla su más breve expresión en la fórmula «estar preparado para todo». En un mundo de riesgos incalculables, en el que de toda planificación surgen por doquier casualidades y transformaciones y en el que los antiguos ordenamientos no están ya a la altura de los nuevos acontecimientos, no le queda al indivi-

duo biófilo apenas otra salida que no sea esa fórmula huidiza. Política es aquello en lo que se tiene que estar preparado para todo; la vida social no es tanto la cuna de la seguridad cuanto la fuente de todo peligro.

La presencia de espíritu se convierte entonces en el secreto de la supervivencia. Quien necesita poco se hace adaptable al destino político, si tiene que vivir en tiempos en los que la política supone destino. Política es también aquella esfera en la que los hombres se golpean mutuamente la cabeza en una competencia por cosas de las que en realidad se puede prescindir. Sólo en época de crisis se muestra de nuevo toda la envergadura de la antipolítica quínica.

Pues bien, si ahora pasamos a la siguiente figura de nuestro gabinete de los cínicos, veremos que las cosas se complican tan pronto como los filósofos o, mejor, los intelectuales ya no se atienen a la abstinencia quínica, sino que buscan el confort burgués y, al mismo tiempo, pretenden reservarse un cierto prestigio filosófico. Diógenes, que encarna su doctrina, es todavía una figura arcaica; la «modernidad» comienza con las separaciones, las inconsecuencias y las ironías.

## 2. Luciano el sarcástico, o la crítica cambia de bando

*Quien piense que existen antigüedades se equivoca totalmente. Es ahora cuando empieza a surgir la antigüedad.*

Novalis

A este hombre de Samosata, junto al Éufrates, sirio de nacimiento, que ocupa un lugar de honor en la historia de las lenguas perversas, le encontramos –medio milenio más tarde– en un escenario cultural que se ha transformado hasta la raíz. Una biografía en breves líneas sería la siguiente:

Tras un desafortunado intento de ejercer la escultura, Luciano (nacido alrededor del 120 d. C.) se hizo maestro de retórica, una profesión para la

que nuestra época apenas ofrece paralelos y que, sin embargo, no queda muy desafortunadamente reproducida en el término «orador de concierto». Al igual que Posidonio y Pablo, un gran viajero y peregrino, recorrió países, todas las tierras del ámbito mediterráneo hasta la Galia, dando charlas de galería, y si bien no hablaba el griego libre de acento, tuvo con éste un éxito considerable. Pero fue demasiado inteligente, demasiado intranquilo y, desde un punto de vista intelectual, no lo suficientemente carente de pretensiones como para darse por satisfecho con el éxito en el podium y el aplauso en el mundo elegante. Fue así como a sus cuarenta años se dedicó a una brillante actividad satírica que hoy día denominaríamos ensayismo moral. Y esto es lo que se ha conservado durante mucho tiempo. En años posteriores acepta en Egipto un puesto de funcionario en la administración romana, introduciéndose de esta manera en aquello que él mismo había criticado anteriormente no poco, por supuesto a cambio de importantes prebendas y de una sedentaria vida hogareña. La última fecha datable con seguridad en su biografía es la muerte del emperador Marco Aurelio (17-III-180 d. C.). Se sospecha, sin que se pueda afirmar de una manera precisa, que murió poco después (Otto Seel, epílogo de Lukian, *Gespräche der Götter und Meergötter, der Toten und der Hetären*, Stuttgart 1967, págs. 241-242).

Se puede afirmar que en la época de Luciano la simiente del protoquínico ha decaído de una manera asombrosa. Este autor de la época media del Imperio romano, contemporáneo del estoico emperador Marco Aurelio[64], es el testimonio más importante, aunque también el más malévolo, de que de la aparente obra satírica de la polémica quínica sobre la civilización se ha derivado uno de los impulsos más vigorosos de la filosofía occidental. Efectivamente, tras medio milenio bien contado, el quinismo había encontrado en el ámbito del Imperio romano el subsuelo ideal, una situación de floreciente alienación en la que sin lugar a dudas tuvo que propagarse. Los «perros» habían empezado a aullar en grandes jaurías y la negación moral frente a los estados humanos y sociales del Imperio se había hinchado hasta convertirse en una corriente espiritual poderosa. Se ha designado al quinismo de la época imperial como el movimiento *hippy* y de pasotas de la Antigüedad (Hoch-

keppel). En la medida en que el Imperio se había transformado en un colosal aparato burocrático que, tanto interior como exteriormente, se había hecho tan inabarcable como inasequible para el individuo, tenía que sufrir un proceso en el que su fuerza ideológica de integración y su capacidad para despertar un sentido de ciudadanía y un compromiso político debían perecer. «Alejamiento del ciudadano» por parte de la administración, odiosas presiones impositivas a cargo del *moloc* militarista y político-civil, desgana por el servicio militar en los ciudadanos: todas éstas eran señales inequívocas de una crisis social de época tardía. Hacía ya tiempo que el ordenamiento romano del mundo había dejado de ser aquella *res publica* de la vida de la *societas* que se había originado sin presión de ningún género. Más bien, el aparato político imperial pesaba en sus conciudadanos como un extraño cuerpo plúmbeo. En tales épocas era natural que las escuelas filosóficas, antaño una cosa de pocos, recibieran una corriente de masas que alcanzó proposiciones sintomáticas. La necesidad de una autoafirmación individual frente a la sociedad de coacción se convirtió en una realidad psicopolítica de primer grado. Dado que nadie más pudo abrigar la ilusión de llevar una vida «propia» en este ente político, fueron numerosos los que tuvieron que sentir el impulso de volver a erigir su propiedad en los espacios libres de política, precisamente en forma de filosofías de vida y de nuevas religiones. Esto aclara el descomunal éxito de las sectas filosóficas, la mayoría de origen griego –a las que también pertenecen los quínicos–, así como los nuevos cultos religiosos que tenían su origen en el Asia Menor.

Al principio, el cristianismo era consiguientemente sólo una de las muchas formas del exotismo y del orientalismo tardío romano. Desde Oriente llegó por entonces no sólo la luz, sino también la atractiva oscuridad de los misterios. Los romanos no sólo recogieron de los griegos su brillo cultural y la doctrina de la *humanitas*, sino que también se apropiaron de fuentes áticas, aquellas fuerzas individualistas críticas que ya habían actuado en la decadencia de la *polis* griega como «topos morales». Esta fermentación individualista liberó por una vez sus energías en la alienación del Estado burocrático romano, si bien ahora sin duda en formas tan masivas que el impulso

individualista tuvo que modificarse cualitativamente. Las múltiples individualizaciones produjeron una nueva cualidad de masificación. En los niveles de formación se observó un cierto rechazo ante el fenómeno de las sectas con sus vagabundos, predicadores, moralistas, cultos y comunidades que durante siglos pertenecieron[65] a la imagen de la época imperial. Con desprecio, el alto individualismo antiguo-humanista de los romanos instruidos miraba a la nueva empresa de individualistas que en parte se comportaba asocialmente. Entonces despreciaba tanto a los cristianos como a los quínicos. Una de las más antiguas voces conservadoras de formación irónica de esta época fue la de Luciano, tal como podemos oír en su inmisericorde sátira a la muerte voluntaria del líder quínico de sectas Peregrino, llamado Proteo. Nos vamos a concentrar en este texto. Es la pieza maestra de un nuevo tono cínico en el que caen los intelectuales de épocas avanzadas, tan pronto se excita su desprecio. Las similitudes con la actualidad saltan tanto a la vista que no es necesario seguir el tema. Merece la pena mirar en el antiguo espejo del quínico Luciano para reconocer en él una fresca actualidad cínica.

¿De qué se trata? Luciano se ocupa en su sátira de un suceso espectacular que debe de haber acaecido en Olimpia, durante los juegos, ante numeroso público: el mencionado Peregrino, líder de una secta quínica, había decidido quemarse en público sobre una gran pira, para, de esta manera, dar al mundo el espectáculo teatral de una trágica y heroica muerte voluntaria, y así obtener un mayor respeto para su secta, y como Luciano acentúa, para dar satisfacción a su propio deseo de celebridad. Efectivamente, se llegó a la realización de este plan que el protagonista había dado a conocer para procurarse así la resonancia conveniente. El gesto público era más que intencionado y calculado para impresionar a la gente. Como ejemplo sólo viene al caso, naturalmente, Sócrates, quien con su muerte voluntaria había dejado tras de sí el modelo más grande de estoicismo filosófico; posiblemente también los brahmanes indios de aquella época, de cuyas autocremaciones se había oído en el Occidente desde los tiempos de la campaña de Alejandro. Luciano se presenta como testigo ocular del suceso. La tendencia de la presentación es tan irónica que es aconsejable leerlo más como documen-

to de la óptica crítica del testigo que como informe objetivo sobre los sucesos mencionados. Lo único que se puede deducir con alguna seguridad de él es el hecho de que el quinismo de un Peregrino ha debido de ser algo que con el quinismo de Diógenes casi sólo tenía en común el nombre y algunos aspectos exteriores de carácter ascético. Entre Peregrino y Luciano aparecen cambiados los roles, pues en Diógenes sería impensable un gesto tan patético como semejante heroica muerte voluntaria. Diógenes, y de esto podemos estar seguros, habría tildado esta muerte de locura, y aquí coincide con Luciano, pues al quínico, hablando literalmente, le corresponde la especialidad cómica, no la trágica, la satírica, no el mito serio. Esto revela un cambio estructural profundamente arraigado de la filosofía quínica. La existencia de Diógenes se inspiraba en la relación con la comedia ateniense. Ésta se arraiga en una cultura de risa ciudadana, alimentada por una mentalidad que está abierta a la broma, al golpe irónico, a la burla y al sano desprecio de la tontería. Su existencialismo se asienta en un fundamento satírico. Totalmente distinto era el tardío quinismo romano. En él se había dividido visiblemente el impulso quínico: aquí en una dirección existencial, allí en una dirección satírico-intelectual. El reír es una función de la literatura, mientras la vida sigue siendo una cuestión mortalmente seria[60]. Los quínicos sectarios se habían aplicado con gran celo al programa de la vida sin necesidades, al programa del «estar preparado para todo», al programa de la autarquía; sin embargo, habían sucumbido, a menudo con una seriedad animal, a sus roles de moralistas. El motivo de la risa que había devuelto la vida al quinismo ateniense había llegado exhausto al quinismo romano-tardío. La secta congregaba en torno suyo más a personas lábiles y cargadas de resentimiento, a gorrones y zelotes, marginados y menesterosos narcisistas que a rientes individualistas.

Los mejores de entre ellos eran, efectivamente, moralistas de una peculiar orientación ascética o suaves artistas de la vida que recorrían el país como psicoterapeutas morales y que eran vistos con agrado por los deseosos de experiencias fuertes, mientras que a los conservadores seguros de sí mismos les resultaban casi sospechosos, cuando no odiosos.

Pues bien, éstas son aquellas gentes frente a las que Luciano adopta la posición del satírico y del humorista que originariamente les había correspondido. No obstante, él ya no practica la burla quínica que ejerce el sabio no instruido sobre los representantes del vano saber; su satírica es, más bien, un ataque instruido contra los mendicantes moralistas incultos y vocingleros, es decir, ejerce una especie de sátira señorial contra los simplistas intelectuales de su época. Probablemente en aquello que en la Antigüedad aparece como confrontación filosófico-moral, el aspecto de la dinámica de grupos desempeña un papel más importante que la «teoría»[67], y algo habla en favor de esto el que Luciano arremetiera tan violentamente contra los quínicos que, por cierto, pretendían *lo mismo* que él. Ellos se dirigen a un pueblo análogo y cultivan el mismo terreno, aunque con medios más radicales. También ellos son peregrinos, oradores callejeros, dependientes de la atención pública y una especie de espirituales de limosna. No se excluye el que Luciano se odiase incluso en ellos, en la medida en que las analogías permiten suponerlo. Si los quínicos son los despreciadores del mundo de su época, por su parte Luciano es el despreciador de los despreciadores, el moralista de los moralistas. Él advierte en sus competidores, también demasiado versados, el rasgo de una extravagancia animosa, ingenua y sabionda en la que la vanidad y los caracteres masoquistas y de martirio hubieran deseado desempeñar un papel. Esto da a la sátira de Luciano su fundamento psicológico. Lo que Peregrino, el quínico ansioso de la muerte, presenta a sus espectadores como ejemplo de heroico desprecio de la muerte y de la sabiduría, para Luciano no es más que una deformación ridícula del ansia de celebridad. Si la pretensión de divinidad que movía a Peregrino logró pasar a los ojos de sus partidarios y contemporáneos, es fácilmente comprensible que Luciano haya tenido que desenmascarar este intento como vanidad. Pero habrá que seguir pensando que los hombres, en el enjuiciamiento de sus semejantes, no aplican las medidas de su propio sistema de referencias, pues, en definitiva, hablan de sí mismos cuando hacen juicios sobre los otros. De acuerdo con todo lo que sabemos de Luciano, difícilmente se podrá dudar de que ha sido el ansia de fama el sistema de referencia que ha de-

sarrollado en buena parte su propia existencia. Es dudoso, sin embargo, que éste sea el sistema de referencias con el que se logre la mejor comprensión del movimiento quínico. Pero sigamos con nuestra exposición de la personalidad lucianiana.

En su víctima no deja un pelo sano. En un primer momento, Luciano hace aparecer a un panegirista de Peregrino, a quien él, fiel retrato del alabado maestro, describe como un bocazas, como un berreador, un vociferador de mercado y de virtudes, un bufón sentimental que, sudoroso, echa una soberbia verborrea y rompe en lágrimas de falso enternecimiento. Por el contrario, su calumniador, que desenrolla la historia de la vida de Peregrino, da del hombre que se quiere quemar ahí una imagen funesta. No hay duda alguna de que Luciano ha puesto en su boca su propia versión, versión según la cual el maestro no sería sino un criminal, un charlatán y un megalómano. La vida de Peregrino se lee como la biografía de un criminal cuyas fases vitales están compuestas de meras monstruosidades: desde el adulterio –tras el cual, al ser descubierto, se le mete, para su ludibrio, un rábano en el ano–, pasando por la pederastia y el soborno, hasta el colmo de los actos vergonzantes, el parricidio. A continuación, obligado a huir de su patria Parium, se le hace maduro para una carrera de estafador ambulante. Poco después se adherirá a una comunidad cristiana (!), en la que logra hacer rápida carrera con sus artísticas piezas retóricas. Los partidarios de este sofista crucificado de Palestina serían, efectivamente, gente ingenua a la que una cabeza astuta puede engañar todo lo que quiera. Por fin, de los cristianos o, como Luciano dice, «cristianianos» se pasa a los quínicos, se deja crecer una luenga barba de filósofo y, tomando la talega del predicador errante, el bastón y el manto, llegará en sus viajes hasta Egipto, donde provocará la curiosidad de las gentes mediante autoflagelaciones públicas; también se rasurará la mitad de la cabeza, cosa que debía de ser una nueva forma, digna de admiración, por supuesto, de ejercicio virtuoso. Llegado a Italia, fulmina invectivas contra el emperador, lo que le vale un destierro de Roma y al mismo tiempo le confiere la aureola de perseguido contra toda justicia. En su hueca vanidad caerá, por último, en la idea de quemarse con gran aparato con ocasión de los juegos olímpicos.

Tras esta presentación del protagonista, Luciano pasa a la crítica del acto de la cremación, que él recensa como un crítico teatral lo haría con una mala obra.

En mi opinión, es preciso esperar a que venga la muerte, no como un esclavo fugitivo, escapando de ella. Pero, una vez que uno está totalmente decidido a morir, ¿por qué hacerlo precisamente a través del fuego y con semejante aparato trágico? Pues ¿por qué precisamente esta especie de muerte y no cualquier otra de entre las muchas entre las que se puede elegir? (Luciano, *Werke in drei Bänden*, Berlín y Weimar 1974, tomo II, págs. 37 y 38).

En verdad, con su autocremación se le hacía justicia, pues ésta no era otra cosa que el castigo merecido que él ejecuta en sí mismo, y por desgracia sólo sería incorrecto el punto temporal, el momento escogido, pues Peregrino ya habría tenido que suicidarse mucho antes. Además, el burlón y crítico Luciano objeta ante este teatro que habría sido más adecuada otra especie de muerte más incómoda, pues en la cremación sólo se tenía que abrir la boca a las llamas para morir en el acto. Por último, el orador quisiera animar a todos los discípulos de Peregrino a arrojarse con éste a las llamas para, de esta manera, poner fin al fantasma quínico.

Estos pasajes ponen de manifiesto lo que se pretende decir con la fórmula ya empleada «la crítica cambia de bando». Antes hemos definido el cinismo como una insolencia que ha cambiado de bando. Luciano habla aquí como un ideólogo cínico que denuncia a los críticos del poder ante los poderosos e instruidos tachándoles de locos ambiciosos. Su criticismo se ha convertido en oportunismo, calculado según la ironía de los poderosos que quieren divertirse a costa de sus críticos existenciales. Solamente de esta manera, el orador Luciano puede llegar a la idea de que tales ejemplos de desprecio quínico a la muerte son peligrosos para el Estado, porque estos ejemplos evitarían a los criminales a los que amenaza la pena de muerte las últimas inhibiciones por falta de miedo.

Es una carcajada sombría con la que se invita a la muerte colectiva en el fuego o en el humo a una secta de moralistas; todavía diez,

cien mil «disidentes» religiosos debían perecer en la arena y en las piras del Imperio romano.

Es asombrosa la inalterabilidad cínica con la que Luciano comenta el acto de cremación. Después de que el mismo Peregrino se hubiera hecho una oración fúnebre y después de retrasar, ansioso de la celebridad, el punto final de la cremación, llegó por fin el momento en que dos discípulos debieron encender la hoguera y el maestro saltó a ella mientras invocaba los espíritus de su padre y de su madre. Esto provoca de nuevo la carcajada de Luciano, pues en ese momento se acuerda de la historia del parricidio. Él invita a los presentes a que abandonen el lugar pues, «ciertamente, no es un espectáculo muy agradable contemplar cómo se abrasa un hombre anciano y además aspirar el terrible vapor de la grasa» (cito según la traducción más pulida de Bernay en *Lucian und die Kyniker*, 1879).

Naturalmente, no debemos medir nuestra imagen de Luciano sólo por esta escena; probablemente le hayamos cogido en su momento más débil y en medio de un *clinch* de dinámica de grupo con un rival que proyecta su desprecio[68] total. Para nosotros es importante la escena, porque se puede observar el cambio brusco del impulso quínico de una crítica cultural plebeya y humorística a una cínica sátira señorial. La carcajada de Luciano sigue siendo una pizca demasiado estridente para ser serena; demuestra más odio que soberanía. En ella está la mordacidad de alguien que se siente interrogado. Si los quínicos atacaban el Estado de los romanos, la civilización de los helenos y la psicología del ciudadano cómodo y ambicioso, también conmovieron los fundamentos sociales en los que se apoyaba la existencia del irónico supercultivado.

## 3. Mefistófeles, o el espíritu que niega continuamente, y la voluntad de saber

***El señor:***

*Nunca he odiado a tus semejantes; de todos los espíritus negadores es el bribón el menos cargante.*

*Mefistófeles:*
*¡Qué, verdugo! Por supuesto, manos y pies, cabeza y trasero son tuyos.*

Desde que hiciera su aparición Luciano como cínico satírico que se burlaba de la secta quínica ha pasado milenio y medio. En el transcurso de las edades del mundo –el ocaso del Imperio romano de Occidente, su cristianización, la llegada del feudalismo, la época caballeresca, la Reforma, el Renacimiento, el Absolutismo, el ascenso de la burguesía–, el impulso quínico ha continuado en las rupturas y enmascaramientos más diversos. El famoso demonio teatral de Goethe se encuentra con nosotros en el punto cumbre del siglo ilustrado, en la década del siglo XVIII en la que el *Sturm und Drang* de la ruptura cultural burguesa estaba en plena onda expansiva. Mefistófeles aparece en los años más tempestuosos de la secularización que empezaban a liquidar los milenios de herencia del cristianismo. Quizá caracterice la esencia de la revolución cultural burguesa del siglo XVIII el que el poeta más grande de la época la encarne en la figura demoníaca, figura que, al igual que Satán, disfruta de la libertad de decir las cosas «tal como son». El demonio es el primer realista postcristiano. Su libertad de dicción tiene que parecer a sus contemporáneos más antiguos incluso infernal. Allí donde el demonio abre la boca para decir cómo está el mundo realmente, son barridas la antigua metafísica cristiana, la teología, la moral feudal. Si incluso se le despoja de los cuernos y las pezuñas, entonces de Mefistófeles no queda otra cosa que un filósofo burgués: realista, antimetafísico, empírico, positivista. Y no fue por casualidad que Fausto, desde el siglo XVI hasta el XIX, quintaesencia del moderno investigador, haya cerrado un pacto con semejante demonio. Solamente el demonio puede aprender «de lo que se trata». Solamente él tiene un interés en que nos quitemos las gafas religiosas y miremos con nuestros propios ojos. De esta manera se hace por sí mismo superfluo el pensamiento en «Dios Padre, Hijo y compañía».

Mefistófeles es un ser fluorescente que vive de un modo completo en sus metamorfosis. Él se transforma en un perro. En su primera aparición, el demonio elige el símbolo de la secta quínica de filósofos. Recuérdese que Fausto, en el punto más profundo de su

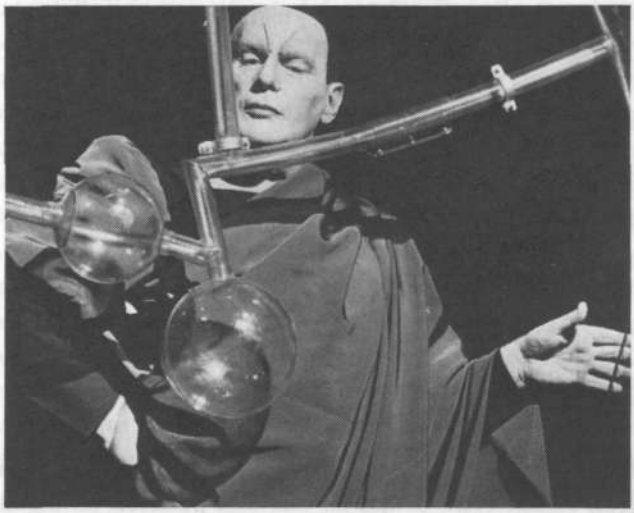
«desesperación teórica», había decidido suicidarse. Los coros de la noche de Pascua impiden que lleve a cabo su intención cuando él ya tiene en los labios la pequeña redoma de veneno. Vuelve a la vida. En el paseo del día de Pascua medita sobre su duplicidad psíquica; ahí pueden leerse sus pensamientos como la profunda autorreflexión de un científico burgués: en él luchan realismo e insaciabilidad, impulso vital y nostalgia de muerte, «voluntad de noche» y voluntad de poder, sentido para lo posible e impulso para lo (todavía) imposible. Cuando oscurece, Fausto ve vagar un «perro negro por el sembrado y los rastrojos», perro que cerca a los viandantes en grandes movimientos en forma de espiral. Fausto cree ver un torbellino de fuego detrás del perro; sin embargo, Wagner está ciego para la aparición mágica. Por último, un perro de aguas negro, bien amaestrado y aparentemente manso, se echa sobre el vientre moviendo la cola delante del erudito. Por fin, en el estudio comienza la propia metamorfosis de Satán, mientras que el pensador tiene la idea de traducir al alemán el Evangelio de san Juan. Tan pronto como Fausto ha encontrado la traducción adecuada para el concepto griego *logos* (acción), el perro comienza a aullar. Tienen lugar curiosas transformaciones: ¡Qué largo y ancho se hace mi perro faldero! Como «núcleo del caniche» aparece finalmente el «escolástico peregrinante» que paulatinamente va mostrando las pezuñas diabólicas. La secuencia escénica da una representación plástica de la dialéctica del señor y el siervo: el demonio se somete en un principio al papel del perro, después al del servidor, para, finalmente, adquirir –así lo piensa al menos– el dominio completo sobre el alma del erudito.

La metamorfosis de perro en monstruo, de monstruo en escolástico peregrinante sólo constituye el comienzo de una larguísima serie de transformaciones; Mefistófeles es un artista de la máscara, comparable a los estafadores o los espías[6], pues la condición del mal en la era postcristiana es su disfraz en las máscaras de moda y socialmente aceptadas de la inofensividad. La personificación medieval del «mal» en un Satán corporal se hace retroactiva en el irónico drama de Goethe. La broma del dramático diablo goethiano se ha convertido, en su modernización, en el gran señor conocedor

del mundo, una tendencia que incluso se continúa en Thomas Mann *(Doctor Faustus)*. El diablo se convierte en una figura de la inmanencia, y el mal gana incluso simpatías mediante su amabilidad. Incluso las brujas del drama de Goethe tienen que mirar dos veces para reconocer a este *junker* calavera. Tan pronto aparece como un cortesano mundano con jubón y plumas como, acto seguido, en la escena del estudiante, se disfraza de gran erudito para parodiar esta erudición en una inspirada sátira de conocimiento cínico –la improvisación más malvada de la *gaya ciencia* anterior a Nietzsche–, para, finalmente, aparecer como un elegante señor y mago, que sabe mantener conversación con celestinas y que guía a Fausto como maestro de esgrima para deshacerse y mandar al otro barrio al engorroso hermano de la amante. Inevitablemente, el sarcasmo y un frío cinismo constituyen atributos esenciales del moderno diablo «inmanente», al igual que el cosmopolitismo, la habilidad lingüística, la formación y la razón jurídica. (Los contratos tienen que hacerse por escrito.)

La modernización del mal no tiene su origen en una humorada del poeta. Aun cuando está presente de una manera poético-irónica, descansa en una sólida base lógica. El arte, en el aparato de las formas de conciencia de la Edad Moderna, no es en absoluto «sólo» un lugar de lo bello y lo agradable, sino uno de los accesos a la investigación más importantes de aquello que la tradición llama verdad, verdad en el sentido de la mirada al todo, verdad como comprensión de la esencia del mundo. «El arte grande» fue continuamente un arte pandemónico que se esforzaba en atrapar el «teatro del mundo»[70]. Aquí encuentra su fundamentación la jerarquía filosófica de las obras de arte de la talla del *Fausto*. En el lugar donde la metafísica tradicional fracasa –en la explicación del mal en el mundo–, dado que el trasfondo cristiano de esta metafísica se desvaneció con su optimismo salvífico, el arte vino a llenar la laguna. Desde un punto de vista histórico-espiritual, efectivamente, Mefistófeles –al que considero una figura central de la estética moderna– es hijo del pensamiento del *desarrollo*, a través del cual en el siglo XVIII pueden ser formuladas las ancestrales cuestiones sobre la teodicea y el carácter perecedero de las apariencias en una forma nueva, cuestiones que

ahora se pueden contestar con una nueva lógica. Es igualmente seguro que, a partir de esta época, pueda ser explicada la maldad en el mundo –muerte, destrucción y negatividades de toda especie– no sólo como una intervención castigadora o probadora de Dios en la historia humana, tal y como hicieron los siglos cristianos. La cosificación, la naturalización y la objetivación de la razón mundial han realizado avances demasiado grandes como para que las respuestas teológicas pudieran seguir satisfaciendo durante más tiempo. Para la razón más madura, éstas no sólo se han hecho lógicamente incontenibles, sino que –y esto es incluso más importante– no son plausibles existencialmente. Ni Dios, ni el demonio, ni toda la nomenclatura teológica pueden tomarse, en cualquier caso, todavía de una manera simbólica. Precisamente esto es lo que aborda el drama de *Fausto* de Goethe. Éste juega con las figuras teológicas, con la «libertad poética». Su ironía alcanza un sistema sumergido de plausibilidad para construir con los caracteres antiguos una nueva lógica, un nuevo sistema de sentido. A juzgar por la cosa misma, no hay otra lógica más que la que porta el pensamiento histórico y mundial hegeliano, la lógica de la evolución, la lógica de una dialéctica positiva que prometía una destrucción constructiva. Este modelo de pensamiento garantiza una nueva época de especulación metafísica que es sostenida por la poderosa evidencia moderna de que el mundo se mueve y de que su movimiento va hacia delante y hacia arriba[71]. El sufrimiento cósmico aparece en esta perspectiva como el precio necesario del desarrollo que lleva inevitablemente desde los comienzos oscuros hasta objetivos brillantes. La Ilustración no es solamente una teoría de la luz: óptica, dinámica, organología, teoría de la evolución. El demonio de Goethe ya practica este nuevo modo de ver, que, como mostraremos oportunamente, constituye un fundamento de todas las grandes teorías modernas que han sido tentadas al menos por el cinismo. En el evolucionismo reside la raíz lógica de los cinismos teorizantes que lanzan señoriales miradas de dominador sobre la realidad. Las teorías de la evolución introducen en las ciencias la herencia metafísica. Sólo ellas poseen suficientemente una potencialidad lógica para integrar con una mirada que abarque todo el mal, la ruina, la muerte, el dolor, la suma com-



Gustaf Gründgen en el papel
de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe.

pleta de negatividades que pesan sobre el ser viviente. Quien dice «desarrollo» y afirma los objetivos del desarrollo ha encontrado una perspectiva desde la cual puede *justificarse* lo que sirve al desarrollo. El término «evolución» (progreso) expresa, consiguientemente, la teodicea moderna. Ésta permite la última logización de lo negativo. En la mirada del evolucionista sobre aquello que tiene que sufrir y perecer, el moderno cinismo intelectual desempeña ya su inevitable papel; para él, los muertos son el fertilizante del futuro. La muerte de los otros aparece como la premisa, tanto ontológica como lógica, del éxito de la «causa propia». Goethe, de una manera incomparable, ha puesto en boca de su diablo la confianza vital traspasada por un cierto hálito metafísico de la dialéctica recientemente concebida:

**Fausto:** ...Bien, ¿quién eres tú entonces?

**Mefistófeles:** Una parte de aquella fuerza

que continuamente quiere el mal y logra
continuamente el bien.

**Fausto:** ¿Qué significa este enigma?

**Mefistófeles:** Yo soy el espíritu, que niega continuamente
y lo hace con derecho; pues todo lo que surge
es válido para el perecer.
Por eso sería mejor que no surgiese nada.
Pues todo lo que vosotros llamáis
pecados, destrucción, en resumen, mal
es mi propio elemento[72].

En lo tocante a la historia del impulso quínico, cuya pista seguimos aquí, Mefistófeles ocupa en ella una posición ambigua: tanto por su faceta de gran señor como por su inclinación a las grandes teorías, es un cínico; por su faceta plebeya, realista, sensual, está orientado quínicamente. Una de las paradojas de este mundano y ordinario diablo de la evolución, que incluso puede imitar a Eulenspiegel, la constituye el hecho de que él, en comparación con el doctor Fausto, es el verdadero ilustrado. El sabio posee una serie de rasgos que hoy día se señalarían sin más como antiilustrados: el impulso esotérico a la comunicación con los espíritus del más allá, inclinaciones mágicas y un gusto sospechoso a traspasar los límites y las autoexigencias exageradas de la razón humana. A quien no le baste el pobre racionalismo y empirismo del saber humano acabará diciendo: «Aquí estoy yo, un pobre tonto, y soy tan inteligente como antes». Al final de la gran voluntad del saber está siempre necesariamente la «desesperación teorética». Al pensador se le abrasa el corazón cuando ve que nosotros no podemos saber lo que queremos saber «realmente». En el fondo, Fausto es un kantiano desesperado que intenta escapar de la obligación a la autolimitación a través de la puertecita trasera de la magia. El impulso a traspasar límites es más fuerte que la visión clarividente del carácter limitado de nuestro conocimiento. En Fausto se muestra ya lo que Nietzsche y, más tarde, el pragmatismo acentuarán: que la voluntad de saber

está alimentada por una voluntad de poder. Por ello, la voluntad de saber no puede apoyarse en el saber, puesto que su impulso es desde la raíz un impulso sin mesura, porque detrás de todo conocimiento se apilan nuevos enigmas: el saber quiere *a priori* saber más. «Precisamente lo que no sabe es lo que se necesita, y lo que se sabe no se puede utilizar.» El querer saber es un descendiente del deseo de poder, del aspirar al desarrollo, de la existencia de la sexualidad, del placer, del autodisfrute y una hiperanestesia del tener que morir. Aquello que se considera Ilustración teórica e investigación nunca podrá alcanzar, por la misma naturaleza de la cosa, sus supuestos objetivos, porque éstos no pertenecen a la esfera teorética.

Para aquel que entienda esto, el impulso científico sobrepasará al estético. El arte es la *gaya ciencia* real: ella se yergue como último garante de una conciencia soberana y realista entre religión y ciencia; sin embargo, ésta no tiene que apelar, como aquélla, a la creencia, sino que posee la experiencia y la vivacidad de los sentidos para sí; por otra parte, no tiene que tratar con lo empírico de una manera tan rigurosamente concisa como éstas. El diablo, que en Goethe garantiza el principio de la experiencia moralmente ilimitada, atrae al desesperado ilustrado Fausto a la ancha vida. «Para que tú, desatado, libre, experimentes lo que es la vida.» Lo que se ha denominado el amoralismo del arte –el poder ver y decir todo– es en verdad sólo el lado contrario de este nuevo y total empirismo. Quien ha vivido la desesperación en la imposible voluntad de saber puede llegar a ser libre para la aventura de la vida consciente. La experiencia jamás surgirá de la teoría tal y como los racionalistas consecuentes suponen.

¡*Experimentar* lo que es la vida! En última instancia, el principio experiencia hace estallar todo moralismo, incluso el de la metódica científica. Lo que es la vida no lo concibe el investigador en la actitud teorética, sino sólo a través del salto a la vida[73] misma. Mefistófeles sirve a aquel que pretende dar un paso más allá y por encima de la teoría, en cuanto *magister ludi*: a éste le lleva al proceso de un empirismo quínico y cínico, sólo del cual surge una experiencia de vida. Venga lo que quiera, sea moralmente bueno o malo, ésta ya no será la cuestión. El científico, que esconde ante sí mismo su volun-

tad de poder y concibe la experiencia sólo como un saber sobre los «objetos», *no* puede llegar al saber que adquiere aquel que reúne la experiencia en la forma de un viaje hacia las cosas: para los amoralistas empíricos, la vida no es un objeto, sino un medio, un viaje, un ensayo práctico, un proyecto de existencia despierta[74].

Inevitablemente, el empírico quínico, tan pronto como experimenta conscientemente su complicación de destino con otra vida, se encuentra con eso que habitualmente se llama el mal. Sin embargo, en el «así denominado mal» experimenta un lado inevitable y esto le coloca en el justo medio y, al mismo tiempo, por encima. El mal le parece algo que, por su misma naturaleza, no puede ser de otra forma. Los prototipos de este «mal», que es más fuerte que la moral y que sólo exige lo que no *debe* ser, son: sexualidad libre, agresión e inconsciencia (en la medida en que es culpable de complicaciones fatídicas: ahí está, si no, la tragedia maestra del obrar inconsciente, *Edipo rey*).

La mayor de todas las desvergüenzas morales y, al mismo tiempo, la más inevitable de todas es la de ser un superviviente. Por encima de series causales, más o menos largas, todo viviente es un superviviente cuyo hacer y dejar hacer tiene una referencia en el ocaso del otro. Allí donde tales series siguen siendo breves y directas se habla de culpa inocente o de tragedia; allí donde están fuertemente mediatizadas, indirectas y generales, se habla de mala conciencia, de malestar y de sentido trágico de la vida[75].

Tampoco Fausto escapa a esta experiencia. Pues él no sólo será el seductor y el amante de Margarita, sino también el que la sobrevive. Embarazada de él y desesperada, asesina al hijo de este amor. Para ella, el mal partía del bien; la deshonra social de la entrega sexual. En ella, la causalidad del destino, que surge del mecanismo moral, se desarrolla con una coherencia inmisericorde. Desesperación, confusión, asesinato, ajusticiamiento. La tragedia puede leerse como una pasional defensa poética para la ampliación de la conciencia moral: el arte *es* crítica de la conciencia ingenua, mecánica y reactiva. Bajo los presupuestos de la ingenuidad, de los sentimientos, de las morales, de las identificaciones y de las pasiones de los hombres deben producirse por doquier consecuencias devasta-

doras; solamente en la ingenuidad y en la inconsciencia, las causalidades morales y mecánicas pueden practicar su juego con los individuos. Pero, a diferencia de Margarita, que perece en los mecanismos «trágicos», Fausto tiene un maestro a su lado que le aleja de las posibles causalidades de una desesperación ingenua y ciega:

*Tú eres ya tan endiablado...*
*y nada encuentro en este mundo*
*tan de poco gusto*
*como ser un diablo desesperado.*

En vano, Fausto maldice a su maestro, que le ocasiona el dolor de experimentarse como ser diabólico. Con gusto le conjuraría para que volviera a su primitiva forma de perro quínico o, todavía mejor, a la forma de serpiente. Sin embargo, todos los caminos de regreso a la ingenuidad están cerrados para él. Por su parte, él ha adquirido la conciencia mefistofélica, que exige que lo que el hombre pueda saber sobre sí mismo debe saberlo; esto hace estallar la maldición del inconsciente. El amoralismo estético del gran arte significa una escuela de la concienciación; la moral actúa en la conciencia ingenua como si fuera una parte del inconsciente; lo inconsciente, lo mecánico, lo no libre en nuestro comportamiento, es realmente el mal.

Mefistófeles, decimos, posee el perfil de un ilustrado quínico; pone de manifiesto, pues, un saber que solamente adquiere quien se ha atrevido[76] a la mirada libre de moral sobre las cosas. En ninguna parte se muestra esto mejor que en la sexualidad, donde en primer lugar y de hecho tiene que superarse la inhibición moral, para, como Fausto, experimentar libremente, y «sin ataduras», lo que es la vida. Mefistófeles es el primer positivista sexual de nuestra literatura. Su modo de ver es el del quinismo sexual. «Ciertamente, un niño es un niño, y un juego es un juego.» Para él, ya no es secreto de qué manera se da cuerda el hombre Fausto: «solamente» hay que despertar en él la visión de la mujer desnuda o, expresado de una forma más moderna, la ilusión erótica, la *imago,* la imagen apetecida, el esquema sexual. La pócima rejuvenecedora despierta

el impulso que hace a toda mujer tan apetecible como Helena. El que se enamora –así lo da a entender la ironía goethiana– se convierte en el fondo en víctima de una reacción quínica; los cínicos más modernos o los bromistas aseguran que el amor no es otra cosa más que un trastorno hormonal[77]. La mordedura cínica está en el «ya no hay nada más», que visto literalmente pertenece a la sátira, visto existencialmente al nihilismo, visto epistemológicamente al reduccionismo, visto metafísicamente al materialismo (vulgar). Como materialista jovial, Mefistófeles enseña la necesidad del amor. «Sea uso o no lo sea, existe.» Las más sublimes extravagancias que se les puedan ocurrir a los más estúpidos enamorados no contarán en la medida en que, en cuanto auténtico diablo, sólo se piensa en la única cosa «que ni siquiera los corazones castos pueden evitar».

No menos irrespetuosa es la actitud del diablo crítico para con las ciencias. A él no le engaña toda esa baratija erudita inánime, lógicamente esclerotizada, conceptualmente sofisticada. Cuando el empirismo constituye su programa, lo hace en la forma quínica y vital: ¡de cabeza a la vida tòtal! ¡Hacer depender todo de la propia experiencia! Su disertación anima al riesgo de la experiencia; ya que diferencia agudamente entre el horror de la teoría y el gris de la vida, no puede encontrar placer en ninguna forma de enseñanza académica. Los profesores son los locos de sus propios edificios de enseñanza; dicho de una forma más moderna, están colgados de sus «discursos». En todas las facultades callejean charlatanes presumidos que embrollan las cosas más simples hasta la incomprensibilidad, los juristas no menos que los filósofos, los teólogos por supuesto y los médicos tanto más.

Como ginecólogo cínico, Mefistófeles manifiesta la maliciosa sabiduría antigua de que todos los padecimientos femeninos «son curables desde un único punto». Nuestro diablo teórico puede contar sin duda con mayor número de aplausos, si saca al campo de combate su cinismo semántico (hoy día, crítica del lenguaje) frente a las pseudologías y a las terminologías presuntuosas de las facultades; él ve que la sinrazón se escapa con gusto en palabras y que la ignorancia se puede mantener a flote por más tiempo como dominadora de un lenguaje específico. El diablo expresa lo que los estudian-

tes sienten: que la universidad pertenece a la «estupidez doctoral» (Flaubert), que se reproduce de una manera autocomplaciente y a salvo de que la descubran. Lo que este diablo en el *Collegium logicum* (escena del estudiante) expone sobre el lenguaje de los filósofos y los teólogos esquematiza un nominalismo poético que se resiste a toda reconstrucción lógica todavía tan rígida. Haciendo balance, reconoceremos que el Mefistófeles de Goethe, a pesar de todas las concesiones simbólicas, en el núcleo ya ha dejado de ser un diablo cristiano; más bien es una figura postcristiana con rasgos precristianos. En él, el lado moderno se toca con una antigüedad reactualizada: el evolucionismo dialéctico (la destrucción positiva, el mal bueno) con una visión natural filosófica que está más cerca de Tales de Mileto o de Heráclito que de Kant y Newton.

## 4. El Gran Inquisidor, o el estadista cristiano como cazador de Jesús y el nacimiento de la doctrina de las instituciones del espíritu del cinismo

*Éste es precisamente el «pero»..., exclamó Iván. Para que lo sepas, novicio: la insensatez es más que necesaria en la tierra. El mundo descansa sobre lo insensato y sin esto quizá no sucedería nada en la tierra. Yo sé lo que me digo... Según mi precario, terrenal y euclidiano entendimiento sólo sé que existen sufrimientos pero no culpables; que todo lo inmediato y sencillamente uno se sigue de lo otro, que todo fluye y se equilibra. Pero todo esto es absurdo euclidiano. ¿Qué consigo con que no haya culpables y con que todo lo inmediato y sencillamente uno se siga de lo otro y con saber esto?... Yo necesito correspondencia o de lo contrario me aniquilo a mí mismo... Escucha, si todos tienen que sufrir y con estos sufrimientos comprarse la eterna armonía, ¿qué tienen que ver con esto los niños? ¿Es que por eso han caído ellos bajo el material y han tenido que servir de abono para cualquier futura armonía?*

F. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*

Incluso el sombrío Gran Inquisidor de Dostoievski es sólo aparentemente una figura de la Edad Media cristiana, de la misma for-

ma que el Mefistófeles de Goethe sólo aparentemente es un diablo cristiano. En realidad, ambos pertenecen a la modernidad del siglo XIX, uno como teórico de la estética y evolucionista, el otro como representante de un nuevo conservadurismo político y cínico. Al igual que Fausto, el Gran Inquisidor es una retroproyección de avanzadas tensiones ideológicas desde el siglo XIX al XVI; tanto espiritual como temporalmente, está más próximo a figuras como Hitler y Goebbels, Stalin y Beria que a la histórica Inquisición española. Sin embargo, ¿no resulta frívolo colocar a un honorable cardenal cristiano en semejante compañía? La difamación pesa mucho y tiene que justificarse mediante pruebas concluyentes. Son pruebas que resultan de la historia del Gran Inquisidor, tal y como Iván Karamázov la cuenta[78]:

El cardenal y Gran Inquisidor de Sevilla, un anciano ascético de noventa años, en el que parece haberse extinguido toda vida si no fuera porque en sus ojos todavía brilla un oscuro fulgor, fue cierto día –así lo dice Iván en su «poema fantástico»– testigo del regreso de Cristo. Jesús había repetido ante la catedral su milagro de antaño y con una sencilla palabra había resucitado a un niño muerto. Parece como si el viejo hubiera captado rápidamente el sentido de este precedente y, sin embargo, su reacción es paradójica. En lugar de honrar al Señor regresado, extiende los esqueléticos dedos hacia él y ordena a la guardia que capture al hombre y le encierre en las mazmorras del Santo Tribunal. Por la noche, el anciano baja a la mazmorra y dice a Jesús: «¿Eres efectivamente tú?, ¿tú?». Sin embargo, antes de recibir respuesta añade rápidamente: «No contestes, cállate. ¿Qué podrías decirme? Sé suficientemente lo que me dirías. Ni siquiera tienes derecho a añadir nada a lo que ya dijiste antes. ¿Por qué has venido a molestarnos? Pues has venido a molestarnos y eso lo sabes tú bien. Pero ¿sabes qué pasará mañana? No sé quién eres y tampoco quiero saberlo, no sé si eres tú realmente o sólo eres su viva imagen; sin embargo, mañana te juzgaré y mandaré quemar en la hoguera como el peor de todos los herejes, y el mismo pueblo que hoy ha besado tus pies, mañana, a una señal mía, se precipitará a echar carbón a tu pira. ¿Lo sabes? Sí, quizá lo sepas».

Quien se maraville del comportamiento del Gran Inquisidor pre-

gunta más por el sentido del suceso cuando se percate en to-
da su de lo decisivo: en el pensar y el obrar del viejo no hay
huell de perturbación u ofuscamiento, error o malentendi-
do. L ús había tomado como motivo de indulgencia para
con s cadores –«pues no saben lo que hacen»– no viene a
cuent so del eclesiástico. Él sabe lo que hace y lo sabe con
una c abullante de la que sólo se sigue sin saber si se la de-
be lla ca o cínica. Así pues, si el Gran Inquisidor sabe lo que
hace, tiene que obrar forzosamente por razones de peso,
razon n suficientemente fuertes para conmover profunda-
ment cia religiosa que él representa hacia el exterior. De
hech no cuenta por adelantado a Jesús sus motivos; lleva-
do al dor más breve, en su discurso se trata de la réplica
del p fundador de una religión; mirado algo más profun-
dame arreglo de cuentas entre la antropología y la teolo-
gía, la ación y la emancipación, la institución y el individuo.

Ya do precisamente el reproche principal contra el re-
gresa lto para «molestar». ¿En qué? El Inquisidor toma a
mal e ntor el que haya regresado precisamente en el mo-
ment la Iglesia católica, con la ayuda del terror de la In-
quisic a a punto de eliminar los últimos destellos de la li-
berta a y casi podía mecerse en la creencia de haber
comp obra: el establecimiento de un sistema de dominio a
través dadera religión». Convertidos en esclavos integrales
(en u político-religioso), los hombres de aquella época es-
taban nte, más convencidos que antes de su libre existen-
cia. ¿ían apoderado de la verdad? ¿No había prometido
Cristo rdad nos haría libres? Sin embargo, el Gran Inquisi-
dor s rar en este engaño. Él se vanagloria de su realismo;
como tante de una Iglesia victoriosa, reivindica para sí no
sólo pletado la obra de Jesús, sino incluso más: ¡haberla
mejo

Pu así lo cree él, no ha aprendido a pensar políticamen-
te y n prendido lo que constituye, desde un punto de vista
políti uraleza del ser humano, a saber, la *necesidad de domi-*
*nació* nversación del cardenal dostoievskiano con su silen-

ma que el Mefistófeles de Goethe sólo aparentemente es un diablo cristiano. En realidad, ambos pertenecen a la modernidad del siglo XIX, uno como teórico de la estética y evolucionista, el otro como representante de un nuevo conservadurismo político y cínico. Al igual que Fausto, el Gran Inquisidor es una retroproyección de avanzadas tensiones ideológicas desde el siglo XIX al XVI; tanto espiritual como temporalmente, está más próximo a figuras como Hitler y Goebbels, Stalin y Beria que a la histórica Inquisición española. Sin embargo, ¿no resulta frívolo colocar a un honorable cardenal cristiano en semejante compañía? La difamación pesa mucho y tiene que justificarse mediante pruebas concluyentes. Son pruebas que resultan de la historia del Gran Inquisidor, tal y como Iván Karamázov la cuenta[78]:

El cardenal y Gran Inquisidor de Sevilla, un anciano ascético de noventa años, en el que parece haberse extinguido toda vida si no fuera porque en sus ojos todavía brilla un oscuro fulgor, fue cierto día –así lo dice Iván en su «poema fantástico»– testigo del regreso de Cristo. Jesús había repetido ante la catedral su milagro de antaño y con una sencilla palabra había resucitado a un niño muerto. Parece como si el viejo hubiera captado rápidamente el sentido de este precedente y, sin embargo, su reacción es paradójica. En lugar de honrar al Señor regresado, extiende los esqueléticos dedos hacia él y ordena a la guardia que capture al hombre y le encierre en las mazmorras del Santo Tribunal. Por la noche, el anciano baja a la mazmorra y dice a Jesús: «¿Eres efectivamente tú?, ¿tú?». Sin embargo, antes de recibir respuesta añade rápidamente: «No contestes, cállate. ¿Qué podrías decirme? Sé suficientemente lo que me dirías. Ni siquiera tienes derecho a añadir nada a lo que ya dijiste antes. ¿Por qué has venido a molestarnos? Pues has venido a molestarnos y eso lo sabes tú bien. Pero ¿sabes qué pasará mañana? No sé quién eres y tampoco quiero saberlo, no sé si eres tú realmente o sólo eres su viva imagen; sin embargo, mañana te juzgaré y mandaré quemar en la hoguera como el peor de todos los herejes, y el mismo pueblo que hoy ha besado tus pies, mañana, a una señal mía, se precipitará a echar carbón a tu pira. ¿Lo sabes? Sí, quizá lo sepas».

Quien se maraville del comportamiento del Gran Inquisidor pre-

guntará tanto más por el sentido del suceso cuando se percate en toda su nitidez de lo decisivo: en el pensar y el obrar del viejo no hay huella alguna de perturbación u ofuscamiento, error o malentendido. Lo que Jesús había tomado como motivo de indulgencia para con sus crucificadores –«pues no saben lo que hacen»– no viene a cuento en el caso del eclesiástico. Él sabe lo que hace y lo sabe con una claridad apabullante de la que sólo se sigue sin saber si se la debe llamar trágica o cínica. Así pues, si el Gran Inquisidor sabe lo que hace, entonces tiene que obrar forzosamente por razones de peso, razones que son suficientemente fuertes para conmover profundamente la creencia religiosa que él representa hacia el exterior. De hecho, el anciano cuenta por adelantado a Jesús sus motivos; llevado al denominador más breve, en su discurso se trata de la réplica del político al fundador de una religión; mirado algo más profundamente, es un arreglo de cuentas entre la antropología y la teología, la administración y la emancipación, la institución y el individuo.

Ya hemos oído precisamente el reproche principal contra el regresado: ha vuelto para «molestar». ¿En qué? El Inquisidor toma a mal en su Redentor el que haya regresado precisamente en el momento en que la Iglesia católica, con la ayuda del terror de la Inquisición, estaba a punto de eliminar los últimos destellos de la libertad cristiana y casi podía mecerse en la creencia de haber completado su obra: el establecimiento de un sistema de dominio a través de la «verdadera religión». Convertidos en esclavos integrales (en un sentido político-religioso), los hombres de aquella época estaban, no obstante, más convencidos que antes de su libre existencia. ¿No se habían apoderado de la verdad? ¿No había prometido Cristo que la verdad nos haría libres? Sin embargo, el Gran Inquisidor sabe penetrar en este engaño. Él se vanagloria de su realismo; como representante de una Iglesia victoriosa, reivindica para sí no sólo haber completado la obra de Jesús, sino incluso más: ¡haberla mejorado!

Pues Jesús, así lo cree él, no ha aprendido a pensar políticamente y no ha comprendido lo que constituye, desde un punto de vista político, la naturaleza del ser humano, a saber, la *necesidad de dominación*. En la conversación del cardenal dostoievskiano con su silen-

cioso prisionero descubrimos uno de los orígenes del institucionalismo moderno, que en este y quizá sólo en este punto confiesa públicamente su estructura fundamental cínica en una mentira consciente que se remite a la necesidad. Los poderosos desarrollan, según la profunda y vertiginosa reflexión dostoievskiana, el siguiente cálculo:

Sólo unos pocos poseen el ánimo para la libertad que Jesús mostró cuando respondió a la pregunta del tentador en el desierto (¿por qué no transformas las piedras en pan en vez de morirte de hambre?) diciendo: «No sólo de pan vive el hombre». Sólo en algunos pocos existe la fuerza de vencer el hambre. Los más rechazarán en todos los tiempos en nombre del pan la oferta de la libertad. Dicho de otra forma: generalmente, los hombres se hallan a la búsqueda de exoneraciones, facilidades, comodidades, rutinas y seguridades. Los que detentan el poder pueden en todo momento estar tranquilos de que la gran mayoría de los humanos se horrorice de la libertad y no conozca un motivo más profundo que el de entregar su libertad, erigir alrededor suyo cárceles y postrarse ante ídolos antiguos y modernos. En tal situación, ¿qué les queda por hacer a los cristianos señoriales, representantes de una religión de la libertad? El Gran Inquisidor comprende su ascenso al poder como una forma de autosacrificio:

> Pero diremos que te obedecemos y que dominamos en tu nombre. Los seguiremos engañando, pues a ti no te dejaremos volver a nosotros. En este engaño consistirá nuestro tormento, ya que tenemos que mentir.

Nos convertiremos en testigos de un experimento de pensamiento único y raramente complicado en el que se incuban las paradojas del conservadurismo moderno. El eclesiástico eleva una protesta antropológica contra la exigencia de la libertad que ha dejado el fundador de la religión. Pues bien, la vida humana, caduca como es, sólo necesita un depósito clasificador hecho de aclimatación, costumbre, certeza, ley y tradición, en una palabra, las instituciones sociales. Con un cinismo que quita el aliento, el Gran Inquisidor reprocha a Jesús no haber eliminado la incomodidad de la libertad; al

revés, la ha agudizado. No ha aceptado al hombre tal como es él, sino que con su amor para con él le ha exigido por encima de sus fuerzas. En este sentido, los jefes posteriores de la Iglesia han sobrepasado a Cristo en su forma de amor fraternal –su amor está íntimamente penetrado de desprecio y de realismo–, pues ellos tomarían al hombre tal y como es: simple e infantil, cómodo y débil. No obstante, el sistema de una Iglesia dominante sólo se puede erigir sobre los hombros de hombres que acepten la carga moral del engaño consciente: a saber, sacerdotes que predican conscientemente lo contrario de la propia doctrina de Cristo, doctrina que han captado de la forma más exacta. Ciertamente, hablan el lenguaje cristiano de la libertad, pero colaboran con el sistema de las necesidades –pan, orden, fuerza, ley– que hace a los hombres manejables.

El concepto libertad forma, tal y como el Gran Inquisidor sabe, el punto eje en el sistema de represión: cuanto más represivo es (Inquisición, etc.), tanto más duramente tiene que incrustarse en las cabezas la retórica de la libertad. Precisamente ésta es la asignatura ideológica de todos los conservadurismos modernos, tanto del Este como del Oeste; todos ellos se fundan sobre antropologías pesimistas en las que la aspiración a la libertad no es otra cosa que una ilusión peligrosa, un mero impulso sin sustancia en sí mismo que blanquea el carácter necesario, inevitable e institucional («ligado») de la vida humana. Allí donde hoy día en cualquier parte del mundo se anuncian teorías de la libertad y de la emancipación, también se manifiesta su contradicción, una contradicción que suena como sigue en boca del Gran Inquisidor:

> ...Ahí tenías una opinión demasiado alta de los hombres, pues éstos son, naturalmente, esclavos, incluso cuando son insurrectos por naturaleza. Mira a tu alrededor y juzga. Han pasado quince siglos; vete y observa a los hombres; ¿a quién has elevado hasta ti? Te juro que el hombre es más débil y bajo de lo que tú te has pensado... Con tu alta opinión de él te has comportado como si ya no tuvieras compasión del mismo.

Esto es, aun en el caso de que se cifre moralmente, la Carta Magna de un conservadurismo teórico sobre fundamentos antropológi-

cos. Arnold Gehlen la hubiera firmado sin titubear. Incluso el elemento revoltoso en el hombre tiene en cuenta este pesimismo ilustrado como una constante natural. El Gran Inquisidor de Dostoievski habla como un político e ideólogo conservador del siglo XIX que vuelve la mirada a las tormentas de la historia europea desde 1789:

> Ustedes arrasarán las iglesias e inundarán la tierra de sangre. Pero, con toda su locura, se darán finalmente cuenta de que ellos ciertamente son revolucionarios, pero sólo unos revolucionarios débiles que no pueden soportar su propia revolución. Intranquilidad, confusión e infelicidad, tal es el actual destino de los hombres[79].

Pero esto no es suficiente. La última ascensión a las alturas «bostezantes» (Zinoviev) de una política conservadora cínicamente pensada todavía está por venir, y lo hará cuando el Gran Inquisidor alcance la confesión más extrema; cuando el poder se vaya de la lengua del modo más desvergonzado y osado. Es un momento de aquella desvergüenza superior con la que la perplejidad encarnada regresa a la verdad. En boca del Gran Inquisidor está la reflexión de Dostoievski sobre el dintel cínico tras el que ya no existe posibilidad de retorno a la más ingenua conciencia. El Gran Inquisidor admite que la Iglesia, desde hace tiempo, ha cerrado conscientemente el trato con el diablo, aquel tentador del desierto cuya oferta de dominio mundial había rechazado el mismo Jesús en su tiempo. La Iglesia, según la confesión del cardenal, se ha pasado con vista al bando del diablo, antaño, cuando ella misma se decidió a empuñar la espada del poder mundial (en la época de Carlomagno). Por ello pagó con una conciencia infeliz y con conocimiento crónicamente escindido. Sin embargo, que ella tenía que hacerlo es, a pesar de todo, indiscutible para el político eclesiástico. Él habla como alguien que sabe que ha hecho un sacrificio descomunal y, como no puede ser de otra manera, es una víctima sobre el altar del futuro, alimentada por el «espíritu de la utopía». Esto es un signo que a nosotros nos permite retrotraer estos pensamientos al siglo XIX, siglo que hizo pensable cualquier forma del mal, con tal de que éste sirviera al «buen fin». El Gran Inquisidor se embriaga en la visión de una hu-

manidad soldada por el poder y la Inquisición, unida por el cristianismo. Sólo esta visión le da seguridad y le oculta a sí mismo su cinismo o, mejor dicho, le ennoblece convirtiéndole en víctima. Millones y millones de personas disfrutarán felices su existencia, libres de toda culpa, y sólo los poderosos que hacen el sacrificio para poner en práctica un señorío cínico serán los últimos infelices:

> Pues solamente nosotros, los que guardamos el secreto, seremos infelices. Habrá miles de millones de niños felices y cientos de miles de resignados que habrán tomado sobre sí mismos la maldición del conocimiento del bien y del mal.

Pues bien, ahora se ponen de manifiesto asombrosas analogías entre Goethe y Dostoievski: ambos hablan de un pacto con el diablo; ambos conciben el mal como inmanencia; ambos rehabilitan a Satán y reconocen su necesidad. También el diablo de Dostoievski –hablando sumariamente, el principio de poder, el dominio mundial– está concebido como parte de un poder que pretende el mal, pero origina el «bien», dado que el bien, en última instancia, debe incluso surgir del sombrío trabajo del Gran Inquisidor, tal y como prueba su utopía del fin. En ambos casos, firmar el pacto con el diablo no significa otra cosa que ser realista, es decir, tomar el mundo y los hombres tal como son. Y en ambos casos se trata del *poder,* con el que rápidamente tiene que vérselas todo aquel que se adapte a esta forma de realismo; en Fausto es el poder de saber; en el Gran Inquisidor, el saber de poder.

Saber y poder son los dos modos por los que se llega al moderno más allá del bien y del mal, y en el momento en el que nuestra conciencia da el paso a ese más allá, está presente inevitablemente el cinismo: en Goethe de una manera estética, en Dostoievski, moral-política, en Marx, histórico-filosófica, en Nietzsche, psicológico-vitalista, en Freud, sexual-psicológica. Y aquí hemos rodeado ya el punto en el que el cinismo y la Ilustración se tocan mutuamente. Dado que la Ilustración exige un talante empírico-realista, allí donde éste avanza sin prejuicios, deja tras de sí innegablemente los límites de la moral. El pensar «realista» tiene que hacer uso incesan-

La compañía Fausto de Hamburgo
de *tournée* en Moscú. Gustaf Gründgen
como Mefistófeles hablando con Boris Pasternak.

temente de una libertad amoral para obtener una visión clara. Pues la ciencia de la realidad sólo será posible allí donde se haya atravesado el dualismo metafísico, allí donde el espíritu investigador se haya elaborado una conciencia más allá del bien y del mal, allí donde busque sin prejuicios metafísicos y morales, neutral y secamente lo que precisamente es el caso[80].

En virtud de esto, ¿sería el Gran Inquisidor un cofundador de la politología positivista, que toma al «hombre» empíricamente y de su naturaleza deduce qué clase de instituciones políticas necesita para regular la vida social, en cuya cúspide está el Estado y el ejército? El espíritu de *estas* instituciones es, pues, el que aborrece cualquier recuerdo de la gran libertad del cristianismo primitivo; el Jesús retornante no tendría que quemar una religión como religión, sino la religión como Iglesia, como analogía del Estado, como institución; el Estado es aquello que teme la desobediencia civil de la que el religioso es capaz; el ejército es la diana de las críticas del espíritu de pacifismo cristiano; los señores del mundo trabajador son aquellos a quienes les espanta la gente que pone el amor, la alegría

de la vida y la creatividad más alto que el matarse a trabajar para el Estado, los ricos, el ejército, etc. Por consiguiente, ¿tendría que quemar el Gran Inquisidor de la narración de Dostoievski a Jesús, el perturbador, tal y como lo tenía previsto? En una lógica ideal, sí. No obstante, oigamos qué final tendría la historia en boca de Iván Karamázov:

> Quisiera poner fin a esto de la siguiente manera: una vez que el Gran Inquisidor enmudece, espera un rato para que su prisionero le conteste. Su silencio le oprime. Éste se ha dado cuenta de qué manera el prisionero le ha escuchado durante todo el tiempo y de cómo le ha mirado a los ojos penetrante y tranquilamente. Y, obviamente, no ha querido contestar nada. El anciano desearía que le dijera algo, aunque fuera algo agrio o incluso terrible. Pero Jesús se acerca al viejo sin hablar y le besa pacíficamente en sus labios nonagenarios sin sangre. Ésta es su única respuesta. El anciano se sobrecoge, la comisura de sus labios tiembla, se dirige a la puerta, la abre y le dice: «¡Vete y no vengas nunca más, no vengas nunca, nunca jamás..., jamás, jamás!». Y le deja salir a las oscuras calles y plazas de la ciudad. El prisionero se va.

Dostoievski se guarda de dar aparentemente una solución, quizá porque entrevé que, de una manera u otra, el juego no ha terminado. Por un momento, sin embargo, el político eclesiástico debe sentirse derrotado, por un segundo ve lo «otro», la infinita afirmación que también le aprisiona y que ni juzga ni condena. El Jesús de Dostoievski no ama sólo a su enemigo, sino que, más complicado aún, ama también a aquel que le traiciona y le pervierte[81]. Sea cual sea la forma como se quiera explicar la solución del drama, lo que queda claro en cualquier caso es que Dostoievski reconoce una lucha opuesta de dos principios o fuerzas, que se equilibran e, incluso más, se neutralizan mutuamente. Al excluir la decisión, se dirige *de facto* al más allá del bien y del mal, es decir, al ámbito en el que no podemos seguir haciendo nada más que tomar los hechos y las realidades «positivamente» tal como son. Las instituciones siguen su propia lógica, la religión otra distinta y el realismo hará muy bien en contar con ambas sin forzar la decisión hacia un lado u otro. El

auténtico resultado que se deriva del razonamiento cínico del Gran Inquisidor no consiste tanto en el sentido del autodesnudamiento del político eclesiástico, sino en el descubrimiento de que el bien y el mal, el fin y el medio se pueden intercambiar. Nunca se podrá acentuar suficientemente este resultado. Con él nos deslizamos irresistiblemente al ámbito cínico. Pues significa nada más y nada menos que la religión se pueda convertir precisamente en instrumento de la política, al igual que la política en instrumento de la religión. Ya que esto es de esta manera, todo lo que se cree absoluto cae bajo una luz relativa; todo se hace una cuestión de la iluminación, del punto de vista de la proyección, de la configuración de metas. Se finaliza todo anclaje absoluto, empieza la época del balanceo moral. En el más allá del bien y del mal no encontramos, tal y como se suponía, un amoralismo brillantemente vital, sino una penumbra infinita y una ambivalencia fundamental. El mal se convierte en el así denominado mal tan pronto como efectivamente se piensa como medio para el bien. El bien se convierte en el así denominado bien tan pronto como éste aparece como algo perturbador (Jesús como perturbador), como algo destructor en el sentido de las instituciones. El bien y el mal, observados a la luz metafísica, chocan uno contra otro inevitablemente, y quien llega a ver las cosas de esta manera adquiere un punto de vista trágico que, tal y como mostramos, es, en verdad, un punto de vista cínico[82].

Pues tan pronto como la diferencia metafísica entre el bien y el mal no tenga importancia y todo lo que existe parezca neutral en el sentido metafísico, entonces comenzará realmente aquello que nosotros llamamos modernidad: una época que ya no podrá pensar más en una moral trascendente y que, por consiguiente, se encontrará en la imposibilidad de poder diferenciar limpiamente entre medios y fines. A partir de aquí todas las afirmaciones sobre los fines (y tanto más sobre los fines últimos) aparecen como «ideologías» y lo que antaño eran ideales y teorías morales son actualmente aparatos «espirituales». Las morales y las conciencias de valor se pueden estudiar[83], por consiguiente, como cosas, más exactamente como objetivaciones subjetivas. La conciencia –una terminología posterior elegirá el concepto de «factor subjetivo»– ya no será la re-

lación con el ser exterior, lo completamente otro, el principio opuesto, sino que será mismamente una parte del ser, una parte de realidad. Se la puede estudiar, describir históricamente, deshojar analíticamente y, lo que es más decisivo, utilizarla política y económicamente. A partir de este momento aparece una nueva jerarquía: por un lado, los ingenuos, los crédulos, los ideologizados, los ofuscados, las víctimas de sus «propias» representaciones, en una palabra, la gente con la «falsa conciencia», los manipulados y los manipulables. Es la masa, el «espiritual reino animal», el ámbito de la falsa y esclava conciencia. En ella han caído todos los que no poseen la «grande y libre conciencia verdadera». Pero ¿quién posee la «conciencia verdadera»? Sus portadores se encuentran en una pequeña élite de reflexión de ingenuos, que ya no creen en los valores, que han superado la ideología y han desechado las ofuscaciones. Ellos son los que ya no se pueden manipular, los que piensan más allá del bien y del mal. Pues bien, todo depende de si esta jerarquía intelectual es al mismo tiempo una jerarquía política; de si también los no ingenuos en relación con los ingenuos son los dominantes. En el caso del Gran Inquisidor, la pregunta tendría que contestarse de una manera unívoca: sí, pero ¿es que todos los ilustrados, todos los realistas, todos los no ingenuos son, conforme al sentido, Grandes Inquisidores, es decir, manipuladores ideológicos y engañadores morales que utilizan su saber de las cosas para dominar a los otros, aunque sea para el presunto provecho de ellos? Pues bien, en nuestro propio interés es mejor no exigir al respecto una respuesta rápida.

Dijimos que el Gran Inquisidor es un prototipo del (político) cínico moderno. Su amarga antropología le sugiere que el hombre quiere y tiene que ser engañado. El hombre necesita ordenamiento, éste necesita dominio y el dominio necesita la mentira. Quien quiera dominar tiene que hacer, consiguientemente, un uso consciente de la religión, del ideal, de la persecución y (en caso necesario) de la fuerza. Para él, todo se convierte en medio, incluso la esfera de los fines; el gran político moderno es el «instrumentalista» total y el disponedor de los valores[84].

Sin embargo, a pesar de todo no se puede decir que sea oscu-

rantista. En el marco de las historias de Dostoievski le toca, efectivamente, el papel del realista que entrega sus clarividencias. De esta manera su cinismo dispuesto al diálogo es un factor precisamente indispensable para el proceso de verdad. Si realmente *sólo* fuese un engañador, callaría. Sin embargo, él también, en última instancia, piensa incluso realizar lo adecuado, aun cuando para ello utilice medios equivocados. Su máxima se asemeja al lema de Claudel: Incluso Dios escribe derecho con líneas torcidas. «En última instancia», no ha cesado de orientarse al «Bien». Si se le da la palabra, da cuentas de sus razones de movimiento, y su confesión, si bien provocando engaños, es una aportación de inestimable valor para la investigación de la verdad. Por caminos oblicuos, el cínico aporta lo suyo a la Ilustración. Es más, todo este campo, sin su espectacular autodesnudez inteligentemente malvada y amoral, es impenetrable. Precisamente porque de la realidad «desnuda» sólo se puede obtener una impresión si se la refiere a un punto más allá del bien y del mal, dependemos para el hallazgo de verdad de las autoproposiciones «amorales» que han adoptado semejante punto de vista. Desde Rousseau hasta Freud, los conocimientos existencialmente decisivos se formulan en la forma de *confesiones*[85]. Se tiene que ir por detrás de la fachada para reconocer aquello de lo que se trata. El cinismo habla de aquello que está detrás de ella; esto se hace posible allí donde termina el sentimiento de vergüenza. Precisamente sólo cuando el individuo ha dado el paso más allá del bien y del mal puede realizar una confesión productiva. Pero, al decir «así soy *yo*», en el fondo se piensa «*ello* es así». Mis pecados no «recaen», en última instancia, sobre mí, sino sobre ese *ello* en mí, son sólo apariencia pecaminosa. En verdad, mi mal sólo es una parte de lo real general, donde el bien y el mal desaparecen en una gran neutralidad. Dado que la verdad significa más que la moral, los amoralistas no se sienten incondicionalmente malos, y con razón; sirven a una instancia más alta que la moral.

Desde esta perspectiva, el Gran Inquisidor se convierte en una figura típica de la época. Su pensar es dominado por dos motivos opuestos que se combaten mutuamente y al mismo tiempo se condicionan. En cuanto realista (positivista), él ha dejado tras de sí el

dualismo del bien y del mal[86]; como hombre de la utopía, se aferra a él tanto más encarnizadamente: con una mitad es amoralista, con la otra, hipermoralista; por una parte, cínico; por otra, soñador; aquí liberado de todo escrúpulo, allá atado a la idea de un bien último. En la práctica no se asusta de ninguna crueldad, de ninguna infamia, de ningún engaño; en la teoría le dominan los más altos ideales. La realidad ha hecho de él un cínico, un pragmático y un estratega; sin embargo, en el fondo de sus intenciones se siente como el mismo bien. En esta división interior y duplicidad lingüística reconocemos la estructura base de las grandes teorías «realistas» del siglo XIX. Ésta obedecería a una obligación de compensar toda ganancia de realismo (amoralismo) a través de un forzamiento de utopía y moral sustitutoria, como si fuera insoportable acumular tanto poder de saber y saber de poder, si los fines «óptimos» no justificasen esta acumulación. El discurso del Gran Inquisidor nos delata consiguientemente de dónde se sacan estos fines óptimos –que justifican todo–: del futuro histórico. Al final de la «historia» «miles de millones de niños felices» poblarán el mundo y unos pocos que les dominan les obligarán a la felicidad y les atraerán al Paraíso. Sin embargo, hasta allí hay todavía un largo trecho que habrán de flanquear innumerables piras. Pero, dado que la meta es considerada como una meta correcta, ningún precio parece suficientemente alto con tal de alcanzarla. Si esta meta es absolutamente buena, entonces su bondad no debería palidecer por muy despreciables que sean los medios que se tienen que poner en el camino hacia ella. Aquí, el instrumentalismo total; allá, la utopía: de aquí resulta la forma de una nueva teodicea cínica. En esto, al sufrimiento humano se le atribuye una dirección histórica importante; el sufrir será precisamente una inevitable función de progreso; el sufrir es estrategia..., por supuesto que el sufrir en la forma del dejar sufrir (Inquisición); el estratega sufre sólo en la medida en que sabe que engaña conscientemente.

Pues bien, aquí se pone de manifiesto el punto de gravedad de nuestra presentación del Gran Inquisidor: él es en verdad un burgués filósofo de la historia con un perfil ruso-ortodoxo, un criptohegeliano trágicamente ennegrecido. Si se quiere cargar las tin-

tas, entonces sólo hay que imaginarse lo que pasaría si un político ruso del tipo del Gran Inquisidor saliera al encuentro del marxismo con la filosofía de la historia más poderosa y más «realista» del siglo XIX. Pero de nada sirve cargar las tintas, pues el encuentro ya ha tenido lugar entre la Gran Inquisición y el marxismo, y sólo tenemos que hojear la historia de Europa oriental en este siglo para topar, por lo menos, con dos de las más grandes figuras híbridas de tamaño colosal del tipo: el marxista-Gran Inquisidor y el utópico-gran cínico. Si este encuentro es necesario o simplemente se basa en un malentendido, no es en absoluto la cuestión. Desde este punto de vista histórico, no se puede negar la mezcla de ideología marxista y de Gran Inquisición, aun cuando se pudiesen aportar buenas razones que mostrarían por qué la rusificación del marxismo es «propiamente» más que una curiosidad, es decir, la perversión aventurera e ilegítima de una teoría de liberación que se convierte en un instrumento de la más rigurosa opresión. Comprensiblemente, este proceso sólo puede realizarse a partir de la cínica óptica de inversión del Gran Inquisidor de Dostoievski. Solamente ella da un modelo explícito para la interpretación del fenómeno: quien quiera dominar utiliza la verdad para mentir. Quien en nombre de la verdad engañe a las masas –y el marxismo posee innegablemente fuertes momentos de verdad– no se arriesga, por lo menos en teoría, a ninguna contradicción. No obstante, al igual que el Gran Inquisidor, los detentadores modernos del poder tienen que decir a un Marx retornado: no te permitiremos que vuelvas con nosotros; nosotros invocaremos tu nombre bajo la condición inapelable de que «jamás, jamás de los jamases», regreses. Pues quien volviera –él mismo o sólo su «imagen»– sería innegablemente un *perturbador*, y lo que sucede con semejante tipo lo sabemos todos muy bien.

¿No nos habrá revelado el razonamiento del Gran Inquisidor que hay una contradicción fundamental entre el espíritu de la «verdad» y el espíritu de las «instituciones»? ¿Habrá quizá una «ley» general según la cual, en el intento de convertir la «verdad» en «religión de Estado», aquélla tenga que transformarse en lo contrario? ¿No está todo a favor de que la lógica del Gran Inquisidor ha triunfado, de que, consiguientemente, un Jesús retornado sería quema-

do en la pira de la santa Inquisición; de que un Nietzsche retornado perecería en las cámaras de gas; de que un Marx retornado se pudriría en vida en un campo de trabajo siberiano? ¿Existe una legalidad que rija tales retorcimientos cínico-trágicos?

Dijimos que el siglo XIX es la época de las grandes teorías realistas que echan una mirada «neutral», despreocupada del bien y del mal, sobre el mundo relevante para el hombre: la historia, el Estado, el poder, la lucha de clases, las ideologías, las fuerzas de la naturaleza, la sexualidad, la familia. Pues bien, todos estos conocimientos se han convertido en un gran arsenal teórico en la sala de instrumentos de los intereses prácticos. «Saber es poder», dice el movimiento de trabajadores. Pero en la medida en que por una parte se apilan los instrumentos, por otra crecen los planes. Aquí, los instrumentos; allá, las grandiosas metas utópicamente buenas. Aquí, los hechos; allá, los valores. Tal es la formulación a grandes rasgos de la autocomprensión que de sí tiene el moderno instrumentalismo o pragmatismo. Con un pie se coloca más allá del bien y del mal, mientras que con el otro busca una base sólida en la moral (utópica). Utilizando una fórmula, esto quedaría expresado de la siguiente manera: el siglo XIX desarrolla una primera forma de moderna conciencia cínica que enlaza un *cinismo riguroso en los medios* con un *moralismo igualmente rígido en las metas*. Pues por lo que respecta a las metas, apenas nadie se atrevió a imaginar un más allá real del bien y del mal..., pues esto sería, efectivamente, «nihilismo». El rechazo del nihilismo es la auténtica lucha ideológica de la modernidad. Si en algún sitio el fascismo y el comunismo luchan en un frente común, es en el frente contra el «nihilismo», al que al unísono achacan la «decadencia burguesa». A ambos les es común la decisión de oponer un valor absoluto a la tendencia «nihilista»: por una parte, la utopía popular; por otra, la comunista[87]. Ambas garantizan una meta última que santifica todo medio y que promete un sentido a la existencia. No obstante, allí donde el cinismo radical de los medios topa con un moralismo armado hasta los dientes, asciende hasta un destructivo remolino nunca visto que lleva el infierno de las buenas intenciones hasta la exageración.

Esto no se puede comprender como deducción teórica. Si bien

hemos intentado bosquejar una lógica de las modernas catástrofes políticas, las catástrofes reales van por delante de este intento. Ningún pensamiento podría suministrar por sí mismo una frivolidad y una desesperación suficientes como para llegar a esas consecuencias a partir de «deseos de verdad». En efecto, en el fondo nadie podría imaginarse aniquilaciones de la magnitud de las vivenciadas si no hubieran sucedido realmente. Ahora, *a posteriori*, se presta atención primaria a los presupuestos espirituales de la desgracia política. Con posterioridad, uno podrá preguntarse por las condiciones de posibilidad del infierno que uno mismo se ha creado. Éste ha tenido que entrar realmente antes de que el pensamiento supere su timidez y negligencia y comience a investigar la gramática de las catástrofes. Los únicos anticipadores de la lógica de catástrofes de gran formato, Nietzsche y Dostoievski, todavía no sabían en el fondo cuánto hablaban de política, mientras efectuaban sus torturantes experimentos del pensar; por eso hablaban casi exclusivamente con conceptos moral-psicológicos, y se comprendían a sí mismos como los últimos de una tradición religiosa de antigüedad milenaria. Lo que escribieron fue incubado en una interioridad acuñada religiosamente y psicológicamente desgarrada; ambos se entendían a sí mismos como explosiones en la tradición cristiana, como cometas al final de una historia religiosa que llegaba hasta hoy día y que pasaba una adusta modernidad. Sin embargo, en ambos casos, la traducción política de sus visiones no se hizo esperar, ni siquiera dos generaciones. Preconcebidas en la interioridad, las estructuras descritas por Nietzsche y Dostoievski se realizaron en la exterioridad más brutal. Efectivamente, tanto el Gran Inquisidor ruso del siglo XX como el superhombre germano popular: ambos se han dado, ambos instrumentalistas de gran estilo, cínicos hasta el extremo en lo que toca a los medios y seudoingenuamente morales en lo que toca a los fines.

Pero nos hemos alejado tanto de nuestro punto de partida que puede parecer que ya no existiera ningún punto de relación entre Diógenes, el protoquínico, y el Gran Inquisidor, el cínico moderno. Solamente gracias a una humorada no aclarada de la historia del concepto, al menos así lo parece, el cinismo moderno hace refe-

rencia a una antigua escuela de filósofos de la Antigüedad. Sin embargo, en esta aparente humorada se puede percibir una parte de método, un miembro de unión que enlaza fenómenos no semejantes por encima de los milenios. Este miembro de unión consiste, tal y como creemos, en dos rasgos de índole formal comunes al quinismo y al cinismo: el primero es el motivo de la *autoconservación* en tiempos de crisis; el segundo, una especie de desvergonzado y «sucio» realismo que, sin consideración a las convenciones morales, se confiesa partidario de «lo que es el caso». Sin embargo, comparado con el realismo existencial del quinismo antiguo, el cinismo moderno es sólo una «cosa a medias»; pues su sentido de los hechos apunta, tal y como hemos mostrado, sólo al trato sin escrúpulos con todo aquello que es un medio para el fin, *no a los fines mismos*. Los grandes cínicos modernos, teóricamente reflexivos, del tipo del Gran Inquisidor son, pues, otra cosa distinta que los seguidores de Diógenes. En ellos penetra mucho antes la ambición de Alejandro, al que Diógenes había hecho un desaire; obviamente, una especie solapada de ambición[88]. Allí donde Diógenes exteriorizaba el «deseo» con el «no me quites el sol», los adeptos del cinismo moderno aspiran incluso a «un lugar en el sol»; no tienen ninguna otra intención más que la de pelearse cínicamente –en el sentido de abierta consideración– por los bienes de la felicidad que Diógenes hubiera rechazado. Y el que a ellos les parezca literalmente correcto todo medio, incluso el asesinato de masas, el saqueo de la tierra, la desertización de la tierra y el mar, la aniquilación de la fauna, muestra que por lo que respecta a lo instrumental, efectivamente, se han dirigido al más allá del bien y del mal. Sin embargo, ¿dónde ha quedado el impulso *quínico*? Si ya el cinismo ha sido un aspecto inevitable del realismo moderno, ¿por qué no abarca este realismo también los fines? El *cinismo de los medios* que caracteriza nuestra razón «instrumental» (Horkheimer) sólo se puede seguir compensando por medio de una vuelta al *quinismo de los fines*.

Esto significa una despedida del espíritu de las metas alejadas, una mirada clarividente en la carencia original de fines por parte de la vida, una limitación del deseo de poder y del poder de deseo..., en una palabra: comprender la herencia de Diógenes. Esto no es ro-

manticismo de cubos de basura ni nostalgia de la «vida sencilla». El núcleo del quinismo consiste en una filosofía crítica e irónica de las así llamadas necesidades, en la iluminación de aquella inconmensurabilidad y absurdidad fundamental. El impulso quínico no estuvo sólo viviente desde Diógenes hasta la Stoa, sino que siguió actuando incluso en Jesús, el perturbador *par excellence*, y en todos los seguidores reales del maestro que, al igual que él, estaban iluminados para alcanzar y penetrar la carencia de finalidad de la existencia. Aquí se basa precisamente la enigmática radicación de teorías de sabiduría antiguo-asiáticas que fascinan a Occidente, ya que éstas vuelven fríamente la espalda a su ideología de fines y a todas sus racionalizaciones de la avidez. La existencia no tiene que «buscar nada» en la tierra «fuera de sí misma», pero allí donde el cinismo gobierna se va a la búsqueda de todo menos de la existencia. Antes de que «se viva realmente», todavía tienen que arreglarse otras cosas, cumplir todavía presupuestos, dar satisfacción todavía a otros deseos provisionalmente importantes, arreglar todavía una cuenta pendiente. Y con este todavía, todavía y todavía aparece aquella estructura de la preterición y de la vida indirecta que mantiene en movimiento el sistema de la producción sin medida. Naturalmente, éste se sabe presentar siempre como un «fin bueno» que brilla fatuamente ante nosotros como si fuera un objetivo real y que, sin embargo, retrocede ante todo intento de acercamiento a un nuevo horizonte.

La razón quínica culmina en un conocimiento –tildado de nihilismo– que tiene que dar calabazas a los grandes objetivos. Desde este punto de vista, no se puede ser suficientemente nihilista. Quien haga un desaire, en un sentido quínico, a todos estos objetivos y así denominados valores hará estallar el círculo de la razón instrumental en el que se persiguen «buenos» fines con «malos» medios. Los medios están en nuestra mano y son medios de tal envergadura (en todos los aspectos de la producción, de la organización, así como de la destrucción) que uno empieza a preguntarse si pueden todavía darse fines que sirvan a los medios. ¿Para qué bien, pues, serían necesarios tales medios sin medida? En el momento en que madura nuestra conciencia de dejar la idea del bien como *objetivo* y entre-

garse a aquello que *ya está ahí*, es posible una distensión en la que la acumulación de los medios a favor de imaginarias metas, siempre lejanas, resulta superfluo. Solamente a partir del cinismo se pueden poner diques al cinismo, y no a partir de la moral. Sólo un jocoso quinismo de los fines nunca estará dispuesto a olvidar que la vida no tiene nada más que perder que a sí misma. Dado que en este capítulo hemos hablado mucho de los grandes espíritus retornantes, sería finalmente adecuado imaginarnos también un *Diógenes retornante*. El filósofo se apea de su tonel ateniense y se dirige al siglo XX; cae en las dos guerras mundiales, pasa a través de las capitales del capitalismo y del comunismo, se informa sobre el conflicto entre el Este y el Oeste, oye conferencias sobre estrategia nuclear, teorías de plusvalía e impuesto de plusvalía, visita instalaciones televisivas, cae en una caravana de autopista en un viaje de vacaciones, está sentado atónito en un seminario de Hegel... ¿Ha venido Diógenes a molestarnos? Más bien parece como si él mismo estuviera bastante molesto. Estar preparado para todo es lo que había enseñado; pero lo que él tiene que ver ahora es más de lo que pueda soportar. Él ya había considerado a los atenienses bastante chiflados; sin embargo, renuncia a cualquier intento de clasificación de lo que ahora encuentra. Stalingrado, Auschwitz, Hiroshima: echa de menos las guerras médicas. Por miedo a las instituciones psiquiátricas, Diógenes renuncia también a andar por las calles con la linterna a la luz del día[89]. Tampoco sabría cómo debería dirigirse a estas gentes con palabras, una vez que la pantomima filosófica fracasa; ha observado que ellas están adiestradas en comprender lo más complicado, no lo sencillo; se ha dado cuenta de que lo perverso les parece normal. ¿Qué hacer? De repente le embarga un sentimiento que jamás se había sentido en Atenas: tener algo importante que decir. Antaño había sido todo como un juego; sin embargo, ahora le parece como si la cosa fuera realmente en serio. Con un suspiro accede a participar en el juego; consiguientemente, a partir de ahora empezará a comportarse seriamente en la medida en que pueda; también aprenderá la nueva jerga filosófica y a jugar con palabras hasta que la gente se maree. Y suave, subversivamente, con el gesto más grave, intentará llevar a los contemporáneos lo ridículamente sencillo que

él tiene que decir. Él sabe que el pensar en el sentido del cinismo de los medios ha refinado a sus potenciales alumnos, cuya razón crítica funciona excelentemente. Con esta filosofía debería tomárselo ahora el filósofo que enseña el quinismo de los fines. Esto es lo que Diógenes da a la modernidad. Se ofrecen dos caminos para socavar el uso de la inteligencia en las ciencias y en las técnicas: bien el ontológico, bien el dialéctico. Ambos los ha intentado Diógenes sin saberlo. En nosotros hay que descifrar sus huellas.

## 5. El Se, o el sujeto más real del cinismo difuso

*Con relación a ésta [manera cotidiana de ser] no resultará superfluo advertir que la interpretación tiene una intención puramente ontológica y que está enormemente alejada de una crítica moralizante de la existencia cotidiana y de aspiraciones de «filosofía cultural».*

Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*

*La «vida» es un «negocio», sin importar si ella cubre gastos o no.*

Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*

*¿Por qué vivir cuando usted puede ser enterrado por diez dólares?*

Eslogan publicitario de los EE UU

El Se, la impersona de nuestro gabinete cínico, recuerda en sus escuetas formas esas muñecas articuladas que emplean los dibujantes para los estudios de posición y los bocetos anatómicos. Sin embargo, la posición a la que se ha referido Heidegger no es una posición concreta. Él «acecha» al sujeto en la banalidad de su manera de ser cotidiana. La ontología existencial que trata del Se y de su estar ahí intenta algo que a la filosofía primera no se le había ocurrido ni en sueños: hacer de la trivialidad un objeto de «alta» teoría. Esto ya es de por sí un gesto que innegablemente proyecta sobre Heidegger la sospecha del quinismo. Lo que críticos de la ontología existencial heideggeriana achacan como falta constituye quizá su

humor peculiar. Ella proyecta el arte de la banalidad hasta las alturas del concepto explícito. Se la podría leer como una sátira al revés que no desprecia lo elevado, sino que eleva lo bajo. En ella se intenta decir lo natural tan expresa y exhaustivamente que incluso los intelectuales lo pueden entender «propiamente». En cierto sentido, en el discurso heideggeriano, con sus raros refinamientos de las matizaciones conceptuales, se oculta el talante de un Eulenspiegel lógico de gran estilo: el intento de traducir el místicamente sencillo saber de la vida sencilla, «tal como es», a la tradición de pensamiento europeo avanzado. El hábito de un campesino de la Selva Negra que porta Heidegger, que, gustosamente retirado del mundo, está en su choza y especula con el gorro de dormir en la cabeza, no fue exclusivamente pura exterioridad. Pertenece esencialmente a esta su manera de filosofar. En ella existe también esa elegancia sin pretensiones. Muestra cuánto valor hay que tener para decir bajo condiciones modernas algo todavía tan sencillo y «primitivo», de tal manera que se pueda mantener frente a las complejas complicaciones de la conciencia «ilustrada». Nosotros leemos las manifestaciones de Heidegger sobre el Se, el ser cotidiano del «ahí», sobre las «habladurías», la ambigüedad, sobre la «caída» y el «estado de yecto», etc., con el telón de fondo del precedente retrato de Mefistófeles y del Gran Inquisidor: como una serie de estudios de suma banalidad con la que la filosofía ha tanteado en aquello «de lo que se trata». Precisamente en la medida en que el análisis existencial hermenéutico heideggeriano hace borrón y cuenta nueva del mito de la objetividad, se produce el más duro «positivismo de las profundidades». De esta manera hace su aparición una filosofía que participa, de un modo ambivalente, de un espíritu epocal sobrio, secularizado y tecnificado; ella piensa más allá del bien y del mal y más acá de la metafísica. Sólo sobre esta delgada línea puede moverse.

El neoquinismo teorético de nuestro siglo –la filosofía de la existencia– demuestra en su forma de pensar la aventura de la banalidad. Lo que él representa son los fuegos artificiales del absurdo, que empieza a comprenderse a sí mismo. Hay que explicarse el despectivo giro con el que Heidegger, con el lema antes citado, aparta su labor a una lejanía amplia fuera de toda «crítica moralizante», co-

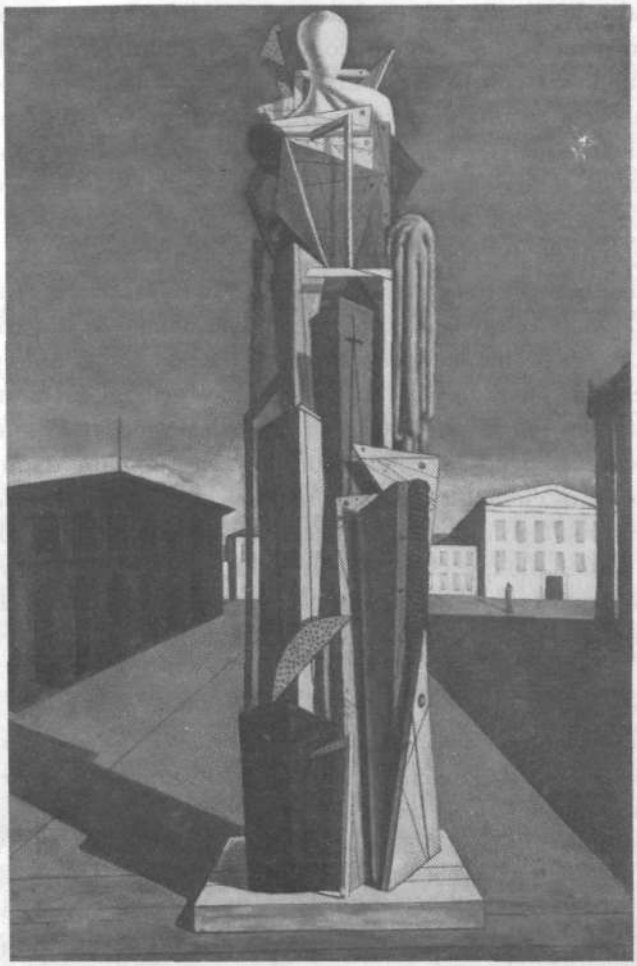
mo si quisiera acentuar que el pensamiento contemporáneo ha dejado tras de sí, de una vez para siempre, los pantanos del moralismo y no quisiera tener nada más en común con la «filosofía de la cultura». Ella ya no puede ser más que «aspiración»: exigencia vana, cogitaciones grandilocuentes y cosmovisión en el estilo de un siglo que todavía se resiste a acabar en el estilo del siglo XIX. Por el contrario, en la «intención puramente ontológica» está actuando la frialdad cáustica de la modernidad real que ya no necesita de la mera Ilustración y que ya ha roto con toda crítica analista posible. Pensando de una manera ontológica y hablando positivamente, dejar al descubierto la estructura de la existencia es el objetivo al que se lanza Heidegger, para así obviar la terminología objeto-sujeto, con un arrojo lingüístico considerable, en una jerga alternativa que, considerada desde la distancia, ciertamente no es más feliz que la que Heidegger quería evitar y en cuya novedad, sin embargo, hay algo de la aventura de lo moderno-primitivo: una conexión de arcaísmo y tiempos tardíos, un reflejo de lo más temprano en lo último. En la «franqueza» del lenguaje heideggeriano se formula aquello que, por lo demás, no es digno de ninguna filosofía. Precisamente en el momento en que el pensamiento –explícitamente «nihilista»– reconoce el absurdo como la cobertura de toda dación de sentido posible, se hace necesario al mismo tiempo el máximo desarrollo de la hermenéutica, es decir, del arte de la comprensión de sentido para articular de un modo filosófico el sentido del absurdo. Esto puede ser, según los presupuestos del lector, tan excitante como frustrante: un girar en un vacío concebido, un juego de sombras de la razón.

¿Qué es este extraño ser que Heidegger presenta bajo el nombre del Se? A primera vista se asemeja a esas obras plásticas modernas que no representan ningún objeto determinado y en cuyas superficies pulidas no se puede leer ninguna significación «especial» y, sin embargo, son inmediatamente reales y concretas, hasta el punto de que se pueden tocar. En este sentido Heidegger acentúa que el Se no es una abstracción, como si fuera un concepto general que comprendiera todos los Yoes, sin que pudiera, en cuanto *ens realissimum*, referirse a algo que está presente en cada uno de todos nosotros. Pero desilusiona la expectativa de personalización, de significado in-

dividual y de sentido existencialmente decidido. Existe, pero en él «no hay nada detrás». Está ahí como la plástica moderna no figurativa: como real, cotidiana y concreta parte de un mundo y sin que, sin embargo, en ningún momento haya indicación a una persona propiamente dicha, a una significación «real». El Se es el neutro de nuestro Yo, el Yo de la cotidianidad, en absoluto un «yo mismo». Él constituye en cierto modo mi parte pública, mi mediocridad; el Se lo tengo Yo con todo lo restante, es mi Yo público y frente a él la mediocridad siempre tiene razón. En cuanto Yo impropio, el Se se descarga de toda decisividad propia y personalísima; y de acuerdo con su naturaleza pretende facilitarse todas las cosas, tomar todo por su parte externa y atenerse a la apariencia convencional. En cierto sentido también se comporta así para consigo mismo, pues lo que él «mismo» es lo acepta sin más como algo previamente dado entre muchos otros elementos. De esta manera, este Se sólo puede concebirse como algo independiente que no tiene nada de sí mismo y para sí mismo. Lo que es le es dicho por los otros y por los otros dado; esto explica su distracción esencial; es más, se pierde en el mundo con el que primero tropieza. Dice Heidegger:

> En un primer momento no «soy» yo en el sentido de la propia mismidad, sino los otros en la manera del Se. A partir de éste y en cuanto tal me soy dado a mí mismo. Primero la existencia es Se y la mayor parte de las veces sigue siéndolo [...]. En cuanto Se sigo viviendo bajo el dominio imperceptible de los otros. Cada uno es el otro y nadie es él mismo. El Se... es el nadie... *(El ser y el tiempo).*

Esa descripción del «Se» con la que Heidegger conquista una posibilidad de hablar filosóficamente del Yo sin tener que hacerlo en el estilo de la filosofía sujeto-objeto actúa como una retrotraducción de la expresión «sujeto» a la lengua cotidiana, en la que significa «lo sometido»[90]. Quien esté «sometido» piensa que no se posee a «sí mismo». Ni siquiera el lenguaje del Se dice algo peculiar, sino que solamente participa del «discurso» general *(discours)*. En el discurso –en el que se dicen cosas que precisamente se dicen– el Se se cierra frente a la comprensión real de la propia existencia, así como



De Chirico, *El gran metafísico*, 1917.

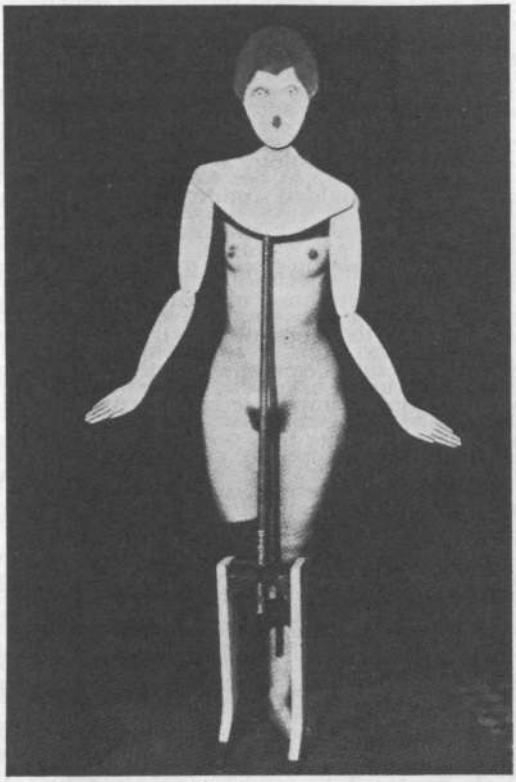
a la de las cosas comentadas. En el discurso se pone de manifiesto el «desarraigo» y «el carácter impropio» de la vida cotidiana. A ella corresponde la curiosidad que se entrega pasajera y «sin descanso» a lo respectivamente más nuevo. Al Se curioso, por mucha «comunicación» que «practique», no le importa tanto un comprender real

sino más bien lo contrario, es decir, impedir la clarividencia, evitar la mirada propiamente dicha a la existencia. Y este impedir lo formula Heidegger con el concepto *disipación*, una expresión que llama la atención. Y por mucho que todo lo hasta ahora expuesto pudiera sonar totalmente supratemporal y universalmente válido, con esta palabra sabemos de repente en qué punto de la moderna historia nos encontramos. Ninguna otra palabra está tan empapada del gusto específico de mitad de los años veinte, la primera modernidad alemana en gran escala. Todo lo que nosotros hemos oído sobre el Se sería en último término inimaginable sin el presupuesto real de la República de Weimar, con su agitado sentimiento vital de postguerra, sus medios de masas, su americanismo, su industria de la cultura y de la diversión y su práctica de la distracción avanzada. Sólo en el clima cínico, desmoralizado y desmoralizante de una sociedad de postguerra en la que los muertos no pueden morir, ya que de su ocaso hay que obtener un capital político, se puede derivar del «espíritu de época» un impulso hacia la filosofía para «considerar existencialmente» la existencia y para poner la cotidianidad frente a la existencia propiamente dicha y conscientemente decidida como «ser para la muerte». Sólo después del militar ocaso de los dioses, sólo después de la «decadencia de los valores», después de la *coincidentia oppositorum* en los frentes de la guerra material, en la que «el bien» y «el mal» se promovían mutuamente hacia el más allá, se hizo posible semejante «reflexión» sobre «el ser propiamente dicho». Sólo esta época se da cuenta de una manera radical del proceso interior de socialización; ella adivina que la realidad está dominada por fantasmas, imitadores y máquinas del Yo manipuladas externamente. Cualquiera podría ser una dúplica de sí mismo en vez de él mismo. Sin embargo, ¿cómo se puede saber? ¿A quién se le puede considerar todavía un «él mismo» y no meramente un Se? Esto es precisamente lo que provoca la penetrante preocupación de los existencialistas acerca de la distinción, tan importante como imposible, entre lo auténtico y lo inauténtico, lo propio y lo impropio, lo expresado y lo inexpresado, lo decidido y lo indeciso (que es simplemente «así»).

Parece como si todo estuviera auténticamente entendido, captado y hablado y, sin embargo, en el fondo, no lo está; o no lo parece y, sin embargo, lo está.

Parece como si la lengua sólo mantuviera separado con gran esfuerzo aquello que meramente «así parece» y aquello que realmente «es así». Sin embargo, la experiencia manifiesta cómo todo esto se diluye. *Todo parece como.* Y en este *como* el filósofo intenta hincar el diente una y otra vez. Para el positivista todo sería tal como es; no existe ninguna diferencia entre ser y apariencia: éste seguirá siendo el antiguo fantasma metafísico con el que se quisiera acabar de una vez para siempre. Pero Heidegger se aferra a una diferencia y se agarra a lo otro, que no solamente es *como*, sino que también tiene lo esencial, lo auténtico, lo propio por sí mismo. Los restos metafísicos en Heidegger y su oposición al puro positivismo se ponen de manifiesto en la *voluntad de peculiaridad.* Hay todavía «otra dimensión», a pesar de que se zafe a la comprobación, ya que no pertenece a las «cosas» comprobables. En primer lugar, lo otro sólo se puede afirmar en la medida en que al mismo tiempo se asegura que se parece exactamente a lo uno; y para la visión externa, lo «propio» no se diferencia en absoluto de lo «impropio».

En esta notable figura del pensamiento está pulsando la máxima presencia de espíritu de los años veinte. Postula una diferencia que «hay que hacer», sin que de ninguna manera se la pueda asegurar. Mientras la ambigüedad se siga *afirmando* al menos como el hecho fundamental de la existencia, la posibilidad de la «otra dimensión» estará formalmente a salvo. Y con ello el movimiento de pensamiento de Heidegger parece agotarse en una salvación formal de lo propio, que, naturalmente, puede parecer precisamente como lo «impropio». Ahora bien, con meras afirmaciones no se ha solucionado el asunto; en último término, la auténtica existencia, tantas veces conjurada, necesita de algo «propio por sí mismo»[91] para ser distinguida de alguna manera. Cómo la encontraremos sigue siendo todavía la cuestión. Para hacer la cosa más interesante, Heidegger acentúa que el carácter que posee la existencia, en cuanto Se, de estar sometida al mundo, no supone una caída de cualquier «es-



Man Ray, *El perchero*, 1920.

tado primigenio» superior o más originario, sino que desde «siempre y constantemente» está cayendo. Con seca ironía observa Heidegger que el Se se mece en la opinión de que únicamente se lleva una vida auténtica y plena cuando uno se arroja sin reservas al ajetreo mundano. Por el contrario, reconoce que precisamente en eso consiste el estar arrojado. Hay que admitir que el autor de *El ser y el tiempo* sabe tender en el potro del suplicio al lector que impacientemente espera «lo propio», y –digámoslo honradamente– le tiende en el potro del suplicio de una «manifiesta» superficialidad de las profundidades. Fantástica y explícitamente nos conduce a través de

los laberintos de una negatividad positiva, habla del Se y de su discurso, de su curiosidad, de su caída y de su ajetreo; en una palabra: de la «alienación». Pero, acto seguido, asegura que todo esto se comprueba sin un hálito de «crítica moral» y que más bien todo es un análisis «en intención ontológica» y quien habla del Se no describe en absoluto una mismidad sumergida, sino una cualidad de la existencia tan originaria como la mismidad del ser propiamente dicha. De esta manera y desde un primer momento, la expresión «alienación» no alude curiosamente a un primigenio y esencial ser propio, superior, carente de elementos extraños. Alienación, así lo hemos aprendido, no significa que la existencia se haya arrancado de «sí misma», sino que la impropiedad de esta alienación es desde el principio la manera de ser más poderosa y originaria de la existencia. En ella no se encuentra nada que en un sentido valorativo se pudiera designar como malo, negativo o falso. La alienación es exclusivamente la manera de ser del Se.

Intentemos poner en claro la coreografía propiamente de estos saltos de pensamiento: Heidegger impulsa el trabajo del pensamiento que tiende a un despertar realista más allá de las posiciones avanzadas del siglo XIX. Si las grandes teorías que hasta ahora se habían dado sólo tendían con fuerza hacia el realismo cuando ellas poseían, para equilibrarse, un contrapeso utópico o moral, Heidegger extiende ahora el «nihilismo» por encima incluso de este ámbito utópico moral. Y si las yuntas típicas del siglo XIX eran relaciones entre ciencia teorética e idealismo práctico, entre realismo y utopismo, entre objetivismo y mitología, ahora Heidegger emprende una segunda liquidación de la metafísica. Él pasa a una radical *secularización de los fines*. De manera lapidaria toma nota de la incuestionable libertad de los fines de la vida en su carácter propio. Nosotros no tendemos en absoluto a metas radiantes y ninguna instancia nos ha encargado que suframos hoy para un gran mañana[92]. Y también con referencia a los fines cabe pensar más allá del bien y del mal.

La diferencia propio-impropio tiene lugar de una manera más enigmática de lo que en verdad es. De entrada sólo esto es seguro: la diferencia no puede darse en ninguna «cosa» (bello-feo, verdadero-falso, bueno-malo, grande-pequeño, importante-insignifican-

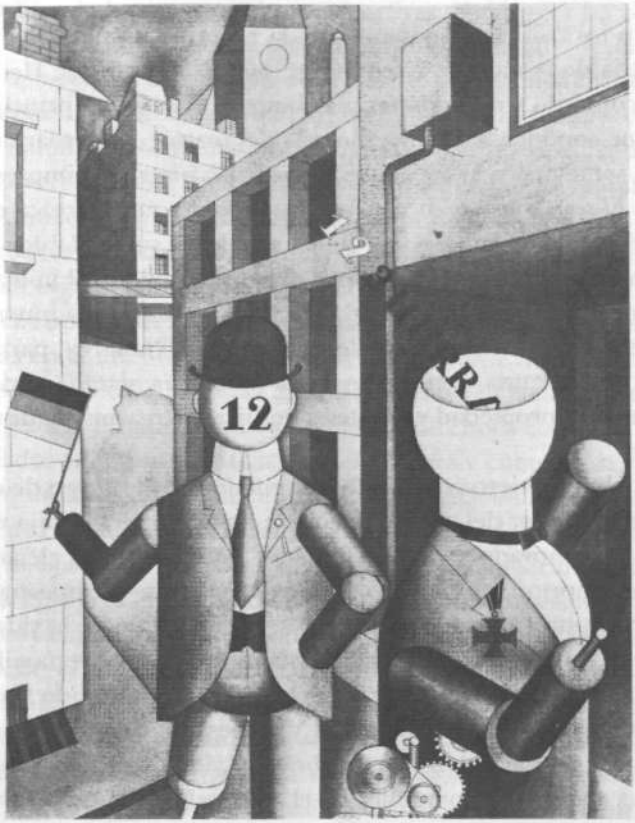
te), ya que el análisis existencial opera con *anterioridad* a estas diferencias. De esta manera queda como última diferencia pensable la que existe entre la existencia decidida y la indecisa; casi me gustaría decir, la que existe entre la existencia consciente e inconsciente. Sin embargo, esta oposición consciente-inconsciente no se puede tomar en el sentido de la Ilustración psicológica (la connotación decidido-indeciso alude más bien a una orientación expresada); consciente e inconsciente son aquí no dos opuestos cognitivos, ni siquiera opuestos, de información del saber o de la ciencia, sino cualidades existenciales. Si fuera de otra manera distinta, el *pathos* heideggeriano, «de propiedad», no sería posible. La construcción de la propiedad desemboca, finalmente, en el teorema de «ser para la muerte», que para los críticos de Heidegger constituye un pretexto para la más barata de las sublevaciones: la filosofía burguesa no se puede elevar más que a un mórbido pensamiento de muerte. Fantasías de miércoles de ceniza en cabezas parasitarias. Y si tomamos de semejante crítica el núcleo veritativo que encierra, entonces comprobaremos que ésta dice que en la obra de Heidegger, y muy en contra de sus intenciones, se refleja el momento histórico-social en el que fue compuesta; y por más que insista en que es análisis ontológico, nos suministra una involuntaria teoría del presente. Y en la medida en que esto es involuntario, el crítico tiene, efectivamente, razón al considerar en ella un lado no libre, incluso ofuscado, sin que él estuviera desligado de la tarea de hacer honor a la parte luminosa. Ningún pensamiento está tan íntimamente embutido en su tiempo como el del ser para la muerte. Es la palabra clave de la filosofía en una época de guerras imperialistas y fascistas. La teoría de Heidegger cae en esa pausa de respiración entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, entre la primera y la segunda modernización de la muerte masiva. Está a mitad de camino entre la primera gran constelación de la industria de la destrucción (Flandes, Tannenberg, Verdún) y la segunda (Stalingrado, Auschwitz, Hiroshima). Sin industria de la muerte no hay industria de la distracción. Si se lee *El ser y el tiempo* no «meramente» como ontología existencial, sino también como psicología social en clave de modernidad, se abren entonces las miradas más clarividentes hacia los contextos

estructurales de las más grandes perspectivas. Heidegger ha acertado con la dependencia de la «moderna impropiedad» de la existencia y la moderna fabricación de la muerte de una manera que sólo se puede abrir a los contemporáneos de las industrias de las guerras mundiales. Si atenuamos el anatema que la sospecha de fascismo ha vertido sobre Heidegger, entonces quedan de manifiesto en la fórmula de «ser para la muerte» explosivos potenciales críticos. Entonces se comprenderá que la teoría de la muerte de Heidegger alberga la más grande crítica del siglo XX para con el siglo XIX. Efectivamente, el siglo XIX había invertido sus mejores energías teoréticas en el intento de hacer pensable *la muerte de los otros* a través de grandes teorías realistas[93]. Los grandes bocetos evolucionistas elevaron el mal cósmico, en la medida en que choca contra lo otro, a los estados superiores de tiempos posteriores y cumplidos: y aquí se dan equivalencias formales entre la representación de evolución, el concepto de la revolución, el concepto de la selección, de la lucha por la existencia y de la supervivencia de los mejor dotados, de la idea del progreso y del mito de la raza. Y con todos estos conceptos se ensaya una óptica que objetiva la alienación de los otros. Con la teoría de la muerte de Heidegger el pensamiento del siglo XX vuelve la espalda a ese cinismo híbrido teoréticamente neutralizado del siglo XX. Visto externamente, sólo cambia el pronombre personal: el «se muere» se convierte en «yo muero». En el ser consciente para la muerte, la existencia heideggeriana se subleva contra la constante tranquilización frente a la muerte de la que depende incondicionalmente una sociedad superdestructora. El militarismo total de la guerra industrial obliga en los estados de cotidianidad a una preterición de la muerte lo más implacable y narcótica posible... o a la transposición de la muerte a los otros: ésta es la ley de la distracción moderna. La situación mundial es tal que está susurrando a los hombres –en el caso de que la oyeran–: «vuestra aniquilación es sólo una cuestión de tiempo», y el tiempo que la aniquilación necesita para que llegue a vosotros es igualmente el tiempo de vuestra distracción. La aniquilación próxima supone, efectivamente, vuestra distracción, vuestra no decisión a la vida. El Se distraído es el modo de nuestro existir, a través del cual nosotros mismos esta-

mos en los contextos generales de la muerte y cooperamos con la industria de la muerte. Creo que se puede afirmar que Heidegger ha encontrado y retenido en sus manos el mismísimo principio del hilo que conduce hacia una filosofía del rearme, pues rearme significa el someterse a la ley del Se. Una de las frases más impresionantes de *El ser y el tiempo* dice así: «El Se impide que aparezca el valor para el miedo de la muerte». Quien se rearma suple el valor para el miedo ante la muerte propia por el ajetreo militar. El militar es el máximo garante de que Yo no debo morir «mi propia muerte»; se promete ayuda en el intento de preterir el «Yo muero», para, en su lugar, obtener una «muerte Se», una muerte *in absentia*, una muerte en una impropiedad y anestesia política. Se rearma, se distrae, se muere.

En el «Yo muero» de Heidegger encuentro el núcleo de cristalización alrededor del cual se puede desarrollar una filosofía real del quinismo renovado. Ninguna finalidad cósmica puede alejarse tanto de este apriori quínico «Yo muero» como para que nuestra muerte se constituya en medio para el fin. El sinsentido de la vida –alrededor del cual se ha entretejido tanta estúpida palabrería nihilista– funda, efectivamente, su plena preciosidad. Al sinsentido no le está sólo supeditada la desesperación y la pesadilla de una existencia oprimida, sino también una celebración vital conferidora de sentido, una conciencia energética en el aquí y el ahora y una fiesta oceánica.

Que Heidegger mismo procede más sombríamente y que su escenificación existencial tiene lugar entre los matices monótonos de la cotidianidad y los chillones relámpagos del miedo y de los colores de la muerte es más que conocido y fundamenta el nimbo melancólico de su obra. Sin embargo, también en el *pathos* del ser para la muerte se puede descubrir un grano de sustancia quínica, pues es un *pathos* de la *askesis*, y en éste, en un lenguaje del siglo XX, puede anunciarse el quinismo de los fines. Lo que la sociedad nos presenta en su ajetreo como fines nos ata constantemente a la existencia impropia. El ajetreo mundano hace todo para preterir la muerte..., mientras que un existir «propio» sólo se enciende al reconocer Yo mi situación en el mundo, cara a cara con el miedo de la muerte que se anuncia




George Grosz, *Autómatas republicanos*, 1920.

cuando Yo, por anticipado, ejecuto radicalmente el pensamiento de que soy yo aquel a quien al final de mi tiempo le espera mi muerte. Heidegger concluye de ahí una primigenia deshogaridad de la existencia; el mundo nunca puede ser el hogar seguro que albergue al hombre. Ya que la existencia es profundamente deshogarizada, el «hombre no albergado» siente (vagaba como un espíritu, sobre todo en la filosofía después de la Segunda Guerra Mundial, a través de un paisaje destruido por las bombas) un impulso que lo hace dirigirse hacia los albergues y patrias artificiales y le permite así huir del miedo retirándose a las habituaciones y a las habitaciones.

Naturalmente, semejantes frases, si bien orientadas a lo general, tienen una relación concreta[94] con las manifestaciones de su movimiento histórico. No en balde, Heidegger era un contemporáneo de la Bauhaus, del nuevo habitar, del primer urbanismo, de la construcción social de viviendas, de las teorías de la urbanización y de las primeras comunas campestres. Su discurso filosófico participa de una manera cifrada de la moderna problematización de los sentimientos de habitación del mito casa, del mito ciudad. Cuando habla del «deshospedamiento del hombre» no se alimenta del horror que el incorregible provinciano siente frente a las formas vitales modernas granurbanas. Es exactamente una renuncia a la utopía edificadora y erectora de ciudades de nuestra civilización. Efectivamente, el socialismo significa, en la medida en que debe ser un afirmador de la industria, una prolongación del ciudadano espíritu de la utopía; promete incluso el salir de la «irrealidad» de las ciudades y, sin embargo, hacerlo con medios urbanos, teniendo ante los ojos una nueva ciudad, la ciudad humana definitiva. De esta manera, en el socialismo de este tipo se esconde siempre un sueño alimentado de miseria urbana. El provincianismo heideggeriano no tiene ninguna comprensión para con esto. Mira a la ciudad con los ojos de una «provincia eterna» que no se deja convencer de que algo mejor pudiera parecer en lugar del campo. Heidegger, así puede formularlo el bienintencionado intérprete, penetra las modernas fantasías espaciales en las que la ciudad sueña con el campo, y el campo con la ciudad. Ambos fantasmas están igualmente condicionados e igualmente descompuestos. Heidegger completa, en parte literal, en parte metafóricamente entendido, una vuelta poshistórica al «campo».

Precisamente en los años de la desoladora modernización –los así denominados dorados veinte– empieza la ciudad, en otro tiempo lugar de la utopía, a pagar su encanto; sobre todo Berlín, la capital del primer siglo XX, ha contribuido lo suyo a hacer aparecer la euforia de la metrópoli a una luz más clarividente. Como punto clave de la industria, de la producción, del consumo y de la miseria de masas, Berlín es la que, al mismo tiempo, más condenada está a la alienación; en ninguna parte se hace pagar tan claramente la modernidad como en las ciudades de masas. El vocabulario del análisis

heideggeriano del Se parece creado para dar expresión al malestar de ciudadanos cultos en su propia forma de vida. Cultura de la distracción, charla, curiosidad, desamparo, alienación (y se podría pensar en todos los vicios posibles), la carencia de hogar, miedo, ser para la muerte, todo esto suena a miseria granurbana, captada en un espejo algo opaco y algo demasiado fino. El quinismo provinciano de Heidegger tiene una tendencia crítico-cultural marcada, pero no *sólo* manifiesta un desesperado provincianismo el que un filósofo de su rango se aparte de las utopías urbano-burguesas y socialistas, sino que también alude a una conversión quínica en el sentido de que ella anula la validez de las grandes metas y proyecciones de cuño social urbano. El giro hacia la provincia sólo puede ser al mismo tiempo un giro hacia la macrohistoria real que toma nota de las regulaciones de la vida en el marco de la naturaleza, la agricultura y la ecología, de una manera mucho más precisa de lo que podían hacerlo todas las imágenes del mundo industrial que hasta entonces se habían dado. La historia que escribe un historiador industrial se convertirá forzosamente en microhistoria. La historia del campo conoce el pulso de una temporalidad mucho mayor. Reducido a fórmulas breves, esto quiere decir que la ciudad no es la realización perfecta de la existencia; tampoco lo son las metas del capitalismo industrial; tampoco lo es el progreso científico; más civilización, más cine, un vivir más bello, un viajar automovilístico más prolongado, comer mejor: todo esto tampoco es. «Lo propio» siempre será algo distinto. Tú tienes que saber quién eres. Conscientemente, tú tienes que experimentar el ser para la muerte como la máxima instancia de tu poder ser; en el miedo tienes la ocurrencia y tu momento ha llegado cuando eres suficientemente valiente para aguantar el gran miedo.

«Rara vez existe el miedo propiamente dicho... en el predominio de la alienación y de la publicidad» *(El ser y el tiempo)*. Quien apuesta por lo raro elige de una manera elitista. Lo propio es una cosa de los menos. ¿A quién os recuerda esto? ¿No escuchamos aquí de nuevo al Gran Inquisidor cuando distinguía entre los pocos y los muchos: los pocos que soportan la carga de la gran libertad y los muchos que quieren vivir como esclavos rebeldes y que no están dispuestos

a encontrarse con una libertad real, con un miedo real, con un ser real? Este elitismo pensado de una manera totalmente apolítica, que supone una élite de los realmente existentes, debería deslizarse, casi de una manera forzosa, hacia lo social y dirigir opciones políticas. En esto el Gran Inquisidor poseía la ventaja de una conciencia desilusionada y cínicamente política. Heidegger, por el contrario, continuó siendo un ingenuo sin clara conciencia de que la mezcla tradicional de apolitismo académico, conciencia elitista y talante heroico se derivan casi con necesidad ciega de decisiones políticas no conceptuadas. Durante mucho tiempo él quedó –se podría decir consiguientemente– dentro del cinismo del popular Gran Inquisidor. Su análisis se confirma involuntariamente en sí mismo. Todo *parece como.* Suena como «auténticamente entendido», captado y formulado y, sin embargo, en el fondo no lo está. El nacionalsocialismo parecía asemejarse a la visión heideggeriana de la propiedad, de la decisión y del ser heroico para la vida –«movimiento», «rebelión», «decisión»–, como si el fascismo fuera el renacimiento de lo propio de las cenizas de la decadencia, como si fuera esta moderna revolución contra la modernidad la base real de una existencia decidida para sí misma. Hay que pensar en Heidegger cuando se cita la soberana observación de Arendt sobre aquellos intelectuales del Tercer Reich que, efectivamente, no fueron fascistas, pero que, sin embargo, «tuvieron alguna ocurrencia» con la que contribuyeron al nacionalsocialismo. También Heidegger tuvo alguna ocurrencia, en todo caso hasta que se dio cuenta de aquello que propiamente se dilucidaba en este movimiento político. El engaño no pudo durar largo tiempo. Precisamente el movimiento nacionalsocialista debía poner en claro todo aquello que el Se popular tenía *in petto*: el Se como hombre dominador, el Se como masa, al mismo tiempo narcisista y autoritario, el Se como asesino por placer y funcionario de la aniquilación de la matanza. La «propiedad del fascismo» –la única que tenían– estribaba en que convertía una destructividad latente en una manifiesta y con ello participaba de una manera sumamente adecuada a los tiempos en el cinismo de una «manifestación» abierta que *no dice nada abiertamente.* El fascismo, sobre todo en la manera de actuar alemana, es la «desocultación»

de la destructividad política, llevada a la forma más desnuda y envalentonada en sí misma a través de la fórmula de la «voluntad de poder». Fue como si Nietzsche, a la manera de un psicoterapeuta, hubiera dicho a la sociedad capitalista: «En el fondo todos vosotros estáis consumidos por la voluntad de poder; en consecuencia, sacadla abiertamente por fin y confesaos aquello que vosotros sois sin más»[95]. A ello los nazis reaccionaron dándole rienda suelta, si bien no bajo condiciones terapéuticas, sino en medio de la realidad política. Quizá fue la ligereza teorética de Nietzsche la que les hizo creer que la filosofía se podría agotar en unos diagnósticos provocativos sin, al mismo tiempo, pensar necesariamente en una *terapia*. No se puede llamar al diablo por su nombre nada más cuando se conoce un conjuro contra él; nombrarle (bien sea por voluntad de poder, bien sea por agresión) significa reconocer la realidad, y reconocerla significa «liberarla».

Desde Heidegger, fuertemente cifrado, aunque, con todo, bastante legible, un descendiente del antiguo impulso quínico está dispuesto a atacar el suceso social desde el punto de vista de la crítica de la civilización; él, en definitiva, reduce la moderna conciencia tecnológica y de dominio *ad absurdum*. Quizá se quita de la ontología existencial mucho de su oscuridad pretenciosa, cuando se la entiende como una bufonada filosófica. Ella ejecuta ante las gentes toda especie de lances para llevarla allí donde ya no se puede ejecutar más; se manifiesta lo más áspera posible para mediatizar lo más sencillo. Yo lo llamo quinismo de los fines. Inspirado por el quinismo de los fines, una vida que haya aprendido el cinismo de los medios, la frialdad del hacer, dominar, destruir, podría calentarse de nuevo. La crítica de la razón instrumental impulsa a ser concluida como crítica de la razón cínica. En ella de lo que se trata es de distender el *pathos* heideggeriano para liberarlo de la fijación a la mera conciencia de la muerte. El «carácter propio», si es que la expresión debe dar algún sentido, lo vivenciamos más bien en el amor y en la embriaguez sexual, en la ironía y en la carcajada, en la creatividad y en la responsabilidad, en la meditación y en el éxtasis. En esta distensión desaparece aquel Único existencialista que cree tener en la propia muerte su más propia propiedad. En la cumbre del poder

ser experimentamos no sólo la decadencia del mundo en la muerte solitaria, sino, más todavía, la decadencia del Yo en la entrega al más común de los mundos.

Efectivamente, la muerte ha sombreado entre ambas guerras mundiales la fantasía filosófica y ha reclamado para sí el *ius prima noctis* con el quinismo de los fines, por lo menos en la filosofía. Sin embargo, no dice nada bueno sobre la relación de la filosofía de la existencia con la existencia real el que no le venga a la mente nada más que «la propia muerte», el que se pregunte lo que ella tiene que decir a una vida real; propiamente dice que no tiene nada que decir... y para este fin no tiene que escribir nada con «n» mayúscula. Esta paradoja marca el violento movimiento de pensamiento del libro *El ser y el tiempo*: nunca se empleó una tan gran riqueza conceptual para transportar un contenido, un sentido místico tan «pobre». La obra penetra en el lector con una apelación patética a la existencia propia; si bien se oculta en el silencio cuando se la quiere preguntar ¿cómo?, la única y, en todo caso, fundamental respuesta que se podría derivar debería (descifrada en el sentido antes expresado) rezar como sigue: *conscientemente*. Esto ya no es una moral concreta que dé indicaciones para el hacer y el omitir. Pero cuando el filósofo no puede dar más directrices, sí puede, sin embargo, suministrar una sugestión intensiva hacia la propiedad. Es decir, tú puedes hacer lo que quieras, puedes hacer lo que debas, pero hazlo de una manera que puedas seguir siendo intensivamente consciente de aquello que haces. Amoralismo moral, ¿tal vez la última palabra posible de la ontología existencial a la ética? Parece como si el *ethos* de la vida consciente fuera lo único que se puede afirmar en las corrientes nihilistas de la modernidad, ya que en el fondo no lo es en absoluto. Ni siquiera cumple con la función de una moral sustitutoria (de la especie de las utopías que ponen el bien en el futuro y ayudan a relativizar el mal de camino a aquél). Quien realmente piensa en el más allá del bien y del mal solamente encuentra todavía una oposición plena de significado para la vida y que al mismo tiempo sea la única sobre la que podamos disponer sin sobreesfuerzos idealistas tomados de nuestra propia existencia: la oposición entre el hacer consciente y el inconsciente. Cuando Sigmund Freud, en una célebre exigencia, formuló el principio

«donde era el ello tengo que ser yo», Heidegger diría «donde era el Se debe hacerse propiedad». La propiedad sería –interpretada libremente– aquel estado al que llegamos cuando en nuestra existencia producimos *un continuo de la conciencia*[96]. Sólo esto rompe el anatema de la inconsciencia bajo el que la vida humana, sobre todo en cuanto socializada, vive; la conciencia disipada del Se está condenada a seguir siendo discontinua, impulsivo-reactiva, automática y esclava. El Se es el tener que. Y frente a esto la propiedad consciente logra alcanzar –aceptamos provisionalmente esta expresión– una superior calidad de vigilia. Ella pone en su haber toda la firmeza de su decisión y energía. El budismo habla de ello con giros equiparables. Mientras que el Se-Yo duerme, la existencia de la mismidad propiamente dicha se despierta a sí misma. Todo aquel que se investiga a sí mismo en una vigilia continuada encuentra a partir de su situación más allá de las morales lo que hay que hacer por él.

En la reinterpretación del concepto *conciencia* queda de manifiesto cuán profundamente está arraigado el amoralismo sistemático de Heidegger[97]: este concepto construye, al mismo tiempo circunspecta y revolucionariamente, una «conciencia desconcienciada». Si durante milenios la conciencia de la historia moral europea valió como última instancia que me dice lo que son el bien y el mal, Heidegger la entiende ahora como una conciencia vacía que no hace ninguna formulación. «La conciencia habla única y constantemente en el modo del silencio» *(El ser y el tiempo)*. Y de nuevo aparece esa figura de pensamiento característica de Heidegger: la intensidad que no dice nada. Más allá del bien y del mal sólo existe el «mero» silencio, la conciencia intensiva no juzgante que se limita a ver sobriamente aquello de lo que se trata. La conciencia –antaño entendida como instancia moral de contenido– se aproxima ahora al puro ser consciente. La moral, en cuanto participación en los convencionalismos y principios sociales, sólo alude al comportamiento del Se. Como dominio de la mismidad propiamente dicha sólo resta una conciencia decidida pura: presencia vibrante.

En un proceso de pensamiento patético, Heidegger descubre que esta «conciencia desconcienciada» contiene una apelación dirigida a nosotros: una «apelación al ser culpable». Culpable... ¿de qué? No

hay respuesta. ¿Es, pues, la vida «propiamente dicha» en algún sentido culpable *a priori*? ¿Vuelve aquí de nuevo la teoría cristiana del pecado original? En ese caso sólo aparentemente habríamos abandonado el moralismo. Pero si el ser mismidad propiamente dicha se describe como ser para la muerte, entonces resulta obvio el pensamiento de que esta «apelación al ser culpable» produce una unión existencial entre el propio «estar todavía en la vida» y la muerte de los otros. La vida como dejar morir. Viviente es aquel que se entiende a sí mismo como superviviente, como alguien ante el cual la muerte ha pasado y que comprende el espacio de tiempo que le resta hasta el definitivo y renovado encuentro con la muerte como *posposición*. Y en esta zona límite, extrema, de reflexión amoral penetra el análisis de Heidegger de una manera coherente. Y puesto que él es consciente de encontrarse en un terreno explosivo, su pregunta avisa: «La apelación a ser culpable, ¿no supone una apelación a la maldad?». ¿Se podría dar una «propiedad» en la que nosotros nos mostrásemos decididos actores del mal? ¿Quizá de la misma manera como los fascistas apelaban al *Más allá del bien y del mal* nietzscheano para hacer el mal en el más acá? Heidegger se muestra preocupado desde 1927 por este pensamiento lleno de presentimientos, pero en 1933 deja pasar el momento de la verdad... y de esta manera se deja engañar por la fraseológica vaina activista, decisionista y heroica del movimiento hitleriano. Él, políticamente ingenuo, creía encontrar en el fascismo una «política de la propiedad», permitiéndose inconscientemente, como sólo un buen profesor universitario alemán puede serlo, una proyección de sus filosofemas sobre el movimiento nacional.

Sin embargo, hay que reconocer que Heidegger no sería, de acuerdo con su aportación filosófica central, un hombre de derechas, ni siquiera en el caso de que hubiera dicho políticamente cosas todavía más confusas de las que realmente dijo. Pues él fue el primero en hacer saltar con su quinismo de los fines, como yo lo llamo, las grandes teorías utópico-moralistas del siglo XIX. Y gracias a este servicio sigue siendo uno de los primeros en la genealogía de una nueva y distinta izquierda: una izquierda que ya no se aferra a las híbridas construcciones histórico-filosóficas del siglo XIX; una izquierda que no se considera, en el estilo de la gran teoría dogmático-mar-

xista (prefiero esta expresión a la palabra cosmovisión), como la cómplice del espíritu del mundo; que no apuesta incondicionalmente por la dogmática del desarrollo industrial; una izquierda que revisa la tradición refinadamente materialista que pesa sobre ella; que no solamente parte de que los otros deben morir para que la «propia causa» logre imponerse, sino que también vive de la opinión clarividente de que el viviente sólo depende de sí mismo, que de ningún modo se atiene ya a la fe ingenua de que la socialización sería el remedio omnicomprensivo contra todos los estados de deficiencia de la modernidad. Sin saberlo, y en buena parte sin querer saberlo (y aquí nuestro país con una airada decisión de no advertirlo), la nueva izquierda es una izquierda existencialista, una izquierda neoquínica y, me atrevería a proponer, una *izquierda heideggeriana*. Y esto es, especialmente en el país de la Teoría Crítica, que ha suspendido sobre el ontólogo «fascista» un tabú impenetrable, un hallazgo bastante curioso. Sin embargo, ¿quién ha investigado profunda y exactamente los procesos de rechazo entre las orientaciones existencialistas y la investigación crítico-social izquierdo-hegeliana? ¿No hay una enorme cantidad de secretas semejanzas y analogías entre Adorno y Heidegger? ¿Qué razones dominan la chocante negación de comunicación entre ambos?[98] ¿Quién podría decir quién de los dos ha formulado la «más triste ciencia»?

¿Y Diógenes? ¿Le ha merecido la pena la aventura ontológico-existencial? ¿Su linterna ha encontrado a los hombres? Creo que hasta él mismo duda de ello. Más bien considerará si no debe dejar todo el entramado de la filosofía, que no puede nada contra la triste complicación de las circunstancias. La estrategia del «sé cómplice para modificar» sume al otro en la melancolía colectiva. Al final él, que era el más vivo, es el más triste y no puede por menos de ser así. Probablemente, Diógenes deje algún día su cátedra y, poco después, en el tablón de anuncios aparecerá la noticia de que las lecciones del profesor X no tendrán lugar hasta nuevo aviso. Los rumores dicen haberle visto en el American Shop, donde se ha comprado un saco de dormir. Finalmente, se dice, se le ha visto sentado en un cubo de la basura, totalmente borracho y con una sonrisa vacía, como la de alguien que no está bien de la cabeza.

II

# Consideración fundamental fenomenológica

## A. Los cinismos cardinales

*A algunos pensamientos desnudos les he arrancado, en apresurado malhumor, sus hojas de parra.*

Heinrich Heine,
Prólogo a *Alemania, un cuento de invierno*

El concepto cinismo alberga, según todos los casos, más en sí mismo de lo que en un primer vistazo se le cree capaz. Pertenece a esos conceptos a los que uno solamente da el pie y se toman toda la mano. Uno, picado por la curiosidad, quisiera al principio ver «lo que hay dentro», y en ello llega a una experiencia –y uno se da cuenta demasiado tarde– que nos ha puesto la cabeza al revés. Quisiéramos tomar conocimiento del cinismo y descubrimos con ello que durante muchísimo tiempo nos ha tenido bajo su dominio.

Hasta ahora hemos presentado el concepto de cinismo en dos versiones, y una tercera se ha perfilado tras haber analizado el gabinete del cínico. En la *primera* se dice: cinismo es la falsa conciencia ilustrada; la conciencia infeliz en forma modernizada. El aserto es, a este respecto, un aserto intuitivo que comienza con una paradoja: expresa un malestar que el mundo moderno ve impregnado de locas bromas culturales, de falsas esperanzas y el correspondiente desengaño de las mismas, del progreso de lo loco y de la paralización de la razón, de la profunda grieta que atraviesa las modernas conciencias y que para siempre parece separar unos tiempos de otros, lo razonable de lo real, lo que se sabe de lo que se hace. En la descripción llegamos a una patología que palpa fenómenos esquizoides; en ella intentamos encontrar palabras para estructuras perversamente complicadas de una conciencia que se ha hecho reflexiva, casi más triste que falsa y que, bajo necesidades de autoconservación, sigue manteniendo una economía poco económica en una permanente autonegación moral.

En la *segunda* versión, el concepto cinismo adquiere una dimensión histórica; se hace visible una tensión que por primera vez ha encontrado su expresión, bajo el nombre de quinismo, en la antigua crítica de la civilización: el impulso que lleva a los individuos a mantenerse a sí mismos como seres racionalmente vivientes frente a las distorsiones y las racionalidades a medias de sus correspondientes sociedades. Existencia en la resistencia, en la carcajada, en la oposición, en la apelación a toda la naturaleza y a la vida entera; empieza como «individualismo» plebeyo, pantomímico, desgarrado, preparado para la lucha. Mucho de ello hunde sus raíces en la seria Stoa; se tienden puentes tornasolados hacia el cristianismo, que se hunden, sin embargo, en la medida en que la teología cristiana niega la herencia antiguo-pagana e incluso la diaboliza. Reservaremos el concepto cinismo para la réplica de los dominantes y de la cultura dominadora a la provocación quínica; visualizan lo que hay de auténtico en ello, continúan con la represión. A partir de ahora saben qué hacer.

El concepto experimenta aquí una división en pares contrarios: quinismo y cinismo, dualidad que se corresponde, atendiendo a su sentido, con la de resistencia y represión, o más exactamente: autocorporización en la resistencia y autoescisión en la represión. A partir del punto de salida histórico se suprime el fenómeno quinismo y se estiliza hasta convertirse en un tipo que históricamente sigue emergiendo sin cesar allí donde las conciencias chocan en civilizaciones de crisis y crisis de civilizaciones. Quinismo y cinismo son, consiguientemente, polémica «de abajo» o «de arriba». En ellos, el contrajuego de las culturas altas y las populares se desarrolla como el descubrimiento de paradojas en el interior de éticas altoculturales. Pues bien, aquí la *tercera* versión del concepto cinismo puede continuarse en una fenomenología de polémicas formas de conciencia. La polémica gira siempre en torno al correcto registro de la verdad como verdad «desnuda». Pues el pensar cínico sólo puede aparecer allí donde han sido posibles dos puntos de vista de las cosas, uno oficial, otro no oficial; uno cubierto y otro desnudo, uno desde el punto de vista de los héroes, otro desde el punto de vista del ayuda de cámara.

En una cultura en la que se miente regularmente, no se pretende saber sólo la verdad sino también la verdad desnuda. Allí donde no puede ser lo que no debe ser, tiene que aducirse qué apariencia tienen los hechos «desnudos» independientemente de lo que la moral diga a tal respecto. En cierto modo, «dominar» y «mentir» son sinónimos. La verdad del dominador y la verdad del criado tienen formulaciones distintas.

En esta clasificación de las formas de conciencia belicosa tenemos ya que dejar de «tomar partido» en favor del punto de vista quínico y considerarlo superado: por tanto, debemos observar de una manera objetiva cómo se enfrentan respectivamente la conciencia quínica y cínica en seis grandes ámbitos de valores: en el ámbito militar, en el político, en el sexual, en el médico, en el religioso, en el del saber (teoría); cómo se atacan una a la otra, cómo se rechazan, cómo se relativizan mutuamente, se interfieren una a la otra y, finalmente, cómo se conocen mutuamente y se equilibran.
En los cinismos cardinales emergen los contornos hacia una combativa historia del espíritu que describe ese «trabajar el ideal» que


Heinrich Zille, «Riesenprogramm».
Carpa de variedades de una fiesta berlinesa alrededor de 1900.

ataca al corazón de éticas altoculturales. Se comprobará que esto no está en ninguna «fenomenología del espíritu» en el sentido hegeliano[99]. Con la husserliana tiene igualmente poco en común, a no ser el imperecedero grito filosófico de guerra: ¡A los hechos!

## 1. El cinismo militar

*Es mejor ser durante cinco minutos cobarde que estar toda la vida muerto.*

Refrán militar

*Incluso el canciller prusiano Von Bismarck se mostró consternado y horrorizado. «La guerra es el infierno y quien la provoca de un plumazo, ¡un demonio!», manifestó sin tener en cuenta en absoluto con cuánto tesón él mismo había contribuido a ellas.*

W. Stieber[100]

La huida es más vieja que el ataque, dice la investigación antropológica. Consiguientemente, el hombre sería en parte un animal predador(-cazador), pero no un animal guerrero *a priori*; no obstante, el descubrimiento de las armas –para golpear, apuntar, disparar (construcción de la distancia, desarrollo neocortical)– desempeña un papel fundamental en la antropogénesis. Si hay algo que pueda conjeturarse acerca de la adecuación originaria de la psique humana a la lucha y la guerra, es que ella esquiva más que golpea. *Cobarde pero feliz* (G. Kleemann, subtítulo: *¿Por qué no quiere luchar el contemporáneo hombre original?* Francfort del Meno-Berlín-Viena 1981). Quien esquiva puede en un principio asegurar mejor sus oportunidades de supervivencia que el confrontador. Si se entiende la cobardía neutralmente, como inclinación primaria a la esquivación, tiene que poseer, en la economía humana de los instintos, la preeminencia ante el placer de la lucha. Consiguientemente, huir es más inteligente que quedarse ahí. «El más inteligente cede.»

Sin embargo, en algún momento del proceso civilizatorio se alcanza un punto en el que resistir es más inteligente que huir. Cómo se llega a esto no es nuestro tema. Algunos fragmentos históricos

conceptuales pueden marcar el problema: la competencia ecológica, concentración de población, revolución neolítica, bifurcación entre culturas de ganadería trashumante y culturas agrícolas sedentarias, etc. El cambio a la «historia», a las altas culturas, pasa a través de la militarización de las tribus, y a través de éstas pasa al Estado. El cinismo militar sólo puede surgir cuando el desarrollo bélico-psicológico de los tres caracteres de lucha masculinos ha adquirido en una sociedad contornos definidos: entonces se diferencian los tipos del *héroe,* del *vacilante* y del *cobarde.* (En especies de animales con una alta agresión intraespecífica ya se puede advertir una predisposición semejante; así, por ejemplo, en las manadas de ciervos.) Se erige una jerarquía de valores inequívoca en cuya cumbre está el héroe; como él *deberían* ser todos en el fondo; el heroísmo se interioriza como la estrella polar de los hombres en una civilización de lucha. Pero con ello se hace necesario también un nuevo adiestramiento sociopsicológico del hombre con el objetivo de obtener una distribución de los temperamentos militares que no se dan de esta manera en la naturaleza. La cobardía –que se da en grandes proporciones y como materia prima– tiene que ser elaborada y transformada en el heroísmo ávido de lucha o, por lo menos, en un acechar valientemente dispuesto a la lucha. Toda la formación de los soldados en la historia mundial de las civilizaciones de lucha trabaja en esta alquimia antinatural; de igual forma, la familia aristocrática hace su contribución a este proceso, lo mismo que las familias de agricultores soldados, más tarde las cortes, las academias de cadetes, los cuarteles y las morales públicas. El heroísmo se convirtió, y siguió siendo en cierta medida hasta hoy, en un factor de cultura dominante. El culto del luchador agresivo, victorioso, recorre toda la historia de las tradiciones escritas, y allí donde empezamos a encontrar algo escrito, es enorme la probabilidad de que sea la historia de un héroe, la de un luchador que ha atravesado por muchas aventuras; allí donde lo escrito finaliza, continúa la narración de los héroes infinitamente hasta sus oscuros orígenes orales[101].

Hace ya tiempo, antes de que los sucesores de aquellos pendencieros que aparecieron en la historia europea como la primitiva caballería acorazada carolingia se autoincensaran en la prosa caballe-

resca, se narraban en familia historias fascinantes de grandes guerreros de los tiempos de las migraciones (la era de los nibelungos).

El reparto del trabajo de los temperamentos militares parece socialmente coherente; los tres tipos distintos representan las ventajas de tres «tácticas» o estilos de lucha. Los héroes perciben las ventajas que en muchas situaciones, cuando es imperiosa la lucha, hay en el ataque. De ahí que el ataque sea la mejor defensa. Los indecisos forman la masa primordial de un «centro razonable», que lucha cuando tiene que ser, pero que entonces lo hace enérgicamente y que incluso sabe atenuar el peligro que puede derivarse de la excesiva audacia del héroe. En último término, a veces el cobarde logra salvarse cuando todos los que «resistieron» se ven condenados a perecer. Pero de ello no puede hablarse y el cobarde tiene que caer bajo el desprecio porque, de lo contrario, no puede dar resultado la alquimia que debe convertir atemorizados fugitivos en combativos guerreros. Sin piedad, el modelo heroico se impone a los grupos de hombres militares. El héroe está expuesto a la luz, en él –el semidiós armado– se concentran toda adoración, aprobación y consideración.

Para este ideal y esta alta imagen espiritual hay tres posiciones de conciencia y depende de lo que uno sea. Incluso el héroe, cuando, gracias al éxito, se eleva por encima de la duda de sí mismo, se experimenta como aquel que vive en el cenit del propio ideal, radiante y consciente de sí mismo, un hombre que puede realizar sus propios sueños y los colectivos; experimentará el señorío del semidiós en sí mismo; ni por un momento se le ocurre la idea de ser perdedor; de ahí la apabullante fanfarronería del héroe consciente de la victoria en el comienzo del combate y después de la victoria. Habla a favor de la psicología de los romanos duchos en la guerra el que ellos tributaran al general victorioso que volvía a casa una marcha triunfal a través de su ciudad, donde podía vivir su endiosamiento en la esencia del Estado; y con él, el pueblo, que de esta manera aprendía a estar «enamorado del éxito»; pero también el que éstos le asignaran un esclavo que en el carruaje triunfal le tenía que recordar continuamente: considera, triunfador, que eres mortal. Esta apoteosis del triunfador victorioso, el culto del éxito, la divinización de la lucha y del logro feliz pertenecen a la herencia humana so-

cial-psicológica de la Antigüedad e incluso hoy día se escenifica y se malvende continuamente esta experiencia desde las instalaciones deportivas hasta las olimpiadas. En la imagen, los héroes son presentados casi siempre como adolescentes: la mala suerte de los héroes es, pues, que mueren tempranamente.

La segunda actitud para con el ideal es la del vacilante, la del héroe relativo. Él se experimenta efectivamente como alguien que cumple la moral del héroe y la sigue, pero al que no le cabe la suerte del éxito. Ciertamente le domina el ideal, pero no le convierte en un caso ejemplar. Lucha y muere cuando tiene que ser y se puede contentar con la certeza de que está preparado para realizar lo necesario. Siente la permanente necesidad de la prueba, no como el héroe cumbre, que incluso tiene que buscar el peligro para no quedarse por debajo de la imagen de sí mismo[102]. Pero por ello el vacilante paga con una cierta mediocridad, no está ni muy arriba ni muy abajo, y cuando se trata de morir, entonces se cuenta sumariamente su nombre entre los héroes muertos. Quizá sea una buena señal leer que en los modernos ejércitos, incluso en las altas graduaciones, prospera el soldado de tipo vacilante (obedecer más que pensar por sí mismo, «ciudadanos en uniforme») que por sí mismo no se siente empujado a la lucha. Solamente en ciertas cumbres políticas y militares existe todavía un tipo de soldado con características mentalidades ofensivas –los «halcones»–, héroes del armamento, adictos a la hegemonía.

La tercera actitud frente al ideal heroico la ocupa el cobarde. Naturalmente, él, bajo la opresión inevitable de la imagen del héroe, tiene que buscar refugio en la masa vacilantemente valiente. Tiene que ocultar que realmente es el antihéroe, tiene que enmascararse y por todos los medios hacerse imperceptible. Como gracioso improvisador y personaje sin papel no puede permitirse el lujo de interiorizar rígidamente la imagen del héroe porque le ahogaría el autodesprecio. En él empieza ya una callada desintegración del «super-yo». En la conciencia del cobarde está la célula del quinismo militar: ¡y al mismo tiempo la de un realismo crítico más alto! Pues, efectivamente, a través de sus experiencias y su autoexperiencia, el cobarde es obligado a una reflexión y a una doble circunspección.

Públicamente no puede admitir su cobardía –si no sería tanto más despreciado–, aunque tampoco puede rechazarla sin más. En él comienza a reunirse un potencial crítico frente a la ética del héroe, seguramente envenenado a menudo por una gota de autodesprecio. Puesto que él mismo tiene que disimular, percibirá las simulaciones de los otros tanto más sensiblemente. Cuando los héroes y los vacilantes sucumben ante la prepotencia, es el cobarde que se permite la huida el único que sobrevive. De ahí el sarcasmo: los caballos son los supervivientes de los héroes.

Pero ahora vamos a dejar la ficción de que estuviéramos hablando de un ejército socialmente homogéneo. Para el cinismo soldadesco resulta explosiva la consideración de las jerarquías militares que están en una burda correspondencia con la estructura de clases de la sociedad. En la estructura militar feudal encontramos junto a la tropa de caballeros héroes, la mayoría de las veces, una tropa de caballería reclutada por dinero, y por debajo de ellos, la tropa de escuderos y ayudantes. Cada uno de estos grupos posee también una moral de lucha especial que aproximadamente se corresponde con los tres temperamentos militares. Para el caballero, la guerra pertenece, incluso cuando se hace por intereses sólidos y materiales, al estatus social y a la autoimagen aristocrática; por ello, en su moral de lucha tiene que jugar un papel especial la consideración del «honor»; allí donde el honor está en juego, hay un excedente en motivación que traspasa los motivos pequeños y concretos hasta llegar a una lucha por la lucha misma. Distinto es el caso de los mercenarios que han hecho de la guerra su profesión: las abigarradas masas de la época de los *landsquenetes*, los caballeros a sueldo, pero especialmente la infantería, las tropas de a pie, aquellos hijos de campesinos comprados en Suiza para hacer la guerra, etc. Sus razones de lucha no pueden ser heroicas, porque el soldado pagado (ital.: *soldi*, dinero) concibe la lucha como un lugar de trabajo, no como escenario de héroes, aunque no excluye un cierto heroísmo reducido a lo artesanal. Los mercenarios son vacilantes profesionales, que hacen la guerra porque la guerra los alimenta y tienen la intención de sobrevivir al combate. El oficio en cuanto tal es lo suficientemente peligroso para que además tienten a la muerte con pequeños actos

heroicos. En el extremo más bajo de la jerarquía lucha finalmente el escudero, sobre todo porque la casualidad del nacimiento le ha convertido en siervo de un caballero que sin él ni podría montar el caballo ni desmontar de él, y que ni siquiera podría salir de su armadura sin ayuda ajena. El ayudante de armas actúa como una especie de proletario militar cuyo invisible y jamás reconocido trabajo se almacena en las victorias de señores como plusvalía atragantada. Prescindiendo de conexiones masculinistas, el criado no tiene ningún «motivo de lucha» propio fuera de aquel de seguir vivo en la lucha tanto tiempo como le sea posible. Para él sería realista ser cobarde de todo corazón.

Es entonces cuando puede ponerse en funcionamiento el proceso cínico militar que, como siempre, se abre desde la inferior posición quínico-realista. Sancho Panza es su primer «gran» representante. Sin reflexionar mucho, este inteligente campesinete sabe que tiene derecho a la cobardía, al igual que su pobre y aristocrático señor Don Quijote tiene el deber del heroísmo. Pero quien observe el heroísmo del señor con los ojos de Sancho Panza se dará cuenta de la locura y ofuscamiento de la conciencia heroica. Esta insolente ilustración militar que Cervantes lleva a cabo de una manera inexorable permite darse cuenta de que la antigua belicosidad del héroe es un adiestramiento anacrónico y de que todas las ocasiones de lucha supuestamente nobles no son nada más que puras proyecciones salidas de la cabeza caballeresca. Entonces, los molinos de viento se convierten en gigantes, las prostitutas en damas que hay que amar heroicamente, etc. Para poder ver esto, el mismo narrador necesita incluso la mirada plebeya del soldado de a pie, realista, y a partir de él un permiso social para hablar este lenguaje que armoniza con esta «mirada». Esto no pudo tener lugar con anterioridad a la Edad Media tardía, época en la que los caballeros perdieron su superioridad técnico-armamentística ante la infantería plebeya y en la que hordas armadas de agricultores infligían, cada vez con más frecuencia, derrotas aniquiladoras a las caballerescas tropas de héroes; desde el siglo XIV, la estrella heroica de la caballería acorazada se va sin más al traste. Con ello había llegado el momento en que el antiheroísmo encontraba su lenguaje y en el que se hacía posible la

perspectiva cobarde del heroísmo de una manera pública. Una vez que los señores habían tenido que encajar sus primeras derrotas, los siervos empezaron a notar su poder real. Ahora se podía reír uno realistamente.

Gustave Doré, *Don Quijote.*

Las constituciones del ejército, desde la Edad Media tardía hasta la época napoleónica e, incluso, hasta la época actual, muestran una tergiversación paradójica de los contextos originarios entre moral de lucha y especies de armas. El héroe antiguo era el luchador individual, lo mismo que en el feudalismo lo era el caballero; su

confirmación la encontraba en el duelo e, incluso mucho más, en la constelación de uno-contra-muchos. Sin embargo, la más reciente manera de hacer la guerra devalúa tendenciosamente la lucha individual. Los que deciden la guerra son las formaciones y los movimientos de masas. Conectando con el ordenamiento romano de la legión, la organización más moderna del ejército rebaja las funciones propiamente heroicas: ataques impetuosos, resistencia, cuerpo a cuerpo, etc. Esto significa que las pretensiones del héroe recaen cada vez más en aquellos que según su naturaleza y motivaciones son más bien vacilantes o cobardes. Por ello, en las infanterías modernas tiene que llevarse a cabo un entrenamiento heroico de carácter esquizoide: el adiestramiento de un valor de muerte anónima y no agradecida. Los oficiales de alta graduación, que por lo que respecta a su posición estratégica están menos amenazados, trasladan cada vez más el riesgo del héroe, la muerte en primera línea, a aquellos a los que realmente no se les ha perdido absolutamente nada en la guerra y que a menudo han sido reclutados o incorporados sólo de una manera casual o bajo coacción (levas obligadas, extorsión económica, alistamiento mediante el alcohol, salida para hijos de agricultores, excedentes, etc.)[103].

Tan pronto como en la soldadesca de la Edad Moderna se hubo hecho un poco de sitio para el sólido realismo de los cobardes (quinismo), el proceso cínico militar sube un peldaño más alto: ahora la réplica a aquél tiene lugar a través del moderno y cínico realismo regio. Éste también sabe, naturalmente, que los pobres diablos en uniforme no pueden tener ningún motivo para el heroísmo, pero ellos deben ser héroes y mirar cara a cara a la muerte, a la así denominada muerte heroica, como sólo los aristócratas lo hacen. Por eso, los ejércitos de la Edad Media tardía son los primeros órganos sociales que practican metódicamente la esquizofrenia, como estado colectivo. En ellos, el soldado no es «él mismo», sino otro, una pieza de la máquina heroica. De tiempo en tiempo sucede también que algún caudillo militar se quita la máscara y deja entrever que es el que está quitando al pobre diablo el deseo de vivir, cosa que, sin embargo, no puede permitir. «Perros, ¿es que queréis vivir eternamente?» El cínico ha comprendido a sus perros quínicos perfecta-

mente, pero hay que seguir muriendo. Cuando Federico II de Prusia habla así con un tono patriarcal y humorístico, estamos oyendo una conciencia ilustrada señorial en la segunda ronda; está comprendiendo la engañifa del heroísmo, pero hasta nueva orden necesita muertes de héroes como herramienta política, en este caso en favor de la grandeza prusiana. En este sentido, ¡es tan bello estirar la pata! A partir de ahora, todas las luchas notablemente anunciadas están sombreadas por esta autodemocracia cínica.

Thomas Rowlandson, *Los dos reyes del espanto.*
Caricatura inglesa de la derrota de Napoleón en Leipzig, 1813.

El desarrollo moderno de las clases de armas aporta, tanto directamente como indirectamente, lo suyo a la tensión existente entre la conciencia del cobarde y la del héroe. En la lucha de prioridades entre la caballería, la infantería y la artillería está actuando subliminalmente esta tensión. Pues, en general, es cierto que cuanto más desoladora es un arma, incluso a distancia, tanto más cobardes pueden ser, en principio, sus portadores. Desde la Edad Media tardía observamos cómo las armas de larga distancia se convierten en sistemas que deciden las guerras. Con un fusil, el hombre de a

pie puede derribar sin demasiado riesgo al caballero más noble; ahí está el voto histórico-mundial de la técnica de las armas de fuego contra la clase de arma de la caballería; con un cañón de campaña se puede hacer saltar por los aires a una multitud entera. A partir de esto se produjo el primado estratégico de la artillería, es decir, de la clase de arma que de la manera más esquizoide, en posición cubierta y a gran distancia, causa los efectos más temibles[104]. La aviación militar y los sistemas de cohetes de hoy día no son, por su parte, más que artillerías desarrolladas, las últimas consecuencias del principio técnico del disparo. No en vano, Napoleón fue representante de este género «pensante» y no es casual el que, a partir de la Primera Guerra Mundial, la guerra esté bajo el signo de las campañas de material artillero. La literatura contemporánea de después de la Primera Guerra Mundial se cuestiona la esquizofrenia del «héroe desconocido» que soportó el horror de la guerra estando en el asunto más como técnico que como luchador, más como funcionario del Estado que como héroe.

Pues bien, lo que nosotros hemos descrito como la «primera ronda» entre el quinismo soldadesco y el cinismo señorial del mariscal se repite a partir de la «época burguesa» en niveles superiores y en un ámbito mucho más amplio. La burguesía heredó de la era feudal una parte del heroísmo para llevarlo a las amplias masas patrióticas. «El ciudadano como héroe»: un problema estándar de los últimos doscientos años. ¿Es posible un heroísmo burgués? La respuesta la encontramos en las tradiciones soldadescas de los últimos siglos: naturalmente, la burguesía militarizada intenta hacer todo para desarrollar un heroísmo propio; y de manera tan naturalmente idéntica la veta neoquínica de la burguesía proletaria intenta hacer valer en contra su punto de vista. De ahí resulta, por un lado, mucho «idealismo auténtico, prusianismo» e incluso jactancia y mentira; por el otro, mucho realismo crítico, carcajada, ironía, sátira, amargura y resistencia.

¿Cómo sucede esto? En la era napoleónica empieza en Europa una militarización hasta entonces inimaginable de las masas; la sociedad burguesa surge no sólo de la ampliación de las formas de producción y comercio capitalistas, sino también y al mismo tiem-

po, por parte estatal, gracias a un amplio autorreclutamiento «patrióticamente motivado» de la sociedad para el ejército. La nación se constituye en la patria en armas; ella es la clase de arma de rango superior que suelda los yoes políticos. Se dice que en las guerras de revolución de los años noventa del siglo XVIII es donde por primera vez se ha dado algo así como un ejército nacional de voluntarios, lo que prácticamente significa un heroísmo de masas que movilizó la clase de arma de las almas, de los corazones patrióticos. «La nacionalización de las masas» (Mosse) no significa sólo un acontecimiento histórico-bélico de la nueva era. Con ella, la esquizofrenia colectiva alcanza un nuevo nivel histórico; naciones enteras se movilizan a sí mismas en luchas de políticas exteriores. A partir de ahí aparece la tendencia a una guerra total en la que toda la vida social puede convertirse, implícita o explícitamente, en medio de guerra: desde las universidades hasta los hospitales, desde las iglesias hasta las fábricas, desde el arte hasta los jardines de infancia. Sin embargo, en este nivel el quinismo del cobarde y el cinismo del héroe burgués caen en tensiones mucho más complicadas que hasta ahora. El cobarde deseo de seguir viviendo ha buscado en el Estado nacional nuevas formas de expresión: explícitamente como pacifismo o internacionalismo (por ejemplo, de tipo socialista o anarquista); implícitamente como principio Schweijk, bufonada, escaqueamiento, excedentes de cupo (sistema D)[105]. Quien en Europa, digamos entre 1914 y 1945, quería escoger el «partido de la propia supervivencia», debía tener algo de socialista, de pacifista o de Schweijk.

A qué complicación pueden llevar las actitudes quínicas y cínicas frente a lo militar en el siglo XX, lo pone de manifiesto el ejemplo alemán. En otoño de 1918, el Imperio alemán se hundía en su espectáculo anárquico. Todos los tipos se gritaban unos a otros sus puntos de vista y sus autorrepresentaciones: los nacionalistas militaristas como héroes que ni siquiera se resignaban a admitir que la guerra estaba irremisiblemente perdida; los partidos weimarianos como civiles y vacilantes fuerzas medias, que deseaban evitar lo peor e intentaban emprender un nuevo comienzo; y, finalmente, los espartaquistas, comunistas, expresionistas, pacifistas, dadaístas, etc., como fracción «cobarde» que se había lanzado a la ofensiva y que condenaba total-

mente la guerra y exigía una nueva sociedad sobre la base de unos nuevos principios. Hay que conocer estas colisiones para comprender cómo el fascismo alemán del tipo del movimiento hitleriano recibió su cualidad inconfundible y, desde un punto de vista histórico, localizable con precisión. Hitler pertenece a los fanáticos paladines de un heroísmo pequeño-burgués que se agudizó en la fricción con las corrientes absolutamente cobardes y partidarias de la vida y con las mentalidades de la época de la caída, entre 1917 y 1919, derivando hacia la entonces más avanzada posición del cinismo militar: es decir, al fascismo, en cuanto reacción del repatriado alemán de la Guerra Mundial frente a los acumulados realismos desintegradores de los Schweijks, los pacifistas, los civiles, los socialistas, los «bolcheviques», etc.[106] El cinismo militar fascista es un capítulo tardío del problema del «ciudadano como héroe». Presupone un alto nivel de distorsión esquizoide el que finalmente incluso un pequeño-burgués como Hitler pudiera aferrarse a la imagen de héroe –es decir, a una imagen que había sido consumida nihilistamente por la guerra– y pretendiera perder su Yo en aras de esa imagen.

Estos contextos son tan complicados como penosos. Lo son porque reflejan una confusión sistemática de la voluntad de vida. Ésta se adhiere con sus esperanzas e identificaciones a los estados nacionales militarizados de los que deriva la amenaza más grande para las expectativas de vida. En la sociedad esquizoide, los individuos muchas veces apenas son capaces de distinguir cuándo efectivamente siguen sus propios y reales intereses de vida y cuándo se convierten ellos mismos en parte integrante de una maquinaria militar y estatal defensiva y destructiva. Movidos por el deseo de conseguir protección y seguridades, se unen casi sin remisión a los aparatos políticos y militares que a corto o largo plazo provocarán el conflicto con los rivales o, por lo menos, se deslizarán en él.

No obstante, incluso el fascismo soldadesco está todavía muy por debajo de las complicaciones de cinismo militar en la época de la estrategia atómica. Con el surgimiento de las armas de aniquilación global, armas que hacen ilusoria cualquier pregunta sobre el heroísmo, la tensión que existe entre héroes, vacilantes y cobardes cae por completo en una fase caótica. Los motivos defensivos se imponen,

al parecer, por doquier. Todas las superpotencias atómicas incluyen abiertamente los motivos heroicos vacilantes y cobardes del otro en su cálculo estratégico. Todo el mundo tiene que aceptar que el contrario construya su estrategia, en última instancia, sobre la cobardía del otro, que efectivamente es una cobardía armada a cuya disposición se pone un aparato heroico preparado para la lucha. Hoy día, la situación mundial ha causado un permanente contacto visual bélico entre dos vacilantes cobarde-heroicos que por ambos lados se rearman desenfrenadamente para mostrar respectivamente el lado opuesto, que el ser cobarde seguirá siendo la única actitud completamente sensata y que ellos nunca podrán ser ya vacilantes. El puesto del héroe está superado. El mundo no verá un vencedor. Esto supone una cualidad y una especie revolucionariamente nuevas de duelo, ya que hasta hoy día los duelistas se clasificaban, por regla general, mutuamente como héroes potenciales. Hoy, todo el mundo sabe de la cobardía realista e incluso imprescindible del enemigo. El mundo todavía vive de que el Este y el Oeste se consideran mutuamente un Schweijk cobarde, altamente armado que, una vez apartadas todas las fanfarronerías, finalmente sólo tiene una cosa en mente: poder habitar un rato más esta tierra. Pero desde que el proceso militar, en líneas generales, ha llegado a esta depresión de un vacilar heroico-cobarde, todo el sistema de valores actuales está sacado de quicio. La tensión se ha disuelto, por lo menos teóricamente, en una indiferencia abierta de todos los temperamentos. El heroísmo puede ser incluso bastante bueno, pero no lo será menos el vacilar, y puede que la cobardía sea incluso mejor. Lo antiguamente negativo se ha hecho tan positivo como lo antaño positivo se ha hecho negativo. Con ello, en la cima de la escalada militar, ¿se ha hecho superflua la lucha real? Es ésta una cuestión que los militares no pueden contestar por sí solos e, incluso, en absoluto en una época que ha anunciado por doquier el (aparente) primado de lo político sobre lo militar.

El peligro seguirá creciendo mientras los sistemas políticos aporten los medios, los fines y las ideas para entrar en una competencia militar de hegemonía y de aniquilación mutua. La dinámica de armamento, tan absurda antes como ahora, muestra que en el ámbito

científico y estratégico la cosa no ha cambiado lo más mínimo. Cada uno de los bandos sigue creyendo que poder sobrevivir sólo puede significar poder defenderse; resulta más que claro que la capacidad de ataque en cuanto tal se ha convertido en la amenaza más grande a la supervivencia, si bien no se admite de manera frontal, clara, exigiendo consecuencias, sino sólo secundariamente, con el rabillo del ojo, no muy precisamente. Cada uno parte de que sólo un equilibrio del progresivo terror puede asegurar la así denominada paz. Este convencimiento es, al mismo tiempo, realista y absolutamente paranoico; realista porque está cortado sobre el modelo de interacción de sistemas paranoicos; paranoico porque a la larga y en el fondo es completamente irrealista. Así pues, en este sistema de juego resulta realista ser desconfiado y estar en disposición de alarma permanente; pero, al mismo tiempo, la desconfianza crea una presión para seguir armándose permanentemente, de tal manera que un *más* de rearme pudiera hacer posible un *menos* de desconfianza. La política moderna nos ha acostumbrado a considerar una gigantesca *folie à deux* (locura a dos) como la quintaesencia de la conciencia de realidad. El modo y manera en que dos o más magnitudes de poder se vuelven locas mutuamente, en una interacción imaginaria, suministra al hombre de nuestra época su modelo de realidad. Quien se adapta a la sociedad de hoy, tal y como ésta es, en última instancia se adaptará a este realismo paranoico. Y ya que no hay realmente nadie que no se dé cuenta de esto, por lo menos subliminalmente y en una «hora lúcida»[107], todo hombre está implicado en el moderno cinismo militar... si no se opone *expresa y conscientemente.* Quien hoy resiste tiene que permitir, incluso por mucho tiempo, ser difamado como soñador, como alguien que, quizá guiado efectivamente por buenas intenciones («Sermón de la Montaña»), ha emprendido una huida de la realidad. El concepto realidad es el concepto que más falsamente se utiliza. Nosotros debemos *huir* sólo de la paranoia sistemática de nuestros mundos cotidianos *a la realidad.*

Aquí, en medio de reflexiones político-militares se perfila un problema terapéutico que posee dimensiones al mismo tiempo políticas y espirituales. ¿Cómo podrán los sujetos de poder, enfermos de desconfianza –y, sin embargo, realistas– construir su destructivi-

dad y sus proyecciones de enemistad, mientras la interacción de estos sistemas sigue mostrando hasta hoy que las debilidades ante el contrario han sido aprovechadas como ocasión para atacar por la espalda? Todo el mundo se juzga esencialmente una fuerza defensiva y proyecta los potenciales agresivos en los otros. En semejantes estructuras es imposible *a priori* la distensión. Bajo estas condiciones de la locura de hostilidad sigue siendo «realista» estar tenso y dispuesto a la lucha. Nadie se puede mostrar débil sin provocar en el otro fortaleza. Bajo un esfuerzo infinito, los enemigos tienen que elaborar un pequeño terreno en el que sea posible algo así como la autodelimitación, un hacerse débil en la conciencia de la fortaleza, es decir, un transigir en el sentimiento de la inflexibilidad. Este diminuto terreno de autodelimitación es hasta ahora la única cabeza de puente de la razón en el proceso cínico-militar. Todo dependerá de su incremento. Al hombre ya le resulta suficientemente difícil aprender a luchar, y todo aquello en lo que hasta ahora él se ha convertido, lo ha sido como luchador que acepta los retos y se hace en ellos lo que es (compárese el concepto de Toynbee *challenge*). Sin embargo, aprender a no luchar resultará incluso más difícil, ya que esto sería algo completamente nuevo. La historia militar del futuro será escrita en un frente completamente nuevo: allí donde se produzca una lucha por la omisión de las luchas. Los golpes decisivos serán aquellos que no sean golpeados. Bajo éstos quebrarán nuestras subjetividades estratégicas y nuestras identidades defensivas.

## 2. El cinismo estatal y de prepotencia

*Je n'ai rien, je dois beaucoup*
*je donne le reste aux pauvres.*

Testamento aristocrático

*¿Va el Káiser al retrete? Es una cuestión que me ocupa mucho tiempo y yo corro hacia mi madre. Tú vas a acabar en la cárcel, dice mi madre. Es decir, que el Káiser no va al retrete.*

Ernst Toller, *Juventud en Alemania*, 1933

*La guerra, la preparación de la guerra va acompañada de los artificios de la diplomacia, la desconexión de los principios morales, de días de vacaciones para la verdad y de una cosecha tardía de cinismo.*

Stanley Baldwin, primer ministro británico, 1936

Los sujetos de la realidad política, los estados y los poderes regios, pueden compararse con lo que han sido los héroes en la realidad militar. Cuanto más alto nos remontemos en la historia, tanto más se acercarán mutuamente las imágenes de reyes y héroes hasta fundirse en la idea de una monarquía heroica. En la Antigüedad eran numerosas las casas reales y los emperadores que escribían sus árboles genealógicos remontándose sin ningún empacho hasta los dioses. A la ascensión heroica –subida a través de servicios prestados a la monarquía– vino a añadirse en las antiguas tradiciones también el descenso divino, en cuanto bajada y descendencia de los celestiales. Rey se era bien por poder heroico, bien por la «gracia de Dios»; a partir de abajo se obtenía por el triunfo, a partir de arriba se iluminaba mediante una legitimación cósmica.

No se puede achacar a las monarquías primitivas que hayan sido apocadas en su autorrepresentación pública. Por doquier, allí donde se establecieron el dominio de la nobleza, la monarquía y la institución estatal, se instauró un intensivo ejercicio de arrogancia en las familias dominadoras. Sólo con ello se podía consolidar anímicamente en los poderosos la conciencia de estar en la cima.

Y en este proceso, la grandiosidad se convirtió en un estilo psíquico-político. Se realizó un salto del poder al señorío, de la desnuda superioridad del poder a la gloria soberana. Los reyes primitivos, los faraones, los déspotas, los césares y los príncipes aseguraron su autoconciencia a través de un simbolismo carismático. En las monarquías actuaba una megalomanía funcionalmente llena de sentido, es decir, una grandiosidad como factor estructural de dominio. Mediante su gloria, los príncipes fueron jalonando sus simbólicos señoríos y sólo gracias a esta gloria –el medio de los medios– nosotros conocemos hoy la existencia de muchos imperios y los nombres de sus dominadores. Entretanto, ni siquiera en la actualidad ha cesado completamente el destello de las antiguas arrogancias regias.

Alejandro Magno no sólo ha llevado su nombre hasta la India, sino que lo ha expandido por medio de las leyendas hasta lo más profundo del tiempo. Alrededor de semejantes poderes y dominadores se forma una aureola que sigue emitiendo energía durante milenios.

Pero con la aparición de semejantes posiciones de altura simbólico-políticas se ha ido preparando al mismo tiempo el escenario en el que el proceso cínico del poder puede echar a andar, naturalmente aquí también a partir de abajo, a través de la provocación que desde una insolente posición de esclavo se ejerce sobre la brillante prepotencia. Los sujetos del primer quinismo político son consiguientemente pueblos reducidos a la esclavitud o pueblos amenazados por ella, pueblos que efectivamente están oprimidos pero que en su autoconciencia no están destruidos del todo. Obviamente, a éstos les resulta natural considerar con total falta de respeto las arrogantes actitudes de la superpotencia al acordarse de las desolaciones y barbaridades que cometió el vencedor, antes de que pudiera hinchar el pecho. Desde el punto de vista del esclavo, la reducción del derecho regio a la pura violencia y la de la majestad a la brutalidad ya se ha realizado.

El inventor del original quinismo político es el *pueblo judío*. Él ha suministrado a «nuestra civilización» la muestra hasta hoy más poderosa de la resistencia frente a las superpotencias violentas. «Insolente», decidido, belicoso y capaz de sufrir, es y era el Eulenspiegel o el Schweijk entre los pueblos. Hasta hoy, en la broma judía sigue viviendo algo de la original torsión quínica de la oprimida conciencia soberana, un fogonazo reflexivo de saber melancólico que de una manera astuta, impertinente y con presencia de espíritu toma posiciones frente a poderes y pretensiones. Cuando el pequeño israelita ha vuelto a golpear al Goliat moderno, brilla en los ojos del vencedor una ironía tres veces milenaria. ¡Qué poco correcto, David! (Kishon). Los descendientes de Adán han sido el primer pueblo que ha comido del árbol del conocimiento político; lo que parece ser una maldición. Pues, con el secreto de la autoconservación en la cabeza, uno se arriesga además a estar condenado, como Ahasverus, a no poder vivir ni morir. Durante la parte más larga de su

historia, los judíos se han visto obligados a llevar una vida que era la supervivencia en lo defensivo.

El quinismo político de los judíos fue portado por el saber irónico y, al mismo tiempo, melancólico de que todo es pasajero, incluso los despotismos y los opresores, y de que lo único que queda es el pacto del pueblo elegido con su Dios. Por eso, los judíos pueden pasar en cierto aspecto por los descubridores de «la identidad política»; es una creencia que, interiormente invencible e inconfundible, supo defender su existencia con un desprendimiento y una capacidad de sufrimiento quínica a lo largo de mil años. El pueblo judío fue el primero que descubrió el poder de la debilidad, de la paciencia y del suspiro; siempre en la posición más débil, en un milenio de conflictos militares su ulterior supervivencia dependía efectivamente de este poder. La gran ruptura de la historia judía, el destierro, después del año 134 d. C., con el que empieza la época de la Diáspora, conlleva un cambio de imagen en el pequeño pueblo a la defensiva. La primera mitad de la historia judía está bajo el signo de David, que había ofrecido la frente a Goliat y que ha entrado en la historia como el primer representante de un reinado «realista» sin gloria exagerada. Sobre esta figura heroica, una especie de regio Eulenspiegel, pudo erigir el pueblo su Yo político en momentos de amenaza. De él deriva una imagen del héroe alternativa: la del heroísmo humanizado del más débil, que se afirma en la resistencia frente a la superpotencia. El mundo hereda del judaísmo la *idea de la resistencia.* Ésta estaba viva en el pueblo judío como una tradición mesiánica que miraba llena de esperanza a un futuro rey salvador de la casa de David que salvaría y conduciría al desgraciado pueblo, a través de las tribulaciones, de nuevo a sí mismo, a su patria, a su honor, a su libertad. Según la exposición de Flavio Josefo *(La guerra judía)*[108], Jesús no fue sino uno de los numerosos oposicionistas mesiánicos y guerrilleros religiosos que habían anunciado su resistencia al dominio romano. Desde la conquista romana de Palestina hasta la definitiva decadencia del levantamiento de BarKochba en el 134, el mesianismo ha tenido que ser una epidemia real en el suelo judío. Al igual que Jesús, el carismático rebelde Simon Bar-Kochba (Bar Kochba = hijo de las estre-

Rudolf Schlichter, *Poder ciego*, 1937.

llas) había reivindicado para sí mismo la descendencia de David.

Con Jesús y con el establecimiento de la religión cristiana, la tradición de David encontró una continuación de nuevas dimen-

siones. Mientras el pueblo judío era maltratado y dispersado y entraba en la segunda mitad amarga de su historia –pudiendo ser Ahasverus su imagen guía incluso más que David–, el cristianismo continuó la resistencia judía contra el Imperio romano en otro nivel. Consiguientemente, el cristianismo se convirtió en una gran escuela de resistencia, de valentía y de fe corporizada; si hubiera sido entonces lo que hoy día es en Europa, apenas habría resistido cincuenta años. Durante la época imperial romana, los cristianos se convirtieron en la tropa nuclear de una resistencia interior. En un tiempo, ser cristiano significaba no dejarse atemorizar por ningún poder del mundo y mucho menos por los amorales, despóticos, arrogantes, divinizados emperadores romanos, cuyas maniobras político-religiosas eran demasiado visibles. Al primitivo cristianismo le ha podido servir de ayuda el hecho de haber heredado de los judíos aquel cinismo historizante que supo decir a todos los portadores del poder y de la gloria y de la arrogancia imperial: «De vuestra especie ya hemos visto caer una docena y hace bastante tiempo que las hienas y el tiempo todopoderoso, que sólo obedece a nuestro Dios, roen los huesos de los déspotas anteriores; la misma suerte os espera también a vosotros». De esta manera, la concepción judía de la historia contiene un principio político explosivo, pues pone de manifiesto la caducidad de los imperios de los otros. La primaria conciencia «teórica» quínico-cínica (también cínica, pues está aliada con el principio más poderoso, a saber, la verdad histórica y «Dios») es la conciencia histórica: el que de una u otra manera muchos poderosos y grandiosos imperios se han deshecho en polvo y cenizas. A la conciencia judía fue a parar su histórico saber narrar el ocaso de los otros y la propia supervivencia milagrosa. Los cristianos primitivos heredan de los judíos un saber sobre qué es lo que pasa en el corazón de los oprimidos, un conocimiento de la *hybris*, de la pura fuerza. En el Salmo 10, la conciencia judía se traslada al interior del poder maligno y escucha su arrogante monólogo:

2. Porque al inicuo le mueve la arrogancia, debe sufrir el miserable.
3. Pues el ateo alardea de su malicia.

6. Dice en su corazón: «Yo nunca jamás languideceré, no padeceré necesidad...».

El quínico judío penetra hasta la médula en las fantasías de invulnerabilidad de los déspotas militares. Y es allí donde él pronuncia su no. Él no será de aquellos que suplican a los señores de la violencia; con este tormento tienen que vivir desde entonces los déspotas; siempre habrá un grupo que no participará en el endiosamiento del poderoso. Es así como funciona la dinámica psicopolítica de la «cuestión judía». La conciencia quínico-judía percibe, efectivamente, en su propia piel castigada y quemada el ser violento de la gloria y del señorío. La espalda que ha contado los golpes ciertamente se inclinará, pues es más inteligente, pero en su inclinación habrá una ironía que empujará a los megalomaníacos a la locura.

Así pues, en la tensión entre las prepotencias y los oprimidos se ponen de manifiesto dos posiciones: por una parte, el poder «señorial» con su fachada suntuosa; por otra, la experiencia inmediata del esclavo de que el poder tiene un núcleo violento y de que el boato es sólo pura fachada. Un término medio entre ambos se instaura gracias a las prestaciones político-jurídicas de la prepotencia de las que ésta deriva su legitimación. En este término medio –el de la prestación estatal y jurídica– pueden encontrarse la conciencia de señores y la conciencia de esclavos. En la medida en que la prepotencia se legitimiza a través de un *buen* ejercicio, supera su inicial carácter de fuerza y puede orientarse hacia una inocencia relativa, es decir, ejercitar el arte de lo posible en un mundo de necesidades. Allí donde la prepotencia se legitimiza realmente, se somete incluso a un interés más alto y más general, a un servicio a la vida y a su integridad. Por eso, paz, justicia y protección de los débiles son las palabras sagradas de la política. Allí donde una prepotencia *tiene derecho* a decir de sí misma que ha creado la paz, ha originado la justicia y ha convertido la protección de la vida más frágil en su asunto más importante, empieza a superar su propio núcleo de poder y a ganarse una legitimidad superior. Sin embargo, aquí se tienen que contrastar todavía más de lo acostumbrado las palabras con la reali-

dad. Por regla general, el lenguaje del poder equivoca sus expresiones, pues a la proposición de la guerra la llama paz; dice poner orden cuando reprime disturbios[109]; uno se precia de su talante social, cuando lo que hace es dar limosnas enmascaradas y dice hacer justicia cuando ejecuta leyes. La dudosa justicia del poder queda expresada en el gran sarcasmo de Anatole France: la ley, en su sublime igualdad, prohíbe igualmente tanto a mendigos como a millonarios dormir bajo los puentes.

El pecado original político, el comienzo opresor y sangrientamente violento de las dominaciones, sólo puede superarse a través de una legitimación en el sentido expresado y puede purificarse cuando obtiene un amplio asentimiento. Si no se logra éste, entonces el núcleo de fuerza de las prepotencias vuelve a aparecer abiertamente en la superficie. En forma legalizada, esto tiene lugar crónicamente en el ejercicio del poder penal que interviene cuando se ha roto el derecho de las prepotencias. El castigo es, consiguientemente, el talón de Aquiles de la legalidad de la fuerza[110]. Quien observa cómo castigan las prepotencias experimenta al mismo tiempo algo sobre la naturaleza de éstas y la propia, sobre su núcleo de violencia y sobre su posición ante la misma.

Al igual que el cobarde tiene que esconderse en la masa de los vacilantes, también la subversiva conciencia de los esclavos se mantiene en la vida en la medida en que aprende muy bien el lenguaje de los esclavos (del reconocimiento, de la apariencia legal y de la glorificación), de tal manera que no se perciban tan rápidamente los tonos irónicos. El romano Petronio debe de haber sido un genio de la ironía servil, si es que la tradición le ha retratado adecuadamente. En la lucha cuerpo a cuerpo con la arrogancia de un Nerón, ha exagerado el arte de la lisonja hasta llevarlo a límites aniquiladores. Supo servir a la majestad su envenenada adoración en cumplidos tan dulces que el poder no podía dejar de tragar. Sin duda, al irónico patricio autoconsciente de la época imperial no le quedó al final ninguna otra salida más que la de morir conscientemente. Este *savoir mourir,* que calcula conscientemente la propia muerte como el último precio posible de la libertad, une al patricio romano, desposeído de poder y, con todo, orgulloso, con el cristianismo, que

en el transcurso de los siglos ha estado a la altura de las mayores provocaciones de los césares. Con él apareció una conciencia de soberanía existencial que neutralizó, incluso más que la ética estoica, la cuestión de si uno está socialmente arriba, en el medio o abajo. Bajo su signo, los esclavos podían desafiar la muerte más que los señores. La capacidad de corporización de la primitiva religión cristiana era tan fuerte que, al final, atrajo a su bando la más grande contextura de poder del viejo mundo. Sus raíces se hundían en la conciencia de la libertad que aparece al finalizar la adoración *naïf* del poder. No verse obligado a tener respeto a un poder meramente mundano y externamente violento: tal será el núcleo quínico de la actitud cristiana ante la prepotencia. Ha sido Friedrich Schlegel uno de los primeros pensadores modernos que ha percibido con claridad la calidad cínico-quínica del cristianismo radicalmente materializado. En sus *Fragmentos del Ateneo* de 1798 anota: «Si la esencia del cinismo consiste en... despreciar necesariamente... todo... brillo político..., en ese caso el cristianismo no debería ser realmente otra cosa que cinismo universal»[111].

La verdad de esta tesis se muestra en el modo y manera como la brillante Roma ha reflejado y aceptado el desafío quínico-cristiano. En un primer momento, al Estado romano no le quedó más remedio que ahogar con una violencia brutal esta luz consciente de sí misma que tanto lo irritaba, tal y como muestran las olas de persecución repartidas en varios siglos. Una vez comprobado que éstas resultaban inútiles y que con la opresión crecía incluso más la capacidad de materialización de la nueva fe, tras las fricciones de más de tres siglos, se llegó a una nueva inversión de alcance histórico-mundial: el poder imperial se postra de rodillas ante el cinismo cristiano para domarlo. Tal es el significado del giro constantiniano. Con él empieza la cristianización del poder y, por consiguiente, visto de una manera estructural, el cambio del impulso quínico en cinismo. Desde Constantino, la historia estatal de Europa es esencialmente la historia del cinismo estatal cristianizado, que, después de este cambio de bando de dimensiones epocales, no ha cesado, como ideología esquizoide de dominadores, de dominar y de atormentar la reflexión política. Por lo demás (¡en un primer momento!),

éste no es un tema que necesitara una psicología del inconsciente. Las divisiones aquí mencionadas atraviesan las conciencias en superficie. No es en perversos sueños nocturnos sino en los cálculos cotidianos como los dominantes se dan cuenta de que el poder no puede ser piadoso. No se da ningún conflicto inconsciente entre los ideales de fe, por una parte, y la moral de poder, por otra; más bien y de entrada sólo una fe ilimitada. Con ello, el cinismo de la prepotencia se opone al impulso quínico de la antipotencia. Éste *empieza* ya como pensar dual.

El pensar dual cristiano alcanza su primera cumbre en la filosofía de la historia agustiniana, que, realistamente desesperada y ante el monstruo corrupto del Imperio romano cristianizado, no ve otra salida más que elevar a programa la división de la realidad en torno (e implícitamente de las morales). De esta manera surge la teoría, fatalmente realista, de los Dos Reinos *(de duabus civitatibus)*, del reino de Dios *(civitas [!] dei)* y del reino terrenal *(civitas terrena)*, que se materializan evidentemente en la existencia de la Iglesia católica y en el Imperio romano. La organización eclesiástica terrenal desciende como apéndice de las esferas divinas a la tierra. Con ello quedan descritos dualismos de los que ni para la historia de los estados europeos ni para el pensamiento político se derivó una erupción definitiva. Incluso en el siglo XX, el Estado y la Iglesia están en relaciones mutuas de conflictividad: como cómplices y como contratantes. El *clinch* milenario entre Estado e Iglesia proporciona el libro ilustrado de la lucha en todas las posiciones, golpes, tiros, abrazos y tijeras que sólo son realmente posibles entre dos luchadores que están fatídica y mutuamente enzarzados. Ni siquiera en la superficie el Estado cristianizado puede organizarse como aparición unitaria (a excepción del cristianismo bizantino). Tanto por su estructura exterior como por la interior, éste está condenado desde entonces a un doble lenguaje y a la división de la verdad. Así llegará al desarrollo de un derecho doble (derecho eclesiástico, derecho estatal), de una cultura doble (espiritual-mundana) e incluso de una política doble (política eclesiástica-política estatal). En estas duplicaciones se esconde algo del secreto del ritmo histórico de la Europa occidental que produjo la historia más belicosa, más desgarra-

da y más sangrienta y, al mismo tiempo, la más «rápida» y la más creativa que jamás se ha realizado en un espacio de tiempo tan relativamente breve, en un continente tan pequeño. La lógica de lucha quínico-cínica pertenece a las fuerzas o a las «leyes» que confieren al proceso tumultuoso de la historia cultural de clases y de estados europea su notoriedad sin precedente. Aquí, todo existe casi desde el principio por partida doble: un potencial poderoso en antítesis maduras para la ejecución, fuerzas de reflexión corporizadas y convicciones armadas.

No nos queremos meter en este punto en la descripción histórica. Un par de palabras clave pueden ilustrar las tensiones presentadas en su desarrollo. Como es sabido, el obispado de Roma, con sus dependencias provinciales, era la única estructura paraestatal que sobrevivió a la caída del Imperio romano occidental. Alrededor del año 500 d. C., el cristianismo conquistó los nuevos grupos de poder del norte de Europa cuando Remigio de Reims logró bautizar al caudillo merovingio de los francos, Clodoveo (Clovis). Por eso, la Iglesia francesa todavía hoy se llama orgullosamente *fille aînée de l'église* (la hija más antigua de la Iglesia). El que personalmente, y junto a esto, Clodoveo haya sido también una de las bestiales, más ávidas de poder y más desgarradas figuras de la temprana historia europea –seguramente de la sustancia de un Gengis Kan o un Tamerlán, sólo que con medios más escasos– puede entenderse como una alusión a aquello que se tiene que esperar de los poderes reales cristianizados. Vivir con la hendidura en la cabeza se convierte en el problema central de los señoríos cristianos. Con ello, la doctrina cristiana tuvo que dividirse, incluso hasta sus últimas consecuencias, en una «por la mitad» y en otra «entera», una para cristianos divididos y otra para cristianos no divididos. Por supuesto que esta tendencia se introdujo ya en la época de las persecuciones, cuando las comunidades cristianas empezaron a polarizarse en elites religiosas –santos, mártires y sacerdotes– y cristianos «normales».

El desarrollo esquizoide del cristianismo puede explicarse esencialmente en tres grandes movimientos: en primer lugar, en la construcción de la política religiosa, es decir, en la transformación de la

religión, que, de ser la realización vital de las comunidades, pasa a convertirse en una representación metafísica de gala de los poderes señoriales; en segundo lugar, en la creación de gobiernos espirituales en forma de dominios territoriales papales, arzobispales y monacales (abadías, prioratos); en tercer lugar, en la superficial y violenta cristianización del pueblo llano. También por triplicado se presenta el núcleo quínico del cristianismo que, todavía bajo el signo del dominio cristiano, se opone al *mero* dominio e intenta vivir frente a la división: en primer lugar, en los grandes movimientos de órdenes del monacato occidental, que, desde Benito de Nursia, llevaban adelante la síntesis de oración y trabajo, y, más tarde, en las olas ascéticas y contemplativas de la Edad Media tardía; en segundo lugar, en los movimientos heréticos que, incesantemente, reclamaban la materialización del mandamiento del amor cristiano y que, a menudo, se han convertido en mártires de las «cristianas» persecuciones de cristianos; en tercer lugar, en los intentos de algunos monarcas cristianos de salvar las tensiones entre el «brazo» civil y la doctrina cristiana, en una humanidad principesca (no entramos en la cuestión de hasta qué punto ésta podía tener éxito). Ya Carlomagno ha ejercido con el cristianismo, de una manera cínico-brutal, su política religiosa francoimperialista. Por eso, se le llama con todo derecho el Padre de Occidente. Los Otones y los Salios llevaron tan lejos el negocio del dominio político por medio de los eclesiásticos que, bajo ellos, los obispados se convirtieron en los pilares que sustentaban la política imperial alemana (ténganse presentes los programas imperiales de la Edad Media tardía, la idea del emperador y del imperio cristianos germánicamente modulada y el duelo de poder entre monarquía y papado).

Las siete grandes *cruzadas* europeas sólo pueden concebirse realmente sobre este trasfondo. Lo que entre 1096 y 1270 sucedió bajo el concepto *croisade* constituye un intento de los dominios feudales cristianizados de reaccionar hacia fuera al cinismo señorial de su propia conciencia que se había hecho insoportable. Después de siglos de cristianización, los preceptos religiosos habían logrado en las clases militar-aristocráticas dominantes una base de interiorizaciones que llevaron hasta el desgarro el antagonismo entre el man-

damiento de amor cristiano y la ética feudal del guerrero. La naturaleza insoportable de esta contradicción que ahora se había interiorizado pone de manifiesto la violencia con la que, durante siglos, las energías europeas han podido desaguar en la patológica idea de la cruzada. Las cruzadas –proclamadas como guerra santa– eran explosiones sociopsicológicas de calidad protofascista. Ellas canalizaron las energías que se habían ido acumulando en el conflicto entre dos éticas que se eliminan mutuamente, tanto en el alma individual como en la colectiva. En la guerra santa, de la oposición no vivible entre una religión del amor y una ética del héroe se hacía una apelación vivible: Dios lo quiere. En esta ficción se descargaron tensiones violentas para sorpresa de un mundo venidero que no puede descubrir una razón ni militar, ni económica ni religiosa en los tormentos indescriptibles y en las proezas de las cruzadas. La idea de cruzada ofrece (junto a la persecución de la brujería, el antisemitismo y el fascismo) uno de los ejemplos más fuertes de cómo una idea de locura, colectiva y oficialmente proclamada, ha quitado a innumerables individuos en los que trabaja el conflicto entre la religión del amor y el militarismo la locura privada. Desde el año 1096 la guerra santa funciona en las civilizaciones occidentales como escape de tensión; bajo la presión de antinomias y locuras propias e interiores se buscaban, desde entonces, unos enemigos diabólicos y exteriores, y contra éstos se dirigen las guerras más sagradas. El psicograma de las civilizaciones cristianas porta este riesgo –protofascista– en sí mismo; en épocas de crisis, cuando la imposibilidad de vida de programaciones éticas opuestas se agudiza notablemente por norma general, se hace inminente el momento en el que explota la presión hacia el exterior. El que en Renania las persecuciones de judíos empiecen al mismo tiempo que las cruzadas pone de manifiesto conexiones entre los diferentes fenómenos patológicos de la cultura. Judíos, herejes, brujas, anticristos, rojos: todos sin excepción son víctimas de la formación de un frente primariamente interior tal y como aparece durante períodos altamente esquizoides, en los que «el integral irracionalismo social» de las éticas contrarias busca un escape.

Junto a la canalización del cinismo señorial cristiano en las cru-

zadas, la Edad Media mostró una segunda salida de la tensión: se construyó una medio-secularizada esfera cortesana en la que uno podía abandonarse, con una conciencia más libre, al *ethos* militar y aristocrático. La temprana épica artúrica vivía del empuje de este descubrimiento. Las novelas caballerescas, al igual que las *chansons de geste*, dieron al *ethos* heroico la primacía sobre lo cristiano de una manera clara. Unos pasos más adelante se liberó aquí la caballería de las «cadenas» del mandamiento de paz y amor cristiano, al entregarse a un peculiar sentimiento superior mundano de habilidad guerrera, al festivo talante cortesano, a un erotismo refinado, despreocupado de aquello que al respecto decían los sacerdotes; a la cultura de torneo, fiestas, caza, comilonas, amor. El hedonismo aristocrático fue hasta el siglo XIX importante como protección de la alegría del vivir mundano contra el aura masoquista de los monasterios cristianos. Efectivamente, quien derribaba a los enemigos y conquistaba la más bella dama pasaba por ser el tipo más grande. Todavía Nietzsche tenía ante los ojos, en su loa anticristiana de la «bestia rubia» y de las naturalezas fuertes, a estos aristócratas camorristas mundanizados, más tarde *condottieri*: el tipo de hombre que ataca, toma lo que le apetece y puede ser desconsideradamente «señorial». Pero el neoheroísmo cortesano sólo realizó una emancipación aparente de la ética cristiana. Naturalmente también los caballeros artúricos son de una manera más sublime caballeros cristianos; esto aparece claramente en Parsifal. Con el mito del caballero que busca el Grial, la cristianización de lo militar se elevó a esferas alegóricas y metafóricas y, en última instancia, fue desposeída de toda realidad y reducida a una pura mística caballeresca que eleva la lucha a dimensiones espirituales. Durante la época posterior de los borgoñones, la cultura caballeresca se asemeja a una literatura vivida.

En la atmósfera simbólica de las cristianizadas ideologías estatales, caballerescas e imperiales de la Edad Media tardía que se alzaban sobre las interminables guerras feudales, urbanas, eclesiásticas y estatales de Europa, la doctrina de Maquiavelo tenía que actuar como una tormenta purificadora. El escrito para príncipes de Maquiavelo fue leído desde entonces, y sobre todo en la época burguesa, como el gran testamento de la técnica cínica del poder. Co-

mo si fuera un insuperable juramento declarativo de la falta de escrúpulos política, a esta doctrina se la puso bajo acusación moral. Lo que la religión condena, con razón e incondicionalmente, aquí se recomienda abiertamente como un medio artificial político: el asesinato. Naturalmente, en el transcurso de la historia han sido innumerables los que se han servido de este medio. Sin embargo, la novedad de la doctrina de Maquiavelo no estriba en este punto. Es el hecho de que aparezca alguien que lo formule abiertamente lo que crea un nuevo nivel moral que, en efecto, sólo puede explicarse totalmente bajo el concepto de cinismo. La conciencia de señores hace preparativos para una nueva ronda y examina las existencias. Entonces resulta inevitable que uno lo exprese inequívoca, insolente, impúdica y claramente, etc. En el fondo, el formular sigue siendo hasta hoy día más escandaloso que los hechos formulados.

El «amoralismo» político de Maquiavelo presupone la interminable tradición bélica y el caos de partidos y feudal de los siglos XIII, XIV y XV. Como historiador, Maquiavelo ve que se han arrancado los últimos jirones de legitimidad del suntuoso manto del Estado cristiano, una vez que ya ningún dominador era capaz de cumplir ni siquiera las tareas políticas más primitivas en ese caos perpetuo de pequeñas potencias asoladas por la guerra: seguridad de paz, garantía jurídica, protección de la vida. Aquí se insta a aceptar el pensamiento de un poder central que estaría en situación de finalizar el caos de los poderes individuales y de posibilitar de nuevo una vida civil y estatal. El príncipe ideal de semejante poder centralista imaginario, que todavía no existe en ninguna parte, haciendo caso omiso de las cohibiciones y complicaciones de la moral cristiana, debería aprender a ejercitar el poder radicalmente como una fuerza de protección, de paz y de ley efectiva en un ámbito estatal homogeneizado. En el plano político, Maquiavelo, con su cinismo, ve esencialmente más claro que los poderes urbanos, imperiales y territoriales de la Edad Media tardía que se administraban con una brutalidad cristianamente ahumada. La teoría del príncipe florentino impone un deber de prepotencia incondicional al hombre de Estado, con lo que también se alude automáticamente a la posibilidad de disponer de *cualquier* medio. Semejante tecnología cínica

del poder sólo puede ser válida en situaciones en las que el recipiente de supervivencia político está destruido y el poder central, si es que todavía existe, ha caído en el papel del perro apaleado con el que ha practicado su juego una jauría de pequeños poderes caóticamente destrozados, ávidos y brutales. En semejante situación, el cinismo de Maquiavelo puede decir la verdad; por un minuto mundial suena semejante espíritu insolente y soberbio, que acierta en sus tonos morales y que puede hablar a favor de unos intereses de vida más generales. Por otra parte, esta conciencia cínica de poder está ya tan reflexivamente atornillada y es tan arriesgadamente insolente que no puede comprenderse sin más ni arriba ni abajo, ni por los detentadores del poder ni por el pueblo. Queda un malestar, cuando aquí se describe una soberanía principesca que en conjunto realiza algo «bueno» para sí y el conjunto estatal, al arriesgarse a perpetrar contra algunos, más allá del bien y del mal, los crímenes más infames.

Se podría creer que la política de estados y territorios absolutistas en la Europa de los siglos XVII y XVIII llevó a cabo las ideas de Maquiavelo *cum grano salis*. El Estado absolutista era de hecho un Estado que se erigía sobre las pequeñas potencias en lucha, sobre los soberanos regionales y, sobre todo, sobre los partidos religiosos mutuamente enzarzados en una lucha sangrienta. (En un primer momento se llamó «políticos» a aquellos que intentaban pactar tácitamente y seguir siendo relativamente neutrales frente a posiciones religiosas destrozadas por guerras.) Pero apenas se establecen como nuevas prepotencias relativamente estables, los estados absolutistas empiezan a aparecer en una nube de autoincienso. Incluso hacen todo lo posible para ocultar su núcleo de violencia en una retórica grandiosa de legalidad y privilegios por la gracia de Dios. Sin embargo, ninguna insistencia en los privilegios por la gracia de Dios será lo suficientemente fuerte como para hacer olvidar por completo a súbditos críticos que, en verdad, no es tanto un dominio por la gracia de Dios cuanto por la gracia del asesinato, del atentado y de la opresión. Ningún Estado moderno ha logrado ocultar su núcleo de violencia de manera semejante a como la utopía de la legalidad lo sueña. La primera gran resistencia contra el moderno Esta-

Lorenzo Leonbuono, *Allegoria della Fortuna.*
Esta politología alegórica muestra al Tirano (el poder)
rodeado por la Envidia, la Estupidez, la Malicia,
el Desagradecimiento y la Hipocresía.

do (absolutista) la ofrecieron, de una manera congruente, la anterior alta nobleza libre y la aristocracia campesina que temía la expulsión de la corte, es decir, un grupo de gentes que, dado que ellos mismos eran demasiado arrogantes, percibían la arrogancia del poder central de una manera nítida. Esto se podía considerar casi como un éxito «popular» e involuntario de Maquiavelo, que se fue de la lengua para todos los poderes centrales modernos. El amoralismo cínico de las potencias hegemónicas no se podrá desterrar nunca más como tema. Los estados viven desde entonces en la penumbra

cínica, compuesta a partes iguales de una legitimización y de una presunción. Una demasía relativa en fuerza, opresión y usurpación acompaña incluso al Estado que más se esfuerza en conseguir legitimización y legitimidad. A través de las tan cacareadas prestaciones pacifistas del Estado todavía relampaguea la ropa interior militar (los modernos siguen diciendo al igual que los antiguos: *Si vis pacem, para bellum*: Si quieres la paz, prepara la guerra). A través del mejor sistema jurídico siguen pulsando toscas realidades, tales como privilegios de clases, malversaciones de poder, arbitrariedad y desigualdades. Pasando tras las ficciones judiciales del libre cambio de mercancías, del libre contrato de trabajo, de la libre fijación de precios, por todas partes salen a la luz chantajes y desigualdades de poder; sin embargo, todavía hacen ruido, entre las formas más libres y más sublimes de la comunicación estética, las voces del sufrimiento social y de las tosquedades culturales. (A este respecto es válida la frase de Walter Benjamin de que no hay ningún testimonio de cultura que no sea al mismo tiempo un testimonio de barbarie.)

Desde el siglo XVIII, la atmósfera política de Europa central está embarazada de «secretos abiertos». Bien discretamente, bien en un marco secreto o privado, bien en forma de una franca agresión publicística, los secretos del poder son ahora divulgados. Efectivamente, éste debe de nuevo responder ante la moral. El origen del absolutismo y su «razón de Estado», que se fundaba en la capacidad de los príncipes para superar la guerra pequeña y las masacres religiosas, hace largo tiempo que aquí ha caído en el olvido. Plenamente convencida de que se manejaría con el poder de una manera moralmente impecable con tal de que lo tuviera, la crítica moral-política del siglo XVIII se resiste al «despotismo» absolutista. Una nueva clase social, la burguesía, presenta ahora su candidatura bajo el nombre «pueblo» para asumir el poder («los comunes», el «tercer estado», etc.). La Revolución francesa –en la fase regicida– lleva un gobierno del «pueblo» a la cumbre del Estado. Sin embargo, aquellos que en cuanto «pueblo» habían hecho la revolución se establecen en la era siguiente como burguesía aristocrática, como una aristocracia de empresarios, de formación y de finanzas, que además, gracias a una política matrimonial, se entrelazan múltiplemente con

la más antigua nobleza de sangre. No debería pasar mucho tiempo hasta que este nuevo nivel dominador, que se denominaba pueblo y apelaba para su legitimización al principio de la soberanía popular, experimentara en su propia carne las contradicciones del dominio. Pues quien invoca al pueblo le está provocando y le invita a interesarse vivamente por las maquinaciones que a sus espaldas tienen lugar en su nombre.

El carácter contradictorio del Estado cristiano se repite ahora en un nivel histórico más alto, en las contradicciones del Estado burgués que apela a la soberanía popular, que hace dependiente las autoridades de las elecciones generales (o aparenta hacerlo). Pues si el «Estado» cristiano de la Edad Media no realizaba la ética cristiana del amor, de la reconciliación y la fraternidad libre, tanto menos los estados modernos «burgueses» podían representar convincentemente sus máximas («libertad, igualdad, hermandad, fraternidad») o tan siquiera los intereses de vida de las amplias masas populares. A quien estudie la situación de la población rural en el siglo XIX e, incluso más, la del creciente proletariado industrial y el desarrollo del pauperismo en la época del dominio burgués, además de la situación de las mujeres, de los mensajeros, de las minorías, etc., le tiene que saltar a la vista que en la base de la apelación al pueblo subyace un concepto de pueblo mutilado e incompleto.

Es en esta situación cuando los movimientos socialistas se hacen posibles y necesarios: éstos exigen que aquello que suceda en nombre del pueblo, suceda también a través del pueblo y para el pueblo; quien apela al pueblo también tendría que «servir al pueblo», comenzando por no complicarle en aquellas «guerras populares» asesinas, típicas de esta época en la que «en nombre del pueblo» gobierna la dominante burguesía feudal o burguesa, y terminando por concederle una participación justa en la riqueza que se produce mediante su trabajo.

En el conflicto secular de los movimientos socialistas con el, digamos, Estado nacional «burgués»[112] han brotado dos nuevas direcciones y atornillamientos polémico-reflexivos de la conciencia política que, en su mayor parte, dominan el siglo XX. Ambas son formas complejas y tardías de la conciencia cínica. La primera es lo que no-

sotros denominamos *fascismo*. Éste pasa a confesarse partidario de una manera relativamente desvergonzada de la pura política de violencia. De una manera cínica, renuncia precisamente al esfuerzo por la legitimización al proclamar abiertamente tanto la brutalidad como el «santo egoísmo» como necesidad política y como ley histórico-biológica. Los contemporáneos de Hitler le sintieron, entre otras cosas, como «gran orador» porque empezó a pronunciar con un claro tono de desnudo realismo lo que hacía tiempo que no armonizaba con el ánimo alemán y con aquello que él quería eliminar en el sentido de sus representaciones de ordenamientos brutal-narcisistas: el desesperado parlamentarismo weimariano, el infame Tratado de Versalles, etc., y, especialmente, los «culpables» y los incómodos socialistas, comunistas, sindicalistas, anarquistas, artistas modernos, gitanos, homosexuales, pero sobre todo los judíos, que tendrían que sufrirlo como enemigo íntimo y como una figura de proyección universal. ¿Por qué precisamente ellos? ¿Cuál es el sentimiento de esta enemistad especialmente maligna? Con el asesinato masivo, los fascismos quisieron destruir el espejo que el pueblo judío colocaba ante la arrogancia fascista a través de su mera existencia. Pues por ningún otro podría sentirse el fascista, el don nadie heroicamente inflado, tan observado como por los judíos que, gracias a sus tradiciones de sufrimiento, aparecen, casi por naturaleza, irónicamente frente a toda superpotencia. Las figuras centrales del fascismo alemán tendrían que haber percibido que su arrogante imperio milenario nunca podría creer en sí mismo, mientras que en un ángulo de la propia conciencia siguiera estando vigilante el recuerdo de que esta reivindicación de poder era una mera pose. El lugar del recordante lo ocupaban en este punto, entre otros, «los judíos». El antisemitismo delata la quiebra en la voluntad fascista del poder; este poder jamás hubiera podido ser tan inmenso como para que el no quínico-judío no lo superase. «El *insolente* judío» fue la expresión asesina, clave y decisiva del fascismo. A partir de la espolvoreada herencia de resignada resistencia de adaptación del moderno judaísmo, sigue irradiando todavía hacia el centro de la conciencia fascista una negación tan intensa de la arrogancia del poder que los fascistas alemanes, decididos a su propia grandeza, constru-

yeron campos de concentración para aniquilar lo que obstaculizaba su arrogancia. ¿No vivía este pueblo con su saber melancólico de que todos los mesías desde siempre habían sido falsos? ¿Cómo podría creer el mesías alemán del asilo nocturno austriaco que se dejaba celebrar como el Barbarroja retornado de la montaña de Kyffhäuser, en su propia misión, mientras se mirase a sí mismo por encima del hombro con los ojos del «malvado judío» que todo lo «destroza»? Ninguna voluntad de poder soporta la ironía de la voluntad de sobrevivir también a este poder[113].

Ciertamente es inadmisible señalar sin más el Estado fascista del siglo XX como representante típico del moderno Estado «burgués» fundado en la soberanía popular. No obstante, el fascismo desarrolla una de las latentes posibilidades del Estado popular «burgués». Su airado antisocialismo pone incluso de manifiesto que en el fascismo existe un fenómeno político de desinhibición, es decir, una reacción defensiva cínico-señorial contra la pretensión socialista de permitir acercarse al pueblo. El fascismo pretende, consiguientemente, «todo para el pueblo», pero por adelantado se inventa un falso concepto popular: el pueblo como monolito, como masa homogénea que obedece a una voluntad única («un pueblo, un imperio, un Führer»)[114]. Con ello, se da una patada a la ideología liberal. ¿Libertades propias, voluntad propia? ¡Chismes! Tanto más enojosa será esta charlatanería cuanto más «abajo» aparezca. El fascismo actualiza la tendencia del Estado «burgués» a saturar con una «violencia necesaria» los «intereses conjuntos» particularmente definidos frente a las individualidades; lo que lo caracteriza es su brutalidad sin remilgos. Por eso, cuando tuvo lugar el salto del fascismo al poder estatal, se les pudo ocurrir a algunos círculos, que representando intereses fundamentales sobre los que descansaba el Estado (economía y política) no eran fascistas, apoyar a éstos, en la creencia de que quizá fueran la nueva escoba con la cual se podrían barrer perfectamente intereses individuales perturbadores. ¿Había realmente gente que fuera lo bastante cínica como para creer que podría comprar a Hitler y a su cínico partido de brutalidad? (uno de ellos –Thyssen– dio efectivamente a sus memorias el siguiente título: *I paid Hitler*)[115]. El Estado fascista, con su asfixiante caos de ca-

pital e ideología populista, idealismos y brutalidades, merece un predicado filosófico único: cinismo del cinismo.

El segundo atornillamiento complicado de la moderna conciencia política se realizó en la más reciente historia rusa. Parece existir una tendencia a que la militancia y radicalidad de movimientos socialistas se desarrollen proporcionalmente al estándar de opresión de un país. Cuanto más poderoso en Europa, y especialmente en Alemania, podía llegar a ser un movimiento de trabajadores –correspondiendo al crecimiento real del proletariado en el proceso de la industrialización–, de tanto más sosegado (más burgués) se las daba en su aparición en la escena política; tanto más confiaba en la imposición paulatina frente a sus contrarios, frente a las fuerzas del Estado burgués y feudal-tardío. Pero, a la inversa, cuanto más poderoso e invencible era de hecho un poder político de cuño despótico-feudal, tanto más fanáticamente se enfrentaba a él la oposición «socialista». Esto cabría expresarlo de la siguiente manera: cuanto más maduro era el ordenamiento social de un país para integrar en su seno elementos socialistas (alto desarrollo de las fuerzas productivas, alto grado de ocupación de trabajadores asalariados, alto grado de organización de intereses «proletarios», etc.), tanto más tranquilamente esperaban su hora los líderes de los movimientos de trabajadores. La fortaleza y la debilidad del principio socialdemocrático fue desde entonces la paciencia pragmática. Dicho de otra forma, cuanto más inmadura[116] era una sociedad para el socialismo (pensado como postcapitalismo), tanto más inexorable y victoriosamente el socialismo radical sabía ponerse a la cabeza de los movimientos revolucionarios.

Si hay una ley de lógica de lucha que diga que los enemigos se asimilan mutuamente en largos conflictos, ésta se ha comprobado en el conflicto entre los comunistas rusos y el despotismo zarista. Lo que ha tenido lugar en Rusia entre 1917 y el vigésimo congreso del partido tiene que comprenderse como el legado cínico-irónico del zarismo. Lenin se convirtió en el ejecutor testamentario de un despotismo que, en todo caso, había sido dispersado en sus representantes, no en sus modos de comportamiento y sus estructuras interiores. Stalin elevó el despotismo tradicional al Estado técnico del

siglo XX de un modo y forma que hubieran hecho palidecer a cualquier Románov. Si bajo los zares el Estado ruso ya era una camisa demasiado estrecha para la sociedad, el Estado del partido comunista cayó totalmente en la camisa de fuerza. Si bajo el zarismo un grupo ínfimo de privilegiados, con su aparato de poder, había mantenido bajo control de terror un gigantesco imperio, después de 1917, un ínfimo grupo de revolucionarios profesionales derribó a Goliat cabalgando en la cresta de la ola del hastío bélico, del odio proletario y campesino contra los de «allá arriba».

Sin embargo, ¿no era Lev Trotski, en cuanto judío, la herencia de una tradición ancestral de resistencia y autoafirmación frente al poder arrogante? Trotski tuvo que exiliarse y dejarse asesinar por sus arribistas colegas convertidos en Goliat. ¿No está actuando, en el asesinato que Stalin perpetró en Trotski, la misma cínica réplica de la pretenciosa prepotencia que en los genocidios fascistas? En ambos casos se trata de la venganza que una violencia presuntuosa se toma de lo que sabe que nunca la va a respetar y que constantemente gritará a la fantochada: ¡Legitímate o serás vencido! En la idea de Trotski de una revolución permanente se escondía algo del saber que se percata de que la violencia política tiene que justificarse en cada segundo de su ejercicio para diferenciarse de la criminalidad. El poder tiene que hacerse valer en su ámbito como violencia de la paz, del derecho y de la protección para posibilitar una nueva abundancia de vida espontánea. La idea de la revolución permanente no apela a un caos incesante, sino que éste está como cifrado en la conciencia judía de que toda mera arrogancia estatal será humillada aunque sólo sea a través de la memoria de sus crímenes, que no cesará mientras éstos continúen existiendo. El que la resistencia rusa se exprese aún hoy en el lenguaje de los derechos humanos y cristianos es debido a que el proceso de autoliberación en Rusia sigue detenido hasta hoy en el punto que había alcanzado entre febrero y octubre rojos de 1917: en la exigencia de derechos humanos como fórmula general de las libertades burguesas. Un país que pretenda saltar por encima de la «fase liberal» aterriza, al saltar del despotismo al socialismo, de nuevo en el despotismo. El pueblo ruso se ha convertido en la herramienta de un futuro que nadie quería co-

menzar y que, después de todo lo que ha sucedido, jamás podrá llegar en la forma prometida. Ha sacrificado sus derechos de vida y las exigencias de razón del momento –en un acto de masoquismo ortodoxo y tormento penitente y temeroso– en los altares del consumo de generaciones lejanas. Ha usado sus fuerzas vitales en dar alcance a la locura consumista y a la tecnología armamentística occidentales.

Por lo que respecta al actual aparato estatal socialista, la mayoría de los testigos aseguran que, desde un punto de vista ideológico, está totalmente superado. Todos sienten el abismo existente entre la fraseología de la tradición leninista y las experiencias cotidianas, especialmente aquellos que están obligados a utilizar, en razón de su oficio, esta fraseología. El mundo se desmorona en dos dimensiones separadas: en todas partes se cuenta con una realidad dividida. La realidad comienza allí donde termina el Estado y su terminología. Con el concepto tradicional de la «mentira» no se alcanza a expresar la situación de esquizoide y fluctuante difusión de realidad típica de los países del Este. Pues todo el mundo sabe que la relación entre las «palabras» y las «cosas» está perturbada, pero, a falta de discusiones de control públicas, esta perturbación se establece como una nueva normalidad. Las personas no se dan, consiguientemente, sus autodefiniciones con la vista puesta en los valores e ideales socialistas, sino partiendo de la carencia de alternativas y de soluciones de lo realmente dado, es decir, a partir de un «socialismo» que se soporta, junto con sus vertientes radiantemente verdaderas pero, por desgracia, sólo retóricas, como un mal. Si el cinismo, según la imagen del Gran Inquisidor de Dostoievski, puede pasar a la tragedia, será allí donde la palabra socialismo, que por doquier en el mundo expresa la esperanza de que los hombres se conviertan en señores de su propia vida, se ha congelado convertida en el símbolo de una carencia de perspectivas. Esto indica una cínica perturbación del lenguaje de dimensiones epocales. Incluso desde el exterior es notorio que la política de las potencias centrales socialistas no sigue albergando ninguna esperanza de socialismo. Bajo la terminología marxista-leninista, el Este suministra una política de hegemonía desnuda, y sólo se tiene reparo en reír o silbar entre

dientes porque no se puede saber lo que sucede cuando el desnudo emperador se da cuenta de que hace ya tiempo que anda desnudo por la calle. Lo otro hace tiempo que es lo mismo, pero ¿qué sucederá si sale a la luz? ¿Para qué ha creado la mayor potencia militar del mundo? ¿Para proteger una ficticia alteridad?

Si intentásemos imaginarnos lo que un Maquiavelo diría, al final del siglo XX, después de una investigación profunda de la situación política, es probable que éste diera a las grandes potencias el cínico consejo de que declararan con franqueza y sin escrúpulos la bancarrota del sistema de ambas partes; en primer lugar, para motivar a ambas a una ayuda mutua; en segundo lugar, para mover a sus súbditos, hastiados de política, a una gran ofensiva de autoayuda investigadora, y por último, porque la bancarrota tendrá lugar realmente. De una manera muy positivista, Maquiavelo asegurará que una gran parte de los así denominados problemas políticos alrededor del año 2000 son «problemas de apariencia», originados por la oposición de dos bloques de potencias que están enfrentados porque uno de ellos intenta organizarse como un sistema social que salta sobre el capitalismo, sin haberlo conocido realmente, mientras que el otro es un capitalismo «supermaduro, viejo y cansado» que no puede ir más allá de sí mismo, porque el hogar «socialismo» al que ahora podría mudarse ya está ocupado. Consiguientemente –nos diría Maquiavelo muy bien en su conocida y seca malicia–, la competencia Este-Oeste no es una competencia de poder productiva en el sentido usual y no es una rivalidad hegemónica clásica, sino un conflicto abortado de tipo más complicado. El «socialismo» se ha convertido en el principal obstáculo que impide la transición del capitalismo hacia el mismo; igualmente, el capitalismo occidental, sólidamente fijado de este modo, constituye el principal obstáculo que impide un acceso directo de los sistemas orientales. Pues, mientras el Este vive sistemáticamente por encima de sus posibilidades al llamarse socialismo, el Oeste sigue sistemáticamente por debajo de sus posibilidades porque tiene que formular de una manera defensiva sus ideas de futuro, a saber, no desear en absoluto *este* socialismo, cosa comprensible si se considera que ningún sistema puede proponerse de nuevo como objetivo aquello que ya hace tiempo tie-

ne tras de sí. Para el capitalismo, un capitalismo estatal deformado y encubierto tal y como se da en el Este no puede constituirse en idea de futuro.

Así pues, si queremos solucionar el conflicto, antes tendremos que haber comprendido con exactitud este tipo de conflicto extraordinariamente paradójico. En este punto, Maquiavelo estaría de acuerdo con su colega Marx, que ha sentado los primeros fundamentos de una polémica general[117] histórico-política. Esta polémica general marxiana nos permite diferenciar entre conflictos de rivalidad de sistemas de especie semejante y conflictos evolutivamente condicionados bajo sistemas desiguales que se diferencian entre sí en el grado de desarrollo. Aquí se llega al conflicto entre el sistema poco desarrollado y el más desarrollado, con lo cual el segundo surge necesariamente del primero. De esta última especie es *idealiter* el conflicto entre capitalismo y socialismo, que única y exclusivamente puede ser un conflicto de superación, si se ve de una manera lógico-objetiva, en el que lo antiguo se resiste a lo nuevo, que, sin embargo, procede innegablemente de lo primero. Lo nuevo será necesario cuando lo antiguo se haya convertido en una cadena. Es esto precisamente lo que nos asegura Marx acerca de la naturaleza del capitalismo desarrollado. Cuando ya está plenamente desarrollado, él mismo se convierte en barrera para la productividad humana, que hasta ahora se había visto impulsada por él. Es decir, que esta barrera debe ser levantada: el socialismo. El socialismo trae –en todos los niveles– la superación de los límites que se imponen a la productividad humana a partir de las necesidades capitalistas, sobre todo a partir de las relaciones de propiedad capitalistas. Pues bien, si observamos este proceso que actualmente se presenta, visto desde una perspectiva político-mundial, como un conflicto entre capitalismo y socialismo, podremos darnos cuenta rápidamente de que éste no es en absoluto el conflicto investigado por Marx entre lo antiguo y lo nuevo, sino que es incluso más: un conflicto de rivalidad entre dos imperios. ¿No hay, pues, nada nuevo bajo el sol? Lo nuevo surge a través de los atornillamientos de este conflicto de rivalidad por el propio eje histórico y sociológico. El intento marxista de gobernar la historia a través de una sagacidad económico-sociológi-

ca ha llevado a que las perspectivas históricas de futuro en su conjunto se hayan deformado completamente. La pretensión de dominar la historia del sistema, en vez de permitir que siga su conocida marcha, le ha *hecho perder su paso* en una medida descomunal. Pues, de hecho, el futuro del capitalismo no se llamará eternamente capitalismo, sino que de él mismo y de sus propios rendimientos surgirá algo que viene después de él, lo supera, lo hereda y lo convertirá en prehistoria: en una palabra, algo que posibilita su propia escalada hacia un postcapitalismo; y si llamamos a esto socialismo, entonces debería estar bastante claramente definido por todas partes qué es lo que se está pensando: un postcapitalismo surgido de un capitalismo maduro.

Pues bien, no es lícito soñar que se puede «forzar» el desarrollo por el mero hecho de que se hayan reconocido estos contextos. Seguirá siendo un enigma con qué derecho Lenin debía o quería creer que Rusia ofrecía un campo de aplicación de esta teoría de revolución y de desarrollo marxiana. El enigma no está tanto en las auténticas motivaciones revolucionarias de Lenin cuanto en la manera como él obligó a utilizar una teoría político-económica occidental en un imperio agrario medio-asiático, apenas industrializado. Creo que no puede haber otra respuesta: aquí hubo una absoluta voluntad de revolución a la búsqueda de una teoría que se adaptase a medias, y allí donde se mostró que la teoría no se adaptaba bien, ante la carencia de presupuestos reales de uso, surgió, de la intención de uso, una necesidad de falsificación, una reinterpretación y un distorsionamiento. En manos de Lenin, el marxismo llegó a ser una teoría de legitimación para un intento de coaccionar la realidad con violencia, allí donde más tarde se hubieran dado los presupuestos para la aplicación de la teoría marxiana, a saber, en unas circunstancias de capitalismo tardío o, lo que es lo mismo, maduras para la revolución. ¿Cómo? A través de una industrialización forzada. La Unión Soviética está hasta hoy a la búsqueda de los orígenes de la segunda revolución del año 1917. Desearía «suministrar», en cierta medida, la necesidad de una revolución socialista y, si las cosas no nos engañan, está en el mejor camino para ello. Pues, como apenas en ningún otro país de la tierra, las relaciones de produc-

ción se han convertido allí –en la formulación de Marx– en una atadura para las fuerzas productivas. Si esta circunstancia negativa señala la fórmula general de una tensión revolucionaria, ésta se da aquí de una forma ejemplarmente crasa.

Lo que en la actual situación mundial es un conflicto *dentro* del sistema mismo se presenta de un modo absurdo como conflicto entre dos sistemas. Al mismo tiempo, este conflicto enajenado ha sido el principal obstáculo para la liberación de la productividad humana[118]. El así denominado conflicto del sistema tiene lugar entre dos mistificadores mistificados. En medio de una paranoia política de alto armamento se obligan dos contrarios en apariencia reales a un mantenimiento de una imaginaria diferencia de sistemas consolidada a través de la automistificación. De esta manera, se paralizan mutuamente un socialismo que no quiere ser capitalismo y un capitalismo que no quiere ser socialismo. Es más: el conflicto enfrenta un socialismo que practica más la explotación que el capitalismo para evitarlo y un capitalismo que es más socialista que el socialismo para evitarlo[119]. Maquiavelo aseguraría, en el sentido de la polémica general marxiana, que el conflicto del desarrollo se ha paralizado gracias a un falso conflicto de hegemonía exteriorizado. Dos gigantes de la producción gastan partes descomunales de la riqueza creada socialmente para la consolidación militar de una limitación del sistema que en el fondo es insostenible.

Consiguientemente, como ya hemos dicho, al final del siglo XX Maquiavelo probablemente recomiende una declaración general de bancarrota. Ésta tiene que preceder al denominado desarme, pues lo que permite armarse a los sistemas es la representación de que ellos están mutuamente enfrentados en una oposición fundamental y quieren algo completamente distinto que tiene que defenderse a cualquier precio. Distensión a través del desarme, esto ya vuelve a ser, efectivamente, una de esas mistificaciones peligrosas para la vida que ve todo en una sucesión al revés. La distensión sólo puede tener lugar como relajación desde dentro, es decir, como penetración clarividente en el hecho de que no se tiene otra cosa que perder que la ilusión, armada hasta lo insoportable, de la diferencia de sistema.

Quizá Maquiavelo compondría de nuevo un pequeño escrito sobre el arte de gobernar, pero esta vez no sería bajo el título *El príncipe* sino bajo el título *Sobre los estados débiles* y la posteridad estaría de nuevo de acuerdo en que este pequeño libro sería un escándalo. Tal vez Maquiavelo no eliminaría completamente su humanismo florentino y, de esta manera, escribiría su tratado en forma de diálogo entre dos adversarios: David y Goliat; un pasaje de este tratado podría decir lo siguiente:

**David:** ¿Qué hay, Goliat? ¿Siempre en forma, y dispuesto a la lucha? Espero que estés preparado para un nuevo duelo.

**Goliat:** Eso no es juego limpio, David, ¿no estás viendo que hoy estoy en baja forma?

**David:** ¿Qué te pasa?

**Goliat:** Es una larga historia.

**David:** Las historias me gustan. ¿Qué tal si por hoy pospusiéramos nuestro duelo y nos dedicásemos a contar historias? Ganará el que sepa contar la historia más loca, a condición de que sea verdadera. ¿Empiezas tú?

**Goliat:** Bueno, si te empeñas... La historia como sucedáneo de la lucha, extraña idea. Por mí... Déjame pensar. Bien, vamos a ello. Hace poco tiempo me sucedió algo que me preocupa de tal manera que no encuentro sosiego. Tú sabes que hace tiempo, después de la Gran Guerra, vencí al gigante Caput y liquidé a todos sus partidarios. Fue un gran servicio el prestado por mi parte, pues eran muchos y no me resultó fácil rastrearlos a todos. Ellos se habían colocado muy ladinamente incluso en mis propias filas. Finalmente, conseguí poner orden y tranquilidad y todo parecía marchar bien de nuevo. Un día encontré a un gigante que se puso a gritar al verme: «Tú eres Caput, te voy a liquidar». Acabar de decir esto y empezar a armarse hasta los dientes fue todo uno. En vano intenté hacerle ver que yo no era Caput, pues a éste le había liquidado yo con mis propias manos. Pero de ello no quería saber nada el otro. Sin cesar seguía acumulando los más terribles instrumentos guerreros para estar armado contra mí, en quien creía ver al asesino Caput. Él seguía armándose tan incontinentemente que yo, por mi parte, no tuve más remedio que armarme y armarme. Por nada en el mundo se habría dejado convencer de que yo no era Caput. Él me comprometió a ello. Ambos estamos convencidos de que Caput es terrible y de

que debe ser aniquilado necesariamente, pero yo no puedo convencerle de que no soy Caput. Es más, a la larga empiezo a dudar de si en aquel entonces habría matado al auténtico Caput. Quizá al que tumbé no era Caput y es posible que éste, el otro, sea Caput, que me ataca e intenta volverme loco afirmando que yo soy él. Pero no me dejo llevar a su terreno. Yo me muestro cauto. Nos acechamos día y noche. Nuestras flotas están ininterrumpidamente patrullando los mares y nuestras fuerzas aéreas están en el aire para poder golpear tan pronto como el otro se mueva. Y no sé quién es él, pero afirmo por mi parte que me confunde con otro, quizá intencionadamente. Lo único cierto es que seguimos armándonos sin cesar.

**David:** Ésta sí que es una historia terrible. Tendré que esforzarme mucho para encontrar otra más loca. ¿Y tú afirmas que es verdadera?

**Goliat:** Por supuesto. Ya quisiera yo que fuera inventada. Estoy seguro de que me iría bastante mejor. Me da náuseas tanto armamento. De esta manera, no puedo moverme a gusto de tantas armaduras y contactos eléctricos que hay y que detonarán las bombas tan pronto se muevan.

**David:** ¡Maldita sea! Entonces no puedes luchar como es debido. Te harías saltar por los aires a ti mismo. ¿Por qué no me lo has dicho en seguida? Casi me habría liado a porrazos contigo, como entonces, cuando eras un auténtico enemigo.

**Goliat:** En otro tiempo ya te habría replicado y te habría hecho tragar palabras tan insolentes. Pero, en cierto sentido, tienes razón. Ya no sirvo como enemigo. A decir verdad, lo estoy pasando tan mal que no sé cómo voy a seguir tirando. Cada noche pesadillas que agotan, nada más que bombas, cráteres, cadáveres, angustias que asfixian.

**David:** ¿Y con uno así pretendía batirme? Has dejado de ser un gigante, tú eres ya un caso clínico. ¿Has acabado?

**Goliat:** No del todo. Ya que estamos en ello, tienes que oírlo hasta el final. De un tiempo a esta parte tengo una pesadilla que me viene constantemente; sueño que soy un ratón que quisiera morir porque la vida le resulta demasiado fácil. Busco un gato que me haga el favor. Me pongo delante del gato e intento que se interese por mí, pero él sigue indolente. «No está bien por tu parte –le digo al gato–, pues todavía soy joven y aún tengo que saber bien; además, estoy bien cebado.» Pero el gato, el tonto de él, se limita a responder: «Yo también estoy bien alimentado, así que ¿para qué iba a molestarme? Sería estúpido». Con gran esfuerzo, consigo convencerlo.

«Voy a hacerte ese favor –dice–. Pon tu cabeza en mi boca y espera.» Hago tal y como me dice. Y le pregunto: «¿Va a durar mucho?». El gato contesta: «Todo lo que tarde alguien en pisarme el rabo. Tiene que ser un movimiento reflejo. Pero no tengas miedo, voy a extender el rabo». «Esto es consiguientemente la muerte», me digo, con la cabeza en las fauces del gato. El gato extiende su rabo tupido y lo pone sobre la acera. Oigo pasos. Miro de reojo y ¿qué veo? Doce niñas ciegas salen del hospicio Papa Julio y bajan por la calle cantando[120].

**David:** ¡Santo cielo!

**Goliat:** En ese preciso momento despierto puntualmente, bañado en sudor, te lo puedes suponer.

**David** *(reflexivo)*: Ya está decidido.

**Goliat:** ¿Qué dices?

**David:** Que has ganado. No puedo replicarte con otra historia. Es terrible lo que te pasa.

**Goliat:** ¿De veras? Pues bien, una victoria en el relato ya es algo.

**David:** Quizá sea tu última victoria.

**Goliat:** Una persona tan grande como yo vencerá a menudo.

**David:** ¿Grande? ¿Qué es grande?

## 3. El cinismo sexual

*El amor es un pasatiempo, para el que se utiliza el bajo vientre.*

Erich Kästner, *Fabian*, 1931

*Yo lo hago con la mano, madame...*

Parodia de una canción de moda

*La mujer es un ser que se viste, cotillea y se desnuda.*

Voltaire

La escena para la aparición y los gestos del cinismo sexual viene dada por la ideología del amor idealista, que asigna al cuerpo un papel de menor importancia en relación con los «sentimientos superiores». Cómo ha tenido lugar la separación de cuerpo y alma y

MEMES

la construcción de una jerarquía en el individuo sería un capítulo complicado de historia de las costumbres y de historia de la psicología. Nosotros deberíamos comenzar con el resultado de esta historia, con la duplicidad y el dualismo de cuerpo y alma, corazón y genitales, amor y sexualidad, arriba y abajo, aunque admitamos que estos dualismos no en todas partes tienen que significar enfrentamientos hostiles.

En el platonismo –que (junto con el cristianismo) sigue siendo hasta hoy la más poderosa teoría del amor en Occidente– encontramos planteada igualmente la cuestión del origen de la división cuerpo-alma y la separación de sexos, y dado que Platón no quiere o no puede desplegar por mucho tiempo este capítulo, se sirve de una abreviatura. Allí donde no se quiere poner en práctica una historia de larga vida, uno se sirve de un pequeño mito que recopila lo esencial en cuadros. Escuchemos la historia de Andrógino, en el *Banquete* de Platón:

Al principio, así se dice en el poema mítico que Aristófanes expone como miembro de la tertulia, el hombre era un ser perfecto y sexualmente autosuficiente, un andrógino con todos los atributos de lo masculino y lo femenino. El hombre primitivo poseía cuatro piernas y cuatro brazos, dos caras y una figura redondeada, al igual que los genitales de ambos sexos. ¿A quién sorprende que este maravilloso animal andrógino estuviera extraordinariamente pagado de sí mismo? No obstante, los dioses, envidiosos, consideran cómo podrían castigar la *hybris* de este ser. Con un cuchillo de sierra este hombre primigenio es cortado en dos medios hombres. Pues bien, estos dos medios hombres se llaman hombre y mujer y se ven condenados, además, a correr con alma sangrante tras la otra mitad, la mitad de la que cada uno fue separado para así constar que la parte no es el todo y que el hombre no es Dios. Desde entonces, ambos medios hombres piden ayuda a Eros, el único que puede unir las partes complementarias para que se pueda reproducir el hombre.

Ésta es una historia sarcástica que se puede malentender sólo de una forma, es decir, si se concibe como expresión de la ingenuidad. El cuento del andrógino constituye, en la serie de discursos sobre el Eros, la estación poético-irónica, es decir, un mero momento o fase

de la verdad. Esta estación tiene que ser necesariamente también así, pero de ningún modo tiene que expresarse exclusivamente así. En el diálogo platónico tiene lugar un desciframiento mutuo o irónico de poesía y lenguaje filosófico: la traducción de lo inspirado a lo sobrio y de lo sobrio a lo inspirado (lo que tiene vigencia en muchas mitologías sintéticas, es decir, mitologías que se reflejan en un lenguaje racional alternativo). Cuando se considera cómo la cultura griega ha loado e idealizado tanto el cuerpo humano, se comprende bastante el cinismo poético de esta historia. En el banquete, el narrador presenta a sus amigos una especie de monstruo hindú con ocho extremidades y dos caras como ejemplo arquetípico de la figura humana perfecta, redondo como una bola, incapaz de aquel andar erguido al que, sin embargo, la ética corporal griega daba tanta importancia. No cabe imaginarse qué papel habría hecho en los juegos olímpicos.

El humor de esta historia se pone de manifiesto tan pronto uno se da cuenta de que aquí la perfección aparece de nuevo como carencia, es decir, como carencia de belleza. Por eso, la crueldad de los dioses, que dividen, cortándolo, este narcisista monstruo primigenio, posee ciertamente, por un lado, un sentido punitivo, pero por otro, una perspectiva creadora. Pues con la separación de hombre y mujer surge, de una manera divinamente irónica, al mismo tiempo la belleza del cuerpo humano. Sólo éste puede dar la orientación a un amor añorante. Antes de ser cortado este ser redondo, no puede todavía experimentar el amor porque en él no ha existido la belleza por la que en el amor merece la pena añorar. Por eso, sólo en la segunda unidad originada de la unión de lo separado es posible una perfección real que en la primera, y debido a la carencia de belleza, todavía faltaba. A partir de ahora, Eros, el dios del placer de la fusión y de la embriaguez de belleza, tiene que participar en el juego siempre que tenga lugar la unión[121]. Sólo tras la separación pueden abrazarse y pernearse mutuamente con placer los cuerpos humanos.

Resulta un cuadro extraño: imaginémonos una mesa redonda de griegos inteligentes que fantasean sobre el Eros que impulsa al hombre y a la mujer el uno hacia el otro, y que, al mismo tiempo, no han permitido que entre ellos se siente ninguna mujer. En el

banquete, en la vida pública, en la Academia, siempre son los hombres los que entre sí despachan sus teorías eróticas. ¿Pero están ellos realmente solos?, ¿no tienen el sentimiento de que el lado femenino no está representado en su plática?, ¿no sienten una carencia al estar sin compañía femenina? No parece ser así. Ellos se sienten aparentemente completos tanto en el terreno espiritual como en el sexual. En cuanto grupo cerrado de hombres, disfrutan la conciencia de ser un grupo completo y complementario, en el que se da lo masculino y lo femenino, lo duro y lo suave, lo dado y lo tomado. En las pláticas entre amigos del mismo sexo han existido, sin embargo, todas las fuerzas del sexo contrario, y lo que parece ser una comunidad homosexual oculta en sí misma un amplio espectro de experiencias bisexuales. Solamente así se puede rememorar la vibración del platonismo original. Una atmósfera vibrante del querer comprender hincha la Academia, ese templo de inteligentes amistades masculinas; en ellos, esa apetencia de clarividencia tiene el mismo color tonal que la apetencia nostálgica del amante, y el comprender mismo puede ser vivido como una embriaguez amorosa que hace desaparecer el Yo habitual, ya que en su lugar se ha puesto algo más grande, superior, más abarcante: el entusiasmo, el interior momento divino. Hay que haber visto bailar alguna vez a hombres meridionales unos con otros: una hora estelar de una ingenua y clara bisexualidad donde se aúnan fuerza y dulzura. Entre el maestro y el alumno tiene que haber existido esta luz trémula con la que el alma más joven, con la vista puesta en el flujo espiritual y en la presencia de espíritu del maestro, presintiendo un desdoblamiento y un futuro propios, extiende sus alas y, más allá de sí misma, se vivencia en una grandiosidad presente que el maestro, en cuanto ya henchido, garantiza. Este fluido erótico da a la escuela su estilo inconfundible. Constituye el espíritu de las conversaciones que, a través de la discusión y la réplica, se ven atravesadas por un sí dialéctico-erótico a todas las posiciones y giros de la conciencia. Con su movimiento comediante de opiniones, el diálogo cae en un flujo que, a través de desbloqueamientos desconcertantes y enérgicos de las cabezas, libera la conciencia disponiéndola para la experiencia de las experiencias, para aquella intensidad extática que brilla en el

alma al mismo tiempo como verdad, como belleza y como bondad.

Los peligros inherentes a una teoría del amor tan exaltada son manifiestos. En cuanto filosofía de la amistad, sigue estando atada a la atmósfera de un círculo más estrecho y en cada traslación a lo general tendrá que resultar en parte incomprensible, en parte irracional, en parte represiva. Como erotismo idealista, a todos los que no pertenezcan al círculo de amigos les resultará una extravagancia estúpida. Desprendido del campo erótico de fuerza de la escuela, el platonismo actuará como un sermón de espiritualización insustancial. A partir de aquí, el amor a la sabiduría será crecientemente asexuado, perderá sus partes bajas y su núcleo energético. A partir de la decadencia del platonismo en mera letra idealista, la filosofía sufrirá alteraciones de su potencia y, en la época de la cristianización, bajo el dominio proteccional de la teología, se convertirá por completo en un eunuquismo organizado. Los contraataques materialistas no pueden hacerse esperar, unos contraataques que, debido a su orientación de ataque bélico, poseen una cualidad quínica. Sin embargo, dado que hombres y mujeres experimentan las exigencias del idealismo masculino de forma diferente, tendremos que tomar en consideración diferentes réplicas quínicas al desprecio corporal idealista. De hecho, hay ejemplos esclarecedores de ambas actitudes: el quinismo sexual está en juego tanto cuando Diógenes se satisface a sí mismo ante los ojos de todos como cuando las amas de casa o las hetairas hacen sentir a filósofos inteligentes los poderes femeninos.

1. Diógenes masturbándose en público: con ello empieza otro capítulo de la historia del sexo. En este primer *happening* de nuestra civilización, el antiguo quinismo muestra sus garras más afiladas. Son las culpables de que en el uso cristiano-idealista del lenguaje la palabra cínico designe a un hombre para el que nada es santo y que se declara dispuesto a no avergonzarse de nada más mientras encarna «el mal» con una risa burlona. Quien quisiera hacer un alegato a favor del amor superior del compañerismo de las almas chocaría aquí con una posición radicalmente contraria que propone la autocomplacencia sexual como una posibilidad original del indivi-

duo. No es el matrimonio oficialmente sancionado el que tiene la oportunidad de satisfacer sus deseos sexuales, sino más bien el hombre individual, el sonriente masturbador en el ágora ateniense. El onanismo plebeyo es una afrenta contra el aristocrático juego alma-alma, de igual manera que es una afrenta para las relaciones amorosas en las que el individuo, por motivos de sexualidad, se entrega a un yugo de relación. El quínico sexual les contrapone desde el principio una autocomplacencia no lastrada por los escrúpulos.

Tan pronto como el quínico tope con alguien que le quiera reprochar que él no es un animal, entonces Diógenes sacará su miembro de debajo de la toga y replicará: ¿Cómo, no es esto animal? Y, además, ¿qué tienes tú contra los animales? Siempre que se acerque alguien que quiera quitarle al hombre la idea de su fundamento animal, el quínico tendrá que demostrar al contrario cuán corto es el camino de la mano al miembro. ¿No fue precisamente gracias a su andar erguido como el hombre llegó a la situación en la que sus manos se encuentran exactamente a la altura de sus genitales? ¿No es el hombre –hablando de una manera antropológica– el animal masturbador por excelencia? ¿No precede su conciencia de autarquía, al revés de como generalmente se sospecha, de la consecuencia, arriba mencionada, de su andar erguido? En todo caso, a los cuadrúpedos se les ha ahorrado esta complicación anatómico-filosófica. De hecho, la masturbación acompaña a nuestra civilización como un «problema» en parte íntimamente filosófico, en parte moral. Éste significa en lo libidinoso lo que la autorreflexión en lo espiritual. Constituye igualmente un puente del quinismo masculino al femenino, y muy especialmente a ese quinismo que puede observarse en los actuales movimientos feministas. También aquí, el onanismo sirve como medio auxiliar de la emancipación. También aquí, el onanismo se propone y se practica, en primer lugar, como un derecho que se esgrime y, en segundo lugar, como una alegría que no se tiene que agradecer a nadie.

2. Hablar de quinismo femenino es una empresa metódicamente difícil, porque la historia de la «conciencia femenina» en toda la época antigua está sólo indirectamente documentada, en medio de

las tradiciones masculinas. Sin embargo, algunas anécdotas tradicionales pueden cuestionarse por lo menos desde una perspectiva quínico-femenina. Obviamente, estas anécdotas son, en principio, historias narradas desde perspectivas masculinas, historias que de antemano echan una mirada cínico-señorial a las imágenes femeninas: historias de la mujer como prostituta y como malvado dragón matrimonial. No obstante, en algunos casos basta con un pequeño desplazamiento del ángulo visual y estas mismas anécdotas muestran un sentido en favor de lo femenino. Por regla general, representan escenas de la «lucha de sexos» en las que queda de manifiesto que el hombre está en la posición del más débil. Esto sucede con referencia a dos campos: el de la dependencia sexual y el de la administración de la casa.

Un primer ejemplo nos pone al gran filósofo Aristóteles en el papel del loco por amor. Una anécdota cuenta de él que, cierto día, habiéndose enamorado apasionadamente de la hetaira ateniense Herpyllis, perdió su propia voluntad, entregándose a sus humoradas sin mayor consideración. En cierta ocasión, la célebre puta ordenó al pensador andar a gatas delante de ella, y él, dócilmente, sin voluntad, se dejó tomar el pelo y obedeció. Humillado, se puso a cuatro patas por el suelo sirviendo a su señora como animal de silla. Este motivo[122] anecdótico lo ha recogido Hans Baldung Grien en el año 1513 –la época de Eulenspiegel– según la *Lai d'Aristote* de un poeta francés medieval. El filósofo de barba cana, vuelta la mirada al observador, gatea a cuatro patas a través de un jardín vallado, mientras que una Herpyllis de ancho trasero y vientre prominente está sentada en su espalda; en la mano izquierda sostiene las riendas que salen de la boca del filósofo de ancha frente y en la derecha, con un pequeño dedo elegantemente extendido, una fina fusta. De forma distinta a la del filósofo humillado que mira insistentemente al observador, ésta, con el antiguo tocado alemán en la cabeza, un poco inclinada hacia el lado, tiene la mirada clavada en el suelo. Sus hombros están caídos, su cuerpo resulta algo tosco, gordo y melancólico. El sentido quínico de la historia significa: la belleza hace vibrar su fusta sobre la sabiduría, el cuerpo vence a la razón; la pasión hace dócil al espíritu, la mujer desnuda triunfa sobre el intelecto

Hans Baldung Grien, *La Belleza hostiga con su fusta a la Sabiduría*, xilografía, 1513.

masculino; la razón no tiene nada que oponer a la fuerza de convicción que poseen pechos y caderas. Por supuesto que aquí están presentes los clichés femeninos de moda, pero el punto clave no está, sin embargo, en ellos, sino en el hecho de que describen una oportunidad del *poder* femenino. En el cuadro de Baldung Grien, el momento reflexivo del filósofo ha pasado a la hetaira. Efectivamente, también ella es «sólo una puta» y, sin embargo, en absoluto es

una «pena que sea una puta». Ésta echa mano de una posibilidad de soberanía propia. Puede ser que quien cabalga sobre Aristóteles sea una mujer peligrosa, pero lo que es cierto es que quedará por encima del desprecio. El que una Herpyllis pretenda cabalgar sobre el inteligente hombre puede servir a éste, por un lado, de aviso, pero, al mismo tiempo, también le permitirá la experiencia de saber a dónde lleva esto. Ella, con su cabeza reflexivamente inclinada hacia un lado, ve venir lo que él ahí abajo parece temer todavía: ella tiene más claro que todo esto es sólo el comienzo y que Aristóteles, a la larga, no va a seguir siendo tan tonto. Cierto que para él la cosa empieza a cuatro patas, pero si él es tan inteligente como se dice, terminará a la espalda.

Cuanto más inteligente es un hombre en su profesión, tanto más tonto será en su casa; cuanto más apreciado por la opinión pública, tanto más despreciado aparecerá dentro de sus cuatro paredes. Tal podría ser la moraleja de las historias de Sócrates y Jantipa cuando se las lee, a modo de prueba, desde una perspectiva quínico-femenina. Este filósofo ha entrado en la historia no sólo por su arte de interrogar y de mantener discusiones penetrantes, sino también a causa de un matrimonio literalmente horrible. Una vez que su esposa debió de hacer del hogar un auténtico infierno, Jantipa ha dejado de ser un nombre propio para convertirse en el arquetipo de la mujer disputadora y tiránica. Pero basta una mirada de reojo para ver a otra luz la relación entre Sócrates y Jantipa. Jantipa, la malhechora, aparecerá entonces más como víctima de su aparente víctima y éste será reconocido de una manera significativa como el «auténtico» malhechor. Desde el punto de vista actual, todo parece estar a favor de Jantipa, a quien habrá que defender de su mala fama. Realmente, uno tiene que preguntarse cómo Sócrates ha accedido a dejarse llevar a semejante miseria matrimonial, y esta pregunta se puede hacer con múltiples variaciones. Si Jantipa había sido desde un principio tal y como la leyenda de Sócrates afirma, entonces debemos mostrar muy poca comprensión para con el gran filósofo que ha sido lo suficientemente descuidado como para tomar por esposa precisamente a ésta y no a cualquier otra. ¿O es que tal vez ha pensado, irónico como era, que una mujer gruñona era precisamente

lo que un pensador necesitaba? Si desde el principio la ha conocido y a pesar de eso se ha casado con ella, entonces esto hablaría en favor de un miserable comportamiento matrimonial, ya que con ello él habría exigido de una mujer que conviviera durante toda su vida con un hombre que evidentemente la soportaba pero no la valoraba. O a la inversa: si Jantipa se hubiera convertido en lo que fue a lo largo de su matrimonio con Sócrates, tal y como se nos dice, entonces el filósofo quedaría a una luz tanto más ambigua, ya que ha tenido que dar a su mujer, sin lugar a dudas, motivos de disgusto, sin que él se haya preocupado lo más mínimo por ello. Se vea como se vea la historia, los sentimientos de Jantipa recaen de una manera u otra sobre Sócrates, y éste es el auténtico problema filosófico: ¿cómo el pensador e interrogador de todo *no* ha logrado resolver el enigma del mal humor de Jantipa? El gran comadrón de la verdad fue aparentemente incapaz de abrir la boca a la ira de su mujer y de ayudarla a conseguir un lenguaje en el que ésta habría podido expresar las bases y los derechos de su comportamiento. A menudo, el fracaso de un filósofo no consiste tanto en las falsas respuestas cuanto en la omisión de preguntas y en que niegue a algunas experiencias el derecho a convertirse en «problema». De esta especie –una especie de miseria que no tiene la dignidad de penetrar en el monopolio masculino de los problemas– tienen que haber sido sus vivencias con Jantipa. Un filósofo fracasa cuando soporta la culpa propia como un mal dado por la naturaleza, es más, su capacidad de soportarlo «sabiamente» es ya un escándalo espiritual, un mal uso de la sabiduría en favor de la ceguera. En Sócrates, parece que este abuso se ha vengado de una forma inmediata. Allí donde un pensador no puede dejar de equiparar la humanidad con la masculinidad se hace presente el retroceso de la realidad en el matrimonial infierno privado del filósofo. Por ello, las historias al respecto tienen también, creo yo, un sentido quínico. Manifiestan el fundamento real del celibato filosófico-clerical de nuestra civilización. Una determinada forma dominante de idealismo, filosofía y gran teoría sólo será realmente posible cuando se aparte sistemáticamente del camino de «otra clase» determinada de experiencias.

Al igual que no se puede hablar del cinismo estatal europeo sin

tratar la ética cristiana, tampoco se puede hablar en nuestra cultura del cinismo sexual sin hablar del trato cristiano con la sexualidad. Los gestos propia y crasamente «cínicos» sólo pueden aparecer sobre un fundamento de idealismo y opresión: el idealismo de opresión. Dado que la moral sexual cristiana está construida sobre mentiras sublimes, este estar en contra de que se diga la verdad conserva unos rasgos agresivos, en parte satíricos, en parte blasfemos. Si la Iglesia católica no hubiera afirmado que María había traído al mundo a Cristo siendo virgen, entonces no se habría dado esa cantidad ingente de hombres que, rabiosamente satíricos, tuvieron la ocurrencia de ponerse a echar tacos de esta rara especie de virgen. *Santissima puttana!* ¡Quedarse embarazada sólo del Espíritu Santo: esto es demasiado! Naturalmente, a uno le gustaría saber cómo se ha comportado el Espíritu Santo en el asunto y cómo sale del *affaire* la blanca paloma, el más asombroso de todos los pájaros. ¿No está ya demasiado desespiritualizado? ¿Lo hace al final con la mano de la providencia?

Pero de esto basta. Bromas de esta especie surgen de la mitología cristiana con una necesidad casi de ley natural. Tan pronto como el idealismo haya tensado el arco, el realismo atacará blasfemamente. Incluso cabe pensar, como han hecho algunos psicoanalistas, si no será inevitable en la psicoestructura del hombre cristiano occidental y especialmente del católico, que crece bajo la aureola de una madre Madona, una fase cínico-sexual: pues siempre hay un momento en que a la conciencia de cualquier joven le llega el pensamiento de que también su madre ha sido la «puta del padre».

¿Acaso la dualista metafísica cristiana ofrece realmente la posibilidad de afirmar ilimitadamente el lado sexual-animal del hombre? ¿Ha caído lo corporal e incluso el principio del placer de antemano en el bando equivocado? El tema no se agota sólo con la queja sobre el dualismo cristiano, enemigo del cuerpo. Por dos motivos: en primer lugar, porque en esta religión se han dado intentos dignos de «cristianizar» el cuerpo, e incluso la unión sexual, para de esta manera atraerlo al lado de lo «bueno»; en segundo lugar, porque evidentemente existe una antigua tradición de doble moral cínica, en la que destacan especialmente los clérigos que, con palabras de

Heinrich Heine, beben vino secretamente, y públicamente predican el agua.

Si en el rito cristiano existe algo parecido a un «punto débil» determinado para el principio del placer corporal, este punto está en la liturgia de la Eucaristía y en la liturgia de Pascua. En el pensamiento de la resurrección corporal de Cristo se ofrece una oportunidad para la resurrección de la carne creyente a una desvergüenza santa. Algunos documentos aislados de la época cristiana primitiva parecen demostrar que en distintas sectas se ha celebrado el ágape cristiano de una manera consecuentemente corporal. Un documento de la época describe prácticas de una secta gnóstica del Próximo Oriente en el siglo IV. A pesar de ser cristianos, rezaban a un dios que tenía una hija de nombre Barbelo y que, por su parte, había dado vida a un hijo, Sabaot. Cuando éste se sublevó contra la autoridad de su diosa madre y su dios abuelo para alzarse él mismo con el dominio del mundo, Barbelo empezó a seducir con su encanto sensual a los sacerdotes y absorber en sí, a través de la reunión del semen humano en su cuerpo, la dispersada fuerza vital de las criaturas. En una carta indignada y minuciosa al obispo de Alejandría, un sacerdote cristiano, el cazador de herejes Epifanio, que se había introducido subrepticiamente en una fiesta ritual de Barbelo, ha afirmado el proceso de semejante liturgia:

Se distribuyen sus mujeres entre ellos y, tan pronto llega un extraño, tanto los hombres a las mujeres como las mujeres a los hombres les hacen un signo de reconocimiento. Al darse la mano, se acarician la palma y con ello se dan a entender que el recién llegado es un miembro de su religión. Y una vez se han dado a conocer de esta manera, se sientan a la mesa. Se regalan con platos exquisitos, comen carne y beben vino, incluso los pobres. Y tan pronto están saciados y han llenado sus venas, si se puede decir así, con fuerza complementaria, pasan al libertinaje. El hombre abandona su sitio junto a su mujer y le dice: «Levántate y da cumplimiento al ágape (la unión amorosa) con el hermano». Los desgraciados entonces empiezan a realizar entre ellos toda clase de torpezas y, a pesar de que, con sólo pensar en la descripción de semejantes prácticas deshonestas, me pongo rojo de vergüenza, no me avergüenzo de expresarlas, ya que ellos tampoco se aver-

güenzan de cometerlas. Así pues, tan pronto como se han distribuido, elevan su propia vergüenza al cielo, como si ese crimen de la prostitución no les bastara: hombre y mujer toman en sus manos el semen del hombre, se adelantan mirando al cielo y ofrecen la vergüenza, elevando las manos al Padre mientras dicen: «Te ofrecemos este don, el cuerpo de Cristo». Acto seguido tragan el esperma y hacen participar a todos en el propio semen con las palabras: «Éste es el cuerpo de Cristo, la fiesta de la Pascua, por la cual sufren nuestros cuerpos y por la cual reconocemos la Pasión de Cristo». Exactamente lo mismo con el flujo menstrual de la mujer. Reúnen la sangre de sus impurezas y participan de ella de la misma manera diciendo: «Ésta es la sangre de Cristo». Y a pesar de todos estos excesos, enseñan que no se pueden traer hijos al mundo. Ejecutan estos actos vergonzosos por pura malicia. Llevan a cabo el acto del placer hasta la satisfacción, si bien guardan su esperma para evitar una ulterior penetración e ingieren el fruto de su vergüenza. [...] Y si por descuido, alguien de ellos ha introducido su semen demasiado profundamente en la mujer y ésta queda embarazada, oíd qué abominación todavía mayor cometen. Arrancan el embrión en la medida que pueden hacerlo con los dedos, toman lo abortado, lo machacan en una especie de mortero, lo mezclan con miel, pimienta y diferentes condimentos, así como con aceites aromáticos, para vencer la repugnancia, se reúnen –una auténtica manada de cerdos y perros– y cada uno comulga llevándose a la boca con sus dedos algo de esta pasta abortiva y comiéndola. Y una vez que han dado fin al banquete, concluyen con esta oración: «Hemos impedido que el Señor Supremo del placer practicara con nosotros su juego y así hemos tomado sobre nosotros la equivocación del hermano». Esto representa a sus ojos la plenitud de la fiesta de la Pascua. Además de esto practican toda suerte de iniquidades. Y cuando en sus reuniones caen en éxtasis, se embadurnan las manos con la ignominia de su semen, lo distribuyen entre todos y piden con sus manos tan sucias y con el cuerpo totalmente desnudo, para que a través de esta acción tengan acceso directo a Dios (citado según J. Attali, *L'Ordre cannibale*, París 1979, págs. 52-53).

Este mismo testigo ha dado con la palabra clave: «verdadera comunidad de cerdos y perros». Estamos en el terreno quínico. Este documento –que quizá pudiera ser poco representativo– atestigua un radical quinismo sexual cristianizado que ya no es el inicial e in-

genuo de los filósofos griegos con sus autosatisfacciones y comunas, sino un quinismo artístico y complicado religiosamente que con sus perversos aspectos hace concesiones a la religión cristiana. Pero por muy notables que hayan podido ser estas prácticas, el shock fundamental que nos causa esta descripción no está tanto en los detalles cuanto en la realidad, por lo demás impensable, que se transparenta a través del mismo: *existe la orgía cristiana*, un inocente dejarse llevar, libre de inhibiciones e incluso santo-salvaje, un revolcarse en jugos masculinos y femeninos que Dios acepta gustosamente. Por lo menos, esto puso de manifiesto por una vez que el cristianismo era un caos desnudo de embriagados cuerpos cristianos que celebran su placer. Esto es lo que a Epifanio[123] le avergüenza, aunque no se sabe por cierto si es todavía el sonrojo de la vergüenza, o quizá el rubor del contagiado por la desvergüenza. Incesantemente, el contagio va tan lejos que él, como sacerdote, se atreve a escribir estas cosas y sigue sin saberse cómo se ha podido comportar él mismo en medio de esta santa cama redonda. En todo caso, el obispo de Alejandría no tiene por qué saberlo todo. Pero quizá todavía más chocante es el hecho de cómo el hijo de Dios ha sido sustituido por una hija, a la que se pinta como antitipo de María, madre de Dios; Barbelo es el retoño de dios que fluye, reúne y absorbe, mientras que la Virgen María nunca aparecerá en los altares católicos lo suficientemente sin vientre. Aquí se ha alcanzado un extremo alternativo en medio de las posibilidades de mitología cristiana. Y si la sangre de la mujer se ha equiparado ritualmente a la sangre de Cristo, entonces la liberación gnóstica del cuerpo femenino se ha atrevido a ir incluso más allá de donde lo habría soñado la moderna mística feminista.

En relación con la citada descripción del ritual de Barbelo, también se sabe que, debido a la denuncia de Epifanio ante el obispo de Alejandría, fueron excomulgados ochenta gnósticos. Nosotros podemos tomar esto como una alusión a las oportunidades históricas de grupos gnósticos y otros que han intentado realizar «psicosomáticamente» el mandamiento de amor de la religión cristiana y superar el dualismo con los medios de la metafísica dual. Allí donde emergieron tales fenómenos, fueron en general eliminados violentamente.

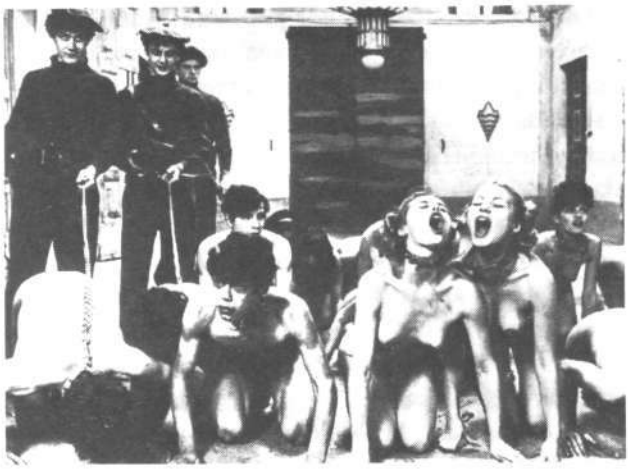
En la alta Edad Media –en la medida en que se puede decir algo respecto a tales tradiciones ocultas y mutiladas– parecen haber sido redescubiertas las posibilidades de una sexualidad cristianizada. En el lenguaje del místico «amor» divino aparece una metafórica erótica en la que, solamente de una manera especulativa, se puede diferenciar la parte semántica figurada de la literal. Cuando la lírica del amor se atreve esporádicamente, hasta límites blasfemos, a comparar la aparición del amado con la alborada del Domingo de Pascua, no se sabe qué directa, o indirecta, puede haber sido la unión entre semejantes audacias lingüísticas y las posibles carnales. Tampoco se sabe exactamente qué consecuencias sexuales se han derivado de la mística de las Hermandades del Espíritu Libre. (Véase Norman Cohn, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, Berna 1961.) Sólo cuando, en las farsas de la Edad Media tardía, las mujeres llegaron a la conclusión de que el soldado no era tan buen amante como el *clérigo*, se puede llegar al convencimiento de que esta afirmación se ha consolidado a través de una asidua observación.

En la época burguesa, la escena para el cinismo sexual se preparó de otra manera. La burguesía no presenta sus reivindicaciones de hegemonía cultural sin antes erigir al mismo tiempo una muestra propia del amor ideal: el matrimonio por amor. Incontables novelas han contribuido lo suyo a acuñar indeleblemente los patrones del idealismo erótico burgués en las cabezas del público lector, especialmente en las del femenino. Con ello surge un bochorno cultural de proporciones desconocidas; pues, por un lado, el «alma burguesa» quisiera tomar parte en las alegrías del amor y está ávida de experimentar sus impulsos de aventura, vitalizadores, fantásticos e incluso pasional-sensuales; sin embargo, por el otro, tiene que preocuparse de que el amor siga rígidamente orientado al matrimonio, de que su «lado animal» no desempeñe ningún papel y de que lo corporal, en el caso más extremo, sólo se acepte como «expresión» de la pasión anímica. Este idealismo erótico de laicos (ya no son unos cleros los que lo predican) provoca antítesis sexual-cínicas en proporciones epidémicas. El burgués es, en las cosas sexuales como en muchas otras, un cuasi realista que se arriesga a echar una mirada a la realidad, sin por eso renunciar a sus idealiza-

ciones y fantasmas axiológicos. Por ello, sus ideales están continuamente atravesados de percepciones realistas y esta tensión es aquella que hace al hombre burgués especialmente sensible para el chiste cínico-sexual, el sucio realismo del ojo de la cerradura y la pornografía. Para el burgués lo importante es mantener los valores sin olvidar por eso qué es lo que sucede «abajo en la realidad».

De ahí la sonrisa cínica. Se sabe más que de sobra; se conoce el oficio, también yo estuve en la Arcadia. Sin embargo, éste no es «nuestro nivel»; no se conseguirá tan fácilmente que lleguemos a confundir lo de arriba y lo de abajo. Efectivamente, al burgués no le desagradan las visitas al burdel; allí se convence del común denominador de putas y damas: pero la realidad sigue estando separada, las diferencias están defendidas. Realmente, la estrategia cultural de la literatura y del arte burgués consiste en conquistar con la representación de lo privado la publicidad, pero al mismo tiempo, en lo privado incluso, se levanta un biombo entre lo privado idealista y lo privado animalista; cuando el burgués se sabe tras la cortina, entonces él, en su animalidad, es más cínico que quínico, más cerdo que perro. Sabe diferenciar lo humano de lo demasiado humano. Él puede admitir perfectamente, por una parte, «debilidades humanas», pero por otra, la ideal, está decidido a conservar la «dignidad» para utilizar la expresión de Bismarck: «Cortesía hasta con el último patibulario». Se ha llegado a intentar una definición de lo que es una dama tomando como criterio si ella sabe poner la cara «adecuada» cuando se cuenta en su presencia un chiste de hombres. Cara adecuada es la que delata tanto que se está al corriente como que se está «por encima». A la formación de una dama pertenece la nota tolerante irónica en el trato con el inevitable cinismo masculino.

Gracias al psicoanálisis nos hemos acostumbrado a ver la ilustración psicológica en relación automática con la ilustración sexual. Hay algo de correcto en ello y algo de erróneo. Correcto parece el intento psicoanalítico de vencer el semirrealismo burgués por lo que respecta a las cosas sexuales ampliándolo hasta un completo realismo. Sin embargo, es errónea la tendencia del psicoanálisis de confundir lo secreto con lo inconsciente. Obviamente, la sexualidad forma un campo en el que precisamente se obliga a la confusión.



Escena de *Salò o los ciento veinte días de Sodoma*, de P. P. Pasolini, según la novela del Marqués de Sade. «La pornografía aristocrática tardía descubre el núcleo de violencia de la sexualidad. Para desarrollar la relación de desinhibición, terror y discreción destierra el libertinaje a espacios cerrados. Sade finaliza en un materialismo-violencia la época erótico-aristocrática que empezó con el idealismo del amor.»

Cuando, por su parte, el psicoanálisis empezó a investigar el así denominado inconsciente, se dirigió en verdad a aquel campo que era el tema secreto *par excellence* en la sociedad burguesa: se tomó en serio la autoexperiencia y la autosospecha que tiene el burgués de ser un *animal*. Intentó incluso neutralizar el ámbito sexual-animal y hacerlo regresar a la esfera de las cosas no secretas. Por eso, los lectores contemporáneos muchas veces tenían que preguntarse en el estudio de publicaciones psicoanalíticas si había que clasificarlos dentro del género científico o más bien dentro del pornográfico. Con esa tendencia a la confusión de lo secreto y lo inconsciente se atormentan desde hace generaciones tanto los psicoanalistas como los pacientes. Pues la ventilación de los secretos sexuales en la cultura burguesa tardía no ha conducido en conjunto en manera alguna a la desneurotización de la sociedad, ya que los patógenos se-

cretos sexuales constituyen sólo una insignificante fracción del inconsciente social e individual.[124]

El psicoanálisis es un híbrido histórico. Con su fundamentación sexual-patológica mira al pasado; con el convencimiento de que el inconsciente es algo producido, al futuro. A la manera de un detective cultural, ha dejado que la sospecha temprano-burguesa de que el hombre está basado en el animal se constituya en certeza. Pues con este recelo viven, por lo menos desde el siglo XVIII, hombres de la sociedad burguesa que, por una parte, había empezado con la domesticación definitiva del animal interior a través de la razón, la Ilustración y la moral y que, no obstante, vio emerger ante sí, como un producto secundario de esta domesticación, una sombra animal que se hacía cada vez más amenazadora y más grande. Primeramente, el semirrealista burgués, «desanimalizado» y completamente civilizado, caerá en una autosospecha fantasmal y testaruda de su parte interior e inferior. Esta autosospecha del animal burgués también vibra en la literatura romántica –con todas sus misteriosas y adustas metáforas del abismo animal hacia dentro-abajo–. Los románticos saben que al burgués le quedan dos caminos; uno a la luz burguesa, otro en los abismos no burgueses. El primero se casa, se hace un hombre honrado, engendra hijos y disfruta la paz pequeño-burguesa; sin embargo, ¿qué sabe de la vida?

*Al segundo le cantaban y mentían*
*las mil voces en el fondo,*
*de sirenas encantadoras*
*y le arrastraban en las*
*olas borbotantes del abismo que sonaba cromáticamente.*

(Cuarta estrofa del poema de J. von Eichendorff *Los dos compañeros*, 1818.)

El segundo es el otro interior, el animal todavía encadenado que se atreve al descenso en los propios secretos y a los desfiladeros del alma, a las coloristas gargantas del placer animal. Sólo el hombre que intenta desterrar completamente lo animal de sí siente crecer

Magnetismo animal. Una seria ocupación para pensadores y espíritus creyentes. Caricatura de Michael Voltz (?). «La sospecha animal de individuos burgueses frente a sí mismos crea el marco cultural para la moderna psicología de las profundidades.»

en él mismo un peligro con el que se recomienda tratar cuidadosamente. Una variante de tal precaución nos la encontramos en el vocabulario psicoanalítico que designa el campo de lo animal peligroso y «oprimido» con una auténtica expresión de domador, como lo «inconsciente». El psicoanálisis tiene en sí algo de ciencia doma-


Sólo para abonados.

dora pseudomédica; algo así como si se tratase de obligar «al inconsciente» a las cadenas de la clarividencia.

Cuando Freud habla de un «quinismo sexual» y trata el orgasmo como una descarga de tensión, es difícil no pensar en los hombres que en el burdel ni siquiera se quitan los pantalones al hacer «el amor», pues efectivamente sólo se trata de una «descarga». Incluso esto no es más que una tranquilización, un desencanto, una cosifica-

ción injustificada de la sexualidad. Ésta constituye la arbitraria réplica a una demonización, tan justificada como inevitable, del ámbito secreto interior, cuya expresión encontramos todavía en los románticos al comienzo de la cultura burguesa. Éstos crearon el escenario en el que comienza la demonología del «inconsciente sexual». El demonio no es nada más que el animal interior. El romántico Eichendorff ha expresado más claramente que el científico neorromántico Sigmund Freud lo que en esencia puede ser el inconsciente. «Pero guárdate tú de despertar en tu pecho el *animal salvaje,* no vaya a ser que salte repentinamente y te destroce a ti mismo» *(Castillo Dürande).*

Frente al siglo XIX, cuya expresión son las psicologías del inconsciente, la posición cultural de la burguesía tardía se ha modificado asombrosamente. Ningún contemporáneo cree o practica todavía la división entre amor animal e idealista. Con ello ha desaparecido un presupuesto elemental para los ataques quínico-sexuales. Ni uno/una «se» ríe con «chistes sucios», ni la pornografía posee en absoluto mordacidad agresiva. Ambos, chistes sucios y pornografía, muestran hoy día un aspecto retrasado. No obstante, sería ingenuo creer que el juego ha finalizado. Cuando el quinismo se ha hecho valer, se encuentran de nuevo cínicos que siguen practicando negocios sucios con la verdad que ha dejado de ser sucia. Ciertamente, el shock pornográfico ha pasado de una vez por todas, pero el negocio pornográfico sigue existiendo y más floreciente que nunca. Hace ya tiempo que en la pornografía burguesa tardía no existe en absoluto ese borrón y cuenta nueva personal con inhibiciones, idealismos eróticos y tabúes sexuales. Más bien produce una conciencia conscientemente retrasada al citar, mientras guiña el ojo, tabúes «como si» para romperlos con falsos gestos ilustrados. El cinismo de nuestra prensa de senos y caderas no consiste en modo alguno en que ésta exponga a la observación general mujeres desnudas, sino en que restaure incesantemente superadas situaciones de relación intersexual y que con un alto grado de conciencia tienda hacia embrutecimientos refinados. Por eso, la fuerza de empuje realista, ilustrada y quínica de hoy reside en esos grupos feministas que, con ocasión de manifestaciones públicas, destrozan los escaparates de tiendas pornográficas.


«La pornografía burguesa descubre el carácter comercial de la sexualidad. Ésta, debido a su indiscreción de principio, hace estallar los espacios cerrados, convierte en sinónimos desnudez y venalidad y saca al "mercado libre" drogas visuales. "¿Burdelización de cabezas como relación de producción?" (Véase el capítulo "Cinismo de intercambio").»

La pornografía de la burguesía tardía sirve a la sociedad capitalista como ejercicio en la estructura-no-actual de vida esquizoide que se ha engañado en su propia época. Vende lo original, lo dado y lo natural como objetivo lejano, como encanto sexual utópico. La belleza del cuerpo, que fue reconocida en el platonismo como un indicador del alma hacia la más alta y entusiasta experiencia de la verdad, sirve en la pornografía moderna para la solidificación de la falta de cariño que en nuestro mundo tiene el poder de definir lo que es realidad.

## 4. El cinismo de la medicina

*El médico tiene dos enemigos:*
*los muertos y los sanos.*

Refrán popular

En toda cultura hay grupos de hombres a los que sus tareas profesionales les llevan a desarrollar diferentes realismos en el trato con cuerpos muertos o moribundos; el soldado, el verdugo, el sacerdote. En la consulta médica, sin embargo, se construye el realismo de muerte más fundamental: una conciencia de muerte que sabe, desde el punto de vista técnico, más íntimamente que cualquier otro, de la fragilidad del cuerpo y que pone al descubierto el proceso orientado hacia la muerte de nuestro organismo, llámese salud, envejecer o enfermedad. Solamente el carnicero posee un saber, anclado en la rutina, equiparable y semejante acerca de la parte material de nuestra muerte. El materialismo médico puede incluso intimidar al filosófico. Para mantener el paso, como laico, con el realismo médico de la muerte, se tendrá que aumentar la dosis de sarcasmo, humor negro y romántica voluntad de ánimo y uno no deberá asustarse ante la visión filosófica del cadáver. Exponerse, con las terminaciones nerviosas totalmente abiertas, a la colisión de la apertura del cadáver: esto es lo que posibilita efectivamente la experiencia de la muerte «desnuda». La mirada anatómica, «más cínica» que cualquier otra, conoce una segunda desnudez de nuesto cuerpo, cuando en la mesa de disección del cirujano se presentan los órganos expuestos en una «úl-

tima» desnudez desvergonzada. También el cadáver conoce desde antaño el prurito de hacer un show; la vista del cadáver, el nudismo de la muerte, piezas nocturnas existencialistas a la manera de Callot. Un arcaico placer de visión, recorrido subterráneamente por el horror, se fija en el cadáver tal y como muestran las ejecuciones antiguas, las cremaciones públicas, tanto el romanticismo de tanatorio de antaño como las grandes pompas fúnebres de carroña política.

Una parte de la crisis actual de la medicina deriva del hecho de haber renunciado a su anterior unión funcional con el sacerdocio de la manera como lo hizo. Desde entonces ha entrado en una relación ambigua y enrevesada con la muerte. En la lucha «entre la vida y la muerte», sacerdotes y médicos se han presentado en posiciones enfrentadas. Solamente el sacerdote puede ponerse al lado de la muerte sin llegar a ser cínico, con una mirada quínicamente libre hacia lo real, ya que la muerte en las religiones y cosmologías vivas actúa como un precio natural de la vida y como una fase de grandes ordenamientos con los que el saber sacerdotal se sabía unido de antiguo «conspirativamente». Al sacerdote no le supone ninguna situación de perplejidad ni la mortalidad en general ni la agonía individual. En ambos casos, actúa una facticidad de especie superior en la que no se pregunta nada a nuestra voluntad. Sin embargo, la cosa es distinta en el caso del médico. Él se define por el hecho de que tiene que adoptar el partido de la vida. De esta necesidad de tomar partido se deriva todo el idealismo médico, que todavía hoy dirige hasta las complicaciones más cínicas las absurdas luchas de la medicina por la vida de cuerpos hace tiempo desahuciados y moribundos. El médico toma partido por el cuerpo viviente frente al cadáver. Dado que los cuerpos vivientes son la fuente de todo poder, el auxiliador del cuerpo será un hombre de poder. Por lo cual, ese auxiliador del cuerpo se convertirá incluso en una especie de detentador del poder, pues obtiene una parte del poder de disposición central de todas las prepotencias, el poder sobre la vida y la muerte de los otros. Con ello, el médico llega en una posición media: por una parte, es partidario «absoluto» de la vida, por otra, es partícipe en el poder de las prepotencias sobre la vida. Con ello se ha preparado el escenario para las apariciones del cinismo médi-

co. Efectivamente, ¿por qué los estudiantes de medicina no van a poder jugar en el pasillo del instituto anatómico con calaveras? Nosotros no nos hemos excitado especialmente cuando nuestro profesor de biología llevaba a clase un esqueleto con fines demostrativos, le hacía cerrar la mandíbula al tiempo que manifestaba que en todo caso no había sido más que un criminal. Me gustaría que todo cinismo médico se pudiera tratar como estos ejemplos bajo la perspectiva del humor negro. Sin embargo, dado que la medicina es en su mayor parte una participación en el ejercicio del poder y dado que el poder, en la perspectiva filosófica, puede definirse precisamente a través de la incapacidad para el humor, la medicina con su orientación cínica no posee nada que hable al humor.

Todo poder procede del cuerpo, tal como se ha dicho. ¿Qué aplicación tiene esto con referencia al poder médico? Existen tres respuestas posibles al respecto.

1. El trabajo del médico descansa sobre el pacto que él ha cerrado con las naturales tendencias de vida para la autointegración y para la defensa frente al dolor. En esta tarea le ayudan dos aliados: la voluntad de vida y los medios artificiales de la medicina. Si sabe tratar con ambos, entonces podrá considerarse un auxiliador nato. El poder médico se legitima y se confirma en la efectividad de sugestiones vitales (cualesquiera que sean) y de prácticas medidas terapéuticas (medicamentos, intervenciones, dietas). Las sociedades sanas se reconocen sobre todo en el modo y manera como ellas retribuyen a sus *auxiliadores* y los integran en el entramado social. A las ideas más profundamente íntimas de la más antigua medicina popular china pertenece la costumbre de recompensar al salvador tanto tiempo como se estaba sano y de retirar los honorarios cuando se enfermaba. Esta institución evitaba inteligentemente esta separación del poder del auxiliador de los intereses vitales de la comunidad. Para nosotros es más que significativo que el ejemplo chino represente una tradición de *medicina popular*. Pues medicina popular es la que materializa en el ámbito médico lo que nosotros hemos llamado, en los restantes ámbitos de valor, el impulso quínico. Aquí el arte del sanar está todavía bajo el control de una conciencia de co-

munidad que, por su parte, domina el arte de tratar con el poder del auxiliador. No obstante, sobre ésta se tiende una antigua línea de *medicina señorial* que, desde hace tiempo, ha sabido zafarse, desde abajo, al control de la recompensa. Ésta ha preferido siempre la retribución en caso de enfermedad y con ello se ha provisto de un poderoso mecanismo de chantaje. Obviamente, también hay en ello una perspectiva de producción. La libertad de la medicina radica, allí donde existe, no en última instancia, en la autarquía económica de los médicos que han sabido asegurársela a través de sus dictaduras retributivas. (En este sentido hay un paralelo entre la medicina griega y el derecho romano, a saber, el principio de la consulta privada y de la paga en casos determinados, principio que se basa en la imagen de un «contrato de tratamiento».)

2. La voluntad de vida, un agente importante de toda curación, se siente amenazada por la duda de sí misma en caso de enfermedad «seria». Allí donde la tendencia de vida lucha con la de morir, el enfermo necesita un aliado, en cuya conjuración incondicional con la vida pueda creer. De esta manera, el enfermo proyecta las fuerzas de autocuración de su cuerpo sobre el médico, que sabe animar y reconstituir mejor de lo que podría hacerlo el enfermo abandonado a su debilidad y miedo. En la crisis, el paciente que puede creer en su propia voluntad de vida concentrada en el auxiliador está en una ventaja decisiva frente al paciente dejado a sí mismo y que pelea al mismo tiempo con la enfermedad y la duda. El enfermo que puede confiar pone en este drama toda la fuerza propia en manos de aquel que le ayuda. Quizá este modo de ver ilumina una parte de los éxitos totalmente sorprendentes de la antigua medicina griega. Por ejemplo, el chamanismo. En el ritual curativo mágico, el chamán extrae del cuerpo enfermo el «mal», algo en forma de un cuerpo extraño hábilmente introducido: en forma de gusano, de larva, de alfiler. Semejantes extracciones –realizadas a menudo en el punto álgido de una crisis– constituían, en caso de éxito, un punto de inflexión para el restablecimiento del proceso autocurativo, y eran en cierta medida escenificaciones externas del drama energético interior. Incluso en el presente, el médico obtiene mecanismos

Thomas Rowlandson, clase del doctor Gall.

semejantes o parecidos a su estatus mágico en tanto en cuanto desde el exterior no se le puede ver la desmoralización y la cínica tecnocracia corporal, lo que, por lo demás, sucede cada vez más a menudo. Pretender arrebatar al médico tales funciones mágicas supondría echar por la borda el sistema médico dominante. El que, entretanto, haya buenas razones para semejantes exigencias radicales es ya un tema de serial periodístico. Pues cuanto más increíblemente se materialice el pacto de la vida y el motivo mágico-curativo de los médicos actuales, tanto más fuerte será el impulso que reciba la reflexión y la búsqueda de caminos de autoauxilio. Una vez se haya sabido cómo funciona la parte sugestiva de las curaciones, en-

tonces la época madurará progresivamente para sacar al exterior las proyecciones de la voluntad de vida en los pacientes. Aquí se abrirá un amplio campo de auxilios alternativos.

3. El poder del médico alcanzó su cumbre en el cuerpo del príncipe. Si el rey enfermaba, entonces, por un momento, era el médico de cabecera el que gobernaba sobre el «cuerpo del poder». La capacidad que tenía la medicina de sanar príncipes elevó totalmente el arte curativo a un nivel de medicina dominadora. La medicina dominante es, por eso, medicina de dominantes. Quien sana a los poderosos será él mismo un portador central de poder. En las antiguas teocracias y reinos sacerdotales, este contexto actualizaba todavía de una forma mediata la unión personal de dominador y auxiliador. Más tarde, a medida que el arte curativo se iba convirtiendo en un arte con un núcleo técnico experimental que se distingue perfectamente de la manipulación mágica, se va diferenciando también el auxiliador del dominador. Si nos fiamos del Duden, la palabra alemana *Arzt* (médico) es una palabra adoptada del griego *arch-iatros,* médico-jefe. Así rezaba el título oficial de los médicos de corte de los príncipes de la Antigüedad, título documentado por primera vez entre los Seléucidas de Antioquía. A través de los romanos, la palabra llegó a los merovingios francos. A partir de ahí, el título pasó de las cortes reales a los médicos de cabecera de los grandes seculares y eclesiásticos, para convertirse en la Edad Media en una designación profesional general. En esta emigración de la palabra, llama la atención sobre todo el hecho de que con el título de médico se viera relegada otra designación más antigua del arte curativo: *lachi,* término que traducido literalmente significa algo así como «conjurador». Pero esta transformación de la palabra hace alusión a la transformación de la praxis: la medicina de dominadores cuasi racional empieza a desplazar la medicina popular de carácter mágico. Puede dar que pensar la afirmación del Duden de que la palabra «médico» jamás se haya hecho popular, pero sí la palabra «doctor», que está en boca de todos desde el siglo XIV. El «doctor» –en cuanto erudito conjurador de la enfermedad– despierta hasta hoy día más confianza que el *archiater,* el médico señorial. De

Pitt y el rey de Suecia de incógnito
en la consulta del doctor Gall.

hecho, hay una especie de medicina que, desde entonces, sigue siendo reconocida como sombra dudosa del poder.

El quinismo médico tiene su comienzo en el momento en que el auxiliador, en cuanto hombre partidario de la vida, emplea de una manera frívolo-realista su saber sobre el cuerpo y sobre la muerte contra los deslumbramientos de enfermos y poderosos. A menudo, el médico no tiene nada que ver con el sufrimiento fatídico, sino con las consecuencias de la inconsciencia, la ligereza, la arrogancia y la idiosincrasia corporal, de la «tontería» y del falso sistema de vida. Contra mal de tal especie, al médico quínico su complicidad con la muerte le puede servir como arma provechosa. Este extremo en ninguna parte ha sido más bellamente presentado que en la historia de Johann Peter Hebel, *El paciente curado*; a éste, un burgués de Amsterdam rico y sobrealimentado, el inteligente doctor le da un consejo en el que la grosería quínica llegaba a su máxima expresión. Puesto que la gente rica tenía que soportar enfermedades «que, gra-

cias a Dios, el hombre pobre desconocía totalmente», este doctor se inventó una forma especial de terapia: «Espera un poco que ya verás qué pronto te curo». De esta manera, le escribió la siguiente carta paradigmática:

Querido amigo, os encontráis en grave estado. Sin embargo, os curaré si queréis seguir mi consejo. Tenéis un maligno animal en el vientre, un dragón de siete cabezas. Tengo que hablar personalmente con el dragón y tenéis que venir a verme. Pero, en primer lugar, no debéis viajar o cabalgar en el pequeño corcel, sino sobre el percherón del zapatero; en caso contrario agitaréis al dragón y él os devorará las entrañas; siete tractos intestinales partidos de una vez. Otra cosa que no deberéis hacer es comer más de dos veces al día un plato de legumbres, al mediodía una pequeña salchicha y por las noches un huevo y por la mañana una sopita de carne con ajos tiernos por encima. Cuanto más comáis tanto más enorme se hará el dragón, es decir, que él os exprimirá el hígado y el sastre ya nunca jamás necesitará tomar medidas, aunque sí lo hará el carpintero. Éste es mi consejo y, si vos no lo seguís, entonces no oiréis la primavera próxima el canto del cuco. Veréis lo que hacéis (J. P. Hebel, *Das Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes*, Munich 1979, pág. 153).

¿Qué médico moderno osa hablar de esa manera a sus enfermos de civilización? Y cuántos pacientes llegan a la situación de tener que admitir el día de la consulta al médico: en ningún momento más inoportuno que ahora, cuando tengo que ir al médico, podría ponerme bien. ¡Si por lo menos me zumbasen un poco los oídos! Y qué médico de hoy día, a la pregunta de qué le pasa, recibirá del paciente la siguiente respuesta: «Doctor, gracias a Dios, no me pasa nada y si usted está tan sano como yo, entonces me alegro». En qué medida la historia de Hebel sigue un pensamiento de la medicina popular lo pone también de manifiesto su desenlace, donde se dice que el rico extranjero vivió «87 años, 4 meses y 10 días tan sano como pez en el agua y cada Año Nuevo enviaba al médico 20 doblones como saludo». El *honorario* del enfermo se convirtió en *saludo* de Año Nuevo del sano. ¿Hay una indicación más clara a ese «otro sanar» en el que al curandero se le asignan recompensas por el hecho

de que ha contribuido lo suyo para que sus prójimos no enfermen?

A pesar de la ciencia, de la investigación y de la gran cirugía, al realismo popular actual el médico le parece sólo una sospechosa persona partidaria de la vida a la que demasiado a menudo se le ve cambiar de bando y pasarse con suma facilidad al lado de la enfermedad. Signo de la medicina de señores es desde hace tiempo que ella se siga interesando más por las enfermedades que por los enfermos. Además, tiende a establecerse autosuficientemente en un universo de patología y terapia. La forma de vida clínica en la medicina va eliminando en los médicos progresivamente la orientación a lo sano y destruye el arraigo de la conciencia curativa en un realismo de afirmación vital, al que, en el fondo, no le gustaría tener nada que ver con la medicina. El doctor hebeliano pertenece todavía a una especie en extinción que muestra a los candidatos a la enfermedad cuán superflua es la medicina para la gente que no sufre de una enfermedad sino de la incapacidad de estar sano. Antiguamente se decía que los mejores médicos llegaban a ser a menudo aquellos que habían querido llegar a ser algo distinto que médicos; músicos, escritores, capitanes, sacerdotes, filósofos o vagabundos, por ejemplo. Se comprendía todavía que quien sabe todo sobre las enfermedades no tiene que saber, por tal motivo y por mucho tiempo, nada del arte terapéutico. La tendencia a «ayudar con gusto» es tan humana y agradable como desagradable y sospechosa cuando el ayudar se refiere a los males que se originan de tendencias civilizatorias de autodestrucción. Un médico se ve empujado con suma facilidad a la posición cínico-señorial cuando se le impide protestar, como le pasó al gran médico Hiob Praetorius de Curt Goetz, contra las «tonterías» autodestructivas, tonterías a las que hay que achacar a menudo el «material enfermo». Cuantas más enfermedades se originan de las relaciones político-civilizadoras, es más, de la misma medicina, tanto más cae la praxis médica de nuestra sociedad en las complicaciones del cinismo superior, que sabe que él mismo favorece con la mano derecha el mal para cuya curación cobra con la mano izquierda. Si el *doctor* admitiera, en cuanto sabio partidario de la vida, que su tarea realmente consiste en la obligación de evitar enfermedades *por sus causas*, en vez de acomodarse de una manera pa-

rasitaria a ellas como efecto, entonces debería someter voluntaria y constantemente a discusión su relación con el poder y su uso del mismo. Una medicina que insistiera radicalmente en un pacto con la voluntad de vida tendría que convertirse actualmente en la pieza nuclear científica de una teoría de la supervivencia generalizada. Tendría que formular una dietética política que interviniese de una manera decisiva en las relaciones sociales de trabajo y de vida. Sin embargo, la medicina en general se mece en una miopía cínica y expone su pacto con la voluntad de vida de una manera tan dudosa que solamente en cada uno de los casos se podrá decir de qué posición se trata en el campo cínico-quínico. ¿Es el quinismo de lo sencillo, tal y como lo practicó el bonachón cura Kneipp? ¿Es el cinismo de lo complicado tal y como lo hizo prosperar, en última instancia, el profesor Barnard con sus trasplantes de corazón? ¿Es el quinismo de una *résistance* médica que se niega a colaborar con instituciones y mentalidades autodestructoras? ¿Es el cinismo un colaboracionismo médico que deja libre a las causas para servir a los efectos? ¿Un cinismo de la vida sencilla o un cinismo del morir confortable? ¿Un quinismo de las certezas de muerte curativamente amenazadoras contra la inconsistencia, la autodestrucción y la ignorancia, o un cinismo que hace causa común con el desplazamiento de la muerte que actúa de una manera sistemática en sociedades supermilitarizadas y superalimentadas?

Dado que el médico tiene que proteger su corazón de las numerosas penalidades de su profesión, la razón popular le viene concediendo desde antaño incluso una pizca de grosería cínica que no le hubiera tolerado jamás a ningún otro. El pueblo reconocía a sus aliados reales en aquellos que poseían suficiente corazón para poder esconderlo detrás de su humor negro y de sus ademanes groseros. Los chistes de medicina –más cínicos que cualquier otra especie de chistes– han tenido desde siempre un auditorio incondicional de legos en la materia que se podían convencer de las buenas intenciones de sus auxiliares gracias al vigoroso cinismo de los mismos. Una frialdad gélida envuelve aquella medicina que no conoce ningún chiste y ha fluido totalmente hacia el ejercicio del poder propio y representativo. Hay una medicina que no es otra cosa que ar-


George Grosz, *Ensalmadores o las máquinas de la Asociación de Apoyo a los Enfermos*, 1916-1917.

quiatría: jefatura médica. Al igual que para toda mentalidad señorial, que aspira a la desinhibición, también para este cinismo médico sonó la hora, cuando el fascismo llegó al poder: éste creó el escenario en el que pudieron emerger todas las brutalidades reprimidas de las que la sociedad sólo represivamente civilizada estaba preñada. Así como se ha dado una antigua comunidad de intereses, enmascaradamente cínica, entre la ejecución de la pena, que conllevaba una cierta producción de cadáveres, y la anatomía científica, que estaba notoriamente hambrienta de cadáveres, de la misma manera, el cinismo señorial médico encontró su comunidad de intereses con el racismo fascista, que finalmente le permitió calmar por su propia mano su hambre de cadáveres. Quien tenga es-

tómago para ello, lea las actas del proceso de los médicos de Nuremberg, en las que los *criminales del fascismo* alemán eran acusados de haber atentado contra la humanidad. Elijo esta expresión no sin una reflexión: el término fascismo médico no surge de un talante crítico, sino que resume una realidad de la manera más densa posible. Lo que en la medicina de campo y universitaria tuvo lugar entre 1934 y 1945 no delata la casual locura de algunos médicos hacia la ideología nacionalsocialista, sino que muestra un desnudamiento, fascistamente atrevido, de una antigua tendencia médico-señorial a la que siempre le pareció que hay demasiados hombres cuyo tratamiento «propiamente» no merece la pena y que más bien son bastante buenos como objetos de ensayo. Alejandro Mitscherlich escribió a este propósito:

> Naturalmente que se puede extender una cuenta sencilla. De los 90.000 médicos activos de entonces en Alemania, alrededor de 350 habían cometido crímenes médicos. Esto sigue siendo una cifra respetable, sobre todo si se piensa en la proporción de los crímenes. Pero en comparación con el cuerpo médico general fue sólo un fragmento, aproximadamente la trecentésima parte. ¿Cada 300 médicos un criminal? ¿Era esto una relación que antes no se había podido hallar en la clase médica alemana? ¿Por qué ahora? (*Medizin ohne Menschlichkeit, Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*, A. Mitscherlich y F. Mielke (eds.), Francfort del Meno 1962, pág. 13).

Mitscherlich pone de manifiesto que detrás de las puntas criminales había un gran aparato médico que ya había llevado a cabo un gran trecho de la transformación, paso a paso, de los pacientes en material humano. Los médicos criminales «sólo» tenían que volver a realizar un salto cínico en la dirección en la que se habían acostumbrado a ir durante mucho tiempo; lo que hoy día tiene lugar con toda tranquilidad, sin ser molestado seriamente por nadie, como investigación de la tortura, como investigación genética y protética, como investigación bélico-farmacológica y biológico-militar, porta ya en sí mismo todo aquello que suministrará los instrumentos a un fascismo médico del mañana. Los horrorosos experimentos con seres vivos y las colecciones macabras de esqueletos de la medi-

cina nacionalsocialista no estarán en absoluto en contra. No tener *nada en contra*: esto, hablando de una manera cínicamente triunfante y que, sin embargo, no hace sino expresar una tendencia de la realidad. En el ámbito de la crueldad inventada, ya ha comenzado el siglo XXI.

¿Qué es lo que nos podrá auxiliar contra el auxilio de los señores de hoy y de mañana? Son posibles varias respuestas:

Primera: De la sociedad ávida de vida y de su filosofía, en la medida en que capte en conceptos esa voluntad de vida de su tiempo, tiene que derivarse una ofensiva que restablezca la idea del «buen médico» y saque al campo de batalla a un «auxiliador» de causas frente al cinismo universal y difuso de la medicina moderna. Lo que es un buen auxilio y lo que es un salvador real no lo ha sabido definir jamás por propia fuerza una medicina. Un orden social como el nuestro tiene necesariamente que ver precisamente una medicina que, por su parte, más bien promueve el sistema de enfermedades y de lo patológico que el vivir en salud.

Segunda: Contra el auxiliador señorial sólo sirve el auxilio propio. Las únicas armas contra el auxilio sospechoso o falso consisten en no utilizarlo. Por lo demás, se puede observar, desde hace largo tiempo, cómo la medicina señorial capitalista realiza un intento de llevar bajo su dominio las tradiciones de autoauxilio de la medicina popular, al absorberlas después de siglos de difamación y rivalidad y al aceptarlas como una parte de la razón médico-escolar. (Comprobado científicamente: en algunas hierbas hay realmente algo.)

El interés de las clases médicas institucionalizadas trabaja para conseguir por todos los medios unas situaciones en las que todo lo corporal quede totalmente medicado: desde la medicina laboral, pasando por la medicina deportiva, la medicina sexual, la medicina digestiva, la medicina alimentaria, la medicina de entrenamiento, la medicina de accidentes, la medicina criminal, la medicina bélica, hasta llegar a las medicinas que se han asegurado la competencia del control sobre las dos variantes, la saludable y la insana, del respirar, andar, estar de pie, aprender, leer periódicos; por no hablar del embarazo, del nacimiento, del morir y otras cabriolas de corporidad humana. El sistema de «salud» intenta conseguir unas circuns-

tancias en las que el control médico-señorial sobre lo somático se hace totalitario. Cabe pensar un nivel en el que se llegue a la expropiación total de competencias corporales privadas. Al final habrá que aprender por procedimientos didácticos urológicos cómo se ha de mear correctamente. La cuestión central en el proceso cínico-médico de la actualidad se pregunta si la «medicina académica» logrará destruir el movimiento de autoauxilio lego que se ha originado a partir de numerosos motivos culturales (psicologización, movimientos feministas, ecología, comunas campestres, nuevas religiones, entre otros). Esta pregunta va paralela a esa otra que se informa de las oportunidades de medicina interna de las direcciones «políticas» de las especialidades médicas: medicina general psicosomática, medicina laboral, ginecología, psiquiatría, entre otras. Éstas son las especialidades que más tendrían que saber, por motivos de lógica interior, que todo lo que hacen está en peligro de dañar más que de curar, mientras no se proponga otra dirección para el auxilio: a partir de la vida, de la libertad y de la conciencia.

Tercera: Frente a la división médica de la competencia en la propia existencia corporal sólo sirve, en última instancia, la corporización consciente de nuestra fragilidad humana, de nuestro estar enfermo, de nuestra mortalidad. No necesito decir qué difícil resulta esto, pues el miedo, cuando aumenta, nos hace a todos demasiado predispuestos a desplazar nuestra competencia en la vida y la muerte del propio cuerpo o a traspasarla a los médicos sin considerar que incluso la medicina de conservación más perfecta, al final, nos devuelve a nosotros mismos toda la responsabilidad y el dolor indivisible en nuestro momento de mayor desamparo. A aquel que se dé cuenta de que el círculo de alienación y de huida debe concluir siempre al final en la propia muerte le debe resultar manifiesto que haría mejor en llevar el círculo en otra dirección, hacia la vida en lugar de hacia el aturdimiento, hacia el riesgo en lugar de hacia la seguridad, hacia la corporización en lugar de hacia la división.

## 5. El cinismo religioso

*¿Y qué hará usted con el Grial cuando lo haya encontrado?*

Benjamin Disraeli

*...incluso el reír malicioso se entromete en el asunto, como si fuera el de la calavera; pues no deja de ser chocante que el hombre que planifica durante largo tiempo acabe como el ganado.*

Ernst Bloch, *El principio esperanza*, pág. 1.299

De repente, alguien abandona el mundo continuo, común y visible y deja de compartir la existencia con nosotros. Su respiración se paraliza, sus movimientos han cesado. En un primer momento, la muerte se manifiesta de una manera negativa: hay algo que se apaga y que pasa al estado de reposo. Poco más tarde, este cesar muestra incluso su lado positivo: el cuerpo se enfría, se pudre y se destruye. El esqueleto aparece entonces como esa parte de nosotros que resiste, más persistente a la putrefacción que todo lo restante. Toma la representación de aquello que queda de nosotros *in materia*, por lo que el esqueleto se constituye en *imago* de la muerte. El andamio óseo simboliza el final que todo viviente porta en sí mismo. Cada uno es su propia calavera, el óseo heraldo de la propia partida.

Ante este aspecto que toma la muerte –el único visible normalmente–, al viviente le asalta la idea de que en el cuerpo animado existe una fuerza efectiva invisible que le permite respirar, saltar y ser coherente, una fuerza invisible que tiene que haber abandonado a los muertos, ya que éstos se quedan rígidos y se destruyen. Lo invisible provoca el aliento, el movimiento, el sentimiento, la vigilia y la conservación de la forma del cuerpo: es la quintaesencia de la intensidad y de la energía. Su actuación logra, aunque no de una forma visible y aislable, la realidad más verdadera. Este elemento invisible adopta muchos nombres: alma, espíritu, aliento, fuego, forma, dios, vida.

La experiencia enseña que los animales nacen y mueren como nosotros, que las plantas germinan y se marchitan y que también ellas, a su modo, participan en el pulso de vida y muerte, en la cons-

titución de formas y en la disolución de las mismas. Sin duda alguna, el alma humana está rodeada de un cosmos de seres vivientes vegetales y animales y de sujetos de energía enigmáticos que actúan tras el día y la noche, la tormenta y la bonanza, el calor y el frío. Este estar rodeado no hace pensar en absoluto en el dominio del ser humano sobre la naturaleza y el mundo en torno; más bien, el bípedo desnudo parece un ser que es padecido y soportado por el todo, en la medida en que domina las interacciones entre los portadores de beneficios y los de peligro en el mundo vegetal y el animal.

La vida y la muerte, el ir y el venir son primeramente constantes naturales, pulsaciones en un ritmo en el que lo previamente dado supera lo añadido. No obstante, en el proceso de la civilización se desplaza la relación de dar y de obrar, de sufrir y de hacer, incluso con referencia a la experiencia mortal. Lo que parecía un aspecto de pulsaciones naturales, en las sociedades más desarrolladas se convierte en una *lucha* cada vez más profunda y cada vez más encarnizada entre la vida y la muerte. La muerte no es tanto un acontecimiento que no se deja influir por nada cuanto algo que conduce *nuestra* fuerza y arbitrariedad. Su primera imagen ya no sigue siendo el inevitable llegar-al-final ni tampoco el pacífico autoagotamiento o el consumirse sereno y sin lucha de la llama vital, sino un cruel y trabajado suceder transido de presentimientos de violencia y de muerte. Cuanto más se ocupen los hombres con el pensamiento de que la muerte es más bien un ser asesinado que un apagarse sereno, tanto más vigorosas y más violentas tendrán que crecer en las civilizaciones superiores las mareas del miedo a la muerte. Por ello, los estados y los imperios históricos son, hasta donde podemos vislumbrar, estados e imperios religiosos. Constituyen mundos sociales en los que el miedo a una muerte violenta es un miedo realista. Todo el mundo tiene ante los ojos un sinfín de imágenes violentas, asaltos, masacres, violaciones, ejecuciones públicas, escenas de martirio, en las que el hombre se constituye en diablo para sacar a la muerte de los otros un máximo de tormento. En primer lugar, las sociedades de clases subyugan con una fuerza simbólica y física las energías vitales de súbditos y esclavos, de tal manera que en los cuerpos se abren innegablemente espacios sombríos de vida no vivida, donde el desear, el fantasear, la

nostalgia por la alteridad presentida de la vida plena empieza a incubarse. Esta vida no vivida une sus utópicas energías con los temores de aniquilación que en las sociedades violentas son instilados en los individuos desde la más tierna infancia. Sólo a partir de esta unión surge de nuevo en la civilización el no a la muerte, absoluto y aparentemente inamovible del ser humano. Ésta es la respuesta a una vivencia civilizatoria profundamente acongojante. Nuestro estar en la sociedad incluye casi *a priori* la amenaza de que no podríamos realizarnos en nuestra vitalidad innata. Toda vida socializada vive con el presentimiento de que cuando suene su hora no se acabarán sus energías, su época, su querer y su desear. La vida forma restos: un monstruoso y abrasador «todavía no» que necesita más tiempo y más futuro del que se le da a cada uno. Éste se pasa la vida soñando más allá de sí mismo y muere pleno de renuncias. Por ello, la historia de las civilizaciones superiores vibra de incontables e inconmensurables gritos de «todavía no», de un NO a mil voces a una muerte que no es la exhalación de una llama que jamás ha ardido tan brillantemente como habría podido hacerlo en libertad vital. Desde entonces, en las sociedades militares y de clases una vida desvitalizada incuba sus compensaciones –bien sea en una vida más lejana, tal y como cree la conciencia hindú, bien sea la existencia celestial que cristianismo e islamismo ponen como horizonte a la mortificada vida de sus creyentes–. La religión no es primariamente el opio del pueblo, sino el recuerdo de que hay más vida en nosotros de lo que efectivamente se vive en la vida. La función de la fe es un rendimiento de cuerpos desvitalizados a los que no se les puede quitar totalmente el recuerdo de que en ellos tiene que haber escondidas fuentes de vitalidad, de vigor, de placer, de enigma y de éxtasis más profundas de lo que deja ver lo cotidiano.

Esto confiere a las religiones un papel ambiguo en las sociedades: éstas pueden servir para legitimar y duplicar las opresiones (véase la crítica religiosa de la Ilustración en la tercera consideración previa: la «Crítica de la ilusión religiosa»); pero también, en la medida en que contribuyen a superar el miedo, pueden liberar a los individuos y disponerlos para una mayor fuerza de resistencia y de creatividad. Por ello, la religión puede ser, dependiendo del mo-

mento, ambas cosas: tanto un instrumento de dominación como el núcleo de una *résistance* contra la dominación, tanto un medio de represión como un medio de emancipación, tanto un instrumento de desvitalización como una doctrina de revitalización.

El primer caso del quinismo religioso en la cadena de tradición judeocristiana lo constituye ni más ni menos que el patriarca Moisés en su papel de rebelde quínico. Él cometió la primera *blasfemia* de gran formato cuando, de regreso del monte Sinaí, rompió las «tablas que eran de piedra y estaban grabadas por el dedo de Dios» (Éx 31-18). «Y Dios mismo las había hecho y había grabado la inscripción» (32-14). Moisés, que al bajar de la montaña con los mandamientos divinos bajo el brazo encuentra al pueblo bailando alrededor del Becerro de Oro, suministra el ejemplo del trato que el quínico religioso tiene con lo santo. Él destruye todo lo que no es espíritu sino letra, todo lo que no es Dios, sino ídolos, todo lo que no es viviente, sino sólo representación. Insistentemente se dice que realizó todo esto llevado por la ira y que era una ira santa que le concedía el derecho y la impertinencia necesaria de atentar contra el escrito personal de Dios. Pero esto hay que entenderlo: una vez que ha destruido las tablas, nos dice el informe divino, Moisés se abalanza sobre el Becerro de Oro, lo funde en el fuego, «lo molió hasta convertirlo en polvo, lo espolvoreó y se lo dio a beber a los hijos de Israel...». Posteriormente, Moisés tiene que esculpir unas nuevas tablas para que Dios pueda escribir sobre ellas una segunda vez. También él recibe de Dios el mandamiento: «No construirás dioses de metal». La blasfemia de Moisés brota de la consciencia de que los hombres están inclinados a adorar fetiches y a realizar ofrendas materiales. Sin embargo, no hay nada material que pueda ser tan santo como para que no pueda ser destruido tan pronto se reconozca que las representaciones de lo santo han empezado a sombrear el espíritu de la religión. En esta perspectiva puede suceder que entre las tablas de piedra del Buen Dios y el ídolo del Becerro de Oro ya no se haga diferencia alguna. Si es representación, si es ídolo, destrúyase. Tal es el núcleo quínico-espiritual de la prohibición de hacer «de Dios» una imagen. Imagen y texto sólo pueden cumplir sus tareas mientras no se pierda de vista que ambos son formas materiales y que «la ver-

Max Ernst, *La Virgen castiga al Niño Jesús...*, 1926.

dad», como estructura material-inmaterial, se sigue escribiendo y leyendo sin cesar, es decir, tiene que materializarse de nuevo y al mismo tiempo inmaterializarse. Esto implica que toda materialización tiene que ser destruida cuando empieza a pasar a primer plano[125].

Todas las blasfemias primarias son portadas por el impulso quínico que no permite que ningún ídolo le tome a uno por tonto. Quien «sabe» algo de dioses conoce la gran rabia mosaica y la serenidad quínica en el trato con las representaciones de lo divino. El religioso no es, a diferencia del pío, un bufón de su «super-yo»; el «super-yo» conoce las leyes, y el religioso sabe que las conoce y las deja hablar e incluso las sigue cuando las cosas se conforman a éstas. Esto diferencia la blasfemia primaria de los místicos, de los religiosos y de los quínicamente vivos de las blasfemias secundarias que provienen del resentimiento, de inconscientes necesidades blasfemas y de un placer no libre que se experimenta al rebajar lo superior.

De igual manera, el primer cinismo de tipo religioso lo encontramos en el Antiguo Testamento. Es significativo que se halle en la narración del primer asesinato de la historia de la humanidad: en la historia de Caín y Abel. Adán y Eva tenían (entre otros) dos hijos, Caín, el primogénito, que era campesino, y Abel, el segundo, pastor. Cierto día llevan ambos ofrendas al Señor. Caín de los frutos del campo, Abel las primicias del rebaño. No obstante, el Señor acepta solamente las ofrendas de Abel mientras que rehúsa las de Caín. «Entonces Caín montó en cólera *y su rostro se descompuso...* y entonces habló Caín a su hermano Abel. Y sucedió que estando en el campo, Caín se alzó contra su hermano Abel y le mató. Y entonces habló el Señor a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel?» (Gn 4, 6-9). Con esta pregunta se levanta el escenario para el cinismo religioso. El arte del *fingimiento*, del que aquí se habla por primera vez, está en relación, de una manera inmediata, con el giro cínico de una conciencia violenta contra los otros[126]. ¿Qué podría responder Caín? Lo que dijera siempre tendría que llegar a ser un cinismo, pues en verdad no tiene la intención de admitir la verdad; la comunicación con el interpelante está, de antemano, deformada. Caín, si fuera a por todas, podría responder a su Dios: «No preguntes tan hipócritamente. Tú sabes tan bien como yo dónde está Abel, pues lo he matado con mis propias manos y tú no sólo me has observado impertérrito cuando lo hacía, sino que también me has proporcionado la ocasión para ello...». La respuesta de Caín tiene, en su brevedad, una mordacidad todavía suficientemente cínica: «No lo sé. ¿Acaso

soy el guardián de mi hermano?». Un dios omnisciente y justísimo debería haberse ahorrado tales bromitas de conciencia. Consiguientemente, «Dios» no penetra, si se puede decir así, en cada una de las conciencias. Caín espesa su conciencia frente a este Dios no penetrante (considérese la psicología de los niños que crecen bajo la gran angustia del castigo). Reacciona de una manera arrogante, con una desvergüenza esquiva. Con este primer crimen, mucho más que con el pecado original –así lo demuestra el mito veterotestamentario–, tiene lugar algo que en la todavía fresca creación lleva a una profunda ruptura: las cosas empiezan a escapársele a Dios. Aparecen en el mundo horrores con los que él no ha contado y con cuya justa expiación él todavía no sabe muy bien cómo actuar. El punto central de la historia de Caín, ya de por sí bastante chocante, parece consistir en que Dios, como si se hubiera hecho más sensato, no sólo no castiga al asesino Caín, sino que le pone expresamente bajo su protección con la marca Caín: «La venganza es mía, dice el Señor». Pues lo que se vengara no sería, por supuesto, un Dios a la altura de lo posible. El Dios de los antiguos judíos tiene mucho de hombre amargado, viejo e iracundo que ya ha dejado de comprender el mundo y que observa con una mirada desconfiada y celosa todo lo que allá abajo sucede ante sí mismo. Efectivamente, el ataque contra el crimen cainita se retrasa hasta el Juicio Final; Dios todavía se da y da a los hombres un plazo, y los mitos de un Juicio Final acentúan que hasta su llegada pasará un espacio de tiempo decisivo. Es el tiempo que Dios necesita para hacerse justo; el tiempo que necesitamos para concebir lo que es la vida correcta. Ambas cosas significan, en el fondo, lo mismo.

El capítulo sobre el cinismo estatal y de prepotencia ya ha puesto de manifiesto cómo la cristianización del poder condujo a efectos cínicos en la fase final del Imperio romano e incluso durante la Edad Media europea. El cinismo señorial católico alcanza su cumbre en la época de las cruzadas, época en la que también tiene lugar el comienzo de la Inquisición. Si se reduce esta época a la fórmula «persecución de cristianos por cristianos», esta fórmula abarcará la praxis de mentiras reflexivo-cínicas de una Iglesia señorial cuyos representantes más sombríos –en el sentido del Gran Inquisidor de

Dostoievski– no se arredran ante el hecho de tener que reducir a cenizas a un Cristo retomado, no de forma distinta a como lo hacían con aquellos herejes que se esforzaban por reivindicar su doctrina. Sabían perfectamente lo que hacían y sólo es una simplificación romántica de los hechos el etiquetar a aquellos señores de la Inquisición como «fanáticos católicos», tal y como una historiografía horripilante hace. ¿No supondría esto minimizarlos y reducirlos a «agentes ciegos» de una supuesta «fe» y de una «convicción» rígida? ¿Cabe suponer en representantes formados y poderosos de la religión cristiana semejantes ingenuidades? ¿No apelan a un hombre-dios que se había hecho notar como rebelde y que, por su parte, estaba en la tradición de un fundador de religión que había estrellado contra el suelo, llevado de una ira santa, las propias tablas de la ley divina? ¿No *saben*, no *tienen* que saber y, en cuanto inquisidores, no lo tienen diariamente *ante los ojos*, que esta religión descansa en una llamada a la «imitación de Cristo», de tal manera que los imitadores, precisamente cuando se comportan como «herejes», se atienen, si cabe, mucho más a las fuentes que los cínicos y sabios administradores de la letra?

Ya se ha expuesto cómo Friedrich Schlegel ha concebido la dimensión quínica de la religión cristiana: como la resistencia religiosa frente al poder estatal, es más, frente a cualquier forma de mundanidad egoístamente roma, irreflexiva y burda. Tan pronto como se establece un poder estatal teñido de cristianismo –bien sea como papado, bien sea como Sacro Imperio Romano-germánico– y el brutal mundo de señores empieza a hacerse demasiado insolente, aparecen en la Edad Media ascetas quínicos que con la calavera y el esqueleto intentarán mantener dentro de sus límites a los orgullosos señores de la vida. A los conquistadores de tierra, ávidos de poder, les amonestan con la autorreflexión de que en la muerte no tendrán más tierra que la que sea necesaria para el entierro (motivo este que la crítica del poder ha conservado vivo en los cinismos líricos de Brecht de los años veinte y posteriores). El cristianismo quínico de la Edad Media, decidido a la resistencia y a la reflexión, se ha defendido con su *memento mori* en olas cada vez nuevas frente a las tendencias de *luxuria* y *superbia*, de lascivia y de avidez de vida

mundana e irreflexiva. Los serios movimientos de reforma, cuya primera ola procedía de los claustros cluniacenses y cuyas influencias se extienden ampliamente a lo largo del sistema feudal, crudo y caóticamente bélico de los siglos X y XI, me parecen inspirados quínicamente en el sentido religioso; también contiene elementos quínicos la segunda gran ola que lleva experiencias místicas y ascéticas a círculos más amplios; no de otra manera se comportan los comienzos de reforma de los siglos XIV y XV y, sobre todo, la gran era de reformas y reformadores, entre los cuales Lutero –«el Papa es la cerda del diablo»–, como una especie de unión personal de prototipos quínicos, desde Moisés hasta Eulenspiegel, su coetáneo literario, pasando por David, hace avanzar la autorrenovación de la religión a partir del «espíritu» y contra los ídolos de la tradición con una originaria y polémica intensidad.

La Edad Media tardía conoce ejemplos de esta inversión de motivos ascéticos, tal y como demuestra la siguiente narración:

Hace ya tiempo que una joven y bella mujer era cortejada por un admirador. Sin embargo, ella, continuamente preocupada por su alma y honestidad, le rechazaba sin cesar. La resistencia frente a las pretensiones del hombre encontró apoyo en un sacerdote del lugar que continuamente la amonestaba para que conservara su virtud. Una vez que éste tuvo que ausentarse de la ciudad para emprender un viaje a Venecia, consiguió de la mujer el solemne juramento de que no sería débil durante su ausencia. Ella se lo prometió bajo la condición de que de Venecia le trajera uno de aquellos célebres espejos. Efectivamente, durante la ausencia del sacerdote, resistió todas las tentaciones. Tras su regreso, sin embargo, ella le preguntó por el prometido espejo veneciano. Entonces, el sacerdote sacó una calavera de debajo de la sotana y se la puso a la joven mujer ante la cara con gesto cínico: «Mujer vanidosa, ¡aquí ves tu verdadero rostro! Piensa que tienes que morir y que ante Dios no eres nadie». La mujer se asustó en tal medida que aquella misma noche se entregó a su amante y disfrutó a partir de ahí los goces del amor. (Por desgracia, he tenido que contar esta historia apoyándome sólo en la memoria, ya que he perdido la fuente; consiguientemente, sólo puedo garantizar el sentido general de la moraleja, no la literalidad y el detalle del relato.)

Tan pronto como el cristianismo se reconozca en la calavera como en un espejo, puede llegar allí donde el miedo a la muerte retrocede ante el miedo de no haber vivido. Entonces comprende lo que significa exactamente el «puto mundo», subir a la cama con él representa una oportunidad de vida irrepetible.

Desde el primer momento, la religión cristiana se ve perseguida por un problema peculiar: el de no poder creer. Ella, en cuanto religión organizada y conforme a su esencia más íntima, es una religión de la *mauvaise foi*, de la falta de sinceridad, y en tal medida que no consiste en la imitación de Cristo, sino en la imitación de la imitación de Cristo, en la *leyenda* de Cristo, el *mito* de Cristo, el *dogma* de Cristo, la *idealización* de Cristo. El proceso de la dogmatización está acuñado por la *mauvaise foi*. Pues hay dos dimensiones de inseguridad inevitable que se camuflan a través de la dogmatización en certeza: en primer lugar, lo transmitido por Jesús lo fue de una manera extraordinariamente fragmentaria y no concebible en su autenticidad con una seguridad absoluta, de tal modo que es más que comprensible que en los siglos siguientes a la muerte de Jesús se hayan podido desarrollar las más diversas interpretaciones de lo cristiano. El hecho *de que* éstas se desarrollaran sólo prueba una cierta «tradición de inspiración», es decir, una transmisión de la experiencia original que los primeros cristianos habían compartido con Cristo: la experiencia de una afirmación incondicional, que en la forma de amor y de una falta de temor ha tenido que causar una impresión imborrable en todo aquel que se encontraba con los primeros cristianos. La dogmatización se origina, por una parte, en una lucha de competencias de diversas «organizaciones» y mitologías cristianas, cada una de las cuales no puede estar segura de que en la organización y mitología cristiana contraria no fluya también el «espíritu». En la inevitable pluralidad pública de los «cristianismos», una primitiva *mauvaise foi* puede pretender afirmarse como la única fe verdadera. Esto marca la segunda dimensión de la *mauvaise foi*; en el rechazo de los cristianismos alternativos y en la correspondiente elaboración «teológico»-*intelectual* de la religión de Cristo tuvo que manifestarse la oposición de mito y razón, de fe y de saber; y

cuanto más crasamente se manifestó, tanto más fuerte llegó a ser la tendencia a salvarla con actos de conciencia automanipulados e insinceros. En la dogmatización teológica de la religión de Cristo se mintió incontables veces en esta dimensión de lo problemático objetivo... como si se creyera en la «propia fe». Pero la historia de la teología y de la dogmática cristiana es, por lo menos, tanto una historia del dudar-pero-querer-creer como del creer. La teología cristiana significa el intento tan inconmensurable como fantasmal de buscar la certeza precisamente allí donde ésta, según la naturaleza de las cosas, no puede darse. En ella se puede constatar una dimensión autohipnótica; ésta comienza con aquello que hoy nosotros llamamos «ideología», es decir, el uso instrumental de la razón para legitimizar paralógicamente posiciones de voluntad, intereses e identificaciones previamente dadas. La teología es en un primer momento un cuadro híbrido de fe y duda que desearía volver a engañarse en la sencillez de la «nueva fe». Ella formula «confesiones» en forma dogmáticamente cierta, mientras que la naturaleza de las cosas pone de manifiesto que una confesión sólo se puede relacionar con aquello que constituye una certeza *inmediata* para el que formula la confesión, es decir, con su autoexperiencia y su interioridad: en ésta él no encuentra una fe formulada en cuanto tal; encuentra la duda, no la certeza. Lo que hoy llamamos «confesión», en realidad expresa la suma de cosas de las que uno duda más que aquellas de las que puede estar seguro. Esta herencia de *mauvaise foi* se ha seguido transmitiendo de la estructura de mentalidad cristiana a prácticamente todo lo que de ideologías y cosmovisiones ha surgido sobre el suelo europeo en la época postcristiana. En nuestra cultura existe una tradición que enseña a presentar lo incierto *per se* en hábito de convencimiento, lo creído como lo conocido, la confesión como mentira de lucha.

Esta problemática *mauvaise foi* interior experimenta una exageración dramática en el *clinch* de la Contrarreforma católica con el movimiento protestante. Si se considera sólo su historia original, éste se había hecho necesario a causa precisamente de unos fenómenos *mauvaise foi* que en el catolicismo habían originado proporciones insoportables de corrupción y perplejidad. Las reformas se

Honoré Daumier, Amor cristiano
tal y como se practica en España.

referían a la miserable credibilidad de la «fe», a la vaciedad, grosería y cinismo del espectáculo eclesiástico católico. Pues bien, cuando la Contrarreforma se arma teológicamente contra el reto protestante, cae inevitablemente por su parte en la necesidad de reforma ya que no puede vencer al contrario sin estudiar su «armadura», y su crítica del catolicismo. A partir de ahí, dentro de la teología católica, va en aumento una muda reflexividad cínica que se ejercita en pensar los pensamientos del contrario sin que se haga notar la propia «confesión» de que ya hace tiempo que se sabe mu-

cho más de lo que se dice y se «cree». Hablar como la retaguardia, pensar como la vanguardia: tal es el secreto de función psicológico-estratégica de la orden de los jesuitas, que, como una especie de milicia espiritual, constituye la cumbre intelectual en el contexto de la lucha antiprotestante. Este proceder sirve en algunos ámbitos aún hoy día: el estilo de ideología conservadora –con un alto grado de conciencia, tender a la reducción de instrumental de la propia inteligencia y a la autocensura a través de convencionalismos refinados– posee hasta el día de hoy algo de la escritura jesuita de antaño. En las condiciones del mundo moderno, debe aprenderse a ser católico, pues se presupone la capacidad de desarrollar un segundo grado de *mauvaise foi*. Pobre Hans Küng. Después de estudios tan brillantes, tendría que haber sabido que la manera católica de ser inteligente sólo se logra cuando también se sabe ocultar decentemente el exceso de saber.

La historia de la «secularización» moderna afecta también a los fenómenos cínico-religiosos. Pero ya toca a su fin este proceso de «mundanización» a base de propaganda de esqueleto y calavera que, por una parte, amonesta quínicamente mientras, por la otra, intimida cínicamente. El *memento mori* no puede tener ninguna oportunidad en una sociedad de consumo plenamente militarizada de tipo capitalista (o «socialista»). A nadie le gusta ver su verdadero rostro en la calavera. Desde el siglo XIX tales motivos fúnebres se ven relegados a un «romanticismo negro» y sólo se conciben estéticamente. La tensión existente entre religión y sociedad seglar, a la hora de determinar aquello que constituye la «vida real», se ha disuelto (al parecer) casi íntegramente, derivando hacia fuerzas culturales, sociales, políticas y «mundanas». Todo el que exige vida mejor, vida más intensa, «vida más alta» o «vida real» se ve enfrentado, desde el siglo XVIII por lo menos, a una serie de revitalizaciones no religiosas que han venido a representar algo de la herencia positiva de la religión: arte, ciencia, erotismo, viajes, conciencia del cuerpo, política y psicoterapia entre otras. Todas ellas pueden aportar algo a la reconstrucción de aquella «vida plena» que era el núcleo del recuerdo y del sueño religiosos. En este sentido se ha podido hablar de una «superfluidad» de la religión. Lo vivo a lo que no se le toma tan-

to no querrá posteriormente recuperar todo; la vida humana que no queda muy por debajo de sus propias posibilidades tiene de hecho menos motivo para una religiosidad compensatoria; a aquel a quien en la vida no le va tan mal, el cielo no representará la promesa de lo «totalmente otro». Las principales potencias de desvitalización –familia, Estado, ejército– han creado a partir del siglo XIX fuertes ideologías de revitalización propias (consumismo, sexismo, deporte, turismo, cultura del poder, cultura de masas) frente a las cuales los grupos clericales y conservadores no han sabido oponer algo que fuera igualmente atractivo. Los vitalismos de masas modernos tienen una gran parte de culpa en que las actuales sociedades, por lo menos en el nivel de las más robustas funciones, ya no tengan sed de religión. En líneas generales, se han convertido en sociedades religiosamente sin sueños; cuando hoy se siente una carencia de algo, ésta se expresa en un lenguaje referido a los bienes vitales del más acá: carencia de dinero, carencia de tiempo, déficit de sexo, de diversión, carencia de seguridad, etc. Sólo en la época más reciente ha aparecido la fórmula «carencia de sentido». Y con este suspiro neoconservador se anuncia de nuevo una «demanda de religión» que ha conducido a florecientes negocios de sentido, sin que se haya tenido en cuenta que es la búsqueda de sentido lo que da a cualquier absurdo la oportunidad de venderse como el camino de la salvación. Seguro es sólo que las posibilidades de revitalización más groseras (las así denominadas materiales) de nuestra cultura, precisamente cuando se perciben, descubren niveles más profundos de nuestro estar muertos que no se ven afectados realmente por el vitalismo del consumo, del deporte o de la fiebre de discoteca y de la sexualidad libre. Ese nivel interior de muerte es lo que anteriormente se denominaba nihilismo, una mezcla de desilusión y de desesperación, de sentimiento de vacío y de avidez discrecional. Sin lugar a dudas, experiencias de este tipo han desempeñado subliminalmente su papel en el nacionalsocialismo que en muchos tuvo los rasgos de una religión nihilista. Por lo demás, fue también la única fuerza política que en el siglo XX se ha atrevido de nuevo a apropiarse, en una pose recalcitrantemente cínico-señorial, los antiguos símbolos de la admonición cristiana de la muerte: su nuclear tropa


Clarín-estandarte de las asociaciones
de la calavera de las SS.

ideológica, las SS, escogieron no sin sentido, como autoexpresión, la calavera como símbolo de identificación. En lo que a desinhibiciones respecta, el fascismo alemán no se deja arrebatar por nada en el mundo la palma. El fascismo es el vitalismo de los muertos que pretenden celebrar su danza como movimiento político. Este vitalismo de muertos que marca hasta hoy la empresa cultural occidental se materializa, tanto literariamente como en la realidad, en figuras de vampiros que a causa de la carencia de vitalidad propia aparecen como muertos vivientes entre los todavía no apagados para chuparles sus energías. Una vez desvitalizados nuclearmente, se sienten ávidos de la vitalidad de los otros.

*Media vita in morte sumus*, rezaba en los tiempos cristianos la llamada a la reflexión sobre la vida propiamente dicha, en medio de la vida estamos ya cogidos por la muerte. ¿No debemos decir más bien *media morte in vita sumus*, en medio de la muerte hay algo en nosotros que es más vida que la que vive nuestra inerte vida?

¿Qué sabe el hombre angustiado, el hombre de la seguridad, el hombre asalariado, el hombre a la defensiva, el hombre preocupa-

do, el hombre de la historia y de la planificación; qué sabe este hombre de la vida? Si repasamos aquello que constituye nuestros contenidos vitales, el balance registrará demasiadas ocasiones perdidas y pocas realizaciones, demasiado sueño romo y poca presencia. Aquí, vivir significa no estar todavía muerto. El aprender a vivir de nuevo pasa por un gran trabajo de recuerdo, un trabajo que no sólo desempolvará historias. El recuerdo más íntimo no lleva a una historia, sino a una fuerza. El tocarla supone experimentar una corriente estática. Este recuerdo desemboca no en el pasado, sino en un ahora indomable.

## 6. El cinismo del saber

*¿Qué es la verdad?*

Poncio Pilatos

*Sólo se puede confiar en una estadística si la ha falsificado uno mismo.*

Winston Churchill

*Si la nariz de Cleopatra hubiera sido más corta, la faz de la tierra habría sido distinta.*

Blaise Pascal

*El punto clave de la vida es que uno haga libre, ligero, cómodo y frecuentemente, todas las tardes, de vientre.* O stercus pretiosum: *tal es el gran resultado de la vida en todos los estamentos.*

Denis Diderot, El *sobrino de Rameau*

*Toda la cultura posterior a Auschwitz, incluida su corrosiva crítica, es basura.*

Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*

Diógenes es el verdadero fundador de la Gaya Ciencia[127] y en cuanto tal no es fácil clasificarlo. ¿Hay que incluirlo entre los filósofos? ¿Se identifica con el investigador? ¿Nos recuerda en algo eso

que nosotros llamamos científico? ¿O habría sido sólo un popularizador de conocimientos adquiridos en cualquier otra parte? Todas estas etiquetas difícilmente le encajan. La inteligencia de Diógenes no posee nada de la de los profesores y si se puede comparar con la de los artistas, la de los dramaturgos y los escritores, sigue sin explicarse por qué no se ha conservado nada manuscrito de Diógenes y, en general, de los otros quínicos. La inteligencia quínica no se ha hecho operativa a través de sus escritos, aun cuando en los buenos tiempos del quinismo ateniense han debido de circular abundantes panfletos e insolentes parodias procedentes de la pluma de los quínicos (tal y como permite suponer Laercio). Por eso, hacer uso de su inteligencia de un modo quínico significa no tanto exponer una teoría cuanto parodiarla; significa poder encontrar una respuesta definitiva más que incubar cuestiones insolublemente profundas. La primera Gaya Ciencia es inteligencia satírica que se asemeja más a la literatura que a la *episteme*. Sus clarividencias sacan a la luz del día los lados ridículos y dudosos de los grandes y graves sistemas. Su inteligencia es fluctuante, juguetona, satírica, no está orientada a seguras fundamentaciones y principios últimos. Diógenes saca de la pila bautismal la Gaya Ciencia al tomar del brazo las graves ciencias. Según él, el mejor modo de comprobar cuánta verdad hay en una cosa es reducirla al ridículo y ver cuánta broma aguanta. Pues la verdad es un asunto que resiste la burla y que de cada ironización sale cada vez más fresca[128]. Lo que no aguanta la sátira es falso y parodiar una teoría y sus pensadores significa realizar con ella el experimento de los experimentos. Si, como Lenin decía, la verdad es concreta, entonces el decir la verdad debe adoptar también formas concretas, lo que significa, por una parte, materialización, por otra, desmontaje; lo que era «concreto» se manifestará de una manera más clara, una vez que se haya pasado por la carencia.

Consiguientemente, si buscamos una etiqueta para el padre de la Gaya Ciencia, el primer materialista pantomímico, ésta podía ser la del *sátiro capaz de pensar*. Su mayor servicio consiste en haber defendido la realidad frente a la locura de los teóricos que pretendían haberla entendido[129]. Toda verdad necesita una contribución

por parte del sátiro y de la sátira, por parte del sentido móvil y sereno de la realidad que sea capaz de devolver al espíritu la libertad en su relación con su propio producto y de «superar» dialécticamente –en el mejor sentido hegeliano– lo reconocido y lo elaborado.

¿Sátira como procedimiento? En la medida en que es un arte de la oposición espiritual, se puede aprender si se investigan sus gestos y giros básicos. En todo caso, adopta una posición contra todo lo que alusivamente se podría denominar «alto pensamiento», contra el idealismo, el dogmatismo, la gran teoría, la cosmovisión, la sublimidad, la íntima fundamentación y la visión ordenada. Todas estas formas de una teoría señorial, soberana y sometedora atraen mágicamente los alfilerazos de los quínicos. Aquí, la Gaya Ciencia encuentra su campo de acción. El quínico posee un instinto certero para los hechos que no se adaptan a la gran teoría (sistemas). (¿Tanto peor para los hechos? ¿Tanto peor para la teoría?) Con gran serenidad va encontrando la réplica y el contraejemplo a todo aquello que ha sido tan bien pensado como para que sea verdad. Cuando los pensadores señoriales y de magisterio han expuesto sus grandes visiones, los topos se ponen al trabajo. Quizá lo que en nuestra tradición científica denominamos «crítica» no sea otra cosa que una función satírica que ya no se entiende a sí misma, a saber, ese socavamiento realistamente ascendente de todos los grandes sistemas teóricos que se sienten como fortalezas o prisiones[130]. (Véase la segunda consideración previa: la «Crítica de la ideología».) El procedimiento satírico –es decir, el núcleo energético metódico propiamente dicho de la «crítica»– consiste, tal y como Marx ha dicho certeramente con relación a Hegel, en que las cosas «se invierten». En un sentido real esto quiere decir ponerlas sobre los pies; sin embargo, también la inversión en otra dirección se puede manifestar con frecuencia útil: yoga para realistas burdos.

Inversión: ¿cómo se lleva a efecto? En la antigua sátira quínica descubrimos los más importantes procedimientos que, por lo demás, están en estrecha dependencia de los instrumentos conceptuales de la primera Ilustración (la sofística). Tan pronto como la alta teoría pronuncia la palabra *orden*, la sátira opone el concepto

*arbitrariedad* (y da ejemplos). Si la gran teoría intenta hablar de *leyes (nomoi)*, entonces la crítica contesta apelando a la *naturaleza (physis)*. Si los unos dicen *kosmos*, los satíricos contestan: el cosmos puede estar, puede haberlo allí donde no estemos nosotros, en el universo; sin embargo, allí donde aparecemos los hombres sería mejor hablar de *caos*. El pensador del orden ve el gran conjunto total, el quínico incluso lo disgregado; la gran teoría mira a lo sublime, mientras que la sátira ve incluso lo que es ridículo. La alta cosmovisión sólo quiere registrar lo conseguido mientras que en el quinismo se puede hablar incluso de la chapuza. El idealismo sólo ve lo verdadero, lo bello y lo bueno, mientras que la sátira se toma la libertad de tener en consideración incluso lo torcido, lo oblicuo y lo que es una porquería. Allí donde el dogmatismo postula un deber incondicional a la verdad, la Gaya Ciencia cuenta de antemano con el derecho al engaño. Y donde la teoría exige que la verdad sea expuesta en formas discursivas (en textos argumentativos cerrados, en cadenas de principios), la crítica originaria conoce las posibilidades de expresar la verdad de una manera pantomímica y repentina. A menudo, lo mejor de los «grandes conocimientos» se manifiesta en las bromas que se pueden hacer sobre los mismos. Cuando los protectores de la moralidad hacen una gran tragedia porque Edipo ha dormido con su madre y creen que por ello el orden cósmico está amenazado por la disposición y la gran ley de los dioses y hombres, la sátira quínica amonesta a una mayor laxitud. ¡Veamos si esto es tan malo como se dice! ¿A quién causa esta copulación en contra de lo prescrito un daño irreparable? Sólo a la ingenua ilusión de la ley. Pero ¿qué pasaría si no fuera el hombre el que tuviera que servir a la ley, sino, al revés, la ley al hombre? ¿No había dicho ya Isócrates que el hombre era la medida de las cosas? Pobre Edipo, no pongas cara larga, acuérdate de que también entre los persas y los perros está de moda cabalgar a los miembros de la familia. ¡Alza la cabeza, *old motherfucker*! Aquí, en la Antigüedad griega se traspasa el umbral epocal en la historia cultural de la ironía. Los sabios sofistas se saben tan seguramente llevados por los principios universales que se pueden elevar por encima de cualquier convencionalismo. Sólo un individuo incondicionalmente incapaz de culturizarse puede liberarse pa-

ra semejantes relajamientos aparentemente blasfemos. Sólo allí donde el *nomos* social ha hecho su trabajo, el profundamente civilizado puede apelar a la *physis* y pensar en distensiones.

Los pensadores señoriales hacen pasar ante su vista el drama cósmico –la visión del orden, la gran «ley»– y esbozan visiones que, por supuesto, también incluyen lo negativo y el dolor, elementos éstos que sin embargo a ellos no les afectan. Sólo aquel que pasa muchas cosas por alto obtiene una perspectiva (A. Gehlen). Es siempre el dolor de los otros el que recauda las grandes miradas de la teoría sobre el «cosmos». Según el uso cínico, por el contrario, el que sufre debe también gritar. Nosotros no necesitamos observar nuestra vida a vista de pájaro ni con los ojos de dioses desinteresados en otra estrella. La antifilosofía de Diógenes siempre habla de tal manera que se puede reconocer: aquí hay un hombre dentro de su propia piel y no tiene intención de abandonarla. Cuando se le ha apaleado, Diógenes se cuelga un cartel con el nombre del delincuente y se pasea por la ciudad. Es más que teoría, más que práctica, más que lucha y más que sátira.

La antifilosofía quínica posee, además de su manejo sereno y certero de los bienes de formación (teorías, sistemas) fijados en el lenguaje, tres medios esenciales en los que se puede separar la inteligencia de la teoría y el discurso. Con una mera contraposición de teoría y práctica no se ha hecho nada. Cuando Marx, en su célebre tesis undécima sobre Feuerbach, afirma que los filósofos hasta entonces sólo habían interpretado de manera diferente el mundo y que de lo que se trataba era de modificarlo (mediante una filosofización del mundo y mediante una mundanización de la filosofía), se está quedando muy por debajo del materialismo dialéctico existencial, si bien está llevado por un impulso parcialmente quínico. Diógenes, el existencialista, no se tendría de risa al ver el modo y manera como Marx se lanza de cabeza al negocio de la gran teoría[131]. Ante tal rabia por el «modificar», él se encerraría en un silencio demostrativo y con una carcajada anarquista rechazaría la pretensión de hacer de toda la vida propia un instrumento de una (de nuevo idealista) «práctica» planificada.

Si se quisiera escribir una historia del impulso quínico en el ám-

bito del saber, tendría que hacerse en la forma de una historia filosófica de la sátira o, mejor incluso, como una fenomenología del espíritu satírica, como fenomenología de la conciencia combatiente y como una historia de lo pensado en las artes (es decir, como historia filosófica del arte). Cosa semejante no se ha escrito todavía y no necesita ser escrita cuando los principios se hacen inteligibles sin las muletas históricas. En toda erudición, la inteligencia juega con su vida. El que se ocupa del pasado se arriesga a pasar él mismo sin haber comprendido lo que se le había perdido en él. Quien tenga en cuenta estas precauciones encontrará escondido en los archivos o esparcido en la investigación suficiente material para una historia de la Gaya Ciencia. Ricas tradiciones se ofrecen al redescubrimiento: una gran tradición de silencio europeo, que no sólo se alberga en las iglesias, conventos y escuelas, sino también en la inteligencia popular no investigada que se oculta en el perpetuo silencio de las mayorías, un silencio en el que hay también libertad y no sólo mutismo; también clarividencia y modestia, no sólo embotamiento y represión; una mayor tradición satírica europea en la que las libertades del arte, del carnaval y de la crítica se reunieron para constituir una cultura de la risa política; y aquí se manifiesta la tendencia más importante de la inteligencia combatiente, que muerde según el modo de los perros quínicos sin dejarse morder en el ardor de la pelea, y que con su burla, su ironía, sus inversiones y sus chistes más golpea en la conciencia del enemigo que sobre este mismo; finalmente, una impresionante *tradición de actuación* en la que se puede estudiar cómo los hombres se han tomado en serio sus clarividencias por amor a la vida, cuyas oportunidades no querían echar a perder; que frecuentemente haya sido una actuación en la resistencia es algo que viene dado por la naturaleza de las cosas; el «arte de lo posible» no es solamente lo que los políticos deberían dominar, sino que siempre está en juego allí donde los hombres intentan hacer valer las oportunidades de su vida con conciencia e inteligencia. Los ejemplos favoritos de semejante actuación que suelo aducir los proporcionan –además de los actos de tipo Eulenspiegel o Schweijk y muchas manifestaciones de práctica revolucionaria– aquellos emigrantes que (sobre todo en el siglo XIX) salieron de la Europa sóli-


Modelos de la conciencia satírica: el loco con arco y flechas; la verdad desnuda. J. Grandville, hoja de propaganda de la revista *La Caricature* (detalle).

damente claveteada hacia el Nuevo Mundo para allí, como hombres más libres, intentar probar suerte. Y en esta marcha hay algo de la fuerza quínica de una inteligencia vitalista y del éxodo de la conciencia al mundo abierto en el que la vida todavía tiene la oportunidad de ser más fuerte que las potencias asfixiantes de la tradición de la sociedad y de los convencionalismos. Si tuviera que decir qué actuaciones individuales consideraría ejemplares para caracterizar una inteligencia que no sólo «sabe», sino que también actúa, entonces me referiría a la emigración de Heinrich Heine a París (en 1831), ese momento estelar de praxis consciente en la que un poeta sometió su biografía a las necesidades y ocasiones del momento histórico, dejando su patria para poder hacer aquello que, por amor a sí mismo y por amor a aquélla, creía tener que hacer. «Me fui porque tenía que hacerlo», y tras este «tener que» no estaba todavía la policía (como estaría en el caso de Marx y de otros fugitivos), sino la conciencia de que en la vida consciente hay momentos en los que

se debe aquello que se quiere para después querer aquello que se debe[132].

La dimensión satírico-estético-polémica en la historia del saber logra su importancia por el hecho de que ella es en realidad la dialéctica *en marche*. Con ella los principios de materialización y resistencia penetran en el proceso del pensamiento socialmente organizado. Lo inexpresablemente individual, lo concreto intuido en su existencia: lo «no idéntico» que Adorno conjuraba; ese «esto de ahí» al que la mera designación conceptual ya le hace una injusticia al aparentar una comprensión (y al hacer de lo individual un «caso de X»): este elemento individual real ¿dónde podría asegurar mejor su existencia –prescindiendo de las artes– que en la sátira, en la dialéctica superación irónica de los «órdenes» impuestos, en el juego con aquello que se hace pasar como «ley», en pocas palabras, en la materialización de este asunto altamente jocoso que sólo una vez llega a ser lo vivo? Los pensadores dialécticos –igual si son filósofos, poetas o músicos– son aquellos en los que la polémica y el violento y descarado hostigamiento mutuo de pensamientos y motivos constituyen la forma interior de trabajo de su proceso «mental». Su presencia de espíritu, si se puede decir así, alcanza para algo más que un pensamiento. Todos los grandes pensadores y artistas dialécticos portan por ello en sí mismos un quínico o un cínico combativo, progresista y ocurrente que desde el interior ordena a su pensamiento movimiento y provocación. Dialécticos son los motores del pensamiento que no pueden por menos de hacer valer en cada tesis las antítesis. En ellos se observa una forma de discurso en parte combativamente intranquila, en parte épicamente equilibrada que procede del sentido para el carácter figurativo, melódico o motívico de la composición mental: bien sea en el poeta enmascarado Platón o en el músico filosofante Adorno, en la grotesca dialéctica del boato de Rabelais o en la desinhibida retórica de las corrientes de Ernst Bloch. Merecería la pena retratar el «socio» quínico-cínico de los maestros esenciales, bien fueran Diderot, Goethe, Hegel, Kierkegaard o Marx, bien Schopenhauer, Nietzsche, Freud o Foucault. Y lo que sucede propiamente mientras Sartre, el maestro de la dialéctica del siglo XX, se enfrenta en las miles de páginas del *El idiota de*

*la familia* a Flaubert está tan lleno de picardías filosóficas y psicodinámicas que se prohíbe hablar de paso al respecto.

Como ya hemos dicho, el quinismo no puede ser una teoría ni tenerla; el quinismo cognoscitivo es una *forma de trato* con el saber, una forma de la relativización, de la ironización, de la utilización y de la superación. Es la respuesta de la voluntad de vida a aquello que la teoría y las ideologías le han hecho: en parte, un arte espiritual de la supervivencia, en parte, una *résistance* intelectual, en parte sátira, en parte «crítica».

«Teoría crítica» será aquella que proteja la vida de la falsa abstracción y de la violencia de las teorías «positivas». En este sentido, la Teoría Crítica de la Escuela de Francfort fue en parte la heredera de los aspectos quínicos de aquellas grandes teorías que el siglo XIX legó al XX: el hegelianismo de izquierdas con sus aspectos tanto existencialistas y antropológicos como históricos y sociológicos; el marxismo y la psicología crítica, conocida, sobre todo, en la forma del psicoanálisis. Todos estos movimientos son, bien entendidos, «teorías» que llevan en sí mismas la forma quínica de trato con la teoría –es decir, la superación de la teoría– y que sólo al precio de una regresión intelectual pueden convertirse en «sólidos sistemas». Tales regresiones han tenido lugar en la mayor escala, y la más reciente historia social nos enseña crasamente cuánto embrutecimiento ha tenido lugar a través del existencialismo vulgar, el marxismo vulgar, la psicología vulgar y el nietzscheanismo vulgar, etc., a finales del siglo XIX y en todo el XX. Todos estos sistemas de entontecimientos han barrido la movilidad reflexiva de las «teorías críticas», han fijado rígidos dogmas como «conocimientos» y de la quínica superación dialéctica no han dejado nada más que la arrogante presunción. En realidad, la quínica superación dialéctica de la teoría es la que proviene de un consciente no saber, no de un saber más. Ella nos distiende y nos relaja en una nueva y fresca ignorancia, en vez de dejarnos endurecernos en certidumbres. Pues con los «convencimientos» sólo crece el desierto. Contra esto, la Teoría Crítica de la Escuela de Francfort ha prestado grandes servicios al intentar «desentontecer» constantemente la herencia teórica del siglo XIX y salvar, sobre todo, los momentos de verdad del marxismo

frente a su degeneración en el dogmatismo leninista y, sobre todo, stalinista.

En sus buenos tiempos, el marxismo fue efectivamente un vehículo de inteligencia viva y supo fecundar con su conciencia histórico-crítica todas las ciencias humanas. La *concepción histórica «materialista»* sigue conteniendo infinidad de posibilidades para «otra historia» y para una historia de lo otro. Una historia real de lo otro sólo puede ser escrita por aquellos que son lo otro y los otros y que se han decidido a vivir y dejar vivir esa alteridad que para ellos reivindican, la libertad de ser así. El mayor ejemplo hoy día lo constituye la historia de lo «femenino», sin olvidar la historia de lo homosexual. Con la descripción de su represión y formación, ambos llegan a la conciencia de una libertad que *ahora* se hace actual, y en la medida en que mujeres y homosexuales hablan de sí mismos –en la historia y en el presente– celebran el comienzo de una nueva era en la que ellos estarán «en el asunto» de otra manera a como habían estado hasta ahora. Así tiene que ser la historia; tiene que partir de algo y llegar a algo que viva ahora y que se toma cada vez más vida y derechos vitales para el ahora y el después. Lo que en un nivel está *passé*, en el nivel del saber vivo no puede ser pasable. Lo histórico se descompone en lo acabado, y lo que sólo está pasado pero no acabado, lo inacabado, imperfecto, el mal hereditario, en el histórico *hangover*. Siempre que los hombres y los grupos se preparan a liquidar un capítulo semejante hereditario de lo inconcluso, entonces el recuerdo y la historia se convierten para ellos en una fuerza auxiliar, bien sea en el ámbito individual, como la psicoterapia, o bien en el ámbito de lo colectivo, como en las luchas de liberación.

Esto es lo que diferencia una historia existencial de la que Nietzsche ha llamado historia «museal»: una historia que sirve más a la distracción y a la decoración que a la concentración y la vitalización. Se puede denominar quínica la historia existencial, mientras que a la museal-decorativa hay que llamarla cínica. La primera trata de todo aquello que ya hemos superado, vencido, pero no quebrado: de esta manera fue como surgió, de la penetración clarividente en los imperios extraños y en la propia supervivencia testaruda, la considera-

ción de la historia del judaísmo. De esta manera, antaño el marxismo –en sus buenos tiempos– creó una posibilidad de narrar sistemáticamente la historia de la opresión, llámese ésta esclavitud como en la Antigüedad, servidumbre como en la Edad Media (que, por ejemplo, en Rusia se mantuvo hasta 1861) o existencia proletaria como en la actualidad. Pero todavía está por determinar en qué lenguaje se contará la historia de la opresión en nombre de la ideología marxista en el futuro. Seguro que no en el lenguaje del marxismo; quizá en el lenguaje de una crítica de la razón cínica, quizá en un lenguaje feminista, o quizá en uno metaeconómico o ecológico. La historia cínica, por el contrario, ve «en todas las cosas terrenales» un círculo desesperante. Tanto en la vida de los pueblos como en la de los individuos, en ésta lo mismo que en la naturaleza orgánica considera el crecer, el florecer, el marchitarse y el morir: primavera, verano, otoño e invierno. «No hay nada nuevo bajo el sol» es su lema, y ni siquiera éste resulta nuevo...[133]. O ve en ella una vía triunfal por la que hemos avanzado y seguiremos marchando sobre los cadáveres de aquellos que fueron lo suficientemente ligeros como para creer que podían ponerse en el camino de nuestra voluntad de poder, de nuestro imperio milenario, de nuestra «misión» histórica.

Junto a la historia «crítica», la *psicología* «crítica» posee, en segundo lugar entre las ciencias humanas, una cumbre quínicamente operativa. Dada la psicologización progresiva de la sociedad, esto no es comprensible sin más, ya que a nosotros el shock quínico de la Ilustración psicológica nos queda bastante lejos. Sin embargo, en los espectáculos freudomarxistas de mayo de 1968 apareció la cara ofensiva del psicoanálisis, en la medida en que se estaba dispuesto a ver en el psicoanálisis algo distinto a una mera gran automistificación de la sociedad burguesa que oprime a los individuos, los deforma y los manipula y que, al final, cuando a pesar de todo la cosa no marcha, les dice: tu inconsciente es el culpable. Sólo la izquierda freudiana tiene algo de la mordacidad quínica originaria que ha transmitido a la Ilustración psicoanalítica –desde Wilhelm Reich hasta Alice Miller–, al saber obviar al mismo tiempo las trampas de la ortodoxia analítica.

Ya hemos hecho alusión, en el capítulo sobre los cinismos sexuales, al hecho de cómo la fuerza explosiva del psicoanálisis está en un primer momento en estrecha dependencia del hecho de que Freud hubiera identificado el inconsciente con el ámbito de los secretos sexuales. Con eso, la curiosidad psicológica se canalizó de una manera extremadamente exitosa hacia aquello que desde siempre más ha interesado a los hombres. En cuanto «inconsciente» fue exculpado y neutralizado en gran escala, y en cuanto sexualidad era además lo más fascinante que hay. Bajo este signo, el cognitivo quinismo del psicoanálisis pudo abrir brecha en la conciencia social, primero una abertura pequeña y después una tan grande que ya apenas quedaba nada del muro. Entonces vino «Lo que Ud. siempre quiso saber sobre el sexo». Ningún quínico podría deshacerse de su tarea de una manera más elegante que Freud. En una prosa impecable y ataviado con el mejor paño inglés, el antiguo maestro del análisis logró hablar, ganándose la máxima consideración, sobre tantas cosas de las que no se habla. Esto constituye por sí solo un reto a lo Eulenspiegel de unas proporciones sin precedentes, y sólo pudo tener éxito gracias a que personalmente Freud no subrayó la parte subversiva, satírica y rebelde de su empresa, sino que, por el contrario, hizo todo lo posible para dar a su trabajo la consideración de una ciencia. El milagro del psicoanálisis consiste en la manera tan grave como conjura todos sus objetos: lo oral, lo anal, lo genital. Es como si entre gente de finos modales alguien eruptase durante la comida y nadie se extrañara de ello. Freud logró aquello que habría hecho palidecer de envidia al mismo Diógenes: proponer una teoría que, lo queramos o no, hace de nosotros unos quínicos (si no cínicos).

La cosa tiene lugar de la siguiente manera: al principio, cada cual es un puro ser natural que del seno de la madre nace a una sociedad bien educada sin saber lo que está bien. Crecemos como sujetos sexualmente polivalentes, polimórficamente perversos, y en nuestras alcobas infantiles el quinismo está difundido universalmente, un quinismo que en un primer momento vive totalmente del propio cuerpo, piensa, crece y actúa. Freud importó una fase quínica a la historia de la vida de cada cual y, además, encontró ex-

plicaciones iniciales para la cuestión de que y por qué los adultos siguen contándose chistes cínicos e incluso tienden a hacer del cinismo su actitud vital. En cada uno de nosotros se ha dado un archicán y un archicerdo frente al cual el mismo Diógenes no resulta más que una pálida copia..., sólo que, aun con nuestra mejor intención, no podemos acordarnos de ello. Y este originario animal humano, como lo llaman los pedagogos, no contento con «sumirse en la mierda» y ejecutar, ante los ojos de todos, lo que nosotros los adultos sólo hacemos allí donde sólo nuestra conciencia nos ve; no contento con mearse en los pañales y contra la pared, este ser incluso desarrolla temporalmente un interés indigno de los hombres por las propias excrecencias y no tiene ningún empacho en pintar los tapices con ellas. Ni siquiera los enemigos de Diógenes llegaron a afirmar de éste que hiciera cosas semejantes. Y para mayor abundamiento, con gusto y frecuentemente echa mano de las partes del cuerpo para las que los adultos sólo conocen expresiones latinas, y da muestras de una prevención aventurera ante sí mismo como si fuese él personalmente el punto medio de su mundo. Que este quínico animal originario quisiera matar al padre y desposar a la madre –o a la inversa– es un hecho del que resignadamente se toma conocimiento después de todo esto; es más, el que los analíticos afirmen que el complejo de Edipo es la ley universal del desarrollo psíquico entre los hombres se acepta sin más como una noticia mala entre otras muchas. (Más tarde se toma conciencia de que Freud sólo se interesaba por la versión trágica del mito de Edipo, no por la desdramatización quínica de la historia.) Después de estos descubrimientos psicoanalíticos, la paternidad tiene que convertirse en una lucha de las escuelas filosóficas. Pues uno debe hacerse estoico cuando se tiene al quínico en persona en la propia casa. El que tan a menudo se haya constatado un parentesco entre la ética de Freud y la de Epicuro estriba en que la línea epicúrea ha sido la primera en encontrar un compromiso entre estoicismo y quinismo, entre moral de deber y autorrealización, entre el principio de realidad y el principio de placer, entre la cultura y aquellos que sienten «malestar en ella». Las sociedades de la era mundial estatal mandan sin cesar a sus miembros por aquellos «caminos demasiado largos» de

los que lo vivo intenta apartarse en la medida en que lo permiten los atajos.

Por nuestra parte infantil, por consiguiente, todos hemos brotado del quinismo. En este punto, el psicoanálisis no nos permite ninguna desviación. Sin embargo, en la tensión entre lo infantil y lo adulto, deriva hacia una actitud perfectamente ambigua. Pues siempre sabe apañar de tal manera las cosas que el analista sigue siendo grave, mientras el paciente-niño, sin embargo, es animal. Él protege, por así decirlo, la parte quínico-animal en nosotros en la medida en que todos poseemos semejante fondo analizable. El analítico es aquel «ciudadano» que interpreta y asiste el incivismo infantil, animal, neurótico de los otros que continúa operando. Pero aquí parece estribar su mayor angustia, la de caer él mismo en la corriente de sus temas y el ser considerado tan poco serio como son los fenómenos vitales orales, anales y genitales de los que tiene que ocuparse. Quizá sea ésta la razón, por lo menos en parte, de la treta cultural que se advierte en muchos psicólogos. Parecen estar bajo la necesidad de tener que demostrar continuamente su capacidad cultural una vez que en su actividad profesional se han comprometido más que suficientemente con lo infantil y animal. Mientras tanto, la «literatura psicológica» se ha convertido en un fenómeno de tales proporciones que uno no se puede enfrentar con ella sino de un modo sociológico y estadístico. No es sino el autoseguro de los modernos semicínicos en su papel cultural. A base de «formación», libros, diplomas, títulos, cursos complementarios y grados intentan hacer valer sus derechos civiles en la «cultura oficial» (que por lo demás no existe). Al mismo tiempo, sirve para la penosa delimitación de «enfermedades», y no son pocos los psicólogos que tienen demasiado miedo, desprecio, altanería o agresividad en la voz cuando pronuncian palabras como narcisismo, esquizofrenia, paranoia, ambivalencia, neurosis, psicosis, etc. Son palabras de delimitación, palabras para los otros, palabras que se pronuncian desde el alto corcel de la normalidad. Sin embargo, puede ser una buena señal el que hoy día muchos terapeutas, voy a llamarlos clarividentes, hayan dejado caer la máscara de importancia y hayan abandonado el papel del serio representante de la realidad para ponerse, para pro-

vecho propio y de sus pacientes, del lado de la vida. Para aquel que padece de realidad, el camino a la actividad vital no conduce, por supuesto, a través de la adaptación a la «miseria mediocre» freudiana del adulto tipo.

En el ámbito del saber y de las ciencias surge una serie de fenómenos cínicos que constituyen la pareja contraste de aquello que en el capítulo sobre el cinismo religioso, y apoyándonos en Sartre, hemos expresado con el término *mauvaise foi*. Son las «actitudes oblicuas» a la verdad y al conocimiento, que hacen de estos «bienes supremos» meros bienes de consumo, cuando no instrumentos de engaño. A pesar de toda su falta de respeto, el quínico adopta en el fondo una actitud seria y sincera ante la verdad y mantiene con ella una relación totalmente patética, si bien bajo el ropaje de la sátira. En el cínico esto produce un reblandecimiento y agnosticismo incesantes (negación del conocimiento). «¿Qué es la verdad?», preguntó Poncio Pilatos cuando se percató de que iba a cometer un delito contra ella. El más inofensivo de todos los cinismos del saber es el de los examinados que saben mantener, frente a aquello que deben aprender, la relación más externa y despectiva, la del mero empollar, la del aprender de memoria con el firme propósito de olvidarlo al día siguiente del examen. A éste le sigue, ya menos inofensivo, el cinismo del pragmático y político que ve con gusto cómo los que vienen detrás han elaborado académicamente sus fundamentos, partiendo, por lo demás, de que la teoría sigue siendo teoría y en la práctica todo es distinto. Aquí, en la práctica, todo ese aprendizaje y estudio precedente funciona sólo como mero mecanismo de rodeo y selección, como si se supiera que el que ha pasado con éxito todo esto también sabrá salir airoso de lo otro, aun en el caso de que, como es más que sabido, estudio y profesión no tengan nada en común. El aprender se separa cínico-instrumentalmente de sus metas y se maneja como mero signo abstracto de cualificación. Frecuentemente, lo único que todavía une estudio y profesión es la categoría salarial que se rige por el examen final o diploma. Los «contenidos» se devalúan con cínico realismo y se reducen a un mero preludio, a una escaramuza académica. Y apenas se puede calcular cuánta aniquilación del *ethos* y cuánta desmorali-

zación tienen lugar constantemente, sobre todo si se piensa en carreras que tienen que vérselas con «valores», tales como pedagogía, magisterio, profesiones jurídicas, publicística, trabajo social, medicina, etc. Si Mefistófeles pudo decir a Fausto que todas las teorías eran grises y verde el dorado árbol de la vida, esto da testimonio de un optimismo que sólo puede desarrollar aquel que todavía no ha pasado del estudio a la vida profesional. Pues aquí queda de manifiesto que efectivamente la teoría era de color de rosa y es la realidad la que nos trae algo que efectivamente es gris. Sin embargo, la desesperación no es total. Las reformas de los planes de estudio ya se preocupan de que los estudios sean tan grises como lo son las perspectivas que se tienen una vez acabados.

La relación de dependencia propiamente dicha, la relación más íntima de las ciencias y el cinismo se refiere, sin embargo, a la estructura y al procedimiento de las modernas ciencias empíricas. Pues, al igual que existe una forma de corrección cínica en el trato entre individuos enemistados, también existe una forma de objetividad cínica y de rigidez metodológica en el trato con muchas ciencias y de muchas ciencias con los «hechos». Creo que esto constituye el núcleo de lo que nosotros, desde finales del siglo XIX, denominamos «positivismo». Si esta palabra tiene ecos críticos no se debe a que designe una mentalidad científica que pone todo su empeño en ser lógicamente exacta y fiel a los hechos, absteniéndose de cualquier tipo de especulación. En este sentido, el positivismo debería ser más bien un título honorífico que una etiqueta sospechosa. Sin embargo, en la disputa del positivismo no se trata de un talante científico, sino de la carencia del mismo en la ciencia. Pues hay ámbitos de investigación –y generalmente son aquellos en los que los positivistas llevan la voz cantante– en los que la cuestión de la que se trata no es la del comportamiento científico objetivo para con los «hechos», sino que se exige del científico algo más que la mera capacidad de extraer datos, sacar estadísticas y formular teoremas. Existen «objetos» con relación a los cuales no existe ninguna neutralidad científica, sino sólo formas interesadas e implicadas de la investigación, como en el caso, sobre todo, de las ciencias humanas y sociales (incluso con relación a las ciencias naturales se hacen evi-

dentes semejantes modos de consideración; véase al respecto la polémica trascendental, expuesta en la consideración fundamental lógica, que pone de manifiesto la relación existente entre objetivización y enemistamiento). La disputa acerca del positivismo no se encendió por su mérito, indiscutible, de haber explicado la forma lógica y la base empírica de las ciencias exactas, sino a causa de la ingenua suposición de los positivistas de que con estos medios podrían abrir cualquier ámbito discrecional de investigación y con ello someter cualquier tipo de realidad a la discrecionalidad de una investigación arrogante. Sin embargo, el positivismo no está tanto bajo la sospecha de la ingenuidad cuanto de la del cinismo, sobre todo una vez que los días del primer y quizá realmente ingenuo positivismo han pasado y tenemos que habérnoslas con un positivismo de tercera generación que, se podría decir, ha pasado por todas las aduanas. La fórmula que condensará la historia de la ciencia en este siglo podría ser ésta: el camino del cientificismo desde el positivismo al cinismo teórico (funcionalismo). El que la Teoría Crítica pusiera en la picota el «carácter afirmativo» de las teorías tradicionales y positivistas quería decir también que semejantes teorías, en su objetividad artificiosa, ponen de manifiesto un cínico estar de acuerdo con situaciones sociales que a los ojos de los que las sufren y de los afectados claman al cielo. En las teorías metodológicas del positivismo y del nuevo funcionalismo social encuentran su *Organon* aquellos teóricos que con brutalidad acrisolada, indirecta y fríamente, defienden los sistemas existentes contra los que se estrellan los individuos.

## B. Los cinismos secundarios

### 1. *Minima Amoralia*: Confesión, broma, crimen

*Estoy armado con una armadura totalmente forjada de faltas.*
Pierre Reverdy

El que los seis cinismos cardinales planten los escenarios sobre los que se enzarzan en una pelea idealismos y realismos como potencias y antipotencias no quiere decir que con una primera descripción hayamos resuelto nuestra tarea. En la realidad, efectivamente, lo que nosotros, por amor a la claridad, hemos diferenciado está inextricablemente enredado, y una conciencia precisa de la realidad sólo podrá ser aquella a la que no se le escape que tanto guerra y poder como sexualidad, medicina, religión y saber existen en profundas penetraciones e implicaciones mutuas. Y esto no es sino otra manera de decir que la vida no se puede comprender con morales y que con explicaciones morales no se puede racionalizar. Por eso, se llama moralista a aquel hombre que pone en duda la capacidad humana de comportamiento moral. Los ámbitos aquí descritos, los más importantes, en los que se desarrollan las tensiones cínico-quínicas ya existentes en las cosas, se engranan y chocan al mismo tiempo entre sí de tal manera que los valores, normas y visiones de cada uno de esos ámbitos entran en una relación cada vez más complicada con la de los otros. Las normas del ejército y del poder estatal a menudo se contradicen mutuamente, si bien ambas realidades son las que relativamente mejor se entienden. Pero ¿qué pasará cuando las normas del ejército y del Estado se enreden y envuelvan con las de la ciencia, la religión, la sexualidad y la medicina? Aunque sólo sea por la complejidad y contradictorie-

dad de los sistemas de valores, una porción crítica de cinismo debe constituirse en la sombra de cualquier moral.

Si es verdad que la guerra aporta la gran inversión de la conciencia moral al poner, en lugar del fundamental «no matarás», el precepto «matarás tanto como sea posible», también pone de cabeza de una manera sistemática las restantes éticas «regionales» y sectoriales, dando un sentido pleno al absurdo y reduciendo a éste lo racional. Para ahorrarme muchas palabras, quisiera referirme a la cinta bélica sobre la guerra de Corea de Robert Altman, *MASH* (1970), una obra maestra de la conciencia cínico-satírica adecuada a los tiempos. La manera como se implican con una técnica humorística reflexiva y contundente los cinismos militares, médicos, religiosos y sexuales es lo que hace de esta película un documento de la historia cultural. Por utilizar la expresión de Hegel, es lo que la filosofía ya hace tiempo no lograba: «Su propio tiempo concebido en pensamientos (escénicos)», una meditación satírica, ofensiva y reflexiva, exacta y verdadera en las estructuras y modos de procedimiento del chiste cínico; indescriptible es la blasfema sátira de la Última Cena, en la que los médicos militares se despiden (como los discípulos de Jesús) de un colega cansado de la vida porque, tras una perturbación de su capacidad de erección, llega a la idea fija de que es homosexual y no se imagina cómo va a poder decírselo a sus tres novias; indescriptibles también las espeluznantes y cruelmente divertidas escenas de operación en las que los cirujanos se cuentan sus chistes sobre los soldados medio desangrados, piensan en las tetas de las enfermeras y mentalmente están en un juego de béisbol o de vuelta a casa. En la confusión ética del hospital de campaña se hace visible algo del caos moral latente de nuestra denominada realidad cotidiana. En la medida en que los ámbitos se entrecruzan brutal y claramente, una cuestión le está quitando a la otra la moral de la mano. Precisamente se constituye en un principio de supervivencia despedazar la propia sustancia moral para no caer en la tentación de creer en cualquier «causa propia». Supervivencia como *understatement* cínico.

La pluralidad de ámbitos de realidad perfectamente diferenciados y cuasi autónomos y la correspondiente diversidad de morales y

Olaf Gulbransson. Pregunta infantil:
«Abuela, ¿después de la guerra valdrán de nuevo
los diez mandamientos?», 1918.

raíces de moralidad son los motivos para que la cotidianidad moral viva sin más, en lo esencial, en una inmoralidad media y para que normalmente se dé por satisfecha con no dejar de ser media. Éste es el motivo por el que personas con un sentimiento de la realidad relativamente sólido y justo no están a favor de la severidad cuando se trata de castigar. Saben que la pena en su rígido moralismo puede ser más inmoral que la acción de aquellos que deben ser castigados. (De ahí la frase de Cicerón: *Summum ius summa iniuria.*) El sentimiento moral que se mediatiza autocríticamente con la vida supone el arte de moverse entre los mudos mundos intermedios y contradicciones de los ámbitos de valor autonomizados y contrapuestos con el menor resultado de daño humano y de mal real. Tal y como Karl Markus Michel ha puesto de manifiesto en su loa de la casuística (es decir, en la explicación normativa de casos individuales), una moral medianamente viva nos dice qué pecados hay que cometer para evitar otros que pesan mucho más. El moralista que no

juzga como bufón de un super-yo es alguien que sabe apreciar, dentro de la diferenciación entre bien y mal, también «la virtud del pecado». La moral actúa como la capacidad de orientarse en la amalgama general de situaciones hacia lo relativamente mejor.

Sólo en este sentido tendría justificación la necesidad de «una nueva ética», y de nuevos valores, que hoy vaga por doquier como alma en pena en la podrida supraestructura. No se crea en nuevos valores. Será el neoconservador género invendible. Si con las antiguas éticas de alta cultura hemos seguido exigiéndonos por encima de nuestras posibilidades, con las «nuevas» sólo podremos hacernos totalmente ridículos. Una nueva conciencia de valores sólo puede proceder de una concienciación progresiva de que y por qué para nosotros no puede haber ninguna inocencia más a no ser que eliminemos todo juicio. Allí donde de lo que se trata es de valores, allí entra en juego el cinismo. El que se haga paladín radical de una escala de valores automáticamente se constituirá en un cínico de la otra, expresa o implícitamente. Seas quien seas, siempre estás conculcando otras normas, y si vives en una época que hace imposible toda ingenuidad por lo que respecta a estas conculcaciones, entonces puede suceder que lo digas en voz alta.

La *confesión* es por ello, junto con la teoría, la forma más importante que tenemos de decir la verdad. Desde san Agustín a François Villon, desde Rousseau hasta Freud, desde Heine hasta la literatura autobiográfica seguimos percibiendo las realidades decisivas en forma de confesiones y declaraciones. También esas colectividades de narración, en las que derivan en última instancia todas las prácticas de psicología profunda, constituyen esencialmente colectividades de confesión terapéuticamente desmoralizadas. En la realidad mixta, todo hablar sobre sí mismo acabará necesariamente en la proximidad de unas confesiones canallescas, en un testamento de delincuente, en un informe de enfermo, en una historia de los sufrimientos, en una afirmación testimonial o en una confesión. Ésta es la condición de la autenticidad en una situación de superexigencia inevitable de sí mismo. Sólo los *salauds* siguen teniendo una disculpa, un chaleco blanco para cambiarse, una columna vertebral y una buena conciencia. Quien realmente diga quién es y qué ha hecho

estará haciendo, *nolens volens,* una novela picaresca, un testimonio de pobreza, una historia de una trastada, un espejo de locos, un libro de cambios y giros.

Lo que Erich Fromm denomina su «ética del ser», si se observa atentamente, no pretende otra cosa sino una actitud semejante de rectitud por lo que respecta a la propia vida, al propio pensamiento, la propia planificación y fracaso. Al «ser» pertenecen sin duda todas esas cosas de las que, según la escala de ciertos sistemas de valores, deberíamos avergonzarnos. Es decir, una «ética del ser», si debe ser y precisamente porque deber ser es una actitud consciente, debe llevarnos a un punto en el que, por amor a la rectitud, cese toda vergüenza y en el que nosotros, *right or wrong,* confesemos ser todo aquello que efectivamente somos. La ética del ser busca la verdad en la veracidad; por ello, fomenta y exige la confesión y el honrado hablar de sí mismo como una virtud cardinal. Ante ésta no tienen validez las restantes morales, si no es que ya antes las éticas sectoriales se han desautorizado mutuamente. Quien quiera la verdad no sólo tendrá que formar teorías y penetrar a través de las máscaras, sino también crear una situación entre los hombres en la que sea posible toda confesión. Sólo cuando tengamos comprensión para todo, cuando demos validez a todo, cuando pongamos todo más allá del bien y del mal y veamos todo de tal manera que nada humano nos sea ajeno, sólo entonces será posible esa ética del ser, pues entonces habrá acabado la hostilidad con otras formas de ser. El ser en sí mismo no sabe nada y no es nada de lo que debería avergonzarse, bien sean conscientes irregularidades, insinceridades o autoengaños. Todo puede «perdonarse» excepto lo que la tradición llamaba «pecado contra el Espíritu Santo» y lo que hoy día llamamos falta de autenticidad (honradez, legitimidad). No auténtica es la conciencia que conscientemente deja de ir «a sí misma» porque sigue sentada estratégicamente en las ventajas de la mentira.

Una ética del ser sería la ética de una sociedad en la que los hombres se ayudaran mutuamente en amor y crítica, de tal manera que entre ellos la voluntad de verdad se pudiera hacer más fuerte que la voluntad de poder y de dominio que impulsa a todo Yo. La ética del ser salta por encima de la esfera de simulaciones polémicas. Só-

lo cínicos patológicos y vengativos negativistas admiten sus faltas con el propósito de cometerlas alguna vez; incluso abusan de la forma de la confesión para luchar y mentir; y no siempre hay en ello aquella coquetería de Zarah Leander cuando antaño, como la malafamada Miss Jane, cantaba: «Así soy yo y así seguiré siendo, así soy yo de los pies a la cabeza. *Yes, Sir*».

Se habrá notado que la serie de cinismos cardinales es al mismo tiempo una lista de elementales temas satíricos y de los géneros más importantes de *chiste*. Representan los principales campos de batalla de sublimaciones y degradaciones, de idealizaciones y realistas desilusiones. Aquí tienen la blasfemia y el insulto, la ironía y la burla sus mayores campos de juego. Las más frívolas desinhibiciones del liberalismo lingüístico tienen aquí todavía un sentido regulativo. La institución militar con sus tensiones entre ética heroica y realismo cobarde, entre superiores y subordinados, entre frente y etapa, guerra y paz, mando y obediencia, es igualmente inagotable generadora de chistes militares, lo mismo que la política, con sus ideologías, acciones estatales, sus grandes palabras y sus pequeños hechos, constituye una fuente de infinitas bromas y parodias. Y lo mismo la sexualidad, que con su reciprocidad de oculto y desnudo, prohibido y permitido proporciona un enorme campo a las bromas, obscenidades y comedias, bien sean el flirteo, el matrimonio, el coito o la batalla de alcoba. Otro tanto se dirá del ámbito médico con todas sus posibilidades de sarcasmos acerca de la salud y la enfermedad, los locos y los normales, los vivos y los muertos. Y sobre todo el ámbito de la religión, propicio a la maldición y al chiste como apenas otro tema puede serlo, pues donde hay tanta santidad, allí se proyecta una sombra profana, y cuantos más santos se veneren, tantos más santos cómicos se encontrarán entre ellos. Y finalmente, el campo del saber, penetrado por las tensiones entre inteligencia y estupidez, humor y sentido burgués, razón y locura, ciencia y absurdo. Todos estos «chistes cardinales» funcionan en la conciencia colectiva como un sistema de drenaje –regulando y equilibrando–, como un miniamoralismo regulativo, generalmente aceptado, que sabiamente parte de que es sano burlarse de aquello que supera nuestra capacidad de indignación; por eso precisamente, el que todavía lu-

cha no permite el chiste en la propia causa. Sólo allí donde el chiste se dirige hacia dentro y la propia conciencia se inclina desde la altura, aunque no demasiado inclemente, sobre sí misma, surge una jovialidad que no aporta una carcajada quínica o una sonrisa cínica, sino un humor que ha dejado de combatir.

El perfil más extraño de nuestra situación moral-cultural es efectivamente la avidez insaciable de historias criminales por parte de la conciencia moderna. Éstas, creo yo, constituyen uno de tantos dispositivos de ventilación y aireamiento de una cultura que está condenada a vivir con un grado demasiado alto de mezclas normativas, ambigüedades y éticas contrarias. Todo el género en cuanto tal y en relación a la ética colectiva parece ser un medio institucionalizado de confesión. Cada historia criminal es un nuevo orificio de salida para un amoralismo experimental. En su ficción hace asequible a todos la «felicidad en el crimen» (D'Aurevilly). En las corrientes de pensamiento de las modernas historias policíacas, desde Poe hasta la actualidad, se hallan realizados *in nuce* y anticipadamente todos los análisis del cinismo. Las buenas historias policíacas trabajan íntegramente sobre la relativización del crimen individual. Si el detective es el representante de la Ilustración, entonces el criminal lo sería de la inmoralidad y la víctima de la moral. Sin embargo, esta constelación se desmorona cuando la investigación de la culpa llega allí donde la víctima –en un sentido dramático, víctima «inocente»– pierde su inocencia, se sumerge en la ambigüedad y es sólo una finísima línea jurídica la que la separa del malhechor; ésta distingue entre cinismos, inmoralidades impunes y delitos propiamente dichos. En casos extremos es el criminal el que –casi como un ilustrado provocado– se limita a ejecutar en su víctima la propia inmoralidad de ésta. «No el asesino, sino el asesinado es el culpable» (Werfel). Son las películas en las que al final el comisario, totalmente ensimismado, va calle abajo y pone una cara como si sintiera el haber aclarado este caso.

Ya en el siglo XIX, Herman Melville narró semejante inversión en su historia de Billy Budd (aparecida póstumamente en 1924) en un marco, por supuesto, trágico. El héroe, una ingenua y simpática figura luminosa, provocado sistemáticamente por un diabólico ar-

mero, en un afecto perplejo, le tumba en el suelo. El golpeado se da por desgracia en la cabeza y muere, si bien lo hace con una burlona sonrisa en los labios, pues sabe que el joven, que tenía que golpearlo, ya que no le quedaba otra manera de expresarse, debe ser condenado a muerte, conforme al derecho del mar, por los oficiales del barco. El derecho aparece aquí como una instancia que puede ser utilizada como instrumento de la voluntad absolutamente perversa, como arma de la víctima contra el criminal propiamente «inocente».

En semejante esquema crítico-moral han permanecido durante largo tiempo las grandes construcciones de la novela policíaca. Éstas reciben su evidencia de la estructura de la sociedad capitalista. Los crímenes individuales aparecen en ella a menudo, o bien como fragmentos ingenuos, relativamente inofensivos de un cinismo social general, o bien como exageraciones reflexivas y ampliaciones de modos de proceder, que tomados en una escala media no se persiguen como criminales. (De ahí los dos tipos de malhechores: por una parte, los «resbalados», criminales relativamente inofensivos; por otra, los grandes criminales y megalomaníacos del crimen.) El éxito triunfal de *La ópera de cuatro cuartos*, de Brecht/Weill, estriba en su capacidad de poner el cinismo canallesco en una relación transparente aunque no ética con el conjunto moral. Como en un teatro de marionetas para adultos, los personajes de la obra se dejan hacer observaciones sobre su amoralidad y sus perversos refinamientos, cantan canciones acerca de la propia maldad y acerca de la todavía mayor del mundo y utilizan proverbios y expresiones cínicas para educar al público sobre el modo y manera de expresión en la que él mismo, no sin placer, podía decir la verdad sobre sí mismo.

Me parece que ciertos síntomas indican que la escenificación ilustrada de la criminalidad a través del teatro, la literatura y el cine ha llegado al límite. La creatividad de ciertos esquemas de criminalidad parece estar agotada. La disolución y la ponderación de ambigüedades moral-amorales resultan para las mentalidades de hoy demasiado pretenciosas, demasiado descomprometidas, demasiado artificiosas. La tendencia se orienta hacia métodos más brutales de salir de la tensión: a la inclinación al estallido, a la masacre, a la ex-

plosión, a la catástrofe. Formas preambivalentes de pensamiento se imponen: todo o nada, aromático o mierda, bien o mal, bombas o azúcar, o.k. o fatal. En lugar de sutiles explicaciones del caso surge cada vez con más frecuencia la descarga de artificio fascista; situaciones de tensión no se dejan resolver y tratar sino mediante la explosión.

## 2. Escuela de la arbitrariedad: Cinismo informativo, prensa

*Quien dice la verdad, más tarde o más temprano es cogido en ella.*°

Oscar Wilde

A la conciencia que por doquier se hace informar todo le resulta problemático y todo le da lo mismo. Un hombre y una mujer, dos sinvergüenzas simpáticos, tres en un bote, cuatro puños para un aleluya, cinco grandes problemas de la economía mundial, se(is)xo en el trabajo, siete amenazas para la paz, ocho pecados capitales de la humanidad civilizada, nueve sinfonías con Karajan, diez negritos en el diálogo Norte/Sur... pero también podían ser los diez mandamientos con Charlton Heston. No nos lo tomamos tan en serio.

No me gustaría citar los consabidos tópicos sobre el evidente cinismo de los periodistas y chicos de la prensa; y esto no sólo porque siempre son los menos aquellos que caen tan bajo, como los cámaras que apalabraron con mercenarios africanos las tomas más fotogénicas en el fusilamiento de prisioneros para llevarse a casa material cinematográfico interesante o como aquellos reporteros a los que se les plantea un conflicto de conciencia cuando en las carreras automovilísticas se les presenta el caso de tener que avisar del accidente al coche siguiente o más bien fotografiarlo cuando se estrella en el accidentado. Ociosa sería toda consideración sobre si el periodismo es un subsuelo mejor para el cinismo que los institutos de *public-relations*, las agencias de publicidad, los estudios de propaganda, las productoras cinematográficas, los centros de propaganda política, los entes de televisión o los estudios de fotografía de revistas para

hombres. Lo que nos importa es saber por qué el cinismo precisamente pertenece con necesidad natural a los riesgos profesionales y a las deformaciones profesionales de aquellos cuyo trabajo consiste en producir imágenes e información sobre la «realidad».

Hay que hablar de una doble desinhibición que afecta a la producción de imágenes e informaciones en los modernos medios de masas: de la incontinencia de la representación frente a las cosas que representan, así como del desenfreno de las corrientes de información respecto a las conciencias que las aceptan[134].

La primera desinhibición descansa en la sistemática explotación periodística de las catástrofes, en la que parece darse un implícito pacto de intereses entre la avidez pública de sensacionalismo y la mediación periodística del mismo. Una buena parte de nuestra prensa no se sirve de otra cosa más que del hambre de males que constituye la vitamina moral de nuestra sociedad. El valor de uso de las noticias se mide en gran parte por su capacidad de excitación, un valor que aparentemente se puede aumentar considerablemente mediante la presentación. Sin escenificación apenas puede prosperar el periodismo y, en la medida en que bajo este concepto se entendiera sólo el arte de la exposición corriente, podría valorarse positivamente como la herencia de una tradición retórica para la que nunca fue indiferente cómo se lleva una causa al hombre. Sin embargo, la escenificación del tipo cínico corriente descansa sobre una doble insinceridad: dramatiza con medios estético-literarios los innumerables grandes y pequeños acontecimientos mundiales y los traslada –sin hacer reconocible el paso– con una conciencia más o menos clara de engaño a la ficción, tanto desde el punto de vista de la forma como del contenido; y en segundo lugar, la escenificación con su estilo sensacionalista engaña al restaurar constantemente un marco de moral primitiva ya hace tiempo superado para poder representar las sensaciones como algo que se sale de este marco. Únicamente una mentalidad corrupta altamente pagada se dejará utilizar durante largo tiempo para este juego. El moderno conservadurismo primitivo tiene muchas cosas que agradecer al correspondiente periodismo primitivo que todos los días ejerce cínicamente la restauración haciendo como si todos los días tuvieran

que tener su propia sensación y como si, gracias a sus informes, no hubiera surgido en nuestras cabezas hace tiempo una forma de conciencia que ha aprendido a aceptar el escándalo como forma de vida y la catástrofe como ruido de fondo. Con un fingido y sentimental moralismo se sigue constantemente erigiendo una imagen del mundo en la que semejante sensacionalismo puede ejercer sus efectos seductores y entontecedores.

Mucho más problemática es, sin embargo, la segunda desinhibición de los medios de información. Éstos inundan nuestras capacidades de conciencia de una manera antropológicamente amenazadora. Efectivamente, hay que haber abonado durante largo tiempo –quizá meses o años– la civilización de medios de una manera total y absoluta para, a la vuelta, estar de nuevo centrado y concentrado, de tal manera que la renovada distracción y desconcentración que produce la participación en los modernos medios de información se pueda observar en sí misma. Visto desde un punto de vista psicohistórico, el proceso de urbanización e informatización de nuestras conciencias en la alianza de medios supone el hecho de la modernidad que más profundamente ha incidido sobre nuestras vidas. Y solamente en semejante mundo puede desarrollarse el moderno síndrome cínico –un cinismo difusamente omnipresente– tal y como lo tenemos ante los ojos. Entretanto, consideramos normal encontrar en las revistas –casi como en un antiguo teatro del mundo– todas las regiones íntimamente yuxtapuestas, informes sobre muertes masivas en el Tercer Mundo entre anuncios de vinos espumosos, reportajes sobre catástrofes ecológicas junto al salón de la más reciente producción automovilística. Nuestras cabezas están entrenadas para perspectivar una escala enciclopédicamente amplia de indiferencias, una indiferencia respecto a cada uno de los temas que no surge de sí mismo, sino de su ordenación en el río informativo de los medios. Ninguna conciencia humana sin un entrenamiento de embotamiento y elasticidad de años podrá hacerse con todo aquello que se le exige en el mero hojear una única revista de mayor formato; y sin un ejercicio intenso nadie soportará, a no ser que quiera correr el riesgo de manifestaciones de desintegración espiritual, ese constante vibrar de cosas importantes y de cosas que no lo

son, ese arriba y abajo de noticias que en el momento presente nos exigen una considerable atención para, en el momento siguiente, quedar totalmente desactualizadas.

Si intentásemos hablar positivamente de la superabundancia de corrientes informativas que pasan a través de nuestra cabeza, deberíamos empezar alabando en ellas el principio del empirismo sin barreras y del libre «mercado»; incluso se podía ir tan lejos como para conceder a los modernos medios de masas una función en la que estarían íntimamente unidos a la filosofía: el empirismo ilimitado de los medios imita en cierto grado la filosofía al apropiarse de la mirada de ésta sobre la totalidad del ser, por supuesto no una totalidad en conceptos sino en episodios. Una enorme simultaneidad se tensa en nuestra conciencia informada: aquí se come, allí se muere; aquí se atormenta, allí se separa una pareja importante; aquí se habla del coche de dos plazas, allí de una sequía catastrófica que asola todo un país; aquí se dan consejos para la desgravación según el artículo 7 b, allí se habla de la teoría económica de los *Chicago-boys*; aquí son miles los que jalean en un concierto de música pop, allí es un muerto el que hace años se pudre en su vivienda sin que le descubran; aquí se conceden los premios Nobel de Química, Física y de la Paz, allí sólo uno de cada dos conoce el nombre del presidente de la República Federal; aquí se logra la separación de dos mellizos siameses, allí un tren con dos mil personas se precipita a un río; aquí nace la hija de un actor, allí las previsiones presupuestarias de un experimento político ascienden a medio millón, a dos millones (de hombres). *Such is life.* Todo se puede convertir en noticia: como primer plano o como fondo, lo que es importante y lo que no lo es; lo que es tendencia y lo que es sólo episodio. Todo se puede ordenar en una línea uniforme en la que la uniformidad produce igualmente indiferencia y equivalencia.

¿De dónde procede este impulso desenfrenado de información, esta búsqueda y esta necesidad de vivir diariamente en un estrépito de informaciones, ese constante bombardeo de nuestras cabezas con sumas ingentes de noticias indiferentemente importantes, sensacionalmente insignificantes?

Parece como si desde el comienzo de la Edad Moderna nuestra

civilización se viera envuelta en una relación peculiarmente contradictoria con la novedad, con la «novelilla», el caso, el «acontecimiento interesante»..., algo así como si hubiera perdido el control sobre su «hambre de experiencia» y sobre su «curiosidad». Cada vez más, la Ilustración pretende transformar el universo en una quintaesencia de noticias e informaciones, y esto lo lleva a cabo con la ayuda de dos medios complementarios: el diccionario enciclopédico y el periódico. Con el diccionario, nuestra civilización emprende la tarea de abarcar y enciclopedizar todo el «ciclo mundial» y el ciclo del saber; con el periódico produce cotidianamente una cuadrícula diariamente modificada del movimiento y de la transformación de la realidad en su capacidad de acontecimiento. El diccionario abarca las constantes, el periódico las variables, y ambos se asemejan en la capacidad de transportar con un mínimo de estructuración un máximo de «información». La cultura burguesa había tenido que vivir desde siempre con este problema y vale la pena mirar, aunque sea de reojo, cómo hasta ahora ha sabido solucionar el asunto. El hombre que vive en una cultura relativamente cerrada, con un horizonte de información orgánica y una limitada curiosidad exterior, apenas tiene este problema. Otro es el caso de la cultura europea, especialmente en su época burguesa, acuñada por individuos que trabajan, que investigan, que viajan, individuos marcados por el empirismo, ávidos de experiencia y sedientos de realidad. Ellos ponen su civilización en el proceso de acumulación del saber realizado durante siglos y reorientan el curso de su curiosidad, que, sobre todo en el siglo XIX y completamente en el XX, con el triunfo de los medios de telecomunicación y electrónicos, se ha transformado en una corriente impetuosa e irresistible, que nos arrastra en mayor medida de la que nosotros la conducimos.

Todo esto parece haber empezado de una manera inofensiva, con la aparición de novelistas, narradores de novedades y artistas de la diversión que al final de la Edad Media empezaron a construir «organismos de información narrativos», de relato corto, en los que el acento de las historias moralmente ejemplares e instructivas iba recayendo cada vez más sobre lo anecdóticamente notable, lo especial, lo extraordinario, lo picante y pícaro, lo diferente y singular, lo

divertido, lo terrorífico o lo que disponía a la reflexión. Quizá sea éste el más fascinante proceso de nuestra cultura: cómo en el transcurso de los siglos, semejantes «historias singulares de sucesos» se van imponiendo cada vez más frente a la historia estándar, al motivo fijo y al lugar común; cómo lo nuevo resalta frente a lo viejo y cómo las noticias del exterior trabajan en la conciencia todavía estrecha y tradicional. De ahí que en nuestra historia de la literatura y del discurso se pueda estudiar, mejor que en la del derecho, el desarrollo de la «complejidad moderna». Pues no resulta, ni mucho menos, obvio que nuestra conciencia tenga que estar en situación de recibir información sobre explosiones en la corteza exterior del sol, sobre cosechas fracasadas entre los fueguinos, sobre las costumbres de vida de los indios hopi, sobre los problemas ginecológicos de una reina escandinava, sobre la estructura sociológica de una aldea en Provenza...

Desde la época del Renacimiento –que Jacob Burckhardt describió con la fórmula de «el descubrimiento del mundo y el hombre»–, las cabezas, conectadas a las redes de información (erudita, diplomática, novelística), se ven hinchadas de enormes masas de noticias, y un empirismo desenfrenado va acumulando montañas de afirmaciones, informes, teorías, descripciones, interpretaciones, simbolismos y especulaciones, hasta que finalmente, en las inteligencias más exuberantes de la época (piénsese en figuras como Paracelso, Rabelais, Cardano, Fausto), prolifera y cuece en una ambivalencia caótica. De esta primera época de un «barroco informativo» ya no tenemos ningún recuerdo, ya que la época de la Ilustración, del racionalismo y de las «ciencias» nos ha separado de ella[135]. Lo que hoy día llamamos Ilustración y aquello en lo que innegablemente pensamos en el racionalismo cartesiano supone desde el punto de vista de la historia de las noticias una medida sanitaria necesaria: fue la instalación de un filtro contra la inundación, aparecida ya entre los eruditos del Renacimiento tardío, de la conciencia individual con una infinidad de «noticias» semejantes, equivalentes e indiferentes de la más diversa procedencia. También aquí había surgido una situación informativa en la que la conciencia individual estaba sometida irremisiblemente a las noticias, las imágenes, los textos. El

racionalismo no es sólo un talante *científico*, sino más bien un procedimiento *higiénico* de conciencia, a saber, el método de no tener ya que dejar valer todo. A partir de entonces separamos lo examinado de lo no comprobado, lo verdadero de lo falso, lo sólo oído de lo visto con los propios ojos, lo aceptado de lo pensado por sí mismo, los principios que descansan en la autoridad de la tradición de aquellos otros que se basan en la autoridad de la lógica y de la observación, etc. El efecto de descongestión es en un primer momento enorme. La memoria se desprecia mientras se fortalece la crítica, el pensamiento defensivo, selectivo, examinador. Ahora ya no hay que dejar pasar todo; al contrario, todo lo que tiene validez y «existencia científica» es, a partir de ahora, una isla minúscula de la «verdad» en medio del océano de vagas y falsas afirmaciones, llámense ídolos, prejuicios o ideologías. La verdad se constituye en un sólido, aunque pequeño, castillo en el que el pensador crítico se alberga, mientras fuera se agita la estupidez y la infinita falsamente formada y falsamente informada conciencia.

Pero sólo pasará uno, dos siglos para que en medio de este nuevo racionalismo de higiene mental extraordinariamente brillante se caiga de nuevo en la misma situación que se quería evitar. Pues tampoco la investigación ilustrada logra obviar –es más, es ella la primera que no lo consigue– el problema de producir un mundo demasiado grande que ocasiona un empirismo todavía más desenfrenado y desencadena más corrientes de noticias de las verdades y novedades. El racionalismo a este respecto no supo habérselas con sus propios productos, lo mismo que los eruditos renacentistas no supieron hacerlo con el enorme hervidero de tradiciones. A partir de ahí se puede observar un cierto proceso de atrofia intelectual en el campamento estrictamente racionalista, de tal manera que se puede tener la impresión de que la función defensiva y sanitaria del racionalismo ha ganado la partida a la función productiva, investigadora y clarificadora. Efectivamente, en muchos de los que se denominan racionalistas críticos y filósofos analíticos está más que justificada la sospecha de que ellos tal vez acentúen tanto sus métodos racionales porque hay muchas cosas que sencillamente no son capaces de seguir y forran sus faltas de comprensión de inteligentes

resentimientos. Sin embargo, aquí, efectivamente, se pone de manifiesto una función desde el principio meramente negativa, filtrante y defensiva inherente al racionalismo.

Esto hoy no nos choca. Allí donde desde el siglo XVIII aparecían hombres de una capacidad de comprensión más sensible o de unas cualidades psicológicas, creativas y emocionales, allí el racionalismo les resultaba demasiado estrecho y el criticismo erudito demasiado atildado. Con el instrumental higiénico racionalista exclusivamente ellos no podían concebir toda la amplitud de experiencias humanas de formación de su época.

Creo que la importancia para la historia del espíritu del *arte y literatura burgueses* es desde este punto como mejor se puede perspectivar. La obra de arte –tanto la abierta como la cerrada– oponía de una manera enérgica su ordenamiento estético al caos léxico de los enciclopedistas y al caos periodístico de la empiria del periódico. Aquí se erigía algo permanente frente a la cada vez más amplia corriente de indiferencias simultáneas: formulado en un *lenguaje* que se nos metía por los oídos y nos captaba el corazón; con acunaciones a las que se podía volver (formación, identidad, citas: todo esto era un complejo); realizado a menudo en formas *rituales*, que en la corriente de todas estas modificaciones indiferentes contienen una duración altamente significativa; construido alrededor de *caracteres* que parecían pregnantes, coherentes y vitalmente interesantes, alrededor de *acciones* que amplían ante nosotros la vida dramatizada e intensificada: con todo esto el arte burgués poseía una significación descollante para la formación y el endurecimiento de la conciencia amenazada por el caos empírico creciente en la sociedad desarrollada burgués-capitalista. Solamente el arte podía todavía dar aproximativamente aquello que ni la teología ni la filosofía racionalista estaban en situación de dar: una mirada al mundo como universo y a la totalidad como cosmos.

Con el final de la época burguesa, sin embargo, se apaga incluso este ejercicio burgués, cuasi filosófico de las artes; ya en el siglo XIX el arte cae en un rodeo narcisista de sí mismo y en el camino de lo artisticista, con lo que paulatinamente palidece considerablemente su apariencia representativa. Pronto el arte dejará de apare-

cer como medio en el que el resto del mundo podía ser «concebido» y mostrado con una transparencia única; más bien se convertirá en un enigma entre muchos otros. Irá abandonando cada vez más su función representativa, de sucedáneo teológico y cosmológico, y al final se quedará ante la conciencia como un fenómeno que se diferencia de otras «informaciones» sobre todo por el hecho de que en ella no se sabe «lo que debe significar el conjunto, que ya no es lo transparente, que ya no actúa como medio de explicación y que sigue siendo más oscuro que el resto demasiado explicable del mundo». Sólo tras la caída de la gran función representativa en las artes estaba maduro el tiempo para la ascensión de los medios de masas a una situación dominante con referencia a la información sobre el mundo en cuanto suceso y actualidad. (No tratamos aquí del interludio que han supuesto los «filósofos de la vida» y las «grandes teorías» del siglo XIX a mitad de camino entre la religión, el arte y la conciencia de los medios de masas; véase, a título de alusión, el capítulo sobre el Gran Inquisidor en «El gabinete de los cínicos».)

Los medios de masas fueron los primeros en desarrollar una capacidad que ninguna enciclopedia racionalista, ninguna obra didáctica y ninguna filosofía vital ha conocido en semejantes proporciones: con una fuerza de concepción inconmensurable se dirigen hacia aquello con lo que la gran filosofía sólo había podido soñar: la síntesis total; por supuesto, sólo sobre el punto cero de la inteligencia en forma de una adición total. Efectivamente, ellos permiten un caótico empirismo universal, pueden informar de todo, tratar todo, registrar todo, yuxtaponer todo[136]. Ellos son incluso más que filosofía, a saber, los herederos de la enciclopedia y del circo.

Esta inagotable capacidad del «ordenamiento» de los medios de masas se basa en su estilo aditivo: sólo por el hecho de que se han asentado sobre el punto cero de la penetración reflexiva pueden dar y decir todo, y esto, de una vez. Ellos sólo tienen un único elemento ininteligible: «y». Con este «y» se puede hacer de cada vera un vecino. Y es así como surgen cadenas y vecindades por las que ningún racionalista, ningún esteta podría soñar algo: medidas de ahorro y estrenos y campeonatos del mundo de motociclismo e impuestos de prostitución y huelgas estatales..., los medios pueden dar

todo porque ellos han hecho caer sin dejar rastro el orgullo de la filosofía de entender también lo dado. Ellos abarcan todo porque no comprenden nada; ellos hacen hablar a todo sin decir nada de ello. La cocina de los medios nos sirve diariamente un puchero de realidad con muchísimos ingredientes que, sin embargo, todos los días saben lo mismo. Efectivamente, ha tenido que haber una época en la que los hombres, dado que este puchero les resultaba nuevo, no estaban todavía hartos de él y miraban fascinados la corriente de empiria. Es así como F. Thiess en 1923 podía manifestar con un *pathos* en parte justificado: «El periodismo es la iglesia de nuestro tiempo» (F. Thiess, *Das Gesicht unserer Zeit. Briefe an Zeitgenossen*, Stuttgart 1929, pág. 62).

El «y» es la moral de los periodistas. En cierto modo, ellos tienen que emitir un juramento profesional de que cuando ellos informan sobre una cosa van a estar de acuerdo en que cada cosa y ese informe sean colocados mediante el «y» entre otras cosas y otros informes. Una *cosa* es «*una* cosa» y en medio no permite nada más. Establecer contextos entre «cosas» supondría ideología. Por ello, quien establece contextos es despedido. Quien piensa debe bajarse. Quien cuenta hasta tres es un fantasioso. El empirismo de los medios sólo tolera informes aislados, y este aislamiento es más efectivo que cualquier censura, ya que a menudo se preocupa de que aquello que está contextuado no aparezca coherentemente e incluso se encuentre con dificultad en la cabeza de las personas. Un periodista es alguien que por profesión se ve obligado a olvidar cómo se llama el número que viene después del uno y el dos. Quien lo sepa, posiblemente no sea un demócrata... sino un cínico.

Podría merecer la pena considerar críticamente este «y». Tomado en sí mismo, ¿es ya en alguna manera «cínico»? ¿Cómo puede ser cínica una partícula lógica? Un hombre *y* una mujer; tenedor *y* cuchillo; sal *y* pimienta: ¿qué se puede objetar a ello? Intentemos otras uniones: señora *y* puta; ama a tu prójimo *y* mátalo; hambre canina *y* desayuno con caviar. Aquí el «y» parece haber caído entre opuestos que él, por la vía rápida, convierte en vecinos, de tal manera que los contrastes resultan chillones.

¿Qué puede hacer «y» al respecto? Los contrarios no son su

creación; él sólo tenía el papel del copulador entre dos pares y dos semejantes. En los medios, el «y» no hace efectivamente más que yuxtaponer, crear vecindades, copular, contrastar: nada más y nada menos. El «y» tiene la capacidad de formar una serie lineal o una cadena, cuyos elementos individuales sólo se tocan en el copulador lógico; éste, a su vez, no dice nada sobre la esencia de los elementos que aparecen en una serie. En esta indiferencia de «y» frente a las cosas que él yuxtapone yace el brote de un proceso cínico. Pues mediante la mera seriación y la relación externa sintagmática entre todos produce una univocidad que no hace justicia a las cosas seriadas. Por eso, «y» no es puro «y», sino que desarrolla la tendencia a pasar a un «es igual a». A partir de este momento se puede ampliar una tendencia cínica, pues si el «y» que puede estar entre todas las cosas significa también un «es igual a», entonces todo es semejante a todo, y todo y cada cosa vale tanto como la otra. De la uniformidad de las series «y» se va introduciendo subrepticiamente una equivalencia objetiva y una indiferencia subjetiva. Por eso, cuando por la mañana salgo a la calle y mudos vendedores me gritan el periódico, me tengo que decidir prácticamente por la indiferencia favorita de ese día: ¿qué elijo, esta muerte o aquella violación, este terremoto o aquel secuestro? Cada día hay que hacer renovado uso del derecho natural a *no* experimentar infinidad de cosas. Los medios se preocupan de que yo *tenga* que hacer uso de ello, unos medios que igualmente se han preocupado de que infinidad de cosas se me acerquen y de que tenga que lanzar por un momento una mirada sobre los titulares para que una indiferencia me sea impuesta a la conciencia. Y cuando ya ha logrado una indiferencia cínica frente a aquello que me ha llegado «como noticia». Como individuo superinformado, registro que vivo en un mundo de noticias hipertrofiado y que ante la mayoría de las cosas sólo puedo encogerme de hombros, ya que mi capacidad de participación, de consternación o de reflexión es relativamente minúscula en comparación con aquello que se me ofrece y que apela a mí.

Sin notarlo nos hemos metido en un punto en el que es posible tomar lo mejor de las tradiciones marxistas para pensarlas. Quien hable de uniformidad, equivalencia e indiferencia, ya está en secre-

to sobre el terreno de los rendimientos del pensamiento clásico marxista, un pensamiento que se encuentra en medio de la reflexión sobre los enigmas y las relaciones de equivalencia entre bienes diferentes. ¿Tendrán que darse aquí contextos y transiciones? En su análisis de las mercancías, ¿no nos ha proporcionado Marx una descripción fulminante y, desde el punto de vista lógico, extremadamente sutil, de cómo una equivalencia produce una indiferencia que se refleja en la proporción y la relación de mercancía y precio? La mejor introducción propedéutica a *El capital* ¿no consistiría en que uno se sentara diariamente tantas horas ante el televisor y se obligara en el resto del tiempo a ver varios periódicos y revistas, así como a escuchar constantemente la radio? Pues, en el fondo, *El capital* se puede leer tan a menudo como se quiera y no se habrá entendido lo decisivo mientras no se sepa por *propia* experiencia y se haya absorbido en la propia estructura mental y modo de sentir que vivimos en un mundo que pone las cosas en una relación de falsa semejanza, de falsa uniformidad, de falsa equivalencia (pseudoequivalencias) entre todas y cada una de las cosas, llegando así a una desintegración espiritual y a una indiferencia en la que los hombres pierden la capacidad de diferenciar lo correcto de lo erróneo, lo importante de lo que no lo es, lo productivo y lo destructivo..., ya que están acostumbrados a tomar lo uno por lo otro.

Vivir con pseudoequivalencias; pensar en pseudoequivalencias: si puedes hacerlo, ya eres un ciudadano de derecho en esta civilización cínica, y si tú eres consciente de ello, has encontrado el punto arquimédico a partir del cual se puede levantar críticamente esta civilización. Marx ha girado alrededor de este punto en sus poderosos movimientos de pensamiento de crítica económica alrededor de la desigualdad central de nuestra forma de economía –la que existe entre salario y valor laboral– desde puntos de vista cada vez nuevos. Sin embargo, el camino más sencillo para la comprensión de *El capital* no lleva a través de la lectura de *El capital*. Nosotros no tenemos que decir, como el desgraciado Althusser, *Lire le Capital*, sino *Lire le Stern, Lire la Bildzeitung, Lire le Spiegel, Lire Brigitte*. Allí se puede estudiar más claramente y más a menudo la lógica de las pseudoequivalencias. El cinismo, en última instancia, lleva a la equivalencia mo-

ral de lo diferente, y quien no vea cinismo, cuando nuestra prensa, entre anuncios de camas, informa sobre torturas en Sudamérica, no será tampoco capaz de percibir la teoría de la plusvalía aunque la haya leído cien veces.

### 3. Cinismo de intercambio... o la dureza de la vida

*Who said that life is fair?*

El dinero es abstracción en acción. Valor más o menos, el negocio sigue siendo negocio. Al dinero todo le es igual. Es el medio en el que se realiza prácticamente la equivalencia de lo diferente. Como ninguna otra cosa, posee la capacidad de reducir lo diferente a un común denominador. De modo semejante a como el papel de periódico o las pantallas son indiferentes a los contenidos mediatizados, de igual manera conserva el dinero su inconmovible indiferencia frente a los bienes todavía tan diversos a cambio de los cuales él se da. Ya el romano Vespasiano olía las monedas como si albergaran la sospecha de que podrían apestar y advertía irónicamente: *Non olet.* Las ciencias económicas burguesas de hoy día no son, en el fondo, otra cosa que un *non olet* en un nivel superior. En la loa de la libre economía de mercado, el dinero modernizado como capital ha encontrado una forma adecuada de afirmar su carácter inodoro, tanto física como moralmente. En la medida en que no se sometía a debate ningún acto de intercambio más que los puramente económicos, no ha habido apenas un filósofo, y no digamos un economista, que haya caído en la idea de referir el fenómeno primero a valencias cínicas. En la teoría, la economía de mercado capitalista confirma incesantemente su carácter inodoro. ¿No apela a la mejor de todas las morales posibles: al precio justo y al contrato libre? Allí donde surge riqueza privada siempre aparece alguien que asegura haberla obtenido por los medios más morales, por el medio del propio rendimiento. Sólo el resentimiento puede tener algo en contra de los buenos comerciantes.

Por supuesto que el partido *non olet* ha admitido en sus repre-

sentantes inteligentes ciertas complicaciones morales de la economía, mercancía y dinero. Con relación al *gasto* del dinero, incluso los defensores de la situación existente deben reconocer muchos fenómenos dudosos. Georg Simmel fue el primero que investigó explícitamente el problema cínico que aparece con el dinero. Pues si el dinero, como ordinariamente se afirma, tiene un «poder adquisitivo», ¿hasta qué punto puede extenderse éste? Si el dinero se enfrenta meramente a una mercancía producida para el mercado, entonces es sólo una cuestión de precio si se traspasa la mercancía al poseedor de dinero, y todo seguirá siendo un cálculo de valor meramente económico. Simmel habló de procesos de cambio en los que el dinero se trueca contra valores que hasta entonces no se sabía que figuraran entre las mercancías. La *Filosofía del dinero* descubre el fenómeno cínico en el hecho de que al dinero le parece ser inherente la capacidad de implicar en el negocio de cambio, como si fueran mercancías, bienes que no lo son. Es la venalidad de toda y cada una de las cosas que en la sociedad capitalista desencadena un paulatino proceso cada vez más profundo. «Cuanto más se convierta el dinero en un centro de intereses generales, cuanto más se emplee honor y convencimiento, talento y virtud, belleza y salud del alma contra ello, tanto más burlón y frívolo será el talante que se enfrentará a estos bienes vitales superiores que se venderán por el mismo *quale* de valor[137], como los bienes del mercado semanal. El concepto del precio de mercado para valores, que, conforme a su naturaleza, no son susceptibles de valoración a excepción de la de sus categorías e ideales, es la objetivización completa de aquello que el cinismo representa en el reflejo subjetivo» (*Filosofía del dinero*, Munich 1912, pág. 264).

La función cínica del dinero se manifiesta en su capacidad de implicar los valores superiores en negocios sucios. Con razón se vacila al tratar a éstos bajo el concepto de poder adquisitivo. Allí donde el valor económico del dinero se muestra en situación de llevar valores extraeconómicos –honor, virtud, belleza, son los que nombra Simmel– al negocio, allí aparece en el dinero, junto a su poder adquisitivo, un segundo poder, que sólo es análogo y no idéntico al primero[138]. Es el poder de la *seducción*. Él ejerce su poder sobre aque-

llos cuyos deseos, necesidades y planes vitales han aceptado la forma de lo venal..., y éstos, en la cultura capitalista, son, más o menos, todos. Sólo en una situación de seducción universal –en la que además los seducidos sienten la palabra corrupción como moralmente exagerada– puede este talante frívolo del que habla Simmel convertirse en clima cultural frente a los bienes vitales superiores. No es otro que aquel que nosotros hemos definido al principio como «difuso cinismo universal».

Caricaturas: todo tiene su precio, especialmente lo impagable. Esta fanfarronada surge de la boca de un gran financiero de fin de siglo que cena en un reservado con el frac desabrochado, el puro en la mano y dos damas desnudas de la buena sociedad sentadas sobre sus piernas. La escena contraria la ofrece un multimillonario americano de viaje por Europa, tal y como los antiguos europeos intimidados se lo han podido representar durante los años veinte. «*Well, boys*, habría que reírse si el Occidente no se pudiera llevar en la maleta por un par de dólares. Un cheque aparte para eso que los alemanes denominan *cooltoor*. Y en último término, somos capaces de llevarnos al Papa bajo contrato.» Semejantes frases de acaparadores caricaturizan la penetración de los valores materiales en la esfera de valores e ideales. El capital corrompe irresistiblemente todos los valores ligados a las antiguas formas de vida, bien lo acapare como decoraciones y medios de placer, bien los haga desaparecer como impedimentos (esto constituye la dialéctica de las antigüedades; las cosas viejas sobreviven cuando son capitalizables; y son capitalizables gracias a la modernización específica del capitalismo y a la dinámica de envejecimiento). Por esta parte, esta sociedad capitalista choca innegablemente con la motórica cínico-axiológica que le es propia. Al capital le es natural ampliar constantemente la zona de sus adquisiciones posibles. De esta manera, no sólo produce una plenitud de cinismos, sino también, como complemento moral a éstos, la propia consternación ante los mismos. Puede, conforme a su óptica ideológica, comprender el cinismo del dinero como un fenómeno de mercado. Sin esfuerzo encuentran aquí las fraseologías neomoralistas y neoconservadoras sus ejemplos inculpantes. Con nada se lleva tan bien la forma capitalista de mercado como con las quejas

humanistas sobre el efecto corruptor de costumbres del todopoderoso dinero. *Money makes the world go round*: ¿no es terrible?; consiguientemente, incluso el partido del *non olet* tiene que admitir ciertas sospechas. Sin embargo, éste pone todo su esfuerzo en achacar el cinismo del uso del dinero a la seductibilidad de los individuos. La carne es flaca cuando el dinero está pronto. Las cosas se dejan efectivamente representar como si en los actos de intercambio sospechosos fueran los actantes no serios los culpables. Una vez asegurada su responsabilidad primordial no resulta difícil admitir ciertos problemas morales marginales; éstos son inherentes al mercado. Seducción en el sentido de orientación de las necesidades es uno de sus principios fundamentales. Tan pronto como en el dinero se ha notado una función cínica, permanece rígidamente limitado al ámbito del cambio y del consumo, en el que, como se dice, no se pueden evitar sospechas secundarias. ¿Quién quisiera negar, además, las ventajas del sistema? Por no hablar del cinismo, los sociólogos elaboran gustosamente teorías de modernización que ponen el cambio de valores de una manera jovial en la cuenta del progreso.

Pero si observamos atentamente, no se nos podrá escapar que Simmel tiene en mente una forma especial de la venalidad de los valores superiores. Naturalmente aquí se habla del honor, la virtud, la belleza y la salud anímica de la mujer. Incluso estas cosas pueden comprarse. La prostitución, tanto en sentido amplio como estricto, es el núcleo fundamental de los cinismos de intercambio en los cuales el dinero, en su brutal indiferencia, rebaja a su nivel también los bienes de rango superior.

Por lo demás, en ninguna parte la potencia cínica del dinero aparece de una manera tan llamativa como allí donde rompe dominios protegidos –sentimiento, amor, autoconsideración propia– y obliga a los hombres a venderse a sí mismos a intereses extraños. Donde el hombre lleva sus genitales al mercado, allí encuentra externamente al capital del que en el interior no quería saber nada. En cierto aspecto es una pena que Marx, en su célebre análisis de las mercancías, no haya partido de la prostitución y de sus especiales formas de intercambio. Semejante comienzo habría ofrecido ventajas teóricas. Como cabeza del partido *olet*[139], le debería haber

importado aprovechar cualquier posibilidad para demostrar el cinismo monetario. La mujer como mercancía sería al respecto un argumento definitivo. Sin embargo, con una teoría de la prostitución no se puede empezar un libro que tiene la intención de constituirse en la biblia del movimiento de trabajadores. Y es así como en un primer momento Marx intenta explicar el secreto del intercambio de equivalentes a base de productos totalmente inofensivos *(unbescholten)*, tales como trigo y hierro, gabán y pantalla, seda y botas. Seguimos su certero análisis en los pasos fundamentales: mercancía y mercancía, mercancía y dinero, dinero y mercancía; paso del dinero como dinero a dinero como capital. Y aquí, en medio de esas consideraciones de equivalencias idílicas, aparecen por primera vez aquellas tensiones embotadas que aluden a un hervidero de negación en el núcleo de todo el sistema de intercambio. El dinero se convierte, de una vez, en el rodeo a través de la mercancía y, de vuelta hacia el dinero, en *más* dinero. ¿De dónde viene esto? ¿Se cambia en el sentido de presupuestos, equivalentes contra equivalentes y de esta manera se multiplica? La economía es una especie de magia. Sin embargo, Marx, y esto es más que seguro, no ha descrito otra cosa más que la forma fundamental de todas las circulaciones de capital, que, sin excepción, descansan en las expectativas de aumento. También la voz popular sabe que sólo el dinero llama al dinero[140]; en expresiones de la retórica *non olet* se llega incluso a decir: el dinero trabaja. Y al observar este aumento de capital prodigioso en el mercado de mercancías, Marx se comporta como un excepcional fastidiador. No descansa hasta haber explicado desde su base el mecanismo de la multiplicación. Y esto hasta hoy no se lo ha perdonado la sociedad capitalista. Sin embargo, a una integridad moral, y mucho más a la moral de una sociedad, no le viene bien tener que vivir crónicamente contra las verdades formuladas sobre sí misma ya hace tiempo sin tener que percibirlas.

Yo creo que la reserva de Marx ante el fenómeno de la prostitución tiene un motivo más profundo. A él le interesa, en cuanto genuino fundamentalista teórico, no tanto el *olet* fácilmente perceptible, sino mucho más el *olet* ideológicamente encubierto en la esfera del trabajo. No es el olor pútrido y cínico de la circulación lo que

excita su capacidad de pensamiento, sino el de la producción misma. Ésta habla al órgano teorético de una manera totalmente distinta que la primera, que más bien se dirige al sentido (por esto, el arte crítico social de los modernos se ha orientado a las manifestaciones cromáticamente corruptas del cinismo de circulación). Marx, por el contrario, penetra hasta las más íntimas posiciones del partido *non olet* y husmea en el capital mismo el fatal *haut goût* del robo de la plusvalía. Nunca la discutida teoría de la plusvalía habría podido lograr la estratégica posición clave en el ataque marxista al ordenamiento social capitalista si sólo hubiera sido una fórmula económica discrecional como otras. Constituye en realidad no sólo una descripción analítica del mecanismo de ampliación de capital sino, al mismo tiempo –de una manera políticamente explosiva–, un diagnóstico sobre la relación moral de la clase trabajadora y la clase explotadora. En el cambio de fuerza laboral por salario, la armonía del principio de equivalencia queda destruida de una vez por todas. En lo más íntimo del paraíso capitalista de equivalencia, Marx encuentra la serpiente enroscada alrededor del árbol del conocimiento, mientras sisea: cuando hayáis comprendido cómo sistemáticamente se toma más que se deja, entonces vosotros seréis como el capital y olvidaréis el bien y el mal. Dado que el trabajo crea mucho más valor que lo que se les da a los trabajadores en forma de salario (los salarios se mueven siempre en la línea de los mínimos existenciales históricamente *relativos*), en las manos de los propietarios de capital se acumulan importantes excedentes. El término explotación señala de una manera pregnante el escándalo del ventajismo incluido en la producción de plusvalía. Encierra en sí mismo una notabilidad epistemológica, el ser al mismo tiempo una expresión analítica *y* una expresión moral agitatoria. En cuanto tal, en los movimientos de trabajadores históricos este término desempeña un papel importante. Es más que comprensible que la parte del capital haya rechazado desde siempre este concepto bélico a causa de sus armónicos heréticos. Efectivamente, la lucha ideológica se ha concentrado, en las conversaciones entre trabajo y capital, en la cuestión de cómo se debería interpretar el fenómeno de los beneficios del empresario y la explotación (o mejor dicho, la denominada ex-

plotación): desde el punto de vista del *olet* o del *non olet*. Mientras que los oletistas hablan de problemas como pobreza, miseria proletaria, opresión y empobrecimiento los nonoletistas dirigen la atención a los intereses de la economía nacional, a las reinversiones, a los servicios sociales de la economía y al aseguramiento de los pueblos de puestos de trabajo y cosas semejantes. De esta manera, el moderno nonoletismo es un único gran esfuerzo ideológico para quitar al robo de la plusvalía su carácter nefasto[141].

El impulso marxista hacia las complicaciones moral-económicas de la plusvalía pone, consiguientemente, el punto de ataque en la manera de producción misma. De este modo, supera cualquier posible veredicto sobre las excrecencias cínicas del uso del dinero en el mercado. El problema propiamente dicho no sólo lo constituye que el dinero haga débiles a mujeres de honor y a hombres de palabra. Más bien, el escándalo comienza allí donde el dinero, en cuanto capital, presupone sistemáticamente las debilidades de hombres y mujeres que tienen que llevarse a sí mismos al mercado para su funcionamiento. Ésta es la base funcionalmente inmoral de la economía de cambio industrial e incluye siempre las situaciones de necesidad de los más débiles en su cálculo. Ella levanta sus continuos círculos de beneficio sobre la existencia de grandes grupos que nunca han conocido otra posibilidad que la de «come-o-muere». El ordenamiento económico capitalista descansa sobre el carácter chantajeable de aquellos que permanentemente viven en situaciones actuales o virtuales de excepción, consiguientemente de hombres que mañana pasarán hambre si hoy no trabajan y que mañana no recibirán trabajo si no aceptan aquello que hoy se les exige.

Marx no busca el cinismo del cambio desproporcionado allí donde la excrecencia ha sido bagatelizada, sino allí donde él, como principio, porta todo el entramado de la producción. Según Marx, el dinero en el capitalismo nunca dejará de apestar, a saber, a miseria trabajadora. La burdelización de la supraestructura cultural significa frente a esto sólo un proceso secundario. Teorías izquierdistas de la decadencia lo describen de una manera pregnante. El gran descubrimiento de la economía política marxista consiste en que en lo económico descifra lo moral-político; a través del cambio de salarios

se impone el dominio. Marx descubre cómo el libre contrato de trabajo entre trabajador y empresario incluye elementos de obligación, chantaje y explotación (es extraño que desde la sindicalización de los trabajadores sean los empresarios los que se quejen de ser en realidad los chantajeados). En interés de la autoconservación, aquellos que no tienen otra cosa que ofrecer que la fuerza de trabajo se someten a los intereses de beneficio de la otra parte. Con esta ampliación archirrealista del campo de visión, el análisis marxista se eleva, desde una mera teoría positiva del ámbito objetual económico, a una teoría crítica de la sociedad. Mientras que con referencia a las esferas de la circulación y el consumo, el cinismo del capital se presenta como una forma de *seducción*, en la esfera de la producción se presenta como una forma de *violación*[142]. Así como el dinero en cuanto medio de pago atrae a los más altos valores a la prostitución, de igual manera el dinero en cuanto capital viola la fuerza del trabajo en la producción de bienes. En todas estas transacciones, la exigencia de una equivalencia real de los bienes intercambiados se manifiesta como ilusoria. Los actos de cambio que han tenido lugar bajo la presión de seducciones y violaciones hacen que cualquier intento de mediatizar equivalencia entre los bienes no tenga objeto. El sistema capitalista de cambio sigue siendo más un sistema de presión que un sistema de valores. Chantaje y violación –incluso en la forma de violación no violenta de pactos aceptados– son los que escriben la auténtica historia de la economía. Con un realismo, desde un punto de vista burgués, imperdonable, Marx ha descrito el capitalismo de una manera que quita el suelo a todas las teorías meramente económicas. No se puede hablar seriamente sobre el trabajo cuando no se está dispuesto a hablar de chantaje, dominio, polémica y guerra. Investigando producciones de plusvalía nos encontramos ya en el terreno de la polémica general[143]. Marx incluso, para llevar al realismo polémico de su análisis a la cumbre, debería haber podido hablar no del valor de cambio de una mercancía sino de su *valor de lucha*. Éste queda de manifiesto especialmente en las mercancías que producen mercancías –en los medios de producción en sentido estricto que, para su poseedor, siempre representan también medios de lucha y de presión y, además, en los bienes estraté-

gicos de conducción de las economías nacionales, tales como trigo, hierro, etc.–. Piénsese en los aparentemente inofensivos ejemplos del análisis de mercancías del libro I de *El capital*, por no hablar de las mercancías de armamento militar y de las armas de mercado. A causa de su parentesco funcional, mercancía y armas son frecuentemente intercambiables.

Consiguientemente, ¿serán la seducción y la violación los dos modos del cinismo capitalista? ¿Cinismo de circulación aquí, cinismo de producción allí? ¿Aquí el saldo de todos los valores, allí la arbitraria desolación del tiempo vital y de la fuerza de trabajo de las masas a favor de acumulaciones ciegas? En esta formulación choca, por muy correctamente que pueda estar orientada, una superexcitabilidad moral. Quien ponga valor a lo real de una manera tan desilusionada como sea posible ya no podrá citarlo ni allí donde sea moral ante un tribunal idealista. La paradoja moral del capitalismo es, sobre todo, la peculiar soportabilidad de lo insoportable, el confort en la desolación, la *high life* en la permanente catástrofe. Hace tiempo que digiere a sus críticos, sobre todo desde que se ha podido percatar del fracaso de todas las alternativas iniciadas revolucionariamente... «Si siempre hay que advertir al capitalismo de que no puede prestar ninguna ayuda al mundo, él puede indicar a su vez que el comunismo no se puede ayudar siquiera a sí mismo» (Martin Walser, discurso en la concesión del premio Büchner 1981).

Esto que aquí fue descrito como cinismo del capital ¿no significa al final más que la última transformación histórica de la experiencia de que el hombre, la vida humana desde tiempos remotos está entregada a un exceso de dureza y crueldad? ¿Acaso es moralizable la existencia de los seres humanos en esta sangrienta bola terrestre? ¿Representa este cinismo, si cabe, sólo la más reciente forma de aquello que el amable pesimista Sigmund Freud ha denominado el *principio realidad*? Y consiguientemente, una conciencia explícitamente cínica ¿sería la forma de «madurez», una madurez que no se resigna y se hace lo suficientemente dura para estar a la altura de los sucesos, adecuada al mundo moderno, más que nunca desgarrado por luchas de poder?

Quien habla de la dureza de la vida llega por sí mismo a un ám-

bito más allá de la razón moral y económica. Lo que en el mundo físico es la ley de la gravedad, en el mundo moral es la ley de que la supervivencia de las sociedades siempre exigirá sus sacrificios. Toda supervivencia debe pagarse y exige un precio que ninguna conciencia moral puede permitir y ningún cálculo económico puede calcular. El precio para la supervivencia lo tienen que experimentar los grupos trabajadores y combatientes de las sociedades humanas como un tributo tanto más amargo al principio realidad, ya que ellos se lo cobran a su *propio cuerpo*. Ellos lo pagan en forma de sometimiento a fuerzas y hechos «superiores», lo aportan en forma de dolores, acomodaciones, renuncias y autolimitaciones endurecedoras. Constantemente pagan este precio y en moneda viva que atraviesa/corta la carne. Penetra en la carne. En la lucha por la supervivencia, los endurecimientos, las heridas y los alienamientos son fenómenos corrientes. Sí, allí donde se lucha, el combatiente no puede menos de convertirse a sí mismo y convertir su existencia en medio y arma de supervivencia. Siempre es la vida misma aquello con lo que se paga el precio para la supervivencia. La vida se sacrifica a las condiciones de su mantenimiento. Doquiera la veamos, allí se inclina a la necesidad del trabajo: se somete, en las sociedades de clase, a los sucesos de la soberanía y de la explotación; se endurece en las sociedades militares, bajo la presión del armamento y de la guerra. Lo que el *common sense* llama dureza de la vida descifra el análisis filosófico como autocosificación. En la obediencia frente al principio realidad lo vivo se apropia la dureza externa e interior. De esta manera, se convierte a sí mismo en instrumento de los instrumentos y en arma de las armas.

En un mundo generalmente duro, quien tiene la suerte de habitar en un nicho en el cual son posibles los desendurecimientos tiene forzosamente que vacilar a la hora de mirar a los mundos de cosificación y crueldad objetiva. La percepción de aquel que se encuentra entre mundos sociales de diferente grado de dureza y quisiera salir de la zona más fuertemente cosificada y alienada a una más suave es la que más sensiblemente se desarrolla. Innegablemente entrará en conflicto con un principio realidad que le exige mayores endurecimientos que los que eran necesarios en la zona

más suave. Él se ve en un frente contra las acuñaciones del principio realidad, que no exigen del individuo más que sacrificios y endurecimientos. El privilegiado que no se hace cínico tiene que desear un mundo en el que las ventajas de desendurecimiento le advienen al mayor número posible de hombres. Poner en movimiento el principio realidad es la más profunda determinación del progresismo. Quien conozca la *douceur de vivre* se convertirá en testigo contra la necesidad de las durezas vitales que los endurecidos están constantemente reproduciendo. Por eso, a un conservador auténtico se le reconoce sobre todo en que tiene miedo del desendurecimiento de los hombres y de sus relaciones. Los neoconservadores de hoy temen que nos hagamos demasiado lábiles para una guerra atómica. Ellos buscan el diálogo con la juventud, de la que sospechan que es demasiado lánguida para las peleas de reparto de mañana.

En el descenso a los más profundos niveles del principio realidad descubrimos la necesidad de sometimiento, trabajo, cambio y armamento a la que se han obligado las sociedades en formas cambiantes e históricas. También el cambio que el pensamiento burgués tiene ante la vista como uno de sus modelos de libertad está más profundamente arraigado en la necesidad que en la libertad, y esto desde tiempos inmemoriales. Mucho antes de que se pueda cuestionar por el cinismo, encontramos en grupos arcaicos exogámicos la «utilización» de mujeres en edad fértil como «medio de circulación» viviente. El principio de equivalencia se instala en la historia cultural humana de una manera que nos afecta chocantemente: las mujeres se cambian como un medio de producción más, capaz de parir, como «ganado» por bienes y ganado. Sin embargo, este intercambio no sirve tanto para la adquisición de rebaños y riquezas por los grupos que dan la mujer como cambio. Funcionalmente sigue teniendo primacía la mayoría de las veces la conexión de relaciones de parentesco entre las tribus desperdigadas. Ya en la primera «economía» se manifiesta una política de supervivencia y acotamiento. La transformación de la mujer en un objeto de cambio contiene una economía *política* embrionaria, si se quiere, incluso, una política exterior de tribus. Incluso con anterioridad a cual-

quier cálculo de valores, los grupos arcaicos pagan de esta manera su precio para las condiciones de supervivencia.

La modernidad se caracteriza en una perspectiva macrohistórica, entre otras cosas, por el hecho de que en ella cada vez se hace más preciso cómo las sociedades pueden aportar de una forma más racional su precio por la supervivencia. Los «duros» a los que se someten hoy en interés de la autoconservación poseen mientras tanto un dinamismo propio tan fatal que trabajan más bien en dirección a la autoliquidación que hacia la seguridad. ¿Cómo tiene lugar esto? Hay que diagnosticarlo como una degeneración del principio realidad en el mundo moderno. Todavía no se ha elaborado ningún nuevo *modus* según el cual las sociedades, en las condiciones actuales, pudieran practicar una economía racional de supervivencia. Pues no sólo hace tiempo que ha pasado la era del cambio de mujeres; incluso la siguiente economía de la supervivencia se aproxima a un límite absoluto. Yo la denomino la economía de la edad mundial militar. (Corresponde a la de las «sociedades de clase» en la historiografía marxista.) Se caracteriza por el hecho de que en ella, mediante enormes porciones de plusvalía, sobre el trabajo de esclavos, siervos o asalariados o impuestos, se pueden mantener niveles militar-aristocráticos o en su caso ejércitos en pie de guerra, que en el sentido clásico de la palabra representan grupos *parasitarios* no trabajadores y que, a cambio, sin embargo, cumplen la tarea de asegurar el espacio vital a todo su grupo. Los últimos milenios pertenecen a las interacciones de parasitismo militar concurrente. En esta economía se fija un nuevo precio a la supervivencia: la supervivencia de las totalidades se paga con el sometimiento de las masas a estructuras político-militares y con la disposición de los pueblos a leer el robo de plusvalía y la presión fiscal como el manuscrito en el que la «dura realidad» comunica a los pueblos sus intenciones. La violencia de las guerras se tradujo en un realismo que reconoce el hecho de la guerra como «poder superior». La necesidad de «pensar la guerra» constituyó en los pasados milenios el inevitable núcleo de un positivismo trágico. Éste sabe, antes que toda filosofía, que el mundo, de entrada, ni debe interpretarse ni modificarse, sino *mantenerse*. La guerra es la espina dorsal del tradicional principio

de realidad. Con toda su carga de consecuencias para la construcción de las instituciones sociales, constituye el núcleo más íntimo y amargo de experiencia de la vida en las sociedades de clases. Una sociedad no bélica durante la época feudal y la de los estados nacionales estaba condenada a la decadencia o al sometimiento. Sin un manto protector militar, ninguno de los grupos potentes de la historia podía vivir en nuestro mundo.

El paso directo de las plusvalías a los niveles militar-aristocráticos (clase dominante) es la característica de las sociedades. Sin embargo, el mundo moderno que se ha derivado de la revolución burguesa contra el feudalismo no ha podido hasta ahora en ninguna parte superar de una manera *decisiva* este proceso de traslación. Todo lo que logró en este punto se agota en el paso de un sistema de transposición directa de plusvalías a uno de transposición indirecta. En lugar de la directa explotación del pueblo por un estamento nobiliario y una soldadesca mantenida por éste, los modernos ejércitos populares han aparecido con tropas nucleares de soldados profesionales que se financian con ayuda de los impuestos. Pero, precisamente ahí, el Estado moderno, en cuanto portador del manto de protección militar de la sociedad, reduce constantemente al absurdo su tarea. Pues en la época de la guerra total, del servicio militar obligatorio general y de la estrategia nuclear, los aparatos militares de los grandes estados no son fundas protectoras de la vida social, sino que se desarrollan cada día más claramente constituyéndose en la mayor fuente de peligro para la supervivencia. Desde que, gracias al bombardeo de superficie y a la indiferenciación entre militancia combatiente y no militancia (es decir, tropas y población civil), es posible aniquilar sin dejar rastros sociedades enteras, los estados modernos que se denominan democráticos o socialistas juegan con la vida de la población de una manera que ni siquiera con la peor de las intenciones podían haber hecho los más brutales sistemas feudales.

Si, efectivamente, el desplazamiento de las plusvalías de la población trabajadora a los aparatos político-militares fuera el precio que nosotros tuviéramos que pagar por nuestra supervivencia, todavía hoy tendría que aportarse, en última instancia, con una clari-

videncia que haría rechinar los dientes. Pero en realidad esto no funciona. Se aportan ingentes sumas de plusvalía hacia las estructuras político-militares, que aquí irresistiblemente se lían en una amenaza cada vez más arriesgada. Por eso, trabajar significa hoy –le guste a uno o no– fomentar un sistema que, a la larga, no puede ser en absoluto el sistema de nuestra supervivencia. Ya hace tiempo que no pagamos un precio por la supervivencia, sino que creamos plusvalía en beneficio de una máquina de suicidio. Veo en ello un desastre del concepto tradicional de realidad y racionalidad: a él contesta, a mil voces, el irracionalismo que prospera en la superestructura occidental. La irracionalidad de toda la sociedad ha alcanzado un grado que no sólo permite la fuerza de clarificación de las inteligencias privadas, sino que incluso conjura la cuestión de si los centros de actuación de este mundo son capaces de aportar la suficiente energía racional para superar la irracionalidad que actúa en ellos mismos. Todos los que hoy tienen poder para deshacer el nudo forman parte incluso del nudo. Lo que hoy día se llama racionalidad está hasta en sus más profundos estratos comprometido de tal manera que se da a conocer como la forma de pensamiento del asilvestrado principio de autoconservación.

Deprimente es el destino de la última gran arremetida, tachada de racional, para romper los estratos profundos de la irracionalidad social. En el intento de deshacer las contradicciones del sistema capitalista con ayuda de la *dialéctica* marxista, el nudo no sólo no se ha deshecho, sino que incluso se ha complicado hasta el más total absurdo (véanse los capítulos «El Gran Inquisidor», «Los cinismos cardinales», «Metapolémica»). En el *clinch* de las grandes potencias, la fracción marxista, que ha aparecido con la «solución» de los problemas capitalistas, es quizá, si cabe, la más desesperada parte del problema. Si uno se pregunta por los motivos de ello, entonces se comprueba cuán fatídica e ilusionistamente el aspecto moralizante ha pasado de la teoría de la plusvalía al aspecto analítico. Pues lo que ella elabora como perfidia objetiva del robo de tiempo capitalista a las masas trabajadoras es, al mismo tiempo, una descripción de aquello que sucede en todas las sociedades con supraestructuras político-militares *por más* que ellas se llamen diez veces socialistas. Es

más, la canalización de la plusvalía hacia el armamento prospera mucho más cuando existe una plena estatalización de la propiedad de producción, tal y como demuestra el ejemplo ruso. Las teorías marxistas de la revolución ¿no descansan sobre una mala interpretación trágica de la teoría de la plusvalía? Ésta, conforme a su sentido estratégico, era en lo esencial el intento de formular un lenguaje objetivo, es decir, cuantitativo, en el que se tratara una relación moral-social (explotación). Pretendía desarrollar el concepto explotación de una manera calculada para demostrar que esa explotación no puede seguir eternamente. Pero, en el fondo, el problema de la explotación *no* se asienta en el terreno de las consideraciones cuantitativas. ¿Quién quiere calcular lo que los hombres se dejan exigir? No hay ninguna matemática con la que se pueda calcular cuánto tiempo aguantará el hilo de la paciencia, y tampoco hay una aritmética de la autoconciencia. Desde hace milenios los hombres se han hecho, a través de educaciones endurecedoras y resignativas en las sociedades militares y de clase, a la idea de dejarse sacar, bajo la presión de los señores, plusvalías; y en la infinita amplitud de los archipiélagos agrarios rusos de hoy día no lo están menos que lo estaban los antiguos esclavos y los *fellahim*. Esto no exige tanto una teoría de la plusvalía cuanto un análisis de la «servidumbre voluntaria». El problema de la explotación toca más la psicología política que la economía política. La resignación es más fuerte que la revolución. Lo que se podría decir sobre los condenados de la tierra rusa no procede de Lenin sino de la pluma de Flaubert: «La resignación es la peor de las virtudes».

Dado, consiguientemente, que el principio de realidad militar y, con ello, toda la racionalidad de los cálculos de autoconservación hechos hasta la fecha se han visto ante nuestros ojos sumidos en un proceso de disolución espantosa, cabe preguntarse si las fuentes espirituales de nuestra civilización alcanzan para alzar un nuevo principio de realidad transmilitar y postindustrial. Las armas ABC, así como todo el sistema de amenaza artillero, no son otra cosa que excrecencias de un proceso de endurecimiento histórico mundial en el que las culturas imperial-polémicas han expresado técnicamente su esencia. El realismo *overkill* que hoy día basa las interacciones de

las grandes potencias a la larga sólo puede ser el principio de realidad de psicópatas politizantes[144]. La época de la razón de supervivencia se encamina a su final fatal con todos sus principios de consecuencias.

Pero lo que aquí muere ¿no está grávido de una nueva razón? Si la supervivencia en lo grande no puede estar en un futuro en absoluto bajo la ley de sistemas de endurecimiento guerrero y explotador, ¿no se alumbra ya aquí un nuevo principio de realidad? El estado del mundo mismamente pone nuestra supervivencia en las manos de otra razón. El precio para la supervivencia no lo podemos cobrar por más tiempo en el marco del principio polémico de realidad. El principio de autoconservación está atrapado en un proceso de transformación de alcance histórico-mundial que reduce al absurdo todos los endurecimientos y armamentos. Éste es el ocaso de los ídolos del cinismo. La hora ha sonado para los sujetos duros, los hechos duros, la política dura y el negocio duro. Culturas que se han armado nuclearmente caen bajo el *feedback* de su armamento. Quien domina la división del átomo ya no se puede permitir *no* dominar la división de la humanidad, el autoendurecimiento sistemático a través del hostigamiento. Por eso, he denominado la bomba atómica como la máquina Buda de nuestra civilización. Ella está ahí soberanamente inmóvil frente a nosotros, como un garante mudo de iluminaciones negativas. En ella se ha logrado representar, por medios técnicos, el máximo ontológico de nuestra defensividad. Ella encarna el extremo al que el subjetivismo armado de nuestra *ratio* de endurecimientos podía llegar. Si nosotros no aprendemos de ella, mediante un nuevo principio de realidad y racionalidad, a crear hechos suaves, entonces los duros podrían causar nuestro propio ocaso.

# III

# Consideración fundamental lógica

## A. Empiria negra:
## La Ilustración como organización del saber polémico

*¿No será quizá la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?*

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*

*Un espía en el lugar oportuno suple a veinte mil hombres en el frente.*

Napoleón Bonaparte

*Los agentes tienen que ser intelectuales: en el momento decisivo no deben arredrarse ante el último sacrificio* (norma n.° 185.796 del servicio de inteligencia soviético, citada según B. Newman, en *Spione. Gestern, heute, morgen,* Stuttgart 1952).

¿Ilustración? Bien. ¿Ciencia? ¿Investigación? Bien, perfecto. Sin embargo, ¿quién ilustra sobre lo ilustrado? ¿Quién investiga la investigación? ¿Quién hace ciencia sobre la ciencia? Al formular tales preguntas, ¿se exige *más* ilustración, más ciencia, más investigación? ¿Se exige menos o quizá otro tipo de las mismas? ¿Es una apelación a la filosofía? ¿A la metafísica? ¿A la sana inteligencia humana? ¿A la moral? En este tema estoy a favor de una continuación del camino fenomenológico. Pregunto: ¿Quién se interesa por qué? ¿Qué formas de saber o ciencia surgen a través de estos intereses? ¿Quién es el que quiere saber algo determinado? ¿Por qué? ¿Qué le impulsa en la curiosidad? Y supuesto, incluso, que al *Homo sapiens* le haya advenido naturalmente esa hambre de experiencia, ese placer por la experimentación, esa superabundancia de curiosidad, la pregunta seguirá abierta: ¿por qué precisamente esta curiosidad, este querer saber? Si en la crítica de la ideología siempre se pregunta «¿quién habla?» (reduciendo sus palabras a su posición social), por nuestra parte, en la crítica de

la Ilustración preguntamos «¿quién busca?», «¿quién investiga?», «¿quién lucha?».

Aquí aparece un campo de afinidades bastante notable, un raro clan de curiosos, de rastreadores del saber y de novedades. Desde este ángulo de perspectiva, tanto el filósofo como el espía, el policía como el periodista, el detective como el psicólogo, el historiador como el moralista se presentan efectivamente como hijos de una y la misma, aunque mal avenida, familia. Todos aparecen como líneas diferentes en el espectro del saber de Ilustración. La curiosidad por los motivos de la curiosidad busca –efectivamente, también ella busca– ilustraciones sobre la Ilustración y de ahí el que se deba preguntar a su vez por los motivos de su curiosidad. ¿Inclinaciones antiilustradas? ¿Reacción? ¿Malestar en la Ilustración? Nosotros queremos saber qué es lo que pasa con el querer saber. Hay demasiado «saber» del que, por los más diversos motivos, se podría desear no haberlo encontrado y no haber obtenido ninguna «Ilustración» sobre el mismo. Entre los «conocimientos» hay muchos, demasiados, que provocan el pánico. Si saber es poder, entonces hoy nos encontramos ante el elemento terrorífico de antaño, ante el poder opaco a la mirada en la forma de conocimientos, de transparencia, de contextos penetrantes a la visión. Si antaño la Ilustración –en todos los sentidos de la palabra– producía una disminución de los temores gracias al aumento del saber, hoy día se ha alcanzado un punto en el que la Ilustración desemboca en aquello que ella había venido a evitar: el aumento de la angustia. Lo terrorífico que debía ser evitado surge de nuevo y surge del interior del remedio.

La Ilustración se desarrolla en la forma de un entrenamiento colectivo de desconfianza de proporciones epocales. Racionalismo y desconfianza son dos impulsos hermanados; y ambos caminan estrechamente unidos con la dinámica social de la burguesía ascendente y del Estado de la época moderna. En el enfrentamiento de sujetos y estados enemistados o al menos en competencia por la autoconservación y la hegemonía, se hace progresar una nueva forma de realismo, una forma de realismo que posee su motor en la preocupación de ser víctima de engaño o de dominio. Todo lo que a nosotros nos «parece» podría ser efectivamente una maniobra de dis-

tracción de un enemigo dominante y perverso. Descartes, en su argumentación de la duda, llega hasta la monstruosa consideración de que quizá todo el mundo de las apariencias pudiera ser sólo obra de trucaje de un *genius malignus*, pensada para ofuscarnos. El surgimiento de la penetrante mirada ilustrada a la realidad no se puede comprender sin el enfriamiento de la relación intelectual «yo-mundo», sin una profunda penetración de la desconfianza y del medio de autoconservación hasta las raíces impulsoras del moderno querer saber. Una avasalladora preocupación por la certeza y una, igualmente irresistible, expectativa de ilusión impulsan a la moderna teoría del conocimiento a investigar y conseguir, a cualquier precio, unas absolutas e inquebrantablemente seguras fuentes de certeza, como si de lo que se tratara para ella fuera de superar una duda aniquiladora del mundo.

La Ilustración posee en su núcleo un realismo polémico que declara la guerra a las apariencias: sólo las verdades *desnudas*, los hechos *desnudos* deben tener vigencia. Pues las ilusiones con las que los ilustrados cuentan son consideradas efectivamente como maniobras refinadas, eso sí, maniobras desenmascarables. *Verum et fictum convertuntur.* Las ilusiones son penetrables porque se han hecho a sí mismas. Todo lo que en este mundo se entiende por sí mismo es ser engañado, amenaza, peligro, no apertura, oferta, seguridad. La verdad no se descubre sin más, sin lucha, sino que se alcanza en una victoria costosa sobre sus predecesores que son su enmascaramiento y su contrario. En sus costuras, el mundo estalla de problemas, peligros, ilusiones y abismos, tan pronto como una investigación desconfiada lo traspasa. En el universo del saber de la época moderna predominan los decorados, los suelos dobles, los panoramas, las imágenes confusas, los gestos distorsionados, los sentimientos ocultos, los motivos secretos, los cuerpos cubiertos, todos ellos fenómenos que dificultan el acceso a la «realidad misma», precisamente porque ésta se compone, en una complejidad cada vez mayor, de acciones y signos ambiguos, hechos y calculados. Esto obliga precisamente a mantener separado lo público y lo oculto. Yo me engaño, luego existo; y yo desenmascaro las ilusiones, yo mismo engaño, luego me mantengo. También así se puede traducir el cartesiano *cogito, ergo sum.*

Vamos a seguir en sus rasgos generales la serie de los *cinismos cardinales* para, en seis pasos, tratar las manifestaciones y dimensiones esenciales de la «Ilustración» como empiria polémica: guerra y espionaje, policía e Ilustración en la lucha de clases; sexualidad y autohostilidad; medicina y sospecha de enfermedad; muerte y metafísica; ciencias naturales y técnica armamentística. No es nada casual que esta fenomenología polémica forme un círculo desde el saber bélico a las ciencias naturales de las armas. Con ello preparamos la «Polémica trascendental» del siguiente apartado, que describe cómo detrás de una serie de curiosidades actúan necesidades bélicas que dirigen los «intereses cognoscitivos». En esta fenomenología realizamos los movimientos de tanteo característicos de una «modernidad plena» que todavía se busca a sí misma, que aprende a dudar de la productividad de la duda cartesiana y a desconfiar de la desmesurada desconfianza ilustrada.

## 1. Saber bélico y espionaje

*En vez de eso, en mayo de 1869, envió a su hombre de confianza, Theo von Bernardi, a Madrid. Se trataba de un historiador y economista que, bajo la máscara del científico, ya habían empleado frecuentemente en misiones secretas tanto Bismarck como Moltke...*

*Pero esto exigía grandes cualidades de observación, conocimientos de la naturaleza humana, combinación, engaño e, incluso, una astucia y refinamiento generales...*

Wilhelm J. C. E. Stieber, *Espía del canciller*, Munich 1981

La cuestión, para cualquier señor de la guerra, es la siguiente: ¿qué hace el enemigo?, ¿qué está planeando?, ¿en qué situación se encuentra?, ¿cómo saberlo? La comunicación directa está excluida. Preguntar al enemigo es absolutamente imposible, o por lo menos estúpido, ya que sólo dará respuestas engañosas.

Por este motivo se necesita un magnífico servicio de inteligencia cuyo jefe tiene que ser un hombre extraordinariamente inteligente y no necesa-

riamente un luchador. Tiene que poder pensar claramente para separar lo esencial de la masa de lo casual, que está por doquier cuando de los problemas del enemigo se trata[145].

La enemistad implica la probabilidad, incluso la certeza de ser engañado. El enemigo se hará pasar por más fuerte o más débil de lo que en realidad es, para de este modo provocar o atemorizar. Fingirá situaciones aparentes para atacar repentinamente desde el lado inesperado. Por eso, la razón de supervivencia de cada bando de una díada de enemigos implica penetrar mediante Ilustración, en el sentido de espionaje, las maniobras de distracción del enemigo o superarlas mediante descubrimientos, engaños y medidas operativas propias. El espionaje, consiguientemente, está dispuesto como la ciencia de la supervivencia más inmediata. Lo que el realismo polémico del «ilustrar» pretende se pone de manifiesto en su ejemplo. Ilustración en cuanto espionaje es investigación del enemigo, acumulación de saber sobre un objeto con el cual no me une una benevolencia ni tampoco una neutralidad desinteresada, sino una tensión directa, hostil y operante como amenaza. Ella alimenta un querer saber de especie propia y hace imprescindible una serie de métodos de investigación peculiarmente «indirectos»: ocultamiento, engaños, obtención de posiciones de confianza, explotación de amistades. El espionaje ejerce el arte de obligar a hablar a los otros, trabaja a base de vigilancias y registros, observa sigilosamente los ámbitos íntimos y secretos del otro, busca puntos de apoyo para chantajes, investiga los pasajes vulnerables y la parte débil en la cadena enemiga. Apuesta por la disposición a la traición en los miembros de la otra parte. Todo esto pertenece a la teoría metodológica de los espías. Frente a una realidad hostil, es decir, frente a la realidad enemiga, el espía, «sujeto de conocimiento», aparece bajo una máscara.

Se ve en seguida cómo este echar mano de la Ilustración, en cuanto espionaje de la verdad, se diferencia de aquel otro de la ciencia y sobre todo del de la filosofía. Pues las verdades que el espía reúne se presentan de antemano como apasionadamente «interesadas» y reconocibles particularmente. Guerra de las potencias, guerra de las

conciencias. La transmigración de los conocimientos del sujeto A al sujeto B es ya parte de una lucha o de un rearme. Esta orientación de la investigación amoral apela correspondientemente sin tapujos al derecho de guerra y a la ética de excepción, una ética que afirma que todo lo que sirve a la autoconservación está permitido. Para este saber, el gran gesto del desinterés y de la objetividad contemplativa, en la que a menudo se complace, no viene a cuento. El espía parece estar más próximo al hombre de guerra que al filósofo o al investigador. Cuando él quiere saber algo, el desinterés del que hace alarde sólo es, en *todo* caso, pura apariencia; quedaría por comprobar en qué casos entre los investigadores y los filósofos la cosa es distinta.

¿Cómo se comportan, sin embargo, el guerrero y el filósofo frente al espía? La mayor parte del tiempo le han condenado al desprecio, y con razón, pues el trabajo de investigación de los espías choca hacia ambos lados contra las normas éticas del oficio. Por una parte, son los generales los que desde siempre toleraban de mala manera tener que vérselas en sus «heroicos, justos, viriles y valientes» negocios con gentes que de todo esto no podrán tener mucha consideración por meros motivos profesionales. Para los espías está vigente una moral distinta, si bien pelea en una misma batalla. El héroe no quisiera tener como compañero de batalla al corrupto, pues él mismo se sentiría ensuciado. La estrategia y la táctica, que, por supuesto, también conocen el engaño y las fintas, pertenecen de una manera ambivalente a la parte heroico-viril; el espía, por el contrario, se revela meramente como un ser astuto y desviado, en un sentido bajo. Consigue con el *engaño* más de lo que él obtendría en penetraciones frontales.

Napoleón fue siempre lo suficientemente honrado como para admitir que detrás de muchas de sus campañas victoriosas no estaba sólo su genio militar, sino también el arte diplomático del engaño de su jefe de espionaje Karl Schulmeister (que contribuyó decisivamente al engaño de los austriacos, causante de las derrotas de Ulm y Austerlitz). Se dice que el general Von Moltke, la espada de Bismarck, no ha sentido mucha simpatía por los espías en general y especialmente por el célebre Wilhelm Stieber, que, desde 1863, fue el jefe de espionaje de Bismarck (se le apodaba «Supremo Superior de Segu-

ridad») y, bajo la cobertura de una agencia de noticias, es decir, bajo la tapadera de una agencia de prensa, construyó la red internacional de la policía secreta prusiana. Sólo cuando se han leído las memorias de Stieber, publicadas recientemente, puede uno hacerse una idea de la importancia de los modernos servicios de inteligencia para la *Realpolitik*. No solamente evitó Stieber atentados contra Bismarck y contra el emperador Guillermo I en repetidas ocasiones, sino que también, gracias al espionaje del ejército austriaco llevado a cabo según nuevos principios, fijó el plan de campaña prusiano de 1866 en la guerra fratricida contra Austria. También de él dependió la preparación del servicio secreto y el espionaje del terreno sobre el que habría de tener lugar la campaña alemana contra Francia de 1870-1871. Sin embargo, cuantas más condecoraciones le reportaba su actividad extremadamente fructífera, tanto más se alejaba de él la casta de oficiales prusianos. Los héroes no toleraban que su ética militar tuviera que ver con el sistemáticamente calculado amoralismo de un jefe de espionaje[146]. Cuanto más alto era el grado, tanto mayor era la necesidad de mentir. Se posicionaban con los ojos cerrados contra el realismo de Maquiavelo: «En la guerra la mentira es gloriosa» (*Discorsi* III, libro 40).

Pero no de manera muy distinta actúan los científicos y los filósofos, que no se dignan conceder al espía y al fenómeno del espionaje ni la más mínima mirada. Pues en sus manos se queda pegada la suciedad, un interés demasiado claro, demasiado particular y pequeño. Por el contrario, los grandes descubridores de la verdad pusieron todo su esfuerzo en no asemejarse al espía; ellos prefieren no tener que confesar ningún «interés» propio ni ponerse ninguna meta como instrumento a disposición. Si el auténtico filósofo despreciaba al erudito por necesidad (véase la lección de Schiller sobre el estudio de la Historia Universal), el espía le resultaba absolutamente por debajo de toda crítica. Sin embargo, ¿qué pasaría si el espía no fuera en realidad más que una sombra y un oscuro doble del filósofo de la Ilustración?

Considerada superficialmente apenas se puede concebir una mayor oposición que la que existe entre el espía, que, totalmente poseído por «intereses», se compromete en favor de un partido es-

pecial, de una nación o de una mera fracción de la humanidad, y el investigador de la verdad, que sólo mira el conjunto y que afirma servir sólo a la «pura verdad». Tuvo que venir el siglo XX para que la ciencia y la filosofía de la Ilustración se hicieran conscientes de sus limitados partidismos y de sus estrechos lazos polémicos y pragmáticos. En la época de la lucha de clases, al final del siglo XIX, los sigilarios del alto entendimiento tuvieron que percatarse por primera vez de que el suelo temblaba bajo sus pies: se tuvo la sospecha de que ellos, científicos burgueses, podían ser agentes de dominio de clases burguesas, ciegos auxiliares de un sistema político que, de una manera ingenuo-idealista, sacaba a la luz verdades generales que, en su aplicación, sin embargo, o única o mayoritariamente servían a los intereses particulares de las clases dominantes. Cuando en agosto de 1914 estalló la Primera Guerra Mundial, muchos buscadores profesionales de la verdad dejaron caer sus máscaras. La ola de las «ideas de 1914» se las arrebató y los encontró demasiado dispuestos a adoptar de una manera consciente el papel del «ideólogo», del armero espiritual en la batalla de las naciones. Sigue siendo incomprensible que en los años 1914-1918 «teoréticamente» apareciera sobre papel, y fuera posible, tanta nacionalización cultural-chauvinista de las «puras verdades»[147].

En los decenios siguientes, las ciencias en conjunto han rebajado enormemente su *pathos* de verdad. Además, tienen que soportar la sospecha crónica de ser agentes, una sospecha que pretendía y pretende desenmascararlas como auxiliares de los poderosos. Desde entonces ya no parecen tan extrañas las asociaciones que colocan el espía junto al filósofo, el agente secreto junto al investigador. Al mismo tiempo que el ejército se desheroizaba, la conciencia de los investigadores empezó a hacerse pragmática. Conocimiento e intereses podían, es más, debían tener que ver entre sí; sólo que ahora los intereses deberían precisamente aceptar el reto de demostrar su legitimidad. Nietzsche había empezado a socavar la voluntad de saber a través de la sospecha de la voluntad de poder. Quien estudia la historia de la Primera Guerra Mundial no puede pasar por alto qué reconocido papel ha jugado el espionaje y la «Ilustración» bélica: conducción cognitiva de la guerra, conducción psicológica de la

guerra, traición, propaganda. Recientemente, después de la guerra de los seis días árabe-israelí, el general Moshe Dajan reconoció abiertamente que el servicio de inteligencia había desempeñado un papel tan importante como la aviación y las divisiones acorazadas. El tabú parece roto. Y no es distinta la situación de innumerables científicos en todo el mundo: abiertamente y sin escrúpulos ético-profesionales trabajan en proyectos armamentísticos y potenciales de destrucción. Si bien la ciencia tiene que ganarse el pan, una parte de la misma se da cuenta de que la guerra futura es su empresario[148].

¿Ilustración militar como provocación de la filosofía? ¿Qué pasa con el sometimiento de conocimientos a los intereses y en qué medida deben ser éstos particulares o generales? Cada colección de «verdades», conocimientos y clarividencias, ¿está sujeta a sujetos (en este caso estados) polémicos, defensivo-agresivos? Sin duda, el espionaje es el que más alejado está de la ilusión del interés «general». Por eso, el espionaje insiste en poner sus conocimientos bajo la obligación del mantenimiento de secreto. Por el contrario, los científicos están categóricamente ávidos de publicación, y muchas metateorías suponen incluso una dependencia mutua fundamental entre generalidad, verdad y carácter público de las afirmaciones. Mientras que la ciencia tiende a la generalidad, los servicios secretos saben que un «conocimiento» sólo es útil en la medida en que no todos saben que ellos lo conocen.

A partir de aquí se manifiesta una interdependencia entre la teoría del conocimiento y el servicio de reconocimiento: ambos esbozan actitudes de «objetividad» hacia el objeto de conocimiento que, sin el flujo de la posición del enemigo frente al objeto, siguen siendo incomprensibles. Para ambos, la cuestión consiste en separar lo manifiesto de lo oculto. Ambos conocen la preocupación de que el error y el engaño acechan por doquier. En ambos rivaliza el engaño con la sospecha. Por consiguiente, tener un enemigo significa definir un objeto de investigación (la inversión del principio sólo tiene una validez relativa). La guerra canaliza la curiosidad por la vía polémica y equipara lo desconocido en el enemigo con la peligrosidad del mismo. Reconocerla representa ya la mitad de la tarea de mantenerla en jaque. De la enemistad se derivan ámbitos de cu-

riosidad especializados, ámbitos de investigación e intereses de conocimientos: a través del ojo de la cerradura, hacia los hechos desnudos. Sin enemistad y la correspondiente ocultación no habrá desnudamiento: sin ocultamiento no hay verdad desnuda. La tendencia de la «Ilustración» a la verdad oculta obedece a un principio dialéctico: sólo a través de un cubrir específico, polémicamente obligado, surge el espacio de «detrás»: *los hechos desnudos*. Desnudo es lo que antes era secreto: el enemigo observado en su privacidad; aquí el poder oculto, allí la conspiración; las mujeres desnudas, los genitales al aire; las confesiones amorales; las verdaderas intenciones, los motivos reales, los números implacables, los valores de medida inapelable. Quien ilustra no se fía de aquello que dice; los hechos desnudos serán siempre de manera distinta a como se dicen. El enemigo está por doquier: *los poderes de la naturaleza*, que son demasiado poderosos, demasiado peligrosos como para que podamos confiar en ellos; *rivales* que, en casos graves, no conocerán la misericordia y que ya nos tienen en su punto de mira como los cadáveres sobre los que ellos, decididos a sobrevivir, están dispuestos, en caso de necesidad, a pasar; *tradiciones* que obnubilan nuestras cabezas y que nos hacen «creer en ello, pero que nos impiden darnos cuenta de aquello de lo que realmente» se trata.

Si el mantenimiento del secreto es una característica sobresaliente en la teoría del conocimiento de los servicios de inteligencia, se hace aquí patente una bifurcación de la Ilustración en doble dirección: ingenua y refleja, crédula y refinada. Los ingenuos parten de que ellos no son *a priori* enemigos de nadie. Cuando ilustrados de este tipo «saben algo» automáticamente creen poder hacerlo saber a los demás. Formas reflejas de Ilustración, por ejemplo los primeros francmasones, se entendían en este punto de manera totalmente distinta: ellos aceptaban el hecho (si bien siempre sólo relativo) del enemistamiento y contaban conscientemente con la obligación del secreto, aceptaban también la necesidad de pensar en los conflictos inevitables de una manera lógico-bélica. Ellos sabían que hay que llevar el saber como un arma, y, si es posible, como arma secreta. En el espía es donde más claramente se manifiesta: obtener conocimiento sin dejar saber que se sabe. De ahí el, a

menudo, fascinante y novelesco juego de máscaras del espionaje. Los agentes son entrenados para ello, para ver sin ser vistos, para reconocer sin ser reconocidos. Wilhelm Stieber no sólo era un astuto organizador, sino también un actor de talento que incluso visitó a Karl Marx en su exilio londinense y que desempeñó ante él, al parecer con éxito, el papel de médico exiliado de Alemania a causa de su talante revolucionario. En sus memorias, Stieber no se cansa de advertir que el señor Marx no pronunció ni una sola palabra para informarse sobre la situación en Alemania, ni se interesó por su futuro revolucionario, sino que sólo pidió del Dr. Schmidt una receta contra las almorranas[149]. Incluso ha llegado a presentarse a menudo como pintor paisajista en los escenarios de revueltas; es más, ha debido de deambular como chamarilero vendiendo en un carrito objetos de devoción y tarjetas postales pornográficas, ya que con una de ambas mercancías los soldados eran fácilmente tentados a entablar conversación. Ya sabemos cómo lo hacen los actuales sucesores de Stieber en la policía secreta socialista-prusiana. Los agentes germano-orientales deben estudiar, siguiendo procesos de aprendizaje psicológicos a lo Casanova, cómo las neurosis de fin de semana de una alta secretaria de Bonn pueden ser curadas de manera tan suave que también se beneficie de ello el servicio de Seguridad Estatal de Berlín Este.

¿Abrimos con ellos puertas ya abiertas? A la opinión pública alemana hace tiempo que le son más que conocidas estas interdependencias entre ciencia y espionaje, al menos desde que una muestra lingüística de los servicios secretos se ha introducido en la conciencia general. «Reconocimientos» se llaman esas informaciones conseguidas por medios legales o ilegales y que se «presentan» contra una persona o un grupo.

La sospecha guía la acumulación de «reconocimientos», constituyendo el procedimiento de mediación. Lo que levanta la desconfianza se presenta como «reconocimiento» cuando llega el momento de tomar medidas. Y esto no es un lapsus semántico, ni una casualidad conceptual. Desde una perspectiva más amplia, esta manera de hablar de «conocimiento» es sólo una de las muchas manifestaciones de la interdependencia *primaria* de conocimiento e in-

terés (polémico). El inglés utiliza en este caso la palabra compacta *intelligence*. Bajo este concepto se entiende especialmente la colección, enjuiciamiento y transmisión de noticias (públicamente asequibles o mantenidas en secreto) o informaciones a negociados especiales (agencias o sus servicios) con fines de estrategia militar o política (Estado Mayor o Gobierno)...[150]

Los «hechos desnudos» que son seguidos por la *intelligence* constituyen el primer estrato de una empiria cínica. Deben quedar desnudos, pues tienen que servir para que no se pierda de vista la peligrosa enemistad del objeto. De esta manera, deben esconderse los sujetos para poder acechar a los objetos (desnudos). Encubrimiento del sujeto es el común denominador del espionaje y de la filosofía de la Edad Moderna.

## 2. Policía y óptica de lucha de clases

*En todo caso, mi querida señorita, la policía quiere saberlo todo y especialmente los secretos.*

Lessing, *Minna von Barnhelm*

Esta consideración se puede aplicar primeramente sin gran esfuerzo a las enemistades, angustias y luchas de la política interior. La Ilustración se escribe en buena parte «psicohistóricamente» como historia del miedo político y de sus descendientes afectivos y práctico-estratégicos: sospecha y desconfianza, control y subversión, vigilancia y secreto, criminalización y sublevación. Quien mantiene sospechas puede convertirse en colector de una empiria negra (en diversos sentidos: secreto, político, anárquico, orientado a lo peor). Por parte de los dominantes: gobernantes, administración, policía, esquiroles, chivatos; por parte de los críticos del poder: revolucionarios, revoltosos, marginales, «disidentes». Cada una de las partes (en realidad, no se trata sólo de «partes», como sería en el caso de una relación simétrica, sino de «clases», arriba y abajo, señor y esclavo, dominante y sometido; esta asimetría desempeñaría un gran papel en el caso de que se tuviera que hacer una valoración moral,

pero no es éste el caso) observa al enemigo a través de unas gafas maliciosas. Órganos estatales y representantes de las prepotencias están al acecho de las fuerzas subversivas, opositoras y disidentes en el ámbito de los súbditos, movidos por la preocupación de que se podría formar una «conjuración» que diera expresión a una voluntad de cambio. Las antipotencias, por el contrario, extienden actos sobre la inmoralidad del poder dominante, sobre sus actos de arbitrariedad, sobre las lesiones del derecho, las corrupciones y decadencias. En épocas de abierta tensión polémica, los elementos hostiles, que innegable, aunque más o menos manifiestamente, tiene todo régimen, pueden activar una mutua curiosidad de investigación; ambas partes, si bien de una manera asimétrica, se sienten impulsadas por una voluntad específica de saber que pretende desenmascarar al enemigo político en su desnudez.

Olaf Gulbransson, *Policía secreta rusa*, 1909.

Es más que sabido que Luis XIV mantenía en Versalles una complicada red de espionaje palaciego; que los esquiroles tenían que informarle sobre cada paso extraño, sobre cada voz, cada palabra secreta y cada posible pensamiento escondido de sus cortesanos. Muy especialmente le interesaban las noticias sobre el ajetreo de los pares, los grandes del reino, es decir, de los rivales potenciales y aspirantes al poder. Desde entonces, los detentadores del poder han refinado y ampliado sistemas de observación de los otros candidatos al poder y de los que participan en él. Las sociedades modernas están repletas de órganos de autoauscultación. En la época de Napoleón I, la policía de Fouché tenía archivos con actas sobre todas las personas de efectiva o virtual importancia política. A finales del siglo XIX, las redes de la policía secreta rusa abarcaban no sólo el propio país, sino todos aquellos en los que vivían emigrantes rusos. Hoy día, las comprobaciones a las que tienen que someterse los miembros de los servicios públicos se han hecho ya una cosa natural. Muchos aparatos de poder derivan del principio de autoconservación[151] el derecho a la lucha contra la subversión. «Me refiero naturalmente a la "seguridad interior", a la protección de nuestro Estado de la subversión, concepto este que entiendo como la labor de zapa llevada a cabo por los enemigos de la constitución»[152]. Naturalmente, el estilo secreto de esta auscultación política interior conlleva un cierto riesgo de paranoia que fundamentalmente depende de una perturbación de la relación mutua del ver y ser visto. Ser visto sin ver uno mismo pertenece a los motivos estándar de la locura (persecutoria), así como, al revés, el ver sin ser visto puede convertirse en un «ver fantasmas»[153].

La autovigilancia política de las sociedades modernas no se corresponde exactamente con el concepto actual y con el ámbito de tareas de la política, si bien sí que lo hace con el concepto de ámbitos vigentes durante el siglo XVII y XVIII (que tenían una concepción más amplia). Esto tiene también que ver con la transformación estructural de la oposición social. Desde la desaparición del absolutismo feudal y la ascensión de los partidos políticos, la oposición política perdió en parte su carácter criminal: no *todo* contrario o rival, por el hecho de serlo, debe ser maltratado como si fuera una amenaza.

Con la aparición de los partidos en el siglo XIX surgió una situación en la que las constituciones y los parlamentos ofrecían a los diversos grupos de fuerza que competían entre sí un escenario para la autorrepresentación. Gracias al establecimiento oficial de la «oposición» como contraparte de los gobiernos, dejó de existir en cierta medida una dimensión del recelo intrasocial. El enemigo adopta en este sistema una parte del trabajo que, de lo contrario, tendrían que desarrollar esquiroles (sin que por lo demás éstos queden sin trabajo: bien es verdad que se desplaza al ámbito secreto): él mismo tiene que decir lo que piensa, lo que planea, cuáles son los medios y cuántos son los miembros. Los sistemas parlamentarios tienen efectivamente la ventaja de mantener dentro de unos límites la paranoia política gracias al cotidiano contacto entre contrarios: integración a través de la cooperación; confianza a través de la participación en el poder y la transparencia[154]. Obviamente, este control actúa sólo de una manera parcial, ya que el problema de la subversión queda desplazado cuando existe una oposición legal: en este caso, el miedo político gira alrededor de la posibilidad de que la «modificación del sistema» pueda tener lugar inadvertidamente y al amparo de la legalidad, o, todavía peor, en la ilegalidad, en la esfera extraparlamentaria, fuera de las enemistades sociales perfectamente visibles y transparentes. Por eso, incluso los estados que no son de partido único tienen que ver con la paranoia política (efecto McCarthy).

La empiria negra conoce también la perspectiva contraria o inversa. Ella observa minuciosamente al poderoso. Con malicia, a menudo justificada, invierte el principio de la legitimación. No se cuestiona solamente los principios y el derecho en el que se apoya el poder, sino también el derecho que los poderosos omiten en su ejercicio del poder. ¿Qué es lo que hay detrás de ese velo de legalidad?[155]. El motor de esta curiosidad polémica es un trauma político: estar entregado sin posibilidad de defensa al poder legitimado, pero brutal, doloroso y opresor de los otros: poder de los padres, poder disciplinario, poder político (militar, policial, ejecutivo). El trauma para el criticismo. Su apriori, no ser nunca golpeado de nuevo; no permitir nunca, si es posible, que una prepotencia nos viole. Este criticismo está emparentado en origen con el quinismo judío

frente a la arrogancia de los más poderosos: ya pueden vanagloriarse y tomar la apariencia de poder legítimo; en el núcleo de su ejercicio de poder siempre estará, sin embargo, el «desnudo poder», en parte híbrido, en parte hipocrítico. Esta crítica tiende a obtener, a través de la lucha de los poderes dominantes, *declaraciones* sobre sus actos de violencia e inmoralidad. Tiende a una inversión de la policía y del espionaje: antipolicía, espionaje social, vigilancia en la cueva de los leones, desenmascaramiento de los lobos en su piel de cordero a través de los «humillados y ofendidos». Desde el siglo XVIII existe en Europa semejante corriente de empiria crítica del poder, sobre todo en la forma de un sombreado literario de los poderosos. Ya hace tiempo, la Ilustración empezó a denunciar los humores sexuales de los déspotas, la carencia de escrúpulos de los cortesanos y ministros que aseguraban su carrera en la medida en que rendían culto al salvaje principio del placer de los poderosos; piénsese en el cínico cortesano Marinelli de *Emilia Galotti*, de Lessing, una clásica obra maestra de la psicología política alemana en el siglo XVIII. Semejante crítica suministra efectivamente «verdades desnudas», muestra a los detentadores de poder en su fealdad, refinamiento, egocentrismo, celotipia, derroche, falta de conciencia, irracionalidad, avidez de provecho, desprecio del prójimo, bifidez... Esta mirada la echaba anteriormente el quínico religioso y ascético sobre la híbrida vida del mundo de su época; más tarde, la parte moral-agresiva del movimiento de trabajadores sobre la bien alimentada e imperialista burguesía, y, finalmente, el anarquismo y los movimientos antiautoritarios sobre el Estado y aquellos que detentan el poder. Todavía en las modernas ciencias sociales está por mostrar la dinámica de semejantes impulsos de investigación; en ellas se observan mutuamente el gobernante y el gobernado, el poderoso y el antipoder para objetivar «racionalmente» su desconfianza política.

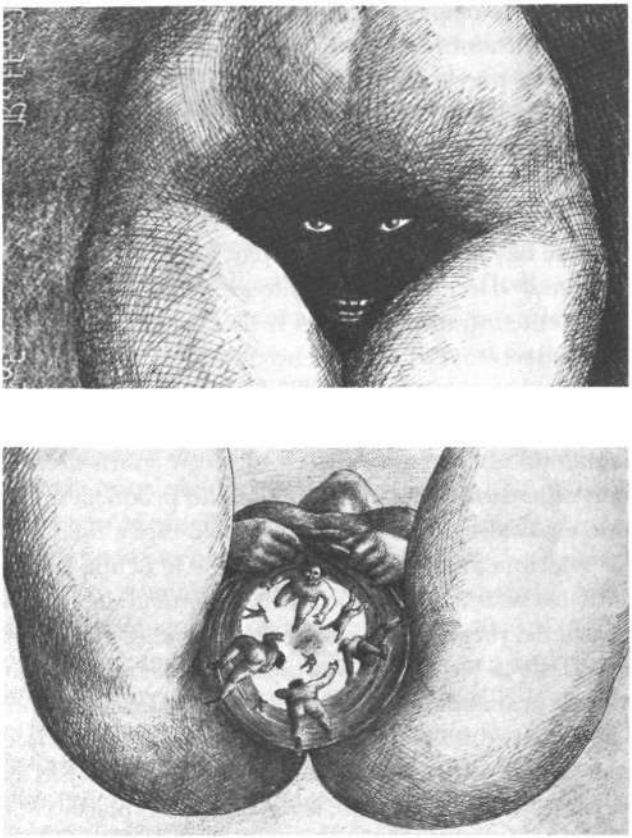
### 3. Sexualidad: El enemigo está dentro-debajo

Cuando por primera vez se encuentra la palabra Ilustración, por regla general resulta una palabra indecente. Llega un momento en

que a alguien se le ocurre pensar que somos lo suficientemente viejos para darnos cuenta de ello: la vida viene del joder. Ya lo hemos soltado. Uno se puede aproximar inofensivamente al tema empezando por la abeja y la florecilla, posteriormente con la gata y el gato, la vaca y el toro, y finalmente con papá y mamá que se aman tiernamente. Y antes de ello no se dice nada, tampoco después, y en medio, una laguna: Ilustración.

Allí donde hay tanto interés en tapar, allí, bajo los velos, se está en porreta viva. «Desnudo» es una de las palabras que todavía hoy son sexualmente intranquilas, pues se asocia con atmósfera de burdel, con piel, secreto, etc. Un «hecho desnudo» se asemeja siempre y de alguna manera a una mujer desvestida. Lo desnudo es raro, apetecido y magnético, sigue siendo la excepción, la utopía. La antigua economía sexual se basaba en el juego cubrir-desnudar, negar-atraer; así creaba una carencia y con ello producía un valor. De ahí el que en la historia del «erotismo» sólo esté a medias la historia de las relaciones sexuales; la mayor parte la ocupa la historia de la lucha de los sexos. Del ocultar, consiguientemente, sólo surge la menor parte del juego erótico; la mayor, por el contrario, surge de la necesidad, de la lucha y de la represión. No se puede hablar realistamente de sexualidad sin tratar de enemistamientos y polémica. En una sociedad como la nuestra, la atracción de los sexos aparece, de entrada, unida a luchas de poder entre «lo propio y lo ajeno»[156], a duelos por el arriba y el abajo, a venganzas del placer sobre la seguridad, a compromisos entre miedo y entrega. Mientras tanto, la palabra relación casi se ha hecho sinónimo de conflicto.

La empiria negra de la sexualidad percibe sus objetos a través del ojo de la cerradura: curiosa, temerosa, preocupada. Dado que los hechos eróticos, antes de la denominada revolución sexual, estaban blindados como peligrosos y secretos, cualquier acceso a ellos, querido o involuntario, tenía un carácter conflictivo. Quien buscaba la experiencia sexual la encontraba casi como una aventura militar. No en balde nuestra tradición erótica usa una plétora de metáforas de combate: ataque, defensa, sitio, ofensiva, conquista, sometimiento, entrega de las llaves de la ciudadela, etc. Consiguientemente, el cuerpo sexual no era en ningún sentido una cosa natural; dado que



Topor, *Vaginas peligrosas.*

a él se le había hecho tan difícil el entenderse a sí mismo como ocasión y felicidad, se convirtió más bien en una maldición y una desgracia. El impulso sexual, estancado en la propia piel, se convirtió en un doloroso aguijón en la carne. Así lo ha transmitido la más vieja economía sexual hasta la época de nuestra pubertad. Efectivamente, nuestra pubertad fue propiamente la época en la que se comenzaba a tener conciencia de la desgracia de tener este impulso. De poco servía estar «ilustrado», no, por supuesto, según el esquema «lo peor, cuanto antes». Estar enterado suponía haber tomado

noticia de lo esencial sobre un nuevo enemigo interior. Aprender a vivir con sus presiones era el mandamiento estratégico del momento. En esta perspectiva, la sexualidad aparecía como una gigantesca zona de peligros; el nivel sexual es aquel en el que te puedes encontrar con toda clase de desgracias: la catástrofe de embarazos involuntarios; la vergüenza de una seducción precoz; la miseria de infecciones perniciosas, que te consumen durante toda la vida; el humillamiento por el impulso precoz, sin perspectivas y solitario; el riesgo de descubrirse como monstruos que llevan consigo tendencias homosexuales o perversas en sus entrañas; y no hablemos del peligro de caer en la prostitución. Estos riesgos aparecieron amenazadores con el comienzo de la madurez sexual. Por eso, es comprensible que el pensamiento de la prevención en un principio no esté referido en absoluto a la concepción, sino al contacto sexual, a la experiencia erótica sobre todo; si exceptuamos algunos refinamientos liberales, es ésta la postura católica hasta nuestros días: prevención a través de la abstinencia. El inexperto, se pensaba, apenas podía ser lo suficientemente maduro como para ir al encuentro del peligro sexual. Sólo el matrimonio ofrece la protección necesaria al conducir la sexualidad, junto con todos sus riesgos, por una vía segura. En él, lo prohibido se convierte en permitido, la vergüenza en deber, el pecado en necesidad, el peligro de concepción en felicidad de los padres, etc.

No sometemos a debate la cuestión de si este régimen ha pasado totalmente. En nuestra civilización, la sexualidad sigue siendo vista a través de un punto de mira primariamente pornográfico... como si hubiera todavía algo que espiar, encubrir o trasladar. Lo desnudo se convierte en el símbolo del máximo bien. Nuestros mundos de imágenes pululan de cuerpos desnudos que para el *voyeurismo* y para la sensualidad cerebral de la sociedad desiderativa capitalista construyen florecientes medios de atracción. Lo desnudo lejano, pero todavía visible en el mundo donde se tienen «contactos» sin tocarse, sigue siendo la quintaesencia de lo propiamente deseable. Dado que la sociedad de consumo sólo puede funcionar sobre la base de la descorporización, sus miembros se ven consumidos por el hambre de imágenes corporales, incluida la imagen del propio

Salvador Dalí, *El enigma de los deseos, Ma mère, ma mère, ma mère*, 1928.

cuerpo. A menudo se tiene la impresión de que las imágenes ya están entre sí a la búsqueda de una antiimagen que complete la propia. Sólo en grupos marginales y en partes de la inteligencia vive todavía un grupo de hombres que saben su diversidad de las imágenes, un saber que no rara vez se paga con desalientos, depresiones, neurosis de «quién soy yo».

¿No debería cesar de una vez esta adición de imágenes y empiria sexual negra tan pronto se descubrieran los encubrimientos y la prevención de la experiencia sexual? Efectivamente, prohibición y encubrimiento son los mecanismos de muelles del deseo que siempre tienden de lo dado a lo otro. Por eso, el nudismo y la sexualidad promiscua tienen ambos un componente subversivo digno de investigación. Ellos destruyen el escenario, los decorados entre los cuales se mueven los deseos en sus entradas en escena. Allí donde todos desde el principio se desarman, desvisten y se hacen asequibles, las fantasías generadoras de deseo de prohibición, oscuridad, metas lejanas, quedan en el vacío. Quien haya experimentado semejante punto muerto, vivencia, tendrá si no la libertad sí al menos un acrecentamiento de posibilidades entre las cuales puede elegir la libertad. Al

seguir el rastro de su función desiderativa, se puede reconocer en el papel de productor de deseos; no son los objetos los responsables de la apetencia que se orienta a ellos, sino que es el desear el que pinta los objetos con su anhelo, como si éstos no fueran ellos mismos, sino al mismo tiempo lo otro lejano, que enciende los deseos.

## 4. Medicina y sospecha de los cuerpos

También el médico –al menos el que ha acuñado la moderna medicina científico-natural– ejerce una actividad de tipo polémico: lo que en la manera de ver positiva se practica como «terapia» aparece, desde una perspectiva pragmática, como *lucha* contra las enfermedades. Curar y luchar son dos aspectos de una misma cosa[157]. Pero mientras que para el *voyeur* el cuerpo desnudo constituye la imagen buscada, hoy el médico parte del cuerpo desnudo para en su *interior* descubrir las fuentes de peligros. Las analogías entre el moderno diagnóstico médico y las actuaciones de los servicios secretos saltan llamativamente a la vista (hasta en detalles lingüísticos); el médico en cierta manera practica un espionaje somático. El cuerpo es el agente secreto sobre el que cae una sombra de sospecha en tanto no se conozca de sus circunstancias interiores todo aquello que es necesario para que puedan adoptarse medidas. Al igual que en la diplomacia secreta y en el espionaje, también en la medicina se sondea, se ausculta y se observa. En los cuerpos se introducen instrumentos médicos como agentes: sondas, cámaras, piezas de conexión, catéteres, lámparas y conducciones. En las auscultaciones, el médico escucha en el cuerpo como el que escucha a través de la pared. Se anotan reflejos, se extraen secretos *(secrets)*, se miden tensiones, se cuentan valores orgánicos; formulaciones cuantitativas, bien sea sobre cifras de producción, sobre fuerzas de tropa, sobre valores de orina o sobre puntos de diabetes, se valoran especialmente a causa de su «objetividad».

A veces, al médico, al igual que al agente, no le queda más solución que hurgar en las segregaciones y basuras[158] porque las investigaciones, por regla general, tienen que suceder de una manera in-

M. von Zichy (1827-1906).

directa sin molestar el funcionamiento normal del cuerpo o la corporeidad espiada. Solamente métodos refinados, y a menudo incluso sospechosos, conducen a aclaraciones sobre el campo secreto difícilmente penetrable. Por otra parte, la más reciente investigación de los cuerpos se retrae cada vez menos ante choques agresivos y directos; esporádicamente se borra la frontera entre el diagnóstico y la intervención: materias extrañas se introducen en el cuerpo. En estas auscultaciones y radioscopias del cuerpo ayudan no sólo las entradas y salidas naturales como esclusas; a veces, incluso, el cuerpo se abre en dos y se fuerza la caja de seguridad. Y como los agentes, los médicos ponen un gran pundonor en los cifrados de sus informaciones para que el «objeto» no sepa lo que se sabe sobre él. El *bluff* erudito y los ocultamientos intencionados por «motivos tera-

péuticos» separan uno de otra, el saber del médico y la conciencia del paciente. Codificación y mantenimiento del secreto, ambos ejercen prácticas de *intelligence* formalmente análogos. Si se impone la comparación entre la óptica de servicio secreto y la médica para la medicina diagnóstica, entonces, en la medicina operativa existen analogías polémicas todavía más claras. La cirugía tiene en común con lo militar el concepto «operación»; al revés, conceptos como cuerpos extraños, pústulas, focos purulentos, intoxicación, podredumbre, etc., echan un puente entre el mundo de representación de la medicina y el de la policía. La lucha contra el crimen habla desde hace tiempo en jerga médica. El mal, cuyos antagonistas son la medicina, la policía y el ejército, no se manifiesta solamente en las diferentes formas de enfermedad, criminalidad y enemigos combatientes, sino que estas manifestaciones pueden transmutarse sencillamente de una forma a otra. Esto aproxima también las polémicas disciplinas «teóricas» –ciencias de la guerra, servicios de noticias, policías, medicina[159]–, en una cercanía por supuesto objetiva, pero mucho más metodológica. Todas ellas siguen la lógica de la sospecha que practica la formación de estrategias del saber práctico y teórico del enemigo. Incluso, la medicina moderna es, aún más que todas sus predecesoras, una empiria negra. Ella se funda en el apriori de que entre el sujeto y su enfermedad no puede existir ninguna otra relación que la de la enemistad; ayudar al sujeto significa consiguientemente ayudarle en la victoria sobre el agresor enfermedad. La enfermedad parece, desde esta óptica de enemistad, necesariamente una invasión y se comprende que con ella no haya ningún otro trato que la polémica defensiva, agresiva y no integradora o comprensiva. La representación de que la enfermedad –al igual que toda enemistad– pudiera ser también una autoexpresión original y en cierto sentido «verdadera» del sujeto está excluida ya por la introducción del moderno proceder médico. En la práctica se evita la idea de que la enfermedad, en una época dada, pueda ser una relación necesaria y verdadera de un individuo consigo mismo y una expresión de su existencia. La enfermedad tiene que ser pensada como lo otro y extraño y este elemento polémicamente dividido lo trata la medicina de una forma aislante y objetivante, no de

manera diferente a como los órganos de la seguridad interior tratan a los sospechosos y a como las instancias morales prohibitivas tratan los impulsos sexuales.

En el fondo, la medicina de una sociedad latentemente paranoica considera el cuerpo como un riesgo de subversión. En él hace palpitar el peligro de enfermedad como una bomba de relojería: es sospechoso de ser el propable asesino futuro de la persona que habita en él. El cuerpo es mi terrorista. Si en la época de la primitiva asepsia los bacilos y los virus demoníacamente superestilizados se convirtieron en símbolo de todo lo que provoca el mal –hasta un punto en el que los políticos identificaban a sus enemigos como bacilos (y de esto tanto la retórica fascista como la comunista suministran ejemplos: tropa de destructores bacilos, judíos anarquistas, revisionistas, ajenos a la raza)–, hoy día, en la época de la segunda asepsia, el «cuerpo extraño» (provocador) no es concebido sólo como enemigo probable, sino que también lo es el cuerpo propio. Dado que él podría enfermar, es el niño difícil de la seguridad interior. Esta sospecha crea el cuerpo «médico», es decir, el cuerpo como campo de batalla de la medicina operativa y de la preventiva. Según muchas estadísticas, la mayor parte de las intervenciones quirúrgicas provienen de medidas preventivas y de seguridad nacidas de la desconfianza, y cuya superfluidad se oculta mediante la ligereza de que los temores no se han comprobado. Este proceder se puede llamar pesimismo metódico. El secreto de su *procedere* consiste en que con una mano pinta al demonio en la pared y con la otra opera. Al igual que todos los sistemas de seguridad, tales precauciones viven de la expansión de la disponibilidad al medio. Si se permite decir que las sociedades manifiestan su sentimiento de vida en sus medicinas, entonces se delata la nuestra: la vida es demasiado peligrosa para vivirla, pero, además, también es demasiado valiosa para echarla a perder. Entre la valla y el peligro se busca el medio seguro. Pero cuanto más se asegura la vida, tanto más se virtualiza, se deshace, se marcha, se excluye; ella se convierte en un mero potencial que no se quiere emplear y realizar porque el empleo puede tener algún riesgo. La medicina sedante, la prótesis, la cirugía y la medicina preventiva ofrecen el espejo a nuestra socie-

dad: en él aparecen, en forma modernizada pero impulsando de una manera arcaica, los miedos existenciales de una civilización en la que, públicamente o en secreto, cualquiera tiene que temer a la muerte violenta.

Estos miedos se han organizado de nuevo al palidecer[160] de la metafísica cristiano-europea. La existencia está recubierta por ideologías de seguridad y sanidad, y cómo el pensamiento policial y la higiene se deslizan suavemente uno en la otra; a la inversa lo ha expresado el jefe de la fiscalía federal Dr. Herold de una manera memorable, al decir que a la policía del futuro le estarán encomendadas tareas *sociosanitarias*[161].

El pensamiento sanitario no significa otra cosa que prevención y preservación. Tras la ilustrada voluntad de saber descubrimos todavía, incluso en formas refinadamente arraigadas, arcaicos temores de contacto y deseos de eliminación. Éstos proporcionan a las disciplinas polémicas la energía para acumular saber y prácticas para el fin pretendido. Los pronósticos científicos y la prevención polémica están, según el tema, en la misma línea. Ocultación, evitación, desconexión, lucha expresan los aprioris pragmáticos de las polémicas ciencias de preservación. En ellas la Ilustración se ha organizado completamente como saber bélico.

Expresar esto significa descubrir al mismo tiempo las tareas de una filosofía integradora, es decir, volver tras el polémico principio de estas disciplinas y ciencias y describir la lógica de la enemistad. En este regreso emergen los temores y las aspiraciones volitivas, que están antes del hostigamiento y la prevención: son los motivos ciegos de la autoconservación.

## 5. La nada o la metafísica de la desnuda autoconservación

Todos los hostigamientos primarios se derivan de la división de la muerte de la vida. Dado que ningún pensamiento moderno postmetafísico de categoría científica es capaz de comprender una muerte como la muerte *propia*, se producen dos posiciones aparentemen-

te omnipresentes: la muerte no pertenece a la vida, sino que se enfrenta irreconciliablemente, es más, sin relación, como una aniquilación absoluta de ésta; y como no hay ninguna muerte de la que se pueda decir que sea la «mía», el pensamiento se atiene a la única muerte que sigue siendo pensable objetualmente: la de los otros. Consiguientemente, «vivir y dejar morir» *(live and let die)*, como rezaba el título de un relato de James Bond. Según esta regla apodíticа –el cinismo del agente goza la libertad de expresarla abiertamente–, funciona el apriori de la autoconservación. Dado que el sujeto moderno, por motivos psicológicos, ideológicos y metafísicos no puede pensar la propia muerte (la filosofía de Heidegger parece ser sólo un correctivo impotente), cae bajo la ley de tener que evitarla literalmente con *todos* los medios. En cierto aspecto, todos los medios son medio para no morir. Consecuentemente, de ahí se deriva un instrumentalismo total[162] que abarca todo lo que no es el Yo que quisiera sobrevivir. «Suministra la base técnico-lógica al moderno cinismo de dominio de la razón instrumental» (Horkheimer). Si *a priori* el sujetó es lo que no puede morir, entonces transforma el mundo rigurosamente en un campo para sus luchas de supervivencia. Lo que me estorba es mi enemigo: el que es mi enemigo debe ser estorbado para que no estorbe. En última consecuencia, esta voluntad de protección significa la disposición a aniquilar a los otros o a «lo otro». Ante la alternativa «nosotros o ellos», la elección recae automáticamente sobre la muerte de los otros, dado que en caso de conflicto es la condición sensata, necesaria y suficiente de mi supervivencia.

El no poder morir somete al mundo, tanto en sus ámbitos visibles como en los invisibles, a una transformación radical. Si por una parte se convierte en escenario de luchas de autoconservación humanas, al mismo tiempo se reduce al decorado materialista tras el que se puede suponer la denominada nada. Lo que anteriormente constituía el saber sacerdotal, chamánico o místico –miradas y perspectivas al más allá, a la esfera de los espíritus, de los ángeles, de los demonios, de las potencias, de los dioses– ahora se hace imposible, sólo por el hecho de que ya no podemos adoptar una actitud en la que semejante más allá, lleno de seres, estuviera ordenado[163]. Sólo

un Yo que puede «morir» y traspasarse a sí mismo, y que se experimenta a sí mismo como ser dentro de un cosmos metafísicamente ampliado, estaría en situación de comulgar con los «espacios» y sucesos más allá de la muerte, del cuerpo empírico y de la razón cotidiana. Sin embargo, el moderno Yo de autoconservación que se produce mediante la desconfianza, la crítica, la racionalidad y el control (mediante generalidad), se define desde el principio contra semejante «tráfico» individual metafísico, contra el vuelo de espíritus, viajes nocturnos y transgresión de límites. El Yo desprovisto de metafísica se presenta efectivamente desde un punto de vista cognitivo con bastante modestia al demostrar (kantianamente) que y cómo nosotros no podemos saber nada de semejantes cosas, y, sin embargo, cae a través de ello en una autoexpansión explosiva, porque, a partir de esa negación, está absolutamente solo ante el universo. Sólo con ello logra el moderno Yo de autoconservación y saber un formato mundano. Yo y mundo se hacen ampliables; donde se afirma un mundo, se debe suponer un Yo que lo tiene como objeto.

Sólo en un sujeto carente de metafísica se puede confirmar el diagnóstico nietzscheano de la «voluntad de poder», no antes. Pues el sujeto del saber moderno es explícitamente gigantomaníaco, no en el sentido de un diseño colectivo, ontológicamente real de praxis (técnica). Lo que las modernas ciencias naturales y técnicas han producido son sólidas realizaciones de ideas que anteriormente sólo eran posibles como realizaciones mágicas, metafísicas u ocultas; vuelos al espacio, sumersión en las profundidades, tráfico mundial, telecomunicación, genética, robots, máquinas inteligentes, milagros de rejuvenecimiento, psicofarmacología, energía nuclear, recepción de rayos provenientes del cosmos, etc.: todos éstos son condensados de metafísica anterior que ahora se hacen reales a través de su retirada y mediante la aniquilación de sus más importantes huellas psíquicas: la de la conciencia de «mi» mortalidad que inevitablemente me pone en contacto con lo oculto y lo del más allá. Sin embargo, la muerte en el pensamiento moderno no es la puerta a alguna parte, sino una pura ruptura, una estación intermedia entre el ser y la nada, no entre el más acá y el más allá. Desde la desinte-

gración de la muerte, todo lo que sea no-yo debe convertirse potencialmente en realidad hostil, y las disciplinas polémicas están llamadas a volver al cuerpo controlándola. Desde que el hombre no se puede considerar en ningún aspecto socio de cualquier más allá, se ha oscurecido su mirada al mundo dado. Tuvo que aceptar con gesto hosco cualquier *dación* de sentido a partir de sí mismo, y de ahí el shock nihilista cuando se reconoce que no hay sentido, sino que nosotros lo *fingimos* para después «consumirlo». Cuando las cosas han ido tan lejos, sólo queda, como la última consecuencia de la sabiduría en medio de lo absurdo, la mera autoconservación.

Con ello, sin embargo, no se ha resuelto nada. En la medida en que se desintegraban las imágenes tradicionales de trascendencia, brotaban del suelo –en medio del proceso de Ilustración– cientos de *trascendencias complementarias*, y todas éstas juntas no significan en absoluto, como Gundolf dijo de los espiritistas, un mero «pescar en la otra parte». El concepto de la trascendencia sustitutoria podría fundar una fenomenología de la modernidad y un ordenamiento de numerosas manifestaciones en contextos chocantes: el *inconsciente*, un más allá individual y colectivo inmanente; la *historia*, la esfera de los orígenes oscuros, del futuro claro, de la riqueza perdida o de la plenitud prometida, como aquello que nos da identidad y al mismo tiempo nos la toma; el *viaje espacial*, un psicodelismo infantil-tecnológico y militar; el *erotismo*, el jardín-laberinto en el que los yoes buscan al tú en el que podrían trascenderse; las *drogas*, explosiones del continuo banal y viajes a mundos interno-externos; las *artes*, las disciplinas en las cuales los sujetos pueden elevarse creativamente a algo que todavía «no» eran, a formaciones, fantasías y expresiones; el *deporte de competición*, el intento de superar los límites cotidianos de movimiento y rendimiento corporal; el *turismo*, la ampliación del mundo de experiencias, etc.

Junto a semejantes transformaciones de la trascendencia –se podría decir que en una humanidad ampliada– en la modernidad, sin embargo, se llega también a una venganza formal de lo oculto. Precisamente porque en el concepto del mundo de la Ilustración no se dejó ningún resquicio para lo del más allá (es decir, no hay ningún enigma, sino sólo problemas, ningún misterio, sino sólo preguntas

erróneamente formuladas), la conciencia dejada en la calle buscó miles de vericuetos hacia lo oscuro. El ocultismo, que aparecía con visos de seriedad, es un típico producto de la Ilustración, y sus representantes son parodias de científicos que intentan, frente al mundo escéptico, defender el más allá, que para ellos es un hecho, por medio de la *escepsis* científica que precisamente sólo hace valer los hechos. Esto naturalmente no puede ir bien, pero el que se intente demuestra, por lo menos, una necesidad quizá más que fundamentada. El ocultismo es la legítima defensa, muy a menudo carente de humor y disimulado, del sentido metafísico contra las pretensiones de una ontología materialista de decorados y de una preterición de la propia muerte a favor de un Yo erróneamente ampliado y falsamente modesto: metafísica negra, tráfico limítrofe entre galaxias psicóticas y espirituales, empiria negra en el más allá de la empiria. Se puede predecir que estas tendencias neomísticas seguirán creciendo. Ellas son propiamente las que hoy día retan a aquello que la tradición denomina Ilustración. La Ilustración, consiguientemente, debe ser informada sobre aquello que produce Ilustración. A sus triunfales «procesos de aprendizaje» les siguen como una sombra catastróficos procesos de desaprendizaje[161]. Como la Ilustración, con su impulso direccional irresistiblemente antimetafísico, ha llevado a una separación polémica de la muerte en la primera persona, dependería de ella el que se dirigiera a la escuela del contrario para aprender lo que estará en juego cuando los vivientes se den cuenta de que están en alianza con «potencias» que practican su esencia más allá del Yo estrecho y, al mismo tiempo, hinchado con pretensiones de dominio mundial.

## 6. Espionaje natural, lógica artillera, metalurgia política

*Con los metales hemos alcanzado el primer puesto en Europa y entre nosotros las artes metálicas han llegado a su máximo punto. Primeramente, hemos transformado el hierro en acero y el cobre en latón; hemos inventado cómo estaña el hierro y descubierto infinidad de diferentes ciencias útiles, de tal*

*manera que, consiguientemente, nuestros artistas en la noble química y en los asuntos mineros se han constituido en los maestros de todo el mundo.*

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben*

Tan pronto como en numerosas ciencias o, mejor, disciplinas del saber se ha descubierto una latente o abierta declaración hostil del cognoscente frente a los objetos, aparecen los conceptos de la teoría tradicional del conocimiento –*sujeto, objeto*– bajo una luz distinta. Sujeto significa lo sometido y en otros idiomas, consiguientemente, es sinónimo de súbdito *(sujet, subject)*: en la retórica es el tema; en el lenguaje de la policía, el sospechoso. El que este sujeto suba hasta el punto medio de las modernas teorías del conocimiento no constituye sólo una mutación de la palabra. Lo que hay detrás es una auténtica revolución. La subjetividad tiende a la soberanía, y para ello quiere someter a lo sometido, quiere someter aquello que puede someter. Experimentamos incluso una completa transformación de nuestra actitud con respecto a la sospecha: el sospechoso (sujeto) se convierte en sospechoso. Lo sometido somete al mundo en torno y lo convierte en quintaesencia de sucesos, datos..., datos ¿para quién? Para el sujeto que dispone de ellos. Los datos se le dan en la mano sin que se les tenga que devolver a ellos. Del sometido se levanta el dominado de lo dado.

Esa transformación (en forma latente, relativamente vieja, en forma manifiesta, un fenómeno de la Edad Moderna) constituye el apriori de la polémica trascendental. La guerra de los sujetos que convierte respectivamente lo otro, contrario o cosa, en objeto produce en primer lugar la gofrada de la objetividad polémica en las disciplinas «científicas» ilustradoras. La cosa que está *contra* mí se convierte en objeto. Todo objeto –si se tomase en sí mismo– es un rebelde potencial, un contra-yo o un medio en la lucha contra mí, al igual que yo, sólo como rebelde contra lo que me somete (lo que me hace «sujeto»), me constituí en sujeto en sentido filosófico. En la voluntad de saber se tocan siempre los intereses que no se agotan en el saber en cuanto tal, sino que sirven a la defensa de los sujetos contra los objetos. «Saber objetivo» posee en este senti-

do un carácter de *arma* (el concepto arma me parece más alto que el concepto instrumento; de ahí que una mera crítica de la razón instrumental no comprenda el ámbito de lo polémico suficientemente).

¿Debe valer esto también para las ciencias maestras de la moderna racionalidad, las ciencias naturales? ¿Se puede defender la afirmación de que estas ciencias observaban la naturaleza, su objeto, primariamente de una manera hostil u hostilmente neutral? Precisamente en las ciencias naturales, sólo en la investigación de base biológica y física parece dominar una autocomprensión relativamente «pacífica». Sin embargo, las apariencias engañan. Efectivamente, todas las ciencias poseen también un ala contemplativa, pero no vuelan con ella. Lo que las llama a la vida son imperativos de la práctica, de la competencia de producción, de la política, de la guerra. A los rendimientos filosóficos de la ecología les corresponde el haber verificado que, sin importar cómo se entiendan a sí mismas, las modernas ciencias naturales, en cuanto ciencias base de la técnica industrial, están implicadas en un proceso que, si se hace honor a los hechos, sólo puede ser designado como guerra de explotación y de aniquilación de la biosfera por parte de las civilizaciones avanzadas. Por lo demás, fue un filósofo judeoalemán, cuya influencia –si es que se puede hablar de influencia– tuvo lugar en la época de la República de Weimar, Theodor Lessing, el que sentó las bases para una crítica ecológico-filosófica de la industria de rapiña occidental[165]. Hasta en la teoría del conocimiento se dejan sentir las huellas de este superanimal de rapiña –la mirada del predador que merodea tanto por la naturaleza orgánica como por la inorgánica–. Hoy día nos percatamos cada vez más de cuán inútiles son los intentos de neutralizar contemplativamente los resultados de la investigación natural, como si hubieran sido obtenidos para apoyar una *imagen* del mundo científico-natural. Demasiado claras resultan las implicaciones políticas, económicas y militares de las ciencias naturales. Eran y son la tropa de oteadores que nuestra civilización deseosa de conquistas envió a los mundos de las verdades naturales anteriormente cerrados. Lo que estas tropas de oteadores y pioneros de la investigación de la naturaleza han investigado y encontra-

do produce algo que amenaza en conjunto la existencia del objeto de investigación natural.

¿Hablo sólo en metáfora? En absoluto. Quisiera exponer de una manera paradigmática el carácter polémico de la empiria científico-natural en el «objeto» tierra, al que todas las ciencias naturales, incluso la astronomía, aluden y que sigue siendo la quintaesencia de nuestros «intereses en la naturaleza». Se puede, de una manera relativamente fácil, exponer que y cómo las ciencias de la tierra han sido impulsadas por intereses polémico-prácticos. La observación de las superficies terrestres, así como la auscultación del interior telúrico de la tierra, obedecen efectivamente en muchos casos a intereses políticos y militares; la geografía se ordena más bien en el ámbito de la estrategia y del arte del dominio, la geología más en el ámbito de la tecnología armamentista.

La primera acumulación de saber geográfico tiene lugar en la cabeza de monarcas, conquistadores y mariscales, si bien ellos no tenían por qué ser los portadores de la «investigación» empírica. Como sujetos políticos de poder, sin embargo, tienen un interés primario en acumular en sí mismos el conocimiento geográfico de los otros, sean cazadores, marinos, comerciantes o filósofos. La unidad de comerciante, explorador y espía es conocida de antiguo. Al comienzo de la tradición geográfica europea encontramos un episodio digno de consideración. Del filósofo natural milesio Anaximandro, la tradición nos cuenta que hacia el año 500 a. C. (poco tiempo antes de la sublevación jónica y de la entrada de Grecia en los años decisivos de las Guerras Médicas) ha esculpido una escultura filosófica, consistente en una plancha de bronce en la que se representaban todo el globo terráqueo, todos los mares y ríos (Herodoto). Este modelo de Tierra lo llevó el tirano de Mileto con ocasión de una visita a los espartanos, de los que quería conseguir ayuda militar de la ciudad-estado peloponesia. «Sólo el mapa les hizo comprender a los espartanos la grandeza y los medios del Reino persa; gracias a él aprendieron a verlo desde fuera, se concienciaron de su pequeñez y desistieron de la guerra» (Gerhard Nebel, *Die Geburt der Philosophie*, Stuttgart 1967, págs. 37-38). Ya en los primeros momentos ha saltado la chispa entre geografía y cálculo estratégico, y si en esta ocasión el

filósofo lleva una ventaja de conocimiento sobre el estratega, pronto esta relación se volverá al revés; el saber geográfico estará de parte de los reyes y caudillos militares y apenas entre los filósofos. Los itinerarios reales de la Edad Media (libros de viajes de los monarcas) demuestran cómo entonces el Yo político de un sistema, es decir su soberano, tenía literalmente que estar a la búsqueda de súbditos; en épocas precentralistas no todos los miembros dispersados de un espacio político miraban a un medio de poder claramente localizado y soberano (capital, residencia, palacio absolutista del estilo del El Escorial, Louvre o Versalles); el soberano, en cuanto miembro móvil del sistema, tenía que hacer valer su poder mediante la presencia en los diferentes lugares. Sólo tras la posterior reconstrucción de los sistemas de representación con oficinas de administración y policía se hace posible un poder central sedentario que haga transparente el espacio político, el «territorio» del «Estado» a las miradas de la administración y medidas de la administración[166]. El interés político-militar confiere un punto central en el que se pueden reunir «conocimientos» geográficos y demográficos en un tesoro del saber. Finalmente, la moderna geografía atrae, bajo signos imperialistas (descubrimiento, conquista, misionización, colonización, comercio mundial), el interés general de los estamentos formados en los estados capitalistas de civilización. Ella continúa la antigua perspectiva estratégica de una manera, si cabe, más intensa. Por lo demás, a menudo un incidente bélico funda un nuevo interés de conocimiento. Debido a la carencia de un trabajo propio y previo utilizable, la Marina de los Estados Unidos, antes del desembarco de las tropas americanas en el norte de África, tuvo que buscar entre la población civil fotos privadas, películas de viajeros o conocimientos individuales sobre las características costeras en las supuestas zonas de desembarco[167]. En la época de los satélites estratégicos y de la informática militar semejantes arcaicos métodos se han hecho superfluos.

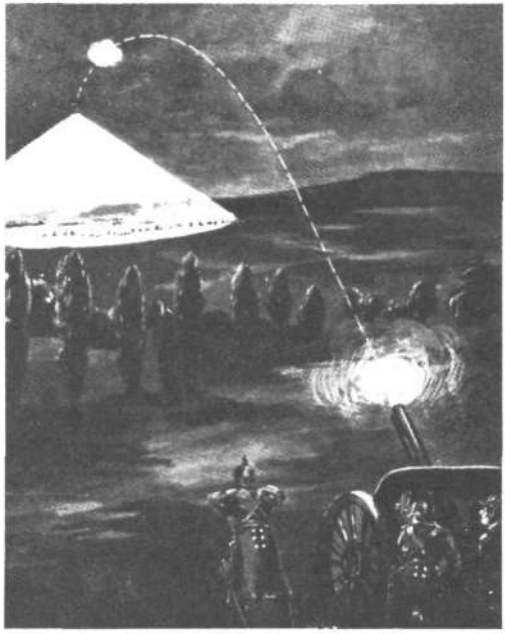
Por lo que respecta a la auscultación interior de la tierra, su colmo lo constituye la *metalurgia*. En «el seno de la tierra» descansan los metales, a menudo doblemente impenetrables debido a la profundidad del yacimiento, así como a la difícil amalgama con la roca

madre. Tras el descubrimiento, la utilización y la extensión de estas materias difíciles, tenía que haber una presión de intereses realmente enorme, así como un valor de uso extraordinario que compensase los esfuerzos que comporta la elaboración de metales. La metalurgia constituye la ciencia técnica central de la historia de la guerra; con el bronce y el hierro comienza la base caliente de la evolución cultural, así como la escalada del arte de las armas y de la guerra. Con el inicio de la época artillera, finalmente, este arte alcanza sus últimas exageraciones. Todas las clases de armas modernas definitivas y los sistemas de lucha –unidades acorazadas, fuerzas aéreas, bases de misiles, sistema de apoyo marítimo– no son en su esencia otra cosa que gigantescas derivaciones del modo y manera en que la artillería hace uso de los metales y de los materiales explosivos, sistemas flotantes, volantes y viajeros de artillería[168]. Una teoría política del saber metalúrgico puede constatar la dependencia originaria de ciencia geográfica central y polémica. Naturaleza y saber bélico están íntimamente unidos mediante un interés pragmático. Antes de que las armas de hierro se puedan alzar contra un enemigo, tiene que haber tenido lugar una campaña contra la corteza terrestre, un proceso plurimembre, difícil y peligroso. Los yacimientos tienen que ser desenterrados; los minerales tienen que ser partidos en terrones, las partes transportadas al horno tienen que ponerse a punto de candescencia, y así, bajo el poder del fuego, se transforman en líquido, las sustancias se desamalgaman, se endurecen mediante nuevas aleaciones, mezclas, enfriamientos; de nuevo se las pone al rojo vivo, se las forja, se las forma y se las pule. Solamente la voluntad bélica está en condiciones de someter sustancias naturales a transformaciones de actividad tan violenta y sin precedentes como la que exige la técnica de los altos hornos y la de la forja. En la metalurgia, el hombre que piensa en la guerra inicia su gran ataque contra las estructuras previamente dadas de la materia, y lo que él añade a los metales no es más que una anticipación de aquello que va a hacer al enemigo con los metales. Si la «edad de hierro» (Ovidio) empieza con la aparición de la guerra –representada en la espada y en la lanza, es decir, en armas metálicas para golpear y pinchar–, la época dorada de la guerra es la aparición de las

armas de fuego. Efectivamente, con la artillería se lleva a cabo en la civilización algo así como un segundo descubrimiento del fuego, que, sin embargo, no es el prometeico fuego solar de antaño, sino un moderno fuego vulcánico infernal. Con el descubrimiento de la artillería se corresponde, en general, el desarrollo del poder político central y de las perspectivas espaciales al principio de la Edad Moderna. Por primera vez se permite uno un dominio del enemigo a distancia y aquí se funda su parentesco funcional con la administración y la vigilancia modernas. El disparo se corresponde con la mirada del soberano, así como con las decisiones de una administración central[169].

Desde la revolución industrial que se propagó desde los cotos de hierro ingleses, la metalización de la sociedad gana nuevas dimensiones. Al mismo tiempo, la auscultación interior de la tierra sigue avanzando decididamente. A partir de ahora surgirán minas gigantescas que irán horadando hasta las más negras profundidades de la tierra. Los mineros se constituyen en la armada, en el ejército espiritual de la civilización industrial: explotadores explotados, los trabajadores de los altos hornos avanzaron hasta las posiciones de tropa de elite del ataque capitalista contra la avariciosa corteza terrestre. Finalmente, la forma de economía moderna capitaliza todos los tesoros de la tierra y, con penetraciones multiplicadas, perforaciones y tomas, sigue haciendo la guerra mineralógica contra la corteza terrestre para quemar los tesoros conseguidos y elaborarlos convirtiéndolos en instrumentos y sistemas de armamento. Cotidianamente, las civilizaciones industriales emiten penas de muerte contra millones y millones de seres vivos y contra millones de toneladas de sustancias. En ellas se realiza la relación de dominio, de rapiña, de las culturas occidentales a la corteza terrestre.

Hay que guardarse de considerar la tecnología nuclear de nuestros días como una manifestación excepcional. No es en realidad más que continuación consecuente del ataque mineralógico-metalúrgico contra las estructuras existentes de la materia, la más pura sublimación de la teoría polémica. Y aquí no se da *ninguna* discontinuidad. El marco trascendental polémico de nuestra técnica abarca tanto la espada de bronce como la bomba de neutrones. En todo



Artillería luminosa de Felix Auerbach,
*Die Physik in Kriege*, Jena 1916.

caso, el paso de la época de los metales a la época nuclear supone un grado tecnológico nuevo dentro de la estructura polémica y un nuevo ordenamiento de magnitudes de medios de lucha para la autoconservación. Para aguantar la guerra contra el otro, los modernos yoes de competencia e investigación conquistaron las hasta entonces más secretas formas de construcción y las fuentes de energía de la materia. Incluso traspasaron, yendo más allá de la violación metalúrgica de los yacimientos naturales, el umbral de las sustancias naturales para llegar allí donde las fuerzas cósmicas, hasta entonces enigmáticas, estaban ligadas. Pero también en un nivel nuclear el abuso de la materia se anticipa al abuso contrario: ella proyecta la presión de hostigamiento entre sociedades rivales (sobre el grado intermedio «relativamente autónomo» de la ciencia natural) sobre la materia radiactiva; lo que en un caso grave se está dispuesto a ha-

cer al enemigo es lo que fija la escala de los instrumentos de aniquilación que deben ser ganados a la naturaleza. Lo que se pensó para el enemigo –la aniquilación a ras del suelo mediante incendios, infecciones o radiaciones– se debe añadir anteriormente al arma. Ella es, en el fondo, nuestra *embajada* al contrario, que le comunica nuestras intenciones para con él. Por eso, las armas son representantes del enemigo como arsenal propio. Quien *forja* un arma está indicando a su enemigo que él será igualmente inmisericorde como lo es para con el mazo, el bloque de hierro, la granada o el material explosivo. El arma es ya el enemigo maltratado; es la cosa *für-dich*. Quien se arma ya está en guerra. Ésta se ejecuta, *de facto*, continuamente en intervalos de fases calientes y frías, estas últimas denominadas erróneamente paz. Paz significa, visto en un ciclo polémico, época de rearme, es decir, desplazamientos de las hostilidades a los metales; guerra, consiguientemente, consumo de productos de rearme, comprobación de las armas del enemigo, etc.

En el más alto grado de la tecnología polémica, nuestro proceso de Ilustración alcanza el punto en el que él se despide de una tradición de metafísica dual milenaria: la oposición de *res cogitans* y *res extensa* en la edad cibernética deja de tener validez. Más bien desaparece en la medida en que la *res* (sustancia) que piensa puede ser efectivamente representada y producida como máquina, lo contrario a la *res* que existe (extensivamente) en el espacio. Y mientras tanto han desaparecido modernos sistemas de armas artilleras, en la jerga estratégica denominadas munición inteligente o disparos *smart*, es decir, misiles que durante el vuelo realizan funciones clásicas de pensamiento (percepción, decisión) y que se comportan «subjetivamente» frente a la diana enemiga. La existencia de estos sistemas supone un juramento metafísico de revelación de nuestra civilización: en gran parte, efectivamente, nos hemos constituido en sujetos que se conciben a sí mismos como cosas pensantes, y esas cosas pensantes son las que en la guerra moderna se golpean mutuamente. Entre el héroe y su arma desaparece la diferencia; los yoes gigantomaníacos de autoconservación en nuestra cultura han producido la propia existencia como arma de sí mismos. Si el kamikaze dispuesto a morir tomaba *in persona* la función del sistema de dirección *(res*

*cogitans)*, en las armas más adelantadas de la actualidad, esta subjetividad heroica ha pasado a ser electrónica: el bombardeo tripulado suponía todavía un piloto que aceptaba conscientemente su muerte inevitable y que demostraba un poder morir de calidad de filósofo de la Antigüedad. En la «munición inteligente», este factor humano está totalmente aniquilado, produciéndose así un ulterior desmontaje reductor de metafísica a paranoia; «vivir y dejar morir» es, consiguientemente, no sólo un lema de agentes secretos, sino también el principio de la guerra moderna construida sobre la artillería y sus ampliaciones. En el «disparo capaz de pensar» llegamos a la estación final de la *deformación moderna del sujeto*, pues lo que en la Edad Moderna se llama sujeto es, en realidad, aquel Yo de autoconservación que se retira de lo vital paso a paso hasta cumbres paranoicas. Retirada, distanciamiento, autoconservación siguen haciendo avanzar esta especie de subjetividad. La artillería es solamente una de sus manifestaciones y, sobre todo, en la forma de una munición atómica, electrónica e inteligente, es el último retoño de la autoafirmación y de la soberanía mundial a distancia. El moderno Yo lejano se quiere mantener sin reconocerse a sí mismo en su arma; por eso, esta última debe estar lo más separada posible de él. La munición inteligente cumple esta necesidad. Desde que existe, la estructura esquizoide (el sujeto en forma de Estado y el Yo de autoconservación polémico) se aproxima a su realización. La próxima gran guerra verá sólo esquizofrénicos y máquinas como combatientes. Homúnculos portadores del Estado, administradores lemúricamente divididos de las fuerzas de destructividad oprimen, si es necesario, los botones decisivos, y los robots heroicos, así como máquinas infernales capaces de pensamiento, se lanzan unos contra otros: el *experimentum mundi* ha llegado al fin; el hombre fue un error. La Ilustración sólo puede hacer un resumen: el hombre no puede ilustrarse a sí mismo, dado que *él mismo* era falsa premisa de la Ilustración. El hombre no es suficiente. Él porta en sí mismo el principio oscurecedor de la distorsión y allí donde su Yo aparece no puede lucir lo que se había prometido a través de todas las Ilustraciones: la luz de la razón.

## B. Polémica trascendental
## Meditaciones heracliteanas

*La guerra es la madre de todas las cosas.*

Heráclito

Con las siguientes consideraciones pretendo operar una especie de cambio de ejes en el pragmatismo crítico que hoy domina la teoría del conocimiento (Ch. S. Peirce, J. Habermas, K. O. Apel). Si bien fue mérito de esta teoría pragmática del conocimiento el haber presentado las relaciones mutuas de conocimiento e interés, de teoría y praxis, desde el fondo y plausiblemente, sin hipotecas metafísicas, hay que reconocer que está, sin embargo, al menos eso creo yo, presa todavía de las debilidades de un concepto esquemático de la praxis. Las consideraciones precedentes deberían haber dejado claro cómo no se puede estar satisfecho con una teoría de conocimiento que, por una parte, supone un interés apriorístico del tipo *trabajo,* y por otra parte, un segundo del tipo *comunicación* (interacción). Pues la dimensión polémico-estratégica aquí obtenida (al igual que la opuesta del interés erótico y reconciliatorio) puede ser en todo caso implícitamente considerada en este intento de fundar y fundamentar el pragmatismo. Esto se paga con un déficit de realismo y de concreción. La polémica trascendental (al igual que el erotismo, que no *expongo* en este libro) añade dimensiones complementarias a la red de intereses «apriorísticos» que configuran y conducen el conocimiento. En la guerra nos encontramos con una combinación de motivos de trabajo e interacción que no se puede concebir correctamente desde un punto de vista lógico con el esquematismo hasta ahora imperante. Yo afirmo que la actuación y el pensamiento polémico-estratégicos, que por los mencionados autores sólo se tienen en consideración de una manera complementaria y secundaria en sus configuraciones, en realidad constitu-

yen una dimensión que *afecta* tanto a la actuación del trabajo y gobierno como a la actuación comunicativa. Ni la antigua Teoría Crítica ni la más reciente tienen en consideración esta actuación. Ni una crítica de la razón instrumental, ni una crítica de la razón funcional nos descubren la dependencia mutua de la estrategia y cinismo que nosotros presentamos aquí como la signatura filosófica de la modernidad.

Trabajo e interacción están transidos desde el principio de lucha y Eros, hostigamiento y reconciliación, aniquilaciones y creaciones. Lo que se debe reconocer en interés del trabajo o la interacción recibe desde el primer momento y siempre una «forma teórica» marcada por lo polémico o por lo erótico; no es ninguna alternativa inocente qué especie de «objetividad» se escoja; también constituye una diferencia categórica por qué forma de exactitud se decide uno, si por la certeza del polemista, del polémico o la exactitud del aficionado[170]; si esto es efectivamente una alternativa apriorista, entonces se tendría que dar sobre todas las cosas una ciencia doble (y no *una* teoría en sí misma neutral que sólo secundariamente, como se dice, se emplearía para fines buenos o malos). Mientras que el pragmatismo cuenta formalmente con una «comunidad homogénea de investigadores», la visión trascendental polémica permite investigar la «guerra de los investigadores» como condición de aquello que ella elabora como verdades. La investigación significa en ello, y consecuentemente, no tanto un medio para el neutral esclarecimiento de la realidad cuanto una competencia armamentística en formas teoréticas. Los conocimientos entonces no aparecen tanto como instrumentos espirituales al servicio del trabajo y la comprensión, sino más bien como armas, y constituyen en su suma no un tesoro intelectual, una enciclopedia, sino un arsenal, un depósito de municiones (disparos inteligentes). Si quisiera uno contentarse con intereses aprioristas tales como «trabajo» e «interacción», entonces se tendría que renunciar a preguntar a este trabajo y a esta interacción a qué lucha sirven y qué relaciones posibilitan o, dicho de otra manera, si el Yo investigador aparece frente al objeto en la actitud de generalización, distanciamiento y dominio o, más bien, en la individualización, proximidad o entrega. Desde este punto de vista tiene sentido la dife-

«Ta! y como he acabado mi libro,
que lo tenía que matar científicamente, ha muerto
efectivamente», *Meggendorfer Blätter*, 1916.

renciación de «dos culturas»[17]. En la «primera cultura» (la que detenta la hegemonía) observamos un primado del método, del procedimiento, de los procesos de investigación sobre los objetos; obje-

to sólo puede ser aquí aquello que cae dentro del ámbito que conciben los métodos y modelos. Si achacamos todo lo metódico al sujeto, entonces podemos hablar de un tipo de ciencia que surge de la elevación de lo cognoscente sobre lo conocido: *primado del sujeto* (que esto curiosamente es válido para las disciplinas exactas y objetivas, o mejor objetivistas, lo ilustra la relación existente entre la fijación del objeto y la distorsión del sujeto). La arrogancia es el precio de la «objetividad»; al mismo tiempo, ella se obtiene a través de una metódica normatización de aquello que el sujeto puede o no puede en el conocer. La idea de que todas las ciencias reales al final tendrán sólo una única teoría correcta con relación al problema supone al mismo tiempo la esperanza de que la así denominada comunidad de investigadores *in the long run* crecerá hasta convertirse en un ejército homogéneo de sujetos que estarán marcados por la misma metódica distorsión con relación a las cosas. Sólo cuando los sujetos estén uniformados desde el punto de vista de la teoría del conocimiento (idénticos «intereses», idénticos conceptos, idénticos métodos), llegarán los princípios sobre los objetos también a su forma definitiva y (en el sentido de sus presupuestos) correcta. Una cosa no será la otra. Allí donde todavía subsisten yuxtapuestas varias hipótesis, se pone de manifiesto una debilidad por parte del sujeto, y esta debilidad subjetiva da a las cosas una oportunidad de mostrarse en su ambivalencia. Dicho más detalladamente, esto supondría que cuanto más débiles sean nuestros métodos tanto mejor para las cosas. Mientras se dé una pluralidad de interpretaciones, las cosas están aseguradas frente a la locura de los cognoscentes en su pretensión de haber fijado los objetos –en cuanto conocidos– de una vez para siempre. Mientras todavía se «interprete», el recuerdo de que las cosas todavía son algo en sí mismas, que no tienen nada que ver con el ser reconocido por nosotros, se mantendrá vivo.

Si seguimos estos pensamientos hasta su extremo, entonces llegaremos al polo opuesto de las formas del conocimiento. Aquí vale lo que Adorno denominó *la preferencia del objeto*. Si en el primado del sujeto tiene que surgir necesariamente una *teoría agonal*, entonces de un trato con las cosas que reconoce la preferencia del objeto debe surgir algo que pueda portar el nombre de *teoría erótica*. Allí y só-

lo allí donde Eros está en juego vive la «segunda cultura», y allí donde vive adopta más bien la forma de un arte que la de una técnica. El artista y el erótico viven bajo la impresión de que son las cosas más bien las que quieren algo de él y no a la inversa, y de que son ellas las que le implican en la aventura de la experiencia. Él va hacia ellas, se entrega a su impresión y se siente como auténtico investigador bajo su conjuro[172].

Para él son el río en el cual, según Heráclito, uno no se puede bañar dos veces, porque, si bien las aguas siguen siendo las mismas, en cada momento son nuevas y han seguido fluyendo hacia un nuevo lecho. Si el amor es nuevo cada mañana, los objetos del amor lo son también con él. En ellos nada es «conocido» y, sin embargo, todo es íntimo; con ellos no se da ninguna «objetividad», sino sólo intimidad; si a ellos se acerca el cognoscente no lo hace como señor, investigador, sino como vecino, como amigo, como atraído. Para él las cosas son bellas y él sabe que la «relación» habrá pasado cuando un día parezca que siempre ha sido lo mismo, constante, cotidiano, idéntico, diagnosticable. Allí donde el sentido por la belleza cesa, comienza la guerra, la indiferencia, la muerte; con razón ha habido filósofos que han enseñado que la dimensión estética es constitutiva de la forma veritativa de los conocimientos. Con ello se alude naturalmente a los conocimientos que se han adaptado a la primacía del objeto. A desconfiar profundamente de ellos nos ha impulsado la Ilustración, pues para ella, si no están corregidos constantemente en la experiencia erótica (estética), los objetos son la quintaesencia de aquello a lo que uno *no* se puede confiar ni entregar, ya que ambas, confianza y entrega, constituyen actitudes que expulsan las necesidades bélicas de la vida y del realismo ilustrado. Primacía de los objetos vendría a suponer tener que vivir con un poder *sobre* nosotros y, dado que identificamos aquello que está por encima de nosotros casi automáticamente con aquello que nos oprime, sólo se puede dar frente a ello una actitud de distancia polémica en el sentido de esta Ilustración no ilustrada. Sin embargo, existe otra especie de primacía que no se funda en la opresión; la primacía que goza el objeto en una comprensión simpatética no exige de nosotros el que nos avengamos a una situación de sometimiento y a una po-

sición alienada; su ejemplo es el amor. La capacidad de conferir al objeto primacía sería lo mismo que la capacidad de vivir y dejar vivir (de *live and let die*) y en última consecuencia también la capacidad de morir y dejar vivir (en vez de seguir el impulso de arrastrar con nosotros a todos hacia la muerte). Sólo a través del Eros somos capaces de conceder al objeto una primacía. E incluso cuando yo ya no sea nada, Eros querrá que algo permanezca[173].

## 1. Polémica contra el ello o pensar al diablo

*Donde era el ello debe hacerse el yo.*

Sigmund Freud

Los bocetos de cinismos cardinales contienen el material para una teoría del diálogo y de la interacción ampliada hacia lo polémico. Describen posiciones y oposiciones en la conciencia militar, política, sexual, médica, religiosa y teorética que provocan el concepto tradicional de ideología. En estas oposiciones no se enfrentan conciencia verdadera y conciencia falsa, sino conciencias combatientes que sobre la base de las diferentes posiciones mundiales dadas y de las situaciones vitales se encuentran en mutua relación de oposición *inevitable*. Cuando en la descripción de posiciones quínicas y cínicas con sus reflexiones y contrarreflexiones aparecía constantemente la expresión de que estaban puestos los escenarios para una ofensiva y una contraofensiva, con ello no se pretendía sino aludir a los escenarios de conflicto, es decir, a los escenarios de los ruidosos duelos de armas de los suaves de una conciencia inevitablemente polémica.

¿Cómo surge un escenario? Por supuesto, no exclusivamente a través de la oposición de dos principios. Un dualismo sería ya efectivamente sólo una cosa de pensamiento y en cuanto tal no posee fuerza dramática. El dualismo sería en sí mismo inofensivo y carente de interés si no estuviera escenificado en la realidad misma. Allí donde un dualismo aparece, chocamos por lo general con un hostigamiento, con una destitución mutua y con el restablecimiento de la primacía de un principio sobre lo contrapuesto: arriba-abajo,

bien-mal, yo-ello. Y con ello surge una lucha real y un escenario real. En él hacen su aparición, en primer lugar, una posición espiritual de dominio, una teoría del *nomos*, un idealismo, una teoría superior y afirmativa que se las da de grave, estricta e inspirada, como si se hubiera obtenido de fuentes superiores. En una segunda aparición le responde a ésta innegablemente una antítesis realista (quínica) que representa los modos de ver y las experiencias de la posición inferior, así denominada mala, y apartada al ello (materia). En el quinismo aparece consiguientemente un Yo que toma sobre sí la tarea de ser lo que los idealistas del *nomos* prohíben, excluyen y desprecian. Con ello, el quinismo hace entablar desde la perspectiva plebeya el sistema de valores instalado desde arriba, sin por ello dejar totalmente de referirse a los mismos. Esto es lo que le proporciona su parte aparentemente agresiva y crítico-cultural. Con el quinismo penetra un elemento corrosivo en la cultura: la primera destrucción del *esprit de sérieux*, con el que se rodea desde siempre aquello que quiere dominar. Al mismo tiempo, al superior le resulta sospechoso y sucio, y cuanto más intenta la conciencia dominante retirarse a alturas puras, tanto más subversiva y demoníacamente se alza en su horizonte el «no» quínico. Desde allí tiene que resultar horrible que ese bajo y mero «ello» se reconozca abiertamente y represente un Yo de naturaleza propia frente al mío. Este anti-yo que ríe socarronamente desde la resistencia quínica frente al idealismo metafísico de las teorías de los señores constituye también el núcleo de aquello que nuestra tradición denomina lo demoníaco. La traslación conceptual, motivada por el cristianismo y su metafísica, de quinismo a cinismo (como la mentalidad de los nihilistas o, en su caso, de los adoradores del diablo) no surge sin más. Pues dado que el Yo metafísico se identifica con el superior y bueno, le resulta un shock el hecho de que también en el ello-abajo-malo exista un Yo; el ello no se conforma aparentemente con ser meramente materia muda, baja e inerte. El que este ello perverso también pueda ser un *para sí* es el escándalo metafísico que desde la Edad Media tardía se discute en forma de innumerables análisis del diablo. Nada hay que atormente y al mismo tiempo fascine tanto a la conciencia dualista, es decir, partida e identificada con la mejor parte,

que la sensación de que en lo denominado bajo y malo pudiera vivir también una conciencia contundente. El que Platón califique a Diógenes de loco supone, además de desprecio, una medida de autoprotección; sin embargo, puede pasar como relativamente inofensivo ya que Diógenes, tal y como cuenta la anécdota, sabe dar la vuelta al asado, de tal manera que al final no quede muy claro quién es el loco. En el cristianismo se tensa el antagonismo esencialmente de una manera más dramática. La conciencia cristiana, que se entendía como una conciencia detentadora de la verdad absoluta gracias a la Revelación, tuvo que conjurar la posibilidad de un Yo no cristiano en la imagen del Anticristo y cayendo al mismo tiempo en la constante preocupación de que el maligno podría estar incluso en nosotros mismos *quærens quem devoret* (buscando a quien devorar) (1 Pe 5).

Por segunda vez hay que hablar aquí de Fausto, del demonio y del cinismo de Satanás. La historia del doctor Fausto se puede entender como un documento para la intranquilización del antiguo dualismo metafísico a través de la nueva empiria (y en la empiria hay que incluir también la experiencia sexual). El arte entre la Edad Media y la Edad Moderna experimenta efectivamente con la posibilidad de una subjetividad perversa «también para nosotros» y prueba en relatos instructivos, orlados de moralidad, qué tal sería estar metido en semejante piel maligna. En el ejemplo del pacto con el diablo de Goethe ya lo he descrito. Fausto averigua el ancho mundo («para que tú libre, suelto/ experimentes lo que es la vida») en cuanto aliado del diablo e igualmente en cuanto diablo en prueba. Sólo a éste le está abierto el mundo de la experiencia de una manera ilimitada. Al igual que Goethe, tampoco el libro popular deja de describir la amistad del diablo a prueba (Fausto) con el mal sexual.

Cuando el Dr. Faustus vio que los años de su promesa día a día se encaminaban a su fin, inició una vida epicúrea y cerda y echó mano de siete demoníacas súcubas con las que durmió... Pues viajó por muchos reinos con su espíritu para que él pudiera ver todas las figuras de mujer. De ellas se trajo a siete, dos neerlandesas, una húngara, una inglesa, dos suabas y una francona, que eran lo más maravilloso del país. Con estas mujeres

demoníacas practicó la fornicación hasta el fin de sus días (*Deutsche Volksbücher*, C. O. Conrady [ed.], Hamburgo 1968, pág. 133).

En consecuencia, no cabe la menor duda de que el «ser perverso» o la vida epicúrea y de cerdos (conforme al sentido, es otra expresión para «vida quínica») merece la pena cuando en ello se puede experimentar lo que hace tiempo se habría podido experimentar pero a lo que no nos atrevimos. ¿Quién accede tan fácilmente a irse al diablo? Casi sin censura, el libro popular del doctor Fausto manifiesta el placer de probar una vez con el mal; desde un punto de vista metafísico resulta un proceso dramático porque sólo así, primeramente de un modo virtual y después actualmente, se hace posible la integración de la otra parte o, dicho de otra manera, la terminación del dualismo[174]. Según este esquema moral operan muchas obras narrativas de la primera Edad Moderna. El libro popular se permite el excitante experimento de prestar al mal propiamente dicho un Yo de nuestro Yo; lleva a cabo el salto experimental de la fantasía al ego del diablo. Naturalmente, todavía estas historias tienen que terminar mal y el diablo experimental, que se permite todo lo que los cristianos no podían (en el terreno mágico, culinario, sexual, turístico o teorético), tiene que ser castigado al fin ejemplarmente. «Así pues, muere el que hace el mal.» Un pasaje clásicamente cínico se encuentra en el libro de *Fausto*, cuando el diablo echa al pobre doctor un discurso satírico malicioso antes de que los malos espíritus vengan para llevárselo.

Por eso, querido Fausto, no es bueno comer cerezas con los grandes señores y con el diablo, que después te tiran el rabo a la cara, como ahora ves: con lo cual habrías ido tan lejos, y esto habría sido bueno para la causa. Pero tu orgullo te ha vencido.

...Mira, eras una criatura magnífica, pero la rosa que se tiene en las manos y se huele se marchita. Tienes que cantar la canción de aquel cuyo pan comes. Si te demoras mucho, tanto más tardarás. Lo que has profetizado ya sabías que iba a pasar. Una salchicha asada tiene dos extremos. No es fácil tratar con un canalla, y un carácter no se desvincula tan fácilmente de su talante: por eso el gato no deja de cazar ratones. El sajar fuerte mella la hoja.

Mientras la cuchara es nueva, la utiliza el cocinero, y cuando es vieja caga en ella: a ver si puedes comer con ella. ¿No has sido tú también la cuchara del diablo? Toma nota de mi enseñanza y recuerda que, sin embargo, está perdida. No tenías que dar confianza al diablo, ya que él es el mono de Dios y además un mentiroso y un asesino... Para albergar al diablo hace falta un buen posadero. Para bailar en este corro hace falta más que unos zapatos rojos. Si hubieras sido temeroso de Dios y te hubieras contentado con los dones que te dio, no deberías haber bailado en estas filas. No deberías haber sido tan fácil a la voluntad del diablo y haberle creído, porque al crédulo se le engaña fácilmente. Ahora el diablo se limpia la boca y se marcha: tú te has hecho fiador con tu propia sangre y por eso hay que ahogar ahora a los fiadores. Lo has dejado entrar por un oído y salir por el otro (págs. 137-138).

Un texto para ejercicios de humor cínico. En los proverbios, la mente humana conservadora se frota las manos. Pues hasta ahí la entendemos: está claro que no es el demonio, pues ningún espíritu soberano hablaría así; sino que así, con sarcasmos grandiosamente chillones, el espíritu humano, intranquilizado al final de su excursión fáustica, intenta reducirse y rebajarse al punto de vista de la moral burguesa. Chocantemente, el demonio posa aquí como moralista que expone al pobre doctor cómo habría tenido que comportarse, formal conformista, temeroso de Dios. La principal exhortación es altamente significativa: Fausto debería haber sido más *desconfiado.* Aquí culmina esta prédica moral en la que el espíritu maligno inunda al atribulado Fausto con un jocoso y burlón discurso de proverbios. Este discurso resulta cínico en el sentido moderno de la palabra porque contiene una restauración de la moral en boca precisamente de quien se sabe que, por principio, no le hace ningún caso. Este discurso del diablo es quizá la primera pieza maestra del cinismo señorial de la Edad Moderna: estos señores con los que no es bueno comer las cerezas porque después te echan los rabos a la cara. Después de nuestro experimento fáustico, queda al descubierto la estructura de la moral de imperativos que se niega a sí misma: la moral *es* un engaño, pero a pesar de todo tiene que ser moral, ¿no? Por eso, hay que preocuparse de que la cosa acabe mal. En el libro popular el doctor es devorado por espíritus bestiales, su cerebro y

su sangre salpican las paredes y su despedazado cadáver queda en el estercolero (¿trabaja el diablo con psicópatas, fascistas o perversos?). Parece como si Fausto fuera castigado cien veces más de lo que ha pecado. Paga un precio terrible por el hecho de haber vivido durante veinticuatro años –la duración del pacto– más allá del bien y del mal, en un mundo en el que el dualismo había sido superado y todo lo vivo estaba permitido[175]. Al deshacerse, el antiguo dualismo metafísico manifiesta toda su energía patógena.

La visión de lo diabólico que llega a los hombres se toca íntimamente con el fenómeno quínico. No es la separación dualista de bien y mal, de luz y tinieblas *en cuanto tales* lo que proporciona la gran tensión a través de la cual el diablo se hace fuerte; más bien, tiene que venir a añadirse la experiencia de que la «parte perversa» esté plena de una intensidad subjetiva, es decir, de intención, conciencia, planes. El ello es propiamente un Yo. Es éste un hallazgo de gran alcance. Pues permite combinar la descripción filosófica de una forma de conciencia metafísica en la crisis con la descripción psicológica de la paranoia. La crisis se desencadena por el hecho de que el mal paulatinamente es pensable como el propio Yo; la diferencia empieza a desaparecer[176]. Amenaza una implosión. Y sólo bajo esta amenaza la separación de lo-abajo-perverso, que al mismo tiempo tiene un Yo, se convierte en una explosión violenta. Sólo a partir de ahí puede el concepto demonio aplicarse a los hombres que viven entre nosotros, pero que, con todo, son «diferentes» (herejes, magos, homosexuales, judíos, mujeres inteligentes). El fuerte rechazo presupone que el rechazante está minado por la sensación de que podría ser como ese ahí. En este mecanismo descansa la observación de Pascal de que los hombres que quieren hacerse ángeles, fácilmente se convierten en diablos o, dicho más exactamente, en un diablo que declara al contrario como diablo para tener suficientes motivos para borrarlo. Consiguientemente, el drama no sólo tiene lugar entre un Yo bueno y un ello malo. Más bien llega su fase explosiva por el hecho de que el buen Yo encuentra a un enemigo que conscientemente y sin remordimientos toma sobre sí el ser aquello que el dualismo ha discriminado como la mala mitad, como el «mal abierto», el «mal» quínico («soy así y lo soy conscientemente»), un

mal, consiguientemente, que –visto exactamente– tal vez no lo sea. (Por eso, muchas transformaciones morales comienzan con frases de polémica quínica en las que los amorales se confiesan abiertamente a favor de las cosas que para los demás constituyen un escándalo: Diógenes se masturba en la plaza del mercado; las mujeres dicen: «Hemos abortado»; los hombres: *Gay is beautiful*; los médicos: «Hemos ayudado a morir», etc.[177]) Por consiguiente, sólo si el mal puede tener un Yo, sólo entonces comienza la sospecha a rearar la propia conciencia moral. Pues el Yo que hay en el perverso ello podría ser efectivamente, en cuanto Yo, el mío. La represión de esta posibilidad produce sólo la energía de la proyección paranoica. Con ella, la sospecha se hincha hasta lo inconmensurable. Una sospecha que pretende desterrar incondicionalmente el mal al ámbito del no-yo y hacer saltar por los aires la relación yo-tú, que está innegablemente dada tan pronto el denominado mal aparece como otro Yo. Lo demoníaco hace su entrada cuando un Yo pretende defender un dualismo insostenible a cualquier precio. El diablo es un efecto reflexivo; surge cuando algo que ya es un Yo debe convertirse de nuevo en ello. Para cada Yo cualquier otro Yo puede servir de espejo. El que no se quiere ver procura que el otro no ascienda a la categoría de Yo. Sin embargo, cuanto más inequívocamente el otro Yo se ha mostrado como hecho de vida, tanto más fuerte será la necesidad que sentirá el Yo negativo de romper el espejo. La paranoia y la antirreflexión poseen la misma estructura, si bien en niveles diferentes. El hecho de que ésta, en el transcurso de la historia europea, se haya elevado repetidas veces a realidad ideológicamente dominante –en la época de las cruzadas, en la de las inquisiciones de herejes y brujas, en los años del terror durante la Revolución francesa, en los fascismos, en el antisemitismo, en el stalinismo– demuestra la fuerza explosiva de esta estructura, en la que se funden antagonismos bélicos, dualismos metafísicos y mecanismos del quinismo. De ahí que la comprensión del quinismo –en cuanto consciente corporización de lo negado, de lo excluido y de lo que se ha declarado perverso (ello)– contenga la clave de la bestialidad *cínica* con la que en nuestra cultura se han señalado tan notablemente y desde siempre los fanáticos combatientes del denominado bien. Y

quizá sea con ayuda de la teoría que de todas las filosofías menos representó una teoría como mejor se puedan sacar consecuencias sobre la tradición filosófica opuesta a ella, una tradición que empezó Platón y que se presentó como la más alta forma de teoría: la dialéctica. Pues –se podría pensar– ésta debería ser inmune a la tentación dual-paranoica. ¿Acaso no parte de aquello que la conciencia anteriormente descrita no quería percibir: de la lucha de posiciones y principios? ¿No es su pensamiento fundamental el que frente a cada tesis se tiene que alzar una antítesis y que lo que al otro le parece cruel es en realidad bueno y correcto... por amor a la síntesis y a la verdad superior que surge de la lucha?

Antes de seguir estas indicaciones, hay que hablar del giro que ha tomado el «ello» bajo el signo del psicoanálisis. Con sus dos denominadas topografías, es decir, con las descripciones de límites y ámbitos en el «mapa anímico», Sigmund Freud se ha adentrado en un terreno que durante mucho tiempo fue mera competencia de la filosofía. Sin embargo, no cabe la menor duda acerca de la actitud radicalmente antimetafísica del análisis freudiano. ¿Qué ha pasado con la filosofía del sujeto para que un psicólogo de la especie de Freud pueda hablar sobre la personalidad humana? El Yo de Freud no es el de la filosofía de la subjetividad. Reducido a una fórmula, podríamos decir que el análisis freudiano presupone que el dogma metafísico de la unidad de la persona en su Yo ha saltado por los aires; cómo ha sucedido esto no lo sometemos a debate. Seguro es, sin embargo, que Freud anticipa esta *voladura*, no la realiza. Tal es su situación dentro de la historia del espíritu. A partir de entonces, en el campo de ruinas que ha dejado esta voladura se pueden trazar varios sectores: por una parte, el ámbito consciente y el inconsciente; por otra, casi superpuesto, el ámbito del *super-yo*, donde residen las leyes, normas y escalas de conciencia, los ideales; el del *yo*, donde tienen su espacio el saber de la cotidianidad, las cualificaciones, las competencias conscientes, los recuerdos y planes, y, finalmente, el *ello*, de donde ascienden las energías vitales, los impulsos y los sueños. Naturalmente, sólo gracias a que la unidad de la persona propuesta por el metafísico se ha roto tiene el psicólogo mano libre para hablar, a su manera, de otra unidad distinta de la persona, una

unidad que él no ve como algo dado, sino como tarea: lo dado es el paisaje de ruinas, marcado por los grandes bloques volados hacia lo inconsciente, traspasados por las grietas en las que hierven las antiguas violencias y dolores. Por eso puede decir Freud: «Donde era el ello debe hacerse el Yo». Piensa en la desecación del mar inconsciente, en la erección de los controles del Yo sobre el hasta ahora no-yo interior (ello). Aquí no hay que acentuar tanto la función de la soberanía del Yo o de los controles; en realidad, la «superación» del ello hacia el Yo presupone lo contrario de la soberanía del Yo. En las curas analíticas que son fecundas (hoy es más sabido que las hay que no lo son) se llega innegablemente a la aparición del ello cuando el Yo puede ser arrastrado por las fuerzas anteriormente divididas. Consiguientemente, no hay que pasar por alto que el ello *me* pertenece, si bien no en el sentido de mi antiguo Yo marcado por el control y la represión: un nuevo Yo –más amplio, más vivo, más dinámico, movido por el espacio-ello ahora descubierto– viene a la vida, un Yo que aprende a vivir con toda su historia, a vivir con toda su carga traumática y sus locuras[178]. La cura presupone el conocimiento del ello como paso previo y fondo vital para el Yo crecido. Allí donde tiene lugar éste, la estructura paranoica, la polemización del ello, acaba por sí misma. Por eso, en la terminología freudiana hay que descubrir un acto de caridad: el ello, de entrada, está pensado como lo *propio* y proyectado *a priori*, como lo todavía inconsciente sobre la capacidad de mi Yo de llevar un día la luz a la oscuridad. No discutamos sobre la cuestión de si esto es racionalismo encubierto o hegelianismo secreto. No importa que ahora el Yo se convierta absolutamente en señor de la propia casa; más bien el punto estriba en que los «espíritus de la casa»[179] aprendan a vivir juntos bajo un mismo techo.

## 2. Metapolémica. Contribución a la fundamentación de dialécticas europeas en polémica y rítmica

*En la medida en que puede, el autor pone las cartas sobre la mesa: pero esto no es precisamente el juego.*

Th. W. Adorno, Prefacio a la *Dialéctica negativa*

*Todos los buenos principios están en circulación por el mundo; sólo que se olvida realizarlos.*

Blaise Pascal, *Pensamientos*

La dialéctica deriva de una tradición polémica que tiene sus comienzos entre los filósofos griegos de las generaciones anteriores a Sócrates. En la sofística surgió primeramente un arte de disputa de la opinión y de la lógica retórica del avasallamiento como nunca jamás se vería en nuestra civilización, si se exceptúa la época de la escolástica, en la que floreció un arte de disputa esterilizada. Por eso, si hay que dar el nombre de dialécticos a alguien que en el arte de tener razón rinda por encima del promedio, entonces la filosofía e, incluso, la realidad política tienen un problema menos. Pues en ese caso, dialéctica sería sólo una palabra más bonita para designar la retórica y sofística en el sentido negativo, el bizantinismo y el trato sin escrúpulos con la lógica y con el lenguaje con fines de asalto.

Efectivamente, muchos hombres, filósofos y no filósofos, han tenido experiencias con la dialéctica, o lo que así se denominaba, que aluden en esta dirección: pues de muchos antiguos despreciadores de la sofística –desde Schopenhauer (que calificó a Hegel de loco charlatán) hasta la moderna filosofía analítica (según la cual un dialéctico, en el sentido estricto de la palabra, no sabe lo que dice) y los huidos del bloque oriental, en el que existe como ideología estatal un materialismo dialéctico– se ha alzado una infinita serie de voces que se han expresado como víctimas, contrarias y críticas de la dialéctica. Si tiene que darse un mero arte de tener la razón, tiene que haber motivos para que muchos sean inmunes a esta especie de tener razón. Si es sólo un arte del convencimiento, no será un arte obligante, pues existen demasiados no convencidos... y esto desde siempre. Si el dialéctico es alguien que intenta forzar un sí a su verdad, hay muchos que se han opuesto a este intento dando un no en contra de un modo inequívoco. De esta manera se presenta a una consideración externa la situación; y esa consideración es externa porque no se preocupa de contenidos, sino que confía en una determinada técnica de disputa que al final siempre debe sacar a la luz la verdad; por otra parte, hay pensadores sobre los que esta técnica no actúa en

el sentido de los dialécticos y que aparentemente disponen del arte contrario, que los inmuniza frente a la seducción dialéctica.

Si denominamos el arte del dialéctico «lógica dialéctica» y el arte de lo que se le opone o incluso la niega «lógica analítica», estamos expresando en rasgos generales una gran confrontación que desde tiempos inmemoriales hace enfrentarse a dos estilos filosóficos rivales.

Sin embargo, este hallazgo no es tan externo. Pero de nuevo lo externo contiene la «cosa misma». Aparentemente, hay *alrededor de la dialéctica* una lucha en la que dos escuelas rivalizantes, dialécticos (antianalíticos) y analíticos (antidialécticos) perecen en una pelea cuerpo a cuerpo. Y esto parece corresponder a aquello que se afirma en la posición dialéctica: si de la lucha entre ambas escuelas surgiera la verdad, esto sería *ipso facto* una verdad obtenida de la oposición de opiniones. Sin embargo, la dialéctica, si bien con ello obtendría una satisfacción, no debe pretender llegar a una victoria completa o a una afirmación exclusiva frente al análisis, pues, de lo contrario, no habría podido decir «cómo es la cosa». Por consiguiente, en la verdad que se produce en la disputa entre dialéctica y análisis, también el análisis debe salir correspondientemente por sus fueros; si el análisis fuera derrotado totalmente, no tendría razón la dialéctica; al revés, el análisis no puede llegar a una victoria completa, dado que no puede disputar a la dialéctica su competencia en cuestiones de disputa.

Así pues, si de la disputa entre dialéctica y análisis y según el célebre ritmo ternario debería surgir una verdad superior que superara integrando tanto los «momentos veritativos» de una como los de la otra, esta verdad superior debería haber superado aquellos aspectos de la dialéctica que aparentemente han provocado desde siempre la rebelión de una posición contraria. Y con ello, en la dialéctica, tan pronto desemboca en una posición que es atacada, hay un momento falso, ya que de lo contrario no sería posible la polémica crónica del análisis frente a la dialéctica. La naturaleza de este momento falso en la dialéctica es, en el fondo, el único problema filosófico que, una vez deducidos los malentendidos, queda de la herencia de la dialéctica.

La cuestión, por consiguiente, reza así: ¿qué es lo que no acaba de estar bien en la dialéctica?[180]; ¿por qué la teoría de la disputa debe ser disputada?; ¿por qué se opone tanta resistencia contra una «teoría» que –pensando de una manera altamente realista– trata de experiencias tales como conflictos, contradicciones, historia, desarrollo, hacerse?; ¿no es el descubrimiento de semejantes «temas» en todo caso una ganancia imprescindible para la filosofía que, una vez adquirida, puede proporcionar una escala de garantía para toda teoría seria de la competencia?; ¿no hay que considerar una ventaja el que una teoría de lo real llegue no sólo a discutir con otras teorías acerca de la verdad, sino también a pensar en la discusión como verdad, como presupuesto del encuentro de la verdad?

Sin embargo, aquí precisamente empieza el dilema de la dialéctica. Pues la réplica analítica dirá: vosotros habláis de lucha, de acuerdo. Pero ¿qué entendéis por ello? Vuestra dialéctica significa para vosotros el arte de conducir disputas mentales y nace de la experiencia de que, de hecho y a menudo, de la enérgica discusión antitética salen elaboradas opiniones que quedan más altas que las tesis que los participantes aportan en un principio al diálogo. Si es esto lo que se quiere decir, entonces todos somos dialécticos, por lo menos con relación a aquellas cosas sobre las que se *puede* discutir en general[181]. Pero, en realidad, vosotros los dialécticos perseguís algo esencialmente mucho más pretencioso que una teoría del diálogo productivo. Vosotros no sólo pretendéis hablar de cómo nosotros, como teóricos ávidos de disputa, podemos llegar a mejores opiniones a través del equilibrio de nuestras extremas antiopiniones. El cosquilleo dialéctico sólo empieza efectivamente allí donde se empieza a hablar de lucha y negación de las «cosas» en la realidad. El suelo parece arder bajo nuestros pies cuando la dialéctica no se entiende como dialógica, sino como ontología. Pero ¿por dónde transcurren los límites entre ambas? El diálogo de discusión no es sólo una oposición imaginaria de dos principios que se encuentran en un espacio «lógico». Más bien, para que los principios contrarios puedan «trabajar los unos con los otros», será necesario antes y al mismo tiempo que nosotros dos, tú y yo, «luchemos» encarnizadamente y llevemos nuestras opiniones como armas afiladas contra el

otro; sólo el carácter antitético de los principios no aporta ninguna disputa; debe haber, además, sujetos que con esos principios luchen entre sí en la realidad, con presencia personal y psicosomática intensidad. Por consiguiente, la lucha, si bien sólo saca al campo principios contra principios, no sólo pertenece a la esfera de lo «espiritual», sino que significa incluso una parcela de la realidad. Y con ello comienza el dilema de la dialéctica.

Quien comienza a reflexionar sobre la lucha de las ideas, innegablemente llegará a un punto en el que lo lógico, «sea lo que sea», pasa a lo ontológico. En la lucha no sólo se piensa una negación, sino que se escenifica *en realidad*. Y con ello la dialéctica ha sentado pie en la ontología; el análisis ya no le puede dar con la puerta en las narices, pues la dialéctica ha logrado meter sólidamente el pie entre la puerta y el marco: los procesos de lucha son partes de lo realmente existente y la lógica de la lucha productiva alcanza innegablemente el ámbito ontológico. Aquí tiene lugar lo que se puede denominar el golpe de estado de la dialéctica; dado que ella ha logrado penetrar innegablemente en el ámbito ontológico, intenta con un golpe de poder tomar posesión de *todos* los dominios de lo existente. De esta manera convierte el cosmos en un «proceso dialéctico» omnicomprensivo, como si no fuera más que un fenómeno de disputa que constantemente se impulsa hacia delante en un movimiento propio dramático-agonal.

Hegel ha expuesto esta visión con unas consecuencias fulminantes y un genial radicalismo con referencia a casi todos los fenómenos del ser. Para él, la historia universal es una conversación bélica del espíritu universal, sangrienta, agitada, y que en último término culmina en el radiante autoconocimiento del autoconocimiento, que a través de una cadena violenta de autoparticiones y superaciones, y a la búsqueda del concepto de sí mismo, avanza hacia el instante en el que él, Hegel, ya no sólo deja de buscar, sino que ha hallado; el instante en el que ya no avanza, sino que desemboca en el instante pleno del «saber absoluto». Aquí, la dialéctica ha pasado totalmente de la teoría de la conversación a una teoría del mundo, de una lógica a una ontología, y hasta qué punto se ha constituido tiránicamente en el principio dialéctico se pone de manifiesto en la

atrevida empresa de Hegel, incluso de levantar la «ciencia de la lógica» de nuevo sobre el principio en el espíritu de la dialéctica.

Con esta hinchazón ontológica de la dialéctica convertida en el mayor edificio del sistema de la historia de la filosofía europea se había alcanzado un punto a partir del cual era inevitable un retroceso. Los destinos del sistema hegeliano, que mientras tanto y desde la lejanía nos aparece como una ruina fantasmal[182] de la metafísica idealista, señalan más que claramente la inflexión que se había hecho imprescindible. Incluso el inaudito sistema dialéctico de Hegel no pudo obviar el destino de, a su vez, reducirse a una mera posición contra la que se alzaron las más violentas y exitosas oposiciones. Lo que ya se había imaginado ser el todo, se hundió en la situación de un «momento» y se redujo a un mero contrapolo. Contra las pretensiones de una especulación dueña de sí misma se despertó un espíritu sólido y modesto de la *empiria* que tomó una enérgica conciencia de sí misma; contra un idealismo llevado hasta el extremo, se levantó la reacción *materialista*: contra la grandiosidad constituida en sistema se articuló una conciencia *existencial* que dio cuenta de nuestra relatividad y fragilidad; y sobre todo, frente a la preponderancia de la teoría surgió una corriente que con toda decisión prescribió absolutamente el primado de la *práctica*. Pues cuando Hegel, en la gran visión sobre el proceso histórico-universal, llega allí donde el espíritu se ríe satisfecho en la unidad de lo racional con lo real, no hay nada que las generaciones posthegelianas hayan sabido y sentido tan intensamente como que la unión de lo real y lo racional se agrieta estrepitosamente; si alguna vez la grieta tuviera que cerrarse, esto sería más bien cuestión de la praxis *transformadora* de la realidad, de una praxis racionalizante.

Esta quíntuple antítesis del sistema de la dialéctica (empirismo, materialismo, existencialismo, primado de la praxis, lo racional como todavía no) caracteriza hasta hoy la situación con la que toda teoría filosófica posterior, bien fuera dialéctica o analítica, tenía que enfrentarse o avenirse. Sin embargo, a partir de ahí, con meros «convencimientos» antidialécticos no se consigue nada. Pues todo lo que después de Hegel o contra Hegel pueda seguir, quiéralo o no, caerá en la «dialéctica de la dialéctica» o, expresado de otra ma-

nera, en el conflicto de la razón subjetiva con el sistema quebrado que habría querido demostrar una razón general objetiva del conflicto.

Este conflicto comienza con un burdo no a la absolutización de la dialéctica. No se puede seguir el sueño de una contradicción productiva que, a través de la tesis y la antítesis, se eleva a una síntesis superior. No se puede pensar el ser real, precisamente cuando se lo considera en sus movimientos, desarrollos y luchas, según el modelo de una conversación de lucha gigantesca que, a través de los extremos, tiende a la verdad. Si decimos no en este punto, entonces lo que hacemos es exigir una retirada de la dialéctica del campo de la ontología. Sin embargo, no es posible eliminarla totalmente, dado que, como arriba hemos expresado, en cuanto teoría discutible de la discusión ya ha puesto un pie en la puerta. Consiguientemente, después de Hegel, la filosofía debe tratar de invalidar el golpe de estado ontológico de la dialéctica, sin suprimir su ámbito de validez. Y esto exige ni más ni menos que una restauración racional (analítica) de la dialéctica en la forma de una *polémica general*[183]. Aquello en lo que la tradición dialéctica era grandiosa, en el pensar discutiendo sobre la discusión, en el pensar en movimientos contradictorios la contradicción, debe ser «superado» por una teoría racional de la discusión; por supuesto que esta superación, si se mide según la exigencia hegeliana, resulta más bien una sumersión, o dicho de una manera más positiva, una forma de contacto en tierra, un anclaje realista y obvio de esa polémica general de argumentos generalmente realizables.

«Cuando dos discuten, un tercero se alegra.» Con la explicación de este proverbio se puede comprender el sentido polémico de la dialéctica. En la lucha entre ambos, tanto el primero como el segundo consumen sus fuerzas –en el caso de que ambos estén aproximadamente a la misma altura–, de tal manera que un tercero que se les añada podría someter a ambos con escaso esfuerzo. En el diálogo dialéctico, sin embargo, no hay un tercero, sino sólo dos participantes que en la medida de lo posible se gastan mutuamente. Si ambos hacen sus cosas igualmente bien, entonces se podría pronosticar un combate nulo. Si ambos son polemistas hábiles, no les

resultará difícil defender una posición pensada y elaborada, sino que incluso podrán hacer avanzar ofensivamente la suya contra la posición contraria. Sin embargo, el cuadro cambia de golpe si el primero no sólo sale al campo como hábil polemista, sino que intenta también al mismo tiempo ser *polemicus* y *arbiter* (árbitro). Y esto es precisamente el dialéctico. En cuanto tal, salta de la posición de participante del mismo rango a la del tercero superior. En cuanto tal, pasa a la posición del segundo en su doble papel: en cuanto primero y en cuanto tercero. Discute con inteligencia frente a inteligencia, aunque procura seguir siendo el más inteligente. Adopta los momentos de verdad de la parte contraria, como se dice, y se los apropia, subordinándolos, desde un «nivel superior». Sin embargo, esto es sólo legítimo cuando el segundo, por su parte, no sólo se declara asaltado sino convencido por el tercero; con lo cual sale de nuevo, a través del acuerdo, junto al contrario, con el que se habría unido en un nivel superior común. Así tendríamos dos «terceros» que podrían alegrarse sobre la discusión del primero y el segundo, dado que ambos habrían salido ganando del asunto[184]. Sin embargo, esto es hablar en metáfora; pues no hay un tercero en una disputa entre dos. Mientras se mantenga el fiel de la balanza, no se puede hablar de dialéctica, sino que la cosa debe nombrarse por su nombre: diálogo o discusión.

La miseria de la dialéctica se concentra en la función múltiplemente conjurada de la síntesis. Ella enseña que de la contradicción de las fuerzas nace lo nuevo y lo superior. Pero en este reconocimiento de la contradicción se esconde una perfidia. Pues el que la realiza es el que se piensa a sí mismo como vencedor en la lucha, no el perdedor. Puede ser que nuestras dialécticas europeas después de Heráclito sean estructuralmente todas ellas *fantasías de vencedor* que intentan, en la denominada síntesis, concluir algo así como un tratado de paz, en todo caso del tipo del dictado de paz, en el que el inferior debe ser aceptado e incluido en el nuevo ordenamiento. En la jerga de la dialéctica, esto supone restaurar una generalidad sobre una oposición. Lo que con ello sucede en realidad es la trasposición de polémica en dialéctica, es decir, el resumen de una disputa a través del vencedor. Éste estiliza la historia de la lucha a su fa-

vor como desarrollo y progreso. La conciencia del derrotado no habla explícitamente en el resumen del vencedor, sino sólo en cuanto «momento» subordinado; su contribución se «supera» y él mismo sigue debajo. Por eso, el vencedor es, visto estructuralmente, un Yo doble, a saber, un primero y un tercero, y en la función del tercero hasta cierto punto devora los argumentos, las fuerzas y los derechos del segundo[185]. El espíritu universal de Hegel actúa como un caníbal que devora las conciencias contrarias y obtiene su soberanía al digerirlas. Esta dialéctica «positiva» funciona como represión del segundo; más exactamente como segunda opresión de aquello que ya una vez se levantó contra la primera (pues la segunda posición, la antítesis, surge en la realidad no como contrincante de igual categoría o como contrapolo, sino como revuelta contra un poder ya establecido).

La dialéctica positiva no abandona consiguientemente el espacio de la polémica, sino que finaliza la disputa a través de un dictado de vencedor; y de esta manera sigue echando mano de un acontecimiento polémico: y esto, por regla general, de parte de la prepotencia y de la conciencia señorial; ella fortalece las estructuras arriba-abajo, bueno-malo, yo-ello, desde la posición de soberanía a costa de la «parte» sometida. Con ello se da un resultado sumamente irónico: las dialécticas positivas desde Platón hasta Lenin actúan en la práctica como impedimentos y falsificaciones de aquello que ellas se han propuesto como tema: como falsificación de la discusión productiva y del equilibrio de las fuerzas.

Es ésta la experiencia sobre la que Theodor Wiesengrund Adorno se apoya en su audaz inversión de las tradiciones dialécticas, que desconfía de la ideología del vencedor acerca de la síntesis superior. En realidad, las victorias de lo «general» no aportan ninguna distensión; la negación sigue siendo tan improductiva como la negación de la negación. Las «superaciones integradoras» son mentira; a ellas no les sigue nada mejor. Cuanto «más dialécticamente» se enfrenten los partidos, los bloques y las ideologías, tanto más triunfará, en la forma de una producción y un rearme convulso, el espíritu del estancamiento, de la dominación y del anquilosamiento. Cada vez más, lo vivo se va constituyendo en arma e instrumento. Y

en la medida en que, directa o indirectamente, algo se convierta en lucha y negocio, guerra y cambio, arma y mercancía, lo vivo, para cuyo desarrollo y sublimación, según las representaciones dialécticas, era necesario el conflicto, va desapareciendo. Al final, la dialéctica ni siquiera aparentemente es la forma de moverse que tiene la razón en los conflictos históricos, sino que se convierte –piénsese en la manipulación de la dialéctica en Stalin– en un instrumento de refinada paranoia calculadora. La guerra no es en absoluto la madre de todas las cosas, sino un obstáculo y un elemento aniquilador. La corrección que Adorno hace de la teoría dialéctica se refiere consecuentemente a la sospechosa «síntesis».

> La formulación dialéctico-negativa está contra la tradición. La dialéctica, ya en Platón, pretende que, a través de los medios de pensamiento de la negación, se reconstruya un elemento positivo; la figura de una negación de la negación la denominó posteriormente concisa. El libro podría liberar la dialéctica de semejante naturaleza afirmativa... (*Dialéctica negativa*, Francfort del Meno 1966, pág. 7).

La dialéctica concebida negativamente tiende, sin decirlo, hacia una polémica general. Si lo primero es el idealismo de las prepotencias y lo segundo el materialismo de los oprimidos, entonces el tercero, que surge de la discusión, no es en el fondo más que lo primero, sólo que peor. La constitución de una generalidad sobre los contrarios sigue siendo lo mismo. Por supuesto que algo «se mueve» en ello, pero *plus ça change, plus c'est la même chose*: el giro negativo de Adorno contra la dialéctica tradicional supone un no a aquello que en la doctrina «dialéctica» actualmente dominante, el marxismo-leninismo, es pura mentira. Por muy poderosa y productiva que pueda ser la parte realista del mismo (tiene incluso todos los motivos de la quíntuple antítesis, anteriormente citada, contra Hegel, es decir, todo lo que nosotros hoy consideramos realista en sí mismo, si bien lo existencialista sólo en una forma mutilada), en un punto decisivo no ha sido, sin embargo, lo suficientemente realista: *no* ha realizado de una manera satisfactoria, racionalmente bien ordenada, la retirada de la dialéctica de la ontología.

Esta retirada, decimos, debe conducir a una polémica general que penetre la discusión en su dinámica social y en su función evolutiva. Éste es, ni más ni menos, el servicio que tiene que prestar una teoría que, después de Hegel, quiera llamarse dialéctica. Marx sólo ha sentado los *cimientos* de la misma. Él ha puesto una filosofía de la historia que sólo produce sentido si se la comprende como el intento de una polémica general racional y primera. El principio, nuclear en su teoría, de que toda la historia humana que ha tenido lugar hasta ahora ha sido una historia de las *luchas* de clases demuestra el empeño de Marx por liberar la dialéctica de la herencia idealista y fundarla realista y empíricamente como teoría de la realidad, o más exactamente como polémica general. Sin embargo, Marx se repitió el dilema de la dialéctica; él no sólo suministró una polémica general, sino dentro de la misma, al mismo tiempo, una prueba falsa de cómo su posición tenía que ser la vencedora. También Marx ha producido una fantasía de vencedor (por anticipado), y con ello ha falsificado de nuevo una polémica convirtiéndola en dialéctica. La expropiación de los expropiadores pretende erigir algo general sobre la oposición de explotados y explotadores, a saber, la justa distribución de las riquezas. El medio para ello no es general, sino una nueva polémica, la opresión del opresor, la denominada dictadura del proletariado. El pensamiento marxista afirma, incluso dictatorialmente, esta dictadura. Incluso para Marx la dialéctica sirve como «positivo» medio artificial de ser parte y juez, primero y tercero a la vez. Cuanto más realista fue Marx como inaugurador de una polémica general, tanto menos lo fue en lo que respecta a los fines y resultados de las luchas por él postuladas. Lo que nosotros hoy día tenemos ante los ojos como lo que se denomina sistema de partido único son abortos de este realismo a medias: partidos que, en una fantasía del vencedor, se han creído que ellos han integrado la segunda posición y la han elevado a la única síntesis superior: el partido en cuanto totalidad. El polo en cuanto integridad, el momento en cuanto totalidad. Precisamente éste es el esquema en el que, según palabras propias de Marx, debe comenzar de nuevo y desde el principio «toda la mierda».

Lo que comenzó como intento de obviar el peligro dualista de la

paranoia a través de un reconocimiento dialéctico de lo uno *y* de lo otro se vuelve, en un último momento, en una unilateralidad nueva que obliga a dualismos. El intento de Marx de fundar una polémica general racional debe considerarse fallido, tanto en la teoría como en la realidad; *el mérito ya sólo está en el intento.* Nosotros no tenemos más remedio que continuar. Y, efectivamente, la historia humana es *también* una historia de luchas, tal y como Marx recalcó, si bien es más que dudoso que él tuviera razón al identificar todas las luchas históricas como luchas *de clases.* La polémica mundial, que tenemos ante nosotros como historia mundial, nos muestra más bien la imagen de enormes conflictos interraciales, internacionales e interimperiales, mezclada, por supuesto, con el hecho de que, mayormente, los sujetos del conflicto *en sí mismo* son sociedades de clases, por lo menos en la época histórica que nosotros en general identificamos con la historia del Estado, es decir, con la sociedad jerárquica de dominio. Sin embargo, ninguna sofística estará capacitada para representar la historia humana de la guerra de tal manera que quede cubierta con la historia de las luchas de clases. Incluso la sociedad de clases es tanto el producto de la guerra como la guerra lo es de la sociedad de clases. Aquí cuentan los hechos históricos y, a la inversa como en Hegel, en el conflicto entre hecho y teoría siempre se dirá: tanto peor para la teoría. La guerra es más antigua que la sociedad de clases, y las luchas entre las sociedades de clases no son *per se* luchas de clases. Una polémica general, a diferencia del marxismo, tiene la ventaja de poderse permitir desde el principio estas claras diferenciaciones. Y puede hacerlo, porque no pretende ser una fantasía de vencedor y no tiene ningún interés en demostrar el inevitable triunfo de un partido. Ya ni siquiera está bajo la necesidad de construir empíricamente sujetos de conflicto no previamente dados, tal y como hizo el marxismo al postular un proletariado luchador como socio del conflicto en la historia mundial de la burguesía. En la descripción histórica la polémica general puede ir un paso más allá que el materialismo histórico: efectivamente, puede investigar el estilo polémico de los dialécticos como uno de los más importantes fenómenos en la moderna historia del conflicto; ella demuestra lo que sucede cuando un partido pone como base de sus

luchas una teoría dialéctica. Por su parte, la dialéctica positiva queda todavía como un objeto para la polémica general[180].

La gran intervención de Adorno se refiere a este punto. Sólo una dialéctica negativa dejaría de ser la ideología de legitimación de un partido que se sueña a sí mismo como vencedor *y* como el todo. Sólo con ella puede caer el abuso de la dialéctica. Una vez que se ha pelado y quedado reducido a su núcleo racional como polémica racional, puede y debe desaparecer en ella la parte de mentira. Entonces dejará de prestar servicios ergotistas a cualquiera. No será un arma, una ideología, una propaganda, sino que será aquello que se entiende a sí mismo, aunque todavía sin razón, como un instrumento para la descripción de la realidad de la historia y de los conflictos de la conciencia. Cuando Adorno, como él dice, ponía las cartas abiertamente sobre la mesa, estaba realizando un gesto cuyo plazo vencía ya en la tradición de pensamiento más que madura. En cuanto dialéctica negativa renuncia abiertamente al intento de tener razón a la fuerza y a celebrar la violencia del vencedor como síntesis superior. En ella se expresa también el legado de los violentados y golpeados. Ella desarrolla, por primera vez y de un modo consecuente, la exigencia de escribir la historia de la humanidad de tal manera que los infelices que perecieron víctimas de ella no sólo aparezcan como «abono» (véase el capítulo dedicado al Gran Inquisidor) y que la historiografía no repita mediante sus modos de consideración la violencia y la injusticia que tuvo lugar en las pasadas luchas.

¿Es eso todo? ¿Podemos darnos por satisfechos tan pronto la dialéctica se haya apartado de la ontología hacia el ámbito de la polémica general? ¿Constituye solamente esta polémica su núcleo racional y todo lo demás sería juego de palabras y arrogancia? Queda por demostrar que lo que nosotros llamamos dialéctica tiene una segunda raíz que sigue fuertemente anclada cuando tenemos arrancada la primera. Nosotros encontramos la segunda raíz cuando escuchamos las exigencias ontológicas y filosófico-naturales de la dialéctica. A la larga, inmediatamente aparece sin remedio en la autorrepresentación de la dialéctica la afirmación de que ella es la

ciencia del hacerse y de que el hacerse es a su vez la gran ley de la realidad. Y entonces, sin lugar a dudas, surge el ejemplo conmovedoramente ingenuo de la planta, que de semilla se convierte en brote, en el que desaparece la semilla para convertirse en la planta que surge de él; ésta, a su vez, produce la semilla que la abandona, se traslada y la lleva a una nueva germinación, mientras que la vieja planta perece, siendo generalmente el desaparecer el reverso del hacerse. ¿Nos hemos pasado sin darnos cuenta de la polémica social a la teoría de la naturaleza y a la biología? Seguro que hemos cambiado de cancha, aunque sin intención. Pues la así denominada dialéctica de la naturaleza era desde siempre el talón de Aquiles de esta dirección. Especialmente desde Hegel puede uno divertirse sobre las afirmaciones de que la floración es la *antítesis* del capullo, mientras que el fruto declara la floración como un falso ser de la planta *(Fenomenología del Espíritu)*. ¿Magia conceptual, engaño retórico? El análisis no tiene difícil demostrar que aquí hay abuso lingüístico. La burla de los críticos es obvia y justificada. Sin embargo, no puede hacernos ciegos a la gran alusión que se dio con el ejemplo. Por muy ingenuo que suene, alude a una actitud ingenua y originaria del filosofar que no puede ser disuelta por ningún refinamiento dialéctico o analítico, por exagerado que sea. Pues este ejemplo mira al ciclo vital y al gran movimiento pendular de los fenómenos entre el hacerse, el existir y el perecer. La antigua tradición de la verdad –la precientífica– tiene firmemente este fenómeno ante los ojos: ve el cambio de las estaciones, el ritmo de día y noche, el juego de dormir y despertar, el inspirar y el expirar, el cambio de luz y sombras. En el centro de estos fenómenos polares se encuentra el juego de sexos que, al mismo tiempo, suministra el ejemplo para la ampliación de las díadas polares a la tríada dialéctica. Pues en el encuentro de lo masculino y lo femenino surge el niño, la «síntesis» de padre y madre, huevo y simiente, amor y ley, etc.

Creo que estas consideraciones ingenuas muestran aquello en lo que la dialéctica intentaba apoyarse en su parte positiva. Durante largo tiempo tomó prestados sus principios ontológicos de una filosofía vital originaria que tiene ante la vista el juego de fuerzas cósmicas antagonistas y dualidades. Lo que se denomina dialéctica es

en realidad una *rítmica* o una filosofía de la polaridad. Puramente observante, intenta comprender la vida y el cosmos como un cambio infatigable de fases y estados del ser en un continuo ir y venir; pleamar y bajamar, los ciclos de los astros, alegría y dolor, vida y muerte. Esta gran rítmica entiende todos los fenómenos sin excepción como pulsaciones, fases y golpes de compás. Ella no ve en ellos otra cosa más que el de aquí para allá de lo Uno, del principio cósmico en sus naturales e inevitables giros. Que todo en el mundo tiene su contrario, que los estados se mueven en una eterna corriente y órbita y que los extremos se convierten en sus contrarios son las grandes e inconmovibles visiones a las cuales llega esta rítmica. La dialéctica heracliteana –la primera y casi la única dialéctica europea que es pura filosofía de la polaridad, sin llegar a ser polémica, y de ahí también la única contemplativa y oscura, que no pretende convencer y que no está pensada para el diálogo de disputa– corresponde totalmente a este tipo de doctrina de la sabiduría:

> Lo contrario aspira a la unidad, de lo diferente surge la bella armonía y todo surge de la discordia.
>
> Unión: todo y no-todo, tensión a lo conjunto y a la desintegración, concordia y discordia y de todo una cosa y de una cosa todo.
>
> Ambas cosas están siempre en nosotros: lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo durmiente, lo joven y lo viejo. Lo uno se convierte a través de la transformación en lo otro, y en una nueva interacción esto se convierte en aquello.
>
> Nosotros bajamos al mismo río y, sin embargo, no es el mismo río; nosotros somos y no somos. (selección de citas tomadas de *Antike Geisteswelt. Eine Sammlung klassischer Texte,* W. Rüegg [ed.], Francfort 1980, págs. 92-93).

Semejante mirada al conjunto cósmico posee todavía la frialdad y la grandeza de una primera filosofía; tiene un sentido observante, no un sentido argumentativo. Se enseña a todos y a nadie, nunca convenciendo; en todo caso aludiendo; ella podría seguir sin ser dicha, y en ningún caso pretende ser combatida como una opinión, o una posición. Su discurso es como un acuerdo en un cosmos rítmi-

co y pulsante. El mundo posee efectivamente una marcha propia y un respirar, y esta primera filosofía de la polaridad era sólo un respirar sin lucha en el inspirar y expirar del mundo. Entre la «ley cósmica» de las polaridades y su comprensión para los filósofos no se abre ningún abismo. El pensador, más bien «vidente», no adopta ninguna postura propia y no se retira como un sujeto cognoscente de los fenómenos conocidos. En el gran mundo de estas pulsaciones y golpes polares no aparece como un Yo que se separa de este mundo y en esta separación pudiera caer en el error. Todo lo que dice pasa a través de él y en todo caso sería así, lo dijera o no. En última instancia, semejante teoría de polaridad debería llamarse una filosofía del sujeto. Allí donde domina esta visión, en el fondo sólo existen los ritmos, sólo el «de aquí para allá» de las energías y contrapolos, y para el «Yo aparte» del hombre no existe ninguna esfera propia. Por lo que respecta a estos ritmos, a los hombres sólo les queda una actitud válida: entrega. Entender significa ser entendido. Quien ve que el mundo es armonía en el desgarro no luchará contra ello. Allí donde domina la clarividencia, el sujeto de lucha ya ha pasado. Sin embargo, si la dialéctica así concebida puede denominarse realmente «teoría suma» es que aparece desde el punto de vista *argumentativo* como absolutamente indefensa; en su contemplación desvinculada se ha distendido hasta la más jocosa indemostrabilidad. Semejante teoría de la sabiduría no es consiguientemente una polémica, sino acuerdo y acompasamiento.

Si bien es correcto llamar a semejante filosofía de las polaridades dialéctica[187], se trata en todo caso de una teoría cosmológico-contemplativa y en ella no hay nada que recuerde la moderna relación «dialéctica» de sujeto-objeto. Al hombre ya no le queda, frente a las polaridades, ninguna contraposición propia; él no está frente a ellas como el sujeto frente a la cosa; él mismo puede ser polo, sujeto entre los sujetos, fuerza entre las fuerzas, sin resistencia y activo al mismo tiempo, resignado a aquello que sucede. A él no le corresponde oponerse como señorial y autárquico otro (sujeto) al ser. Esto tiene lugar sólo cuando el mundo humano se independiza, cuando con superiores grados de civilización y socialización el principio polémico se tensa y se calienta, cuando represión, poder, hostigamien-

to, soberanía, guerra, ideología y arte de las armas, estrategia, etc., empiezan a configurar los correspondientes sujetos polémicos. Estos sujetos practican intensivamente la separación del otro «polo» y hacen de él un «objeto». Esto corresponde aproximadamente a la antes mencionada polemización del ello. Nos las tenemos que ver no sólo con ritmos y contrapolos, sino con hostigamientos militares, políticos, sociales e ideológicos. El principio de hostilidad cubre por entero los anteriormente polos neutrales; de la relación fuerza-fuerza surge una relación yo-ello, un sujeto-objeto. A partir de ahí, lo correspondientemente negativo ya no aparecerá. En la polémica, debe neutralizarse la reacción de la otra parte. Pero con ello se destruye el mundo de la rítmica. La dialéctica polémica intenta mantener todavía algo de la polaridad al acentuar que es necesario el paso a través del polo opuesto; pero en realidad ella afirma y conduce la polémica, ya que confía en la victoria contra el principio opuesto. Las reconciliaciones que la dialéctica pensó eran señores segundos y las síntesis de pensamiento tenían la función de quitar las armas a la lógica, neutral y justa. Sólo aquí puede parecer como si la antítesis hubiera tenido su merecido antes de que la negación de la negación produjera una síntesis. Pero aquello de lo que en realidad se trata es de una negación preventiva de la negación o, dicho de otro modo, del estrangulamiento de la antítesis en semilla. La antítesis no se desarrolla hacia el polo opuesto, sino que sigue siendo un mero potencial, una negación ahogada y dormida. Por eso, la dialéctica negativa de Adorno no designa una «degeneración tardía», sino un carácter básico de dialéctica.

La dialéctica negativa reconoce finalmente la dialéctica de la obstaculización. La obstaculización, efectivamente, es la única aportación que puede hacerse por parte de los «sujetos» al mundo de los ritmos. Cuando los hombres tienen éxito en su vida, lo hacen no tanto a través de la autorrigidez bélica como gracias a que desarrollan culturas en cuyas figuras rítmicas pueden llegar a su juego sin participación por nuestra parte. Una vida creativa florece allí donde nosotros renunciamos a nuestra capacidad de obstaculizar. Así es seguro que no hay genios obstaculizadores, sino genios de la obstaculización.

René Magritte, *Vacaciones de Hegel*, 1959.

El «sujeto» nacido de la pura obstaculización y amenaza de sí mismo sólo se puede inmiscuir por doquier como obstaculizador, antagonista y productor de objetos. Surge, en la sociedad, de los miles de pequeñas y grandes limitaciones, negaciones, definiciones, hostigamientos, inhibiciones y determinaciones externas que se desarrollan en su «identidad». Atacarlo significa llevarlo hacia sí mismo.

De una forma exótica comprobamos esto sólo desde que el armamentismo absoluto de modernos sujetos políticos ha hecho avanzar la destrucción global del mundo a una posibilidad práctica. Por eso, «lucha», la abstracción aparentemente sencilla que expresa una relación antiquísima y válida para todas las sociedades (Marx)[188], sólo para nosotros, modernos, es prácticamente verdadera. Sólo en la cumbre de la modernidad se nos descubre la identidad de subjetividad y armamento. Sólo aquí nos las tenemos que ver con la «lucha en general», con la lucha *sans phrase*. Lo que las grandes teorías esotéricas de este mundo han portado con oscura superabundancia como un secreto peligroso a través de los milenios, aparece ahora a la luz de una reflexión desencantada en la que nosotros, con tono despreocupado, podemos decir lo que significa nuestra defensividad. Sólo en la modernidad, la vida se ha congelado hasta reducirse a

una defensa de los sujetos, de tal manera que nuestro pensamiento, tarde pero no en balde, pueda sacar el auténtico concepto general de tal subjetividad. En el sistema desarrollado de las obstaculizaciones se olvida, cada día más profundamente, cómo podría ser realmente la vida. Sin embargo, sólo podría servirnos lo que nos ayude a desarmarnos como sujetos: en cualquier nivel, en cualquier sentido.

Pero en la medida en que la licuación de los sujetos de los que se ha tratado siempre en los pensamientos inspirados sigue siendo la tarea decisiva de la razón práctica, recibe la filosofía, en cuanto teoría de la razón, su última normativa. Una racionalidad que se ha formado al servicio de los autoendurecimientos ya no es racional. No ha habido ninguna razón que nos mantuviera sin ampliarnos. De esta manera, la racionalidad madura no puede obviar el proceso «dialéctico». Al final, el más rígido pensamiento tiene que salir de sí mismo en cuanto mero pensamiento de un sujeto. El que nosotros apostemos, en la filosofía de la conciencia, por la autorreflexión; en la filosofía del lenguaje, por la acción comunicativa; en lo metarreligioso, por la fusión meditativa; o estéticamente, por la trascendencia lúdica, la decisión al respecto nos la sacará sin esfuerzo una razón racional, es decir, una razón fisonómico-simpatética, de las inclinaciones de nuestro cuerpo.

# IV
# Consideración fundamental histórica

## El síndrome de Weimar
## Modelos de conciencia de la modernidad alemana

*Todo se lee con temor, y no tanto por los horrores cuanto por la absoluta seguridad con la que se rompe el tratado secreto que existe entre los hombres; la impresión es como si alguien elevara la voz en la habitación: «Dado que estamos entre animales...».*

Ernst Jünger, «Grausame Bücher», *Das Abenteuerliche Herz*

Como ya hemos demostrado, el cinismo constituye una figura fundamental de la negación de los valores en el proceso histórico de las conciencias combatientes. En él, las ideologías despiertan a sí mismas. De una manera ostentosa brillan en su inevitabilidad perversa. En el transcurso de la historia aparecen épocas especialmente dispuestas para el cinismo, épocas que en una terminología marxista serían las del decadente dominio de clases; épocas de una ideología reflexivamente construida, en las que las normas y los dogmas de la cultura, amortiguados autoirónicamente, empiezan a jugar con sus contradicciones internas. En la historia de la humanidad hasta ahora acaecida, el hecho de que se hicieran reflexivas situaciones de conciencia falsas y perversas era siempre síntoma patológico de cultura, expresión de que los estratos dominantes habían iniciado un estadio mórbido que se inclinaba al asilvestramiento y a la desinhibición. Por muy diversa que sea la opinión que de él se tenga, Oswald Spengler ha hecho al respecto consideraciones de una precisión fisonómica apabullante. Se trata de épocas tardías en las que las fuerzas originarias, las ingenuidades de valor estable y las tensiones volitivas primigenias se han consumido en los niveles de dominación cultural a través de procesos de aprendizaje estratégicos. Por consiguiente, cínicamente dispuestas están esas épocas de hueco gesto y de fraseología refinadamente tramada, en las que bajo cada palabra oficial se ocultan reservas privadas, mundos contra-

rios e ironías y cuando bajo las manifestaciones oficiales fluyen mudos submonólogos de los que sólo el introducido, el corrupto, el decadente, el irónico comprende algo. La sonrisa de los augures es también la sonrisa de las clases dominantes que perecen.

Mi ensayo sobre la República de Weimar evita conscientemente tanto el vocabulario patográfico de la crítica cultural como la salud fingida de aquella filosofía de la historia demasiado segura de sí misma que habla al mismo tiempo de decadencias y de corrupción tan pronto en una cultura aparecen los individuos más pensativos, más sensibles, más quebrados y más conscientes de la problemática. A pesar de ello, el fenómeno de la ideología reflexiva no es totalmente idéntico a decadencia. El que las ingenuidades se hundan y la vigilancia ascienda no tiene por qué significar la decadencia de Occidente. En todo caso, con moralismo y con metáforas de pantano no se consigue nada. Todavía Ernst Bloch, que también ha escrito las cosas más sutiles con relación a este problema en general y con relación al problema del síndrome de Weimar en particular (en *Herencia de este tiempo*), habla de vez en cuando desde esta perspectiva algo más segura, algo más sana: «Ideologías corruptas en épocas decadentes de una sociedad de clases..., falsa conciencia consciente, es decir, engaño» (*El principio esperanza* I, pág. 169). Esta manera de ver supone una estructura psíquica en la que del descubrimiento del «engaño», es decir, del hacerse consciente de la «ideología decadente», a la verdad nuclear sólo habría un paso. Las actuales circunstancias están tanto psicológica como sociológicamente muy lejos de ello, y hoy día apenas nadie se imagina tener una situación sólida porque posea la verdad. Un estadio postmórbido se extiende hasta una nueva normalidad. Después de cien años de crisis, la palabra «crisis» está tan marchita como los individuos que antaño ella debía despertar. Las estructuras modernas reflexivamente cínicas sobreviven aparentemente a las abigarradas fases de la decadencia; también los grises cinismos de la moderna objetividad siguen siendo cinismos, aun cuando ya hace tiempo que no poseen nada de la gran pose de morbidez aristocrática, de esteticismo, de dandismo y de la manera de vivir espiritualmente decadente de aquellas individualidades tardío-burguesas superamaestradas. Hoy vivimos en un

cinismo del que no brotan en absoluto las flores del mal, grandes y frías miradas y fuegos artificiales junto al abismo. En vez de ello surgen las ciudades de cemento, las democracias burocráticas, la apatía, la infinita mediocridad, la administración de situaciones negativas, miserable parloteo de responsabilidad, pesimismo achacoso e ironías vacías. Puede ser que haya que aguantar este «espíritu» todavía largo tiempo. Es ésta una mentalidad que ya ni siquiera es decadente, una mentalidad que no puede ser decadente porque no la ha precedido una altura desde la que ella pueda precipitarse. Lo que hoy día es cínico hace tiempo que sigue resbalando en este estilo por propia inercia.

A la ideología reflexiva ya no le corresponde, como hemos dicho, ningún desenmascaramiento más. Al realismo gelatinoso no le ha salido una crítica a su altura, pues la crítica no puede obtener ninguna validez si no se sitúa frente a un no-saber propiamente dicho[189], sino solamente una digresión interna inalcanzable para cualquier Ilustración y una penumbra consciente que en su turbiedad siempre saca fuerzas, sabe Dios de dónde, para continuar. Incluso una crítica que se haga cínica para eliminar el cinismo dominante se estrellará. Por lo demás, así se podría resumir de la manera más breve posible la crítica en la República de Weimar.

La República de Weimar pertenece a los fenómenos históricos en los que mejor se puede estudiar cómo pretende ser pagada la modernización de una sociedad. En un proceso de trueque en el que se obtienen enormes adquisiciones técnicas a costa de un malestar creciente en la incultura; facilidades civilizatorias a cambio del sentimiento del absurdo. Gigantescas empresas se disparan a lo alto pero entre el sol y la sombra sigue la pregunta: y esto ¿para qué? ¿Qué me importa a mí? En la inteligencia, que ha cumplido conscientemente el proceso, ya no existe en absoluto una «falsa conciencia» en el sentido sencillo; sí, sin embargo, una conciencia insalvable. Dado que para ella ya no hay nada «sagrado», se hace ambiciosa. A los pies de su informe e imprecisa avidez yace un mundo de instrumentos en los que ella, efectivamente, ya no encuentra ningún placer.

En la cultura de Weimar –ya lo he indicado en la primera consi-

deración previa– el cinismo encontró un lenguaje incluso más perfilado que el de hoy día. Ese cinismo era mordaz y productivo allí donde el actual sólo se manifiesta en el estilo del «no, gracias» malhumorado y burocrático. Pues en la cumbre de la República de Weimar todavía se manifiesta, a pesar de todo lo que había sucedido, una gran proximidad a las alturas axiológicas y a los ideales de las tradiciones metafísicas, cuyo derrumbamiento se expresa ahora en miles de valientes y frescamente agresivos desilusionamientos y desmontajes. Elementos quínicos y cínicos los encontramos en casi todas las estéticas progresivas de la época, por no hablar de los fenómenos de desinhibición pequeño-burgueses a un nivel militar-político (fascismo). Entre los espíritus productivos de la época no son pocos los que toman sobre sí el manifestar sus desilusiones, su burla, su nueva gran frialdad en formas de arte agresivas. Ellos crean un lenguaje de expresión en el que negatividad y modernidad, infelicidad y consciente contemporaneidad son casi idénticos, y de este ámbito proceden grandes actitudes del aguantar individual en una realidad chillonamente insalvable. A este respecto, la Primera Guerra Mundial puede concebirse todavía como un proceso histórico-metafísico, en cierta manera como el comentario militar al «Dios ha muerto» de Nietzsche. El Yo después de la guerra es una herencia sin testamento y condenado casi inevitablemente al cinismo. Una vez más se lanzará a grandes actitudes expresivas: autonomía estética en el desplazamiento; colaboración destructora en la destrucción general; gastos de superioridad mientras se es desgarrado; fría afirmación de circunstancias que dicen no a nuestro sueño vital; superación de la frialdad del mundo a través de la frialdad del arte. Los cínicos del arte de Weimar se entrenan en ser los señores de la situación, mientras que la situación en realidad sólo sirve para desplazarse y ya no hay ninguna soberanía que siga siendo posible. Ellos practican la altanería sobre el absurdo, sobre lo incomprensible y, sin embargo, hace tiempo penetrado. Carentes de respeto, ellos adoptan sus actitudes frente al tan poderoso como ordinario destino fatídico de la época: dejarse llevar cínicamente y ¡anda!, vivimos. Modernización de la conciencia infeliz.

## 1. Cristalización weimariana
## Tránsito de una época desde el recuerdo hasta la historia

*Tres cuartas partes de vuestra literatura y de toda vuestra filosofía son expresión de la insatisfacción.*

Bruno Frank, *Politische Novelle*, 1928

En el curso de la década en la que me he ocupado de la cultura weimariana se ha empezado a desarrollar una cierta desconfianza contra la investigación de la República de Weimar que, paulatinamente, ha pasado a ser una duda teóricamente fundada. Cuanto más he leído, tanto menos seguro estoy de si nosotros estamos en la situación de decir algo con sentido sobre la cultura y la conciencia de esos años que van desde 1918 hasta 1933. Y cuanta más investigación se acumula, tanto más manifiesta se hace la duda. Ni siquiera la existencia de una serie de extraordinarios análisis y exposiciones científicas modifican en absoluto esta situación. La duda se refiere efectivamente no a la posibilidad de hacer cuenta histórico-crítica de este o aquel aspecto de la vida cultural en esta época, sino a nuestra capacidad de adoptar una actitud coherente acerca de nuestra continuidad con la época weimariana. Esto se puede entender como expresión de una inquietud de «filosofía de la historia».

Hay dos accesos fácilmente distinguibles a la República de Weimar: un acceso nostálgico-arqueológico y otro apologético-político. El primero conduce a través de la literatura de memorias, a través de la tradición oral de los más viejos y a través de la curiosidad proyectiva de actuales grupos marginales políticos. Conforme a esto habría en Alemania una época en la que la vida todavía era interesante y en la que la política y la cultura transcurrían dramática, vital, tumultuariamente y llenas de altibajos..., como si fuera el carácter teatral el común denominador de todas las manifestaciones vitales sociales, desde el expresionismo hasta las piernas espectaculares de Marlene

deración previa– el cinismo encontró un lenguaje incluso más perfilado que el de hoy día. Ese cinismo era mordaz y productivo allí donde el actual sólo se manifiesta en el estilo del «no, gracias» malhumorado y burocrático. Pues en la cumbre de la República de Weimar todavía se manifiesta, a pesar de todo lo que había sucedido, una gran proximidad a las alturas axiológicas y a los ideales de las tradiciones metafísicas, cuyo derrumbamiento se expresa ahora en miles de valientes y frescamente agresivos desilusionamientos y desmontajes. Elementos quínicos y cínicos los encontramos en casi todas las estéticas progresivas de la época, por no hablar de los fenómenos de desinhibición pequeño-burgueses a un nivel militar-político (fascismo). Entre los espíritus productivos de la época no son pocos los que toman sobre sí el manifestar sus desilusiones, su burla, su nueva gran frialdad en formas de arte agresivas. Ellos crean un lenguaje de expresión en el que negatividad y modernidad, infelicidad y consciente contemporaneidad son casi idénticos, y de este ámbito proceden grandes actitudes del aguantar individual en una realidad chillonamente insalvable. A este respecto, la Primera Guerra Mundial puede concebirse todavía como un proceso histórico-metafísico, en cierta manera como el comentario militar al «Dios ha muerto» de Nietzsche. El Yo después de la guerra es una herencia sin testamento y condenado casi inevitablemente al cinismo. Una vez más se lanzará a grandes actitudes expresivas: autonomía estética en el desplazamiento; colaboración destructora en la destrucción general; gastos de superioridad mientras se es desgarrado; fría afirmación de circunstancias que dicen no a nuestro sueño vital; superación de la frialdad del mundo a través de la frialdad del arte. Los cínicos del arte de Weimar se entrenan en ser los señores de la situación, mientras que la situación en realidad sólo sirve para desplazarse y ya no hay ninguna soberanía que siga siendo posible. Ellos practican la altanería sobre el absurdo, sobre lo incomprensible y, sin embargo, hace tiempo penetrado. Carentes de respeto, ellos adoptan sus actitudes frente al tan poderoso como ordinario destino fatídico de la época: dejarse llevar cínicamente y ¡anda!, vivimos. Modernización de la conciencia infeliz.

## 1. Cristalización weimariana
## Tránsito de una época desde el recuerdo hasta la historia

*Tres cuartas partes de vuestra literatura y de toda vuestra filosofía son expresión de la insatisfacción.*

Bruno Frank, *Politische Novelle*, 1928

En el curso de la década en la que me he ocupado de la cultura weimariana se ha empezado a desarrollar una cierta desconfianza contra la investigación de la República de Weimar que, paulatinamente, ha pasado a ser una duda teóricamente fundada. Cuanto más he leído, tanto menos seguro estoy de si nosotros estamos en la situación de decir algo con sentido sobre la cultura y la conciencia de esos años que van desde 1918 hasta 1933. Y cuanta más investigación se acumula, tanto más manifiesta se hace la duda. Ni siquiera la existencia de una serie de extraordinarios análisis y exposiciones científicas modifican en absoluto esta situación. La duda se refiere efectivamente no a la posibilidad de hacer cuenta histórico-crítica de este o aquel aspecto de la vida cultural en esta época, sino a nuestra capacidad de adoptar una actitud coherente acerca de nuestra continuidad con la época weimariana. Esto se puede entender como expresión de una inquietud de «filosofía de la historia».

Hay dos accesos fácilmente distinguibles a la República de Weimar: un acceso nostálgico-arqueológico y otro apologético-político. El primero conduce a través de la literatura de memorias, a través de la tradición oral de los más viejos y a través de la curiosidad proyectiva de actuales grupos marginales políticos. Conforme a esto habría en Alemania una época en la que la vida todavía era interesante y en la que la política y la cultura transcurrían dramática, vital, tumultuariamente y llenas de altibajos..., como si fuera el carácter teatral el común denominador de todas las manifestaciones vitales sociales, desde el expresionismo hasta las piernas espectaculares de Marlene

Dietrich en *El ángel azul*, desde la sangrienta comedia del intento de golpe hitleriano de 1923 hasta *La ópera de cuatro cuartos*, desde el imponente entierro de Rathenau en 1922 hasta la bellaquería del incendio del Reichstag en 1933. La crisis permanente de la que todos hablaban se mostró como un buen director teatral que sabía emplear los efectos más agradables al oído. Junto a la nostalgia de los recordantes se observa también una brusca añoranza izquierdista hacia la República de Weimar en la que, efectivamente, se ha dado un espectro sumamente notable de cultura política: desde el liberalismo de izquierdas de Tucholsky, Ossietzky, Kästner, Heinrich Mann, etc., pasando por los autores y simpatizantes de la socialdemocracia y del comunismo, hasta los radicales de izquierdas, los anarquistas y los marxistas independientes, tales como Benjamin, Korsch, Brecht, y la primera Teoría Crítica... La República de Weimar se constituyó en algo así como un campo de juego para el historicismo de izquierdas, un campo de instrucción para las tomas de partido retroactivas y los compromisos, como si fuera provechoso saber, al menos *a posteriori*, de qué parte se habría saltado a la brecha. Dado que a lo largo del Tercer Reich y de la Restauración de la era Adenauer se había cortado el lazo de unión con las ideas y potenciales de la cultura de Weimar, la nueva izquierda tuvo que abrirse un paso casi arqueológico hacia los estratos de escombros de la cultura política alemana. Archivar, hojear, leer; y lo que en esta tarea aparecía era impresionante; una tradición interrumpida tenía que exhumarse en cierto modo a sí misma y comprobaba, sorprendida, que ya todo se había dado anteriormente: toda nuestra «identidad» intelectual bajo los escombros.

El segundo acceso a Weimar escoge el fascismo, el dominio nazi como ángulo óptico. Y en este caso el interés es casi exclusivamente apologético y didáctico: «¿Por qué tal o cual partido o persona han tenido que comportarse de tal manera? ¿Por qué el fascismo nacionalsocialista era incontenible o cómo habría podido evitarse?». ¿Por qué fue todo tan terrible como efectivamente fue? Weimar aparece en esta perspectiva como un prefascismo temporal, como la época anterior a Hitler. Esta literatura del «cómo fue posible» llena bibliotecas enteras. Weimar funciona así como el manetecelfares de la ética política: lo que prospera cuando falta el medio democrático,

cuando las fuerzas antiliberales se hacen demasiado fuertes; cuando los partidos de trabajadores se desgarran, cuando el capital monopolista ya no sabe qué hacer, etc. Una línea de autores sabía «ya entonces» lo que había que hacer, pero por desgracia no les llegó el turno; otra línea «se equivocaba» entonces y, a cambio, sin embargo, sabe hoy lo que es correcto. De esta manera, Weimar sirve a todos como la hora histórica político-moral de la que cada cual saca su lección. Demócratas de la República Federal y de la República Democrática compiten en la actitud de aquellos que han aprendido de las faltas del pasado. Dado que hoy la generación de los testigos oculares envejece y desaparece, ya no existe el obstáculo de la pedagogización política de aquellos años... Sí, en todo caso, la de su academización.

Ambos modos de acceso tienen sus inconvenientes. ¿No podría ser que de ambos sólo haya salido hasta ahora una investigación en «estadio especular» que haya quedado bajo el signo de ingenuas relaciones de intereses al objeto? Proyección apologética, superación, nostalgia, salvación: todo esto son posiciones y cuadros en un gabinete de espejos históricos. «Lo que vos denomináis el espíritu de los tiempos/ es el propio espíritu de los señores/ en el que los tiempos se reflejan» (*Fausto* I). Consiguientemente, ¿es visible en general el «objeto» de Weimar? ¿Acaso podemos nosotros intentar otras maneras de ver distintas de las maneras nostálgicas, proyectivas, apologéticas y didácticas?

Pienso que las formas específicas de la conciencia de la cultura weimariana empiezan a hacerse de nuevo visibles a través del prisma del cinismo de nuestro tiempo que retorna a sí mismo. Cuanto más clara nos sea la moderna estructura cínica, tanto más ganaremos en lo que se refiere a la óptica que corresponde íntimamente a esta cuestión. Entonces veremos la cultura de Weimar como la esencial «época de fundadores» de esta estructura cínica en su dimensión dominante de la cultura. Sólo entonces los inmoralismos estratégicos penetraron, desde medios anteriormente cerrados herméticamente, en la conciencia colectiva, y lo que anteriormente se había considerado bajo los secretos del ejercicio de la política real de la diplomacia, de los estados mayores, de los servicios secretos,

de la criminalidad organizada, de la prostitución y de la dirección de empresas, se ve ahora poseído por un chillón afán de verdad y se sitúa irrevocablemente en la penumbra de los «secretos públicos».

Mientras no concibamos explícitamente el cinismo, lo esencial de la cultura weimariana se nos tendrá que escapar. Por eso, nuestra autorreflexión tiene preferencia ante la historiografía que, en cuanto historiografía ingenua, ya ha llegado al límite. Sólo una autorreflexión precisada hará posible de nuevo una profundizada experiencia histórica, si es que se la considera necesaria. Sin embargo, al revés, hay que haberse empapado en largos estudios del específico *haut goût* del cinismo weimariano y del fascista que reconoce que en ellos actúan estructuras que siguen existiendo y que nos unen con el pasado. Efectivamente, no «hay» objeto histórico sin más: aparecen gracias al desarrollo del ojo.

Otra duda contra las exposiciones corrientes del tema Weimar es un puro reflejo del estudio de las fuentes. En efecto, al leer los documentos se tiene la impresión de que muchos textos de entonces están escritos en un nivel mucho más alto de reflexión, clarividencia y expresión que las posteriores historias de la cultura sobre los mismos; éstas, a menudo, sólo se aprovechan del posterior punto epocal, y su única posibilidad de «ser más listo» deriva del punto de vista posterior. Pero tal es la malicia del objeto weimariano. No se puede hablar sin más de esta época como si sus contemporáneos no hubieran dicho ya suficientemente cosas sobre ella. En sus articulados rendimientos/cumbres, la República de Weimar está, a pesar de los muchos ejemplos en contra, como la época más despierta de la historia; se nos presenta como una edad altamente reflexiva, pensativa, llena de fantasía y fuerte en la expresión que está penetrada por las más diversas autoconsideraciones y autoanálisis. Cuando se habla sencillamente sobre el asunto, fácilmente uno se queda por debajo. Nuestro comentario se arriesga a glosar cosas que sobrepasan su comprensión porque, a menudo, en los textos la autocomprensión ha subido a tales alturas que una época posterior no puede partir automáticamente de que sus fuerzas de comprensión podrían reelaborar las cumbres anteriores.

Naturalmente, esto no vale sólo para la cultura de estos años, pe-

ro vale especialmente para ellos. Creo poder demostrar cómo en los ámbitos más diferentes de la cultura de Weimar se ha alcanzado una cresta de estructuras cínicas que sólo ahora, desde el espíritu desilusionado, quínico-cínico y consciente de crisis de la época de los últimos setenta y los primeros ochenta, se pueden tomar en el campo de visión. Los tiempos se entienden mutuamente después de medio siglo desde una proximidad vivencial restaurada. Por lo que respecta a malhumores pensados, irritaciones inteligentes y desmoralizaciones reflejas, ellos han congeniado de nuevo. Esto, expresado positivamente, describe, sin embargo, un fenómeno amenazante. Trabajamos aquí con una hipótesis de la que pensamos que es correcta, pero de la que esperamos que se suprimirá como una *selfdistroying prophecy*: a saber, que semejantes estructuras expresan elementos típicos sobre la época de entreguerras en la que ninguna inteligencia ni ninguna buena voluntad fueron suficientes para parar tendencias sistemáticas de catástrofe.

El método de exposición es asociativo y al mismo tiempo constructivo. En él, las citas exhaustivas son fundamentales. Me gustaría participar al lector algo del desengaño que mediante puras lecturas –aunque, efectivamente, en contextos preparados– se puede provocar. Los temas son relativamente polifacéticos, pero no se concluyen en ninguna parte. Cada capítulo queda en nueva alusión. En la suma se produce un laberinto metódicamente calculado, como si se pudiera obtener un conocimiento de época al pasar a través de textos de aquel tiempo como a través de las paredes reflectantes de un cuarto de la risa. Con ello quisiera, lo que de otra manera apenas resulta posible, hacer más comprensible un objeto mostrando cómo, en su propia multiplicidad interior y en su fragilidad, supera nuestras capacidades normales de comprensión. Lo que nosotros necesitamos es un «cubismo» lógico e histórico, un pensar y ver simultáneo. En la cotidianidad no somos lo suficientemente locos como para percibir la locura convertida en normalidad de nuestra cotidianidad y de nuestra historia. Consiguientemente, se puede leer el «síndrome de Weimar» como aventura metódica: como un viaje a través de la locura de la que nosotros provenimos.

## 2. Caotología dadaísta
## Cinismos semánticos

*1.º Alrededor de una bola de fuego gira frenéticamente una bala de mierda sobre la cual se venden medias de señora y se estiman los gauguins...*
*78.º ¡Una patada al cosmos!, ¡viva el dadá!*

Walter Serner, *Letzte Lockerung*, 1918-1920

*Tenemos derecho a cualquier diversión, sea en las palabras, en las formas, en los colores, en los ruidos. Todo esto, sin embargo, es una magnífica locura que nosotros conscientemente amamos y despachamos..., una enorme ironía, como la vida misma; la técnica exacta del absurdo definitivamente admitido como sentido del mundo.*

Raoul Hausmann, *Der deutsche Spiesser ärgert sich*

*Hindendorf, Ludenburg no son nombres históricos. Para mí sólo hay un nombre histórico: Baader.*

Johannes Baader, *Reklame für mich*

*Todo debe vivir... pero una cosa debe cesar: el burgués.*

Richard Huelsenbeck

Con el dadá hace su aparición en escena el primer neoquinismo del siglo XX. Sus golpes se dirigen contra todo lo que se toma en serio: sea en el ámbito de la cultura y de las artes, sea en el de la política y la vida burguesa. No ha habido otra cosa que haya golpeado en nuestro siglo tan airadamente el *esprit de sérieux* como el martilleo dadaísta. El dadá no es, en su núcleo, ni movimiento artístico ni antiarte, sino radical acción filosófica. El dadá practica el arte de una ironía militante[190].

De la «institución burguesa arte» (Peter Bürger), el dadá sólo toma el motivo que había conferido a las artes en el siglo burgués

su momento filosófico: el motivo de la amoral libertad de expresión. Pero hacía tiempo que el arte ya no era lo que había sido una vez en su centro y en su fase de fundación neoquínica (es decir, en el burgués *Sturm und Drang* del siglo XVIII): un medio de expresión de la «verdad». Lo que los dadaístas tenían ante sí era un arte de tipo esteticista, un arte de artistas que se tomaba a sí mismo sangrienta y festivamente en serio, una religión sustitutoria y un medio de embellecimiento de la «odiosa realidad burgués-capitalista». Los dadaístas, por consiguiente, no hicieron otra cosa que restaurar el impulso filosófico de las artes –su voluntad de verdad– en un contraataque frente a su crecimiento desmesurado a través del artisticismo, las figuras y las vanidades alejadas de la vida. En un acto de violencia redujeron el arte a lo que entonces se denominaba «arte aplicado»; lo hicieron equivalente de aquel arte del embellecimiento e inofensivo, que brotaba de la necesidad burguesa de diversión y de evasión de la realidad. Por el contrario, lo real tenía para los portadores de la vanguardia el gusto de la más cruda negatividad, y fue así como pacíficas y antimilitaristas gentes del dadá zuriqués de 1916 (casi sin excepción emigrantes de los países combatientes) contaban incluso a los pacifistas entre sus contrarios, pues éstos, despectivamente irrealistas, sólo ponían un mero *ideal* de paz frente a la realidad. Aquí aparece por primera vez el manuscrito de la modernidad quínica: es decir, sí a la realidad en cuanto realidad para poder abofetear todo aquello que es mero «bello pensamiento».

Los artesanos de todo Zurich emprendieron una cerrada campaña contra nosotros. Esto era lo más bonito. Ahora sabíamos con quién teníamos que habérnoslas. Estábamos contra los pacifistas porque la guerra nos había dado la posibilidad de existir en toda nuestra gloria. En aquel entonces, los pacifistas eran más decentes que hoy día, cuando todo estúpido jovenzuelo pretende aprovechar la coyuntura con sus libros contra la época. Nosotros estábamos a favor de la guerra y todavía hoy el dadaísmo está a favor de la guerra. Las cosas deben chocar entre sí: falta todavía mucho para que la cosa se ponga lo suficientemente cruel.

Éstas eran las palabras que Richard Huelsenbeck dio a conocer en su primer discurso dadaísta en Alemania, en febrero de 1918 en Berlín. Desde un punto de vista moral nunca se podrá estar de acuerdo con un texto semejante, y difícilmente desde un punto de vista psicológico. Pero sólo hay que tener un poco más de experiencia en las formas de locución irónico-polémicas para comprender el procedimiento de Huelsenbeck. Él ensaya en un tema difícil como pocos la nueva táctica: el arte de manifestarse de acuerdo, de una manera irónico-sucia, con lo peor. Con discursos cínicos produce él un Yo más allá del bien y del mal que quiere ser como su loca época.

En ese momento la guerra ruge todavía en los frentes. Los «valores» del Occidente están «a punto de quebrar», al igual que el frente occidental alemán en esa época y, por encima de ello, toda

una época que se denominará burguesa: el envejecido siglo XIX. En las campañas de material de la guerra mundial, Europa experimentó el «retorno de lo desplazado», el retorno de la bestia desde la falsa paz de una burguesía imperialista. El burgués espíritu de progreso había sido un irrealismo, a él contesta, en terribles explosiones, lo que durante largo tiempo se había negado. Después de Nietzsche fueron los dadaístas los primeros que intentaron tomar por su parte positiva la vuelta de lo desplazado. Y con ello dieron un nuevo giro al derecho artístico a una expresión libre sin condicionamientos. Entre la mentalidad de los generales que están seriamente a favor y la mentalidad de los pacifistas que están seriamente en contra, los dadaístas eligieron una posición «libre» de toda clase de escrúpulos y que crujía maliciosamente: el estar jovialmente a favor.

El dadá toma una parte de su fuerza impulsora del sentimiento de mirar al mundo de manera irrebatiblemente sobria. Uno se hace patéticamente positivista. Se separan sin contemplaciones «los hechos desnudos» de las frases, la mera cultura de la dura realidad.

> Nosotros no propagamos una ética que siga siendo ideal (engaño)... Deseamos ordenar la economía y la sexualidad racionalmente y nos pitorreamos de la cultura, que no es una cosa tangible. Deseamos su fin..., queremos el mundo movido y móvil, inquietud en vez de tranquilidad, fuera con las viejas sillas, adiós a los sentimientos y a los nobles gestos (Hausmann, *Der deutsche Spiesser ärgert sich*).

En el *Manifiesto dadaísta* se dice:

> La palabra dadá simboliza la más primitiva relación con la realidad en torno, una realidad con la que el dadaísmo pisa los derechos de una nueva realidad. La vida aparece como una confusión simultánea de ruido, colores y ritmos espirituales, una vida que en el arte dadaísta es aceptada con todos sus gritos y fiebres sensacionalistas, con toda su despreciada *psique* cotidiana y en toda su brutal realidad...

En el dadaísmo, individuos por primera vez conscientes ejecutan la inversión, ejemplar para toda subjetividad moderna, de la relación

contemporánea yo-mundo: el individuo cínico acaba con la pose del creador artístico que descansa en sí mismo (genio), del pensador del mundo (filósofo), del empresario incansable; más bien se deja llevar conscientemente por lo dado. Si aquello que nos lleva es brutal, también lo somos nosotros. El dadá no mira a un cosmos ordenado. Lo que a él le importa es mantener la presencia de espíritu en el caos. Sería absurda aquella actitud de gran pensador en medio del alboroto asesino tal y como era corriente en las complacidamente excitadas filosofías de la vida de aquella época. El dadá exigía de la existencia una absoluta simultaneidad con las tendencias de la propia época: vanguardia existencial. Sólo lo más avanzado vive con él en una misma línea epocal: guerra como movilización y como autodesinhibición; el más avanzado procedimiento destructivo hasta en las artes; antipsicología, antiburguesía. El *pathos* de verdad de esta corriente es tener el tiempo en los nervios y pensar y vivir a su ritmo.

Hay aquí resonancias filosóficas: efectivamente el dadá anticipa motivos de la ontología existencial heideggeriana que, por su parte, critica en el supremo nivel comprensible las mentiras del sujeto de la filosofía de dominio europea. El Yo no es señor del mundo, sino que más bien vive en éste bajo el signo del *estar sometido* a él; pero en todo caso hacemos «proyectos», aunque también éstos son a su vez proyectos sometidos, de tal manera que primariamente rige una estructura pasiva del ser. Oigamos lo que sigue:

> Ser dadaísta significa *dejarse llevar por las cosas*, estar contra la formación de sedimentos; estar sentado un momento en una silla significa poner la vida en peligro (*Manifiesto dadaísta*, panfleto de 1918).

Se podría pensar que la ontología existencial fuera una recuperación académica de la «dadasofía» o de la «dadalogía», en la que Martin Heidegger disputaría con enorme éxito el rango de superdadá al maestro Johannes Baader. El secreto de su éxito estriba en el punto que constituye el «fracaso» del dadá: la seriedad. En vez de las producciones jocosamente refulgentes de artista de la vida dadaístamente «arrojado», en vez de sus sátiras politizantes, el «estar arrojado» de Heidegger hizo carrera en la variante seria.

Los ataques dadaístas tienen dos aspectos: un aspecto quínico y otro cínico. La atmósfera del primero es juguetona y productiva, infantil e ingenua, sabia, generosa, irónica, soberana, inapelablemente realista; la segunda parte manifiesta fuertes tensiones, odio y altaneras reacciones de defensa contra el interiorizado fetiche burgués, demasiada proyección y un dinamismo afectivo de desprecio y desengaño, autoendurecimiento y pérdida de la ironía. Estos dos aspectos no son nada fáciles de separar; ellos hacen del fenómeno dadá en su conjunto un complejo brillante que se escapa a las simples valoraciones y a las sencillas relaciones de sentimiento. También con relación al fascismo se comporta el dadá de una manera ambivalente: por la parte de su elemento quínico, el dadá pertenece incondicionalmente al antifascismo y a la lógica y la «estética de la resistencia»; con el cínico, por el contrario, tiende a las estéticas prefascistas de la aniquilación, una estética que pretendía vivenciar la embriaguez de la destrucción. El dadá hace la guerra efectivamente a la «seriedad sangrienta» que, sin embargo, por su parte agresiva está profundamente arraigada en él. Los dadaístas no consiguieron en absoluto una ironización total de sus propios motivos: en sus poses irónicas se quedó adherida demasiada destructividad no libre y en su manera de dejarse llevar se podría comprobar mucha resistencia y autoendurecimiento.

La dadasofía desarrolla ocasionalmente visiones místico-irónicas que festejan la vida en su indivisa plenitud, aunque en el tono resultan desesperadamente agudas como, por ejemplo, en la proclama del superdadá Johannes Baader:

> El dadaísta es una persona que ama la vida en todas sus inabarcables figuras y que sabe y dice: no sólo aquí, sino también ahí y allí hay vida. Consiguientemente (?), el auténtico dadaísta domina todo el registro (!) de las manifestaciones vitales humanas, desde la grotesca autocaricatura hasta la más sagrada palabra del culto divino en la bola del mundo ya madura y propiedad de todos los hombres...

Todavía en semejantes himnos gigantomaníacos del cabecilla de la secta Baader, que se hizo proclamar presidente del universo, aparecen

los típicos intentos de un decir sí más amplio en el que la ironía dadá se lleva bien con el aspecto quínico de la religión (véase la recepción de la mística entre los dadaístas, especialmente en Hugo Ball).

En el dadaísmo se intenta una provisional filosofía del sí que sobre todo se refiere a la energía concreta, momentánea, caprichosa y creativa del individuo dadá. Éste sí se refiere a la situación del mundo, una situación que él ironiza, pero mucho más al momento vivido en el que se realiza el milagro de una eterna y fugitiva actividad y la paradoja existencial de la intacta «duración» interior y al mismo tiempo traspasada por las turbulencias del mundo[191]. Para que este elemento vital-dinámico pueda aparecer en primer plano, la supraestructura cultural debe ser aniquilada. Por eso, los dadaístas ven también en el expresionismo, a menudo, solamente una continuación del idealismo alemán: «Un oscurecimiento nauseabundo de las cosas llamado expresionismo».

> El primer expresionista, un hombre que descubrió la «libertad interior», era un comilón y borracho sajón, Martín Lutero. Él ha reducido el giro protestón del alemán a una «interioridad» inexplicable, a un juego de manos con supuestos sufrimientos, los ámbitos del alma y su poder, junto con una sumisión servil frente al poder superior; él es el padre de Kant, de Schopenhauer y de la actual estupidez artística que pasa petrificada ante el mundo y que con ello cree superarlo (Raoul Hausmann, *Rückkehr zur Gegenständlichkeit in der Kunst*).

Es el realismo quínico de Nietzsche el que suena aquí con idéntico componente de odio antiprotestante. El sí dadaísta a la realidad y a la realización no se preocupa por la opinión de expertos, conocedores, esnobs y críticos. Se puede entender el dadaísmo como un preludio a una emancipación de diletantes que parte del hecho de que la alegría de una producción es más importante que el resultado obtenido. La potencia es sólo una añadidura de la autenticidad, no cuentan tanto las obras que quedan como los momentos de intensa realización.

El ulterior motivo nietzscheano –el retorno de lo idéntico– aparece también en la dadasofía. En un brillante boceto, *Durch Dada er-*

*ledigt. Ein Trialog zwischen menschlichen Wesen*, se perspectivan amplias dimensiones históricas.

...siempre ha habido dadá, en el antiguo Egipto al igual que en Europa o en México. El dadaísta, querido doctor Smartney, es independiente del tiempo...

...renace constantemente, se da a lo largo de las cadenas generacionales, el dadá es un asunto eminentemente metafísico...

...dadá es el gran auscultador renal y el cazador de moralistas...

...Usted lo considera como la visión religiosa de una secta antiguo-egipcia. Pero el dadá también apareció en la India. Los sivaítas de la mano izquierda lo han cultivado. En la epopeya de Gilgamesh de los antiguos asirios ya se alude a que el dadá se identificaba con el nacimiento del mundo. En los misterios dionisíacos al igual que en los dichos oraculares de los sacerdotes de Dodona se encuentra ya el dadá...

Dadá es la gran ironía, aparece como dirección y no es ninguna dirección...

Dadaísta fue el criminal sexual Alton cuando escribía en su diario: *Killed today a young girl, it was fine and hot...*

Dadaísta fue Manolescu cuando se hizo pasar por un príncipe y se alojó en el Kaiserhof sin saber cómo iba a pagar la cuenta. Dadá es la parte americana del budismo...

Los documentos dadaístas están siempre falsificados (págs. 110-113).

El que el pensamiento dadaísta no se pueda resumir y reducir a una fórmula estriba en su estructura momentánea. Él se mueve en procesos, saltos, puntos que, en su esencia, no se pueden abreviar. La cuestión misma es su realización (un motivo que domina, por lo demás, la filosofía de la reflexión, especialmente en Fichte y Hegel). Hablar sobre la conciencia dadá supone casi automáticamente colocarse por debajo de su nivel. Intentemos, sin embargo, decir algo *sobre ella*, no sin antes indicar expresamente que el objeto no son los documentos dadá sino el método dadá.

Yo lo llamaría el procedimiento de la «negación reflejada». Dicho de otra manera: una técnica de la perturbación del sentido, un procedimiento del *nonsens*. Allí donde aparecen sólidos «valores», signi-

ficados superiores o sentidos más profundos, el dadá intenta una perturbación del sentido. El dadá suministra una técnica explícita de la desilusión del sentido y con ello se coloca en un espectro más amplio de *cinismos semánticos* con los que la desmitificación del mundo y de la conciencia metafísica llega a un radical estadio final. El dadaísmo y el positivismo lógico[192] son partes de un proceso que quita el suelo a toda creencia en conceptos generales[193], a toda clase de fórmulas cósmicas y totalizaciones. Ambos trabajan como la recogida de basuras dentro de la decaída supraestructura ideológica europea. Para los dadaístas, que efectivamente procedían de una generación que poco antes había caído de rodillas en un último acto de respeto ante todo lo que se llamase arte, obra de arte, cultura y genio, empezó así una gran limpieza en la propia cabeza, en el propio pasado. Ellos niegan, como apóstatas de la anterior fe en el arte, lo que hasta entonces ha constituido su forma de vida y la tradición, en la que no pueden «situarse»: dación de sentido a través del arte y elevación de lo corriente a lo importante. En el contragolpe a esa forma de vida decadente el dadá encuentra palabras corrosivas, sobre todo cuando se trata de atacar la «última» orientación artística, la expresionista.

> No, señores míos, el arte no es un peligro, ya que el arte ha dejado de existir. Está muerto. Era el desarrollo de todas las cosas, rodeaba todavía de belleza la nariz agarbanzada y los morros de cerdo de Sebastian Müller, era una bella apariencia que partía de un sentimiento soleado y alegre de la vida (!), y de repente deja de elevarnos... La incapacidad absoluta... esto es el expresionismo... El burgués que escribe o pinta podría creerse más que santo por ello para finalmente crecer de alguna manera sobre sí mismo hacia una borrachera indeterminada, general, cósmica: Oh, expresionismo, inversión mundial de la mendacidad romántica... (Hausmann, *Der deutsche Spiesser ärgert sich*).

No fue casual el que esta pose iconoclasta para con el arte tuviera de nuevo en 1968 su gran época, cuando el dadá de la nueva izquierda renació en el activismo, en el *happening*, en el *go-in*, *love-in*, *shit-in*, en todos esos dadaísmos corporales de una renovada conciencia cínica.

El dadá *no* se revolvía contra la «institución burguesa del arte»[191]. El dadá se rebelaba contra el arte en cuanto técnica de dación de sentido. El dadá era antisemántico. El rechazo al «estilo» en cuanto apariencia de sentido lo mismo que el mendaz «embellecimiento» de las cosas... En cuanto antisemántica, el dadaísmo perturba sistemáticamente... no a la metafísica, sino la locución sobre la misma. El distrito metafísico se desocupa y se convierte en zona de romería, allí se permite todo con tal de que no sea «opinión». La «ironía de la vida» (Hausmann) debe ser rebasada por el dadaísta. Incluso el dadaísmo en cuanto estilo sería una recaída... y precisamente en este sentido es como la historia del arte lo ha confiscado y ordenado en el museo de las direcciones artísticas. Previendo esto, Hausmann había afirmado que propiamente era antidadaísta. Dado que el dadá es un procedimiento, no puede «sentarse en la silla». En este sentido incluso el dadá se entiende como una «técnica exacta»: siempre que aparece un «sentido del mundo» que no admite que es un sin-sentido, el dadá dice «no» por sistema. Todo opinar, toda idealización se supera en un movimiento mental: montaje y desmontaje, improvisación y revocación.

Walter Serner, a quien Theodor Lessing denominó el «Maupassant alemán», fue quien dio al cinismo semántico dadaísta su más aguda formulación. El que en nuestros días haya sido redescubierto está indicando que también en la RFA se ha formado un público en el que ha crecido el sentido para el cinismo y que puede leer a este autor porque en su inmoralismo pulido se pone de manifiesto un sentido más que comprensible para las maldades altamente conscientes y «por desgracia necesarias».

De Serner proceden cuarenta páginas de prosa sin precedente, *Letzte Lockerung*, escritas en el último año de la guerra y aparecidas en 1920 en la editorial de Paul Stegemann, de Hannover, en la colección «Die Silbergäule», una serie de miniaturas poético-filosóficas, miscelánea de crítica cultural y social. En ninguna otra parte se puede estudiar mejor lo que se denomina *Aufhebung*: una violenta y al mismo tiempo desaprovechada ruptura de todas las semánticas culturales, daciones de sentido, filosofías y ejercicios artísticos. Brutal y al mismo tiempo elegantemente se revuelve esta prosa. Serner

presenta una teoría del juego lingüístico frente a la cual la de Wittgenstein es sólo un ejercicio de digitación para «ingeniosos habilitantes».

En esta «atracción» se pone de manifiesto también la desinhibición de una cierta tendencia suicida: la agresividad intelectual no va hacia fuera y aporta no sólo una descarga espectacular de crítica de civilización. Serner, el más reflexivo de los dadaístas, calculó cómo el odio dadá contra la cultura se orienta en un sentido propio hacia el interior, contra la «cultura en mí» que en otro tiempo se poseía y que ahora no sirve para nada:

> Una propuesta favorable: antes de dormir figúrese con la más dura y violenta claridad el estado psíquico final de un suicida que con la bala pretende finalmente soldarse la autoconciencia (pág. 8).

Allí donde los contenidos no cuentan, no queda más que un momento de intensidad desesperada, una autoconciencia de suicida que está de vuelta de todo. Existencia en cuanto ser para la muerte. Después de ésta no hay ninguna duda más, el dadaísmo y la ontología existencial heideggeriana subterráneamente cultivan una comunidad de inspiración.

En el punto cero del sentido sólo se mueve todavía un patético desprecio del sentido: un asco, que todo invade, ante lo «positivo»: «Las cosmovisiones son mezclas de vocablos»[195] (pág. 5). Serner mira positivamente en su cabeza y encuentra allí palabras y frases que no producen un contexto. Esta carencia de coherencia la proyecta al mundo que, correspondientemente, ya no puede ser un cosmos. La antisemántica dadaísta pasa a convertirse en una anticosmología. A partir de ahora ella vigilará al hombre mientras compone las cosmovisiones y representaciones de orden. Al principio era el caos en el que los hombres –por debilidad y hambre de sentido– ensoñaron un cosmos.

> Sobre este caos de mierda y enigmas levantaron un cielo salvífico. Perfumar el estiércol humano de orden... No, gracias... Por eso... se sudan filosofía y novelas, se embadurnan cuadros, se ruedan esculturas, se acidulan

sinfonías y se ponen en marcha religiones. ¡Qué ambición conmovedora!... sobre todo desde que estas burradas pretenciosas han fracasado totalmente (especialmente en los pagos alemanes). Pura tontería (págs. 5-6).

Aquí sale a la luz una de las ingenuidades del antiguo positivismo, la de concebir el mundo como hervidero de «hechos» que para él fermentan igual que los principios en las cabezas de los positivistas lógicos. Ellos no soportan –a diferencia de Serner que intenta superar lo insoportable a través de la afirmación– este caos de principios incoherentes. De ahí que adapten a sus «hechos» los corsés de la lógica formal. En el arranque son todos caotólogos. Cuentan con la preeminencia de los subordinados, de lo hipercomplejo, de lo sinsentido y de lo que nos exige más de la cuenta: la semántica cínica (hasta Luhmann) no puede por menos de poner el ordenamiento en la cuenta de la arbitrariedad cultural de la necesidad de sistema.

En Serner vemos cómo la dadasofía, por lo demás alegre, se convierte en un romanticismo frío y carente de humor. En un romanticismo de la antiingenuidad total. En ella está actuando la preocupación de dejarse sorprender por un gesto ingenuo o una entrega. Y esto introduce la maligna reflexión en la propia carne endurecida. A la infelicidad general de la época no se le opone ninguna búsqueda de una vida mejor, sino el intento de oponer, frente a la infelicidad dadá, la «alta» miseria autoquerida como un triunfo soberano. Así se comporta una conciencia que no sólo está desesperada, sino que también eleva y convierte el querer ser dura en punto de partida de su autoestilización. En su autorreflexión incurable, Serner se ejercita en frenar y superar cualquier pensamiento «positivo» airada y maliciosamente, con reproches, distanciamientos y comentarios presuntuosos. Autoexperiencia y autodestrucción se hacen una y la misma cosa. Todo es ira que se expresa pero que no se descarga liberadoramente:

Lo airado ¿sería consiguientemente la vida misma? Por supuesto: la ira contiene la mayor medida de sinceridad: todos los demás estados se pueden aguantar gracias a que la ira queda oculta... Sin embargo, cuando el

absurdo alcanza su punto máximo es ira, ira, ira y ningún sentido más (pág. 42).

En este sentido hay una línea subterránea que atraviesa la cultura de odio de nuestro siglo: desde el dadá hasta el movimiento *punk* y hasta la gesticulación necrófila de autómatas de la *new wave*. Aquí se anuncia un manierismo de la ira que confiere al Yo muerto un pedestal desde el que puede despreciar ese mundo nauseabundo e ininteligible. Es más que necesario describir los espacios reflexivos de la moderna conciencia infeliz, dado que son aquellos en los que se desarrolla el fenómeno fascista, en la medida en que es nihilismo militante. Incluso en la evidente estupidez de la ideología nacional-socialista se escondía una cierta dimensión refinada. En la medida en que el dadá presentaba un show cínico, hacía una guerra de la conciencia infeliz por la soberanía a pesar del sentimiento de nulidad, por una gran pose a pesar del vacío interior. El cinismo semántico no se ve acompañado sólo por tendencias suicidas, sino también por el riesgo de la reacción histórica, lo que se puede comprobar en la paradójica sensualidad del fascismo que produjo la resurrección del gran sentido en el espectáculo político con el que se empapaba. La nada hacia la nada largo tiempo sentida. En la histeria actúa una voluntad de romper los autocontroles del Yo cotidiano desvitalizado. Según el perverso aforismo de Lacan, impulsa la búsqueda de un señor para poder tiranizarlo. En la medida en que en el dadá había una chispa de histeria política, ésta tiene una participación real fuerte; pues el señor que el dadá buscaba para golpear existía incluso fuera de la conciencia dadaísta, en la realidad, y como señor de la guerra en esta guerra mundial burgués-imperialista objetivamente peor que cualquier otra maliciosa broma. La histeria fascista, por el contrario, encontró incluso al señor que quería tiranizar y pintar una conjuración judía para exterminar a un pueblo cuya existencia en todo caso no era mera fantasía.

La *última tentación* de Serner siguió siendo la penúltima. Por lo que sabemos, no se quitó la máscara del caballero a lo largo de su vida. Efectivamente, veía el mundo como arruinado, si bien para él mismo temía «la marcha delante de los perros» (Kästner)[196]. Inclu-

so sus refinadas historias criminales tienen más de la escritura de un señor que de la de un perro.

El dadásofo Raoul Hausmann se atuvo mucho más estrictamente al secreto del placer quínico de disputa que puede atacar sin caer en la autodestrucción. Se orientó conscientemente a formas más sanas de la destructividad simbólica, al «carácter despierto de la carcajada, de la ironía y de lo inútil», al «júbilo del absurdo órfico» (pág. 50). De esta manera ladran los perros de Diógenes. «Este condenado Cristo dijo: mirad los lirios del campo. Yo os digo: mirad los perros en la calle» (*Sublitterel*, 1919, pág. 53)[197].

## *Excurso 1*
## *Ocaso del* bluff

*Sé perfectamente lo que quiere la gente. El mundo es abigarrado, sinsentido, pretencioso e intelectualmente hinchado, y de esto quiere burlarse, esto quiere negar, destruir. Y de ello hay que hablar... El que odia íntimamente debe haber amado mucho alguna vez. El que quiere negar el mundo tiene que haber abrazado aquello que ahora quema.*

Kurt Tucholsky, *Dada,* 20 (1-VII-1920)

En Tucholsky los dadaístas encontraron su primer psicólogo aparentemente benévolo. En cuanto exégeta popular, intentó descorticar lo que de bueno había en el mal para, al mismo tiempo, justificarlo y bagatelizarlo. Tucholsky traduce la rebelión dadaísta a un lenguaje serio, y esto es lo que él llama «entender a esa gente». Son, como todos nosotros, desengañados del pérfido mundo que respiran más profundamente que nosotros. El fenómeno dadá berlinés, del que aquí tratamos, lo explica Tucholsky como síntoma de una gran pérdida de amor a través de la cual el sí se convierte en no y el amor en odio. La cosa parece ordenarse de nuevo gracias a la explicación de su mecanismo psíquico. Si lo negativo realmente sólo es la reversión de lo positivo, entonces se tiene que saber, y hay que hablar al respecto. De esta manera, el psicologizante periodista constata cómo hay que proceder con la negatividad. Y efectivamen-

te, él mismo conoce la ironía demasiado bien, si bien su manera de tomar el peso a las cosas va por caminos melancólicos. Él no considera realmente una ironía agresiva. De esta manera tenía que suceder que con su «comprensión» hiciera melancólicamente pequeña la cosa a explicar. «Si se resta lo que en esta asociación es *bluff*, entonces no queda mucho» (pág. 125). Pero ¿quién ha dicho que hay que restar el *bluff*? Con esta formulación, Tucholsky se mete en un serio malentendido. El *bluff* es fundamental para el procedimiento del dadá. El *bluff* y la perplejidad se pertenecen mutuamente y producen un efecto provocante de despabilamiento. El dadá construye en cierta medida sobre un realismo del *bluff* y manifiesta una técnica del engaño, desengaño y autodesengaño. En cuanto metodología del *bluff* (apariencia de sentido y distorsión del mismo), el dadá muestra irónicamente cómo funciona la moderna ideología: establecer valores y hacer como si creyera en ellos, para después mostrar que no se piensa en absoluto creer en los mismos. Con esta autosuperación de la cosmovisión (mezcla de vocablos), el dadá pone de manifiesto el *modus operandi* de la moderna conciencia con todas sus notorias estafas de sentido. Tucholsky no quiere o no puede ver esto. Él postula todavía un sentido objetivo. Y con ello impide ver el objeto que él quería aclarar. No ve que los métodos de la propaganda política, de las cosmovisiones activistas y neoconservadoras, de la industria de la diversión y del *hit* se han extendido ante nuestra comprensión como una caja de herramientas o, mejor, como una gramática. Pues el dadá contiene una teoría del *bluff* en acción. Sin una teoría del *bluff*, del show de la seducción y del engaño, no se pueden entender en absoluto las estructuras de la conciencia de la modernidad. Es más que chocante que Tucholsky haya observado el fascismo nacionalsocialista en crecimiento hasta poco antes de la toma de poder, siempre desde la perspectiva de su seria ironía, y haya hablado de lleno de desprecio, de estupidez, agarrotamiento, *bluff*, pose y fanfarronería nazis. Hasta el final, éste sigue siendo el tono de los folletos antifascistas de Tucholsky, que, por lo demás, no dejaban nada que desear en lo que a agudeza se refiere. Él, como casi todos los partidarios de la seriedad melancólica, no ha podido desarrollar una relación penetrante con la ideología reflexiva y con

los fenómenos del *bluff* y de la opinión impropia (al revés que Brecht, que desde el principio fue capaz de pensar en las formas de pensamiento del contrario: para pactar, para tantear, para desinhibirse y, al mismo tiempo, controlarse).

Donde más claramente se manifiesta el moralismo político de Tucholsky es en sus comentarios al proceso contra el dadá ante la Cámara de lo Penal en el II Tribunal Territorial de Berlín, el año 1921. Entonces se actuaba sobre la base de una denuncia criminal por parte de miembros de la Reichswehr con relación a los dibujos de George Grosz «Gott mit uns». Los cinco acusados eran Baader, Grosz, Herzfelde, Schlichter y Burchardt (propietario de la galería), que defraudaron en los observadores izquierdistas del proceso las expectativas, pues en vez de confesar intentaron salir bien parados achatándose ante el Tribunal.

> Diez seres vivos en el banco de los acusados. Entre ellos, sólo un hombre: Wieland Herzfelde. Fue el único que aquí dijo lo necesario y no se echó atrás. Nadie de ellos había roto el cristal... Por lo que respecta a Grosz, yo no sé si el desaliento de su defensa hay que atribuirlo al hecho de que no puede hablar... Su defensa salvó a Grosz y fue aniquiladora para él y para sus amigos. Esto es lo que parece vuestra defensa. ¿O es que no pretendíais esto? (págs. 128-129).

¿No sigue aquí Tucholsky una psicología moral anticuada?, ¿llegar hasta la cárcel y ser carácter político jugoso?, ¿más «identidad», más confesión y mayores penas privativas de libertad?, ¿no ve que la ideología dominante quiere exactamente eso, es decir, aislar a los activadores de la opinión? En todo caso, resulta chocante que la exigencia de Tucholsky de «carácter»[198] se refiriera a la gente que en mayor o menor grado había sido consciente de desarrollar una estrategia irónica. En vez de aprovecharse del nuevo arte de la «superación integradora», Tucholsky apostaba por la pesadez melancólica. Y aquí dejó pasar una experiencia que le habría ahorrado en 1933 ciertas sorpresas. Quien trata los fenómenos del *bluff* como algo de lo que hay que prescindir tiene que seguir siendo ciego al fascismo, aunque él mismo fuera el más valiente antifascista del mundo.

Con una mirada más perspicaz ha concebido Klaus Mann la problemática del *bluff*. Pero él ve la cosa desde un punto de vista defensivo.

De los nazis, en los cuales todo, desde su nacionalismo hasta su socialismo, es sólo táctica (es decir, *bluff*, treta y engaño), pretendemos distinguirnos por el hecho de que a nosotros nos resulta serio lo que decimos, pensamos realmente las palabras y las ideas con las que intentamos hacer valer nuestra causa (*Heimsuchung des europäischen Geistes*, Munich 1973, pág. 49).

Klaus Mann fue uno de los primeros que tuvo claros los componentes cínicos de la ideología fascista. Él desarrolló el parentesco del actor con el político fascista a partir del espíritu del *bluff* (en la novela *Mefisto*). Sin embargo, sigue siendo dudoso que haya tomado en serio la antítesis al respecto: «el tomarlo en serio». ¿Qué son un antifascismo y un antinihilismo que en lo esencial descansen en el hecho de que, más seguramente de lo que se puede permitir, establecen «contravalores» y adoptan una actitud seria sólo para no ser cínicos como los otros? ¿Acaso el antinihilismo no es un nihilismo impedido?

Grosz, que todo lo que en él había de odio lo ha catartizado en sus primeras obras, describió posteriormente la relación existente entre nihilismo y compromiso (en cuanto antinihilismo) como sigue:

Nosotros exigíamos más. Qué era este más no lo sabíamos decir exactamente, pero yo y muchos de mis amigos no encontramos una solución en lo exclusivamente negativo, en la ira de ser *engañados* y en la negación de todos los valores hasta entonces válidos. Y de esta manera, nos fuimos desplazando obviamente cada vez más a la izquierda. Pronto nos vimos sumidos en el cauce político. Yo pronunciaba discursos, no por convencimiento, sino porque por doquier y a cualquier hora del día había huelguistas alrededor y yo no había aprendido nada de mis experiencias. Mis discursos eran una palabrería estúpida y repetida de Ilustración, pero cuando a uno se le cae miel virgen del pico se puede hacer como si se estuviera emocionado. Y a menudo a uno realmente le captaba la propia estupidez sólo por el ruido, el siseo, el gorjeo y los alaridos que salían de uno. Nunca he practicado la adoración de las masas, ni siquiera en épocas en las que yo toda-

vía pretendía creer en ciertas teorías políticas... (Grosz, *Ein kleines Ja und ein grosses Nein*, Hamburgo 1974, pág. 111).

Sin embargo, hay que decir que es otro Grosz el que habla así, el Grosz que se ha sentado en el exilio americano interior y exteriormente, dicho de una manera dadaísta. Significativo en este testimonio sigue siendo el que procede de alguien que ha hecho todo el curso del negativismo al compromiso político y la retirada del mismo y lo ha podido documentar como superviviente. Cuando Grosz escribía sus memorias, los dos críticos del *bluff*, Tucholsky y Mann, se habían suicidado hacía largo tiempo.

## *Excurso 2*
## *Los perros polares*
## *Acerca de la psicología del cínico*

*En cada uno ladran los perros polares.*
Ernst Toller, *Hoppla, wir leben*, 1927

Una notable coincidencia: cuando el nacionalsocialismo llegaba al poder, el 30 de enero de 1933, aparecía el cuaderno de enero-febrero de la revista *Psychoanalytische Bewegung*, en la que un discípulo de Freud se ocupaba por primera vez[199] de una manera exhaustiva del fenómeno del cinismo: Edmund Bergler, *Zur Psychologie des Zynikers* I. La segunda parte seguiría en el cuaderno siguiente.

Junto a esta notable coincidencia epocal hay que constatar otra observación más bien picante: el que aquí un autor se manifieste respecto a un tema que estaba en una relación totalmente explosiva con su profesión. Pues el psicoanalista que se expresa sobre el cinismo habla sobre un tema que se corresponde íntimamente con el psicoanálisis. En el año 1933 podía suceder perfectamente que un psicoanalista se encontrara expuesto al reproche de fomentar una imagen del hombre pornográfica y cínica (dos expresiones que con el calificativo de «judío» podían fundirse de una manera peligrosa para la vida). Aquí, consiguientemente, se ha metido en la cueva de

los leones. Él intentó poner fuera de combate el cinismo del análisis a través de un análisis del cinismo. Incluso en un pasaje, Bergler pone de manifiesto una enérgica mordacidad quínica, precisamente allí donde se defiende del reproche de que el psicoanálisis, con su descubrimiento de los mecanismos anímicos, se hace sospechoso de cinismo. De todas maneras, el psicoanálisis es una «ciencia seria», y la «ciencia no es un seguro de vida para las ilusiones» (pág. 141). Por lo demás, el interés de Bergler gira alrededor de personalidades en las que se constatan tendencias cínicas, tal y como demuestran sus estudios de psicología profunda sobre Napoleón, Talleyrand, Grabbe, etc. Es más que manifiesto que sus consideraciones están motivadas de una manera totalmente actual, cosa que, no en último lugar, queda patente en el hecho de que entre sus ejemplos aduzca textos y sucesos de la época más reciente, tales como la novela de Erich Kästner *Fabian*, de 1931[200]. Finalmente, el estudio de Bergler pone de manifiesto, basándose en algunos ejemplos que él ha constatado en algunos pacientes, rasgos de cinismo que, regularmente, se expresan en la forma de agresiones contra él, el psicoanalista. En tal medida es justo decir que esta manifestación psicoanalista acerca del cinismo ha surgido en un intrincado complejo de motivos y estímulos actuales que unen el texto precisamente al momento histórico (1932-1933) y a la situación profesional del autor. Defiende su oficio del reproche de cinismo y diagnostica precisamente en muchos pacientes que le atacan ese cinismo *(moral insanity)*. No hay la menor duda de que aquí, consiguientemente, estamos en el centro de la cuestión, aun cuando objetivamente se hable *sobre* ella. Lo que salta a la vista es el extraordinario hincapié con el que el psicoanalista proclama el cinismo o, mejor, los mecanismos cínicos como una manifestación del *inconsciente* y del continuo *infantil* en el adulto. Todo el ámbito de fenómenos cínicos se reduce con gran gesto a la psicopatología. Sólo cuatro de las sesenta y cuatro formas y variantes enumeradas del cinismo las hace valer Bergler como conscientes. E incluso detrás de éstas, si es que ya de entrada no las ha descalificado como «bajas», burdas y «carentes de valor», se pueden suponer todavía «neurosis graves».

El cinismo, dice Bergler, es una de las formas que los hombres

tienen para lograr una posibilidad de descarga psíquica de ambivalencias afectivas fuertes (odios-amores, respetos-desprecios): la solución cínica está, por tanto, en el mismo nivel que los mecanismos clásicos neuróticos, tales como las defensas histéricas, melancólicas, de coacción, paranoicas y criminales. En el cinismo puede expresarse la parte negativa y agresiva de la ambivalencia. Sin embargo, sólo la «solución cínica» no las caracteriza. Debe venir a sumarse una «necesidad inconsciente de castigo» extremadamente fuerte, con tendencias masoquistas y exhibicionistas (si bien a menudo el cínico verbal masculino puede ser corporalmente muy pudoroso). En él, los discursos cínicos activarían una psicodinámica emparentada con la necesidad de confesión (Reik): el saber que se peca contra los mandamientos del rígido super-yo, pero que este pecar no se puede evitar, y que para la solución de este conflicto interior así creado aparece la huida a la verdad que ahora se entrega con una nota de agresividad. El cinismo ataca el mundo exterior en la medida en que intenta solucionar un conflicto interior. «Golpea a los otros cuando piensa que lo que golpea es su conciencia» (pág. 36).

Sin embargo, el cinismo, gracias a su parte agresiva y humorista, es al mismo tiempo un método de obtención de placer, y esto en un séptuple aspecto: en primer lugar, porque el cínico, gracias a una observación exacta, momentáneamente se libera del sentimiento de culpabilidad; en segundo lugar, porque la ira de los demás le puede divertir (se puede comprobar esta tesis en las solapas del diccionario de J. Drews, *Zynischen Wörterbuchs*, Zurich 1978); en tercer lugar, porque puede disfrutar las propias tendencias exhibicionistas; en cuarto lugar, porque el cinismo es un método de distanciamiento; en quinto lugar, porque puede aparecer un placer narcisista, si se encuentra admiración para las propias manifestaciones ingeniosas; en sexto lugar, porque los chistes son divertidos y, finalmente, porque el cínico con ello puede dar rienda suelta a sus tendencias infantiles, y con ello nos referimos a fantasías de grandeza de la primera infancia, tendencias anales o cínica ira sexual primitiva contra la puta en la madre o, dicho de una manera más general, las cicatrices de los antiguos complejos de Edipo.

El punto de anclaje de esta explicación del cinismo es la prime-

# Man muß Kautschukmann sein!

Ja, Kautschukmann sein — eventuell den Kopf zwischen die Beine stecken oder durchs Faß springen — und spiralig in die Luft schnellen! sieh, ein Paragraph rempelt Dich an,

eine Affiche,

ein Flohzirkus . . .

. . . . . .

(sämtliche Flöhe liegen an Schlingen — desertieren ausgeschlossen — Springen von Flöhen auf Kommando, Parademarsch der Flöhe . . . . . .)

Immerhin wichtig ist, das Gleichgewichtzu behalten!

Wo vordem die gotische Kirche,

messelt sich heute das Warenhaus hoch — !

EIN „MARSIAS" INTERESSENT

— Die Fahrstühle sausen . . . Eisenbahnunglücks, Explosionskatastrophen . . . .

— quer durchrast der Balkanzug Mitteleuropa,

doch gibts auch Baumblüte und Edelmarmeladenrationierung . . . .

Wie gesagt, Kautschukmann sein
beweglich in allen Knochen
nicht blos im Dichter-Sessel dösen
oder vor der Staffelei schön getönte Bildchen pinseln.

---

Den Bequemen gilts zu stören
beim Verdauungsschläfchen
ihm den pazifistischen Popo zu kitzeln,
rumort! explodiert! zerplatzt! — oder hängt euch ans Fensterkreuz . . . . . .

Laßt euren Kadaver in die Branntweingasse baumeln!

Ja! Wieder elastisch werden, nach allen Seiten höchst federnd — sich verbiegen — anboxen! Kinn- oder Herzgrubenhieb!

## Ladies and gentlemen!!
### jeder hat Zutritt!

Nur nähertreten!! . . . nur nähertreten!! . . .
Schon beulen sie den Weihrauchkessel ein.
Nervös rutscht das weiche Gesäß hin und her!

. . . . . .

Ja! Wenn nicht sämtliche Flöhe an Schlingen hängen! . . . . . .

*Die Neue Jugend*, junio de 1917, Malik-Verlag.

ra teoría psicoanalítica del super-yo, que piensa al hombre como un ser que se agazapa bajo los mandatos y amenazas de un super-yo rígido y supraterrenal.

Resulta una curiosidad el que un psicoanalista que se ocupa de la relatividad cultural del denominado super-yo (que tiene su expresión en el cinismo) no se atreva a desarrollar este concepto del super-yo, como si su inteligencia se agazapara bajo la autoridad del patriarca Freud. Resulta curioso porque Bergler comenta fenómenos en los que aparentemente el super-yo *no* logra conferirse validez en el comportamiento del cínico. ¿Acaso el super-yo no tenía que seguir siendo lo que había sido una vez?

Parece como si Bergler, contra su voluntad, empezara a echar cuentas. El cinismo es efectivamente un fenómeno que pertenece a la dialéctica de la cultura, y en la medida en que el psicoanálisis, en cuanto teoría de procesos anímicos, es inevitablemente una teoría de la cultura, no puede, a la larga, hacer como si sólo se pudieran tratar fenómenos culturales como cinismo desde un punto de vista meramente psicodinámico. Exactamente éste es aquel tema en el que el psicoanálisis se supera a sí mismo. Lo psíquico individual debe comprenderse por la cultura tanto como ésta, a su vez, debe serlo por parte de lo psíquico. El super-yo, general, supratemporal y rígido, es una ficción psicoanalítica superada. En la mayoría de los ejemplos dados por Bergler –y los hay muy bellos entre ellos, y sólo ellos compensan la lectura–, sólo con violencia se puede hablar de que a los cínicos les estuviera oculto el mecanismo de sus manifestaciones. Ellos saben lo que dicen, y lo dicen no tanto sobre la base de mecanismos inconscientes cuanto porque ellos han notado las reales contradicciones. Con ello aportan a menudo quínicamente una contradicción o cínicamente una de las muchas formas de *mauvaise foi.* El inconsciente apenas tiene que ser forzado. La consciente participación del Yo en inmoralismos objetivos y la evidente partición de las morales explican la cuestión mucho más efectivamente que la teoría de las psicologías profundas. Sólo en un pasaje amplía el psicoanalista su campo de visión:

La inundación de toda la cultura con miedos de conciencia moral lleva a que, incluso allí donde, como en el *cinismo,* el hombre intenta deshacerse *mentalmente* de sus ataduras, no tenga lugar otra cosa más que un compromiso con el super-yo; consiguientemente, no se aleja demasiado de la

realidad cuando se dice que los cinismos son también precauciones ante el super-yo y compromisos con la voz interior de la conciencia moral. «No todos los que se burlan de estas cadenas están libres de ellas –enseñó un filósofo poeta–, pero es grotesco que los hombres, *incluso en esta burla*, rindan un tributo al super-yo» (pág. 166).

No se puede formular esto mejor: «*No* se aleja demasiado de la realidad», pero efectivamente se aleja. Bergler ve que en muchas formas del cinismo se trata de eliminar *ataduras* y, consiguientemente, que el cinismo pertenece a la dinámica de las luchas de liberación cultural y a la dialéctica social de los valores, y que el cinismo es uno de los más importantes métodos para elaborar ambigüedades en la cultura. La expresión «compromiso» va ya en esta dirección. Con algo que estuviera por encima de mí no se podría concluir ningún compromiso, pues esto significaría obedecer.

El compromiso se concluye con una instancia que no tenga fuerza penetrantemente imperativa, con un super-yo débil y una conciencia que sólo indica, pero que no puede mandar. Bergler muestra, contra su voluntad, que el psicoanalista y el cínico son en cierto modo los últimos moralistas reales. Ellos apelan de vez en cuando a los mandamientos de la conciencia moral y de la moral, si bien sólo con ocasión del conflicto realidad y moral. En el resto del mundo nunca se quebranta la moral con tal naturalidad, sino que se divide de tal manera que allí ni siquiera se siente el conflicto interior con la misma. Con su teoría del super-yo, el psicoanálisis presta a los moralistas de los últimos días un medio en el que expresarse. Sin embargo, la desintegración colectiva del super-yo va siempre unos pasos por delante de lo que los moralistas creen. El cinismo objetivo tiene sobre el subjetivo una ventaja nunca recuperable. Cuando los cínicos hacen chistes malignos, cuando vuelven sus espaldas a la moral, cuando hacen alarde de una frialdad gélida con la que se embotan frente al amoralismo del mundo e incluso pretenden superarlo, la frialdad subjetiva está reflejando frente a la moral una congelación moral general. El chiste que surgió del frío recuerda, por lo menos en agresividad, una vida más vital. Los perros polares tienen fuerza para ladrar y poseen todavía demasiada mordacidad

como para querer clarificar las cosas. El psicoanálisis, que no es un seguro de vida de las ilusiones, la tiene también en su mejor mitad. El enmascaramiento científico no puede engañarnos al respecto de que la Ilustración, como Kant y otros han acentuado, es por lo menos tanto una cuestión de valor como de inteligencia y de que quien pretende decir la verdad no obvia los conflictos.

Hemos dado la fecha de enero de 1933. El psicoanálisis reflexiona sobre el cinismo. Pronto tiene que emigrar. La explicación psicoanalítica del cinismo se ha acabado. Se comprueba que lo que tenía que ser la solución del problema había sido superado por el mismo.

## 3. La república «como si» Cinismos políticos I: La lucha continua

*Mentira, cochina mentira. Ellos tienen todos sus colores nacionales.[5] Ya se cuidarán de desarrollar el rojo. Ni siquiera en sueños piensan en ello. Dese cuenta de lo que vendrá después. Yo se lo diré... Entonces vienen los catorce puntos de Wilson[201]. Ellos nos cagarán catorce veces catorce.*

Franz Schauwecker, *Aufbruch der Nation*, 1928, pág. 372

George Grosz nos ha dado precisamente la palabra clave de la época: la ira de ser engañado. Desencanto, desilusión, propósitos de no dejarse engañar ya más: tales son los motivos básicos psicopolíticos de la República de Weimar que hacen subir la disposición reflexivo-cínica de la sociedad hasta lo agresivo y manifiesto.

Por doquier existía el amargo sentimiento de ser engañado en el aire del nuevo comienzo. La guerra había pasado y, sin embargo, el Estado no logró la desmovilización. La paz de Weimar fue la continuación de la guerra con otros medios.

La investigación está hoy día de acuerdo en que el Tratado de Paz de Versalles de 1919 representa el gran error diplomático de este siglo. En ella, por primera vez quedó patente que, bajo las premisas modernas capital-imperialistas, la relación guerra y paz había sido distinta de lo que había sido hasta entonces en la historia europea. Si la Primera Guerra Mundial había aportado una nueva cualidad en la conducción internacional de la guerra, en el Tratado de Versalles se anuncia una cualidad «agudizada» de la paz. Las potencias vencedoras habían ganado una guerra en sí misma y por principio total, sin demostrar, sin embargo, su éxito a través de una «victoria total» (invasión, ocupación y administración extranjera). La capitulación alemana había tenido lugar antes de la caída del frente occidental y de la invasión de Alemania por los aliados occidentales. De esta manera, la victoria de los aliados, efectivamente inne-

gable, no era conseguida a través de una consecuencia militar última. La capitulación alemana tuvo lugar, tal y como se sabe por numerosas fuentes, más bien en la esperanza de una paz llevadera, una esperanza que en el verano de 1919 se quebró cuando se dieron a conocer las estipulaciones del Tratado de Versalles. Aquí quedaba de manifiesto que los vencedores no tenían gestos de honor caballeresco frente a los derrotados, y que pretendían transformar por medios diplomáticos la guerra total en una victoria total. A partir de aquí, el sentimiento de derrota del perdedor, que hasta entonces en la mayoría había sido dudoso y que estaba dispuesto a reflexionar sobre un nuevo comienzo[202], empezó a convertirse en negación indignada. El Tratado de Versalles ejerció sobre los perdedores el efecto de como si el vencedor hubiera roto el armisticio propiamente dicho; a partir de ahora, los sordos impulsos de negar lo sucedido lograban un núcleo de cristalización externa. A partir de entonces se hizo posible objetivamente una ruptura en obstinación agresiva.

En *Mi lucha* (1925) encontramos pasajes en los que se puede cristalizar la dinámica de semejante negación. Hitler describe cómo, en cuanto perdedor, quería dictar a los vencedores bajo qué condiciones habría perdido mejor la guerra, pero en todo caso no así.

> Una derrota militar ¿debe llevar a semejante aniquilación implacable de una nación o de un Estado? ¿Desde cuándo es éste el resultado de una guerra perdida?

Hitler parte de experiencias históricas que todavía no conocían el fenómeno de la guerra total y de la derrota total. Esta novedad histórica quería reducirla Hitler a una magnitud conocida. Y él especula sobre cómo ese gran «quebranto» está compuesto de dos factores: de la derrota militar y de la traición interior. La primera, cree, habría podido tolerarse:

> ...Pues si realmente el frente en cuanto tal hubiera fracasado y a través de su fracaso se hubiera sellado el destino de la patria, el pueblo alemán habría recibido la derrota de una manera totalmente distinta: en ese caso se

habría tolerado la desgracia consiguiente, aunque los dientes rechinaran... Incluso la capitulación sólo habría sido firmada con la razón, mientras que el corazón ya habría forjado la futura sublevación (pág. 251).

Pero ahora sigue el mito de la «descomposición interior»:

Por desgracia, la derrota militar del pueblo alemán no es una catástrofe inmerecida, sino un merecido correctivo de la justicia eterna. Nosotros tenemos esta derrota más que merecida (pág. 250).

Hitler traduce la *débâcle* político-militar del guillermismo y la quiebra del capitalismo feudal alemán al lenguaje moral de culpa y castigo. Pues no habría pasado nada que no se hubiera merecido. Nuestro delito consistió en no haber impedido el fortalecimiento de los elementos socialistas, pacifistas, liberales, democráticos y judíos en la sociedad. La quiebra fue, según Hitler, una consecuencia de un envenenamiento moral y de costumbres, de una disminución del impulso de autoconservación (pág. 152). Solamente así pudo llegarse, al final de la guerra, a los amotinamientos de la tropa, a las huelgas en el suministro de munición. El frente bélico estaba intacto *(sic)*, sólo el frente interno había fracasado y traicionado a los de allí fuera. Consiguientemente, Hitler retrajo el frente hacia el interior: fuera ha podido acabar la guerra, aquí en el interior continúa como campaña contra los demócratas, pacifistas, etc., que utilizaron la derrota militar para hacer triunfar sus convicciones. Con ello, Hitler esboza una situación de guerra civil: en la parte contraria ve él a los judíos y a su organización de lucha marxista, así como a toda la banda de demócratas, socialistas, etc.

...¿Y no habían expresado muchos círculos alegría por la derrota de la patria? (pág. 250).

Hitler cree incluso haber observado a contemporáneos que hasta el final de la guerra han reído y bailado y han hecho alarde de la propia cobardía y han glorificado la derrota (véase la anécdota del hospital de campaña de Berlitz, en el capítulo 7). Hitler proyecta

ahí su propia estructura catastrófica sobre el enemigo. Pues el propiamente ganador de la catástrofe había sido *él*, que en ella había descubierto su misión. Eran efectivamente muchos los súbditos despertados por la guerra a la conciencia política de que el régimen guillermino de latifundios, que se había hecho insoportable, podía ser barrido; otros grupos saludaron la revolución como el comienzo de una nueva era de la humanidad y, finalmente, otros expresaron sin tapujos que su causa sólo podría alcanzar el éxito a través de la catástrofe de la nación «capitalista». Algo de ello hay en el tono de los principios directivos de la central del partido comunista alemán sobre la paz del 19 de mayo de 1919:

I. Las condiciones de paz de la Entente frente a Alemania son el balance de la situación externa e interna de Alemania después de cuatro años y medio de una guerra imperialista perdida...

III. Las condiciones de paz de la Entente se aprovechan sistemáticamente de esta bancarrota política, tanto interna como externa...

VI. La situación no tiene absolutamente ninguna perspectiva para el gobierno del imperialismo en bancarrota por más que lo pretenda... (*Dokumente zur deutschen Geschichte, 1919-1923*, W. Ruge y W. Schumann (eds.), Francfort 1977, págs. 17-18).

El partido comunista, consiguientemente, rechazó *ambas* cosas, tanto la aceptación del tratado como su rechazo; ambas cosas eran igualmente malas para el proletariado alemán. Pero ¿cuál era la alternativa o la alternativa de la alternativa? ¿Había una tercera vía? Sí, una dictadura del proletariado, y sólo ésta se podría aceptar o rechazar sin que ello fuera igualmente nefasto para el proletariado. Así suena el lenguaje de un hiperrealismo cínico que parte del hecho de que la catástrofe surgía de la naturaleza de las cosas y de que quien sabe esto puede hablar sobre ello como si no le afectara, más bien como si estuviera aliado con ello.

Hitler intenta hacerse con el papel del gran diagnosticador. También para él la catástrofe fue una necesidad, y muestra en cuanto tal una parte que se orientaba al futuro.

Para el pueblo alemán puede considerarse como una *gran suerte* el que la época de su enfermedad larvada haya sido abreviada repentinamente por una catástrofe tan tremenda, pues, en otro caso, la nación habría perecido efectivamente de una manera más lenta, pero tanto más segura...

Es, por supuesto, una *suerte amarga* el que el destino se decida a intervenir en este lento proceso de descomposición y con un golpe repentino precipite el final de la enfermedad a aquel que es víctima de ella. Esa catástrofe puede fácilmente convertirse en motivo de una curación inicial tanto más decisiva (págs. 243 y 254).

«Suerte amarga»: ésta es la expresión más aguda de la dialéctica popular. ¿Sadismo político en metáforas médicas? ¿Cinismo patológico en metáforas políticas? Ya en la hora inicial de la República se han situado, tanto por la derecha como por la izquierda, los cirujanos políticos, y afilan los cuchillos ideológicos con los que pretenden extirpar al paciente alemán su enfermedad cancerosa. Casi ninguno de ellos se interesa por la situación actual de Alemania. Ellos miran al futuro y sueñan con el día en el que tendrá lugar la gran operación.

Por consiguiente, la lucha continúa. El vacilante espíritu del nuevo comienzo –por muy diverso que pudiera parecer–, que había tenido su pequeña oportunidad en los siete meses que van desde la capitulación, en noviembre de 1918, al Tratado de Versalles, en mayo de 1919, fue triturado entre puros realismos, refinamientos, actitudes de obstinación y pensamientos de futuro con doble suelo. «...Todo depende de la táctica, querido amigo», hace decir Ernst Toller en 1927 a los hombres que en 1918 habían estado en la revolución para, diez años después, ejercitarse en la *Realpolitik (Hoppla, wir leben!)*.

## 4. El frente y la nada
## Cinismos políticos II:
## Dialéctica popular y disolución del frente

*Todos eran odiados: los judíos, los capitalistas, los junkers, los comunistas, el ejército, los propietarios de casas, los trabajadores, los desempleados, la negra Reichswehr, las comisiones de control, los políticos, los grandes almacenes y, de nuevo otra vez, los judíos. Era una orgía de hostigamiento y la República era débil, apenas perceptible. Era un mundo totalmente negativo con multicolor espuma por encima...*

George Grosz, *Ein kleines Ja und ein grosses Nein,*
Hamburgo 1974, pág. 143

No habían pasado más de diez años desde el final de la guerra cuando en la República de Weimar irrumpió una auténtica nostalgia militar. El frente se convirtió en la palabra mágica para la univocidad en las relaciones políticas. Aquí nosotros, aquí ellos. Se sabe exactamente en qué dirección hay que disparar. Los aprendices de la democracia, frustrados por la política, empezaron a añorar las situaciones definidas de la guerra. Al final de los años veinte, el horror de las batallas parecía incluso psíquicamente tan integrado, tan alejado o tan distorsionado, que numerosos autores se atrevieron a la representación de la guerra: Remarque, Renn, Glaeser, Zweig, Van der Vring, Goebbels, Schauwecker, Beumelburg. En la derecha hay dos motivos que no se pueden pasar por alto. Se desea la vivencia de la camaradería en el frente, sobre todo como antítesis al estado de discordia de las sectas políticas y de los partidos de la derecha en la República de Weimar. Y se añoraba aquel frente como la línea en la que todavía se sabía quién era cada cual. Incluso los conservadores y los jóvenes nacionales habían comprendido entretanto que guerra y política interior son cosas totalmente distintas. Ellos, de una manera nostálgico-militar, dieron expresión a este concepto. Los soldados se revelan heroicos, claros, duros, valientes, gran-

des en la adversidad, la obediencia, el servicio y la resistencia. En una palabra, viriles. Los políticos, por el contrario, hábiles, tratantes, tácticos, cobardes, prontos al compromiso, mezquinos, no nítidos, ambiguos, blandos; en una palabra, afeminados. Las nostalgias de la guerra eran, entre otras cosas, una restauración de la masculinidad, pero mucho más la restauración de un tipo sociopsicológico a punto de perecer, la restauración del carácter unívoco. Haber luchado en el frente traía a la mente de los militaristas y nacionalistas un recuerdo de cómo era aquello cuando todavía en la coraza psíquica se sentía oculta la propia identidad. Ya en la disolución de los regimientos en el gris noviembre y en la paz siniestra de Weimar, los soldados no sabían a qué mundo habían vuelto, después de todo lo que había sucedido. La República era para ellos el lugar en el que perdían lo que consideraban la propia identidad. Retroactivamente crecía en ellos el sueño del frente, donde todo había tenido lugar tan claramente.

En el año 1929, Franz Schauwecker, uno de los más inteligentes autores del bando popular, esboza una escena sugestiva: la despedida de los soldados, que van hacia una paz de la que apenas nadie se alegra. El autor supone en sus figuras una conciencia que más pertenece al año 1929 que a noviembre de 1918. Como en el caso de Hitler, también aquí, en la retrospectiva, la gran desgracia se resolverá plana de sentido. También aquí se niega el fin de la guerra propiamente dicha:

> Pero ¿sabe usted lo que me parece todo esto? Lo auténtico comienza ahí ahora. Efectivamente, lo propio. Ahora ya no estalla nada, todo sucede sin ruidos. Esto cuesta nervios (pág. 375).
>
> ...Nosotros hemos aprendido unos de otros todo lo que podíamos necesitar. Pues esta paz es la continuación de la guerra con otros medios. Cada uno va a su propio frente. El frente está ahora en casa. Adiós, camaradas (pág. 376).
>
> *Ahora nos damos cuenta de lo difíciles que eran las cosas...* Hasta ahora en el frente siempre hemos obedecido... El deber no se decide por sí mismo, sino que es decidido, te das cuenta, y por eso resulta fácil perseguir un deber... Y aquí tenemos ahora la gran leyenda alemana de hoy, la mística ale-

mana en el soldado sencillo. *Ellos tenían que hacer algo sabiendo que era totalmente inútil.* Y lo hicieron. Ahí tienes la grandeza y la tragedia del soldado alemán del frente (pág. 378).

Schauwecker coge el punto que, por lo demás, los populares negaban: las víctimas alemanas de la guerra *no tenían sentido.* Sin embargo, este absurdo *debe* ser superado porque se quiere. Se supera en la medida en que se exige que debe haber un sentido y se produce personalmente con violencia. *Nihilismo antinihilista.* Schauwecker construye una nueva positividad en medio de la quiebra. Incluso la revolución alemana, que para los de derechas era sólo un horror, recibe un subsidiario sentido nihilista muy acusado:

Es lamentable, mezquina, ávida de dinero, vengativa, envidiosa y animada por un odio enfermo, una cuestión miserable de insectos. Pero secundariamente ha hecho algo que ni siquiera tenía intención de hacer... Ella nos ha eliminado todos los impedimentos, nos ha limpiado un enorme amasijo de inmundicias. Es lo mejor en ella. Nos ha quitado la porquería de los ojos... (pág. 381).

...Pero ¿ves?, éste es el secreto..., hace tiempo que lo tengo más que claro en el célebre «Date cuenta»: ya no teníamos ningún contenido más. Éste es el secreto. Efectivamente... El secreto consiste en que no hay nada. Nada. Por eso no sucedió nada. Por eso se cedía por doquier.

La nueva filosofía del frente sustituye a la antigua moral. Ella habla no en figuras médicas como Hitler, sino en conceptos morales y psicológicos. Del accionismo de los hombres con conciencia de frente debe surgir una revolución popular. Los soldados vuelven a casa, pero no a la paz, sino que vuelven de la perdida guerra «por la nada» al nuevo frente propiamente dicho de las conciencias. «Sólo necesitamos decir una palabra, y ya nos entendemos en la intimidad: frente» (pág. 381).

Hoy día no se puede decir en alto, pues no es para todos. Yo no creo que haya una desgracia sin sentido y sin culpa... Tenemos que averiguar por qué hemos perdido la guerra. Porque nosotros mismos hemos tenido

la culpa, el vacío, la pretensión, el poder externo... Nosotros teníamos que perder la guerra para ganar la nación... (pág. 382).

También Georg van der Vring, en 1928, ha retroproyectado en su *Soldado Suhren* el sentimiento weimariano de la disolución del frente, en el monólogo interior de un joven soldado que en el tren nocturno se dirige al frente para entrar por primera vez en combate:

Y llego a un nudo en mi husada que se llama frente. Es una expresión militar con la que se llenan los periódicos y los informes del ejército como si fuera un objeto fácilmente comprensible. Sin embargo, no lo es. Pues en aquel frente que menciona el informe del ejército luchan bien contra bien, mal contra mal, bien contra mal y mal contra bien. Y de esta manera es un frente confuso, múltiplemente complicado, cuya figura nadie conoce.

Pero hay un frente que está claro, nítido y recto, y lo encuentro en lugar secreto..., lo encuentro en mi conciencia. Y es el frente del buen pensamiento y de las acciones humanitarias, del apretón de manos y de la fe fiel (pág. 59).

Invisiblemente se cierne el frente moral sobre las naciones, los partidos, los bloques, los individuos y los frentes externos. Sigue siendo una línea mística irracional e interior. «¡Conciencia! Es la palabra que nos ilumina» (Schauwecker, pág. 379). De esta manera, los populares apelan a aquella instancia que el psicoanálisis había comenzado a investigar bajo el concepto de super-yo, aunque sólo con su descripción del débil super-yo de los cínicos, exigidor de pleitesía. Sin embargo, la conciencia, por su parte, estaba ya vacía y desorientada; bueno y malo pueden aparecer al revés. La conciencia debía ser la instancia que aportara el frente desde dentro..., pero, tomada en sí misma, hacía largo tiempo que estaba vacía e indeterminada (o la vuelta de la antigua, de la que se decía que había estado podrida y sin sustancia). Precisamente en este punto da el análisis de conciencia epocal de Heidegger de *El ser y el tiempo* (1927), §§ 55-69 (véase también «El gabinete de los cínicos», cap. 5: «El Se»). Él entiende la conciencia como la «llamada de la cura».

¿Qué le dice la conciencia al llamado? En sentido propio... nada. La llamada no expresa nada, no da ninguna información sobre los sucesos mundiales... Al llamado mismo no se le dice nada, sino que es invitado a sí mismo, es decir, a su más propio poder ser... (*El ser y el tiempo*, pág. 273).

En la dialéctica popular se observa una figura de pensamiento comparable: el retroceso al «más propio poder ser» de la nación en tránsito a través de la nada de la gran catástrofe. Heidegger explicita el vacío de la conciencia en la práctica avanzada social. Su análisis suena como un eco en los movimientos del pensamiento del nihilismo/antinihilismo popular. Pero más exactamente acierta Karl Jaspers en su escrito *Acerca de la situación espiritual de la época* (1932) con el problema. En él, la problemática del frente se constituye en un rasgo característico general de la vida en el moderno ordenamiento de la existencia. Jaspers constata que la función que desempeñaba el frente de decir a los hombres para qué y contra qué luchaban o trabajaban, con quién y contra quién estaban aliados, se ha perdido. En la época de la táctica todo puede invertirse de repente. El frente se disuelve; bajo el epígrafe «La lucha sin frente» escribe Jaspers:

Hay abierta una lucha en la que se sabe con quién se las tiene que ver uno. En el moderno ordenamiento de la existencia, sin embargo, y después de cada momentánea claridad, nos vemos afectados por la *confusión de los frentes de lucha*. Lo que precisamente parecía un antagonista está aliado. Lo que según la objetividad de lo pretendido tenía que ser enemigo se mantiene: lo que propiamente aparece antagónico renuncia a la lucha, lo que aparecía como un frente unitario se vuelve contra sí mismo. Y todo en una confusión y cambio turbulentos. Hay algo que me puede convertir en enemigo del aparentemente prójimo y aliado del más alejado (Berlín/Nueva York 1979, pág. 163).

Para muchos contemporáneos, en vista de las situaciones políticas, el esquema tradicional derecha-izquierda tuvo que perder también su función clarificadora. ¿Qué decían conceptos tales como progreso y regreso, socialismo y capitalismo, etc., cuando se vivía en

una época en la que un partido se calificaba hábilmente de «nacionalsocialista»; una época en la que se llegaba a alianzas tácticas entre fascistas y comunistas; en la que dos grandes partidos de trabajadores no podían constituir un «frente» común contra aquel otro partido que también se llamaba «partido de trabajadores» y que sabe aliarse, sin embargo, con el gran capital (DNVP) y el ejército en un frente –el sospechoso frente de Harzburg de 1931, del que sale una línea bastante recta que lleva al frente del Este de 1943–, sin que el ridículo «Frente de hierro» de los demócratas de 1932 hubiera podido hacer nada para cambiarlo? (véase el capítulo 15).

En 1920, el dadaísta George Grosz suspiraba por alistarse en el frente de las masas proletarias.

Llegará un día en el que el artista ya no sea un anarquista bohemio y fofo, sino un trabajador lúcido y sano en la sociedad colectivista. En tanto la meta de la masa trabajadora no se haya realizado, *lo espiritual* seguirá siendo increíble, *irá de acá para allá* (*Manifeste, Manifeste 1905-1933. Schriften deutscher Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts*, tomo I, Dieter Schmidt [ed.] Dresde 1965, pág. 261).

Sin embargo, en la autobiografía de Grosz se dice:

Éramos como veleros al viento, veleros de velas blancas, negras y rojas. Muchos botes llevaban banderines en los cuales se veían tres rayos o un martillo y una hoz o una cruz gamada en el casco: desde la lejanía todas estas señales se asemejaban bastante. Nosotros teníamos poco poder sobre los botes y teníamos que maniobrar con denuedo... La tormenta rugía ininterrumpidamente y nosotros seguíamos bogando hacia ella. No entendíamos su melodía, pues nuestro oído estaba embotado de tanto «escucha». Sólo sabíamos que soplaba un viento del este y otro del oeste y que la tormenta soplaba por toda la tierra... (Grosz, *Ein kleines Ja und ein grosses Nein*, Hamburgo 1974, pág. 143).

## 5. Muertos sin testamento
## Cinismos políticos III:
## Cuidado de las tumbas de guerra en el interior vacío

*¿Sabe usted, hermana?... Estoy totalmente sobrio..., en plena posesión de mis facultades, pero es mi más profunda convicción que a casa no volverá nadie.*

Hermann Broch, *Los sonámbulos,* 1931-1932

*¡Qué absurdo es todo lo que se ha escrito, hecho y pensado, si algo así es posible! Todo tiene que ser un engaño, una futilidad, si la cultura de milenios no pudo siquiera evitar que estos ríos de sangre se derramaran.*

E. M. Remarque, *Sin novedad en el frente,* 1928

Para los supervivientes de la guerra mundial, sus muertos no lograban el descanso. Un cambio cualitativo del morir había tocado su conciencia: sólo en 1916, el frente occidental, en cuyo punto central se alzaba el espectral frente de Verdún, se había «cobrado» más de un millón de muertos.

Por primera vez en la historia humana había tenido lugar un hecho al que una expresión de la actual estrategia americana designa como *mega-corpse* (gran cadáver): un millón de muertos. Con la táctica artillera y de trincheras, la muerte en batalla había dejado de ser muerte en el movimiento –tal como la habían sufrido los impetuosos entusiastas del Langemarck– para convertirse en una muerte en posición. En el fuego graneado de las *tempestades de acero* (Ernst Jünger) surgía una ocasional muerte superficial: una relación estadística y fatal del combatiente con la granada que o la malogra o la convierte en materia.

En el dinamismo, en el vitalismo y en la embriaguez del movimiento de la cultura de Weimar sigue actuando, invisible y omnipresente, aquel trauma de 1915-1916: el estar clavado en el barro, el hundirse del ataque en las trincheras, el shock de la inmovilización;

un fatalista no poder hacer nada ante las granadas que vienen de sabe Dios dónde: putrefacción de los cuerpos en el barro de la trinchera[203]. Esto es lo no dicho (lo apenas dicho) de la época que, sin embargo, está actuando por doquier como mito practicado. Está actuando en la protesta contra la desmovilización de los combatientes que han vuelto del frente a casa (no hundirse en el barro civil); en el culto a la agresividad, la rapidez y el movimiento continuo que se recetaban los contemporáneos de la República de Weimar; en el ansia de automovilización que comienza de una manera elitista, se amalgama en los sueños profundos del deporte automovilístico con el célebre Mercedes Flecha de Plata, para volver en sí el programa del coche popular (Volkswagen), el coche «fuerza a través de la alegría». En un primer momento, la nación motorizada fue en Alemania un sueño de los fascistas.

La incomprensibilidad y la indignidad tecnificada de la muerte en la moderna guerra de artillería hizo estallar todas las categorías de la dación de sentido tradicional. Lo absurdo se elevó a fenómeno en sí mismo, a hecho desnudo e inexplicable que dominó el pensamiento con su brutal «así es la cosa». El poder de esta absurdidad se mide también en los intentos, presentes por doquier, de superar la experiencia de lo absurdo con reflexiones antiabsurdas, tanto por parte de la derecha como de la izquierda.

Ellos no lo llamaban «batalla» o «lucha»; ellos sólo decían «hacia delante» y ellos mismos sólo se referían como «nosotros los de ahí fuera». De esta manera, iban y venían durante meses entre las manos de la muerte hasta que finalmente dejaron de decir sí o no a todo, y actuaban sin una palabra, sin una mirada, sin un pensamiento... Uno se podía cambiar a discreción. Ellos eliminaban en estos abrasantes hornos de fundición todo lo diferente y se hacían semejantes hasta que sólo quedó el soldado alemán del frente que, petrificado, aceptó acción y hambre, agotamiento y suciedad, lluvia y fuego, sangre, horror y muerte (Schauwecker, pág. 228). Se sacrificaban día tras día, noche tras noche... Muchos se ahogaron en el fango de los embudos de granada porque no querían soltar la ametralladora..., morían en el fragor, en las humaredas, en el gas, en el barro y la lluvia. Morían en la trinchera sepultados y asfixiados, morían corroídos por el gas,

morían con fuego en las heridas. Morían por doquier, en la tierra y bajo tierra, en los aires, en los bosques muertos, en los embudos. Al final luchaban sin esperanza. Estaban abandonados y para sí solos. Lo *único que poseían era que sabían quiénes eran* (Schauwecker, pág. 353).

Este existencialismo de los luchadores del frente es ya una dación de sentido tardío y posterior desde la perspectiva popular, tal y como fue esbozada en miles de novelas y tratados. Este saber quiénes eran ellos fue trasladado por los supervivientes de la guerra a la paz de Weimar o, dicho más exactamente, fue inventado retroactivamente en ésta. Es la figura fundamental de toda dación de sentido desde la derecha: se cambia absurdidad por identidad; se obtienen sentimientos y odios mediante la negación de la experiencia crítica. «Aguantar.» Los neoconservadurismos no han actuado hasta ahora de otra manera.

Cuando este regimiento descrito por Schauwecker se retiró a territorio alemán por orden de la superioridad, tuvo que aniquilar todo el material bélico que quedaba: volarlo o hundirlo en los pantanos. Albrecht, el héroe de la historia, siente esto como una autocastración literal: «Aquí la nación, con mano segura y por orden superior, se arrancó los genitales...» (pág. 369). A la luz de bengala de las últimas balas trazadoras aparece ante su vista una vieja tumba de guerra: una cruz mal clavada con una inscripción grabada:

El mosquetero Fritz Bredenstoll,
Regimiento de Infantería n.° 162, 4.ª compañía,
cayó el 26 de agosto de 1914 luchando por su patria. Empezó a marearse un poco. De repente le empezaron a flaquear las piernas...

...una iluminación impecablemente patriótica sobre la tumba de Fritz Bredenstoll, que, a juzgar por la inscripción de 1914, había preferido caer por su patria e irse a la tumba mientras los demás preferían reventar las balas trazadoras en el aire o despreciaban su munición, organizaban algo de revolución y robaban lo que podían.

Helaba. Sentía frío. Efectivamente – qué quería advertir todavía – ya no lo sé – siento tales náuseas – me repugna tanto – qué asco – déjame en paz – todo es tan cruelmente estúpido e infantil... (Schauwecker, págs. 370-371).

El tono atormentadamente sarcástico de Schauwecker denuncia el esfuerzo por superar el cinismo objetivo de la muerte en la guerra a través de un cinismo objetivo de la náusea. Su héroe vuelve a casa... con una imagen de «revolución» en la cabeza que no sería sino la superación del absurdo a través de la gran política. Él sueña con una revolución del frente en la que los supervivientes se sublevan a favor de los muertos.

De una manera parecida motivaba el Führer de esta revolución su misión política. Hitler estaba en el hospital militar de Pasewalk en Pomerania cuando en Alemania empezaba otra revolución. En «las batallas de gas inglés en el frente sur cerca de Ypres», si seguimos su afirmación, a mediados de octubre se había quedado ciego a causa del gas mostaza. Una interpretación psicológica más reciente dice, por el contrario, que las molestias oculares de Hitler durante esos días se debían a una ceguera histérica, con la que escenificaba somáticamente la decisión de no querer ver. Sea como sea, Hitler indica que el 10 de noviembre ha sido informado por el capellán militar sobre la verdad de fuera (la capitulación en el oeste y la revolución en Berlín):

Mientras que alrededor todo se me había hecho negro de nuevo, fui tanteando y vacilando a la sala dormitorio, me eché en mi camareta y metí la cabeza, que me ardía, en la manta y almohada.

Desde el día en que había estado junto a la tumba de mi madre, yo no había llorado..., pero ahora ya no podía más. Todo había sido en vano..., en vano la muerte de los dos millones de caídos. ¿No debían abrirse las tumbas de los cientos de miles que habían marchado otrora con la fe en la patria? ¿No deberían abrirse y enviar a los héroes mudos y cubiertos de sangre y lodo como espíritus vengadores a la patria que se había reído del mayor sacrificio que en este mundo un hombre puede hacer por su pueblo? ¿Habían muerto para esto?... ¿Habían perecido para esto los muchachos de diecisiete años en tierra flamenca?... ¿Para esto habían aguantado en el infierno del fuego de ametralladoras y en la fiebre de la guerra de gases?... En estas noches creció en mí el odio, el odio contra el autor de esta acción. En los días siguientes se me hizo claro mi destino. Tuve que *reírme* (!) ante el pensamiento de mi propio futuro, que poco antes me había oca-

sionado tan amargas preocupaciones. ¿No era para *reírse* el que se quisiera construir casas sobre semejantes cimientos? Con los judíos no hay pacto posible, sino sólo el duro «o esto o lo otro». Fue entonces cuando decidí hacerme político (*Mi lucha*, págs. 223-225).

En estas escenas habla el mito vivo de la República de Weimar: la política se convierte en el cuidado de las tumbas de guerra por parte de los supervivientes. Los que se libraron de ello hicieron con los muertos un pacto. Hitler compone un imaginario testamento de los caídos al obligarlos a convertirse en ejecutores de testamento. Los hundidos en la tierra y el fango se levantan *en él* y vuelven a su pueblo como vengadores; vuelta del barro a la pureza de los ideales: en vez de perecer en la tierra flamenca, avanzar en movimientos populares. El concepto de la guerra relámpago de Hitler que él realizaría a partir de 1938 fue una escenificación de este cuadro de las tumbas que se abren para convertir de nuevo a los que han perecido en atacantes. El Führer fue, desde un punto de vista psicopolítico, un atacante, un enviado de las tumbas de guerra[201]. La política de la derecha, motivada fascista y militarmente, se basaba en un motivo de retornadores, tal como lo ha descrito Brecht en su *Balada del soldado alemán* (véase también Beumelburg, *Stimme aus dem Grabe*).

El pacto con los muertos es la dinamo psicológica del archifascista. En el momento en el que él se compromete como ejecutor testamentario de los enterrados en el barro («Fue entonces cuando decidí...»), su neurosis privada encuentra su contacto con la nacional. Lo que anteriormente sólo era una estructura privada –Hitler en cuanto enviado y vengador de las madres muertas (véanse las nuevas interpretaciones psicoanalíticas de Stierlin y Miller)– es ahora una generalización de carácter político; Hitler como enviado de un ordenamiento superior. Los muertos de la Primera Guerra Mundial, piensa él, son los que le envían. Ellos son los millones que en un principio estaban detrás de Hitler. Ellos no pueden hacer nada para que no se les asigne semejante diputado. En 1930 hay millones de vivos que están tras él, son los muertos de la futura guerra mundial los que dieron al retornante su voto. Y sólo entonces estuvieron detrás de él aquellos millones que proporcionó la industria alema-

na a la promoción de Hitler (véase el conocido fotomontaje de John Heartfield: «Lema: tengo millones detrás de mí». Hitler eleva la mano para el saludo fascista y un corpulento donador de dinero en tamaño más que natural pone un fajo de billetes de mil marcos. Heartfield titula este montaje «El sentido del saludo fascista»)[205].

En 1928 Erich Kästner, en su poema *Stimmen aus dem Massengrab,* formuló un testimonio distinto de estos millones de muertos:

*Tenemos mierda en la boca, tenemos que callar.*
*¡Y quisiéramos gritar hasta que las tumbas se quiebren!*
*¡Y quisiéramos gritar y subir de las tumbas!*
*Tenemos mierda en la boca. Y vosotros no nos oís.*

*[...]*

*Ahí estamos con la muerta boca llena de mierda.*
*Y sucedió de otra manera a como lo habíamos pensado al morir.*
*Nosotros perecimos, aunque perecimos sin objetivo.*
*Mañana vosotros os dejaréis matar como nosotros lo hicimos ayer.*

## 6. Conspiradores y simuladores
## Cinismos políticos IV:
## El talante como desinhibición

*Tras la guerra no hubo, efectivamente, en Alemania una revolución, pero sí una contrarrevolución. Lo que habitualmente se designa como revolución es tan sólo el hecho de que el 9 de noviembre de 1918 todos los monarcas huyeron por temor a una revolución. Cuando se dieron cuenta de la realidad de la situación era demasiado tarde para mantener la ficción de que seguían siendo aún monarcas. En el vacío originado entró como portador del poder oficial el ejército, representado por los consejos de soldados. Delegaron su poder en la Asamblea Nacional y, de este modo, se suicidaron.*

*Los monárquicos, por así decirlo, se dieron por muertos tras el 9 de noviembre y afirmaron querer actuar sólo a favor de la tranquilidad y el orden. Por este motivo apoyaron al gobierno socialdemócrata en su deseada lucha contra la izquierda. Así pues, los políticamente incoloros y los firmes enemigos de la República alcanzaron de nuevo el poder.* Inmediatamente apareció la dictadura de los medios. *El gobierno de 1919 ya no pudo librarse de los fantasmas que lo habían llamado. Los militantes eliminaron literalmente a los dirigentes de la República, mandándolos asesinar.*

E. J. Gumbel, *Verschwörer*, pág. 13 (véase E. J. Gumbel, *Verschwörer, Zur Geschichte und Soziologie der deutschen nationalistischen Geheimbünde 1918-1924*, reeditado por la editorial Das Wunderhorn, Heidelberg 1979. Véase también en la misma editorial la reedición de *Vier Jahre politischer Mord* [1922], 1980).

Con mano segura, Emil Julius Gumbel, *Privatdozent* de Estadística en Heidelberg, pacifista, demócrata radical y documentador de la injusticia habitual en su tiempo, esboza los rasgos de la revolución alemana de 1918-1919. Su desarrollo se vio dominado por el juego de la socialdemocracia con los reaccionarios, de los incoloros con los teñidos de sangre. El nuevo orden político resultante en Alemania fue una dudosa actuación conjunta de las fuerzas parlamenta-

rias oficiales con organizaciones secretas, antidemocráticas. En éstas se concentraba todo lo que una política de la negación quería llevar a cabo. Los oficiales se prestaron a tragarse la píldora de los hechos: capitulaciones, Asamblea Nacional de Weimar, aprobación bajo chantaje del Tratado de Versalles.

La socialdemocracia permitió que su enemigo político se burlara de ellos. Ella aceptó su herencia política sin haber comprobado antes si estaba muerta. Mientras que los responsables de la guerra y la derrota se habían establecido en el extranjero o habían desaparecido en la fanfarronada de la oposición nacionalista, los socialdemócratas, con Friedrich Ebert y Gustav Noske a su cabeza, se arriesgaban a presentarse como poder de orden en una nueva situación de máxima ambigüedad revolucionaria-contrarrevolucionaria. Un antiguo complejo de talante socialdemócrata pareció surgir de nuevo. Ya en 1915, la socialdemocracia había demostrado que estaba dispuesta a asumir la línea patriótica cuando se trataba de abrir camino hacia la guerra mundial. De este modo quería demostrar en 1919 cuán capacitada estaba para gobernar cuando se trataba de administrar las catástrofes de los otros. En cuatro años dijo dos veces sí a lo injustificable rechinando los dientes. En las dos ocasiones se resintió como el partido del realismo trágico de la apariencia en Alemania. Para aparecer lo más responsable y realista posible aceptó la responsabilidad de los errores y delitos de otros, se convirtió en colaboradora del guillermismo nacionalista. Con su comportamiento redujo al absurdo la oposición expuesta por Max Weber entre ética de la ideología («línea pura») y ética de la responsabilidad («mirada a lo existente»). Pues practicaba un talante de la responsabilidad: disposición a la responsabilidad como sustituto de la ideología, un realismo formal como sustituto de la actuación constructiva referida a la situación. No quiso comprender que incluso una simple pero verdadera reforma precisa un núcleo revolucionario, y, por ese motivo, estranguló cruelmente la fuerza democrática con voluntad de cambio en la Alemania de después de 1918. Quería reformas sin acciones reales y, de esta manera, alcanzó el grado más elevado de conservación e incluso de restauración.

Aquí queda reflejado un rasgo fundamental de la mentalidad de Weimar: realismo ilusorio, falsa templanza, autoengaño bajo el signo de una gran visión, talante positivo por encima de la más profunda desorientación, nihilista antinihilismo, disposición a la responsabilidad irresponsable. Los ingenuos se declaran serios y sin ilusiones. Los decepcionados ávidos de venganza representaban el papel de inofensivos.

Tras el período de reflexión en mayo de 1919 –año en el que también fracasaron los experimentos alemanes de repúblicas de soviets–, los hombres de la reacción tenían su objetivo de acción más perfilado: fuera con el decorado republicano. Por las mentes del bando militar y nacional pasaban desde algo antes del primer caso serio de contrarrevolución, el Putsch de Kapp (marzo de 1920), sueños de un gran *golpe*:

*De un memorándum del general Lossow*

Se divide en dos partes: una puramente militar y otra político-civil y económica. La tarea de ambas partes es la preparación de todo el pueblo para el *golpe* y la *predisposición* del pueblo al trabajo, sobre el espíritu del golpe una vez ejecutado.

1. Parte militar

...Una mejora de la situación sólo puede apoyarse en las armas. El arma ejecuta el primer golpe, limpia el aire, elimina rápidamente y sin consideración todo aquello que por debilidad y delincuencia corta el aliento al pueblo. Una vez realizado el primer golpe, la parte del pueblo en armas constituye la fuerza principal del llamado dictador económico y civil...

3. Preparativos

a) Movilización de la Reichswehr y del estudiantado...
b) Movilización de la ciudadanía...
c) Creación de listas negras.

## II. Parte civil

### Prensa

Ciertos gestos y señas, insinuaciones con frecuencia *totalmente inofensivas*, en cuanto recorren una y otra vez las hojas de la prensa (!), contribuyen en gran medida a la tarea de educar al pueblo... (Gumbel, *Verschwörer*, págs. 28-30).

En la protección del secreto es donde la derecha militar encuentra su verdadero lenguaje. La conspiración guarda en su interior la obligación de disimular. Hacia el exterior, inofensivo, hacia dentro, en cinismo en tono normal. El 11 de febrero de 1920 cierto teniente Mayerl escribía a Berthold, el jefe de la División de Hierro, un cuerpo voluntario que entre 1919-1920 se ocupaba de los proyectos para un gran «golpe», desde Würzburg:

Ojalá el próximo dictador no olvide declarar a los judíos libres como pájaros. Una noche basta para eliminar a esos *perros*. Yo ya he confeccionado aquí una lista negra para que se mate a los que corresponda... pues esto lo merecen también algunos no judíos... (*Verschwörer*, pág. 23).

Los conspiradores alemanes se entrenan desde el principio en el juego de máscaras. Sólo el que pueda parecer inofensivo estará en condiciones de iniciar el primer golpe cuando el momento sea propicio. El cinismo del hombre honrado, como revela el memorándum de Lossow, presupone para su dictadura de los medios una propaganda de la ideología pura; así pues, la preparación civil del «golpe» es necesariamente seria, públicamente idealista y aparentemente inofensiva. «El trabajo es un trabajo público bajo el letrero "Liga Antibolchevique"» (Gumbel, pág. 30)[296]. Cuanto mejores sean los objetivos públicos, tanto más secretos los métodos cínicos.

Cuán profundamente impregnados estaban los modelos de acción y pensamiento de la derecha alemana de cinismo militar lo revelan documentos sobre la acción más espectacular de los «idealis-

tas» nacionales, el asesinato del ministro de Exteriores Walther Rathenau en Berlín el 24 de junio de 1922.

Cuando Rathenau... se dirigía desde su mansión en Grunewald al Ministerio de Asuntos Exteriores, su automóvil fue adelantado por otro que conducía el estudiante Ernst Werner Techow y en el que se encontraban el teniente Erwin Kern y Hermann Fischer. Kern y Fischer dispararon con una ametralladora contra Rathenau y lanzaron una granada de mano contra él. Rathenau murió en el acto...

Tras la acción dijo Techow: «El asunto ha salido bien. Rathenau está muerto. Lo hemos hecho para instigar a los rojos a que ataquen. *Se nos terminó el dinero*» (Gumbel, *Verschwörer*, pág. 48).

Los autores se reclutaron de la antigua brigada Eberhardt, más tarde organización C, así como de otras asociaciones nacionales conspiradoras y antirrepublicanas.

Fischer se suicidó; Kern, el autor principal[207], murió en el tiroteo que se produjo durante su detención. Contra Günther –«que constituía el mayor peligro, pues podía irse de la lengua»– se llevó a cabo un atentado, a base de veneno, con bombones de arsénico, que fracasó.

...La personalidad más interesante es Willy Günther (que había colaborado en la elaboración del plan [P. Sl.]). En la guerra destacó como desertor y falsificador de documentos, se presentaba como alférez turco, fue descubierto, castigado por deserción[208]..., participó en el Putsch de Kapp y tuvo contacto con el coronel Bauer y con Ludendorff. Era miembro de la Asociación de la Lealtad, de la Asociación Defensiva y Ofensiva y de la Asociación Juvenil Nacional Alemana. En una velada secreta de esta asociación se hizo elegir como asesino de Rathenau. En su poder se encontraron cartas de Helfferich, Ludendorff... Una de las diez cartas de Ludendorff comenzaba «Querido Günther» y terminaba con «un cordial saludo» (Gumbel, pág. 49).

En su defensa, Techow, al que se presentaba como un «idealista nacional», dejó constancia de que había creído que el viaje asesino del 24 de junio tan sólo era un *viaje de prueba*. Kern, mediante *ame-*

*naza*, le había ganado para colaborar. Había actuado por un *estado de necesidad* subjetivo. También el joven Ernst, que estaba involucrado en los preparativos del asesinato, declaró que había creído que la acción era una «liberación de detenidos». El tenor de la defensa era: «Si bien se tenían más que suficientes y nobles motivos» para un asesinato político, en detalle no era eso lo que se pretendía. Techow gozaba de importantes simpatías entre la opinión pública; en la Escuela Técnica de Berlín, se hizo públicamente una asamblea en su favor.

El arte de la simulación política inundó los modelos de pensamiento de los conspiradores de derechas. Dado que se consideraban engañados o, dicho de otro modo, dado que adoptaron el haber sido engañados como mentira base para su actuación, reivindicaban el derecho a declarar una guerra secreta a la realidad. Porque querían salvar ilusiones nacionales, privilegios tradicionales y fantasías de grandeza patriótica, hicieron de la astucia la moral verdadera. Con un astuto hiperrealismo se pusieron a defender sus ilusiones. Éste creó algunos proyectos estratégicos notables. Gumbel apuntó que la organización C se rodeaba también de fantasías políticas como las siguientes:

Ciertamente, la organización C también tiene todo un sistema de fantasías políticas. El mejor ejemplo es un libro del ex mayor Solf, aparecido ya en 1920 y titulado *1934, Resurgimiento de Alemania*. El coronel Bauer, perseguido por vía requisitoria, le escribió un prólogo. Como medio para el resurgimiento de Alemania se afirma aquí todo aquello que los enemigos de la actual Alemania le reprochan como prueba de su deseo de guerra.

Primero hay un «club de los inofensivos». Tiene personas de *confianza* en todo el país y su objetivo es la guerra de revancha contra Francia. Su cabeza no tiene nombre, es el General. (Del mismo modo como en la Unión Nacional se designaba a Ludendorff dictador L y a Ehrhardt simplemente Cónsul.) El club también tiene miembros inofensivos que hasta el último momento no tendrán conocimiento de los acontecimientos (como la organización Escherich o el Ejército de ciudadanos). Antiguos ordenanzas sirven como personas de confianza entre los obreros. Se establecen listas de movilización para los oficiales. Un físico famoso descubre un nuevo instrumento bélico, un *tipo de rayo* que permite hacer explotar toda la munición en

un determinado radio. Camufladas como aparatos de cine, las diferentes piezas se producen en fábricas (del mismo modo que en el contrabando las armas se declaran como maquinaria)... El día decisivo el general pronunciará un discurso: «Nos libraremos sin demasiados remordimientos de elementos indeseables». La tormenta se desencadena. El Reichstag, que es nacionalista hasta la médula, recibe al General. El presidente del Reich dimite, el General obtiene el poder absoluto (ley de plenos poderes y estado de excepción). En todas partes se derrota a las tropas de ocupación enemigas. En 1921 se habían vendido ya 10.000 ejemplares de este libro (Gumbel, págs. 80-81).

Los ilusos de 1920 se convertirían en los realistas de 1933. El escenario del mayor Solf incluye la política de la asesina inofensividad en el núcleo. Los falsos correligionarios del club de los inofensivos, llenos de recursos y animados de buenos sentimientos, proyectan el espíritu de la simulación también sobre todo lo que les rodea, especialmente sobre el enemigo político, incluso cuando éste ya está en la cárcel. Desde la tristemente famosa fortaleza bávara para políticos (Toller, Mühsam, etc.), Niederschönenfeld, se informa:

El diputado bávaro del Landtag Hagemeister sufrió lo indecible. Estaba gravemente enfermo del corazón. El médico del establecimiento, sin embargo, le calificó de simulador que pretendía ser trasladado al hospital para poder huir. A mediados de enero de 1922 le sobrevino una fiebre muy alta. El médico de la institución dijo: «Señor Hagemeister, está usted tan sano que si fuera paciente privado mío le rogaría que prescindiera de más tratamientos, porque quisiera ahorrarle esos gastos». Al día siguiente Hagemeister fue encontrado muerto en su celda (Gumbel, pág. 123).

## *Excurso 3*
## *El inteligente perro sanguinario*
## *Una elegía socialdemócrata*

*Alguien tenía que ser el perro sanguinario: yo no rehúyo la responsabilidad.*

Gustav Noske[209]

«El 9 de noviembre de 1918, el jefe del gobierno del káiser Guillermo II, príncipe Max von Baden, sabía que la situación para los Hohenzollern no tenía solución. "Ya no podemos terminar con la revolución, sino tan sólo ahogarla." Ahogar la revolución quería decir ayudarla a conseguir una victoria aparente, entregarle amplias posiciones avanzadas para que las ocupara y poder atraparla en una posición de reserva preparada. En concreto, el káiser tuvo que dimitir; el gobierno, medio socialdemócrata, tuvo que hacerse íntegramente socialdemócrata. Y el canciller del Reich tuvo que llamarse Friedrich Ebert. Fue a Ebert a quien le tocó liquidar la aparentemente victoriosa revolución, desconcertada y asustada por su propio triunfo, demasiado fácil, así como restablecer el orden con palabras del príncipe Max: hacer en grande lo que Noske ya había hecho en Kiel en pequeño.

»A ello Ebert estaba más que dispuesto y el príncipe Max lo sabía; el general Groener al menos lo intuía. Como muy tarde, a partir de la mañana del 9 de noviembre (!), los tres hombres tiraban de la misma cuerda.»[210]

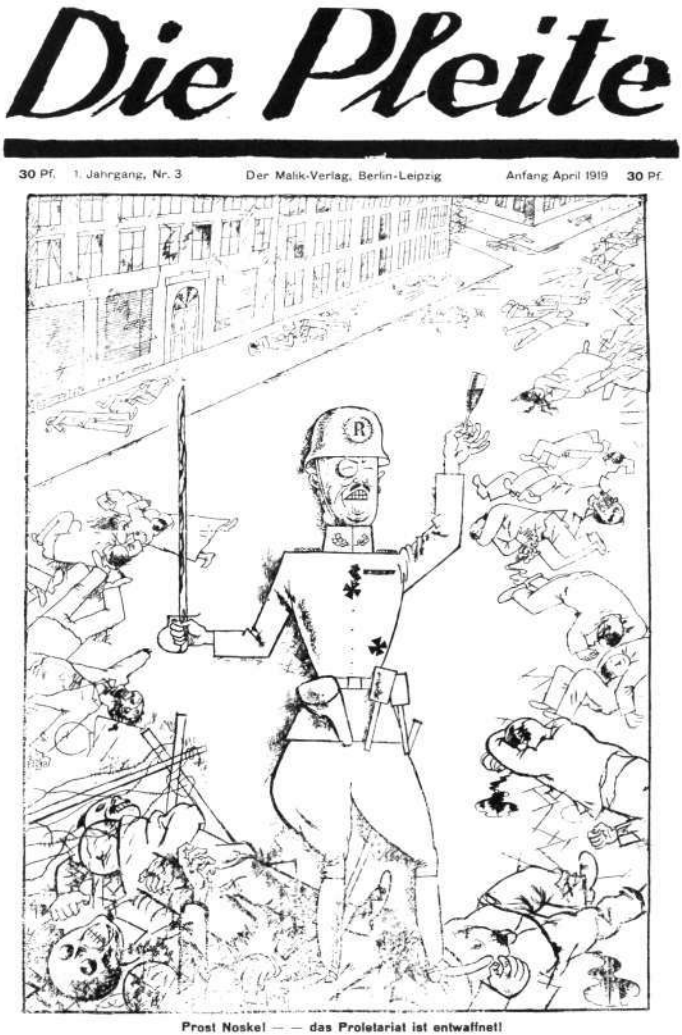
Los días decisivos para la revolución alemana fueron del 9 al 12 de enero de 1919. Por orden de Ebert, en estos días y noches se liquidó a tiros la revolución de Berlín que debía marcar la orientación del proceso alemán. Tras la «Navidad sangrienta de Ebert» (en la Nochebuena de 1918 había habido fuertes combates entre oficiales reaccionarios de la Reichswehr y las tropas revolucionarias de la Marina, que terminaron con la victoria de la Marina) se llegó a un sangriento desenlace. ¿Debía producirse el nuevo régimen de Alemania con ayuda de las fuerzas que querían renovaciones o se debía establecer un «orden» temporal que debía terminar en la conservación de viejas anomalías? Ebert se había decidido a poner el lema «calma y orden» por encima de la nueva configuración revolucionaria, rica en perspectivas, de la situación alemana.

La leyenda dice que las luchas que tuvieron lugar entre el 9 y el 12 de enero de 1919 fueron un «levantamiento comunista». Ha entrado en la historia como el «alzamiento espartaquista». Pero ni lo uno ni lo otro se puede afirmar seriamente. No fue precisamente que Ebert y Noske reunieran las tropas reaccionarias de voluntarios pa-

ra combatir a los «comunistas». Sobre quienes tenían que disparar estas unidades de la derecha en nombre de la Cancillería socialdemócrata del Reich no eran grupos de conspiradores ultraizquierdistas. Eran en su mayor parte masas de obreros socialdemócratas a las que les resultaba obvio que, tras la bancarrota de la burguesía feudal del Estado de los Hohenzollern, debía surgir un nuevo orden social democrático que sirviera a los intereses del pueblo. No tenían la más mínima comprensión para el pacto semiconservador del gobierno Ebert. Ebert, Scheidemann y Noske, a los ojos de las masas, ya no eran verdaderos socialdemócratas. Pues éstos, en lo que respecta a las bases populares y no a las oficiales, estaban a favor de relaciones claras y de un corte revolucionario con los viejos poderes.

El 11 de enero, el Cuerpo de Cazadores voluntarios Maercker («Por fin otra vez soldados de verdad») marchaba sobre una manifestación por los barrios del oeste burgués de Berlín. A su cabeza, un civil, alto, con gafas: Gustav Noske, «socialdemócrata». Así se imaginaba él lo que llamaba «asumir la responsabilidad»: ponerse a la cabeza de una tropa irresponsable, incapaz de pensar políticamente, emocional-reactiva y reaccionaria. Algunos días más tarde los asesinos, protegidos socialdemocráticamente, de la «División de Guardia de tiradores de Caballería» mataban a las mejores cabezas de la revolución: Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht.

El nombre de Noske se convirtió a partir de entonces en el símbolo del aparente realismo socialdemócrata. «La era Noske» es una expresión que recuerda el asesinato por la calma y el orden repetido miles de veces. Designa los sangrientos meses de enero a mayo de 1919, en los que en Alemania un gobierno socialdemócrata «ahogó» un movimiento de masas en su mayor parte socialdemócrata con clara tendencia reformista en el modo. El príncipe Max lo había preconizado: el papel desempeñado por Noske le convirtió en un cínico de la tendencia más burda. Su concepto de «responsabilidad» tenía la tonalidad de un desenfreno cínico que se hace fuerte profesando su propia brutalidad «desgraciadamente necesaria». «Alguien tenía que ser el perro sanguinario...» Esta trágica consigna de la contrarrevolución socialdemócrata respira ya espíritu fas-




Prost Noske! — — das Proletariat ist entwaffnet!

cista, un espíritu que equipara la responsabilidad con el placer de decisión que, a su vez, lanza a los responsables por una línea de brutalidad que se refleja una vez más en sí misma manifestando que ella no es sólo así, sino que además quiere y «tiene» que ser así. Ahora el tono cínico configura la música socialdemócrata. Una vez que

Noske hubo reunido tropas, es decir, una vez que tuvo en sus manos un órgano ejecutivo de gran calibre que con excesivo placer se lanzó contra los consejos revolucionarios locales y las comisiones, comenzó a triunfar. Noske, el 21 de enero de 1919:

> Hay que dar autoridad al gobierno creando un factor de poder. En una semana se formó una tropa de 22.000 hombres. *Por tanto, el tono en el trato con los consejos de soldados ha variado un poco.* Antes eran los consejos de soldados el factor de poder, ahora somos nosotros ese factor de poder (Haffner, pág. 170).

Nosotros, es decir, los socialdemócratas aliados con sus propios enemigos mortales, los desteñidos, los que dan al perro sanguinario una oportunidad de acostumbrarse a matar y asesinar en el marco legal. Increíble resulta la imprudencia con que Ebert y Noske supieron acomodarse a la existencia de los cuerpos de voluntarios, de los que únicamente 68 estaban reconocidos oficialmente (y que, según estimaciones, sumaban casi medio millón de hombres). Por la mente de los jefes de los cuerpos de voluntarios vagaban fantasmas de «fantasía política» (Gumbel) del tipo de los antes citados, y uno de ellos, un cierto capitán Gengler, escribía en su diario el mismo 21 de enero de 1919: «Llegará el día en el que podré saldar cuentas con este gobierno y arrancar a toda esa miserable y mezquina gentuza *la máscara*» (citado según Haffner, pág. 172). Aquí habla un prefascista como ilustrado que desea desenmascarar a los socialdemócratas que considera simuladores. Incluso los nacionalistas adivinaron el pseudorrealismo del honrado Ebert, que pretendía «salvar» de la miseria a Alemania. El conjunto de notables que rodeaba a Ebert le indujo a la opinión de que la razón sólo puede ser algo que se halla en el medio entre extremos. No comprendió que sólo puede haber un centro entre derecha e izquierda donde el principio de la izquierda ha evolucionado lo suficiente para poder ser equilibrado. Ya preventivamente Ebert intentaba seguir un curso medio. Así sucede que, por falta del ala izquierda, el centro entre las fuerzas siempre suele estar bastante a la derecha. Así puede suceder que el sensato, en una hora de cla-

ro cinismo, encuentre motivos para convertirse en perro sanguinario. Éste es el nudo trágico de la historia alemana de este siglo. La socialdemocracia destruyó e impidió con su falsa sensatez lo que estaba a punto de ocurrir en la Alemania de aquellos meses: la revolución socialdemócrata.

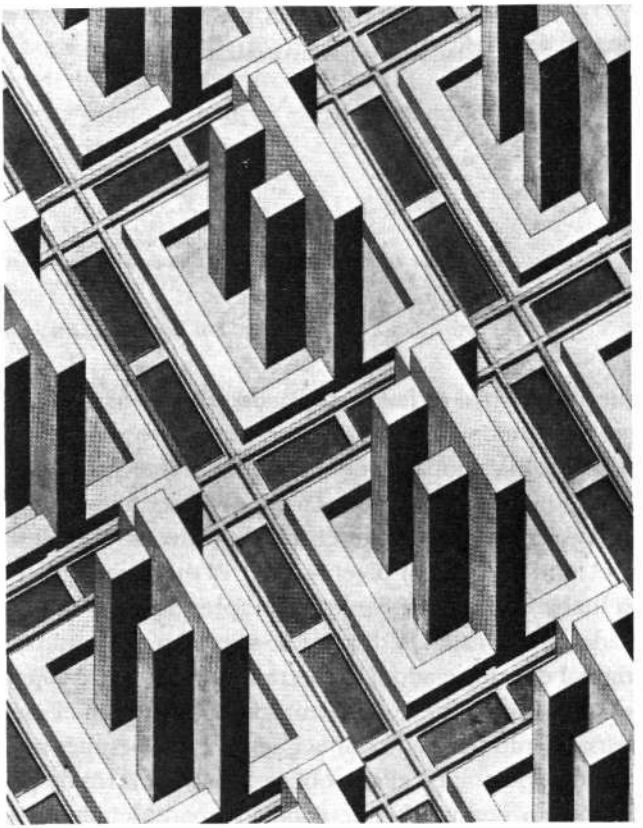
## 7. Despersonalización y alienación
## Cinismos funcionalistas I

*¡Alto! No hagas nada por tu nombre. Un nombre es algo inseguro. Sobre él no puedes construir nada.*

B. Brecht, *Un hombre es un hombre*

La guerra mundial se había infiltrado en el pensamiento de los ideólogos que querían idealizar al guerrero. Pero su sujeto propiamente dicho había sido la gran maquinaria militar y no el héroe de color caqui. En miles de ocasiones los supervivientes han manifestado esta experiencia. Constituye el núcleo duro en el malestar que produce el modo de pensar-objeto-sujeto. El sujeto individual aparece ahora inabarcablemente como lo comprendido, lo empleado, lo uniformado, lo colocado, lo disponible-sujeto en el sentido de la palabra original de subyugado. La guerra escapa al nuevo sujeto de la época: el «frente», el pueblo en armas, se convierte en el megasujeto del pensamiento perfilado por la guerra. Poco después se llamará «comunidad popular»; en ella se obliga a los miembros de la nación a constituirse en una unidad de combate aparentemente homogénea. Como alternativa histórica de esta comunidad-para-la-muerte se presentaron entonces sectores del movimiento de trabajadores, que confirmaron el megasujeto «clase obrera», para reflexionar sobre su verdadero interés vital. La época parecía pertenecer a las grandes colectividades. El velo individualista de la cultura burguesa cayó.

La guerra había consumido, tanto somática como psicológicamente, a los «guerreros». El «hombre» se hundió en las trincheras enfangadas, fue hecho pedazos o mutilado por granadas. Allí un sueño burgués de «plenitud» tenía un final cruel. Son frecuentes aquellos que a la hora del recuerdo mencionan castraciones producidas por proyectiles. Fueron innumerables los que vivieron la derrota como una castración psicológico-social. La guerra había redu-



C. van Eestern y L. G. Pineau, *Urbe para el tráfico*, 1926.

cido ya el heroísmo a una objetividad de combate: ahora, además, la derrota lo convirtió en algo neutro. Por eso, creo, el muy prometedor «objetivismo» de Weimar tiene su origen en un hecho militar-psicológico. Éste se filtró en los años siguientes en la estilización cultural: el guerrero como ingeniero, con función refrigeradora. Los asaltos se convierten en actos heroicos del material «tempestades de acero». Finalmente, en la moderna guerra de posiciones también se relaja la última relación entre heroísmo y supervivencia. El lazo de unión entre los soldados y los sistemas de armas es «impar-

cial», el uniformado tiene que aprender a considerarse a sí mismo como «factor humano» de la guerra de las máquinas y actuar en consecuencia. La muletilla del Estado Mayor «material humano» impone cada vez más la forma moderna de experiencia y relaciones propias. Quien sobrevive tiene que haber aprendido a considerarse a sí mismo, a su cuerpo, su moral, su voluntad como cosa. La condición corporal y la postura moral se convierten en el soldado ya tan sólo en aspectos del armamento y del equipo de combate. En este punto, la guerra dio a toda la filosofía moral una drástica lección de visión del mundo: se llama moral al factor psíquico de la máquina de guerra.

La objetividad militar, de la que la cultura de Weimar va a heredar tanto por vía indirecta, está, por su parte, implicada en un amplio proceso para el que Walther Rathenau, asesinado en 1922, había encontrado una fórmula fácil de recordar: *La mecanización del mundo.* El escrito que desarrolla esta idea es, aún hoy, digno de ser leído, y no sólo porque el autor tenga un estilo franco y sensacionalmente brillante. El libro de Rathenau *Sobre la crítica de la época,* de 1912, es el excelente intento de un político burgués, que al mismo tiempo era un gran empresario de éxito y un filósofo de nivel respetable, de exponer para sí mismo y para sus contemporáneos la esencia de la sociedad moderna. Su punto de partida para describir la mecanización del mundo no es, sin embargo, el ejército, sino la gran ciudad:

> En su estructura y mecánica todas las grandes ciudades del mundo blanco son idénticas. Situadas en el centro de una telaraña de vías, tienden sus petrificados hilos de carreteras sobre el campo. Visibles e invisibles redes de tráfico rodado recorren y minan los abismos de las carreteras y bombean dos veces al día cuerpos humanos desde las extremidades al corazón. Una segunda, tercera, cuarta red reparte humedad, calor y fuerza; un hato de nervios eléctricos transporta los aleteos del espíritu..., paneles dotados de materiales flexibles, papel, madera, cuero, tejidos, se ordenan en series reforzadas hacia el exterior con hierro, piedra, cristal, cemento... Sólo en el casco viejo de las ciudades... se conservan aún restos de singularidades fisonómicas como piezas de exposición casi muertas, mientras que en los alrededo-

res –es lo mismo si en dirección a las fábricas, a las viviendas o las sepulturas– se extiende el campamento del mundo internacional (W. Rathenau, *Gesamtausgabe*, vol. II, 1977, pág. 22).

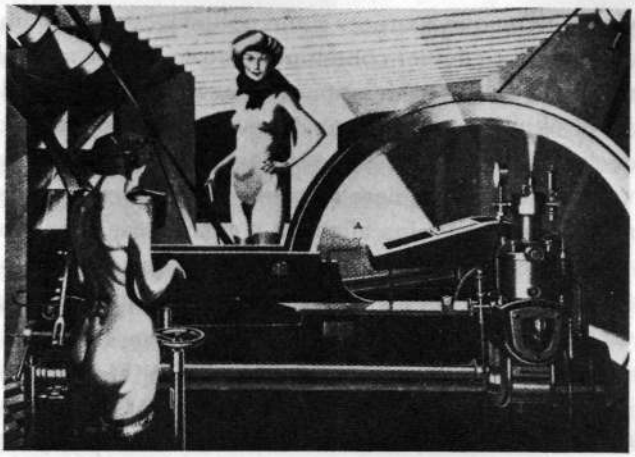
Rathenau dedica primeramente su atención al proceso de la construcción, la forma más destacada de almacenamiento de bienes en el mundo moderno. El tránsito de productos, dice, es mínimo frente a los resultados petrificados de la producción. La humanidad

construye casas, palacios y ciudades, construye fábricas y depósitos. Construye carreteras, puentes, ferrocarriles, tranvías, barcos y canales, empresas de suministro de agua, gas y centrales eléctricas, líneas telegráficas, líneas de alta tensión y cables, máquinas e instalaciones de caldeo...

Las nuevas construcciones en Alemania podían alcanzar aproximadamente cada cinco años un valor que en esfuerzo mecánico se equipara al valor de construcción de la Roma imperial. ¿Para qué sirven, pues, estas inauditas construcciones? En su mayor parte sirven directamente a la producción. En parte sirven al transporte y comercio, es decir, indirectamente, a la producción; en parte, a la administración, a la vivienda y a la sanidad, es decir, al arte, la técnica, a la enseñanza, al descanso, es decir, indirectamente... también a la producción (pág. 51).

Hace tiempo que la producción mecánica ha sobrepasado los objetivos elementales de alimentación, vestido, autoconservación y defensa de la vida; en círculos de producción y consumo en continua ampliación crea nuevas «ansias», una desmedida «hambre de mercancías» que se dirige cada vez más hacia lo artificial. De este modo, la mecanización penetra incluso los deseos «en la irrealidad, inanimación y vaguedad de sus productos y modas» (pág. 50). Las conclusiones de Rathenau alcanzan conscientemente la quintaesencia de las teorías de alienación sociológicas: «La producción mecánica se ha erigido en la finalidad absoluta» (pág. 52).

Ésta es la escena ideológica en la que se determina el lugar de lo humano. Rathenau lo busca en el centro de la producción misma, en el mundo del trabajo.



Georg Scholz, *Carne y hierro*, 1923.

El trabajo ya no es una función de la vida, ya no es una adaptación del cuerpo y del alma a las fuerzas naturales, sino que es mucho más, una función extraña al objetivo de la vida, una adaptación del cuerpo y del alma al mecanismo... (pág. 67).

El trabajo ya no es un combate con la naturaleza, es una *lucha con hombres*. Pero la *lucha política privada* es el negocio más caprichoso que hace menos de dos siglos realizaba y protegía un puñado de hombres de estado, el arte de descubrir intereses ajenos y hacerlos útiles a los propios, de supervisar la situación general, de interpretar la voluntad de la época, de negociar, aliar, aislar y golpear. Actualmente, este arte no sólo es indispensable para el financiero, sino, en la correspondiente proporción, para el tendero. *La profesión mecanizada forma para político...* (pág. 68).

La antropología del hombre trabajador de Rathenau posee, según esto, dos aspectos: por un lado, el Yo trabajador se convierte en el epifenómeno de los aparatos de producción; por otro, se ahoga quien «yoicamente» persiga «intereses propios», se ahogará inevitablemente en una forma de guerra, en el negocio diplomático, polémico y político. Allí donde un Yo aparece en el mundo económi-

co moderno tiene que aparecer como político, estratega, simulador y diplomático. A cualquier contemporáneo se le sube a la cabeza la táctica política; al mismo tiempo, este «negocio capcioso» desciende hasta el último tendero. Probablemente, en ningún otro lugar está tan clara y desarmadamente representada en un espacio tan estrecho. Donde el Yo no quiere *solamente* convertirse en un pequeño engranaje de una máquina alienada y gigantesca, tiene que inclinarse hacia la otra parte y aprender el arte, que antes sólo se encontraba entre los grandes de la política; hay que pasar años de aprendizaje del cinismo político.

Apenas les va mejor a nuestras fuerzas psíquicas e intelectuales:

> El espíritu, temblando aún por la agitación del día, exige permanecer en movimiento y vivir una carrera de impresiones, sólo que estas impresiones tienen que ser más ardientes y corrosivas que las superadas..., surgen satisfacciones de tipo sensacional, brusco, banal, suntuoso, falso y envenenado. Estas satisfacciones están cercanas a la desesperación... Un símbolo de la observación de la naturaleza desnaturalizada es la caza de kilómetros del automóvil...
>
> Pero incluso en estas locuras y sobreexcitaciones hay algo maquinal. El hombre, dentro de todo el mecanismo de maquinistas y máquinas al mismo tiempo, ha entregado bajo una tensión y calentamiento crecientes su carga energética al volante de la empresa del mundo... (pág. 69).

Con gran fuerza fisonómica bosqueja Rathenau la psicología del hombre productor-consumista. Descubre la banalidad enigmática de la «ambición abstracta», que con el hambre de productos también desencadenada configura una unidad de impulsos.

> La ambición abstracta resulta enigmática porque toda admiración va dirigida a la máscara y ningún lazo interior de identidad une la máscara al portador... (pág. 74).

Entre ávidas máscaras se origina una red tejida por contratos de compra, en la que subrogado y subrogado de subrogados se pasean por las manos de los consumidores. En presupuestos burgueses se

llega a la inflación de los objetos en cuyo consumo parece agotarse la existencia.

Diez años más tarde responde Henry Ford a estas consideraciones en el libro, de gran éxito, *Mi vida y obra* (Leipzig 1923), en el que también cambia la visión del capitán economista por la del etnólogo y como un Papalangi del capitalismo observa:

> Los progresos del mundo que se han producido hasta ahora iban acompañados de un importante incremento de los productos de consumo diario. En el patio de una vivienda americana se guardan, por término medio, más herramientas... que en todo el territorio de un caudillo africano. Un escolar americano está en general más rodeado de cosas que toda una comunidad de esquimales. El inventario de cocina, comedor, dormitorio y carbonera presenta una lista que incluso habría sorprendido al más suntuoso potentado de hace quinientos años... (1923, pág. 313).

El carácter consumista sólo reactivamente puede contrarrestar la consumición de la ideología tradicional; quiere aferrarse a creencias y valores sin poder ser aquel para el que todavía son verdaderamente válidos:

> ...finalmente, pretende recuperar con astucia lo perdido y planta pequeños santuarios en su mundo mecanizado como se ponen jardines en los tejados de las fábricas. Del inventario de los tiempos se escoge aquí un culto a la naturaleza, allí una superstición, una vida en comunidad, una *inocencia artificial*, una falsa alegría, un ideal de fuerza, un arte de futuro, un cristianismo purificado, una antigüedad, una estilización. *Medio crédula, medio engañosamente*[211], se cumple durante algún tiempo con la devoción hasta que la moda y el aburrimiento matan los ídolos (pág. 93).

Esta estructura de la moderna creencia de valores, una creencia «como-si» en valores arbitraria y desesperadamente restaurados, refleja muy bien la mentalidad de aquellos grupos nacional-activistas, llevados aquí por un antinihilismo, que poco antes del fracaso de la revolución alemana llevaban la voz cantante. De uno de estos grupos salió también el asesino de Rathenau, Kern. Ocho meses antes

del asesinato del ministro de Exteriores alemán, en octubre de 1921, tuvo lugar durante una conferencia pública en Berlín un primer encuentro entre el que más tarde se convertiría en asesino y su víctima. Ernst von Salomon ha conservado la escena en su novela *Die Geächteten* (1930). Mientras habla Rathenau, Kern se abre paso hasta la tribuna e introduce al ministro en el conjuro de sus fríos ojos de odio:

> Percibí en sus ojos un brillo metálico, vi la palidez de su frente. Sin embargo, el ministro se volvió titubeante, miró primero de una manera fugaz y después desorientada hacia aquella columna, vaciló, buscó con ansiedad, para reponerse finalmente y borrar de su frente con mano inquieta lo que había pasado. Pero ahora siguió hablando sólo para Kern. Casi suplicante, dirigía sus palabras al hombre junto a la columna y poco a poco se fue cansando al ver que éste no cambiaba de actitud...
>
> Cuando nos abrimos paso hacia la salida, Kern consiguió llegar muy cerca del ministro. Rathenau... le miró inquisitivo. Pero Kern pasó lentamente de largo delante de él y su rostro parecía no tener ojos (*Die Geächteten*, Gütersloh 1930, pág. 315).

Hay algo del espíritu de toda esa época en esta confrontación. La mirada del nihilista de la acción no quiere ver lo que de inteligencia, buena voluntad y disposición a la responsabilidad tenía delante de sí. Rathenau tuvo que sentir que Kern no quería escuchar.

Clarividencias semejantes a las que Rathenau anticipa las expresa Hermann Rauschning en su libro *Masken und Metamorphosen des Nihilismus* (Viena 1954), en el que el antiguo interlocutor de Hitler esboza los rasgos generales de una teoría filosófica del fascismo. Los espíritus excitados contra la modernidad –dice– son propensos a agarrarse en la crisis a aquello de lo que partió precisamente el nihilismo: a las grandes instituciones sociales: el Estado, la economía y el ejército. Ellos, los grandes prometedores de sentido, son preferentemente los que

> propagan el nihilismo inconsciente tras una fachada de orden aparente y de obligada disciplina (pág. 121).

Lo que los inseguros proponen como salvación es en realidad la fuente del mal. Las instituciones de las que se cuelgan los antinihilistas conservadores con oscuras simpatías son los auténticos «agentes del nihilismo».

El nihilismo, dice Rauschning, avanza de dos maneras: los valores y las verdades se ven atrapados por un progresivo desenmascaramiento, se ven desmontados como subrogados y desvelados como mentiras funcionales de las grandes instituciones, desposeídos de cualquier validez superior; pero, al mismo tiempo, las instituciones sociales se desprenden de la jurisdicción humana que recae sobre ellas en cuanto medios y se constituyen en fines auténticos a los cuales deben someterse tanto la existencia individual como la colectiva de la humanidad.

Un escritor contemporáneo que se confesaba negado para cualquier tipo de especulación metafísica ha expresado este proceso en una frase certera: «Cuando el hombre se emancipó de Dios no podía suponer que un día las cosas se emanciparían de él mismo» (Ernst von Salomon, *Der Fragebogen*).

...El hombre queda reducido a material del proceso económico, a puro medio del Estado... (Rauschning, pág. 123).

Las instituciones, los ordenamientos, los aparatos del ordenamiento social, los órganos de la cultura occidental ya no son apoyos del hombre en la búsqueda de sentido. Son medios e instrumentos del nihilismo. No son ellos los que cuelgan en el aire, sino que toda la existencia humana está en el vacío sin un suelo que la soporte y se agarra a los medios constituidos en fin de la existencia como a lo único seguro en el torbellino de la ausencia de carácter (pág. 130).

Lo que aquí han expresado políticos metidos a filósofos se confirma en las obras de escritores contemporáneos. Entre ellos es Bertolt Brecht quien ocupa un lugar más destacado, pues como ningún otro ha sabido exponer de una manera crítica en sus obras esa inversión de la comprensión burgués-individualista del Yo tildada de nihilismo. Él es el auténtico virtuoso de la «estructura cínica». Efectivamente, él se comprende a sí mismo como posibilidad de proce-

dimiento y como ocasión poética. Su participación en el cinismo subjetivo podrá valorarse como se quiera, pero habrá que reconocer que ha logrado hacer de él un medio de representación de la realidad. Él fue en su época un maestro del tono cínico, y con cada una de sus obras fue consolidando su fama de poeta que dominaba un lenguaje en el habla de la «época misma».

También en Brecht vuelve a aparecer la actitud que nosotros habíamos encontrado por primera vez en la ironía dadaísta: un arrojarse y un dejarse llevar por lo dado, a lo que no se opone ninguna idea recibida ni ningún carácter. Más importante que la autoconservación es la penetración clarividente en aquello que nos viene encima.

La «objetividad» funciona como una forma de acompañamiento del estar-en-la-época: no quedar rezagado, no sufrir resentimiento, no guardar viejos valores, sino ver de qué se trata ahora y qué hay que hacer. De lo *bueno viejo* no podemos vivir; entonces es mejor unirse a lo *nuevo malo.*

Obviamente, aquí se haçe válida una nueva clase de ironía y una forma de aseveración no-afirmativa. En esta ironía no se manifiesta un sujeto que ha «permanecido limpio», que, distanciado de los frentes, la *mêlée* y el tumulto, intenta salvar su integridad. Es más bien la ironía de un Yo golpeado, que ha caído bajo las ruedas (acordémonos de Charlie Chaplin en *Tiempos modernos*), que se ensucia las manos tanto como lo hace la situación y que en medio de los acontecimientos sólo se preocupa de comprobar fríamente lo que encuentra. También en Brecht se manifiesta la ironía combatiente que corresponde a la modernidad: la quínica. No se opone a lo real mediante «fantasías», sino que ejerce oposición en forma de acomodación sin oposición.

Su obra maestra la dio Brecht en su famoso aforismo de la comedia *Un hombre es un hombre. La metamorfosis del descargador Galy Gay en los barracones militares de Kilkoa, en el año 1925.*

*Aforismo.*

El señor Bertolt Brecht afirma: un hombre es un hombre.
Y esto es algo que cualquiera puede demostrar.

Pero el señor Bertolt Brecht demuestra además
que con un ser humano se puede hacer todo lo que se quiera.
Aquí esta noche se desmonta un ser humano como un automóvil
sin que en esto pierda nada.
Se estudia al hombre humanamente,
se le pide con insistencia pero sin enfado
que se adapte ya al curso del mundo
y que deje nadar a su pez privado.
Uno lo puede convertir en cualquier cosa
y nunca se equivocará. Pero
si no le vigilamos nos lo pueden convertir
de la noche a la mañana en un carnicero.
El señor Bertolt Brecht espera que ustedes
vean desvanecerse bajo sus pies, como la nieve,
el suelo sobre el que se encuentran
y se darán cuenta (en la persona del descargador Galy Gay)
de que la vida en la tierra es peligrosa (*Erste Stücke* II, 1953, págs. 229-230).

Para el realista quínico, la idea de individualidad surge en tiempos en los que las máquinas de guerra, las vías de comunicación de las grandes ciudades y los aparatos de producción destacados consumen al individuo como si fuera su «material», no más «hipótesis productivas». Intentémoslo desde el otro extremo, sin metafísica individualista y sin nostalgia humanística. «Un hombre es un hombre», ¿qué arreglo escénico tiene que elegirse para supervisar esta frase de identidad cínico-crítica? Con su experimento escénico, Brecht deja que un hombre de familia afable se convierta en un luchador sanguinario, «animado» por el «deseo de hundir mis dientes en el cuello del enemigo, por el instinto primario de aniquilar al sustentador de las familias y desempeñar la misión» (pág. 293). Cualquiera fuera de sí mismo puede ser funcionalmente también el otro que con pocos movimientos de manivela es transformado en «la máquina de guerra humana». Brecht supera las quejas alienantes dirigidas al pasado mediante una dura conversión al funcionalismo psicológico. Lo esencial al respecto es que no quiere presentar una reducción del hombre civilizado a animal salvaje, sino una fría, así deno-

minada, *transformación* de ciudadano civil en soldado, es decir, no una «regresión», sino un simple desplazamiento en el que «no se pierde nada». La única reverencia ante el individuo se realiza indirectamente cuando el escritor se dirige a la inteligencia del espectador y provoca a éste para que mediante la renuncia al «pez privado» académico-burgués se libere a nado de la represión conservadora y se zambulla en un presente tan terrible como vivamente impetuoso.

## 8. Prótesis
## Acerca del espíritu de la técnica
## Cinismos funcionalistas II

*Goethe ataca*

Por de pronto hubo ilesos supervivientes que entonaron la jeremiada neohumanística de la alienación moderna y de la mutilación del individuo. Del lado opuesto, los cívico-vitalistas (como el joven Brecht, los grupos dadá y otros muchos) intentaban superar mediante su sarcasmo la notoria desvalorización del individuo que se había obrado en el nuevo orden social. Practicaron la denuncia o la afirmación de la existencia mecanizada del pensamiento. Semejantes formas de expresión de ambas posiciones resultaban más bien extrañas a los corporalmente alienados, mutilados y transformados. Una cosa es hacer una reflexión crítico-cultural sobre la pérdida de la individualidad y otra muy distinta el experimentar cómo a uno la guerra (o el trabajo) le arranca una parte del propio («e indivisible») cuerpo. Una estadística de guerra arrojaba los siguientes datos: «Trece millones de muertos, once millones de lisiados..., seis mil millones de balas y cincuenta mil millones de metros cúbicos de gas en cuatro años».[212] ¿Qué fue de los ejércitos de inválidos que regresaron a sus países de origen en 1918? De todas maneras, algunos no pudieron opinar nada acerca de la transformación de la persona en la modernidad: ya no tenían boca.

...Hombres de caras terribles, sin nariz, sin boca. Las enfermeras, que ante nada se arredraban, proporcionaban alimento a estas deformes criaturas con finos tubitos de cristal que introducían en los orificios cicatrizados y en granulación en los que antes había una boca (Erich Kästner, *Fabian*, 1931, pág. 49).

Lo que Kästner describe se refiere al año 1931; habían pasado


Comentario nacionalsocialista a la «Marcha de los lisiados» en la exposición «Arte degenerado», Munich 1937.

quince años desde la guerra y sus víctimas yacían en agonías interminables. Sin embargo, a estas «criaturas» se las escondía en provincias, en casas solitarias, lejos del mundo circundante, que ya hacía tiempo se rearmaba de nuevo.

Aunque no pertenecieran al grupo de seres deformes a los que había que alimentar con tubos de cristal, para los mutilados de guerra ésta nunca podía acabar del todo. El órgano de opinión de los mutilados fue la revista berlinesa *La Asociación del Reich, Órgano de la Unión de los Heridos y Supervivientes de Guerra del Reich Alemán* (asociación registrada), que apareció con regularidad desde 1922. El que incluso en esta revista se hicieran oír voces que abogaban por una pronta guerra de revancha contra Francia hoy nos puede parecer una trágica ironía. Con doble amargura vivieron los heridos y supervivientes de la guerra la crisis económica a partir de 1929, en la que se vieron amenazados por la reducción o la supresión de las ya de por sí parcas indemnizaciones estatales. La situación se hizo especialmente precaria cuando, en 1931, las medidas de emergencia de Brüning condujeron a unas radicales reducciones de los gastos

del tesoro público que provocaron las más enérgicas protestas contra la liga del Reich. Cabría preguntarse cuántas opiniones de mutilados estaban a favor cuando, en 1932, el partido de Hitler supo atraerse un enorme electorado de crisis. Los manuales psicotécnicos al uso hacían diversas recomendaciones a los supervivientes mutilados: una *férrea* voluntad de vivir junto a un adiestramiento corporal en el uso de los miembros protésicos. El optimismo con el que

Einzelnummer 40 Goldpfennige

Einzelnummer 40 Goldpfennige

# Der Reichsverband

Organ des Reichsverbandes
Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener, e.V.

Der „Reichsverband" erscheint monatlich einmal und wird allen Mitgliedern bei Umbrüchen kostenlos geliefert. Nichtmitglieder können das Blatt zur erster Hand aus der Hauptgeschäftsstelle unter Vorausbezahlung von 40 Pfg. pro Nummer beziehen. — Bezugszeitschrift am 15. eines jeden Monats. Bezugsbedingungen können auf Wunsch geschäftlich werden, wenn Vierteljahrs bezahlt ist.

Schriftleitung und Hauptgeschäftsstelle:
Berlin SW 68, Charlottenstraße 85
Fernspr.: Dönhoff 2964 und 2965

Bankkonto: Deutsche Bank, Depositenkasse 52, Berlin, Friedrichstraße 104 / Postscheckkonto Berlin Nr. 11 000

Druckgenossenschaftsdruckerei: „Werbe" G. m. b. H., Berlin SW. 11, Dessauerstraße 28, Fernsprechanschluß: Vorpostamt D 1, 8266 bis 8269. Postscheckkonto Berlin 35518. Anzeigenpreise: Die 1spaltige mm-Zeile 40 Pfg., Grundpreis für die ganze Seite 350 Mk., die halbe Seite 210 Mk., die ganze Seite 120 Mk. Bei größeren Abschlüssen entsprechende Rabatte.

9. Jahrgang — Berlin, August 1931 — Nummer 8



## Offener Brief an den Reichskanzler

Berlin, im Juli 1931.

Sehr geehrter Herr Reichskanzler!

Im vorbereitenden Stadium für die Gestaltung der Zweiten Notverordnung zur Sicherung von Wirtschaft und Finanzen vom 5. Juni 1931 ist — wie erinnerlich — von der Verbandsleitung des Reichsverbandes Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener sowohl in brieflicher Form, als auch auf telegraphischem Wege versucht worden, von Ihnen in Eigenschaft als Chef des Reichskabinetts für eine Delegation von Kriegsopfervertretern aus dem ganzen Reich eine Audienz zu erwirken. Mit dem erstreben persönlichen Empfang durch den Herrn Reichskanzler war einmal beabsichtigt, vor etwaigen Maßnahmen einer neuen Belastung der Kriegsopfer unter Darlegung der in den Kreisen der versorgungsberechtigten Kriegsbeschädigten und Kriegerhinterbliebenen vorhandenen Nöte und Erbitterung die Reichsregierung in wohlverstandenem Staatsinteresse zu warnen, im übrigen aber auf die derzeit noch zu erwartenden psychologischen Auswirkungen solcher Maßnahmen mit allem Nachdruck hinzuweisen.

Bedauerlicherweise haben Sie sich diesen Bestrebungen versagt. Darüber hinaus haben selbst die vor Erlaß der Notverordnung sich auf Gerüchte stützenden Massenprotestkundgebungen der Kriegsopfer im Reiche nicht vermocht, die Reichsregierung davon abzuhalten, in den Rahmen der mit der Notverordnung durchgeführten Drosselung der Reichsausgaben auch recht erhebliche und tiefeinschneidende Benachteiligungen im Versorgungsrecht der Kriegsopfer einzubeziehen und damit einen vielfach über das Maß des Erträglichen hinausgehenden Leistungsabbau zu vollziehen. In diesem Zusammenhang soll daran erinnert werden, daß noch kurz zuvor in der Tagespresse infolge einer Mitteilung aus dem Büro des Reichsprähidenten verschert wurde, daß „die Befürchtung einer Kürzung der Renten unbegründet ist, und daß die Reichsregierung nicht beabsichtigt, eine allgemeine Herabsetzung der Bezüge herbeizuführen".

Jede Reichsregierung der Nachkriegszeit hat noch Verständnis für die Notwendigkeit der Ausgestaltung des Versorgungsrechtes für die Opfer des Krieges bekundet und dies sogar in Regierungserklärungen zum Ausdruck gebracht. Lediglich dem gegenwärtigen Reichskabinett blieb es vorbehalten, die an sich von Regierung und Reichstag vielfach als unzulänglich bezeichnete Versorgung der Kriegsbeschädigten und Kriegerhinterbliebenen in einem Ausmaß zu verschlechtern, daß man sich berechtigt halten darf, von einem Mangel an Verständnis für die Lebensnotwendigkeiten der Versorgungsberechtigten zu sprechen.

Diese Feststellung zu treffen, erscheint um so notwendiger, als die Kriegsopfer der gegenwärtigen Regierung berechtigte Hoffnungen entgegenbrachten, da Sie, Herr Reichskanzler, bei der Bildung Ihres Kabinetts sich als Frontkämpferkabinett bezeichneten. Niemals hätten die Kreise der Versorgungsberechtigten geglaubt, von einem Frontkämpferkabinett derart benachteiligt zu werden. Titel verpflichten bekanntlich, und die Verpflichtung aus dem Titel, den Sie Ihrem Kabinett gegeben haben, ist in ihr Gegenteil verkehrt worden.

Es kann nicht meine Absicht sein, im einzelnen die Unhaltbarkeit der Maßnahme versorgungsrechtlicher Art darzutun, aber mit Bezug auf die Auswirkungen der Notverordnung seien im nachstehenden einige Fragen gestattet.

Ist Ihnen, Herr Reichskanzler, bekannt gewesen, daß beispielsweise einem Kriegsbeschädigten, der ein Einkommen aus öffentlichen Mitteln bezieht, für den Verlust eines Beines (Oberschenkelamputation) nur noch 10 bis 15 Mark monatlich an Rente zustehen? Es wird zugegeben werden müssen, daß von diesem Betrage nicht einmal der Mehrverbrauch an Wäsche und Kleidung abgegolten werden kann.

Sind Sie sich dessen bewußt gewesen, Herr Reichskanzler, daß durch die Notverordnung Tausende von kleinen Beamten und Angestellten, die sich mit Hilfe einer Kapitalabfindung ein eigenes Heim geschaffen haben, dieses Heim verlieren müssen, weil sie keinen Pfennig Rente mehr erhalten und von dem gekürzten Gehalt — auch eine Folge der Notverordnung — die Zinsen nicht mehr aufgebracht werden können, da das Gehalt ja kaum für den Lebensunterhalt reicht?

Waren Sie sich, Herr Reichskanzler, der Tragweite einer Maßnahme bewußt, wenn arbeitslose Kriegsbeschädigte, Kriegerwitwen und -waisen ihrer geleisteten Arbeitslosenbeiträge überwiegend verlustig gehen, weil die Versorgungsgebührnisse bis zu einem verbleibenden Betrage von 15 Mark auf die Arbeitslosenunterstützung angerechnet werden? Wissen Sie auch, daß ein Kriegsbeschädigter, der für sein verstorbenes

Desfile de sillas de ruedas ante el Führer, 1934.

los instructores de inválidos de entonces infundían a sus protegidos sentimientos positivos y alegría de vivir y les instaban a continuar trabajando nos parece hoy paradójico. Con extremada seriedad, médicos patriotas, iracundamente joviales, se dirigían a los lisiados: «También en el futuro la patria necesitará vuestros servicios; incluso los mancos, los cojos o los que llevan prótesis pueden seguir luchando en el frente de la producción». La gran maquinaria no se preguntaba si la accionaban «individuos» o unidades humano-protésicas. Un hombre es un hombre. En los manuales para inválidos y en los escritos de técnica médica se constituye una figura humana de enorme contemporaneidad: el *Homo protheticus*, que debe decir un feroz «sí» a todo aquello que diga «no» a la «individualidad» de los «individuos».

De una cartilla para mancos del año 1915 que, ante la proliferación de mancos por heridas de guerra, hubo de ser reeditada en un período de meses –por lo que el editor se congratula de que la vuelta de nuevos mancos del frente haya proporcionado un nuevo im-

pulso a los viejos mancos– tomo el siguiente pasaje. Es el *Privatdozent* Von Künzberg quien escribe:

El cantar de gesta más antiguo de Alemania, el cantar de Waltharius, canta el duelo del héroe con Hagen, duelo en el que Walter pierde la mano derecha. Se la ata, mete el muñón en la embrazadura de su escudo y sigue luchando con serenidad con la mano izquierda. Lo vivo que está dicho espíritu heroico en nuestras tropas lo demuestra una pequeña reseña periodística de comienzos de junio de 1915. En el primer ataque de la flota austriaca a la costa italiana, el torpedero 80 fue alcanzado en el comedor de oficiales por una granada. Ésta se llevó el antebrazo derecho de un marinero reservista, pescador de profesión. Se ató el muñón con una correa y con la mano izquierda accionó la bomba para acabar con la inundación sin pronunciar un grito de queja. Son innumerables los hombres de valentía semejante entre nuestros jóvenes soldados y marineros. Quien con dos brazos ilesos haya expuesto su persona en campo enemigo, incluso manco podrá dominarse a sí mismo y a su destino... El presente librito pretende hacerle ver que ser manco no es, ni mucho menos, lo peor...

¡Qué favorable es la situación del herido de guerra! La *pensión honorífica* lo preserva para siempre de la auténtica necesidad. Sin embargo, si no volviera a emprender el camino del trabajo, ¡qué desesperada y triste será su existencia! La ociosidad es madre de todos los vicios...

...el trabajo es también deber ciudadano, servicio a la patria...

...Ni siquiera de una única mano de trabajo se puede prescindir (págs. 1-2).

...En algún caso, los mutilados, tras provechosa asistencia a la escuela, han conseguido mayores ingresos que antes de la lesión (pág. 3).

No tienes nada que esconder. Ya no vivimos en aquellas épocas en las que al manco se le podía tomar por ladrón o perjuro. No te ha hecho perder la mano el hacha del verdugo, sino una contienda sagrada. Puedes estar para siempre y sobre todo orgulloso, mirar a los demás a los ojos sin rodeos y así hacer sonrojar a los mezquinos e indiscretos. La mayoría de los hombres ven a los heridos de guerra como un vivo retrato de nuestra dura época, al que tributan silencioso agradecimiento.

El logro de la autonomía en todos los aspectos es el primer deber y la meta más alta del manco. *¡No permitir la ayuda!* No puede haber ninguna ac-

tividad ante la que retroceda..., gracias al ejercicio continuo llegará a ser un maestro. Ser manco será para él una cosa natural, dejará el temor ante una pérdida irreparable. A veces se puede oír decir a los mancos veteranos y experimentados que no sabrían qué hacer con su segundo brazo, si de pronto un milagro les devolviera el que perdieron.

Mira a ver si hay alguien entre tus conocidos al que haga tiempo que le falta un brazo... Quizá haya alguno en cada ciudad. Sólo que hasta ahora no has caído en la cuenta (pág. 5).

Por lo demás, una nota de Von Künzberg, a pie de página, reza así:

En las ferias anuales se puede contemplar al gaitero que con ayuda del codo golpea el tambor y con el pie toca un instrumento más, o al timbalero que, montado a caballo, lleva las riendas con los pies, etc. Incluso de la observación de los animales puede aprenderse algo.

El jovial cinismo de la medicina patriótica no toca exclusivamente «casos extremos»; sus modos de pensar no se refieren sólo a situaciones excepcionales de existencia. Las prótesis médicas y la mentalidad de vigoroso robot que ellas ofrecen tan sólo revelan un modelo de pensamiento generalmente extendido: la guerra permitió soltar la lengua a los cinismos médico, militar y de dominación. Bajo su influencia, el aparato militar y el productivo afirman su voluntad de utilizar la vida del individuo a su servicio. El cuerpo humano era ya desde hacía tiempo una prótesis en la sociedad de trabajo y de guerra, antes de que tuvieran que sustituirse sus partes defectuosas por miembros funcionales de tipo técnico.

En los años de Weimar, la técnica arremete provocadoramente contra el antiguo humanismo. En esa época se pasa de la asociación conceptual hombre-técnica a la conexión forzosa, de la alta filosofía burguesa a las reducciones escolares. El esquema general dice así: la técnica prolifera, amenaza con degradar al hombre, nos quiere hacer robots. Pero si prestamos atención y mantenemos dinámico nuestro espíritu no nos pasará nada. Pues la técnica está hecha para el hombre y no el hombre para la técnica. La imagen es más o


menos la de una balanza: en un extremo está lo amenazador, lo extraño, la técnica; en el otro tenemos lo humano, y según sea que lo extraño o lo propio tenga más peso, el brazo se inclinará hacia un lado u otro. Cuanto más escolar se hace el pensamiento, más pesados se hacen los pesos en el extremo humano. Con esta fraseología, la filosofía burguesa de la técnica erigió un cartel de los cerebros de proporciones omnicomprensivas. Con presteza se provee a las cabezas de prótesis de pensamientos sobre la técnica. Con una pierna

de metal ligero, fácilmente lavable («auténtico modelo alemán»), el pensamiento va en pos de la realidad y al mismo tiempo se mantienen activos, como de costumbre, la personalidad y el ánimo. La filosofía de la técnica burguesa está profundamente inspirada en el espíritu de la cartilla para mancos. ¿Su personalidad está amputada? No tiene importancia, tenemos otra para usted en el almacén.

Vean, señoras y señores: médicos y ortopedistas, ingenieros e industriales, autoridades militares y usuarios de nuestra asistencia en caso de accidente, todos se esfuerzan en poner sus conocimientos al servicio de la causa y reparar la pérdida de brazos o manos a aquellos que han luchado y sufrido por la integridad y la grandeza de la patria. Para los heridos valen aquellas palabras del poeta:

*Al que se esmera con celo*
*siempre lo podemos salvar.*

(*Beiträge zur Frage der Ausrüstung armverletzter Kriegsbeschädigter für das Erwerbsleben*, 1915, pág. 127.)

Reducido a una fórmula, el tema de la filosofía burguesa de la técnica en los años veinte y treinta se denomina: «Goethe entre las máquinas»; incluso, «Zaratustra y la industria». Los mismos privilegiados se encuentran ahora ante el problema de la «alienación» o, como dice drásticamente Hans Freyer: «La plebeya rebelión de los medios frente a los fines». Los reflexivos autores ya no se dan por satisfechos con un «no» a la técnica totalmente conservador. Apartándose de una aversión otrora erudita, la reflexión burguesa sobre la técnica se convierte en un encendido fervor francamente masoquista. La filosofía de la nueva objetividad, en tanto que filosofía para ingenieros, ensaya un frenético «sí» a la nueva incomodidad.

Hans Freyer, por ejemplo, advierte profundas relaciones entre la técnica y la «esencia humana». No sólo la vieja ciudad, el pueblo tradicional, el panorama cultural de la Europa preindustrial están sometidos a ataques destructivos por parte de lo técnicamente nuevo; incluso una antigua imagen del hombre o un modelo espiritual se

desmoronan. Freyer no es, ni mucho menos, el único que señala la actitud de dominio del hombre ante la tierra, propia del tecnócrata europeo, como «fundamento espiritual» de nuestra técnica. Sin embargo, sólo en el presente, cuando el monstruoso «sistema de los medios» inspira todos los actos vitales, el europeo no puede seguir evitando su propia experiencia como «dominador».

La violenta consulta a la naturaleza para aprender a manejar sus fuerzas, el minucioso examen de la tierra para conquistarla y configurarla: esta voluntad se hace sentir ya en el más temprano espíritu europeo. Y es ésta la que ha ocultado a la técnica, fundada definitivamente en la ciencia, la solidez de sus éxitos desde principios del siglo XVIII (H. Freyer, «Zur Philosophie der Technik», en *Blätter für Deutsche Philosophie*, t. III, Berlín 1929-1930, pág. 200).

Lo que Freyer expresa tiene un tono reflexivo y un contenido afirmativo: somos sujetos dominantes y, como europeos, siempre hemos sido tales. Allá donde cesa el conservador no comienza la neoobjetivista huida hacia delante en una declaración programática. Lo que todavía Hans Freyer deja ingeniosamente en suspenso camina sobre suelo firme en el filósofo de la brutalidad Theodor Lüddecke. Éste hace de un cinismo fresco el procedimiento de su discurso. En 1931 aparece *Meisterung der Maschinenwelt. Menschentum und Möglichkeit.* El ideal de Lüddecke es la formación orgánica, y en la palabra «orgánica» suenan numerosos armónicos, desde las protoformas goethianas hasta los órganos de poder y la organización de la comunidad militar.

La primera condición de una formación orgánica es la aplicación del «principio del aprendiz» en la educación, como lo ha denominado Henry Ford. El hombre joven ha de madurar en la lucha con las realidades (pág. 240).

En el sistema de educación presente resulta especialmente nocivo todo aquello que hace «demasiado sensible» al joven. Sin embargo, el deporte sólo ofrece una compensación insuficiente.

Especialmente en los escolares urbanos faltan los conceptos orgánicos de vida y trabajo. Tenemos que educar hombres de nervios fuertes y *dóciles* que estén efectivamente al corriente de su época. De esta manera, llegaremos a una nueva aristocracia que se aglutine en luchas heroicas y leales. Este disciplinado pensamiento debería ponerse de relieve en el deber del servicio social (pág. 242).

Así pues, «mandar a los estudiantes de economía política a la mina durante cuatro semanas para que se desenvolvieran en el lugar de actividad de un honesto minero» (pág. 248); llevar a los escolares a los bancos antes de enseñarles teoría monetaria; familiarizar a los intelectuales en el «frente de la producción» con la dureza de los hechos. Hay que leer varias veces a Lüddecke para tener la certidumbre de si en efecto argumenta desde la derecha. Su desenfadado antiacademicismo podría confundirse fácilmente con la satisfecha ciencia, el cansancio teórico y el hambre intuitiva de cierta inteligencia izquierdista actual, si el autor no proporcionara una clasificación más clara con la unificación de estas palabras clave:

El intelectual sabe demasiado poco de los hombres que luchan como *combatientes en el frente de batalla de la producción*. El campo de batalla espiritual en el que se desenvuelve es una etapa burguesa. Vamos a poner en la cuenta de los méritos socialistas una cosa: nos han hecho nauseabundo el concepto de «lo burgués». Para la joven generación, burgués significa tanto como no heroico, débil, miedoso. Un tipo más duro de hombre, íntegramente deportivo, ya no es burgués *(sic)* (pág. 248).

Con ayuda de la mentalidad típicamente académica, nunca se podrá librar la «batalla del trigo», como Mussolini lo ha hecho. El pensamiento de los grandes activistas es siempre rectilíneo y sencillo (pág. 249).

En la pista del estadio y en la imaginación de la juventud sigue viviendo como tipo fascinante el hombre combativo que *domina la situación*. Sin embargo, en la cotidiana existencia mercenaria de esta civilización domina el burgués, *refinado calculador*, hipócrita, negador de todo lo manifiestamente heroico (págs. 215-216).

Esto es socialismo. El socialismo es un nuevo impulso vital, una filosofía

del trabajo, una trasposición de principios deportivos a la actividad profesional, un nuevo tono de sólida camaradería (pág. 215).

La revolución marxista es, ante todo, una cuestión acerca del tener o del no-tener. Nuestra revolución es una cuestión del ser y del querer-ser-mejor (pág. 217).

Nuestro evangelio es justamente el pensamiento rápido y la rápida realización de cada pensamiento (pág. 217).

Lüddecke desarrolla una filosofía de la prótesis delirante que experimente su «ser» en el éxtasis del movimiento. El texto es subversivo, debido a sus robos de discurso «progresista»; la lectura tiene que ser correcta. En su lenguaje aparecen motivos existenciales de las izquierdas, escenificados por un Yo de derechas: el *Homo protheticus*, como asaltador satisfecho de la praxis, como explotador de sí mismo. A este respecto se desliza por la teoría de Lüddecke un potencial diagnóstico que codifica argumentos anticapitalistas en un ego militar-capitalista. Por lo que respecta a la ética del trabajo, su optimismo establecido se confunde tanto con las morales de dirección de empresa del Occidente actual como con la contratación productiva del socialismo realmente existente. No queda ningún elemento específicamente fascista en su contenido; la ideología de la forma está desmasificada, tan agudizada como entonces. Mientras la ética del ser se opone hoy como ayer a la del tener, siguen siendo fascistas la composición y el gesto dinámico, con el que todo, embrollado y confuso, es filtrado por un «flexible» sujeto en el tono cínico y fresco del simpático nazi. El filósofo nazi es el manejable y fanfarrón ilusionista del lenguaje, es el timbalero del funcionalismo al que todo lo que «marcha» y anima a la gente a seguirle se pone de su parte. En este tono radica uno de los secretos del éxito del fascismo; utiliza la verdad como trampa y la simpatía como cebo. En el punto culminante de su agitación mantiene su íntima complicidad con los instintos de autoestima de las masas confusas. Su revolución promete la total preponderancia al sujeto deportivo-protésico; el fascismo aparece aquí como rebelión de los yo-prótesis frente a la civilización liberal, en cuyo «desconcierto» nunca tendrían más que una pequeña posibilidad de ser sí mismos.

En una violenta huida hacia delante, sobrepasan el sistema en el que se originan. El secreto de su capacidad de conservación estaba en la supresión de todo aquello que en otro tiempo hiciera pensar en un Yo. El nacionalsocialismo se estableció como nacional-funcionalismo.

La prótesis viva del nuevo Estado necesitaba cuidado y distensión. Ambos debían obtenerse en las vacaciones fascistas. Desde entonces el mar es propicio a los pensamientos edificantes, incluso para los grandes del nacionalsocialismo a la búsqueda de esparcimiento. En la playa se reflexiona todavía muy bien sobre el Goethe de las máquinas. Cito algunas líneas del libro de Kurt Schuder de 1940: *Granit und Herz. Die Strassen Adolf Hitlers – ein Dombau unserer Zeit* (Westermann, Brunswick).

El verano de 1938 estaba en Westerland. Se debe pensar en Westerland como un lugar donde hay casi todo lo que se busca: recreo, tranquilidad, el fragante aire del Mar del Norte... y las olas del Mar del Norte, tan fragantes como encrespadas, que forman la famosa rompiente que es un presente bien recibido por todos sus visitantes. Entre ellas se encuentran significados hombres de la vida intelectual y política de toda Alemania; ellos saben que el escaso tiempo del que disponen para descansar está inmejorablemente empleado junto al mar, que en materia de salud se muestra cada vez más como *ahorrador de tiempo* (pág. 7).

Allí se encuentra Schuder con un «hombre eminente» con el que se pone a hablar de «dos grandes fenómenos culturales del pueblo», de «la técnica y la industria» y de la «vida espiritual». Este «hombre eminente» tiene al respecto «puntos de vista creativos» de los que el autor intenta hacer un resumen.

La acción es lo primero y lo último. La acción es el único y verdadero contenido vital de la persona. La acción es, sin duda, también lo más difícil; pues exige ánimo... (pág. 8).

Nosotros, técnicos que elaboramos las materias, debemos desposar nuestro espíritu con las materias... Dicho sea de paso, Goethe ha sido uno de los técnicos más grandes de todos los tiempos (Grötaz)... Si se parte de estos

fundamentos espirituales de la técnica... él ha adelantado la televisión eléctrica... (pág. 9).

...En lugar de librar juntos la batalla, tal y como hizo Goethe, hemos marchado separados, produciéndose así extrañas formaciones del solo-espíritu y la sola-técnica, para decirlo brevemente (pág. 10).

Y sin esta *camaradería de la máquina* no podría vivir un hombre, ni mucho menos un pueblo..., ella nos sirve incansablemente. En ella hemos de venerar sobre todo las ideas de servicio. Este servicio es la idea y la acción morales supremas, y de esta manera esta idea se lleva a la acción... (!).

Claro que es duro el hierro y que la máquina no es azúcar. Pero la ley de la vida es de acero y no de azúcar o papilla. Y sólo el *corazón y el alma de acero* pueden ganar la vida (pág. 12).

La máquina es, por tanto, algo totalmente adecuado al hombre, algo que corresponde a su esencia; sólo cuando elaboremos esta íntima conexión, habremos superado al materialismo, esa maldición del mundo. Y esto figura entre las grandes tareas de la nueva Alemania, la *conducción de la técnica al alma* para que no tenga que quedarse fuera congelándose.

El técnico ha hablado largo y tendido...

Y como fortalecido por un baño de acero voy a la playa, aspiro satisfecho la brisa marina que fortalece los pulmones como acero... (pág. 14).

Expresamente y con una insistencia inaudita se recomienda aquí la formación de la propia experiencia humana bajo el prototipo de la relación con la máquina como vía fascista hacia la modernidad. Esta «autorreflexión» del ser vivo en el acero y del sentimiento en lo duro constituye al mismo tiempo el fundamento de la cínica declaración de culpa de estos filósofos de la dureza. Lo dicen *todo*, pero no para corregirse, ablandarse o transformar su pensamiento. Parecen pasar por alto que con cada palabra se están descubriendo. Hablan como en una confesión, pero sin una chispa de clarividencia. Lo admiten todo para no ceder en nada. Quieren llegar a ser como ya es la camarada máquina: hombres de acero.

Si las imágenes son capaces de revelar algo acerca de la forma de vida y el estilo político, entonces las expresiones que eligió Alfred Hugenberg, el promotor de Hitler, en 1928, delatan ya todo lo que entonces había de venir.

Beton und Stein sind materielle Dinge,
der Mensch gibt ihnen Form und Geist.
Nationalsozialistische Technik besitzt bei
aller materiellen Leistung ideellen Inhalt.

Berlin, Januar 1940

Dr. Todt.

Generalinspektor für das deutsche Straßenwesen

Lo que necesitamos no es una masa, sino un bloque. Con la papilla pereceríamos, con el bloque, la victoria y la reconstrucción son una minucia... Sólo seremos un bloque cuando las pinzas de la cosmovisión nos aúnen para consolidarnos y, en su abrazo, todo lo que es débil y superfluo se petrifique y amalgame. Aquel que pudiera estorbar nuestro camino deberá apartarse o fundirse con nosotros (*Berliner Lokalanzeiger*, 26 y 28 de agosto de 1928).

## *Excurso 4*
## *El cuarto reino... antes del Tercer Reich*

En 1927, el catedrático de Filosofía de Francfort Friedrich Dessauer presentaba un libro titulado *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, en el que prometía una metafísica crítica de la técnica. Se enfrenta a los antagonistas de la técnica que, en su aparente defensa, la ven como un advenedizo de nuestra civilización. Dessauer ensaya el tránsito, un tema que atraviesa su época como hilo

conductor, de la oposición a la afirmación, del resentimiento al «entendimiento positivo».

La afirmación constituye de por sí el núcleo del conocimiento técnico:

El hombre puede volar, pero no precisamente porque niegue u obvie la gravitación, sino porque la penetra en el proceso espiritual y, en sentido figurado, llega a la cosa por el lado opuesto. De un lado es un esclavo, del otro su señor (pág. 40). Con ello se supera la gravitación, no se niega: una radical afirmación de todo lo que es conforme a leyes naturales y una permanencia inalterable en su marco proporciona los medios (pág. 41).

La *afirmación* de las así llamadas leyes de la naturaleza favorece el interés de dominarla; cuando se la domina, se la pone a disposición de los fines humanos. Cuando Dessauer hace un llamamiento para la afirmación de la técnica está pensando en la afirmación de la afirmación, en el dominio sobre los medios de dominación. En este doble sí se mueve el sujeto de acero del futuro; esto es inseparable de un elevado dominio de este sujeto sobre sí mismo: por eso, la teoría dominante de aquella época habla incesantemente de lo heroico. Esto no significa otra cosa que una intensa autosugestión: la retórica del coraje significa en este caso atreverse a un grado más alto de autodeformación.

La máquina, por su parte, envía un «sí» a su inventor tan pronto como él ve que esto funciona. Desde el momento en que ella cobra existencia, posee una específica cualidad óntica: ella materializa algo que no se halla en la naturaleza, si bien existe, dado que el espíritu del invento lo ha constituido, como una nueva figura de la Creación. «Estamos en el curso de un día de la Creación» (pág. 52).

¿Qué quiere decir Cuarto Reich?

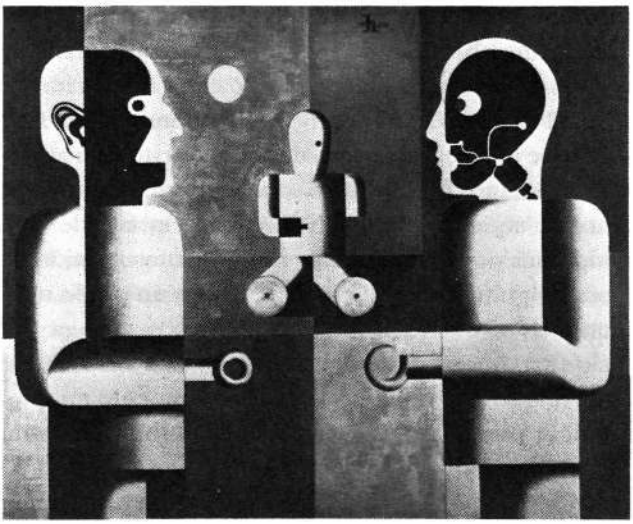
Kant, en la conciencia de una visión global del mundo, ha distinguido tres reinos. El primero es el de las ciencias naturales; él llamó a su obra *Crítica de la Razón pura*... La pregunta clave, que abre las puertas de par en par, reza así: ¿Cómo es posible la ciencia natural? Él dio la respuesta: a través de las formas puras de la intuición tiempo y espacio... y a través de los con-

ceptos igualmente apriorísticos del entendimiento..., las categorías, gracias a las cuales se elabora la experiencia (pág. 54).

En virtud de este instrumental, es posible la ciencia natural como conocimiento de los fenómenos...

Él descubre el segundo reino en la vivencia de la ley moral, de aquel imperativo, todopoderoso y necesario, que guía a la voluntad... La razón teórica que abre lo metafísico, el ejercicio de la voluntad... (pág. 55).

En el orden kantiano se cierran completamente las fronteras entre el primer reino y el segundo. ¿Es, con todo, tolerable esta separación? El propio Kant ha roto brecha. En el tercer reino se trata del «sentir» de la subordinación al fin de los objetos de experiencia en virtud de la facultad del juicio. Se trata del reino de lo estético y de lo funcional... (pág. 56).



Heinrich Hoerle, *Monumento a las prótesis anónimas*, 1930.

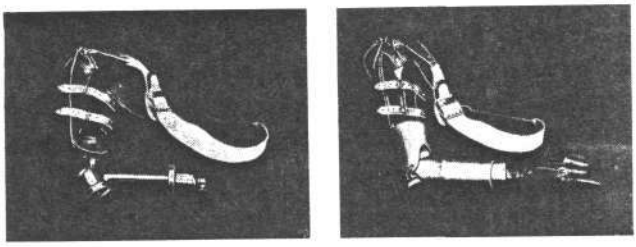
Sin embargo, en vano se intenta obtener en Kant un esclarecimiento acerca de aquella dimensión que se graba más profundamente en la vida contemporánea. «En el cuarto reino llegamos a una nueva tierra que descubre la técnica.» El cuarto reino es el de

lo inventado, el reino que sólo cobra existencia gracias al hombre, el inconmensurable potencial de lo todavía inventable y realizable. Técnica, según Dessauer, no es otra cosa que traer a la realidad, a través del invento, las formas latentes del cuarto reino. Es como si la técnica penetrara en la esfera, según Kant, inabordable de *la cosa en sí*, para producir los nuevos objetos de la experiencia antes no existentes, las máquinas. Sin embargo, la máquina no es una cosa en sí, no es una criatura extensa cuya existencia no llegue a ningún entendimiento, sino que existe *por nosotros*. Igualmente, lo que en ella «funciona» no es sólo nuestro; en ello hay «un poder que no es sólo mío» (pág. 60). Los inventos pueden cobijar un poder destructor del mundo. Dessauer se refiere, por ejemplo, al enigma ontológico de los rayos X, que siendo fenómeno natural y material, sólo puede producirlos la intervención humana; constituyen una nueva forma de energía que no existió antes de este modo. Los descubrimientos de esta cualidad son enriquecimientos ontológicos del dominio del ser, con lo cual al hombre le corresponde el papel de coautor de lo existente. La creación *aumenta* gracias a él. La naturaleza sólo suministra la materia para la elevación humana de lo que ya hay a una metanaturaleza técnica. Sin embargo, todo lo descubierto por el hombre le adviene desde fuera como una fuerza de la naturaleza.

> Como las montañas, como la corriente del Golfo... los hombres deben reaccionar. Quien vive en las montañas, vive adaptado a la montaña... De tal naturaleza es el poder de la técnica... (pág. 65).
>
> ...el poder de las nuevas formas constituidas por la técnica posee en el fondo la misma autonomía que la formación de una cordillera, un río, una glaciación o un planeta. De ello sale fortalecida la envergadura estremecedora de este hecho de la creación continuada, de la cual somos testigos y, más aún, en la que actuamos. Estar implicado activamente en la creación es un destino atroz, de tal manera que lo así erigido por nosotros permanece con un inimaginable poder autónomo en el mundo de las apariencias: *la mayor vivencia terrena de lo perecedero* (pág. 66).

Esta filosofía de la técnica se las da de heroico-optimista, porque entiende al hombre como continuador de la creación del cosmos.

Nunca podrá resignarse ante la miseria poderosa, sino que extraerá cada vez más nuevas formas del cuarto reino, en las que se hallan dispuestas, sólo en espera de su descubrimiento, las soluciones para todas las necesidades. Así se desarrolla, junto con la naturaleza, un metacosmos dinámico-convulso creado por el hombre.



Noticias favorables del cuarto reino: «El brazo rotular (del ingeniero Meyer, de los talleres Rota en Aquisgrán) es algo más ligero y de mayor rendimiento que el brazo Jagenberg. Su movilidad supera con mucho la del brazo humano...». Aquí se comparan el modelo para día laborable, con pinza de trabajo adaptable, y el modelo para día festivo, provisto de la correspondiente manibilidad.

¿Hay que destacar los aspectos absurdos de esta filosofía? Su fraude reside –una vez más– en su concepto de sujeto. Su heroísmo no consiste en nada más que en la negación a conceptuar como propios cualquier necesidad y cualquier dolor. El Yo se hará heroico porque es demasiado cobarde para ser débil. Se sacrifica porque confía en vencer. La técnica se presenta como promesa de solución total de los problemas. Un día, dice implícitamente el filósofo, ella habrá acabado con toda la miseria. Perplejo y con cortedad de miras, pasa por alto el aspecto destructivo del «inventor». El sujeto combativo hecho de heroicidad y acero tiene que ser ciego ante su propia destructividad. Cuanto más amenaza por quebrar de puro dolor en el mundo técnico y de dominio, tanto más optimismo simula la pose heroica; en el núcleo de esta teoría figura un sujeto que ya no puede sufrir, porque se ha convertido enteramente en una prótesis.

## *Excurso 5*
## *Protética integral y surrealismo técnico*

Una historia del espíritu debe mucho a la cínica locuacidad de las personas, a las que su ímpetu interno y la coacción externa de la crisis impulsa a dar opiniones que jamás hubieran estado en boca de individuos más controlados. A menudo se trata de extravagantes que prefieren hablar, cuando los llamados normales consideran más inteligente el silencio. Uno de estos instintivos parlanchines que nos hacen ver con arrogancia lo que ningún otro hubiera descubierto tan fácilmente es el «filósofo expresionista» (Scholem) Adrien Turel, que en 1934, bajo la impronta del nuevo espíritu alemán, publica un grotesco trabajo, *Technokratie, Autarkie, Genetokratie*, en el que se une un curioso conocimiento de detalles con grandiosas perspectivas megalómanas de una especulación doctrinaria y arcana.

A este hecho no se le puede aplicar ningún apelativo genérico: no es un tratado, ni un ensayo, ni un teorema, ni un manifiesto. Como documento singular de un surrealismo teorético, se sustrae a la clasificación; su tono es serio y solemne y, al mismo tiempo, arbitrario en su aparente y juguetona propensión a combinar entre sí lo más remoto. Como en un juego, se pasa de frases acerca de la existencia nómada y jardinera a pensamientos sobre el industrialismo, la metalurgia y la teoría cuántica, la climatología y la filosofía del tiempo, la física del frío y la astronomía, del hombre de Aurignac a la matematización de estructuras de poder geopolítico. En esta feria de una alta inteligencia confusa, en la que Turel pregona sus excelencias como un profundo bosque de la filosofía de la historia, se encuentran extraños «aciertos»: relaciones entre la teoría de la prótesis y la filosofía de la técnica, que merecen escucharse.

La técnica es sólo prótesis; el trabajo empleado en la técnica no es más que una redención de la necesidad de renunciar a nuestra propia esencia para abarcar zonas e intereses de otro tipo de esencias, sin que por ello tengamos que renunciar también a nuestra humanidad y a nuestra germanidad (pág. 34).

Turel sueña, locamente realista, con un nuevo nivel de la tecnocracia occidental, que, como «colina de mariscales, como puesto de caudillaje», asegure un total dominio sobre los esfuerzos de las otras zonas del mundo para superarnos, especialmente de Japón, que ya entonces se había apropiado de las prótesis, la técnica y los modelos de pensamiento europeos. Ésta sería la «sociopsicología de nuestra época por venir». La nueva filosofía, al crear modelos de pensamiento, se eleva «hacia un grandioso e imprescindible sistema protético futuro que al menos puede competir de igual a igual con el sistema protético del avión, del submarino, del automóvil, etc. (pág. 34).

Si es un hecho que no podemos ya proteger la gran patente colectiva de nuestro sistema protético, técnico y científico de la intervención de la segunda zona, y de la tercera en un futuro no muy lejano (hoy se diría segundo y tercer mundo [P. Sl.]), con total independencia de que nosotros mismos desvelemos los métodos de fabricación en estas zonas, no se ha de olvidar, por otra parte, que hemos creado y formado un nuevo y poderoso incremento del estilo protético-maquinal precedente que, en su conjunto, podría denominarse *prótesis integral de tipo técnico...*

Este sistema técnico de prótesis es una tarea típicamente masculina y sólo puede compararse con el pleno enclaustramiento prenatal en el cuerpo de la madre.

Todas las personas, de cualquier sexo que sean (!), han estado en un primer momento aprisionadas en la temprana época prenatal en el gran modelo de todo ámbito nutricio, de toda esfera protectora y también de toda prisión, es decir, han experimentado el enclaustramiento en el cuerpo de una madre.

El contraejemplo masculino al caso es el desarrollo de las prótesis tecnocráticas, del poder, del poder financiero y de los aparatos técnicos que se convierten en un sistema totalmente capsular en el que el hombre individual parece encerrado a la clemencia y a la inclemencia.

Cuando los ingleses sobrevuelan la cordillera del Himalaya con sus aviones de guerra, y esto de forma sistemática y en escuadrilla, no pretenden establecer ningún récord de demencia ni de despilfarro de dinero, sino que la India tenga un símbolo de la superior fortaleza protética de Inglaterra y de Europa (págs. 59-60).

¿Cuán confuso ha de ser un pensador para poder ver tan claro? El método está totalmente penetrado por la locura. Por lo demás, quien no pueda seguir a Turel que se consuele con el ejemplo de Gershom Scholem, quien, conociendo personalmente al autor, afirmaba, sin embargo, que de sus opiniones de los años veinte «no había entendido ni una sola palabra» (*Von Berlin nach Jerusalem,* págs. 157-158).

## 9. Algodicea política
## Cosmologías cínicas y lógica del dolor

*Todo lo que hay en este enorme ruido de construcciones, barcos, minas, batallas y libros, visto desde el espacio sideral es, frente a la corteza terrestre, una nulidad.*

Oswald Spengler, *Urfragen*, Munich 1965

Si bien los duros sujetos deportivos del nazismo, bajo la máscara del vitalismo, expresaron sus simpatías por el hombre protético y, de esta manera, intentaban enfrentar el dolor a través de la negación, no pudieron, sin embargo, olvidar la cuestión de su significado. Nada desafía tanto el sentido metafísico como el dolor, que puede anunciar la muerte. Aquél pretende saber qué significa el sufrimiento de este siglo, a quién hay que atribuírselo y para qué conjunto podría constituir él una contribución.

El entendimiento cotidiano, asegurado por la rutina de pensamientos demasiado profundos, no se deja enredar al respecto en discusiones. Con ello sigue estando protegido del cinismo expreso. A menudo no dice más que «así es la vida»; sin embargo, quien se mete en la cuestión y se arriesga a tener una opinión acerca del sufrimiento se mete en un terreno en el que o se tiene que estar muy seguro de las opiniones metafísicas o uno se hace cínico.

Algodicea significa tanto como una interpretación metafísica y dadora de sentido del dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión. En ésta la formulación era: ¿cómo se pueden conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor? En seguida se pone de manifiesto la función de la política como teología sustitutoria. Los nacionalistas no dudaron ni un momento y salieron a la palestra con la afirmación

de que los enormes sufrimientos de la guerra habían sido racionales, ya que habían sido sacrificios para la patria; el impulso de semejantes afirmaciones sólo se vio estorbado por el hecho de que tanto la guerra perdida y el dictado de paz de los vencedores como una revolución decepcionante cuestionaban esta configuración de sentido nacionalista. Se puede pensar si quizá no haya sido esa leyenda de la puñalada, frecuentemente citada, un intento desesperado de salvación de la algodicea política de la derecha. Pues reconocer que Alemania perdería la guerra era fácilmente asumible para el más acicalado nacionalista. Pero admitir que había sido en vano y que los inconmensurables sufrimientos no tenían en absoluto ningún sentido político era insoportable para muchos contemporáneos. La leyenda de la puñalada no era ningún mito *naïf*, sino una querida autodesilusión de la derecha. De este esfuerzo da testimonio también la «amarga felicidad» de Hitler. Quien ante los sufrimientos de la guerra mundial se preguntara por su sentido se colocaba en un terreno en el que se encuentran la política, la filosofía natural y el cinismo médico. Raro es el orador que en aquellos años renuncia a metáforas médicas: enfermedad, cáncer, operación y salvación gracias a la crisis. En *Mi lucha*, Hitler hablaba de la catástrofe brutal que había que preferir a una reptante tuberculosis política. Las metáforas médicas de la derecha quieren aniquilar la enfermedad en cuanto enemigo interior con «acero y radiación». La izquierda, sin embargo, registra el doble peligro de una enfermedad.

> Pero si el proletariado revolucionario quiere ser el médico que tiene que llevar a cabo la operación que se sabe inevitable, entonces no puede entretenerse constantemente en los infecciosos focos abiertos de la enfermedad, porque, de lo contrario, el cirujano mismo en la operación llevaría las toxinas al cuerpo del paciente, toxinas cuya eliminación constituiría su tarea (Erich Mühsam, «Wahrhaftigkeit», en *Fanal* 2, 1928).

La bienintencionada y fría mirada del médico es superior a la del filósofo natural que ordena las necesidades humanas en un contexto funcional cósmico. Ante la mirada del biólogo y, sobre

Ernst Jünger, 1930, erótico del acero.

«...Y cuanto más duraba la guerra, tanto más agudamente acuñaba él el amor carnal en su forma... El espíritu de las batallas de material producía hombres como todavía no los había conocido el mundo... Naturalezas de acero empleadas en la lucha en su forma más cruel... Allí desfilaban, en largas filas, dispuesta feminidad, las flores de loto del asfalto... Allí, sólo una naturaleza de acero podía existir sin ser desgastada en la vorágine. Estos cuerpos duchos en el amor eran pura función...» (*Der Kampf als inneres Erlebnis*, 1933, págs. 33-34).

todo, ante la del astrólogo, las pequeñas convulsiones humanas se diluyen como si ellas sólo fueran ornamentos en el enorme juego del hacerse y del pasar. R. G. Binding, en sus poemas *Stolz und Trauer*, de 1922, intenta hacer propia semejante gran mirada biológica:

*Héroes perecen*
*e hijos salen de las madres.*
*Todo ello, leyes sencillas.*

*Respiración y parpadeo*
*de un monstruoso acontecimiento.*

También aquí la quintaesencia del endurecerse heroico es decir sí, «orgullo», un yo-bloque que se constituye en una máquina en sí misma heroicamente racional. Los manuales de enseñanza del nacionalsocialismo sabían apreciarlo.

Las algodiceas políticas proceden según un esquema elemental: retirada de la compasión a la pura frialdad observadora. En este ejercicio, Ernst Jünger ha conseguido un virtuosismo completo. Ernst Jünger, uno de esos trabajadores fronterizos entre el fascismo y un humanismo estoico que se zafa a etiquetas fáciles. Innegablemente, Jünger es uno de esos pensadores maestros del moderno cinismo en el que la actitud fría y la percepción sensible no se excluyen mutuamente. En su aspecto ideológico practica una biología política estetizante, una filosofía de termitas sutilmente funcionalista. También él se encuentra entre los nostálgicos del sujeto duro que soporta tempestades de acero. Su frialdad es el precio del permanecer despierto en medio del horror. Ella le cualifica como un testigo de precisión de aquello que ha sucedido en nuestro siglo en la modernización del horror.

Enterrar a Jünger bajo una sospecha de fascismo demasiado burda sería consiguientemente una posición improductiva frente a su obra. Si hay algún autor al que pueda referirse la fórmula de Benjamin de los agentes secretos en nuestro siglo, éste debería ser Jünger, que, apenas como ningún otro en medio de las estructuras fascistas de pensamiento y sentimiento, ha sabido tomar el puesto de escucha. Su dureza contemplativa se une a una disposición marcada para expresarse como testigo de propias experiencias. Cuando Jünger, por una parte, confiesa tendencias prefascistas está sacando a la luz del día con su «hambre de experiencias» una propiedad en la que, por lo demás, ningún fascista se anticipó y que en general es-

tá a favor de un espíritu de madura apertura mundial y de liberalidad, espíritu con el cual nosotros hoy más bien identificaríamos a una nueva izquierda.

En los bocetos de prosa de *Das abenteuerliche Herz* se encuentra un pasaje que explica la algodicea biológica de Jünger:

De Strandstücken, 2 Zinnowitz.

En la espesa maleza de detrás de la duna, en medio de un cinturón abundante de cañas, durante mi paseo habitual he conseguido una imagen feliz: una gran hoja de olmo tembloroso en la que se había abierto un agujero circular. Del borde del corte parecía colgar una orla de flecos que, al observarla más detenidamente, resultó ser un bloque de diminutas orugas que con sus mandíbulas se pegaban a la médula de la hoja. Hacía poco que tenía que haber roto una puesta de mariposa. La joven nidada se había extendido como un incendio sobre aquel subsuelo.

Lo extraño de esta visión consistía en lo indoloro de la destrucción que allí tenía lugar. Efectivamente, los flecos daban la impresión de ser nervios colgantes de la hoja, que, por cierto, no parecía haber perdido entidad. Ahí se ponía de manifiesto cómo se compensa la doble contabilidad de la vida. Tuve que pensar en el consuelo que daba Condé a Mazarino cuando éste se lamentaba de los 6.000 caídos en la batalla de Friburgo: «¡Bah, qué más da!, una única noche en París da la vida a más hombres que los que esta acción ha costado»[213].

Desde siempre me ha cautivado la actitud del mariscal que tras la quema ve la modificación como señal de una vitalidad superior que no teme el corte sangriento. Por eso, encuentro un cierto placer cuando pienso en la, para Chateaubriand tan irritante, palabra de la *consomption forte*, una palabra que Napoleón acostumbraba murmurar en aquellos momentos de la batalla de inactividad para el mariscal en los que todas las reservas están en marcha, mientras el frente, bajo el ataque de los escuadrones de caballería y los disparos de la artillería avanzada, se funde como bajo una marea de acero y fuego. Son palabras que no se quisieran mezclar, jirones de autoconversaciones junto al horno de fusión que arden y chisporrotean mientras en la sangre humeante del espíritu se destila la esencia de un nuevo siglo.

Bajo este lenguaje hay confianza en la vida que no conoce los espacios vacíos. La vista de su plenitud nos hace olvidar las secretas señales de dolor que

separan ambas partes de la semejanza, como aquí el trabajo roedor de las mandíbulas de las orugas y la hoja (*Das abenteuerliche Herz*, AH II, págs. 61-62).

También la mirada de mariscal de Jünger se asemeja a la de un biólogo. En su sensibilidad política se desliza por ello algo de su reconocimiento del gran pulsar de lo vivo entre reproducción y muerte. Sin embargo, ignora el umbral que separa la muerte natural de la muerte política violenta. De esta manera, proyecta visiones biológicas sobre los grandes «organismos» bélicos que se golpean mutuamente en luchas de hegemonía y supervivencia. Jünger borra con total conciencia los límites entre zoología y sociología. La guerra es de hecho un fenómeno del «reino animal espiritual». De esta manera nos provoca Jünger en cuanto entomólogo político. Su obra maestra psicológica consiste en adoptar al mismo tiempo el punto de vista del insecto y el del investigador; se piensa tanto en la larva devoradora como en la hoja devorada; con sus órganos sensoriales va al frente que se disuelve en el fuego; pero al mismo tiempo, con los fríos órganos del pensamiento, está sobre la colina de mariscal, desde la cual la batalla parece un drama estético. Este Yo doble corresponde al de un esquizofrénico político. «Las angustias devoran las almas.» Las crueldades de la guerra han vaciado y devorado su alma, mientras la funda se salva sobre una estrella fría a partir de la cual observa el muerto Yo su propia supervivencia.

La mirada a las estrellas era una forma típica de las algodiceas weimarianas. Su puerta principal, hoy día casi olvidada, es la del astrónomo Bruno H. Buergel, popularísimo entonces, weimariano auscultador del cielo número uno, filósofo dominguero que, con observaciones humorísticamente melancólicas sobre los hombres en el espacio sideral, había reunido un colectivo de cientos de miles de lectores alrededor suyo. En sentido político era un partidario de la «reconciliación de clases», del equilibrio entre el trabajo y el empresariado. Durante decenios practicó su astronomía como una especie de cura de almas para la confusa pequeña burguesía. Su «astronomía», aparecida de nuevo hace poco, alcanzó cifras de tiradas fantásticas. También su autobiografía *Vom Arbeiter zum Astronomem* (1919) se vendió por cientos de miles[211].

En un capítulo de su libro *Du und das Weltall, Ein Weltbild von Bruno H. Buergel* (1930) encontramos la confesión de filosofía natural del autor bajo el epígrafe «La gran ley». En la, según se quiera, apabullante o sublime amplitud del cosmos del pensamiento astronómico se relajan las tensiones político-morales de la micropolítica weimariana. El desierto interior, sin embargo, crece incontenablemente. ¿No exigía Buergel, en un tono de lamento humorístico, la autocongelación de los sujetos? Lo que Buergel considera la gran ley es el fenómeno ondulatorio, que él intenta perseguir desde las ondulaciones eléctricas y acústicas hasta los cambios de las culturas humanas.

Incesantemente se suceden las crestas y los senos ondulatorios. Ahora arriba, ahora la profundidad, de nuevo emergiendo para bajar de nuevo al valle, y así infinitamente, sin ruidos, desapareciendo en la arena. La hoja cae y su tiempo pasa, su determinación ha llegado al fin y se hunde en la gran capa de *humus* de la que surgirá la nueva vida... (pág. 48).

...En ondas se desenvuelve todo el suceso en torno. En miles de fuerzas oscila una y otra vez. Ondas sonoras penetran desde la torre de la campana de la pequeña iglesia de marineros..., ondas luminosas vibran con un vuelo de la rapidez del pensamiento desde las lejanas estrellas hasta el pequeño círculo terrestre; ondas eléctricas me rodean, ondas que parten del alto mástil y se propagan anunciando sobre países y mares el humor y la estupidez humanos hasta los más remotos confines de la civilización (págs. 49-50).

Ondas llenas de secretos maravillosos nos rodean. Ellas realizan la gran ley en el pequeño Yo.

Ante su incansable investigar (de W. Fliess) se abrió la ley maravillosa de que estas dos diferentes sustancias vitales, estas células, femenina y masculina, tienen diferentes duraciones vitales; la ley de que a la sustancia masculina le es propio un período de veintitrés días, a la femenina un período de veintiocho. Y podemos sentir claramente este pulso de las cambiantes energías vitales en nosotros (pág. 50).

Y del día se hace el año. ¡También esto, una poderosa ola en el suceso telúrico!... Pero el día y el año pasan, ondas diminutas en el mar de la eternidad (pág. 51).

También las culturas que imprimieron su sello sobre la faz de la tierra durante siglos son rasgos ondulatorios en la humanidad. Surgió y se hundió hace milenios la antigua cultura de los chinos, la de los indios y la de los egipcios. Muchas ondas culturales vio la vieja madre tierra venírsele encima; llegaron y pasaron como invierno y verano. Parece como si la cultura de nuestra época, la cultura del Occidente empezara a hundirse (y aquí sigue una referencia a pie de página a la importante obra de Oswald Spengler) (pág. 53).

Buergel acentúa que tampoco las «eternas estrellas» constituyen una excepción a esta ley del hacer y del pasar. También nuestro sol se apagará, «de tal manera que en este astro diminuto llamado tierra todo se hundirá en la noche y en el hielo, en el silencio de la muerte eterna» (pág. 65).

En la melancólica gran amplitud de las consideraciones astronómicas se refleja un estrato del sentimiento weimariano de la vida. Los sujetos colaboran instintivamente con aquello que les aniquila y les hace insignificantes. Ellos practican perspectivas inhumanas, huyen a la frialdad y a la grandeza. Sus consideraciones se orientan a todo aquello que no son ellos mismos, sino que ayuda al congelado Yo a olvidarse en el gran todo.

¿Quién se opuso a este entrenamiento del autoolvido? ¿Supo la izquierda weimariana coger el impulso de la cosmología cínica y de la biología política? El historiador está todavía hoy perplejo ante el desconcierto de los lemas de la izquierda de entonces. También la izquierda intentaba, en la medida en que podía, constituirse en «bloque». También aquí dominaba la «línea», el «carácter», la «voluntad de hierro». Walter Benjamin era uno de los pocos que intentaba metódicamente el contacto con las experiencias, los materiales, los modelos de pensamiento y modos de reacción de la otra parte. Como ningún otro dominaba el arte de la conversión mental: la salvación de la experiencia ante el monopolio de la locuacidad reaccionaria. La pieza maestra de semejante conversión mental se encuentra al final de su libro *Einbahnstrasse* (1928), en el que se atreve a penetrar en la guarida de los leones para hablar de cosas que, por lo demás, habían sido confiscadas por la derecha militarista: de

la experiencia de la guerra y del matrimonio de sangre de la técnica humana con el cosmos. Con un pequeño giro logra descubrir el espíritu monstruoso de la filosofía burguesa de la técnica: el sentido de la técnica no es el dominio de la *naturaleza*, sino el astuto dominio de la *relación* entre hombre y naturaleza.

### *Hacia el planetario*

Si, como antiguamente Hillel hizo con la doctrina judía, tuviéramos que expresar la teoría de la Antigüedad en toda su brevedad descansando sobre una pierna, la frase debería rezar así: la tierra pertenecerá solamente a aquellos que vivan de las fuerzas del cosmos. Nada distingue tanto al hombre antiguo del moderno como la entrega de éste a una experiencia cósmica que el antiguo todavía no conocía. Su ocaso se anuncia ya en el apogeo de la astronomía al principio de la Edad Moderna..., el trato antiguo con el cosmos se realizaba de otra manera: el éxtasis. Pues sólo el éxtasis es la experiencia en la cual nos aseguramos de lo más próximo y de lo más lejano y nunca de lo uno sin lo otro. Esto quiere decir que el hombre sólo puede comunicarse extáticamente con el cosmos en comunidad. Es una confusión amenazadora de los modernos considerar esta experiencia como carente de importancia, como evitable, y remitirla al individuo como extravagancia en una bella noche estrellada. No, ella se cumple una y otra vez y los pueblos y las naciones no pueden obviarla, tal y como se ha puesto de manifiesto de la manera más terrible en la última guerra, que fue un ensayo de un nuevo y nunca visto matrimonio con las fuerzas cósmicas: masas humanas, gases, fuerzas eléctricas se lanzan al campo abierto, corrientes de alta frecuencia atraviesan el paisaje, nuevas estrellas aparecen en el cielo, espacio aéreo y profundidades marinas braman de hélices y por doquier se cavan pozos de sacrificio en la madre tierra. Este gran cortejo del cosmos se consumió por primera vez a nivel planetario en el espíritu de la técnica. Pero como la avidez del provecho de la clase dominante pensaba expiar en ella su voluntad, la técnica ha traicionado a la humanidad y ha transformado el tálamo nupcial en un mar de sangre. El dominio de la naturaleza, así lo enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un severo maestro que proclamara el dominio de los niños por los adultos como el sentido de la educación...? El escalofrío de la auténtica vivencia cósmica no está unido a aquel minúsculo fragmento de naturaleza

que nosotros estamos acostumbrados a llamar naturaleza. En las noches de aniquilación de la última guerra, un estremecimiento recorrió la estructura orgánica de la humanidad, un sentimiento que se asemejaba a la felicidad de los epilépticos. Y las revueltas que le siguieron eran el primer intento de someter el nuevo cuerpo a su poder. El poder del proletariado es la escala de su saneamiento. Si esta disciplina no lo penetra hasta la médula, entonces ningún razonamiento pacifista lo salvará. Lo vivo sólo vence la fiebre de la aniquilación en el éxtasis de la generación (págs. 123-126).

Benjamin logra algo que no podía lograr un mero logómaco, un estratega o un ideólogo de la dureza. En el proceso de su meditación se desprende un trozo del agarrotamiento del sujeto. El éxtasis, la disolución del Yo se reconoce como el presupuesto de la comunicación cósmica; al mismo tiempo hace presentir la reconciliación entre hombre y hombre. Sin embargo, Benjamin no logra deshacerse de la ambigüedad del tema. Él habla de disciplina proletaria, una disciplina que tiene que meterse hasta la médula en el cuerpo social. Toda contradicción queda abierta *in nuce*. Del éxtasis generador a la rígida disciplina no hay ningún camino que conduzca tan fácilmente. El fascismo había unido el éxtasis y la disciplina en la medida en que *supo* movilizar fiebre de poder y éxtasis destructor en sus columnas. No sólo organizó los intereses del gran capital, sino también un trozo de mística política. El juego de pensamiento de Benjamin intenta rivalizar con la amenaza fascista indicando a la izquierda la necesidad de arrebatar al fascismo su arma ideológica y su principio psicológico.

Entre los pocos filósofos de la época que no intentaron la salvación del individuo en los endurecimientos, enfriamientos o configuraciones de bloque, destaca especialmente Max Scheler, otro gran ambiguo, un agente doble y burgués, subversivamente propicio a la confesión. También a él la guerra mundial le había trastornado y le había movido a ejercicios de pensamiento afirmadores de la guerra y teutománicos (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig 1915). Más tarde fue uno de los pocos que se retiró expresamente, como Thomas Mann decía en propia causa, a «servicios de armas con la pluma». En 1921 ya no habla él, en su protesta contra el apes-

tado espíritu alemán, del «cumplimiento del deber a cualquier precio», el lenguaje marcial «de la traición de la alegría». Por anticipado suministra argumentos psicológicos y morales para una crítica aniquiladora del posterior eudaimonismo nazi, es decir, de aquella filosofía fingida de la «fuerza a través de la alegría» con la cual el servicio de trabajo popular se aseguraba el dominio sobre los ánimos infelices. Los nazis supieron movilizar el hambre de positivismo que mueve a individuos infelices y desorientados a «comprometerse» y ordenarse y a colaborar en una «reconstrucción». Scheler ve que todo esto puede conducir a la nada. Los infelices propagan, cuando «reconstruyen» y se comprometen, su infelicidad. «Sólo los hombres felices son buenos», dijo correctamente Marie Ebner-Eschenbach (*Liebe und Erkenntnis*, 1970, pág. 72).

Es consustancial al espíritu weimariano, como queda demostrado, una afirmación peculiarmente irónica o cínicamente dura de los males como realidades válidas e inaccesibles. En el sí aparece fácilmente una tendencia defensiva: un acorazamiento del Yo frente a su sufrimiento, un no a aquello que sería la verdad subjetiva, un no a la herida interior, a la debilidad y a la precariedad. Esto se comienza a ver claramente cuando se contrasta con el importante escrito de algodicea de Scheler, que data de 1916, titulado *Vom Sinn des Leidens*. En este texto Scheler reúne elementos de una ética y una política distintas: nada de endurecimiento frente al sufrimiento, sino ampliación del sí y reconocimiento de nuestro dolor. Esto, sin embargo, sólo es posible a una vida fundada religiosamente, una vida que se siente en los más profundos estratos del alma como indestructible y oculta en el ser. Scheler describe esto con la palabra beatitud. El secreto de semejante poder sufrir no reside tanto en el endurecimiento del Yo, ni en algodiceas políticas de tipo bloque, «fuerza a través de la alegría», frente de hierro, «hombro con hombro», Yo de acero, Yo de reconstrucción, sino en el enterrado principio cristiano que Tolstói había renovado: «No resistáis al mal».

Una distensión poderosa que en sí ya tenía que actuar como salvación, una distensión a través del inteligente *reconocimiento*, a través de la ingenua expresión de dolor y de sufrimiento. Ningún antiguo orgullo de sufrimien-

to más que se vanaglorie del dolor porque su grandeza mide la propia fuerza... Pero tampoco el orgullo de ocultarse a sí mismo y a los otros, bajo la apariencia de la indiferencia o bajo la retórica del sufriente y moribundo «sabio». El grito tanto tiempo contenido de la naturaleza sufriente atraviesa de nuevo, libre y áspero, el cosmos. El más profundo dolor, el sentimiento de la lejanía divina lo expresa Jesús *libremente* en la cruz: ¿por qué me has abandonado? Y nada de versiones explicativas: el dolor es el dolor, es mal. El placer es el placer y la *beatitud* positiva no es sólo «paz» o la «redención del corazón» de Buda; es el bien de los bienes. Tampoco aturdimiento, sino padecimiento del dolor en el sufrimiento propio y en la compasión que ablande el alma (págs. 64-65).

Toda subjetividad polémica surge, en última instancia, de las luchas de negación de los yoes contra el dolor que innegablemente les afecta en cuanto vivientes. Ellos practican la reconstrucción, el armamento, la construcción de muros, el cercamiento, la delimitación y el autoendurecimiento para protegerse. Sin embargo, *en ellos* el fermento continúa incesantemente. Quien construye y se arma un día destruirá y golpeará.

## 10. Rogando por un Napoleón desde el interior
## Cinismos políticos V:
## Entrenamiento para hombres de hechos

*Los alemanes no lograremos ya otro Goethe, pero sí un César.*

Oswald Spengler, *Pessimismus?*

*Para nosotros, la época de los estados en lucha ha empezado con Napoleón y con la violencia de sus medidas. En su cabeza comienza a hacerse efectiva la idea de una dominación universal, a un tiempo militar y popular... Este siglo es el de los ejércitos gigantescos y permanentes, el del servicio militar obligatorio... Desde Napoleón, centenares de miles e incluso millones de hombres están constantemente prestos para la marcha, poderosas flotas –renovadas cada diez años– están surtas en los puertos. Es una* guerra sin guerra, una guerra de competencia en armamentos y eficacia, una guerra de los números, de tiempo, de técnica. *Cuanto más se retrasa la solución, más intolerable se hace la tensión, más terribles se vuelven los medios...*

*Los grandes centros de poder mundiales dispondrán a su antojo de los estados pequeños, de sus territorios, de su economía y de sus hombres; todo esto es ya sólo provincia, objeto medio, su sino carece de importancia para la marcha de las cosas.* En pocos años hemos aprendido a no hacer caso de sucesos que antes de la guerra hubieran conmovido al mundo. ¿Quién piensa hoy día en serio en los millones de personas que perecen en Rusia?

Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente,*
Munich 1922 y 1979, págs. 1.097-1.098

El napoleonismo de la República de Weimar pone de manifiesto los giros y crisis con los cuales los hombres pequeño-burgueses o de cultura burguesa entraron entonces en el siglo de la estrategia. Esto hoy día se denomina, a menudo con un acento totalmente falso, la «politización de la inteligencia» o la «politización de las ma-

sas». Realmente, la guerra había sido un politizador de masas. Durante años había transformado las conciencias de todo el continente en una conciencia de observadores del frente. Entrenados en los partes de guerra, en cada uno despertó la mirada del mariscal, en cada uno creció un sentimiento de que él mismo, si no era mariscal, sólo podía ser una minúscula ruedecilla en la máquina de guerra. Durante cuatro años, los informes de guerra bombardearon la conciencia pública. Aquí tuvo lugar, por primera vez, aquella socialización violenta de la atención característica de la modernidad, y lo que despertó en los individuos y grupos como conciencia política era la óptica del observador de catástrofes, del *voyeur* bélico.

La así denominada politización parte de una militarización más intensiva y de una movilización estratégica de las conciencias, y esto no sólo en el primer plano. Penetra profundamente hasta en la disposición de los cuerpos y las formas de percepción. En 1912 Walther Rathenau había denominado «educación para político» el que los modelos de pensamiento del negociar, del enjuiciar la situación general descendieran al nivel del «chamarilero»[215]. A partir de ahí pasará poco tiempo para que la politización –en cuanto estratégico pensar de catástrofes de gran espacio– se convierta en conciencia general. Sólo entonces se hizo realidad de masas en el caos de cosmovisiones y partidos de la República de Weimar. Sin embargo, al mismo tiempo, la conciencia colectiva mostró una inclinación a oponerse a esta especie de politización. La náusea política constituía una de las corrientes psicopolíticas más fuertes de aquellos años. De ella se aprovechó especialmente el bando popular, que se sentía más bien como movimiento que como partido. Al igual que el Yo político aspira a la dureza y a la maniobrabilidad, también su ojo se entrena en la manera de ver de los mariscales y diplomáticos: concebir el terreno, contar fríamente con los sucesos, perspectivar los números, tratar mientras sea necesario, golpear tan pronto haya llegado el momento[216]. La retórica comunista llamaba expresamente esta fórmula de cálculo «pensar en contextos» y afirmaba que esto constituía el conocimiento dialéctico del todo (véase mi crítica al respecto en la parte lógica). Los contextos son los que Spengler ha señalado, con una designación chocante, como «guerra sin guerra».

En este frío romanticismo de gran mirada estratégica, los bandos políticos de izquierda y de derecha están bastante próximos. Hasta el hombre de la calle penetran estos pensamientos real-políticos. Incluso en las cabezas de los carentes de poder trabaja en actitudes este pensamiento «disponente», esta óptica oculta del hombre de Estado y este talante de mariscal. El modelo conductor psicopolítico del decenio siguiente es el del engranaje pensante dentro del dispositivo. Quien esté contagiado de la fría embriaguez del pensar en contextos estará fácilmente dispuesto a convertirse en instrumento político del futuro. El culto napoleónico en la República de Weimar se sitúa en este contexto. Señala una fase de la colonización política interior. Con él, el masoquismo político alcanza un nuevo nivel; el pequeño Yo aprende a febricitar en los procesos de pensamiento de un gran cerebro de estratega que dispone sobre él. Lo que Ernst Jünger ha pretendido en un nivel ensayístico superior, es decir, la ilusión de ser al mismo tiempo mariscal y víctima, oruga y hoja, esto lo traducen las innumerables biografías, dramas y tratados sobre Napoleón (y sobre otros hombres de hechos como Cecil Rhodes, Warren Hastings) a un nivel medio. Aquí, el formado y medio-formado sadomasoquismo cotidiano encuentra su propio lenguaje. La hoja sueña ser el Yo señorial de la oruga. La comunidad entre el devorante y el devorado surge a través de la empatía de la hoja en el alma sufriente de la oruga. Se muestra a Napoleón como algo impulsado demoníacamente, como un sufriente que tiene que hacer sufrir. Ya Goethe había visto a Napoleón como una figura prometeica[217]. Las biografías weimarianas acentúan este aspecto. Napoleón recorre como un meteoro (Kircheissen) su trayectoria; su arder y consumirse ilumina las romas necesidades vitales de los individuos mediocres que en sueños se transforman en el «gran hombre».

Para Spengler, que en los dos tomos de *La decadencia de Occidente* (1918-1922) menciona a Napoleón I alrededor de unas cuarenta veces, el Corso es una figura conductora del destino europeo. Su aparición señala un momento preciso en la curva biográfica de la cultura europea.

Con ello se realiza la entrada en la época de las grandes batallas en la

que hoy día nos encontramos. Es el paso del napoleonismo al cesarismo. Un grado de desarrollo general que abarca, por lo menos, dos siglos y que se puede comprobar en todas las culturas (*La decadencia de Occidente*, pág. 1.081).

En el estilo de Spengler encontramos la cumbre de la botánica política que, todavía más radicalmente que Ernst Jünger, aúna la mirada del investigador botánico con la del político, la del historiador y la del estratega en una unidad sadomasoquista:

...Las culturas, seres vivos del más alto rango, crecen en una inutilidad sublime, como flores en el campo (*La decadencia de Occidente*, pág. 29).

Pero ¿qué es la política? El arte de lo posible; esto es un antiguo lema y con él está dicho casi todo. El gran hombre de Estado es el jardinero del pueblo (*La decadencia de Occidente*, pág. 1.116).

Políticos como Napoleón son «hombres de hechos» *par excellence.*

El hombre de hechos nunca corre el peligro de ejercer política de sentimientos y de programa. Él no cree en las grandes palabras. Constantemente tiene la pregunta de Pilatos en los labios: verdades. El hombre de Estado político está más allá de lo verdadero y de lo falso (*La decadencia de Occidente*, pág. 1.112).

En semejantes colores, aligerados por tonos liberales, individualistas y psicologizantes, ha pintado el cuadro de su héroe el más célebre biógrafo de Napoleón de los años de Weimar: Emil Ludwig. Fue uno de los libros más leídos de su década[218]. Narra en presente la epopeya del hombre de hechos de la modernidad al que sobrevuela un cinismo heroico (pág. 414). Por impulso interior consumió su fuerza vital en un fuego de artificio de campañas y de acción políticas: genial, sobrio, fantástico, positivista, dominador, influenciable. Lleno de valor y de cálculo y henchido de la productiva carencia de ideología del jugador nato y del configurador que está llamado a dar rienda suelta a su fuerza y a su actividad amoral.

En las obras se ha agotado la suerte vital de este hombre que no ha disfrutado nada sino la acción consumada (pág. 645).

Sólo el «neoobjetivismo» de la época de postguerra hizo a los historiadores y biógrafos ver los cinismos napoleónicos, su sobrio talante de éxito cuya ambición sin pretensiones ahora, en retrospectiva, parece llenarse con el sentimiento vital weimariano. En él se ve reflejado cómo vive uno mismo en una autoafirmación que, sin embargo, al mismo tiempo se deja llevar de las oportunidades y de los sucesos: un sujeto director y al mismo tiempo sirviente del destino histórico. Precisamente, esta presencia de espíritu, muy retratada por Ludwig, en el dejarse llevar por la corriente de lo posible es lo que pone en sintonía el Yo napoleónico con los ambientes, consideraciones, sueños y esbozos del sentimiento vital weimariano: cabalgar ondulatorio en el duro espíritu de la época, presencia estratégica, sí cínico a todas las crueldades necesarias de la política y de los negocios. Sobre el joven teniente Bonaparte de la guarnición de Valence, junto al Ródano, dice Ludwig:

Ante su decidido objetivismo, ante esta mirada realista se disuelve el autor más popular de aquellos años: Rousseau; los extractos sobre el origen del género humano se ven constantemente interrumpidos por las palabras resueltamente repetidas: de todo esto no creo absolutamente ni una palabra (págs. 19-20).

Una atractiva alusión logra el biógrafo en su cuadro del célebre encuentro de Napoleón con Goethe, en el que el emperador, a la vista del poeta, dijo:

...*Voilà un homme!*

...Es como si se reconocieran en los aires dos demonios, es un momento de alcance milenario como solamente lo conoce la leyenda en el encuentro de Diógenes con Alejandro (pág. 325)[219].

Especialmente en la desgracia se muestra, sin embargo, la irónica naturaleza de jugador del realismo napoleónico: aquella capaci-

dad de yoes duros para superar el fracaso de sus planes y de sus esperanzas. Al final sólo permanecen la energía dúctil y carente de ilusiones y la voluntad de supervivencia. Ludwig hace hablar a Napoleón cuando huye de Moscú a través de Polonia y una vez que la campaña de Rusia le ha costado medio millón de vidas humanas:

> «Esto es un gran teatro político. El que no se atreve a nada no gana nada. De lo sublime a lo ridículo sólo hay un paso. ¡Quién podría contar con la quema de Moscú!» Napoleón se convierte en aventurero. A los polacos les hace creer en un ejército que ya hace tiempo había perecido. Y entretanto hace fulgurar comparaciones históricas de amplitud mundial, acepta lo que sucede ya como historia y apela a la providencia y repite cuatro veces la cínicamente grandiosa frase de lo sublime y lo ridículo que se anticipa a cualquier crítica. El mundo y lo que él hizo con éste empiezan a convertirse para el gran realista en una pieza de teatro y, de esta manera, Napoleón sube un peldaño más en la ironía en su éxito descendente (págs. 416-417).

Con bocetos psicológicos como éste, Emil Ludwig se muestra muy por encima del realismo brutal de Spengler. En el punto más alto del realismo se muestra cómo el duro sentido de los hechos se pasa a lo ficticio, a lo teatral, al *bluff* y a la ironía. Con ello, Ludwig toca en el punto ciego de la conciencia del filósofo de la historia. Spengler, que tan orgulloso estaba de su pose de dureza y de su ética prusiana y romana, con la que él quería disimular cuánta vulnerabilidad, blandura y desgracia, cuántas lágrimas reprimidas y resentimiento se habían dado en su vida, tenía razón en considerarse un sucesor congenial de Nietzsche. Spengler desembocó con violencia[220] en los brazos de la derecha porque tras el éxito reprimió en sí mismo la autoexperiencia en la duda y en la debilidad que antes de su gran irrupción en 1918 había sido extraordinariamente fuerte. El «literato» Ludwig supo captar en el hombre de hechos Napoleón una serie de rasgos que pasaron inadvertidos a la mirada de Spengler: el elemento de estafador de altos vuelos, los factores de seducción y teatro, de diplomacia y huida física a una falsa apertura. Spengler habría tenido toda la razón para considerar más semejan-

tes fenómenos. Su autoobservación fracasó a partir del momento en el que empezó a dar el drama del gran teórico y amigo de los poderosos. Esta mentira en el trato consigo mismo tiñó también su teoría del cesarismo. Con un poco más de honradez por lo que respecta a su propia estructura psíquica, Spengler habría podido saber sin más que los alemanes nunca producirían un César, sino un enfermo y lacrimógeno actor que, bajo aplausos de masas confusas, haría lo mejor que pudiera un número suicida de César[221].

En la modernidad sólo un psicólogo o un dramaturgo tiene posibilidad de seguir siendo realista. El pronóstico de Nietzsche acerca de la ascensión del tipo de actor degrada las formas serias de realismo a unas concepciones positivistas y unidimensionales de tipo premoderno. El que no vea el teatralismo de la realidad tampoco ve la realidad. Emil Ludwig en todo caso le ha seguido la pista cuando describe las escenas de agonía de Napoleón en Santa Elena:

> El talante de Napoleón fluctúa entre el *pathos* y la ironía. Cuando un sirviente le anuncia un cometa, dice el emperador: «Ésta fue la señal de la muerte de César». Pero cuando el médico afirma que no ve nada, dice el enfermo: «También puede pasar sin cometas» (págs. 649-650).

Dimos la fecha de 1925. Es el año de la muerte del presidente de la República, Friedrich Ebert, con cuyo nombre queda eternamente unido el pseudorrealismo socialdemócrata en la República de Weimar. Es el año en el que Hindenburg, el vencedor de Tannenberg, es elegido como sucesor de Ebert. Sigue siendo dudoso si el anciano oficial comprendió alguna vez en qué tiempos y en medio de qué realidades vivía. Es el año en el que los comunistas presentan un candidato simbólico y sin perspectivas (Thälmann) y convierten al senil y reaccionario Hindenburg en presidente, dado que así restaban votos al candidato con posibilidades[222], un político de centro de nombre Marx. Ellos, sin embargo, perseguían una gran estrategia de rasgos hiperrealistas que les impidió comprender correctamente aquellos pequeños fenómenos de superficie. También Heinrich Mann está en relación con esta fecha: para ciertas agrupaciones de izquierda y para algunos intelectuales quizá era el can-

didato simbólico nato para la presidencia. En este año escribía Mann un ensayo sobre las memorias de Napoleón. Para él, Bonaparte encarnaba una dimensión utópica: el Corso es una figura proyectiva de los sueños de *Realpolitik* de la izquierda liberal en la que lo apenas pensable –que el espíritu, la acción, la idea y los cañones se fundieran– tendría realización. Heinrich Mann pasa decididamente por alto el cinismo productivo y los rasgos misantrópicos del emperador. Tampoco el que Napoleón despreciara a los intelectuales supone ningún obstáculo. Con relación al emperador de los franceses, la inteligencia liberal de Weimar –no tan alejada de la solidez de Jünger– llegó al pensamiento de que había que afirmar el «corte cruento» si éste era ejecutado por un hombre de este calibre. Bajo el signo de Napoleón se aligera el temor liberal frente a los maquiavelismos, si éstos saben ocultarse en la apelación a las grandes ideas y a las duras necesidades.

El libro del que más echo mano son las memorias de Napoleón. Las ha escrito en tercera persona. Lo cual opera y debe actuar como una impersonalidad divina. En él no tanto se ha glorificado a sí mismo cuanto honrado al destino que quiso cosas tan grandes de él y que le justificó en todo. Desde una atalaya que es única y se llama Santa Elena ha mostrado el hacerse y el completarse de un gran hombre.

El gran hombre que conocía este escritor pasó por el mundo como una bala en la batalla. Así le envío la Revolución. Él era en la vida uno con una idea, tenía el mismo cuerpo, el mismo camino...

...La idea liberal muere, ya no existe. Pero Napoleón crece incesantemente. Europa se acerca finalmente a los estados unidos que él había querido... El genio de Europa empieza a acercarse con cien años de retraso a lo suyo...

En ocasiones, el genio de Europa comprende ahora también la dictadura. Sus contemporáneos la soportaron sin comprenderla... Él fue el protector de los desposeídos. Lo que él impidió con su dictadura fue precisamente lo que después de él nos inundó, el dominio del dinero..., una dictadura militar popular, erigida contra todos los poderes exclusivamente materiales por un poder espiritual...

Es el caudillo de hoy día, el intelectual que echa mano de la violencia.

Hoy día, allí donde cualquier clase de caudillo prueba a introducirse en el futuro de los hombres, se trata siempre de esta especie. Sus memorias son nuestro manual y con él nos entendemos sin más.

Es más que claro que él odiaría y derribaría lo que hoy denominamos democracia y que le parecería como los jirones de la misma (H. Mann, *Geist und Tat, Essays*, Munich 1963, págs. 125-129).

Rasgos de pensamiento de este tipo los llamó posteriormente Herbert Marcuse «autosuperación del liberalismo»; incluso alrededor de 1925, espíritus liberales de rango superior estaban dispuestos a arrojar por la borda como ilusorias las propias tradiciones de pensamiento[223].

Splenger sólo vio ante nosotros todavía una tenacidad prusiana en el ocaso vespertino de la civilización petrificada. Heinrich Mann soñó con un futuro lúcido. Cuando en 1918 apareció *La decadencia de Occidente I*, Heinrich Mann hacía decir a un revolucionario francés en una escena escrita entonces:

Él, sin embargo (el poder de la razón), crece secretamente en todos nosotros. Las catástrofes no hacen más que acelerar su crecimiento. Por consiguiente, las catástrofes no acercan a la felicidad. Queremos las catástrofes en el fondo no por corrupción, sino porque queremos la felicidad... (H. Mann, *Geist und Tat, Essays*, Munich 1963, pág. 137).

## 11. «Hora lúcida»
## Grandes confesiones de una conciencia dividida

*¿Vives hoy? No, no vives: sólo fantasmeas. Rara vez he encontrado un intelectual que no hubiera admitido esto en una hora lúcida. Muy pocos han hecho seguir la acción a este conocimiento. Ellos siguieron fantasmeando, arrojados de acá para allá como víctimas sin asidero de una contradicción insoluble.*

Johannes R. Becher, «Der weg zur Masse»,
en *Die Rote Fahne*, 4 de octubre de 1927

En el ocaso de la estructura cínica, a menudo las confesiones preceden a posibles desenmascaramientos. Son nobles cabalgadas de una conciencia excitada que busca aquí y allá la «confesión» a la fuerza (compárese Th. Reik, *Geständniszwang*) para obtener una excusa, una catarsis y un equilibrio interno. Quien haya sido contemporáneo de su época tendrá tales confesiones cínicas –que nada cambian– en los oídos; quizá son el elemento más pronunciado de aquello que hoy día se puede llamar espíritu de época. También la conciencia infeliz conoce sus más altas y típicas *protuberancias*, que portan, más que cualquier otra cosa, los colores del decenio.

El fenómeno de la «hora lúcida» salta a la vista al historiador que sabe rastrear. Weimar es a este respecto una era nudista, una era del desnudamiento: política, sexual, deportiva, psicológica y moralmente. El impulso nudista y confesional forma el reverso de todas las refinadas inocencias de los pseudoidealismos penosos y de las ideologías artificialmente abiertas. Los mejores autores actuaban ya entonces como fenomenólogos del cinismo: Brecht, Toller, Kästner, Roth, Döblin, Thonas Mann, Feuchtwanger, Von Horváth, Broch, entre otros. Afirman con ello una anticipación hasta hoy día no alcanzada por la filosofía profesional.

La «hora más lúcida» la ha descrito Erich Kästner en su *Fabian*

(1931). El escenario: Berlín, la redacción de un periódico (véase en «Los cinismos secundarios» el capítulo «Escuela de la arbitrariedad»). Kästner poseía conocimientos íntimos del ambiente por propia experiencia. Los interesados: el Dr. Fabian, germanista y moralista; Münzer, el redactor político; Malmy, el redactor de la sección de economía –ambos encarnizados cínicos–, así como el Dr. Irrgang, meritorio, un joven demasiado inestable para el ambiente; a ellos se unirá después Strom, el crítico teatral. Empieza con la búsqueda de una noticia que pudiera ser impresa en el lugar de las cinco líneas suprimidas del discurso del canciller del Reich. En las primeras pruebas no se encontraba nada que sirviera. Irrgang opina que a lo mejor todavía se puede aprovechar algo.

–Usted debería haberse hecho un santo estilita –dijo Münzer– o tal vez preso preventivo, o cualquier otro tipo de hombre con mucho tiempo a su disposición. Si uno necesita una noticia y no la encuentra, pues se la inventa. Observe usted.

Se sentó y se puso a escribir, rápidamente y sin pensarlo, unas cuantas líneas, pasando luego la hoja al joven.

–Bueno, y ahora márchese, señor Rellenacolumnas. Si no hay bastante, un cuarto de espacio.

El señor Irrgang leyó lo escrito por Münzer, dijo con voz muy tenue «Santo Dios» y se sentó a continuación como si se hubiese mermado de repente, en el sofá, en medio de una montaña crujiente de periódicos extranjeros.

Fabian se agachó para mirar la hoja que temblaba en la mano de Irrgang y leyó: «Luchas callejeras en Calcuta entre mahometanos e hindúes. Aunque la policía logró dominar la situación muy pronto, el resultado fueron catorce muertos y veintidós heridos. La calma reina de nuevo».

–¡Pero si en Calcuta no ha habido disturbio alguno! –contestó Irrgang, resistiéndose...

–¿Que no ha habido disturbios? –preguntó Münzer, indignado–. ¿Quiere usted hacer el favor de demostrármelo? En Calcuta siempre hay disturbios. ¿O prefiere usted que publiquemos la noticia de la nueva aparición de la serpiente marina en el océano Pacífico? Tome buena nota de todo esto: aquellas noticias cuya falsedad no se puede comprobar al cabo de algunas

semanas son verdaderas. Y ahora haga usted el favor de desaparecer de inmediato; de lo contrario, le haré preparar el molde para servir de suplemento a la edición local.

El joven se marchó.

–¡Y eso quiere llegar a ser periodista! –gimió Münzer...–. ¿Qué quiere usted que haga? –preguntó–. Y además, ¿para qué sentir lástima de esa gente, si todos ellos siguen vivos y en perfecto estado de salud? Créame, querido, lo que nosotros añadimos inventado no es tan malo como lo que quitamos –y al mismo tiempo volvió a tachar media página de texto del discurso del canciller...

–No debe usted molestarse por lo que dice –explicó el redactor comercial a Fabian–. Lleva veinte años de periodista y ya se cree sus propias mentiras.

–¿Usted critica la indolencia de su colega? –le preguntó Fabian al señor Malmy–. ¿A qué otra cosa se dedica usted?

El redactor comercial sonrió, aunque solamente con la boca.

–Yo también digo mentiras –contestó–. Pero yo sé las que digo. Sé que el sistema está equivocado. En nuestro departamento de economía hasta un ciego puede ver eso. Sin embargo, yo sirvo con abnegación al sistema equivocado. Porque dentro del marco del sistema equivocado, al cual dedico mi modesto talento, las medidas equivocadas resultan equivocadas. Soy un adicto a las consecuencias férreas y soy además...

–Un cínico –interrumpió Münzer, sin levantar la vista. Malmy se encogió de hombros.

–Quiero decir, un cobarde. Ésa sería la palabra más exacta. Mi carácter no llega, en modo alguno, a la altura de mi inteligencia. Lo lamento de corazón, pero no pienso hacer nada para remediarlo...

Münzer estaba sentado en el sofá y de repente empezó a llorar.

–Soy un cerdo –murmuró.

–Una atmósfera decididamente rusa –manifestó Strom–. Alcohol, autotormento, lágrimas de hombres hechos y derechos –estaba emocionado y acarició la calva del político.

–Soy un cerdo –murmuró el otro. Seguía con su idea.

Malmy sonrió a Fabian.

–El Estado protege los latifundios no rentables. El Estado protege la industria pesada. Ésta envía sus productos al extranjero a precios irrisorios,

pero los vende dentro de nuestras fronteras por encima del nivel del mercado mundial. Las materias primas son demasiado caras; el fabricante baja los jornales; el Estado acelera la disminución del poder adquisitivo de las masas, mediante impuestos que no se atreve a cargar sobre los hombros de las clases pudientes; el capital, de todos modos, huye allende las fronteras por billones. ¿Acaso esto no es ser consecuente?, ¿acaso esta locura no tiene método? ¡Con una cosa así se le hace la boca agua a cualquier *gourmet*!

–Soy un cerdo –murmuró Münzer, adelantando el labio inferior para recoger sus lágrimas.

–Se sobreestima usted, apreciado amigo –dijo el redactor comercial[224].

Estos yoes cínicos son adherencias de su cancerosa conciencia de la realidad que sigue, sin ofrecer resistencia, las reglas de juego del mundo capitalista. En él no hay ninguna miseria que no se refracte, se duplique e irónicamente se refleje en crueles confesiones y agresivos acuerdos. Los más representativos entre los escritores de la época se comportan ante estos fenómenos como actuarios. Saben que la gente de la que todo depende sabe lo que hace[225]. Sobre todo, los periodistas no pueden escudarse en ninguna forma de ignorancia. Que un redactor comercial haga esa confesión, según la cual el capitalismo es el falso sistema al que él sirve con mentiras y devoción, pertenece a los grandes momentos de la verdad en la cultura de Weimar. Sin una visión penetrante en la constitución reflexiva de la estructura cínica no se puede definir un concepto de verdad para situaciones semejantes. Discretamente desinhibidas, hasta hoy son gentes de este tipo las que han comprendido la unidad de locura y método y la han expresado en el pequeño círculo[226]. En la «hora lúcida» se caen las máscaras de los cínicos integrados. Allí, las confianzas particulares y el alcohol prestan su colaboración, la descomposición amenazadoramente parlanchina trata de salir. Un monólogo de fabricante en el año 1927 (en la novela *Fuga sin fin*, de Joseph Roth) lo apoya. La escena se desarrolla en una fiesta en una ciudad renana. Se habla de moda, de los últimos modelos de sombreros de la revista *Femina*, de los obreros y de «declive del marxismo», de la política y de la Sociedad de Naciones, de arte y de Max Reinhardt. El fabricante, durante la conversación con el protago-

nista de la novela, Tunda, se desata los zapatos de charol, se desabrocha el cuello y se estira sobre un «ancho sofá». En asociaciones libres hace a su interlocutor testigo de su autoanálisis:

Antes le he comprendido perfectamente, Herr Tunda...; por lo que a mí respecta, he hecho mis preguntas por un motivo muy concreto y egoísta. Estaba obligado en cierto modo a ello. Usted no lo entiende aún. Usted tiene que vivir primero una larga temporada con nosotros. Entonces podrá formular también determinadas respuestas. Cada uno vive aquí según leyes eternas y contra su voluntad. Naturalmente que todos han tenido su propia voluntad alguna vez, cuando empezaron aquí... Uno organizaba su vida de una manera totalmente libre, sin que nadie le dijera algo al respecto. Pero después de algún tiempo, y sin que lo notara en absoluto, aquello que él había determinado libremente se constituía en ley, una ley no escrita, por supuesto, pero una ley santa...

Sin embargo, usted no sabe en absoluto qué espantosamente tiene abiertos los ojos... Pues bien, tampoco la profesión es, por lo que a mí respecta, un asunto tan importante. Lo determinante no es de lo que se viva. Lo importante es, por ejemplo, el amor a la mujer y los hijos. Si usted empieza por libre voluntad a ser un buen padre de familia, ¿cree usted que puede dejar de serlo alguna vez?... Cuando llegué aquí, tenía mucho que hacer, debía conseguir dinero, organizar una fábrica... Cuando alguien se me acercaba con cualquier cuestión, lo rechazaba de forma grosera. Debía ser un grosero y un hombre de acción, se asombraban de mi energía. La ley se apoderaba de mí, me ordenaba la grosería, una actuación sin consideraciones... Yo tengo que hablar con usted, entiéndame, como me ordena la ley...

Y como yo, mienten todos los hombres. Cada uno dice aquello que la ley prescribe. La pequeña actriz a la que preguntó antes por un joven escritor ruso se interesa quizá más por el petróleo. Pero no, cada uno tiene su papel. El crítico musical y su hermano, por ejemplo. Ambos juegan a la Bolsa, lo sé. ¿De qué hablan? De cosas cultas. Si usted entra en una habitación y observa a los hombres, usted puede saber inmediatamente lo que va a decir cada uno. Cada cual tiene su papel. Así es en nuestra ciudad. La piel en la que cada uno está metido no es la propia. Y como en nuestra ciudad, ocurre en todas, por lo menos en cientos de grandes ciudades en nuestro

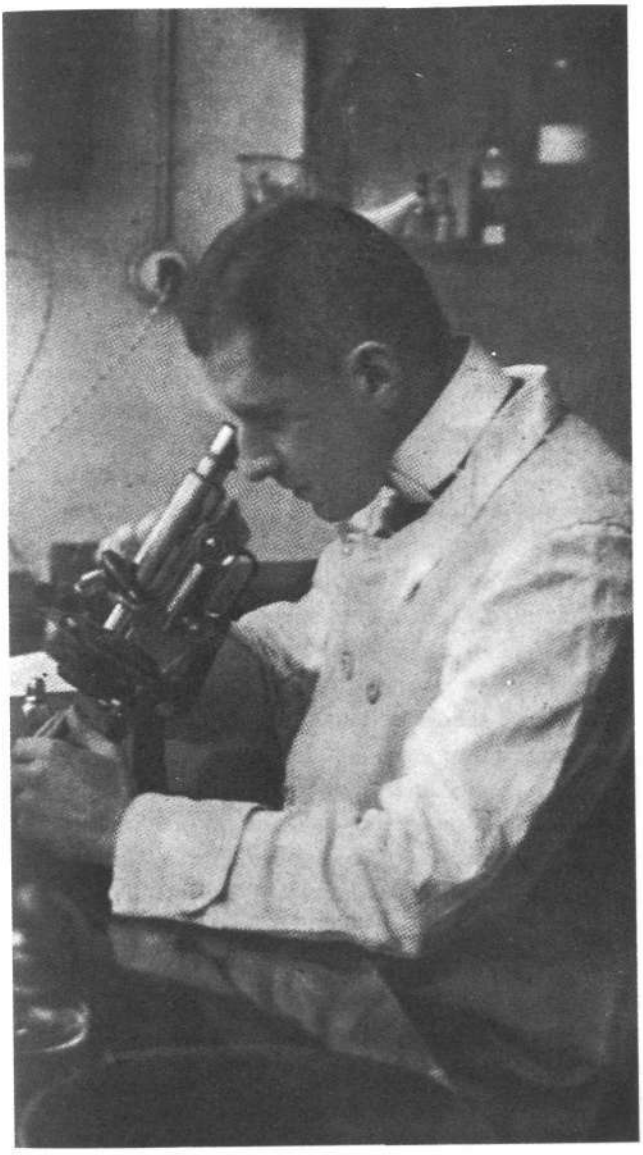
país (Joseph Roth, *Die Flucht ohne Ende. Ein Bericht [Fuga sin fin]*, 1927, págs. 76-79).

Este fabricante piensa seriamente incluso en la obligación de hacerse cínico (grosería), sin darse cuenta de la «obligación» de adaptación a esa realidad como tal. Son relampagueantes iluminaciones tras las cuales vuelve la penumbra. Se sabe lo que se hace. También se podría decir en cada momento qué hay de falso en ello, si alguien de fuera viniera y preguntase: se lo denominaría la fuerza del sistema, realismo. La vida cae en un nuevo gran acuerdo sobre la complicidad en las mitades y mortalidades que las mayorías han decidido. Sobre el mundo pende una contaminación pseudorrealista y psicológica, una penumbra de endurecimiento y desmoralización, de conocimiento y resignación, de instinto de autoconservación y ambición. La conciencia está despierta, pero echa, para su propio aturdimiento, una mirada de soslayo a la realidad no cambiable. «En cada uno ladran perros polares.»

Y esto no queda en un cinismo lacrimógeno y momentáneo. Gottfried Benn ha intentado hacer de las pequeñas «horas lúcidas» la «gran hora». Supera las vulgares esquizofrenias al destilar de las modernas enfermedades alemanas líricos estados del más alto rango. Esporádicas «flores del mal» pueden brotar del sí del cínico a la realidad infernal. Benn pertenece a los significativos agentes secretos de su época que para el estado de ánimo colectivo se van de la lengua, y que hacen confesiones de explícita agudeza que el entendimiento de lo cotidiano, la mayoría de las veces, no entiende porque no tiene valor para tomarlas al pie de la letra.

La doble vida en este sentido por mí afirmado y llevado a la práctica es una división consciente, sistemática y tendenciosa de la personalidad. Escuchemos al respecto a Ptolomeo...

En definitiva, ¿qué es sufrir? Que tienes congestiones, abre las esclusas; que no te gusta la época, pon un cartel sobre tu escritorio, rotulado en gran tamaño, que diga: ¡no puede ser de otro modo! Paciencia, te va bien: fuera ganas tu dinero, dentro das azúcar a tu mono, más no puede ser, tal es la situación, reconócela, ¡no exijas lo que es imposible!, *confórmate y en ocasio-*



El capitán médico Dr. Benn, 1916.

*nes mira sobre las aguas*, dice al final; pero eso tampoco es resignación. Esto está traspasado por motivos dionisíacos. Todo eso junto da como resultado a su vez la máxima central: *reconoce la situación*, es decir, acomódate a la situación, camúflate, pero nunca tengas convicciones; por otra parte, participa relajadamente en las convicciones, cosmovisiones, síntesis en todas las direcciones de la rosa de los vientos, si así lo requieren institutos y oficinas. *Sólo mantén la cabeza despejada...* (G. Benn, *Doppelleben* [*Doble vida*]).

## 12. De la república alemana de estafadores
## Observaciones a la historia natural del engaño

*Orge dice:*
*Tenga usted esto en cuenta:*
*Los listos viven de los tontos*
*y los tontos, de su trabajo.*

Bertolt Brecht, *Diarios 1920-1922*

Si se quisiera escribir una historia social de la desconfianza en Alemania, sería la República de Weimar la que debería copar la atención. El engaño y las expectativas de engaño se hicieron epidémicas en ella. En aquellos años se revelaba como un riesgo existencial omnipresente el que, tras la sólida apariencia, apareciera lo insostenible y lo caótico. En aquellos sectores profundos de los sentimientos vitales colectivos en los que se esboza la ontología de lo cotidiano, se llevó a cabo una transformación. Un sordo sentimiento de la carencia de sustancia, de relativismo, de cambio acelerado y de vagar involuntario en tránsito penetró en las almas.

Esta suavización del sentimiento de lo seguro desemboca en una ira angustiosa, colectivamente extendida, contra la modernidad. Pues la modernidad es la quintaesencia de las relaciones en las que todo aparece relativamente y dispuesto al cambio. De esta ira angustiosa se deriva fácilmente una disposición a apartarse de ese estado incómodo del mundo y a transformar el odio contra éste en un sí a movimientos sociopolíticos e ideológicos que prometen la más grande simplificación y la vuelta más enérgica a los estados más sustanciales y seguros. Aquí nos topamos con el problema de la ideología desde un lado, vamos a llamarlo, psicoeconómico. El fascismo y sus corrientes subsidiarias eran efectivamente –hablando desde una perspectiva filosófica– en buena medida *movimientos de simplificación*. Pero que precisamente los pregoneros de la nueva sencillez

(bueno-malo, amigo-enemigo, frente, identidad, unión) han pasado por la escuela moderna y nihilista de los refinamientos, del *bluff* y del engaño, es un extremo que sólo más tarde debía quedar claro a las masas. Todas aquellas soluciones que sonaban tan sencillas –lo positivo, la *nueva* estabilidad, la *nueva* esencialidad, la seguridad– son estructuras que en lo subterráneo son todavía más complejas que las complicaciones de la vida moderna contra las que se revolvían. Pues son formaciones defensivas y reactivas, compuestas de experiencias modernas y negaciones de las mismas. La antimodernidad es, si cabe, más moderna y compleja que aquello que rechaza; en todo caso, es más oscura, roma, brutal y cínica.

En un mundo tan *inseguro*, el estafador se convirtió en el tipo epocal *par excellence*. No sólo cuantitativamente se multiplicaron los casos de engaño, estafa, equívoco, engaño matrimonial, charlatanería, etc. El estafador se convirtió incluso, en el sentido del autoconcienciamiento colectivo, en una figura imprescindible, en un modelo epocal y en un patrón mítico. Es con referencia al estafador como mejor se satisface la necesidad de poner en evidencia esa vida dúplice allí donde todo siempre resulta de manera distinta a como estaba pensado. En el estafador se encontró el compromiso entre el sentimiento epocal de que todo se hacía demasiado complicado y la necesidad de simplificación. Cuando ya no se lograba penetrar el «gran conjunto» y este caos de dinero, intereses, partidos, ideologías, etc., el caso individual venía a hacer visible el juego de fachada y trasfondo. Cuando se observaba al estafador en su juego de máscaras, uno se convencía de que la gran realidad debía de ser también de esa especie de desempeño de papeles, sobre todo allí donde menos se lograba penetrar. De esta manera, el estafador se convirtió en el símbolo existencialmente más importante y comprensible para la crisis crónica de complejidad de la moderna conciencia.

El desplegar fenómenos individuales sería objeto de un estudio aparte. Habría que hablar del *Felix Krull* de Thomas Mann; de su ejemplo corporal, el estafador, soñador, *grandseigneur* y ladrón de hoteles, Manolescu, un joven y elegante rumano que con sus golpes de efecto criminales y con sus estafas cada vez más amenazadoras

cortó la respiración de Europa y que, además, escribió dos tomos de memorias en los que la estafa criminal se asociaba a la literatura; habría que hablar del inolvidable capitán Köpenick, de esa plebeya comedia de estafadores con cuyo relato dramático Carl Zuckmayer triunfó en 1931 en los escenarios alemanes de la República de Weimar. Una cosa parecida hizo también el falso príncipe de Hohenzollern Harry Domela, que puso a prueba el servilismo nobiliario de los reaccionarios esnobs prusianos y que también se inmortalizó en 1927 con sus memorias.

Sólo la enumeración y descripción de los casos de estafa y engaño de aquella época llenarían un grueso volumen. Demostraría que el engaño a un ramo y la *expectativa de engaño* –en ambos sentidos: en cuanto predisposición a dejarse engañar y en cuanto desconfianza para que no le pudieran estafar– se había convertido en un estado general de conciencia. En esos años tenía lugar un ocaso colectivo de la ilusión, en cuya penumbra los unos vieron la oportunidad de hacer carrera con engaños y promesas y los otros hicieron tan fuertemente visible su disposición a la ilusión que la parte activa sólo necesitaba hacer lo que la pasiva esperaba. La modernidad se establece en las cabezas en forma de un entrenamiento permanente para la seducción y, al mismo tiempo, por la desconfianza.

En el año 1923, la inflación llegó en Alemania a su punto culminante. El Estado, que hacía funcionar sus prensas de dinero sin poseer los contravalores correspondientes, fue descubierto en el papel de gran estafador, si bien no se le exigió responsabilidad, dado que nadie podía querellarse por pérdidas por inflación. Ese año apareció, en una editorial de Leipzig, *La psicología del estafador*. Su autor era un Dr. Wulffen, un antiguo fiscal de Dresde, de gran formación humanística y con múltiples intereses, que se había dedicado a la tarea de hacer avanzar la criminología científica hasta los presupuestos psíquico-culturales del delito. En sus charlatanerías, una nueva ciencia va desarrollando sus perfiles. Podríamos denominarla criminología cultural. Wulffen proporciona una psicopatología de la cotidianidad para uso doméstico de fiscales y vigilantes del orden. Él mismo se clasifica con el predicado de psicólogo criminal en la línea de Lombroso y Gross. Su librito, inofensivo y humorístico, co-

mo era habitual, se lee como una pequeña antropología policíaca de los años veinte. Hay aquí alguien que se va de la lengua y para quien el engaño, por razones de profesión, es la mitad de la vida; si a ello se suma el desenmascaramiento, la tenemos ya completa.

Los orígenes del engaño están, según Wulffen, en la constitución instintiva del hombre. La naturaleza ha concedido al hombre el instinto originario del ocultamiento y el disfraz, que aparece como complemento del instinto general de autoconservación. Pero incluso en el ámbito prehumano se pueden seguir las pistas del engaño: incluso los osos, los monos y los caballos, entre otros, han sido descubiertos en tareas de simulación. Ya en el cerebro del tigre se encuentran los principios de la psicología del estafador (pág. 7). En los hombres, estos principios se han desarrollado especialmente. Los niños son comediantes natos. Su instinto lúdico, su talento para la mentira aparente, su capacidad de imitación, su tendencia a llevar a la práctica lo pensado, suministran al fiscal la prueba de ese instinto innato de engaño. Todos los crímenes, y él lo sabe como psicólogo, surgen de comienzos bastante modestos. Lo normal es la matriz del delito...: un niño hace como si tuviera necesidad sólo de experimentar un cambio, de tener que ser bajado de la camita, el coche o la silla (pág. 8). En la necesidad de cambio yacen ya las semillas de los posteriores desarreglos burgueses que, a menudo, no son más que el despliegue de los sueños que la vida despierta, al mismo tiempo que prohíbe, en los individuos. En la estafa se realiza el paso del impulso y del sueño al delito y, al mismo tiempo, una transformación del mero delito en un fenómeno estético. Esto es lo que al antiguo fiscal le fascina tan extraordinariamente en su tema. Al ejercer psicología criminal, este funcionario coquetea con la alta cultura: reconoce el delito de la estafa en el fondo como una obra de arte practicada. Naturalmente, cita en este contexto a Goethe, Nietzsche y Lombroso, y constantemente está tocando las relaciones entre las dotes de estafador y las artísticas no sólo desde la perspectiva del plagio[227]. La estafa está, al igual que la poesía y el arte dramático, bajo la soberanía del principio del placer; pertenece a la maravilla de los grandes papeles del placer lúdico, de la necesidad de autosublimación, del sentido para la improvisación. Los grandes estafadores no construyen

nada a no ser el escenario para sus papeles. Ellos tienen –de una manera inquietantemente antiburguesa– una relación ilusionista para con la riqueza y los encantos materiales. El dinero que ellos estafan no se reconoce en ninguna parte como capital, sino sólo como medio atmosférico, como parte de los decorados que pertenece a la autorrepresentación criminal fantástica. Esto tiene aplicación en el caso de los falsos condes, los cazadotes de formato, los falsos jefes médicos, al igual que en el de los banqueros de fantasía, las alcahuetas mundanas y las princesas que no aparecen en el Gotha.

Wulffen sabe manejarse con la ambivalencia de su tema de una manera hábil. Como psicólogo, reconoce totalmente el papel de la educación en el desarrollo del comportamiento lúdico y fantástico. El, en un primer momento, inocente talento se va determinando afectivamente sólo en una cierta atmósfera de engaño. Los educadores rodean a menudo a los niños con una realidad aparente compuesta de engaños y amenazas, simulaciones y morales dobles. En tales climas, el salto a la disposición precriminal no es grande. Engaño, fanfarroneo, renombre, reinterpretaciones, adulaciones: todo esto son los movimientos humanos, bien conocidos en la psicología, a partir de los cuales se realiza el paso al ramo de la estafa con facilidad. También es más que conocido que en la crisis de pubertad (allí donde se da) pueden surgir principios de maneras de comportamiento que ocasionalmente pueden conducir a engaños consuetudinarios. Quien busque un testimonio literario para semejante caso de amoralismo pubertario y doble vida juvenil lo encontrará en la primera autobiografía de Klaus Mann, *Hijo de este tiempo* (1932), tal y como estos hijos de Thomas Mann lo practicaban en aquel entonces. El autor, que a la sazón contaba veintiséis años, suministra –y el título alude a ello– en su autoexposición al mismo tiempo palabras clave para una psicología social de la actualidad y una especie de filosofía de la historia para los propios pecados de juventud, y apela a los versos de Hofmannsthal: «Advierte, advierte qué extraño es el tiempo y qué extraños hijos tiene: nosotros»[228]. También en la esfera erótica son conocidos fenómenos que penetran en el ámbito de la estafa: el seductor, como Don Juan, como cazadotes, la doble vida de los buenos esposos.

Los estafadores inventan variantes criminales a eso que oficialmente se llama carrera. Pues ellos hacen carrera de una manera distinta a como lo hacen los integrados. Ellos se mueven por motivos internos distintos, equiparables a los del jugador, el gran turista, el autor, y en gran parte se convierten en víctimas involuntarias de sus propios talentos, entre los que hay que mencionar la habilidad, las dotes de políglota, el encanto, las dotes de seducción, el sentido de la situación, la presencia de espíritu y la fantasía. Entre ellos, los oradores están tan bien representados como los mimos. Con frecuencia se someten a una fuerte dinámica propia de los instrumentos del lenguaje y a un instinto de representación que deriva de la capacidad de sentir, con una probabilidad extremadamente plausible, fantasías propias y captar todas las cosas por el lado de su factibilidad. Con su comportamiento suprimen de una manera altamente fructífera los cotidianos límites ontológicos entre lo posible y lo real. Son descubridores en el ámbito existencial.

Wulffen pasa a la parte peliaguda del tema al establecer relaciones con fenómenos sociales y políticos. Su proceder despierta la sensación de que ve lo esencial, pero que no quiere expresarlo. Por eso, menciona de pasada el aspecto estafador de todos los *anuncios* modernos y la parte informal en el mundo moderno de los negocios, en el que grandes empresarios en bancarrota todavía siguen vistiendo de seda y terciopelo a su esposa e hija tres días antes de declararse en suspensión de pagos y siguen viviendo en plan gran señor hasta que llega la policía. Wulffen incluso concede a la estafa un cierto valor de protesta sociopolítica, ya que no rara vez son hijos de familias pobres los que realizan de esta manera el sueño de todos y cada uno de ascender al gran mundo. Pero el autor evita echar una mirada a la actual situación social y al más reciente pasado político. No sólo silencia la inflación con todas sus consecuencias mentales; no sólo pasa por alto la atmósfera absolutamente estafadora, improvisadora y crispadamente fantástica del año 1923. Incluso admite la concreta aplicación política de su criminología cultural. Bien es verdad que alude a Napoleón, que fue efectivamente un ventajista y un «loco de su suerte», pero que para un alemán constituía un ejemplo sin problemas y estaba, por lo demás, en el aire. Sin embargo, la exposición

describe discretamente un rodeo alrededor del emperador Guillermo II. Semejantes asociaciones, al menos en la vida pública, no estaban a disposición de un antiguo fiscal. Que este tema, sin embargo, debe estar en el juego como lo no dicho resulta obvio cuando se investiga seriamente la interdependencia existente entre estafa y sociedad, drama y política. La conversión de sueños y fantasías en grandes gestos era desde Guillermo II un elemento de la política alemana accesible a cualquiera[229]. En noviembre de 1923, en el intento de golpe de estado que llevaron a cabo Ludendorff y Hitler, una asociación popular de estafadores ofreció su primera representación fracasada. Fue Thomas Mann –cuyo *Felix Krull,* una historia sublimada de estafadores, había aparecido en su primera versión, con una precisión olfativa, en el año 1922– quien también percibió la dimensión político-simbólica del fenómeno del estafador. Desde la narración italiana *Mario y el mago,* de 1930, las tradicionales thomasmanniadas del artista y del ciudadano, del actor y del charlatán y de la ambigüedad de la representativa vida del artista entre los notables y los estafadores en coche verde, ganaron una nueva dimensión. Su visión se extendió ahora al campo político y puso al descubierto a los modernos demagogos, hipnotizadores y conjuradores de masas como hermanos mellizos del actor y del artista. La narración de Thomas Mann representa la senda del diagnóstico literario de la época que más profundamente ha calado[230]. Su narración toca esas zonas de transición, a mitad de camino entre el charlatán y el actor dramático, existentes entre el político y el estético, entre ideología y truhanería, entre seducción y criminalidad. Más tarde, Mann escribirá incluso un boceto bajo el provocador título de *Hermano Hitler.*

Allí donde se ha borrado la frontera cotidiano-ontológica entre juego y seriedad y donde ha desaparecido la distancia de seguridad entre fantasía y realidad, allí se aligera la relación entre lo serio y lo fingido. A los caracteres ambiciosos y ávidos de publicidad les corresponde la tarea de demostrar este aligeramiento (véase el escrito de Serner, capítulo 2) ante la opinión pública. Esto se denomina sentido de representación. En todo lo representativo va siempre implícito un aspecto de ilusionismo y engaño en el servicio público. Representantes son los intérpretes de carácter del orden estableci-

do, y en sus mejores ejemplares –el comportamiento de Thomas Mann permite colocarle entre ellos– se dan a conocer abiertamente como jugadores.

Allí donde alborean visiones penetrantes de esta especie, el cinismo no puede encontrarse lejos. Manolescu, el estafador del siglo, cayó al final de su corta vida en la idea, tan coqueta como seria, de legar para la investigación científica su peculiar y único –pensaba él– cerebro para, de esta manera, completar su existencia totalmente en lo representativo; en cuanto ejemplo anatómico-psicológico, su cerebro debería pasar a la antropología. Fue así como ofreció para la anatomía su funda mortal al psicólogo criminalista de fama mundial Lombroso. Sin embargo, el investigador, cuya fama se basaba precisamente en la investigación seria de esa ambivalencia de genio y locura, dotes y criminalidad, no tenía ninguna ambición de ver relacionada su celebridad con este estafador. Él contestó al desahuciado Manolescu con una tarjeta postal: «Quédese con su cráneo».

## Anexo

El que hoy día no se hable tanto de los estafadores sólo demuestra el avance de la seriedad también en este terreno. De los estafadores espontáneos de antaño han surgido los estafadores especialistas de hoy. Lo que hoy tenemos ante nosotros no son efectos espectaculares, sino las puras fachadas, seriedad. Lo que antiguamente se denominaba estafa, hoy se denomina esteticismo. ¿Es una cuestión de economía formativa o del progreso técnico? Sin formación académica, hoy día no se puede ser ya ni un mentiroso.

## *Excurso 6*
## *Coueísmo político*
## *Modernización de la mentira*

*Pero cuando los pueblos luchan por su existencia en este planeta y cuando la pregunta fatídica por el ser o no ser se acerca a ellos, entonces todas las*

*consideraciones de humanidad o de estética se disuelven en la nada. Pues todas estas consideraciones no están cerniéndose en el éter cósmico, sino que provienen de la fantasía del hombre y están fijas en él...*

*Pero una vez que estos puntos de vista de humanidad y belleza dejan de estar en juego para la lucha, entonces ni siquiera pueden utilizarse como norma para la propaganda... Las armas más crueles resultarán entonces humanas si ellas condicionaran una victoria más rápida, y sólo serán bellos los métodos que ayuden a asegurar a la nación la dignidad de la libertad...*

*La masa no está capacitada para diferenciar dónde acaba el agravio ajeno y dónde comienza el propio. En tales casos, ella se vuelve insegura y desconfiada...*

*A la masa no se le ocurre que en situaciones determinantes esto no ha sido pensado así. El pueblo, en su predominante mayoría, está constituido femeninamente...*

*No hay lugar para muchas diferenciaciones sino sólo un negativo y un positivo, amor y odio, derecho o injusticia, verdad o mentira, nunca mitad esto, mitad lo otro o en parte, etc.*

Adolf Hitler, *Mi lucha*, extractos del capítulo 6

Lo que aquí expone Hitler puede considerarse como el programa de un refinado primitivismo de la conciencia. En los grados superiores de conciencia se enseña cómo se puede aniquilar la experiencia en los hombres. La experiencia exige precisamente diferenciaciones, reflexiones, dudas y el ser consciente de las ambivalencias. Esto debe hacerse retroactivo en interés de la lucha. En el año fatídico de 1925, Hitler publicaba *Mi lucha*, la gramática de la estupidez, que puede entenderse como una gran hazaña de Ilustración involuntaria.

Sin embargo, no fue entendido, y Hitler sabía de antemano que no sería entendido. «El que esto no lo entiendan nuestros sabihondos demuestra sólo su pereza mental o su engreimiento» (pág. 198). Hitler reconocía que la conciencia del cínico posee toda una dimensión más que la de los intelectuales corrientes, los cultos o los que se lo creen. El Yo de lucha en el cínico mira por encima del hombro al Yo experimental y mental, y clasifica las experiencias en utilizables e inútiles. Parte de que las cosas tienen

que ser simplificadas. Por eso, la receta de Hitler reza como sigue: «Primero simplificar y después repetir hasta la saciedad». De esta manera se consigue el efecto. Pero sólo se puede simplificar aquello que anteriormente se ha concebido como algo doble, triple o plúrime. Para que el político se pueda perfilar ante la masa debe aprender a ocultar aquello que él sabe de más e identificarse hacia fuera con sus simplificaciones. Y el concepto de representación dramática no expresa íntegramente ese proceso. Thomas Mann lo ha captado claramente no sólo al describir el carácter de *variété* de la seducción política, sino al acentuar más todavía la parte sugestiva e hipnótica en este fenómeno. La sugestión comienza en el político mismo, y su propia conciencia es el primer destinatario del convencimiento sugestivo. Al principio, el orador, se dice, debe concentrarse, es decir, engavillarse autosugestivamente y hacerse uno con la presunta sencillez y univalencia de sus tesis. En un nivel de lengua coloquial, semejantes fenómenos se expresan diciendo que uno empieza a creer en las propias mentiras. Hitler disponía de esta capacidad autosugestiva en una medida tan extraordinaria que él, seguro de su causa, se podía permitir el lujo de dar su receta.

Con razón ha partido de que el refinado es superior al meramente inteligente. El inteligente sabe hacer experiencias y considerarlas de una manera diferenciada. El refinado sabe cómo se pueden echar por la borda las experiencias.

La República de Weimar puede ser considerada como una época de ocaso general reflexivo en la medida en que fue entonces cuando semejantes tácticas y teorías del refinamiento y de la sencillez con doble fondo se desarrollaron a todos los niveles; acerca del dadá y del positivismo lógico ya se ha hablado suficientemente antes. Habría que hablar, además, de las psicologías profundas de Freud, Jung, Adler, entre otros. Crítica de la ideología, sociología y psicotécnica abren dimensiones complementarias. Todos estos fenómenos son plurivalentes. Pueden servir para simplificar lo complejo o, al revés, para dar a lo aparentemente sencillo su complejidad real. La conciencia de los contemporáneos se convierte en el campo de batalla en el que los medios de la simplificación y los de

la complicación luchan entre sí. Ambos pueden apelar al realismo, aunque, por supuesto, a un realismo distinto. En general, podría hacerse valer que las simplificaciones son de naturaleza polémica y que corresponden a un realismo de lucha.

Las complicaciones son más bien de naturaleza integradora y reconciliadora, y documentan un realismo terapéutico o un «aprender»; por supuesto que también pueden conducir a la confusión y a una sobrecarga de complejidad.

Entre los métodos terapéuticos de sugestión de la época de Weimar es especialmente notable la técnica coueísta, que ya entonces fue ampliamente discutida y representaba un instrumento sencillo y efectivo para la autoinfluencia positiva. Supone una transformación y un debilitamiento de la hipnosis que se convierte en un procedimiento autosugestivo; en cuanto tal, atrajo durante aquellos años la atención pública de una manera extraordinaria. Una bibliografía al respecto cuenta, sólo durante la República de Weimar, alrededor de setecientas publicaciones científicas y populares acerca de los temas coueísmo, hipnosis, autohipnosis y sugestión. Este enorme interés demuestra una corriente realista –yo diría– contraria a la recepción en parte excitada, en parte contemplativa del psicoanálisis, con el que uno se podía retirar a una interpretación de símbolos bastante cómoda y pasar por alto la dinámica real de conciencia y no conciencia.

En un pasaje, Hitler intenta incluso actuar de antropólogo:

> El primer paso que despegó al hombre externa y visiblemente del animal fue el de la invención. La *invención* misma *se basa en la búsqueda de astucias y fintas* cuya utilización facilita la lucha por la existencia (pág. 494).

Lo que aquí quisiera dar Hitler no es, como en el caso de Wulffen, una antropología criminal que primariamente mira al fenómeno del engaño: lo que *él* quiere es tener una antropología de la lucha, y por este motivo acentúa el carácter bélico del *descubrimiento*; esta palabra hay que entenderla en el doble sentido de invención técnica y de simulación subjetiva. Lo práctico y lo fantástico son ahí, desde el primer momento, una misma cosa. Por supuesto que Hitler


afirma que hay que alabar al inventor como a un individuo destacado, vitalmente activo, incluso aristocrático. El Führer tiene en la mente una teoría elitista. Sin embargo, lo que nosotros podemos leer literalmente dice así: ser elite significa pertenecer a aquellos que descubren las astucias y fintas en la lucha por la existencia. El aristócrata como descubridor de astucias. El círculo de la estafa se

quiere cerrar. Sin embargo, Hitler establece relaciones todavía más claras entre la política y la autosugestión:

Sólo la formación superior de los soldados alemanes en la época de paz inyectó en aquel gigantesco organismo la fe sugestiva en la propia superioridad, en una amplitud que ni siquiera nuestros enemigos han considerado posible.

Precisamente nuestro pueblo alemán... necesita aquella fuerza sugestiva que hay en la confianza en uno mismo. Sin embargo, esta confianza en uno mismo debe ser ya inculcada en la infancia en los jóvenes camaradas populares. Toda su formación y educación debe estar orientada a conferirles la confianza de ser superiores a los otros (pág. 456).

Hitler exige, en una forma de expresión transparente como pocas, aquello que caracteriza a los neoconservadores: *la confianza en uno mismo sin la experiencia de sí mismo, sugestión contra percepción.* Esto es lo que produce identidades de la refinada retorta primitiva.

Cinco años antes, el escritor Ferdinand Avenarius había publicado una documentación sobre la «propaganda de terror» inglesa en la guerra mundial, en la que se había propuesto como tarea el desenmascaramiento de las tendenciosas falsificaciones de imagen y texto llevadas a cabo por el antiguo contrincante bélico. Él –decía– pretendía contribuir a la paz en la medida en que desenmascaraba las mentiras de la guerra. Esto sólo sería posible cuando superásemos la guerra de «sugestión y sus venenos» y cuando lográsemos ver el interior de esa «locura mundial». Avenarius intenta iluminar técnicamente las sugestiones. Da numerosos ejemplos de esas «venenosas flores» de sugestión: desde pequeños engaños hasta graves delitos de información. De una manera realista, creo, viene a constatar lo siguiente:

Será efectivamente provechoso que consideremos de nuevo qué es la sugestión. El ocuparse de cuestiones psicológicas puede convertirse en algo general, en moda, cuando en ello actúa cualquier atractivo especial, una sensación. Así sucedió con el análisis de los sueños de Freud y de su escuela, e igualmente así sucedió anteriormente con los descubrimientos sobre

sugestión hipnótica y posthipnótica. Sin embargo, mucho más importante para la vida resulta lo que por doquier impera a la luz del día: la sugestión en estado de vigilia. Nosotros la inspiramos y la expiramos como el aire, y como el aire no la percibimos. Que nuestra conciencia no tiene en cuenta la sugestión es lo que le posibilita actuar plenamente. Las sugestiones vigiles tienen para el individuo un poderoso valor biológico, pues le descargan bastante de lo que más esfuerzo exige en el mundo: el pensar por sí mismo. Pero esto él no lo nota, pues precisamente en esto estriba un importantísimo efecto de la sugestión, aquel que hace creer al sugestionado que aquello que él piensa lo hace su propia cabeza y lo que siente lo hace su propio corazón (pág. 24).

Al contrario que el psicoanálisis freudiano, Avenarius no acentúa los problemas de la conciencia y del inconsciente, sino de la atención y la distracción. A través de la sugestión se hacen plausibles aquellas imágenes de la realidad que salen al encuentro de nuestras representaciones secretas (no inconsciente; véase el tercer cinismo cardinal). Los fenómenos de sugestión tocan el ámbito de la conciencia automática, no el inconsciente en cuanto tal. Con ello se unen distracciones en la percepción del mundo con distracciones en la percepción de uno mismo. De esta manera, a través de la seducción sugestiva, se sacan a la luz de una manera pseudoespontánea perjuicios e inclinaciones latentes.

## *Excurso 7*
## *Análisis espectral de la estupidez*

*Somos tanto más estúpidos en nuestras acciones cuanto menos ignorantes somos.*

Charles Richet, 1921

Con la aparición de ambivalencias estafadoras, en la modernidad se modifica la economía de la inteligencia. Casi imperceptiblemente y, sin embargo, de una manera dramática se desplaza la relación de inteligencia y estupidez. La estupidez pierde su aparente

simplicidad, y en ella no se reconoce ya un estado primario de cabezas no ilustradas, sino un fenómeno complicado muy excitante. Tan pronto se ha tomado en consideración la sociopsicología del engaño, la «estupidez» se incluye como fenómeno complementario del engaño en las complicaciones de estas consideraciones. «Ya no hay nada más sencillo», ni siquiera la estupidez lo sigue siendo. Éste es quizá el más triste triunfo de la Ilustración.

A la luz de la reflexión, el fenómeno de la estupidez se arranca al pensamiento de la cotidianidad y se clarifica teoréticamente. En ello se manifiesta un caso especial del sometimiento y de la tozudez. El engaño no sería nada sin una disponibilidad al engaño altamente acuciante en la denominada víctima. Ya un escrito de la época moderna, el *Narrenspiegel* de Sebastian Brant (1494-1533), llama a esa estructura por su nombre: *Mundus vult decipi, ergo decipiatur.* El mundo quiere ser engañado, luego debe ser engañado. De esta manera, reconoce la teoría del loco y del burlado en este elemento activo y autónomo *(vult)* que actúa desde el primer momento. La *stultitia* no es inocente; más bien contiene un aspecto de falsa ingenuidad que está adherido en aquel que se deja considerar como loco. Esto se manifiesta en una risa agresiva: reírse de alguien es un fermento de la tradición satírica europea.

Un documento instructivo sobre la teorización de la estupidez lo constituye un pequeño escrito humorístico de Charles Richet (1850-1935), un fisiólogo y psicólogo mundialmente conocido, que también había aparecido como poeta de fábulas y que, como premio Nobel, contaba entre las luminarias del mundo erudito francés. Escrito en 1921, su tratado fue traducido inmediatamente al alemán: *El hombre es estúpido. Cuadros satíricos tomados de la historia de las estupideces humanas* (Ediciones Neues Vaterland, 1922). Richet es un representante clásico del tipo de erudito burgués de la Tercera República, racionalista radical, un ilustrado y pedagogo de una contundencia mordaz y de suave humanidad. Se puede suponer que con este escrito de vejez se ha dado expresión a su desilusión por las desolaciones de la humanidad producidas por la Primera Guerra Mundial. Está escrito en un estilo burgués de respetabilidad, que, de una manera muy francesa, se arriesga a caminar por la divisoria entre claridad y

llaneza. Bajo semejantes condiciones prosperan los cinismos de toda especie, para cuya comprensión es provechoso echar una mirada de soslayo a la profesión médica del autor. A esto viene a añadirse el que Richet, al final de su labor vital, ya no siente la necesidad de ser ingenioso, tal y como lo exigía la ocasión. Lo que Richet dice sobre la Primera Guerra Mundial suena tan cínico como impotente:

> Por consiguiente, la guerra no me parece tan importante por los muertos y las ruinas. Los recién nacidos suplen a los muertos y las ruinas serán reconstruidas por ellos. Pues los árboles seguirán creciendo y seguirán viniendo las cosechas. Pero hay una horrible realidad que ya no se podrá apagar por nada en la eternidad de los tiempos: el luto (pág. 48).
>
> Quince millones de muertos no es una gran desgracia... al menos para los muertos, pues los muertos ya no sufren... Quince millones de muertos se reparan con quince millones de nacimientos. Pero cien millones de infelices, cien millones de mártires para los que toda alegría está extenuada, esto es lo importante (pág. 51) (Richet piensa en los supervivientes).

El cinismo aparece aquí como una forma del luto; refleja el terror de un suave racionalista ante una sociedad humana que fue incapaz de comprender la guerra como una estupidez cardinal. Richet anuncia que se siente humillado de pertenecer a esta especie vulgar de hombre. Ya no podrá hablarse más del *Homo sapiens* del sistema linneano. Richet sustituye esta expresión por una nueva clasificación antropológica: *Homo stultus*. Los animales siguen siendo, con mucho, más listos. Un mono puede aprender a jugar al críquet como los ingleses; pero el hombre no comprende que la paz es preferible a la guerra (pág. 62).

Con un sentimiento de amargura, el viejo hombre despliega a continuación el retablillo de las estupideces humanas; amputaciones, circuncisión, celibato, culto real, vasallaje, sometimiento, sociedad de clases, drogas, alcoholismo, tabaco, modas, joyas, guerra y armamento, superstición, corridas de toros, exterminio de especies animales, destrucción de bosques, aduanas proteccionistas, enfermedades por ligereza. En ello se le cuela una serie de superficialidades importantes en el sospechoso estilo ilustrado del siglo XIX,

contra el que la parte contraria salió a combatir no sin razón, como «ilustrería». Por no hablar de las necedades racistas sobre la estupidez de los negros y la nulidad cultural de las razas amarilla y cobriza.

Es fascinante comprobar cómo en el viejo erudito aparece el lenguaje del antiguo quinismo tan pronto como llega a hablar de aquel tema que constituía la piedra de toque de las doctrinas sapienciales de la Antigüedad: la relación del sabio con el morir. Al igual que los antiguos quínicos y materialistas, Richet enseña una total indiferencia frente a la propia muerte, por más que admita el luto por los seres amados. Toda especie de culto a los muertos la califica de estupidez y como alienación supersticiosa. Al cuerpo muerto, ese saco de gusanos terrenal (pág. 125), no le corresponde ningún honor. En un estilo clásico –como inspirado inmediatamente por fuentes cínicas y estoicas–, Richet enseña un morir erguido; celebra la muerte de Sócrates como modelo de un fin digno del hombre: ésta no habría sido sino una alegre eutanasia muy diferente de la distanasia atormentadora que los médicos de su tiempo ejercían sobre los moribundos (pág. 127).

> Por consiguiente, por lo que respecta al propio cadáver, declaro solemnemente que me es totalmente indiferente el que se arroje al desolladero, se lo incinere, se lo entierre o se lo diseccione, y ruego a los míos encarecidamente no preocuparse por ello (pág. 125).

La manera arcaizante no oculta que el escrito de Richet pertenece a la moderna alborada de la estupidez. Pues designa precisamente la dependencia del fenómeno estupidez del proceso de la inteligencia; lo estúpido es una obstinación, una negación, un no querer otra cosa que avanza paralelamente a la Ilustración.

> Allí donde en absoluto existe la razón no se puede ser irracional. Y cuanto más se está dotado de inteligencia tanto más inclinado estará uno a ahogarse en un mar de estupideces (pág. 13).

En los aforismos del novelista y psicoanalista Ernst Weiss, hoy casi olvidado, *Von der Wollust der Dummheit* (1938), se puede percibir un eco

enriquecido de estas tesis de Richet. Allí donde Richet, todavía con sentido clásico, citaba el *mundus vult decipi*, Weiss habla, apoyándose en Nietzsche, de una *voluntad de noche* entendida como una tendencia general regresiva («de apagar la luz, de tumbarse, de estupidez»).

Ésta es la que tiene que tener en consideración el psicólogo de las masas cuando quiera hablar de fascismo.

A los ojos de los tontos, Dios también lo es. El pueblo quiere un dios tonto. Un dios que entendiera la química y la teoría de la relatividad no le gustaría. Lutero decía: *Deus stultissimus*. La frase podría ser de Hitler si éste hubiera sabido latín.

## *Excurso 8*
## *Actores y caracteres*

*Esto es una fiesta de máscaras y no realidad. No lográis quitaros los disfraces.*

J. Roth, *Fuga sin fin*, 1927

El nuevo movimiento revolucionario proletario que se organizaba después de la guerra se sentía intranquilo ante las metamorfosis irónicas de la burguesía. En la cultura burguesa se realizaba de una manera atmosféricamente omnipresente la ascensión, que ya Nietzsche había pronosticado, del tipo del actor. Y al igual que en la época de su ascensión, y de su lucha contra el feudalismo, la burguesía había opuesto su sólida moral a los cinismos aristocráticos; también ahora los portavoces del movimiento revolucionario esgrimen la antítesis de carácter y actor.

En su ensayo *Die kulturelle Stellung des Schauspielers* (1919) constata Ludwig Rubiner, uno de los heraldos del activismo expresionista, el carácter arribista y burgués de los actores en cuanto grupo profesional. Ya ha cesado el desprecio burgués para con este estamento. Pero no el desprecio. Ahora son las «clases luchadoras» las que se acercan al actor con un «desprecio instintivo». En ello hay incluso algo que es peor que el desprecio, a saber, *desconfianza* ante el actor.

Desconfianza ante su fiabilidad, ante su carácter, ante la categoría del actor como compañero y camarada de lucha. Pues al respecto hoy día ya no existen soluciones intermedias: o bien perteneces a la reacción o a la revolución (*Der Dichter greift in die Politik*, Leipzig 1976, págs. 318-319).

Según Rubiner, los actores no son más que «bien o mal alimentados animales de doma» de la burguesía, agentes de la desviación orientada a las luchas reales. Son «eunucos», esclavos para la diversión, locos que se prostituyen y que se condenan a una existencia de subhombres a causa de su ambigua posición dentro de la cultura burguesa. Sobre ellos recae la sospecha de asociales, una sospecha insoportable a los ojos de aquellos que hablan el lenguaje del «hombre venidero». Rubiner condena al actor burgués al apelar a una nueva sociabilidad que hace señas desde el futuro: «la nueva comunidad», la nueva humanidad. A favor de ésta se habría decidido el actor que hubiera dejado de ser un «cazador de papeles» y se hubiera convertido de nuevo en un compañero íntegro y en un carácter. El lema de Rubiner: «El carácter tiene de nuevo validez» (pág. 323). En la nueva comunidad desaparecería el actor, tal y como ahora lo conocemos, y en su lugar aparecería el «diletante» de alto nivel espiritual, el «portavoz», con cuya aparición se pondría fin a la «época de prostitución del actor». El texto de Rubiner se lee como un documento del nuevo moralismo socialista que tuvo su gran momento en los meses que siguieron a la caída del guillermismo y que tenía la joven Revolución rusa a sus espaldas.

Resulta superfluo comentar el texto de Rubiner; los sucesos se han tomado esa molestia y han demostrado que no fue la tendencia sociopsicológica la que convirtió a los actores en caracteres, sino al revés, los caracteres en actores. Pero de los millones de pequeñas historias que se han entretejido en una gran historia, quisiera citar una que ha contado Gustav Regler. Es una instantánea atmosférica del medio de eminentes comunistas que todavía entonces creían poder resistir a base de mera retórica la carrera victoriosa de los fascistas. Es el 28 de enero de 1933, dos días antes de la fatídica fecha.

El 28 de enero de 1933 fue el último día grotesco en Berlín. Kantorowicz

se estaba preparando su espesa papilla de avena cuando llegué yo a ver si había correo... Encontré una invitación para la Semana Verde, la feria de los agricultores. «Pregunta a Dewald –dijo Kantorowicz–, él estuvo ayer.»

Dewald, un actor sin trabajo, salió de la cocina, infló los carrillos, hinchó el vientre y se plantó un monóculo. «Una feria extraordinaria», empezó a imitar... «La bestia se pone insolente. Producid verduras suficientes, comed menos pan. Dentro de poco todo será distinto... Catorce años de marxismo han concluido, ¿no es verdad?» Dewald ya no hablaba como un *junker* de Prusia oriental. Imitaba la voz de Hitler. Kantorowicz seguía removiendo su papilla, de la que cada mañana esperaba un efecto milagroso contra el veneno de los cigarrillos nocturnos. Dewald se puso un mechón de pelo sobre la frente. «He esperado demasiado –vociferó–. Seré el canciller con el bigote mosca bajo la nariz. Mi mechón debe entusiasmar a todos los alemanes. Mis bolsas lacrimales deben constituirse en el nuevo ideal de belleza... La SPD tendrá que meterse en su ratonera. El KPD repartirá una protesta de casa en casa...»

«¡Cuidado!», dijo Kantorowicz, y miró un tanto preocupado al blasfemo que en su burla tenía algo de visionario.

«¡No tolero ninguna contradicción!», gritó Dewald en el monótono y, sin embargo, histérico tono del Führer. «No hay proletariado, a éste me lo envío yo a Moscú, sólo existe el pueblo alemán y éste me seguirá a la más profunda miseria, dado que es fiel y reconoce a su Führer y se deja dar de patadas. Este Schleicher ya lleva un mes y veinticuatro días en el timón que me pertenece. Pero ya le daré yo a él chalaneo y dentro de una semana habrá un general menos y un gran Führer en la Wilhelmstrasse, que mi bigote me ayude y mi mechón...»

Sonó el teléfono. Kantorowicz tomó el auricular, escuchó primeramente como dormido para tensar a continuación su frente, inclinarse varias veces y colgar. Su cara parecía haber envejecido de repente cuando, mirando de soslayo a Dewald, dijo: «Schleicher ha renunciado. Hitler será el canciller».

Dewald se quitó nervioso un mechón de la frente. Parecía como si tuviera miedo de que le matásemos (*Das Ohr des Malchus*, Francfort del Meno 1958-1975, págs. 189 y ss.).

## 13. ¡Anda!, ¿estamos vivos?
## Cinismos neoobjetivistas e historias de la vida difícil

*Desde entonces han pasado diez años. Allí donde veíamos caminos trazados a cordel apareció la realidad inexorable y se volvió tortuosa. Sin embargo, sigue hacia delante... Todo depende de la táctica, amigo mío.*

El ministro Kilman de la SPD, en Ernst Toller, *Hoppla, wir leben*, 1927

*En mí crece un pequeño sentimiento en contra de la división dual (fuerte-débil, grande-pequeño, dichoso-desdichado, ideal-no ideal). Sin embargo, esto ocurre sólo porque la gente no puede pensar más de dos cosas. Más no puede haber en el cerebro de un gorrión. Sin embargo, lo más saludable es sencillamente transigir...*

B. Brecht, *Diarios 1920-1922*

Si el período revolucionario había sido época de contrastes súbitos y de alternativas absolutas en la que imperaban el blanco y negro, diez años más tarde predominaba hasta la saciedad un complicado juego de matices grisáceos. Los hombres de 1918 habían caído en el mecanismo de los duros hechos. Un relativismo moralizante y táctico que todo lo penetraba corroía las imágenes más antiguas de «identidad». El expresionismo literario había sido una última forma de sublevación de la voluntad de simplificación, una rebelión de los modernos medios de expresión contra las modernas experiencias, contra la complejidad, la relatividad, el perspectivismo. Sin embargo, el cubismo, que tenía en cuenta la experiencia de que las cosas parecen distintas desde distintas experiencias, parecía la tendencia pictórica adecuada a la modernidad.

En la era de la táctica, de la publicidad y de la propaganda, una «mentalidad» cubista se convierte en el cuadro general en la inteligencia. A partir de ahora y con ella, modelos más antiguos de iden-

tidad y carácter parecen arcaicos y folclóricos, cuando no estúpidos. En tales condiciones se convierte en un problema existencial el intentar conservar aquello que la tradición llamaba humano del vaciamiento total y de la destrucción. Para utilizar las palabras de Thomas Mann, el «sufrimiento y la grandeza» del arte tardío-burgués consiste en haberse metido en el tormento de semejantes cuestiones y de las perspectivas psicopolíticas que obligan a ellas. Voy a intentar transcribir algo de esas observaciones y con su ayuda hacer comprensible el sentido y carácter doloroso de semejantes cuestionamientos por lo humano dentro de lo inhumano. Para eso, trabajo primeramente en algunas abstracciones muy generosas que deben explicar la moderna separación de «sistemas» y «sensibilidades».

El «carácter social» weimariano se deformó bajo la presión de un triple frente de complejidad. El *primer* frente arremete contra lo contemporáneo como contra una deprimente confusión de las estructuras políticas y situaciones de fuerza. Lo que se ha registrado como pensamiento antidemocrático en la República de Weimar (Sontheimer, entre otros) significa sólo la punta de un iceberg de escepticismo social y de reservas privadas frente a lo político. Allí había una parte racional que ni siquiera hoy día se puede pasar por alto. En ningún momento la transmisión de una voluntad política –«el mandato de los electores»– actuó de tal manera que se hubieran podido establecer fieles lealtades entre elegidos y electores. La politización de las masas estaba desde el principio acompañada de una antipolítica subliminal y estaba bajo el presagio de la decepción, la confusión, el resentimiento y la angustia, así como de una escisión de gran calado entre el espíritu liberal de la constitución y el aparato estatal reaccionario. Entre las constantes extorsiones de la política exterior y los radicalismos extraparlamentarios, la República quedó en un estado de permanente debilidad en el que perdió toda respetabilidad. Grandes grupos sociales se negaban a reconocer en ningún momento el rendimiento político de los dirigentes (a pesar de Rathenau y Stresemann, Rapallo y Locarno). Esta inestable y poco atractiva situación provocó una polarización psicopolítica, digamos entre un tipo neoobjetivista y otro de moral antigua. Allí donde el primero intentaba transigir, en parte cínicamente, en

parte de una manera realista y obligado por el deber de adaptarse a los acontecimientos para sacar lo mejor de ellos, el otro probaba con las mucho más poderosas sublevaciones de los caracteres contra las complejidades. Ya se habló del fascismo como de un sugestivo movimiento de simplificación política. Como tal participaba en una global y psicopolítica problemática de la modernidad. Porque el dolor de la modernización atraviesa los sentimientos vitales de todos los grupos sociales que están sometidos al *aggiornamento* técnico y político. También aquí se hace notar una especial herencia alemana: aquella necesidad de una motivación última y de una sublimación ideológica de las cuestiones banales y prácticas. En la fricción con el pragmatismo americanizante, que por aquel entonces fluía impetuosamente del neoobjetivismo, el sentido metafísico de las clases cultas alemanas con sentido político experimentó una última escalada. Hoy día, después de decenios de planificación y sobriedad, no se puede uno imaginar la humareda cosmovisiva que en los años veinte proyectaba su sombra sobre la supraestructura político-metafísica. En ella tenía lugar, para nosotros casi invisible, el drama sociopsicológico propiamente dicho de la República de Weimar; se desarrolló en un frente subliminal y a pesar de ello altamente real entre los que dicen sí y los que dicen no, entre los transigentes y los hombres de carácter, entre cínicos y consecuencialistas, entre pragmáticos e idealistas. Quizá constituya el secreto que llevó a los fascistas al triunfo el que ellos lograran dispersar este frente psicopolítico y descubrir un idealismo cínico, una transigencia consecuente, un dejarse llevar por la corriente lleno de carácter y un decir sí nihilista. El éxito del nihilismo popular se basaba, no en último lugar, en el truco seductor de simular al grueso de objetores, infelices y de los que dicen no, la perspectiva de que ellos eran los auténticos realistas de un mundo grandiosamente simplificado.

El *segundo* frente de complejidades, bajo cuya presión se deformó el Yo epocal, era el enervante particularismo y sincretismo de los grupos políticos e ideológicos que gritan mezclados en la vida pública. Esta experiencia yace hoy enterrada bajo una lápida con la inscripción «pluralismo». Sin embargo, por aquel entonces, cuando

las masas no estaban en ningún caso preparadas para hacer valer todo o, más bien, para considerar todo con indiferencia, el «pluralismo» era, sin embargo, algo que tenía que hacer daño a los contemporáneos; quien no esté totalmente resquemado lo percibe todavía hoy. Hacía tiempo que las contradicciones habían dejado de distenderse convirtiéndose en diferencias; es más, ahora se sentían en toda su rudeza y, al mismo tiempo, empezó ya la indiferenciadora tendencia a mezclar todo aquello que se oponía como contrario, reduciéndolo a una unidad polifacética. También aquí los medios desempeñan su papel típico: desdialectizar la realidad (véase el excurso 9). Musil habló, con referencia al estado espiritual de la época, de un «manicomio babilónico» *(Das hilflose Europa)* por cuyas ventanas gritan miles de voces. El pluralismo de Weimar tiene asimismo dos polos: uno expansivo, nivelador, de visión profunda, y otro pequeño-económico, atomista y que vive retirado. Mientras los medios de comunicación y los partidos de masas sincronizaron las conciencias en amplias dimensiones, incontables grupos estancos se encerraron en pequeños espacios vitales, microideologías, sectas, subpublicidades, así como en provincias tanto regionales como culturales. La mayor parte de los contemporáneos sólo se dieron cuenta con retraso del tiempo en que habían vivido... y de qué les había pasado. Esto se puede estudiar perfectamente en el estilo de la literatura de memorias que floreció especialmente en este decenio. Al mismo tiempo, el contemporáneo de estas realidades pluralistas se vio obligado a desempeñar el papel de violador de fronteras que tanto vive en su provincia local y cultural como pone un pie en lo general. Las mentalidades anfibias llegan a ser cosa de todos. Los mitos de la identidad se desmoronan. Y el resto lo hace esa polarización en moral de trabajo y moral de tiempo libre, que se hace perfectamente manifiesta a partir de los años veinte, con la que el Yo se divide en dos mitades desmembradas, sobre las cuales el «carácter» en vano intenta levantar un Yo que lleve la dirección. Aquí por primera vez queda patente cómo la blandura orientó a la psicologización de la sociedad.

El *tercer* frente conecta directamente con esto. Es el del consumismo y el del realismo con las nuevas clases medias predestinadas

a una nueva agilidad. Porque con el surgir de las grandes civilizaciones granurbanas de empleados –esto queda especialmente patente en el ejemplo de Berlín de los años veinte– empieza también una nueva era sociopsicológica. Porta rasgos inequívocos del americanismo. Su creación más lograda es el individuo de tiempo libre, el hombre de fin de semana, que en consecuencia ha descubierto la comodidad en el apartamiento y el confort en la doble vida. Occidente aprende las primeras palabras del lenguaje americano, entre ellas una que para muchos simboliza su ocaso: *Week-end*. Ya la *Comedian Harmonists* celebra su apoteosis:

*Fin de semana y sol radiante,*
*solo contigo en el bosque,*
*no necesito nada más para ser feliz,*
*fin de semana y sol radiante...*
*Ni coche, ni carretera,*
*nadie en nuestras cercanías,*
*en la profundidad del bosque solos yo y tú,*
*y Dios hace la vista gorda...*

Los nuevos motivos están reunidos: retirada al tiempo de ocio, moderno abandono de los atributos de la modernidad, vitalismo de fin de semana y un hábito de revolución sexual. Como la cosa más natural, el bosque se transforma en zona de reposo para los habitantes de la gran urbe. Uno se imagina cómo tan sólo una generación antes los alemanes habían practicado aún la mística del bosque[231]. De una manera instintivamente segura, los grandes éxitos de la canción del momento sirven, ilusoria e irónicamente a la vez, a la mentalidad del tiempo libre de las nuevas clases medias urbanas. Para ellas, el mundo debe tener color de rosa y para ello no sólo Dios hace la vista gorda. Los éxitos de la canción pertenecen a un extenso sistema de diversión que se dedica con provecho y pasión a la tarea de empapelar los mundos del tiempo libre con confortables y transparentes ilusiones.

Los ominosos años veinte inician la época de la cosmética de masas. En ella surge como psicológico tipo conductor el sonriente y


Gretel Grow, ayer todavía secretaria en Berlín,
hoy corista en Hollywood...

distraído esquizoide, el «simpático», en el peor sentido de la palabra. Kracauer, que había seguido la pista a estos fenómenos en el momento de su aparición, escribía en 1929:

Extraordinariamente instructiva es una información que obtuve en un conocido almacén berlinés. «Al contratar el personal de venta y oficina –dice un competente señor del departamento de personal– nos fijamos sobre todo en la buena presencia.» Yo le pregunto que qué entiende por buena presencia: si picante o más bien bella. «No exactamente bella. Decisivo es más bien un color de piel moral-rosa. Usted sabe...» (S. Kracauer, *Schriften I*, Francfort 1971, pág. 223)[232].

También Gustav Regler, a quien debemos la antes mencionada escena surrealista, tuvo ocasión de experimentar en propia carne su metamorfosis en hombre simpático. Casado con la hija de un importante propietario de grandes almacenes (a quien él llamaba «lobo»), el joven fue requerido por el suegro bienintencionado a tomar un cargo de importancia en su empresa. Regler llegó a ser aprendiz textil y después encargado de dirección:

Aprendí servicio de postventa, a sonreír, a mentir, cálculo, a tomar medidas, un comportamiento dulce y enérgico, el humor de moda y psicología del empleado, bromas de representante y reivindicaciones sindicales, decretos del gobierno y trampas impositivas... (pág. 134).

Cada vez más me alejaba del pueblo, al que yo hacía cinco años me había ofrecido sin que me lo pidiera, y cada vez más me alejaba de mí mismo.

Eso originó en mi sistema nervioso lo que más tarde se llamó «enfermedad del ejecutivo»: la empresa se convirtió en mi refugio... Era la huida a la actividad, el punto muerto del alma. En los días festivos y en las vacaciones, una peligrosa calma se extendía alrededor (págs. 138-139).

...no era yo mismo. Esa conciencia desintegrada pertenecía a la enfermedad del ejecutivo, que no permite ninguna fijación más en lo esencial. Tiene que producirse una conmoción para volver a soldar ambas partes... (*Das Ohr des Malchus*, Francfort 1975, pág. 140).

Fueron los años veinte aquellos en los que se llevó a las clases medias el diseño sociopsicológico del eficiente «simpático». Se creó la infraestructura psicológica del neoobjetivismo, es decir, aquel realismo adaptable con el que los estratos culturales urbanos intentaron dar un primer y positivo eco a los inmodificables y en parte


„Walpurgisnacht auf Henkellsfeld"

Zeichnung von Th. Th. Heine.

(Mai 1928)

bienvenidos hechos de la modernidad. No es fácil decir cuándo los contemporáneos registraron conscientemente la repentina transformación del clima sociopsicológico. Es seguro que debió de haberse preparado entre 1921 y 1925, de tal manera que desde mediados del decenio se podía emplear incluso una reestilización consciente y pragmática de la actividad cultural y de los reflejos psí-

quicos a la «tendencia objetivista». En los calientes años de inflación, de 1921 a 1923, la literatura y «el género costumbrista» registraron la primera llamarada de las crasas corrientes neohedonistas. En la provincia, los conceptos Berlín, prostitución y especulación llegaron a estar firmemente unidos. En el fuerte impulso económico de la inflación que trajo consigo una decidida concentración del capital y un *boom* en las exportaciones, un nuevo ilusionismo de clase media celebraba, mientras los ceros galopaban sobre los billetes de banco, su ensayo general; el show empezó. Las revistas americanas lograban las primeras irrupciones en las expectativas del público alemán. Abiertamente triunfó la nueva manera americana de ser «desvergonzado». Las voces de alarma de la conferencia episcopal de Fulda no ayudaron a hacer nada en contra. A partir de 1923, la radio pública de diversión procuró un nuevo nivel en la socialización de la atención.

Que evidentemente había hecho aparición un clima revolucionario de gran estilo lo sentían especialmente aquellos contemporáneos que, como presos durante muchos años, habían estado apartados de la nueva cotidianidad de la República de Weimar. Ahora ellos vivenciaban boquiabiertos su regreso a mundos que se les habían vuelto extraños. Más impetuosamente que el resto registraban las ascendentes exigencias que las ambivalencias y los cinismos de la modernidad capitalista presentaban a la voluntad vital y a la capacidad afirmativa de los individuos. Döblin, en su novela berlinesa sobre Biberkopf, ha relatado en 1929 la historia de uno de estos retornados. Empieza con una descripción impresionante del trayecto de Biberkopf por la ciudad que desde hace mucho tiempo no ha visto y en la que la cabeza se le va. La novela continúa líneas cínico-medicinales y cínico-militares que provenían de la guerra mundial; también en la gran ciudad sigue la lucha; Biberkopf se queda manco[233]. La ciudad la encuentra como un frente disuelto en el que aquel que quiere ser un «carácter», un «hombre decente», tiene que perderse. En Biberkopf, el fracaso de la autoconservación y del querer ser fuerte se ejercita cruelmente. Al final, cuando yace agonizante en un manicomio, su muerte le descubre todo aquello en lo que se había equivocado.


Franz Biberkopf (Heinrich George) sale de la cárcel de Tegel.
De la película *Berlín-Alexanderplatz*, 1931.

...tú te has introducido espásticamente en la fortaleza y todavía no se ha desvanecido el espasmo, un espasmo que no sirve de nada... Tan sólo quieres ser fuerte... sólo charlar: «yo» y «yo» y la «injusticia que sufro» y «qué noble, soy, qué fino, no me dejan mostrar quién soy» (págs. 388-391).

Max Hoelz, el conocido político «terrorista» de los años veinte, que había logrado la amnistía en 1928 después de ocho años de detención en un presidio alemán, menciona en su informe, aún hoy

digno de ser leído, sobre sus vivencias juveniles, de lucha y presidio, *Vom Weissen Kreuz zur Roten Fahne* (Berlín 1929), la indescriptible impresión que le produjeron las nuevas imágenes de las calles de la gran ciudad, los coches, los escaparates y la gente a su salida de la cárcel[234].

Ernst Toller ha relatado la más importante historia de un regresado. Él mismo la había experimentado, después de cinco años de prisión (1919-1924) en un penal, en el presidio de castigo bávaro Niederschänenfeld am Lech, un regreso semejante a la neoobjetivísticamente transformada sociedad de Weimar. Cuando fue liberado, en junio de 1924, la República avanzaba por primera vez desde su existencia hacia una aparente estabilidad.

En estos años de «presiones objetivas», de compromiso y de nuevos realismos, Toller siguió su proceso político-moral de desilusión. Inhaló formalmente el espíritu cínico de la época, lo estudió y lo retrató con todos los medios. El resultado de sus observaciones es uno de los más expresivos dramas de un decenio impregnado de experiencia epocal y marcado por el dolor de crecimiento de un amargo pero clarividente realismo: *Hoppla, wir leben*[235]. Erwin Piscator escenificó en 1927 en Berlín esta obra con gran aparato teatral.

«Se debe aprender a ver y, sin embargo, no doblegarse», dice Kroll, un trabajador, en el segundo acto de la obra. Quien debe aprender a ver es un revolucionario del 18, Karl Thomas, que regresa a casa. Ocho años había estado encerrado en un manicomio. Con las antiguas ideas en su cabeza, chocaba ahora con la nueva realidad del año 1927. No podía concebir lo que había ocurrido mientras tanto en las cabezas de los responsables, de los honrados, los compañeros de lucha de entonces.

Él tiene ante sí dos evoluciones que se mezclan en un horrible ovillo que exige demasiado a sus capacidades de comprensión: por una parte, la confrontación de las antiguas izquierdas utópico-radicales con los dolorosos hechos de la cotidianidad en la República de Weimar; por otra, la adaptación del clima de masas de la gran ciudad a las formas de vida consumistas, ilusionistas, cosméticas y disipadas. Dado de alta en el sanatorio psiquiátrico, le parece como si sólo ahora hubiera entrado auténticamente en un «manicomio». De todas maneras, rápidamente se da cuenta de que el rostro son-

riente pertenece al nuevo estilo, totalmente en el sentido de aquel «color de piel en moral-rosa» que tan importante era para el jefe de personal. Por eso se va al esteticista.

No te asustes, mamá Meller; no creas que me he vuelto loco. En todas partes donde solicité un empleo los jefes me preguntaron: «¿Qué cara de vinagre tiene usted? Nos espantará los clientes. En nuestros tiempos se debe reír, reír siempre». Así que me fui... a un esteticista. Tal es la nueva fachada. ¿No estoy para comerme?

**Frau Meller:** Sí, Karl. Impondrás a las chicas; al principio me asustaste. ¡Qué cosas piden! Dentro de poco uno tendrá que comprometerse en el contrato a reír diez horas trabajando como un negro (tercer acto, segunda escena).

Hasta cierto punto Karl se va defendiendo con fatalista adaptación e ironía en esta parte del ovillo, pero otra cosa sucede con las transformaciones políticas y morales, de las que Eva Berg, la anterior amante, dice:

Los últimos ocho años... nos han cambiado profundamente, más que si fueran un siglo (segundo acto, primera escena).

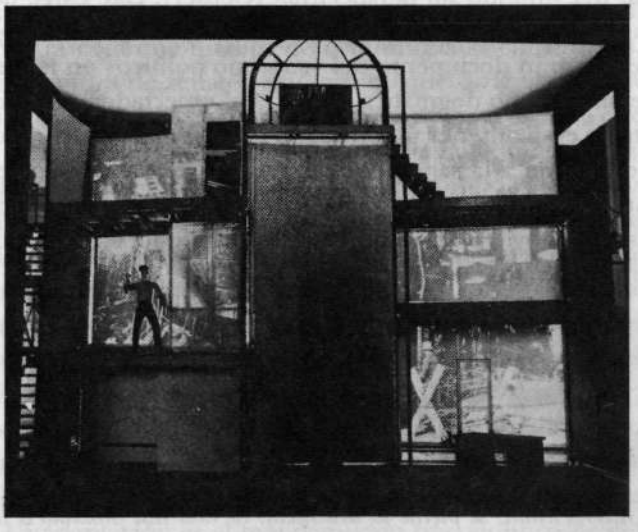
En un socialismo que se ha hecho «maduro», táctico y triste no funciona el viejo lenguaje moralmente revolucionario. Karl Thomas denomina la neoobjetividad de la izquierda comprometida «endurecimiento». ¿Lo es efectivamente? Eva, que se sabe del todo en la tradición de la lucha socialista, habla de hacerse maduros:

De nuevo usas conceptos que ya no sirven. No nos podemos permitir ser niños. Ya no podemos arrojar la clarividencia, el saber que nos han advenido en un rincón (segundo acto, primera escena).

La nueva experiencia había consumido el viejo moralismo político tanto como las nuevas relaciones sexuales habían superado las antiguas expectativas de fidelidad, relación posesiva y unión. Karl Thomas sufre también por el hecho de que el dormir con es-

ta mujer no suponga ninguna esperanza para el futuro con ella.

Los diferentes aspectos de la modernización le confunden: entre emancipación y decadencia, progreso y corrupción, desilusión y nihilismo se configuran cambiantes zonas de transición. Bajo la carga de estas numerosas ambivalencias, Thomas finalmente se desploma. Confuso y desesperado, se decide a saltar del carrusel de esta loca objetividad. Le gustaría, por último, por una vez, perpetrar «un acto», y proyecta el asesinato del ministro socialdemócrata Kilman, que en vano había intentado aclararle que el cinismo de la SPD era una objetividad y que el progreso prefiere los caminos tortuosos. Thomas se ahorca entonces en la celda, en la que se le había encerrado en lugar del verdadero asesino, que vino, naturalmente, de la derecha. En espesas escenas esboza Toller el panorama de un mundo metódicamente al revés. Cínica y directamente, las paradojas se elevan unas sobre otras. El conde Lande, que había financiado el asesinato, inaugura el monumento en honor del asesinado; la hija del ministro, que se declara partidaria de las relaciones



Traugott Müller, Bühnenmodell para *Hoppla, wir leben!*, de Ernst Toller. Dirección: Erwin Piscator, 1927.

lesbianas, duerme al mismo tiempo también con este conde Lande, etc.

Si se pregunta por la «tendencia» de esta obra, ciertamente se encuentra la invitación al socialismo a mantener, incluso en medio de desilusiones tácticas, la llama de la utopía, en vez de convertirse al cinismo.

La lucha no debe hacer del luchador por el buen «fin» una bestia. La llama socialista, dice Eva, no está apagada, pero arde de otra manera, no tan patéticamente. Sin embargo, dado que esta llama no es capaz de dar ninguna radiación clara a las relaciones sociales, su rayo es absorbido por la penumbra general. Quien quiera en adelante orientarse por ella debe representar un existencialismo de izquierdas (con una pizca de sociología) o le quebrará, como aquí al héroe, la desesperación. Toller muestra juntas las dos salidas del drama: una mitad de su corazón sigue atado a los que perecen; la otra continúa aprendiendo y esperando. También la última de las «cosmovisiones perspectivas» es dominada por el irrevocable surgimiento del «mundo sin perspectiva» (Gebser). Éste exige de nosotros una mirada libre, plural y constantemente nueva. *Hoppla, wir leben* es un gran documento del «cubismo político» en la inteligencia weimariana no dogmática. Muestra al espectador que quien tiene interés en mantener una relación inteligente con su época nunca podrá volver a la sencillez de la relación que existe entre un Yo ingenuo y un mundo monoperspectivo claramente estructurado. El universo se convierte en multiverso y el individuo, en multividuo: en un ser pluralmente dividido.

## *Excurso 9*
## *Cinismo de los medios y entrenamiento para la discrecionalidad*

*Sí, dijo Tunda, se pierde la distancia. Se está tan próximo a las cosas que ya casi no importan.*

Joseph Roth, *Fuga sin fin*, 1927

*Su cabeza era una bola ardiente en la que se arrojaban demasiadas cosas que en ella empezaban a fundirse.*

Vicki Baum, *Hombres en el hotel*, 1931

Los modernos medios de comunicación proporcionan una aclimatación nueva y artificial de las conciencias en el espacio social. Quien está inmerso en su corriente experimenta cómo su «imagen del mundo» se hace cada vez más una imagen del mundo mediatizada, comprada, de segunda mano. Las noticias inundan la conciencia teleficada con material mundial en partículas informativas; al mismo tiempo, disuelven el mundo en una serie de paisajes fluorescentes de noticias que tiemblan en la pantalla de la conciencia del Yo. Efectivamente, los medios poseen la capacidad de organizar la realidad, en cuanto realidad en nuestras cabezas, ontológicamente.

Para eso, todo debe empezar inofensivamente. La gente lee los periódicos, cree recibir cosas que le «interesan», oye hablar de los años veinte, se apresura por las calles llenas de multitudes y de anuncios y escaparates con ofertas atractivas. Habitan ciudades que no son otra cosa que medios de comunicación construidos, recubiertas de redes de señales y de tráfico que dirigen las riadas humanas. La metrópoli se asemeja a una gigantesca caldera que bombea el plasma subjetivo a través de su sistema de tuberías y señales (véanse las metáforas de Rathenau en el capítulo 7: «Despersonalización y alienación»). Y a la inversa, también los yoes funcionan como calderas, filtros y canales de las corrientes de noticias que llegan en las más diversas ondas y frecuencias a nuestros sensores. De esta manera, el Yo y el mundo alcanzan un doble estado de licuación, aquel balanceo ontológico que se sedimenta en las mil y una teorías de la «crisis» moderna.

Las numerosas historias de carácter y de moralistas, que casi siempre acaban con el ocaso de los héroes, demuestran que con las «propiedades» y el «carácter» no se soluciona nada en tal estado de cosas. La adaptación es el mandamiento psicopolítico de la época. ¿Cómo podrá ejercerse mejor que con el trato con los medios urbanos? Alimentan la conciencia con su cotidiano *pensum* de gris plu-

ralidad, abigarrada uniformidad y absurdo normal que constantemente inculca al Yo con antecedentes morales ejercer el «pactar» brechtiano... De la literatura contemporánea podemos extraer ejemplos de cómo individuos inteligentes tratan con las pretensiones del mundo de los medios.

La magnífica novela de época de Erich Kästner, *Fabian*, comienza, inevitablemente, con semejante toque de aguardiente:

> Fabian estaba sentado en un café llamado Spalteholz y leía los titulares de los periódicos de la tarde: Aeronave inglesa explota encima de Beauvais; estricnina almacenada al lado de lentejas; niña de nueve años se tira por la ventana; nuevo fracaso en la elección del primer ministro; el asesinato en el zoo de Leinz; escándalo en la Oficina Local de Abastecimientos; la voz artificial en el bolsillo del chaleco; baja la venta de carbón del Ruhr; regalos para el señor Naumenn, director de los ferrocarriles del Reich; elefantes en la acera; nerviosismo en los mercados del café; el escándalo de Clara Bow; huelga inminente de los 140.000 trabajadores del metal; drama en el hampa de Chicago; negociaciones en Moscú sobre el *dumping* de la madera; se sublevan los cazadores de Starhemberg.
>
> Lo de todos los días. Nada especial (pág. 7).

En el ordenamiento lineal de lo grande y lo pequeño, lo importante y lo que no lo es, lo serio y lo en broma, etc., desaparece lo «especial» y lo «propiamente real». El que tiene que vivir crónicamente en esta falsa indiferencia pierde la capacidad visual de reconocer en una luz cada vez más turbia las cosas en su individualidad y esencialidad; a través de cada cosa individual él sólo ve el tono fundamental, el gris, la preocupación, el absurdo. (Una escena equiparable a la mencionada se encuentra al principio de una novela, contemporánea de la anterior, de Irmgard Keuns, *Gilgi – eine von uns*, 1931).

Sobre todo, son los retornantes los que penetran claramente este mundo de los medios; uno de ellos es el teniente Tunda, de la importante novela de Joseph Roth *Fuga sin fin* (1927). También él tiene los ojos del que viene de fuera y vuelve de las luchas de la Revolución rusa desde Siberia a Europa occidental para encontrar

un mundo en el que ya no es posible una vuelta a casa. Lo que él trae es la capacidad de la extrañeza.

Él veía los acontecimientos y hechos irreales porque también los corrientes le parecían extraños... Poseía la capacidad inquietante de comprender la locura, inquietantemente racional, de esta ciudad... (pág. 94).

Por supuesto que de nuevo estamos en Berlín, el «Chicago europeo» (M. Twain).

En un mismo día veíamos un corredor suicida y una procesión, un estreno de cine, el rodaje de una película, el salto mortal de un equilibrista en Unter den Linden, un asaltado, el asilo para los sin techo, una escena amorosa en el Tiergarten a plena luz del día, columnas anunciadoras sobre ruedas que arrastraban asnillos, trece tabernas donde se reunían los homosexuales y parejas de lesbianas..., un hombre que pagaba una multa porque había cruzado una plaza en línea recta en vez de hacerlo en ángulo recto, una reunión de una secta de comedores de cebollas y el ejército de salvación...

Era la época en la que los literatos, los actores, los directores de cine y los pintores empezaban a ganar dinero de nuevo. Era la época que siguió a la estabilización de la moneda alemana, una época en la que, de nuevo, se abrían cuentas y en la que incluso los más radicales periódicos tenían sección de anuncios bien pagados y los escritores radicales ganaban buenas sumas en los suplementos literarios de los periódicos burgueses. El mundo ya estaba consolidado de tal manera que los folletines podían ser revolucionarios... (págs. 95-96).

Karl Thomas, el modelo de retornante de Ernst Toller, descubre como camarero en el Grand Hôtel la nueva realidad radiofónica. Oye por primera vez la cínica sincronización de todos los sucesos y textos en el éter noticial:

**Karl Thomas:** ¿Se escucha aquí realmente toda la tierra?

**Telegrafista:** ¿Le resulta nuevo?

**Karl Thomas:** ¿A quién está escuchando ahora?

**Telegrafista:** Nueva York. Grandes inundaciones en el Mississippi.

**Karl Thomas:** ¿Cuándo?

**Telegrafista:** Ahora mismo.

**Karl Thomas:** ¿Mientras hablamos?

**Telegrafista:** Efectivamente, mientras hablamos el Mississippi rompe los diques, las personas son evacuadas...

...Cambio. Últimas noticias de todo el mundo.

**Altavoz:** Atención, atención. Revuelta en la India... Revuelta en China... Revuelta en África... París, París, Houbigant, el perfume mundano. Bucarest, Bucarest, hambre en Rumanía... Berlín, Berlín. Las damas elegantes prefieren pelucas verdes... Nueva York, Nueva York. Se han inventado los más grandes bombarderos del mundo, capaces de reducir a un montón de escombros las mayores ciudades de Europa en un segundo... Atención, atención. París, Londres, Roma, Berlín, Calcuta, Tokio, Nueva York. Los caballeros beben Mumm *extra dry*...

Que esta nueva situación ontológica medial da a la metafísica clásica el golpe de gracia nadie ha sabido formularlo tan claramente como Robert Musil. El capítulo 54 de *El hombre sin atributos* (1930) constituye, en el plano supremo de la ironía, un intento de enfrentar la ontología de los medios, descentrada y carente de sujeto, a la antigua ontología de la totalidad. Con ello se disuelve el concepto tradicional del individuo burgués que pretendía ser un todo indivisible. El punto central del diálogo entre Walter y Ulrich reza así:

–Hay que saber apreciar el que hoy día un hombre pretenda ser un todo –dijo Walter.

–Eso ya no existe –replicó Ulrich–. No tienes más que echar un vistazo al periódico. Está penetrado de inconmensurable opacidad. Allí se habla de tantas cosas que superaría la capacidad de pensamiento de un Leibniz. Pero ni siquiera se nota, nos hemos hecho distintos. Ya no es un hombre completo el que se enfrenta a un mundo entero, sino un algo humano que se mueve en un líquido nutricio[236] (Robert Musil, *El hombre sin atributos,* 1967, pág. 217).

## *Excurso 10*
## *Hombres en el hotel*

*En este hotel de la tierra*
*se hospedaba la* crème *de la sociedad.*
*Llevaba la pesada carga de la vida*
*con gesto de ligereza.*

Walter Mehring, *Hoppla, wir leben!*

En un tiempo que realmente alargaba el horizonte del hombre hacia lo cosmopolita, sin dejar de participar en las riquezas del gran mundo, el hotel tenía que convertirse en un lugar mítico. Simbolizaba un sueño de la alta sociedad, que compensaba la moderna superficialidad de la existencia con un mundano y confortable esplendor. En el hotel, el caos del mundo parecía integrarse en un tornasolado cosmos; como la última forma orgánica, se resistía a la mezcla y arbitrariedad de los acontecimientos. Esto fue lo que elevó el hotel a la categoría de idea central y estética de la modernidad[237]; como por sí mismo sale al encuentro de las arrevistadas, politemáticas y simultáneas formas de experiencia de la gran ciudad y tiene, sin embargo, como único factor de unidad su mito, el *genius loci*, y su orden interno.

En estos hoteles de teatro del mundo pululan exóticos y típicos caracteres de la época, madera arrojada a la costa y coronas de espuma de la sociedad, constituyendo cada uno un ser extraño y nostálgicamente individual, cada uno un ser representativo y fosforescente en un medio polivalente. Cada uno representa una especie, como si fuera el hotel un arca de Noé de las últimas individualidades. A los autores se les brinda de nuevo la oportunidad de presentar el gran *bestiarium* de los diferentes tipos de caracteres: jefes de recepción, falsos barones, envejecidas bailarinas de Rusia, ascensoristas manços, lores ingleses homosexuales, esposas de fabricantes de gustos extravagantes, banqueros que con su teléfono llegan a todo el mundo para realizar operaciones, hijos de fabricantes de vino espumoso que tienen dotes de actor, pensionistas y moribundos que miran el brillante mundo con la comisura de los labios caída y

con ojos febriles, sabiendo que la cosa está a punto de concluir y que no es oro todo lo que reluce.

Semejante carácter interesantemente degustado es el doctor Otternschlag, de la conocida novela de Vicki Baum *Hombres en el hotel* (1931), una personalidad destruida por la vida que cree saber que la «auténtica vida» para nosotros está siempre en el futuro, en el pasado o en otro lugar, pero, en todo caso, inalcanzable, y que, finalmente, de tanto esperar se marcha. Sus ojos no se dejan engañar por la magia del Grand Hôtel, sobre todo en las horas muertas en las que cesa el ajetreo, en las que todo el mundo se dedica a sus vicios y asuntos.

Las cosas le rodeaban como objetos simulados. Todo lo que tocaba su mano se convertía en polvo. El mundo era una frágil circunstancia que no se podía agarrar ni detener. Se caía de vacío en vacío. Se llevaba un saco lleno de oscuridad en sí mismo. Aunque la tierra estaba llena de sus semejantes, este doctor Otternschlag vivía en la más profunda soledad...

En los periódicos no encontró nada que le llenase. Un tifón, un terremoto, una guerra de magnitud media entre negros y blancos. Incendios, asesinatos, luchas políticas, nada, demasiado poco. Escándalos, pánico en la Bolsa, pérdida de grandes capitales. ¿Qué le importaba todo esto? ¿Qué le afectaba? Vuelos oceánicos, récords de velocidad, grandes títulos sensacionalistas. Un periódico gritaba más alto que el otro y al final no se oía a ninguno de ellos; uno se volvía ciego, sordo, insensible ante el enorme ajetreo del siglo. Fotos de mujeres desnudas, muslos, pechos, manos, dientes, todo esto se ofrecía a montones... (V. Baum, págs. 11-12).

Otternschlag es el melancólico cínico de hotel que ejerce como tal por profesión, un nostálgico realista que proporciona conocimientos de desecho:

Cuando usted se marcha, llega otro y se acuesta en su cama. Punto. Siéntese un par de horas en el *hall* y fíjese en la gente: ya no tiene rostro. Todos ellos son simulaciones, todos están muertos y no lo saben... Grand Hôtel, bella vista, ¿no? Bueno, lo importante es tener hecha la maleta (pág. 36).

## 14. Crepúsculo postcoital
## Cinismo sexual e historias de amor difícil

*¿Con qué derecho llama usted experiencia a la desfloración?*
Arnolt Bronnen, *Exzesse*, 1923

*Curiosos animales, las mujeres, pensaba Gaigern detrás de su cortina. Animales extrañísimos. ¿Qué ve ella en el espejo para poner una cara tan horrible?*
Vicki Baum, *Hombres en el hotel*, 1931

*...¡A la luz del día con la bestia! ¡La cuenta! ¡El amor, a plena luz!*
Bertolt Brecht, *Baal*, 1920

En algunas escenas eróticas –por regla general no las más afortunadas– de la literatura de Weimar encontramos algo de palpitante experiencia recién hecha. Al hacerse más listos deseo, melancolía y brutalidad están estrechamente unidos. Tal es el caso de los autores que escriben sobre parejas que se separan a la mañana siguiente a la unión. Hombre y mujer en la desilusión postcoital, absortos en sus pensamientos, resumiendo experiencias, haciendo balance, clarificando pretensiones. El tema no es el amor, sino lo que lo hace tan difícil y frágil. Por la mañana se manifiestan las antiguas contradicciones de unión y separación, apetencia y extrañeza, pasión y correr de tiempo.

En su novela sobre el teniente Tunda, Joseph Roth ha intentado dar un retrato épico de la actualidad alemana. En él se encuentra un apunte del diario del protagonista en el que se registra una escena tomada de la cotidianidad sexual neoobjetivista.

...la totalidad de su vientre es terrenal, pero de las manos para arriba no viven ya en las capas de aire terrestre. Cada uno se compone de dos mita-

des... Tienen dos vidas. Su comer, beber y amar lo ejecutan las partes inferiores; su profesión, las superiores...

Dormí con una mujer que, después de una hora, me despertó para preguntarme si mi amor interior hacia ella correspondía a mi capacidad de rendimiento corporal. Pues sin ese «factor espiritual» se sentiría «manchada». Tuve que vestirme deprisa y, mientras buscaba debajo de la cama un botón de mi camisa que había salido rodando, le expliqué que mi alma habitaba siempre en aquellas partes del cuerpo que justamente necesito para la práctica de cualquier actividad. Por ejemplo; cuando salgo de paseo, en los pies, etc.

–Eres un cínico –me dijo (*Fuga sin fin*, 1927/1978, págs. 88-89).

Aquí encontramos al hombre en un «tradicional» papel de cínico sexual que declara tener suficiente con el mero sexo y que emprende la huida tan pronto la mujer empieza a exigir cosas complementarias. En esta huida se manifiesta un genuino y nuevo motivo neoobjetivista: esa evasión al *understatement*, tan típica de la estilización erótica de los años veinte. También en este campo se impone el impulso de la época para desmontar supraestructuras. La nueva ola neoobjetivista –si así se puede llamar– arroja los viejos y románticos cachivaches a la playa. Un nuevo espíritu de experiencia, inspirado en consideraciones psicoanalíticas, emancipatorias y de higiene matrimonial, insiste ahora en un tratamiento más «objetivo» de esta gran zona, exhala el perfume del sueño y el secreto, de la tensión y del anhelo. El que al mismo tiempo triunfe el ilusionismo erótico en los medios de comunicación no modifica en nada esta tendencia. De todas maneras, en cuestiones de amor, la inteligencia ya comienza a orientarse existencialmente, al igual que analítica, reflexiva, experimental, decisoria, melancólica y cínicamente. La obra de Musil *Die Schwärmer* (1921) documenta insuperablemente este aumento de una reflexión agitada. Uno comienza a despedirse del culto a la pura vivencia y a darse cuenta de que en nuestra experiencia llega a actuar una especie de gramática del vivenciar y del sentir. Sólo puede ser conciencia adulta aquella que se dé cuenta de ello. Si se deja aparte el idealismo erótico, se perciben perfectamente los contornos más firmes en las transacciones

personales. El negocio del canje erótico va tomando claridad; no se puede pasar por alto el lado animalmente arbitrario de la participación proyectiva en el enamoramiento y de la resignación en la fidelidad. Y como en todas partes donde los ideales se precipitan, el cinismo, que goza de su desengaño mientras empuja lo que de todas formas cae, no está lejos.

El joven Brecht se mueve con especial virtuosismo en este terreno. Precisamente él descubre un nuevo acento del cinismo de este tipo: una lírica de lo ordinario y de lo brutal. Es el lenguaje del sentimiento vital de Baal, que celebra una virilidad cínicamente vital. Para Baal, poeta, erotómano, vagabundo, existencialista y lírico sujeto de impulsos, las mujeres jóvenes no son otra cosa que un estímulo poético u hormonal, nada más que un agujero, una mancha cromática, un olor, un juguete, un animal, unos muslos blancos. Por supuesto que en él ese masculinismo está líricamente ennoblecido. Él posee, además del manifiestamente cínico, un lado quínico, productivo y antiburgués. La naturaleza violenta del hombre elemental y genial nos hace recordar la «vida alternativa» que no se ve mutilada por clasificaciones temporales o prescripciones, sino que fluye hacia delante en la corriente de los talantes y de las energías. Brecht hace que sexualidad y poesía se compenetren como corrientes imaginarias. Si Baal se lleva a «alguna» de la calle a su alcoba, sólo lo hace con el pretexto de que «ya es primavera». «Esta cueva necesitaba algo blanco. Una nube», y de esta manera no permite resistencia alguna por parte de la mujer.

> Eres una mujer como cualquier otra. La cabeza es diferente, pero las rodillas son tan débiles... como en los animales.

Donde el cinismo de Roth se presenta irónica, cortés y melancólicamente enmascarado, Brecht utiliza la figura del genio violento para pasar abiertamente al ataque. Al abrigo del vitalismo estético, el cinismo sexual emprende líricamente la huida hacia delante.

Otto Dix, *Melancolía*, 1930.

## Buhardilla de Baal

### I

*Alborea. Baal y Johanna sentados al borde de la cama.*

**Johanna:** ¡Qué he hecho! Soy mala.

**Baal:** Harías mejor en lavarte.

[...]

**Johanna:** ¿Podrías abrir la ventana?

**Baal:** Me gusta este olor. ¿Qué te parecería una nueva edición? Lo pasado, pasado.

**Johanna:** ¡Cómo puedes ser tan vulgar!

**Baal** *(estirándose en la cama)*: Blanco y limpio por el diluvio, Baal deja volar sus pensamientos como palomas sobre las negras aguas.

**Johanna:** ¿Dónde estará mi corpiño? Así no puedo...

**Baal** *(se lo alcanza)*: Aquí lo tienes. ¿Qué es lo que no puedes?

**Johanna** *(lo deja caer, pero sigue vistiéndose)*: Ir a casa.

**Baal** *(silbando)*: ¡Revoltosa! Siento cada uno de mis huesos. Dame un beso.

**Johanna** *(en medio de la habitación, junto a la mesa)*: Di algo. *(Baal no dice nada.)* ¿Me quieres todavía? Anda, dilo *(Baal silba)*, ¿no puedes decir algo?

**Baal** *(mirando al techo)*: Estoy hasta la coronilla.

**Johanna:** ¿Qué ha pasado esta noche?, ¿y antes?

**Baal:** Johannes está en forma y hace ruido y la Emilie está más cachonda que un barco barrenado. Aquí me puedo morir de hambre. Ya no mueves un dedo por uno. Vosotras siempre queréis lo mismo.

**Johanna** *(confundida, recoge la mesa)*: ¿Y tú no te comportabas de manera distinta conmigo?

**Baal:** ¿Te has lavado ya? Ni una pizca de objetividad. ¿Es que no te ha gustado? Anda, vete a casa.

Erich Kästner nos describe otra de estas destruidas mañanas de amor en su *Fabian*. La amante de Fabian, Cornelia, se ha levantado ya para marcharse. Sabe lo que le espera. Le gustaría conseguir un papel para una película, tener éxito, no pertenecer al gremio de los que no tienen perspectivas. Por eso se ha dejado comprar por un productor. Piensa que tiene que prostituirse. Por la tarde, Fabian encuentra su carta:

«Querido Fabian», había escrito Cornelia, «¿no es mejor que me vaya demasiado pronto a que lo haga demasiado tarde? Ahora mismo estabas durmiendo y sigues haciéndolo mientras te estoy escribiendo; quisiera quedarme, pero ¡imagínate si llego a quedarme! Sólo unas cuantas semanas más y tú te sentirías desgraciado. No es el peso de la necesidad lo que te


Karl Hubbuch, *Muerte de amor en la Jägerstrasse*, 1922.

oprime, sino la idea de que la necesidad pueda llegar a ser una cosa tan importante. Mientras estabas solo no te podía importar nada, pasara lo que pasara. Volverá a ser todo como era. ¿Estás muy triste? Quieren sacarme en la próxima película. Mañana firmaré el contrato. Makart ha alquilado dos habitaciones para mí. No hay forma de evitarlo. Habló de ello poco a poco,

como si se tratara de un saco de carbón. Tiene cincuenta años y el aspecto de un profesional de lucha libre, jubilado y demasiado bien vestido. Me siento como si me hubiera vendido a la facultad de Medicina. ¿Y si volviera una vez más a tu cuarto y te despertara? Te dejo dormir. No claudicaré. Me imaginaré que me está examinando el médico. Que se entretenga conmigo, no hay más remedio. Para salir del fango hay que ensuciarse. Y nosotros queremos salir, ¿verdad? Escribo: nosotros. ¿Seguirás queriéndome?»

Fabian se quedó muy quieto. Se estaba haciendo cada vez más oscuro. Le dolía el corazón. Se agarraba a los brazos del sillón como defendiéndose de las figuras que querían llevárselo. Hizo un esfuerzo. La carta se había caído a la alfombra y brillaba en la oscuridad.

–¡Pero si yo quería cambiar, Cornelia! –dijo Fabian (pág. 125).

## 15. Dobles acuerdos en Weimar o la objetividad para la muerte

*Espectador integral: tú sí que estás más que visto.*

Gustav Wangenheim, *Die Mausefalle*, 1931

Hemos mencionado el año 1932. Las cartas están barajadas para el último juego. Para los clarividentes está más que claro que el horizonte se ha cerrado ya. Las alternativas, a partir de ahora, se revelarán en impulsos de rabia ahogada o en desesperados juegos mentales, pero el rumbo de los acontecimientos ya no podrá cambiarse. 1932 es un año caótico, inconcebiblemente complicado; constituye la última parte de la compleja crisis que va de 1930 a 1932, de la que con razón ha dicho Ludwig Marcuse que sería más difícil de describir que todo un siglo. Este año consume a tres cancilleres del Reich, una vez que el gabinete del político centrista Brüning caiga en mayo. Goebbels anota en su diario:

3.5.32.

Ya empezamos. Uno siente auténtica alegría. Ahora hay que guardar un silencio de hierro en el partido. Debemos hacernos los desinteresados.

13.5.32.

La crisis continúa desarrollándose conforme al programa.

30.5.32.

La bomba ha estallado. Brüning ha presentado a las 12 la dimisión general del gabinete al presidente del Reich. El sistema se desmorona (*Die ungeliebte Republik. Dokumente zur Innen und Aussenpolitik Weimars 1918-1933*, W. Michalka y G. Niedhart (eds.), Munich 1980, págs. 327-328).

En los siguientes gabinetes no habrá todavía ningún nazi, pero tantos más «desinteresados» y políticos independientes habrá que ya empiezan a llevar a cabo la despolitización de la política. Bajo Papen y Schleicher predominan los «ministros objetivos» que se habían «liberado» de los vínculos de partido para, de esta manera, poder administrar tanto mejor los intereses de «todos»..., por supuesto que en íntima relación con los nacionalistas alemanes que representaban en los diferentes gobiernos los intereses, cuando no de todos, sí, al menos, de la gran industria pesada. Tres veces en el curso de 1932 se llamó a la población a las urnas, una en abril para elegir presidente, y en julio y en noviembre para el Reichstag, que se tambaleaba por su incapacidad de actuación, especialmente desde las elecciones de julio, en las que los nazis aparecieron como el partido más fuerte. En las elecciones presidenciales, la alternativa se llamaba Hindenburg o Hitler y la elección recae, naturalmente, incluso con la ayuda de los siempre razonables votos de los socialdemócratas, sobre «el mal menor», que nueve meses más tarde presentaría al mayor su acta de nombramiento.

En el *Vorwärts*, el órgano del partido, escribe el 10 de marzo de 1932 el jefe de gobierno de Prusia Otto Braun, del SPD:

> Los electores sólo tienen una alternativa: Hindenburg o Hitler. ¿Resulta difícil la elección? Examínense los dos nombres: Hitler, el prototipo de político aventurero... Frente a él Hindenburg, la encarnación del sosiego y la constancia, la fidelidad viril, entregado al cumplimiento del deber para con todo el mundo..., pleno del sentimiento del deber kantiano... Yo opto por Hindenburg y apelo a los millones de electores... Haced lo mismo, derrotad a Hitler, elegid a Hindenburg...

La apelación de Braun es un patrón táctico del Weimar tardío: pensamiento doble, papeles dobles, acuerdos dobles; se da la falsa impresión de tener examinada a fondo la situación, hasta los últimos detalles, y de esta manera se vota con todo el *pathos* de la aparente preocupación, por el presunto «mal menor». Nadie ha analizado la ambigüedad de los socialdemócratas mejor que el socialdemócrata Fritz Tarnow en el Congreso del SPD celebrado en Leipzig en 1931.

Efectivamente, ya nos encontramos en la cabecera del lecho de muerte del capitalismo, no sólo como diagnosticadores, sino también, ¿cómo diría?..., como médico que quiere curar o como heredero feliz que no puede esperar al final y lo que quisiera es precipitarlo con el veneno. En esta imagen se expresa nuestra situación.

Tarnow describe exactamente la funesta alternativa izquierdista entre trágica seriedad y cinismo. Entretanto, estas metáforas medicinales nos resultan más que conocidas. ¿No había hablado Hitler repetidas veces de la «tuberculosis política» de la que el paciente no muere inmediatamente, sino que avanza en estado «latente» a no ser que la «amarga felicidad» de la crisis acelere la enfermedad? Erich Mühsam había advertido ya el doble papel de médico que opera y mata a los pacientes (véase el capítulo 9). Ahora, cuando ya la crisis había entrado en su fase más aguda, el doble juego se hacía manifiesto a los que actuaban. Tarnow comenta como sigue:

Así pues, estamos condenados a querer ser médicos que quieren curar honradamente y que, al mismo tiempo, quieren mantener el sentimiento de que nosotros somos los herederos que desean recibir, hoy mejor que mañana, los legados del sistema capitalista. Este *doble papel de médico y de heredero* es una tarea condenadamente difícil. Podríamos evitarnos más de una disputa en el partido si siguiéramos siendo conscientes de este doble papel. Unas veces se cree que el estado de necesidad de aquellos de los que depende que el paciente sane requiere hacer todo para salvar al paciente (el capitalismo); otros opinan que ahora, cuando él ya respira con dificultad, sería conveniente darle el golpe de gracia.

Es entonces cuando Tarnow emite su voto: él aboga por el papel del médico y vota por la táctica humanitaria y seria del médico, en vez de por el cinismo del heredero.

El paciente mismo no nos provoca tanta compasión cuanto las masas que están detrás; si el paciente respira con dificultad, fuera las masas se mueren de hambre. Si sabemos esto y conocemos la medicina, aunque no estemos convencidos de que ésta curará al paciente, pero al menos aliviará

su tos de tal manera que las masas de fuera reciban más de comer, entonces le daremos la medicina y no pensaremos ni por un momento que somos los herederos y que esperamos su fin inminente (*Dokumente zur Deutschen Geschichte 1929-1933*, W. Ruge y W. Schumann (eds.), Francfort del Meno 1977, pág. 39).

Estos tácticos de columpio socialdemócratas que desempeñan dobles papeles entraron, sin embargo, con dura retórica en la alianza defensiva contra el fascismo que bajo el peligroso nombre de «Frente de hierro» se formó en 1932 y que debía integrar al SPD, a los sindicatos obreros, los Reichsbanner y algunos grupos republicanos. Ossietzky afirmaba ya entonces que este frente sólo con referencia a algunos sectores merecería ser llamado «de hierro», pues otros estaban hechos «de material más flexible y algunos incluso con masa de empanadilla».

En 1932, el número de parados había ascendido a seis millones, de los que 3,8 estaban en Prusia y casi medio millón en la capital del Reich. Los centros de asistencia social habían registrado en la zona del Reich siete millones de necesitados que percibían ayuda de invierno. La crisis había logrado construir el escenario en el que se conferiría a *uno* entre todos los tramposos, estrategas, dobles personajes y tentadores de responsabilidad el papel de *salvador*.

La capital del Reich tenía fiebre. Cada noche eran entregados más cadáveres a la policía. A veces llevaban en sus ensangrentados uniformes el emblema de la bandera republicana, otras la estrella del *soviet* comunista o la cruz gamada, y otras simplemente el número de la policía estatal. A menudo sólo llevaban en la cara los signos de la desesperación, aquel verde pálido, el color que les había dado el gas que habían aspirado.

Hay que haber visto la miseria general muy de cerca para entregarse tan fácilmente a una idea revolucionaria... Toda visión se simplificaba y reducía a una frase: ¡Esto no puede seguir así! (págs. 178-179). Todo suicida que era sacado de su vivienda con el dulzón olor a gas parecía levantarse por última vez del féretro y señalar con el dedo a los que estaban a su alrededor (Gustav Regler, *Das Ohr des Malchus*, Francfort 1975, pág. 182).

September

30 Tage 38/39. Woche

19 Dienstag

20 Mittwoch

SPD-Liebe gibt den Bonzen der „Eisernen Front" die letzte Ohrfeige

Leise, leise
Kein Geräusch gemacht,
Die „Eiserne Front" zieht
in die Schlacht!

21 Donnerstag

22 Freitag

23 Sonnabend

24 Sonntag

Die Jugend Lenins und Liebknechts marschiert!

91

Ahora empezaba a dar frutos la gran reflexión. Quien había aprendido a «pensar en contextos», quien había estudiado la gran dialéctica, quien había madurado el ejemplo de Napoleón y había dirigido la mirada desde la colina de mando al campo, se encontraba en la situación de la hoja que tiembla en el embriagador soplo de la «voluntad de poder» que empuja a la oruga a devorarla. Incluso la propia derrota parece entonces mera táctica. Regler cita a un sindicalista que había conocido a mediados de enero de 1933: «Dejémosle llegar tranquilamente al poder –decía refiriéndose a Hitler–; en ocho meses estará liquidado» (pág. 189). Y pensaba: «Entonces vendremos nosotros». Parecidos modelos de pensamiento se com-

prueban documentalmente en el partido comunista. En julio de 1932, el presidente Thälmann se rebelaba ante la pregunta de los funcionarios del SPD a la dirección del KPD de si ésta consideraba *totalmente en serio* el frente de unidad antifascista.

El grupo de oficiales y príncipes de Hitler ha manifestado querer exterminar, colgar, decapitar, enrodar al movimiento comunista. En vista de esto, en vista del inminente peligro que se cierne sobre Alemania de convertirse en un país de patíbulos y hogueras, ¿no teníamos que tomarnos en serio un frente de unidad antifascista y proletario...? (*Dokumente zur Deutschen Geschichte 1929-1933*, pág. 65).

Sin embargo, tanto la pregunta, correctamente formulada, como la respuesta no están libres de hipocresía, porque tanto el que pregunta como el que responde hablan desde hace tiempo el lenguaje del doble pensamiento y saben sobradamente aquello que cada político considera de segundo orden. Un frente de unidad era para muchos comunistas una seria ficción que ellos mismos calaban con una segunda mirada cínica. En realidad, ni siquiera sus mismos protagonistas «creían» en ella. Según un informe de Karl August Wittfogel, en otoño de 1932 tuvo lugar en Berlín una escena que deja al descubierto el espíritu del cinismo estratégico como en ninguna otra posible sátira mordaz. En ella se contiene todo lo que constituye la época: la ascensión de la estrategia hasta lo diabólico; la cristalización del doble pensamiento en un cinismo total; la justificación continua del transigir, al mismo tiempo férreo y flexible, en una realidad en la que todo sucede al revés de lo que había pensado el gran estratega:

Era la fiesta del 7 de noviembre en la Embajada de Unter den Linden. Una fiesta de gala con caviar, vodka y todo lo que corresponde. Yo estaba allí con Grosz, Piscator, Brecht: no sé si eran exactamente ellos, pero en todo caso eran del grupo. De repente vino alguien que me dijo que Radek estaba allí. Dejé a los demás y busqué a Radek, a quien conocía a través de Malik. Le pregunté: «¿Sabe usted qué pasa en Alemania?». «¿Que qué pasa en Alemania? Pues que si esto sigue así, Hitler llegará al poder y todo se hundirá.» «Sí, pero usted debe comprender que esto es inevitable; además, los

trabajadores alemanes sólo aceptarán a Hitler dos años» (citado, según *Wasserzeichen der Despotie. Ein Portrait von Karl August Wittfogel*, por Mathias Greffrath en *Transatlantik*, febrero de 1981, pág. 37).

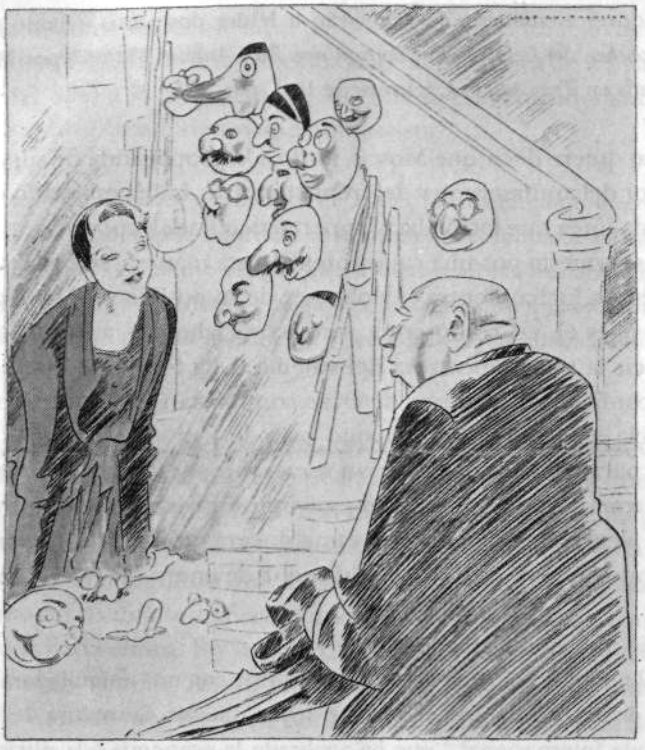
Esto quiere decir que Moscú, junto a la propaganda de superficie en favor del antifascismo y del frente unitario, había esbozado ya una segunda línea que facilitaba al supertáctico Radek apostar por Hitler como se apuesta por una catástrofe. De esta manera, se podía al mismo tiempo luchar contra él y obtener de su posible victoria algo positivo, pues él, tal como creía, sería especialmente apropiado para producir la total bancarrota del sistema. Esta forma de doble estrategia confiere a la retórica de crisis comunista una provocadora resonancia en 1932: porque cuanto peor le fuera al «sistema», tanto mejor para aquellos que querían ser sus herederos. En los «diagnósticos» comunistas se mezcla un espíritu positivista de gran estrategia con la alegría por el mal ajeno y una sincera satisfacción catastrófica. Así, podemos leer en *Die Rote Fahne* el 1 de enero de 1932:

¡Año tormentoso el de 1932!

...El mundo capitalista despide el año 1931 con una aniquiladora declaración de bancarrota: con el informe de la Comisión Consultiva del Banco de Deuda Internacional... que ha analizado la economía y la situación financiera de Alemania. No existe ningún documento proveniente de pluma capitalista que constate, con semejante pesimismo, la derrota del capitalismo y pinte con más tétricos colores sus contradicciones y sus apariencias putrefactas... Pero la bancarrota financiera alemana rebotará, por otra parte, sobre los países acreedores y ocasionará una nueva catástrofe que transformará el mundo...

Pero los bandidos imperialistas que ven la salida de la crisis en una nueva carnicería mundial olvidan que, con la furia de la guerra, desencadenan al mismo tiempo las fuerzas de la revolución... (*Dokumente zur Deutschen Geschichte 1929-1933*, págs. 49-50).

Aquí, una forma de pensamiento masoquista se transforma en conciencia estratégica; las hojas están ansiosas de que llegue la oruga en la esperanza de que ellas obtendrán una participación en el



Olaf Gulbransson: «Lo siento, caballero,
las narices puramente arias ya se han agotado».
*Simplicissimus*, 26 de febrero de 1933.

yo-oruga a condición de que ellas se dejen devorar. ¿Qué son «dos años con Hitler», si después venimos nosotros? Lo que Rathenau había descrito visionariamente en 1912 (transigir, actuar diplomáticamente, engañar hasta convertirse en un «mercachifle») aquí se ha realizado en gran escala.

En medio de la crisis, el carrusel de los estrategas se mueve cada vez más rápidamente. Cada uno de los viajeros de este carrusel esboza desde su asiento una visión general y desde ésta, a su vez, una táctica de cómo habría que tratar el conjunto. La socialdemocracia está condenada a representar a la cabecera del enfermo ca-

pitalismo el doble papel de médico y «heredero que con gusto...». Los comunistas denominan la situación como la agonía del capitalismo, cuya muerte sólo puede ser una cuestión de tiempo, de tal manera que aquel que, por una parte, lucha contra la magia curandera del fascismo, por otra, contribuye a que el fascismo suministre la dosis letal de veneno al capitalismo y dé la puntilla al «sis-


Noviembre de 1933. Nueva seriedad.
El mal menor protege al mayor.

tema», dejando al partido comunista como feliz heredero. Los unos quieren mitigar la crisis, los otros quieren extremarla revolucionariamente.

Ambos hacen su cuenta no sólo sin el patrón, sino también sin sus parásitos. Pero, por la parte contraria, fascistas y burgueses, el instrumento y su usuario, se engañan mutuamente. Por una parte, grandes sectores de la dirección económica alemana dudan si pasarse a las líneas del nacionalsocialismo. Pues creen que hay que seguir ahora el curso del «interés general» (táctica de la domesticación). Hitler, por otra parte, sabe que debe dar a los industriales la sensación de que ellos han encontrado en él el instrumento que les lleva a sus metas políticas. Sólo si ellos creen en ello, podrá él a su vez convertirlos en instrumentos de su visión global y refundir la «economía» en su «bloque» y en su tan frecuentemente conjurado y férreo cuerpo popular, que subirá de las trincheras y fosas de la guerra mundial para rodar, finalmente, como un espléndido vencedor sobre una tierra sometida como por el relámpago. Entonces acabaría también la época de simulación de Hitler: entonces él podría convertirse, finalmente, en aquel que se sentía escogido por la providencia, el enviado de los muertos, el retornante, el espíritu de la venganza. Él, el «aventurero» (Braun), el tamborilero, el charlatán al que todos creían histérico y con dotes de actor, se manifestó en el carrusel de los tácticos y semirrealistas como el único realmente realista, es decir, como el único que supo seguir sus metas no sólo como político, sino también como psicólogo y dramaturgo. Él practicó no sólo el arte del engaño, sino que también vio la necesidad de fingir, ante los dispuestos al engaño, una apariencia de seriedad e idealismo. Él supo tratar con la voluntad colectiva de ilusión disponiendo los decorados en los que cada uno podría dejarse engañar a discreción. La apariencia en la que el dispuesto al engaño pensaba caer le serviría a él, el engañado, de disculpa, y al final explicará cómo todo esto tenía que venir como después vendría.

## Epílogo
## El shock pleural
## Anotaciones al arquetipo de carcajada weimariana

*«Conozco la muerte, soy un viejo empleado de la misma y, créame, se la sobreestima. Puedo decirle que apenas pasa nada. Venimos de la oscuridad y vamos a la oscuridad y en medio quedan las vivencias, pero principio y fin, nacimiento y muerte, no son vivenciados por nosotros, no tienen un carácter subjetivo, caen como proceso en el ámbito de lo objetivo, y eso es todo.»*

*Tal era el modo y manera en que el consejero Áulico deparaba consuelo.*

Thomas Mann, *La montaña mágica*

Parte del cuadro weimariano lo constituyen los estados espirituales que efectivamente hablan al sarcasmo y al sentido de la ironía. A una nación que perdió la guerra y que tuvo dos millones de muertos no le resultará fácil la risa. El que una de las primeras revistas satíricas después de la guerra, una publicación dadaísta, se pudiera denominar *La Seriedad Sangrienta* alude a la dirección en la que irá la cultura de la risa weimariana. En la risa de este decenio, la alegría debe pasar por encima de cadáveres y al final uno reirá ante el pensamiento de los cadáveres *in spe*. Cuando Gustav Regler volvía en 1929 de un viaje por Francia a Berlín, oyó por primera vez esta risa nueva con la que los hombres dominadores de 1933 accederían al gobierno, aquella fuerza a través de la risa que amenazaba desde los yoes de lucha y de las prótesis heroicas: Regler vio a un jorobado con un tambor colgado al cinto que aporreaba mientras cantaba:

*Érase una vez un comunista*
*que no sabía qué era un nacionalsocialista,*
*entonces fue a una casa parda,*
*de la que salió cubierto con una sábana*[238].


Risa de empleado, 1929.

En estos años apenas hubo una risa pública que no fuera una risa sobre los sustos o contra los enemigos, reales o imaginarios. O bien pertenecían a las víctimas despistadas que intentaban alzarse por encima de las amenazas con una sonrisa, o bien a aquellos que como aquel vendedor de periódicos nazi se reían y despreciaban ya a las víctimas[239].

Thomas Mann ha sido quien más fuertemente ha percibido el reto de la carcajada cínica en el humor. Ya al comienzo de la República de Weimar ha intentado penetrar el nuevo espíritu de época posterior al fin de la época burguesa y dar un concepto de lo que significa vivir en un mundo «moderno» y marchar «con el tiempo» sin perderse totalmente en esa adaptación en lo «nuevo malo». En el aire de altura de *La montaña mágica*, Thomas Mann ha llevado a cabo su enfrentamiento con el espíritu de época weimariano de cuño neocínico, sin que lo hayan notado muchos lectores que creían que estas conversaciones de altura en Davos no eran más que el último juego conceptista de la burguesía formada, sin ver en ellas una referencia social. En verdad, Thomas Mann ha peleado con la tarea de captar el espíritu de adaptación, de complicidad y de afirmación que en esa década había adoptado irresistiblemente las visiones cínicas, y representar un «talante positivo» que no se basara en la pseudosoberana afirmación de los acontecimientos mortalmente

objetivos. Sobre la Montaña Mágica prosperan, por última vez, imágenes de una humanidad que sigue siendo ingeniosa sin hacerse cínica. Se anuncia un positivismo que ya no es positivismo. Es una humanidad que ya no puede existir allá abajo, en el llano. Las alturas de Davos corresponden a la zona psíquica en la que se desarrolla el drama de la Montaña Mágica. Aquí un humorista intenta de nuevo subir más arriba de lo que consiguen hacerlo las supremas elevaciones del cinismo, y de esas elevaciones que cortan la respiración puede convencerse cualquiera que en los discursos del Gran Cínico, el consejero Áulico Behrens, oiga aullar a los perros de los muertos. Es el que en ese aire de alta montaña lleva la voz cantante y da el tono. En la Montaña Mágica gobierna el cinismo, y las ingeniosas complicaciones de la prosa de Thomas Mann son las responsables de que este libro no se haya entendido, tan expresamente como era necesario, como el enfrentamiento de dos formas de la «superación integradora» y de la ironía. Aquí, la antigua tradición humorístico-irónica lucha con la ironía moderna del «¡anda, vivimos!». En vez del salto cínico a la vorágine, un irónico de la alta escuela intenta aquí alzarse por encima del alboroto. Bien es verdad que coquetea con el moderno «estar arrojado» y con el dejarse llevar cínicamente animoso, pues también el héroe de esta historia se entrega a su aventura de la Montaña Mágica y se deja llevar de la corriente de la época del aire de alta montaña, pero en él surge algo que no es meramente impulsado sin más, sino una monición de aquello que anteriormente se llamaba «formación», un hálito de mismidad superior, de humanidad y de afirmación de la vida frente a todos los intentos «desordenados» de la regresión y de la muerte.

La fisonomía de la carcajada weimariana ha conseguido captarla Thomas Mann, por lo menos, tres veces. Y cada vez ha sido una risa que se independiza y que ya no pertenece al riente. Cuando, como en la montaña de los tuberculosos, lo cruel y lo ridículo se aproximan demasiado, estalla una carcajada de la que no somos responsables. Por eso no nos reímos mientras podemos responder de nosotros mismos. Por eso algo ríe en nosotros cuando de repente nos vemos atrapados por un entender que penetra en nosotros más profundamente de lo que nuestro civilizado Yo puede percatarse. Por

eso, apenas llegado, se ríe el héroe de la historia, Hans Castorp, cuando con la más fría objetividad su primo le informa de cómo en invierno los cadáveres se bajan al valle por medio de un *bobsleigh*:

–¡Bueno! –exclamó Hans Castorp. Y de repente se sintió presa de una risa violenta e irresistible que sacudía su pecho y desfiguraba su cara, reseca por el viento fresco, en una mueca dolorosa–. ¡En un *bobsleigh*! ¿Y esto me lo cuentas tú como si nada? En estos cinco meses, amigo mío, te has hecho un cínico.

–De cínico nada –replicó Joaquín encogiéndose de hombros–. ¿Qué tiene de particular, si a los cadáveres les tiene sin cuidado? Por otra parte, ¿sabes?, es posible que aquí nos volvamos todos cínicos. Behrens, sin ir más lejos, es uno de esos viejos cínicos, un tipo curioso, antiguo miembro de una corporación estudiantil y un brillante cirujano, a lo que parece. Te gustará. Además está Krokowski, el asistente, un tipo hábil. En el prospecto se le menciona especialmente. Practica la disección con las almas de los pacientes.

–¿Qué dices que practica?, ¿disección de almas? Esto es repugnante –exclamó Hans Castorp, a quien ahora le dominaba la alegría. Y no lograba dominarla, pues, después de lo oído, lo de la disección de las almas le había resultado tan chocante que las lágrimas le corrían por debajo de las manos, con las que, inclinado hacia delante, se cubría los ojos (págs. 10-11).

Más tarde incluso el tío James Tienappel, cónsul, que aparece en una visita a la Montaña Mágica, tendrá que estallar de risa cuando Hans Castorp le informe de toda la cotidianidad de la vida de sanatorio, tal como formación de tubérculos, neumonectomías, resecciones pulmonares y cauterizaciones. Él se dará cuenta de que los hombres de este mundo han perdido la capacidad de extrañarse de algo.

Sin embargo, la risa más fantástica, la terrible y más acorde en el tiempo es el obsceno y diabólico shock de hilaridad que asalta a Anton Karlowitsch Ferge. Casi le habría costado la vida esta risa horrible que le asalta durante una operación de pulmón. Era un shock pleural de los que pueden tener lugar en operaciones de este tipo. Oigamos el informe de Ferge sobre esta experiencia de perruna obscenidad en la que el riente ya no se reconoce a sí mismo, como si fuera un extraño el que se muriera de risa en él.

Los bienintencionados ojos grises del señor Ferge se ampliaban y su rostro palidecía tan pronto se ponía a hablar de un acontecimiento que habría podido tener funestas consecuencias para él. «Sin anestesia, señores míos. Me encuentro tumbado con la cabeza cubierta para que no vea nada y el asistente está a mi derecha y la jefa de enfermeras a mi izquierda. Es como si le presionaran y oprimieran a uno; es la carne al ser abierta y que se sujeta con pinzas. Pero entonces oigo decir al señor consejero Áulico: "¡Ahora!". Y en ese momento, señores míos, empieza a tocar con su instrumento romo –tiene que ser romo, para no pinchar prematuramente– en la pleura. La palpa para encontrar el punto exacto donde debe pinchar y hacer penetrar el gas; y al hacerlo, al recorrer con el instrumento mi pleura, señores míos, me sobreviene. Se acabó conmigo. La pleura, señores míos, no debe tocarse, ni quiere y ni puede ser tocada, es un tabú, por eso está cubierta de carne, aislada e inaccesible, absolutamente. Y ahora allí estaba él descubriéndola y tocándola. Entonces, señores míos, les puedo asegurar que lo pasé mal, horrible, señores míos. Nunca me habría figurado que pueda sobrevenirle a uno un sentimiento tal de asco y perrunamente obsceno aquí en la tierra y exceptuando el infierno. Me desmayé, en tres desmayos simultáneos, uno verde, otro gris y otro violeta. Además, en ese desvanecimiento olí tan mal, como si todo el shock pleural se hubiera volcado sobre mi olfato, olía a ácido sulfúrico de una manera intolerable, tal y como tiene que oler en el infierno, y a todo esto me oía reír, pero no como un hombre; era la más desvergonzada y nauseabunda risa que yo había oído en mi vida, pues el palpado de la pleura, señores míos, es como si uno tuviera las más infames y exageradas e inhumanas cosquillas. Esto y no otra cosa es lo que sucede en este horrible tormento, esto es el shock pleural que a ninguno de ustedes les deseo» (*La montaña mágica*, Berlín 1974, págs. 374-375).

## Final

*Lo que hoy se extingue cansado*
*se levanta mañana recién nacido.*
*Algo se pierde en la noche:*
*Guárdate, permanece despierto y atento.*

J. von Eichendorff, *A dos luces*, 1815

*Quizá simplemente sea esto:*
*mi corazón atrae paulatinamente a los buitres.*
*Para aquel que ya no vea tierra a su izquierda*
*el mundo corre velozmente,*
*como un neumático desgastado hacia los eternos basureros.*
*Dabadabadá, pero no vayas corriendo en seguida*
*a tu mamá con tus desolaciones...*

Peter Rühmkorf, *Autorretrato*, 1979

Ya desde el principio de la historia de la filosofía europea se levantó una risa que negaba el respeto al pensamiento serio. Laercio cuenta del protofilósofo Tales, padre de la filosofía natural jónica y primero de la serie de hombres que personificaron con grandeza la razón occidental, cómo éste abandonó su casa en Mileto, acompañado de una anciana criada, para poder dedicarse al estudio del firmamento. Y así, andando, se cayó en una fosa. «Entonces la mujer dirigió las siguientes palabras al filósofo que pedía auxilio a gritos: "Tales, ni siquiera puedes ver lo que tienes ante tus pies y ya te imaginas poder descubrir lo que está en el cielo".»

Esta burla inaugura una segunda dimensión de la historia de la filosofía, una dimensión en gran parte invisible y que se sustrae al alcance de la historia: la historia de la «integración superadora» de la filosofía. Es más una transmisión de gestos fisonómico-elocuentes

que de textos. Aun así, se ha tejido como tradición de forma igualmente firme y fiable, como aquella en la que se escribieron, recitaron y ejercitaron las grandes doctrinas. En esta tradición, más bien muda, aparece una serie de ademanes fijos, que vuelven a través de los siglos con la misma persistencia y versatilidad típica de los motivos originarios: un menear escépticamente la cabeza, una carcajada que se regocija del mal ajeno; un volver, encogiéndose de hombros, a cosas más cercanas; un asombro realista sobre la torpeza precisamente de los ingeniosos; un perseverar tenaz en la seriedad de la vida frente a las frívolas florituras verbales de la abstracción. Aquí se desenmascara lo que da grandeza al pensamiento filosófico como manifestación de una debilidad, como el no poder ser pequeño y como ausencia del espíritu de lo más evidente.

En el ensayo presente sobre la estructura y dinámica de fenómenos cínicos se han dado perfiles más firmes a esta historia de la integración superadora de la filosofía. Ya expusimos cómo durante el quinismo de Diógenes de Sínope las burlas sobre la filosofía se hicieron asimismo filosóficas. Quise demostrar cómo de las pantomimas y juegos de palabras del filósofo del tonel nació la Gaya Ciencia, que vio resurgir la seriedad de la falsa vida en la falsa seriedad de la filosofía. Con ello comienza la resistencia satírica de la existencia instruida conceptualmente frente al concepto pretencioso y a la enseñanza que se ha hinchado hasta hacerse forma de vida. El *Socrates mainomenos* representa en nuestra tradición a un dador de impulsos que denuncia la alienación idealista nada más surgir ésta; en este sentido, llegó a emplear toda su existencia como argumento pantomímico contra las inversiones filosóficas; no sólo reaccionó con gran irritabilidad y tosquedad ante los absurdos morales de la civilización superior; reconoció primero el peligro, representado por Platón, de que la escuela subyugaría a la vida; el peligro de que la psicosis artificial del «saber absoluto» pretenda destruir la relación vital de percepción, movimiento y entendimiento y de que en la seriedad grandiosa del discurso idealista no vuelve sino la seriedad en la que se obstina la vida más insulsa, en su «preocupación», su «voluntad de poder» y sus enemigos, «a los que no puede tomar a broma». Con las bromas antifilosóficas del filósofo Diógenes toma

forma una variante ancestral del existencialismo, que Niehues-Pröbsting ha calificado acertadamente de «impulso quínico», tomando por modelo una formulación de Gigon. Se refiere a la integración superadora del filosofar en la vida llena de presencia de espíritu, orientada asimismo a la naturaleza y la razón. De esta fuente emana el existencialismo crítico de la conciencia satírica, que corta el espacio de las filosofías europeas, expuestas con gravedad, como si fuera su diagonal secreta. Desde siempre, la inteligencia móvil y audaz ha rivalizado con los discursos pesados de los teólogos, metafísicos, moralistas e ideólogos serios[240]. También el elocuente dialéctico Marx, que quiso curar al mundo de sus inversiones, y el desesperado irónico Kierkegaard, que echó abajo con el principio existencia la falsa soberanía del haber-entendido-todo; también ellos entraron como rezagados en la vieja tradición de la continua integración superadora de la filosofía. Desde Marx, Kierkegaard y Nietzsche sólo tienen derecho a la atención general aquellas lucubraciones que prometen ir al paso de las integraciones superadoras existenciales de la filosofía. Desde hace más de cien años, la filosofía crítica no tiene la suficiente seguridad en sí misma como para dejarse sorprender en sus tradicionales ingenuidades serias. Por eso, está desde entonces infatigablemente ocupada en rivalizar con los realismos, ante los que venía haciendo el ridículo desde los días de la criada de Mileto. El pensamiento filosófico se ofrece hoy en un mercado de autointegraciones superadoras y se precipita en su celo por dar satisfacción a los realismos irónicos, pragmáticos y estratégicos. El riesgo de semejantes metamorfosis realistas es evidente: fácilmente se llega a reemplazar lo malo por lo peor. Hay pocos pasos de la quínica integración superadora de la filosofía a la autonegación cínica de aquello que la filosofía representó en sus mejores aspectos.

A la vida atrapada entre el mito y la banalidad se oponía antaño la filosofía como aquello que inequívocamente era lo más sensato, dada su comprensión de la «buena vida», sus formas sociales y sus premisas cósmico-morales. Perdió su prestigio en la misma medida en que fue perdiendo su ventaja intelectual ante la «vida corriente». En el paso de las doctrinas arcaicas de la sabiduría a la filosofía ar-

gumentante cayó ella misma en la sospecha de alejarse de la vida misma. Tuvo que consentir que le quitaran el puesto las doctrinas de sensatez autóctonas del pragmatismo, la economía, la estrategia y la política, hasta que se convirtió en infantil y académica con sus refinamientos lógicos, con sus reminiscencias de grandes ideales, como la tonta utópica. La filosofía está hoy cercada por todas partes por empirismos maliciosamente astutos y disciplinas realistas sabelotodo. Si éstas realmente estuvieran en posesión de lo mejor, entonces no se perdería quizá tanto con el ocaso de la filosofía. Pero, puesto que las actuales disciplinas científicas y doctrinas de sensatez están, sin excepción, bajo la sospecha de aportar conocimientos que empeoran en vez de mejorar, nuestro interés se torna nuevamente a aquello a lo que hasta ahora ninguna integración superadora actual de la filosofía ha hecho justicia. En un mundo lleno de injusticia, explotación, guerra, resentimientos, aislamiento y ciego sufrimiento, la «integración superadora» de la filosofía por las estrategias de sensatez de una vida semejante añade a esto una falta dolorosa de filosofía; esta falta se documenta, entre otras cosas, en el actual hambre neoconservador de sentido. La «vida falsa», que ya se vanagloriaba de haber superado la filosofía y la metafísica, nunca llegó a comprender el antagonismo de la filosofía con una vida semejante. Aquélla exigía de ésta lo que Tales había calificado como «lo difícil»: el conocerse a sí mismo.

Aquí se invierten las ironías. La gran filosofía se ha tomado desde entonces la vida más en serio que la «seriedad de la vida» a la filosofía. Su postura básica ante la vida fue siempre una exigencia excesiva profundamente respetuosa: le recuerda las capacidades insospechadas de autosuperación a lo genérico. La diferencia establecida desde la «época axial» de las altas culturas (alrededor del año 500 a. C.) entre los «genios» grandes y pequeños se convirtió en estímulo para los sistemas de práctica filosófico-antropológicos y para las doctrinas de desarrollo. El clásico conócete-a-ti-mismo implicaba la exigencia excesiva de una autolimitación disciplinaria de los individuos, hasta entonces desconocida, unida a una intensificación, igualmente sin precedentes, de su autocomprensión cósmica. Desde esta altura, la conciencia de lo cotidiano, con sus manejos prác-

ticos aprendidos, su convencionalismo asmático y su desvalimiento ante los efectos, parecía una forma previa, ligera e inmadura de la razón desarrollada. Desde entonces, la filosofía empezó a luchar con la conciencia de lo cotidiano por su negativa, en parte burda, en parte astuta, a hacerse *adulta* en su sentido filosófico, es decir, a insertarse conscientemente en «integridades con sentido». Por eso, la filosofía clásica, centrada en el conócete-a-ti-mismo, es básicamente ejercicio y pedagogía. La premisa del conocerse a sí mismo tenía como objeto autointegrar a los individuos que reflexionan en integridades sociales o naturales bien ordenadas: y esto bajo la promesa no expresa de que el hombre se puede saber incluido en un acontecer racional más profundo, cósmico-natural, incluso allí donde las circunstancias sociales ofenden toda idea de un ordenamiento racional. Con el conócete-a-ti-mismo, la filosofía clásica prometía a cada individuo que descubriría en su mirada al interior un denominador común de mundo y mismidad. De esta forma, se aseguraba un compromiso insuperable, que enlazaba de forma segura la existencia con la reflexión. Por eso, la astronomía y la autoinvestigación podían ir parejas en Tales. Mientras la filosofía podía creer en la armonía entre la experiencia mundana y propia, se podía desglosar el conócete-a-ti-mismo en una enciclopedia del conocimiento, al igual que la enciclopedia podía concentrarse en un conócete-a-ti-mismo. Los sistemas clásicos han adquirido su *pathos* de la certeza de que la experiencia mundana y propia tenían que convergir bajo el signo de lo «absoluto». Todavía podían partir de la idea de que la reflexión y la vida, la razón teórica y práctica nunca se distanciarían del todo la una de la otra, porque todo conocimiento encontraría su último regulativo en el autoconocimiento de los cognoscentes.

En la época moderna se rompieron los lazos que unían la reflexión y la vida en el pensamiento clásico. Cada vez nos es más claro que estamos a punto de perder el común denominador para la experiencia mundana y propia. Incluso el postulado respetable del conocimiento de sí mismo está hoy bajo la sospecha de haber sido ingenuo, y lo que antes aparecía como cima de la reflexión infunde hoy sospechas de ser probablemente un espejismo, producido por

el abuso de la metáfora de la reflexión. Efectivamente, la mayor parte de los actuales conocimientos de objetos se ha desligado de toda relación con la mismidad y está frente a nuestra conciencia en aquella objetividad desdiferenciada, de la que no hay ninguna posibilidad de «retorno» hacia una subjetividad. En el saber científico moderno ningún Yo se experimenta a «sí mismo», y donde éste aún se inclina sobre sí mismo, deja tras de sí las realidades, dada su manifiesta tendencia a su introspección no mundana. De esta forma, se han separado para el pensamiento actual las interioridades y exterioridades, las subjetividades y objetos, configurando «mundos extraños». Con ello se suprime asimismo la clásica premisa del filosofar. La frase ¡conócete a ti mismo! la entienden, ya hace tiempo, los modernos como una invitación a una excursión yoica por parte de una ignorancia que huye del mundo. La reflexión moderna se niega expresamente la competencia de incluir, sin que haya ruptura, las subjetividades en los mundos objetivos; más bien descubre el abismo entre los dos. La «mismidad» se sabe unida de forma misteriosa a un «mundo», sin que por ello se pueda reconocer a sí misma en él en el sentido de la cosmología griega; y ninguna de las instancias «mediadoras» como la sociopsicología o neurofisiología puede hacer nada por cambiarlo. La autorreflexión moderna no vuelve por eso «a casa», a pesar de todas sus «vueltas retrospectivas». Los sujetos no se encuentran ni «en casa» ni en «sí mismos» ni en sus entornos. En el pensamiento radical de la modernidad se descubre el vacío en el polo-de-sí-mismo y extrañeza en el polo-del mundo, y nuestra razón no encuentra forma para imaginarse cómo puede el vacío reconocerse a «sí mismo» en un extraño.

Aquí se mueve, por así decirlo, una reflexividad no euclidiana que ya no puede girar en torno a la mismidad del ser mismo. Si los movimientos de reflexión de la filosofía clásica se han podido representar en la estructura de la odisea homérica, en la que un héroe sale de casa para, después de vagar a lo largo y ancho del mundo y a través de miles de extravíos, volver de nuevo a casa y ser «reconocido allí» por su mujer, es decir, su «alma», las reflexiones del pensamiento moderno, en cambio, no encuentran más el camino de regreso a su patria. Se mueven en el mismo punto como un re-

molino inmaterial e inexperto, o bien se dejan llevar por lo siempre extraño, como el Judío Errante o el Holandés Errante, sin esperanza de llegar. El Ulises de hoy ya no encuentra su Ítaca; su Penélope le ha olvidado hace tiempo, y si aún hoy deshace la mortaja tejida durante el día, por miedo a «haber terminado», no hay nada que la impida olvidar el rostro de «aquel» que pudiera regresar, al fijarse en los rostros de sus numerosos pretendientes. Incluso si Ulises fuera a parar nuevamente allí de donde procede, entonces no se produciría un reconocimiento, y el propio punto de partida le parecería tan extraño como el resto de los parajes de su odisea. Para el sujeto de la época actual que «vaga en su existencia» no hay ningún retorno a lo «idéntico». Lo que nos parecía «propio» o el «origen» ha cambiado o se ha perdido, tan pronto «nos hemos dado la vuelta».

En vista de estos desarrollos, la filosofía clásica lo tiene difícil con su pretensión de ser más «seria» que la vida misma. Desde que el pensamiento moderno ya no se creyó capaz de traducir el conocimiento de sí mismo en conocimiento del mundo y la experiencia mundana en experiencia propia, la filosofía tuvo que retractar sus teorías de la «razón objetiva» en las de la «razón subjetiva». De esta forma, se quita la base al *pathos* antiguo de la totalidad, y la filosofía se sumerge en la aparente medianía e inconsistencia de lo subjetivo. En realidad, este elemento subjetivo se afianzó y desarrolló, no obstante, en el proceso de la civilización moderna de tal forma que pudo ganar tanta firmeza en sí mismo como parece ser necesario para la autoconservación. La «subjetividad» tendió sus redes sobre los mundos del «objeto» y convirtió a la primera naturaleza prepotente en una segunda domada. Aquí radica el punto original de la modernidad: ésta convierte el desarrollo de lo «subjetivo» en algo relativamente objetivo; lo inconsistente en lo que se da a sí mismo consistencia; la transformación del caos mundo en lo hecho por nosotros. Las filosofías modernas que se propusieron la tarea de comprender estos cambios son aquellas a las que consideramos con razón como las «racionales»: filosofías sociales, filosofías científicas, filosofías del trabajo, filosofías de la técnica, filosofías lingüísticas; ellas se adhieren directamente a la producción, actuación, al pensamiento y locución de lo subjetivo que se ha vuelto seguro de sí

mismo. Por eso, la filosofía, que no se pierde en especulaciones sobre las estructuras del mundo moderno, es básicamente una filosofía práctica. Como tal, tiene que equiparar lo inteligible del mundo con lo racionalmente realizable, pensable, verificable y decible. En la teoría de la razón subjetiva se ha sintetizado el mundo en la sustancia de *nuestra actuación*. La subjetividad se ha desarrollado completamente en la praxis.

La manifiesta miseria de la filosofía práctica moderna, a la que tanto le gustaría realizar algo plausible, sobre todo una ética generalmente comprometida y fundamentada rigurosamente, sin conseguirlo por nada del mundo, no es, sin embargo, otra que la miseria de la misma razón subjetiva. Ésta sólo encuentra su apoyo en sí misma en la medida en la que prosigue ininterrumpidamente su ataque activista a la «práctica». La razón moderna se sabe encadenada al lomo del tigre de la práctica. Mientras éste siga trazando predeciblemente su trayectoria, la razón subjetiva mantiene su equilibrio relativo; pero pobre de ella si éste entra en crisis notorias y se desenfrena debido a los obstáculos o a una presa ventajosa. Entonces hará comprender al jinete de la práctica que no se puede tener bajo control a una fiera de su calibre simplemente con tranquilizantes éticos. La filosofía práctica, que se esfuerza por ser seria, se desarrolla, por lo tanto, en contra de su voluntad en un seminario de dirección moderna de tigres. Allí se negocian las alternativas de si es posible razonar con este monstruo, o si uno sale mejor parado si sacrifica a uno de los jinetes, de los que se puede prescindir más fácilmente, a la bestia obstinada con el sistema. En estas conversaciones de doma de la razón subjetiva con el tigre de la práctica entra irremediablemente en juego el cinismo, el cual, ante el llamamiento de la razón, da a entender con un guiño de ojo que la cosa no iba tan en serio. La apariencia, además, habla a favor de esta perspectiva; allí donde el pensamiento tiene que quebrarse la cabeza, ante todo sobre los proyectos desencadenados por él mismo y convertidos en autónomos, allí se ha ironizado también la razón, y resulta sospechosa nada más como subjetividad que se precipita incontenidamente. Con una ironía irresistible, el filosofar moderno, antaño tan seguro de sí mismo, degenera en un racionalismo circense, que

en su esfuerzo por domesticar al tigre de la práctica da una impresión angustiosamente desvalida. El que incluso los filósofos en este asunto se hagan un tanto peculiares con el tiempo no es de extrañar, dado el estado de las cosas. Para poder ilustrar lo curioso de la filosofía en el mundo moderno, hay que recordar un episodio, en el que un príncipe griego diadoco hizo entregar a un marajá dos filósofos muy juiciosos para corresponderle por dos elefantes.

En el crepúsculo de la Ilustración tardía cobra forma el discernimiento de que nuestra «práctica», a la que siempre considerábamos como el hijo legítimo de la razón, representa en realidad el mito central de la modernidad. La subsiguiente desmitologización de la práctica obliga a hacer correcciones radicales en la comprensión propia de la filosofía práctica. Ésta tiene ahora que darse cuenta de hasta qué punto había sucumbido al mito de lo activo y cuán ciegamente se había abandonado a su unión con el activismo y constructivismo racional. Ante esta ceguera, la razón práctica no podía reconocer que el concepto más elevado de comportamiento no significaba hacer, sino omitir, y que no alcanzaría su extremo reconstruyendo las estructuras de nuestro hacer sino penetrando las relaciones del «hacer» y del omitir. Toda actuación activa se dibuja en la matriz de lo pasivo; toda actuación de disposición está supeditada al macizo estable de lo no disponible; todo cambio es llevado por la perseverancia fiable de lo inmutable; y todo cálculo descansa sobre el pedestal indispensable de lo espontáneo incalculable.

En este punto, la reflexión moderna es alcanzada por el conócete-a-ti-mismo clásico. Con un movimiento de pensamiento prácticamente neoclásico nos lleva al punto en el que se reconoce cómo nuestra mismidad activa, productiva y reflectante se ha aventurado en una mismidad omitente a la que no puede dar órdenes en ninguna actuación. Todas las subjetividades, capacidades, activismos e ilusiones de actividad son portados por este elemento más profundo, y, si bien es cierto que nuestra actividad forma parte de nuestro ser, tiene en el fondo la estructura de un dejar-hacerse. El darse cuenta de que la «factibilidad» choca con límites estructurales ha perdido su tono antiilustrado desde su elaboración por la Ilustración y no desemboca forzosamente, ni mucho menos, en las filoso-

fías de impotencia que se alegran del mal ajeno, con las que el conservadurismo eclesiástico lleva haciendo su agosto desde hace tiempo. Ahora se puede demostrar que *ratio y praxis* no van inexorablemente unidas, sino que en una *no-praxis,* en una actuación de omisión, en un dejarse llevar y en una no-intervención pueden manifestarse calidades de clarividencia más elevadas que en cualquier actividad por muy meditada que sea.

Una última vez hay que citar a nuestro antiguo testigo principal, Diógenes de Sínope, el vagabundo autosuficiente, el patético de la naturaleza, autónomo e irónico, que había fundado, con su «abstenerse», un modelo de aquellas virtudes de omisión antiguo-europeas, de las que la época moderna, con su ética activista de autoafirmación, se ha apartado lo más radicalmente posible. Entre las anécdotas innumerables que documentan su impulso instructivo destaca especialmente la siguiente por sus matices insondables:

> Alababa a aquellos que querían casarse y no lo hacían; a los que querían salir a navegar y no salían; a los que querían entrar en la política y luego desistían; a los que querían educar niños y no lo hacían; a los que se preparan para entrar al servicio de los príncipes y luego renunciaban.
>
> Diógenes Laercio VI, 29

Aquí destaca un componente enigmático-oriental, casi podríamos llamar asiático, en la concepción del mundo de este hombre, que procediendo de un lugar recóndito del Mar Negro llegó a parar a la metrópolis occidental de Atenas. Nos viene a decir: donde no hemos hecho nada no está en camino ningún tigre del que nos costaría trabajo bajarnos; a aquel que puede desistir tampoco le persiguen proyectos que se han vuelto independientes; quien ejerce la práctica de la abstención no cae en el automatismo de la autocontinuación de activismos desencadenados. Al contraponer Diógenes, según se dice, «la naturaleza a la ley», anticipó el principio de la autorregulación y limitó las intervenciones activas a una medida «natural»; influenciado por el florecimiento espontáneo de las estructuras, confió en la entelequia y desechó los «proyectos». Por más que el antiguo quinismo, con su convencimiento socrático de la ins-

tructividad de la virtud, parece apostar por el esfuerzo del «sujeto», tanto más perfectamente sabe que la razón subjetiva es capaz de captar una razón «objetiva» dentro de sí misma sólo a través de la omisión y de la placidez entusiasta cuando el pensador, una vez en la cumbre del pensamiento, se pone en un segundo término y se deja penetrar por la «manifestación» de la verdad. La apertura humana a aquello que hoy llamamos –compasiva y nostálgicamente a la vez– «razón objetiva» se basaba en los antiguos en una «pasividad cósmica» y en el estudio de cómo el pensamiento radical puede recuperar su inevitable retraso con respecto al mundo preexistente y llegar, por medio de la experiencia del ser, a idéntica altura que la «totalidad». Esto desemboca en las audacias clásicas de la razón cósmica o del *logos*, el cual, siguiendo las palabras de Heidegger, permite que incluso lo dudoso del ser «dé qué pensar».

Que la modernidad haya tenido que despedirse de las teorías de la razón objetiva es debido al cambio radical en la relación con el mundo del pensamiento moderno. La razón subjetiva siente como una pretensión insoportable el que las doctrinas del *logos* exijan de nosotros que nos olvidemos de nuestros «propios intereses» y que nos integremos en una gran «totalidad», más o menos como partes que se han de supeditar a una totalidad benévola y que vela por todos. Es imposible seguir considerando la subjetividad con relación al mundo según el patrón de parte y totalidad; la subjetividad se entiende a sí misma irremisiblemente como «un mundo para sí», y si bien nosotros tuvimos que soportar la pérdida de la idea armónica del individuo como espejo microscópico del macrocosmos, la subjetividad moderna se distingue al menos como un microcaos caprichoso dentro de un desorden inaccesible para los conceptos racionales. Fundamentalmente nos hemos especializado en la subjetividad porque no podríamos creer, aun cuando quisiéramos, en el sentido y la benevolencia de una totalidad. Por decirlo drásticamente, nos hemos subjetivado como sujetos porque hemos experimentado la totalidad como desmembramiento, la naturaleza como fuente de crueles limitaciones y el mundo social como una guerra mundial. Esto es lo que ha despertado una perspicacia recelosa en nuestra conciencia moderna ante las doctrinas inoportunas de la totalidad

con las que se pretende presentar la miseria del mundo como una armonía y persuadir de que las pretensiones individuales de la vida generan un autosacrificio. Las teorías tradicionales sobre una razón objetiva están comprometidas en el sentido de que se las ha desenmascarado como argucias al servicio de los ordenamientos del poder. Debían inculcar a los miembros de las sociedades el asumir interiormente sus sacrificios a favor de las totalidades sociales, que, al final, suelen permanecer tan implacables ante los individuos como si nunca hubieran existido sus sacrificios. No fue pura casualidad el que la Ilustración comenzara con el escepticismo frente a la eficacia de los sacrificios religiosos y con la puesta al descubierto de los embustes clericales acerca de los sacrificios. Una vez que se ha confirmado sospecha semejante, al individuo difícilmente se le ocurrirá sacrificarse «a sí mismo» o sacrificar «algo» de sí mismo. Fue la Ilustración moderna la que nos enseñó a volver atrás paso a paso en el proceso de interiorización de los sacrificios, hasta que nuestra vida resurgió como individualización estridente, no sacrificada, pero también desligada de la imposible «gran totalidad»: como agregado de la pura voluntad de vivir en los andamios de la razón subjetiva, que ya no transige en todo y exige todo de la existencia.

En el legítimo desmontaje de las grandes exposiciones del mundo hechas por la razón subjetiva, la Ilustración corre el peligro de destruir no sólo los pretextos ideológicos del engaño del sacrificio, sino también la herencia de la conciencia pasiva, sin la que la razón práctica no puede ser una auténtica razón. El clásico pensamiento «logocéntrico» también supo, en sus mejores momentos, que sus visiones de la razón cósmica «objetiva» no se podían forzar con una acción consecuente del pensamiento, sino que surgen como momentos felices cuando «se ha hecho lo posible» y se pone de manifiesto la gran relación existente entre el hacer y el omitir. Por lo tanto, allí donde surge seriamente el pensamiento de totalidades empapadas de razón, el pensador demuestra que conoce la razón pasiva de un omitir integrador más allá de sus esfuerzos activos. Según esto, se puede entender también la idea de que la totalidad del mundo es un proceso sinfónico, algo así como la clave de la facultad subjetiva para la máxima distensión en una relación con el

mundo no matizado hostilmente. Quien sepa «dejarse llevar» en una estructura cósmica como si estuviera en casa no querrá salir automutilándose, a favor de una totalidad moloquista, sino que preferirá desembocar lo más creativamente posible en una autoconservación y en una autosuperación despreocupada de la existencia. Algo así se corresponde evidentemente también con el interés más subjetivo de la razón.

Aquí comienza lo que yo no quisiera llamar la dialéctica, sino la ironía de la Ilustración. Con este su asalto activista al hacer por sí mismo, planificar por sí mismo y pensar por sí mismo, ha tenido tanto éxito durante dos siglos que, mientras tanto, apenas es capaz de soportar su propio éxito. Y es que, irónicamente, donde la razón subjetiva moderna entra en el engranaje de los intereses subjetivos, la razón se queda a mitad de camino, mientras que allí donde la razón subjetiva consigue hechos razonables, las subjetividades han pasado a un segundo término. La subjetividad *empírica* está al menos tan alejada de la *razón* subjetiva como ésta lo está de una *objetiva*. Tanto la una como la otra, vistas desde la «mera vida», están revestidas idealísticamente. En la realidad social, la razón subjetiva es acaparada por la razón, y con ello bajada de su bella generalidad al suelo de las mil estimaciones individuales enfrentadas caóticamente. Hoy se pone de manifiesto que las construcciones modernas de una razón subjetiva no eran menos utópicas que las visiones antiguas y medievales de una razón objetiva. Pues la razón subjetiva no es nada sin un sujeto general coherente. Según esto, a lo largo del pensamiento moderno vaga el fantasma de un «sujeto total», que encarna la totalidad del potencial de la razón de la especie. El universalismo ilustrado tiene en esto tan altas miras como nunca las pudo tener ningún pensamiento basado en la totalidad. Vive de la idea de una transmisión total comunicativa en la que se fundirían todos los privatismos en una conversación planetaria. Sin su patético núcleo de comunicación, la razón subjetiva no podía oponer nada al hecho de su reducción al formato de razón privada que está al servicio de egoísmos individuales, de grupos y sistemas. Sólo anticipándose a un entendimiento general, la Ilustración puede prescindir de su guerra de las estimaciones individuales y ponerse a salvo en la totalidad.

Desde que ha disuelto la comunicación social bajo el signo del mito, la Ilustración tiene que apostar por el mito de la comunicación. En ella se reblandecerían tanto las estimaciones individuales luchadoras y se animaría tanto a la distensión que podrían confluir en uniones razonables. Con ello surge una estructura semejante a la que se observó en la relación entre el individuo y la «razón objetiva». Sólo a través de una pasivización y una laxitud conscientes de los individuos prevalece la generalidad sobre lo especial, lo objetivo sobre la mera imaginación. Sólo puede esperar algo razonable de la comunicación aquel que, ya con una pasividad clásica y una profunda condescendencia ante lo general, ha concedido al proceso de comprensión una preferencia mayor que a los motivos de sus participantes. Por lo demás, por mucha comprensión que hubiera, siempre quedaría de manifiesto que nadie puede hacerse entender. Si el-no-poderse-someter es una característica estructural de la autonomía moderna del sujeto, entonces la razón subjetiva tendría que poder exigir por lo menos que los sujetos se sometieran a la prioridad que la comunicación tiene sobre los comunicantes y la experiencia sobre las «necesidades»; de lo contrario, habría fracasado como razón.

La crítica de la razón cínica ha demostrado cómo los «sujetos», que se han vuelto al mismo tiempo duros y hábiles en sus presiones de lucha existencial y social, han dado la espalda en todas las épocas a lo general y no han dudado en renegar de todos los ideales de alta cultura cuando se trataba de cuestiones de autoconservación. La «razón luchadora» es ya de por sí una razón activista y no pasiva que no se deja disolver a ningún precio y que de por sí no se somete nunca a una prioridad del conjunto, de lo general y trascendental. Bajo estas circunstancias se han puesto límites tristemente estrechos a los esfuerzos de la filosofía práctica. La razón práctica, que intenta dirigir la actividad de las subjetividades, arremete en vano contra la obstinación en-sí-misma implacable de millones de centros fragmentados de la razón privada. Éstos pretenden supeditar toda racionalidad a condiciones privadas y se comportan como si la Ilustración no tuviera nada que hacer en ciertos lugares reservados donde se maquinan las estimaciones secretas. La razón subjetiva involu-

cionada conlleva siempre una *voluntad de noche* (Ernst Weiss), un astuto no querer saber nada de las situaciones, un hacerse inaccesible a pretensiones insoportables de la generalidad y un avispado endurecimiento estratégico de la vida ante todos los cantos de sirena de comunicación y reconciliación. Es más, las «serias» estimaciones individuales pueden avenirse a veces a «negociaciones», pero donde los estrategas internos miran por encima del hombro a los interlocutores, allí también está pervertida estratégicamente la «comunicación». La comunicación productiva se sustrae ya de lo realizable estimativamente, y tiene, donde es posible, la estructura de un dejarse-comunicar. El análisis del cinismo, en cambio, describe las interacciones de subjetivismos no distensibles, de centros altamente preparados de la razón privada, de conglomerados de poder con la vista clavada en las armas y de sistemas de hiperproducción apoyados científicamente. Todos ellos no piensan ni en sueños doblegarse ante la razón comunicativa; más bien, quieren someter ésta a sus condiciones privadas mediante simulacros de comunicación. Ante la presión del sufrimiento por las crisis modernas, muchos miembros de nuestra civilización se ven obligados a repetir de forma prácticamente neoclásica el conócete-a-ti-mismo, y descubren con ello su incapacidad sistemática para aquella comunicación que pudiera garantizar la verdadera distensión. Lo subjetivo, que es incapaz de «reflejarse» en ninguna «totalidad», se encuentra al menos a sí mismo en numerosas subjetividades análogas, que, de forma igualmente desligada del mundo y cerrada, persiguen siempre únicamente su «peculiaridad» y que, donde interactúan con otros, sólo están unidas de forma quebradiza y revocable en «cooperación antagónica». El renovado conócete-a-ti-mismo produce una imagen de autoconservación incurable que es proyectada despiadadamente por los demás a cada «mismidad». Así pues, donde en la modernidad convergen la experiencia del mundo y la propia, a pesar de posibles desmembramientos, es en que las luchas por la autoconservación de la razón subjetiva privatizada han hecho surgir, tanto hacia dentro como hacia fuera, tanto psicológica como técnicamente y en el ámbito próximo como en las esferas políticas, los mismos aislamientos del sujeto, las mismas impertinencias, los mismos subjetivismos es-

tratégico-polémicos y las mismas hábiles negaciones de los ideales morales de alta cultura. He intentado desarrollar una lengua con la que uno pueda hablar de las dos esferas utilizando las mismas expresiones; en el análisis del cinismo se ha sincronizado de nuevo directamente la lengua de experiencia propia con la lengua de experiencia mundana, bien entendido que nosotros queríamos dejar hablar el lado de la mismidad de forma extremadamente sincera y el lado mundano de forma desconsideradamente precisa.

Lo único evidente es que el análisis del cinismo tiende a una crítica de la razón subjetiva sin pretender retornar directamente a las ilusiones perdidas de una razón objetiva. Esto supondría combatir una seriedad equivocada con otra distinta. Por eso, la crítica de la «razón cínica» argumenta de forma inmanente y «dialéctica»; recapitula, en una perspectiva sobre el transcurso de la Ilustración, sus contradicciones internas y repite el irónico «trabajo en el super-yo», o, mejor dicho, el combatiente «trabajo en el ideal», que tenía que plantearse irremisiblemente bajo la hegemonía de las subjetividades estratégicas en las sociedades militares y de clases. Aquí nos ocupa el *Kulturkampf* por los grandes ideales, cuya vigencia o futilidad decide sobre la existencia o degeneración de las integridades personales y colectivas. Heroísmo, legitimidad de poder, amor, arte curativo, elogio de lo vivo, verdad, autenticidad, ductilidad a la experiencia, justicia de trueque: en esta secuencia hemos plasmado nosotros fenomenológicamente los diferentes mundos de valores con sus rupturas y luchas interiores. Es preciso haber tomado primero en serio y sin reservas estos ideales para poder llevar a cabo el drama de su revocación satírica a través de la resistencia quínica, así como la tragicomedia de su autonegación a través del cinismo serio de la voluntad de poder y de beneficio. Quien nunca ha llegado a respetar semejantes ideales y se ha orientado, él mismo crepuscular, por su ambivalencia ni siquiera se da cuenta de la necesidad de las cuestiones aquí planteadas, a saber: de dónde surgen estas ambivalencias y qué experiencias son las que tuvieron que enturbiar la luz de la Ilustración que antaño «brillaba» sin problemas convirtiéndola en el más problemático crepúsculo de la modernidad. De esta manera, la crítica de la «razón» subjetiva en cuanto estratégica y de

la estrategia en cuanto cínica conduce a través de una odisea múltiplemente complicada de las ambivalencias, cuyas líneas, cuanto más nos aproximemos a la actualidad, más se enredan en complejidades amenazadoras.

«*Sapere aude!* ¡Ten la valentía de valerte de tu *propio* entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración»: así fue como Immanuel Kant formuló en su célebre ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, de 1784, el lema de la ciencia de la razón neosubjetiva, aún segura de sí misma. Con un optimismo escéptico, se atrevía a encararse, gracias a sus esfuerzos subjetivos, con las tendencias mundanas que «todavía» no obedecían a los dictados de la razón. El saber por sí mismo, al que Kant había apelado, se apoyaba en la calidad vital de una valentía a la que es ajena la moderna desesperación frente a las circunstancias. Si bien Kant ha prohibido pensar en los «fines objetivos» de la naturaleza, su filosofía no se orienta por una razón mundana superior, sino por la certeza de poder aportar por nuestra parte razón a las circunstancias mundanas. En el fondo, la Ilustración clásica también cuenta con que la «naturaleza de las cosas» ha salido al paso en la mayor parte del recorrido a los esfuerzos de la razón subjetiva, como si estuviera preparada para obedecer a nuestros fines. Uniendo estrechamente el uso del entendimiento a la confianza valiente, Kant nos demuestra que, aunque haya que limitar la razón de forma crítica y discreta a los resultados de la subjetividad, él se está confiando, en su relación mundana extracrítica, en un gran acercamiento tácito de la naturaleza a la razón. Es el valor el que permite al pensamiento ilustrado pensar en el gobierno razonable de las circunstancias mundanas. Hace referencia a la omisión en la que también la actuación de la Ilustración debe saberse estructuralmente embutida. Allí donde la Ilustración se promete el *éxito*, adopta la estructura de un dejarse-pensar-y-dejarse-omitir espontáneo y valiente que confía en que nuestro conocimiento y nuestra actuación no pasan ciegamente de largo ante todas las tendencias de la realidad, sino que conectan creativamente con los impulsos y fuerzas del mundo, para, finalmente, «sacar mayor provecho» de ello a los fines razonables.

En esto, el actual sentimiento vital, frustrado a través de la histo-

ria, ya no puede creer, debido a las catástrofes mundiales pasadas y amenazadoras. A menudo se muestra extremadamente disgustado de «hacer uso de su propio entendimiento». Puesto que han perdido mucho atrevimiento racional, los herederos de la Ilustración se encuentran hoy nerviosos, dudosos y forzadamente desilusionados, en camino hacia el cinismo global; sólo en forma de sarcasmo y revocación parecen todavía soportables las referencias a los ideales de cultura humana. El cinismo, *como falsa conciencia ilustrada*, se ha convertido en una astucia obstinada y ambivalente que ha apartado de sí el valor, considera *a priori* todos los positivismos como engaño y sólo pretende salir adelante de cualquier forma. El que ríe el último, ríe como en un shock pleural. La conciencia cínica saca la conclusión de las «experiencias malas» de todos los tiempos, y sólo hace valer la indiferencia sin perspectiva de la cruda realidad. El cinismo moderno es el ovillo en el que «se entrelazan todas las contorsiones de una doctrina inmoral de inteligencia» (Kant, *La paz perpetua*). En la actitud neocínica se completan procesos didácticos históricos de la amargura. Han grabado en nuestra conciencia de experiencia enfermiza las huellas de la frialdad de cambio, de las guerras mundiales y del autodesmentimiento de los ideales. ¡Anda!, vivimos; ¡anda!, nos estamos vendiendo; ¡anda!, nos estamos rearmando; quien muera antes ahorra contribuciones de la renta. De esta forma, el cinismo garantiza la reproducción ampliada de lo pasado al nivel más actual de lo peor en cada caso. Por eso tienen una coyuntura tan favorable las profecías de un próximo fin del mundo provocado por nosotros mismos; «ten el valor de servirte de tu propia bomba». El realismo desencadenado cínicamente nos dice la verdad, febrilmente, previniéndonos de nosotros mismos. En un macabro delirio de miedo, los subjetivismos pánicos marchan por los medios de comunicación hablando del fin: «Fijaos, fijaos, el tiempo es singular/ y tiene hijos singulares: nosotros». ¿Acaso no nos hemos hecho tal y como Descartes nos concibió?: ¿La *res cogitans* dentro de los misiles con ojivas nucleares? ¿La separada cosa-para-ti-misma en medio de sus semejantes? Somos el Yo de metal, el Yo de bloque, el Yo de plutonio, el Yo de neutrones; somos los ciudadanos del búnker, los sujetos de la artillería, los pensionistas de los misiles, los

accionistas de cañones, los lémures de la seguridad, los jubilados de coraza, los jinetes del apocalipsis de la coacción de los hechos y los pacifistas fantasmas que hacen propaganda por la causa mejor con una ética nuclear de estilo libre. Únicamente el descaro más grande encuentra palabras para la realidad. Sólo el abandono anárquico logra expresar la normalidad contemporánea. Al igual que en los días de Diógenes, los portadores del sistema han perdido su autoconciencia en los aparentemente locos. Ahora sólo les queda la elección entre la falsa experiencia propia en el suicidio colectivo y el suicidio de la subjetividad falsa en la autoexperiencia real.

*Sapere aude!* sigue siendo el lema de la Ilustración, que se sabe resistir, incluso en el crepúsculo de los más modernos peligros, a la intimidación de lo catastrófico. Sólo a través de su valentía se puede desarrollar todavía un futuro que sea mejor que la reproducción ampliada del pasado peor. Una valentía semejante se alimenta de los flujos, ya tan tenues, del recuerdo de un poder-estar-en-orden de la vida, espontáneo y no hecho por nadie. Donde las viejas doctrinas intentaron hablar de una «razón objetiva», quisieron hacernos recordar, en un mundo absolutamente «desconocido» desde el principio de la era de la alta cultura, que las cosas pueden quizá volver a su cauce y orden, si nos desarmamos como sujetos y, dejando aparte activismos destructivos y enmascarados de seriedad, nos retiramos al dejar existir.

¿Pero acaso se puede seguir diciendo esto? ¿Está ya efectivamente tan afianzada la alianza de nuestra racionalidad con el «realismo» y el cinismo que ya no quiere saber nada de una razón que no sea la activista? Con esta cuestión, nuestra investigación, en cuanto crítica, llega a su fin. ¿Qué cabría añadir? Se barajaron ahora experiencias a las que sólo pudimos referirnos oscuramente, sin que nos salieran pruebas al paso; valdría más dejar para una ocasión mejor aquello sobre lo que no se puede argumentar. Se trata de experiencias para las que no encuentro otra palabra que lo exuberante de la vida lograda. En nuestros mejores momentos, cuando de puro éxito incluso la actividad más enérgica se disuelve en la omisión y la rítmica de lo vivo nos lleva espontáneamente, puede surgir repentinamente el valor como una claridad eufórica o una seriedad mara-

villosamente dejada en sí misma. Él despierta en nosotros la actualidad. En ella, la sobriedad vigil se eleva de repente a la altura del ser. Fresco y claro entra cada instante en tu espacio; no eres distinto a su claridad, a su frescura ni a su júbilo. Las malas experiencias ceden ante las nuevas oportunidades. Ninguna historia te envejece. El desamor de ayer no nos obliga a nada. Bajo la luz de una presencia de ánimo semejante se ha roto el hechizo de las repeticiones. Cada segundo consciente borra el pasado sin esperanza, convirtiéndose en el primero de Otra Historia.

## Referencia bibliográfica y agradecimientos

Dado que he de agradecer a una obra sobre el problema del cinismo más cosas de las que pueda manifestar una simple nota al pie de página, quiero hacer referencia de modo especial al mejor estudio histórico-ideológico que hay sobre este tema: Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus [El quinismo de Diógenes y el concepto de cinismo]*, Munich 1979, que ofrece, además, orientaciones bibliográficas útiles. Por lo demás, los rasgos fundamentales de las tesis relativas a una nueva interpretación de Nietzsche que aparecen dispersas en el presente libro pueden revisarse en un artículo del mismo autor: H. N.-P., «Der "Kurze Weg": Nietzsches "Cynismus"» [«El "camino corto": el "cinismo" de Nietzsche»], en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XXIV, cuaderno 1, Bonn 1980, págs. 103 y ss.

Agradezco al profesor Jochen Schulte-Sasse (Minneapolis) valiosas sugerencias para la comprensión de estructuras de formaciones ideológicas neoconservadoras en EE UU, sugerencias que he incluido mediatamente en mi construcción del concepto de cinismo y en la figura teórica del autodesmentido. El profesor Karl-August Wirth (Munich) me aconsejó amabilísimamente en la elección de algunas ilustraciones.

Deseo dar las gracias, finalmente, a mis amigos, que con su aliento y sus réplicas, con su apoyo y su crítica, están presentes en las líneas de este libro y entre ellas.

# Notas

[1] Designación con la que la historiografía alemana se refiere al sistema cultural que impone el Congreso de Viena. *(N. del T.)*

[2] Editorial alemana de libros de bolsillo. *(N. del T.)*

[3] El nombre de filiación del filósofo era Theodor W(iesengrund) Adorno. *Wiesengrund* = fondo del prado. *(N. del T.)*

[4] Volveré a ello en la quinta consideración previa. Véase pág. 187.

[5] Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, Klaus Briegleb (ed.), Munich 1969, tomo II, pág. 466.

[6] A lo largo del libro aparecerán como conceptos parónimos y contrapuestos los dos términos: cínico y quínico. A lo largo del mismo quedará claro el respectivo contenido semántico. *(N. del T.)*

[7] La primera «superación» de esta definición se encuentra en la quinta consideración previa; la segunda superación, en la parte fenomenológica.

[8] Véanse los seis cinismos cardinales en la parte fenomenológica.

[9] Véase la segunda crítica de la religión.

[10] Término utilizado en la crítica cultural alemana con valor epocal. *(N. del T.)*

[11] En este libro utilizo continuamente el término «prepotencia» para designar todo poder que domina, expresando así que este poder nunca es y tiene sólo poder, sino que además «cabalga», por así decirlo, en un antipoder. En una teoría realista del poder, la omnipotencia y la impotencia aparecen sólo como ideas cuasi «matemáticas», como lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño del poder. Omnipotencia e impotencia no pueden enfrentarse; sí, sin embargo, la prepotencia y la antipotencia. Lo que existe «ahí» tiene poder y un *quantum* positivo de energía que se concentra en cuerpos conscientes y se prolonga sobre sus utensilios y armas. Por eso, la lógica del «todo-nada» es peligrosa en el ámbito de lo político, incluso funesta. En la frase de Sieyès «¿Qué es el tercer estado? Nada. ¿Qué quiere ser? Todo», se lleva a cabo una desoladora autoestilización de la antipotencia, una falsa reducción lógica de la lucha política, mediante la que se desearía hacer de la parte un todo. Muy cuerdamente se ha repetido en el marxismo la falsa lógica del «todo-nada», que quería convertir al proletariado en «todo». ¿Es este equivocado concepto del poder una herencia común de la oposición de izquierdas? En él todavía fracasa la nueva filosofía francesa que, siguiendo antiguas vías, confunde omnipotencia y prepotencia, sentando así una ontología maniqueísta del perverso poder del Estado.

[12] «Paso a otra especie lógica.»

[13] A esto se refiere la clásica polémica de Bruno Bauer, *Theologische Schamlosigkeiten* (1841), en Bruno Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, H. M. Sass (ed.), Francfort del Meno 1968.

[14] Precursores de esta teoría se dan ya entre los sofistas griegos: Critias.

[15] La ampliación de la crítica kantiana dependió siempre de la estrechez de su concepción de la empiria, físicamente orientada. Y allí donde se superaba a Kant, esto tenía lugar en nombre de una concepción que se haría extensiva a los fenómenos reflexivos, emocionales, simbólicos, culturales e históricos.

[16] Alusión a la carta de Lutero «Über die Freiheit eines Christenmenschen». *(N. del T.)*

[17] En qué relación puede estar el actual y serio cinismo de la política de armamento y paz respecto al Tercer Mundo, lo expondré en un pasaje de la quinta consideración previa.

[18] En el sexto cinismo cardinal describiré a Freud como protagonista de una teoría quínica. Véase también el tercer cinismo cardinal.

[19] Es la estrategia cultural de todos los neoconservadurismos. Véase al respecto en la consideración fundamental histórica el capítulo 4: «El frente y la nada»; 5: «Muertos sin testamento», así como el excurso 6: *Coueísmo político. Modernización de la mentira.*

[20] Hace poco tiempo Jean Plumyène ha expuesto de manera impresionante el drama del nacionalismo temprano: *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme*, tomo I, París 1979.

[21] Este desarrollo se puede estudiar en el ejemplo del anarquismo «individualista» propiciado por Stirner.

[22] *Fabian*, Alfaguara, Madrid 1984. *(N. del T.)*

[23] «Es intento vano pretender ilustrar a la humanidad. Hay que contentarse con ser uno mismo sabio, si es que se puede, dejando el error para el populacho y sólo intentar apartarse del delito que puede perturbar el ordenamiento social» (Federico II de Prusia en una carta a D'Alembert en 1770).

[24] Frase atribuida a Federico II. *(N. del T.)*

[25] Dicho menos solemnemente, por el gran caos, por la ambivalencia de lo fáctico.

[26] Más adelante (págs. 159 y ss.) trato el compromiso histórico de la alternativa marxista, y posteriormente (págs. 208 y ss.) el enturbiamiento de toda la atmósfera sociopsicológica.

[27] Véase también el artículo de Peter Jiraks, «Zukunft als Provinz», en *Frankfurter Hefte*, año 33, cuaderno 4, abril de 1978.

[28] Los miembros de la *Junges Deutschland* (Joven Alemania), movimiento estético-político postromántico en el que militan Gutzkow, Heine, etc. *(N. del T.)*

[29] Trato a Diógenes y a las restantes figuras cínicas y quínicas de una manera actualista y no de una manera crítico-histórica. La *actualización* logra la posibilidad de una *tipificación* general de los motivos quínicos y cínicos.

[30] Véase el retrato de Diógenes que titulamos «Hombre-perro, filósofo, vagabun-

do». Allí también se alude al aspecto crítico-social y político existente en el impulso quínico que explica por qué el quinismo parece escrito expresamente para los potenciales de resistencia social de hoy día.

[31] Willy Hochkeppel, *Mit zynischen Lächeln. Über die Hippies der Antike*, en *Gehört gelesen*, diciembre de 1980, págs. 89 y ss.

[32] Sobre todo atenuado y desviado por la Stoa.

[33] Véase en mi libro *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, Munich 1978 (Hanser), el capítulo «Zur Logik der Repräsentation. Selbstdarstellung als Tateinheit von Publizieren und Verallgemeinern», págs. 305 y ss.

[34] Véase el bello libro de Klaus Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*. Heinrich también ha tratado la fuerza explosiva del cinismo antiguo: *Parmenides und Jonas*, Francfort del Meno 1966.

[35] Evito sobre todo la psicología del cinismo para desarrollar ésta primariamente de una manera social-filosófica. Algunos capítulos de «El síndrome de Weimar» tratan el cinismo subjetivo y su psicodinámica.

[36] Figura del teatro popular y de marionetas alemán. *(N. del T.)*

[37] Erich Kästner, *Fabian. Historia de un moralista*, 1931/1976. Véase nota 22. *(N. del T.)*

[38] También Iring Fetscher («Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit», en *Denken im Schatten des Nihilismus*, A. Schwann [ed.], Darmstadt 1975) ha hecho notar que en el intento de los intelectuales de evitar el cinismo existen hipertensiones morales.

[39] Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, Francfort del Meno 1969, pág. 59.

[40] Trato sistemáticamente el problema del amoralismo en «El gabinete de los cínicos», donde se habla de Mefistófeles, el Gran Inquisidor y del Se de Heidegger.

[41] Este armarse y hablar es una fuente de desmoralización política; se propaga entre la juventud del Oeste, en la medida en que todavía resiste a las invitaciones del realismo esquizoide. De ahí su resistencia contra las «dobles determinaciones» y el pensar doble.

[42] Hace un cuarto de siglo que Günther Anders clarificó esta idea: *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Munich 1956.

[43] Tomo este concepto de Ivan Illich y lo traslado al terreno de la teoría del conocimiento.

[44] Napoleón Bonaparte, al que muchos admiran por su cinismo realista (véase la consideración fundamental histórica, capítulo 10), pregunta en su sarcástico discurso del Año Nuevo de 1814: «¿Qué es en realidad un trono?, ¿cuatro trozos de madera dorada y un jirón de terciopelo? No, el trono es un hombre y este hombre soy yo...». El lenguaje de un cínico, que se comporta frente al ceremonial (Brimborium) y a la legitimidad («papel») como un advenedizo, es decir, forzadamente objetivo.

[45] Más adelante explico la blasfemia como un fenómeno más en el ámbito del cinismo religioso. Véanse págs. 413 y ss.

[46] Véase al respecto el sexto cinismo cardinal.

[47] Aquí vemos cómo lo cínico deriva de una transpolación de lo quínico. El cínico, en el fondo, se asquea; para él todo es mierda. Su super-yo superdesilusionado no ve lo bueno de la mierda. Y de ahí su *nausée*.

[48] Las relaciones entre psicoanálisis y cinismo se tratan en tres pasajes de este libro, a saber, en el tercer y sexto cinismo cardinal y en el segundo excurso de la parte fundamental histórica (*Los perros polares. Acerca de la psicología del cínico*).

[49] El enorme interés que Sade ha suscitado en los intelectuales descubre el progresivo ocaso en el que el cinismo burgués empieza a reconocerse en el cinismo aristocrático tardío. Puede ser que en el futuro Flaubert tome el puesto de Sade.

[50] «A los que me quieran hacer un regalo, les doy la espalda, a los que no me den nada, les ladro y a los canallas, les muerdo.» Diógenes Laercio VI, 60.

[51] Afeitarse era una costumbre del militar macedonio, costumbre que pasó a la sociedad helenística y romana. A partir de entonces, la barba se convirtió en un signo estamental filosófico, en símbolo del anticonformismo.

[52] Contra-argumento moderno: «Nadie debería dejarse contagiar por los científicos del Club de Roma que nos dicen que deberíamos retornar a la vida sencilla. A eso no estamos dispuestos y no es eso aquello para lo que trabajamos. Diógenes pudo vivir en el tonel y estaba satisfecho con ello. Pero él era un filósofo y la mayoría de nosotros no lo somos». (El canciller alemán federal Helmut Schmidt en el año 1976; aquí habla como cínico para prevenir contra los quínicos.)

[53] Véanse las «Lecciones sobre la historia de la filosofía», *Werke*, tomo XVIII, Francfort 1971, págs. 551 y ss.

[54] Una tradición distinta traslada esta historia a Corinto. Las fuentes son escasas y fragmentarias. Por eso se podría poner esa pequeña partícula que se conserva sobre la balanza de oro de la filosofía y considerar seriamente cada letra, si bien la última consecuencia de la filosofía es a menudo la de que en lo conservado por la tradición no se puede actuar muy exactamente. Por supuesto que hay ahí una gran oportunidad hermenéutica y de ella hacemos uso aquí sin ningún recato.

[55] Véase Regis Debray, quien reconoce que una historia de la cultura con pretensiones científicas debe ser construida propiamente sobre una sociología de las ambiciones. *Le pouvoir intellectuel en France*, París 1979.

[56] «...Que ni buscaba un lugar de cobijo, ni evitaba la oscuridad, ni mostraba ninguna apetencia hacia los denominados bocados exquisitos. Esto le confería un apoyo para defenderse en su precaria situación.» Diógenes Laercio VI, 22.

[57] Existe una etimología del término quinismo que deriva de *kyon*, en griego «perro», y otra del gimnasio *Kynosarges*, en el que el supuesto maestro de Diógenes, Antístenes, seguramente enseñó.

[58] Palabras como *drop-out*, marginado, etc., van en la misma dirección.

[59] Históricamente, el quinismo se inicia incluso con una aparente enemistad con el placer, si es cierto que Antístenes prefería enloquecer antes que sentir placer. No obstante, el autodominio no es autosuplicio.

[60] Laercio afirma que existe un escrito de Diógenes sobre el Estado *(Politeia)*. Es-

te, como todo el resto, ha desaparecido. No obstante, su posible contenido puede adivinarse fácilmente. La idea del Estado mundial, idea en la que culmina la posterior politología estoica, es efectivamente de origen quínico.

[61] Aquí se podría hacer una atrayente comparación con la enseñanza de la larga vida en el taoísmo chino. Como fechas biográficas de Diógenes, la edición de Laercio de Meiner da las fechas de 404-323, lo que haría ochenta y un años.

[62] Bajo la fórmula *reacuñar la moneda* comienza en Diógenes aquello que en el neoquínico Nietzsche se llamará «la transmutación de los valores»: la revolución cultural de la «verdad desnuda». Obviamente, Nietzsche echa a perder el asunto. A partir de la no voluntad quínica de poder, su transmutación realiza una voluntad de poder; con ello él cambia de bando y suministra a los poderosos una filosofía de la desinhibición.

[63] Por consiguiente, el feminismo tiene un lado originariamente quínico; es más, quizá sea el núcleo actual del neoquinismo. Anima, por ejemplo, a las mujeres a descubrir por sí mismas la masturbación para así obtener un distanciamiento de las obligaciones matrimoniales.

[64] Todavía Helmut Schmidt apela a esta ética.

[65] Esta imagen es válida para la época de Nerón. En la época de Cicerón apenas se hablaba de las sectas a las que cien años más tarde pertenece la escena ideológica.

[66] La explicación de la angustia vital en la Antigüedad tardía –una más de las premisas del cristianismo– sigue siendo un reto para la psicohistoria.

[67] Una analogía moderna la constituyen las diversas sectas de psicología profunda que rivalizan entre sí: freudianos, junguianos, reichianos, adlerianos, janovianos, perlsianos, lacanianos, etc.

[68] También Chr. M. Wieland, el mejor conocedor del cinismo del siglo XVIII en Alemania, traductor de Luciano, ha sentido que no todo es coherente en la óptica de desprecio que Luciano proyecta sobre Peregrino. Es precisamente por esto por lo que en la novela *Die geheime Geschichte des Peregrinus Proteus*, 1788/1789, pinta un cuadro más amable del filósofo.

[69] Véase en la consideración fundamental histórica el capítulo 12, «De la república alemana de estafadores», así como el pasaje «Saber bélico y espionaje», en la consideración fundamental lógica.

[70] Recordemos una vez más la tesis sobre el arte en cuanto forma de expresión del neoquinismo burgués en la quinta consideración previa. Las artes poseían una capacidad sobresaliente para la elaboración de la negatividad. El concepto «realismo» se refiere a esta fuerza investigadora del arte.

[71] Desde Marx sabemos que el Movens que la época moderna arroja en su aparentemente progresiva historicidad se funda en la alianza del capital y la ciencia. Al mismo tiempo estamos obligados a diferenciar más agudamente entre adelanto y progreso.

[72] «...Lo que llamáis mal»: el diablo no es solamente evolucionista, sino también nominalista. El «mal» se entiende asimismo de otra forma: como «fuerza», como fenómeno de energía, como posición en una polaridad natural. Konrad Lorenz, argu-

mentando siempre en el esquema evolucionista, trata hoy día el fenómeno de la agresión consecuentemente desde este punto de vista: «el así denominado mal».

[73] No accionismo, sino más bien «praxis contemplativa», hacer para llegar a ser consciente.

[74] Nietzsche, el primero que de nuevo se designó a sí mismo «cínico» filosófico-estético, acuñó incluso la fórmula de «vivir peligrosamente». Éste es el lema del empirismo quínico, al que se orienta Fausto.

[75] Los *Minima moralia* de Adorno, la más importante obra crítica moral de la filosofía después de la Segunda Guerra Mundial, hablan en sus formulaciones más agudas, sin reservas, sobre las vergüenzas de la supervivencia. Sería de miopes entender esto sólo como reflejo de las experiencias judías en aquellos años (1943 y ss.). Con referencia a la moral de supervivencia, véase también *Masa y poder*, de Elias Canetti.

[76] En la consideración fundamental lógica se describe la óptica que conduce a la «empiria negra» de las ciencias ilustradas.

[77] «*Boogy-woogy* de las hormonas» (Arthur Miller).

[78] Aquí la leemos sin referencia al contexto de la novela.

[79] Cien años después de que Dostoievski hubiera escrito esto, parece como si esta reflexión se desplegara en toda su envergadura, a partir del momento en que la tradición izquierdista occidental experimentara un distanciamiento, nunca visto en tal profundidad, del «espíritu de la (cristiana) utopía» y a partir del momento en que la inteligencia siente el carácter ineludible del principio de poder y de la «razón de Estado» en el propio cuerpo, en la propia responsabilidad. La izquierda en el poder político: con ello comienzan complicaciones morales, políticas y psíquicas de un grado distinto de complejidad.

[80] «El mundo es todo lo que es el caso», dirá posteriormente el positivismo, y si se toma la expresión «lo que es el caso» algo más generosamente, entonces los grandes realistas del siglo XIX son efectivamente positivistas... o, al menos, están «en camino» hacia el positivismo. Para Marx son las luchas de clase (si bien un concepto general) lo que es el caso. Para Nietzsche, la voluntad de poder; para Freud, los instintos.

[81] Por supuesto que éste ya no es el Jesús bíblico, sino un Jesús desde la perspectiva de Judas; de un Judas que busca desahogos. Su cinismo trágico descarga una culpa insoportable; psicoanalíticamente esto pertenece sin duda a la psicodinámica del parricida que sólo puede seguir viviendo, sin morir ahogado en su culpa, cuando encuentra razones que le expliquen por qué tuvo que matar.

[82] Nos acercamos aquí al tercer estadio del desarrollo del concepto cinismo que se expone en la consideración fundamental fenomenológica.

[83] A este respecto el historicismo ha hecho una contribución decisiva en la que educa para que todos los fenómenos de conciencia se vean como «productos de su tiempo». Sin esfuerzo se une tanto con el psicologismo como con el sociologismo.

[84] De ahí que los conservadores tengan a menudo una clara conciencia de la «semántica».

[85] Véase el capítulo *Minima Amoralia*.

[86] Referido al ámbito político (eclesiástico), este dualismo significa poder y espíritu.

[87] «¿Superación del nihilismo? Las superaciones son siempre peores que lo superado» (Adorno, *Dialéctica negativa*).

[88] Correspondencia cristiana: Se hace para el bien de los otros.

[89] Solamente una vez Diógenes ha sido visto de esta manera en la época moderna. El *happening* metafísico de Nietzsche en el que «El hombre loco» con la linterna anuncia «Dios ha muerto» era el fanal del neoquinismo.

[90] En la consideración fundamental lógica sigo exponiendo esta «traducción» e investigo lo que significa el someter y el ser sometido para la teoría del conocimiento. Véanse páginas 509-511 y 519-524.

[91] **Mefistófeles:** Y si no me hubiera reservado el fuego
no me habría reservado nada propio.

[92] ¿Nihilismo? Durante mucho tiempo, la crítica marxista no quiso ver en Heidegger más que el canto final de la burguesía decadente que incluso había sido abandonada por la voluntad de futuro. ¿Heidegger, portavoz de un nihilismo de cuño fascistoide y de culto a la muerte? Desde luego que no. Más bien un impulsor contra socialismos del «gran mañana», contra utopías de la víctima infinita.

[93] Tomo aquí un motivo de Michel Foucault.

[94] La concreción no excluye la vaguedad.

[95] Una rehabilitación de Nietzsche siempre dependerá en gran medida de la manera en que se concibe la voluntad de poder. ¿Una invitación al cinismo imperial? ¿Una confesión catártica? ¿Un lema estético? ¿La autocorrección de un impedido? ¿Eslogan metafísico vitalista? ¿Metafísica del narcisismo? ¿Propaganda de la desinhibición?

[96] Es éste el equivalente moderno del délfico «conócete a ti mismo». El Yo freudiano cae más bien en el Se. ¿Es el psicoanalizado un adaptado, un nivelado?

[97] Este amoralismo reflejo que, paradójicamente, lleva en sí la promesa implícita de una moralidad auténtica, ha encontrado su contrincante en el moralismo socialista. También la más reciente Teoría Crítica se ha desprendido del cuasi-amoralismo sensibilista de la «teoría estética» de Adorno y se orienta en una argumentación directa hacia una ética positiva. Esto, en cierto sentido, puede significar un progreso con tal de que obvie el peligro de caer de nuevo detrás de la modernidad radical del amoralismo existencialista y estético. Efectivamente, éste elabora ya las modernas experiencias con aquella moral y todos los imperativos categóricos: dado que estas formas del «deber» desembocan en sobreesfuerzos idealistas, la ética imperativa da a luz a sus propios sepultureros: ascetismo, resignación, cinismo. El «tú debes» del moralismo nos lleva forzosamente a un «yo no puedo». Por el contrario, el amoralismo que parte del «tú puedes» cuenta de una manera realista con la oportunidad de que aquello que «yo puedo» sea en última instancia también lo correcto. El giro a la filosofía práctica que marca alegremente este pensar moderno de los fundamentos no nos debe dejar caer en la tentación de marchar de nuevo con un imperativo categó-

rico al ser. La razón quínica desarrolla consiguientemente una ética no imperativa que anima a poder en vez de ahogarnos en las depresivas complicaciones del deber.

[98] Recientemente, se ha dedicado a esta cuestión el gran estudio de Hermann Mörchens sobre Heidegger y Adorno.

[99] Si se designa la fenomenología hegeliana como un «viaje del espíritu cósmico a través de la historia hacia sí mismo», entonces, en esta formulación no resulta aceptable ninguno de los conceptos portadores. En primer lugar, porque semejante viaje debería tener principio y meta; la metáfora del «camino» no abarca la historia. En segundo lugar, no hay un espíritu cósmico que esté presente en todos los cambios y luchas de la historia al mismo tiempo como combatiente y mercenario. En tercer lugar, no hay una historia cósmica como narración de los destinos de un sujeto con el que ella choque. En cuarto lugar, no hay ninguna mismidad que después de cualquier viaje, historia o combate pudiera llegar a sí misma; éste sería un ser bastante fantasmagórico, un pronombre reflexivo, maníaco del gigantismo que plaga nuestra mismidad natural.

[100] Wilhelm Stieber, *Spion des Kanzlers*, Munich 1981, pág. 135. Véase también en la consideración fundamental lógica el capítulo «Empiria negra». La frase hace pensar en una teoría psicoanalítica del cinismo que interpreta el cinismo como expresión de una inconsciente necesidad de castigo.

[101] Sólo la narrativa moderna conoce también héroes civiles, el héroe vagabundo (el pícaro); incluso conoce el héroe pasivo-negativo.

[102] En la épica artúrica se discute el problema de cómo el héroe tiene que ganarse constantemente su rango. Tal el caso de Erec, cuya falta habría sido hacerse cómodo y haber dejado de autoconfirmarse constantemente.

[103] En cuanto los soldados se dieron cuenta de esto, aparecieron en las tropas reacciones de recelo contra los jefes. Los modernos grandes ejércitos surgieron y cayeron con el grupo de suboficiales y oficiales de bajo rango que iban «hacia delante». Incluso hay estadísticas que tenían como finalidad demostrar que los oficiales estaban «suficientemente» representados entre los caídos.

[104] Este motivo se continuará en III A, 6 [págs. 509-518].

[105] En parte sancionado oficialmente: todavía en la guerra de 1870-1871 hubo muchos soldados que sustituyeron, a cambio de dinero, a los llamados a filas.

[106] En otro punto he intentado resaltar la especial matización afectiva del cinismo fascista alemán en una interpretación de la anécdota de Belitz en *Mi lucha* de Hitler: *Der Gefreite Hitler als Anti-Schweijk – Zur Psychodynamik moderner Zersetzungsangst*: véase Peter Sloterdijk, «Die Krise des Individuums – studiert im Medium der Literatur», Schulte-Sasse (ed.), *Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic*, Minneapolis 1982.

[107] Véase la consideración fundamental histórica, capítulo 11, «Hora lúcida».

[108] Véase también Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*, Nueva York 1974, págs. 133 y ss. («Messiahs», «The Secret of the Prince of Peace») [*Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, «Mesías», «El secreto del príncipe de la paz», Alianza, Madrid 1992].

[109] Véase Julien Benda, *La trahison des clercs*, París 1975, pág. 44: «Tout le monde sent le tragique de cette information: "L'ordre est rétabli"». Mantener el orden es sinónimo de cargas de caballería, disparos contra la población indefensa, mujeres y niños muertos.

[110] No es casual que Michel Foucault, el autor que ha suscitado los análisis más penetrantes sobre el poder, la violencia y la «micropolítica» en nuestra época, se haya fijado al mismo tiempo en el fenómeno de la violencia disciplinaria, del castigo, de las ejecuciones, de la vigilancia, de la reclusión.

[111] La frase de Schlegel contiene también el principio de una teoría no sólo del cinismo político, sino también del económico, del religioso y del cinismo del saber (véanse los siguientes cinismos cardinales y los secundarios). Íntegramente dice: «Si la esencia del cinismo consiste en dar preferencia a la naturaleza sobre el arte, a la virtud sobre la belleza y la ciencia; en atender solamente, despreocupado de la letra a la que se aferra el estoico, al espíritu; en despreciar todo valor económico y todo brillo político y afirmar valientemente los derechos de la arbitrariedad independiente: en ese caso, el cristianismo no debería realmente ser otra cosa que un cinismo universal». *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. und Friedrich Schlegel 1*, Curt Grützmacher (ed.), Hamburgo 1969, pág. 102.

[112] En consideraciones individuales se pone de manifiesto lo problemático de estas tipificaciones burdas. Hasta 1918, por ejemplo, no se puede considerar completamente burgués al Estado alemán, debido a sus componentes feudales, etc.

[113] Consideración marginal: Empecé con la redacción de estas notas sobre el cinismo –entonces no sabía que de ellas saldría una crítica de la razón cínica– poco después de haber visto una entrevista con la filósofa y politóloga judía Hannah Arendt, una entrevista que Günther Gaus había mantenido hacía muchos años con ella y que con ocasión del quinto aniversario de su muerte fue transmitida de nuevo. Esta conversación, un punto culminante de relajada charla filosófica ante el público y uno de los pocos ejemplos de inteligencia en televisión, alcanzó su momento cumbre cuando la señora Arendt se refirió a su actuación en el proceso que contra el asesino de masas Eichmann tuvo lugar en Jerusalén. Se tendría que haber oído cómo esta mujer aseguraba que ante la lectura y estudio de los miles de páginas de las actas del interrogatorio no había podido por menos de soltar constantemente una carcajada referida a la estupidez cómica que ejercía su poder sobre la vida y muerte de infinidad de hombres. En la consciente confesión de Hannah Arendt había algo de frivolidad y de quinismo en el sentido más estricto de la palabra que, tras la sorpresa del primer momento, se revelaba como expresión soberana de la verdad. Cuando la señora Arendt además, de propina, dejó caer la consideración de que a ella le había gustado el exilio, pues era joven y la improvisación en lo incierto tenía también su propio encanto, tuve que echarme a reír, y precisamente con esta risa «se» empezó a escribir este libro.

[114] Por lo demás, en las democracias populares encontramos un engaño complementario.

[115] Me he decidido a incluir el cinismo del dinero entre los cinismos secundarios. El cinismo de intercambio que se trata en II B, 3 [págs. 463-478] me parece una derivación de coacciones del poder.

[116] Maduro-inmaduro no son juicios de valor, sino escalas de medida para las condiciones objetivas del socialismo. Si el socialismo se define como la liberación de la productividad social de las ataduras capitalistas, en ese caso hay que crear antes las condiciones del capitalismo tardío para que puedan superarse.

[117] Véase el capítulo «Metapolémica» en la consideración fundamental lógica. Allí intento fundar una dialéctica racional bajo el concepto «polémica general». Al mismo tiempo, hago una crítica del uso marxista de la dialéctica.

[118] Esto no es un alegato a favor de una ideología «productivista». La productividad es un concepto pluridimensional. Por otro lado, la conciencia más nueva de la ecología política presupone la culminación del productivismo.

[119] Dialéctica, en cuanto dialéctica de impedimento: tal es la base realista de la dialéctica negativa de Adorno.

[120] Kurt Kreiler me llamó la atención sobre esta historia del suicidio indirecto del ratón. Está recogida en el capítulo final de la novela de Boris Vian, *L'écume des jours*, 1946 [*La espuma de los días*, Alianza, Madrid 1993]. La he abreviado un poco para incluirla en el relato de Goliat.

[121] Dialéctica de la perfección: incluso en lo perfecto hay todavía alguna carencia: la perfección del comienzo tiene que ser superada consiguientemente por la perfección final, a través de una perturbación. Esto constituye una figura fundamental de las fantasías de movimiento dialéctico: una primera cima «perdida» se vuelve a ganar al ascender a una segunda, más alta.

[122] No sólo aparece en la tradición europea, sino que también se trata en las leyendas hindúes y budistas.

[123] Epifanio es uno de los primeros sacerdotes que destacan por un cierto tic mariano. Véase la interpretación de Theodor Reik, *Der heilige Epiphanius verschreibt sich (Eine Fehlleistung vor sechzehn Jahrhunderten)*, en Theodor Reik, *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, Francfort del Meno 1975, págs. 37-56.

[124] No me resulta agradable dejar el asunto con estas alusiones. El tema necesitaría un libro por sí solo. Tengo la esperanza de escribir más y más convincentemente sobre ello en un trabajo posterior.

[125] Esto no gustará a algún estructuralista obstinado que esté decidido a participar en el baile alrededor del Becerro de Oro que lleva por nombre «lenguaje, discurso y significante». El fetichismo estructuralista del significante no es más que el fetichismo «logocéntrico» del significado.

[126] Véase Sartre, *El ser y la nada*, 1943, pág. 84: «Mediante la mentira, la conciencia confirma que por naturaleza existe como *algo oculto al otro*, aprovechando la ontológica duplicidad del Yo y del Yo ajeno a su favor. Una cosa totalmente distinta sucede con la *mauvaise foi*, pues ésta, como hemos dicho, es una mentira *ante sí misma*... Es

decir, que aquí no existe la duplicidad del engañador y del engañado»... El Dios de Caín aparecería consiguientemente como compañero de una autoconciencia que todavía puede engañarse a sí misma, es decir un Dios en proceso de hacerse.

[127] La neoquínica transmutación de los valores llevada a cabo por Nietzsche afecta también a la ciencia, al tomar sus objetos más alegremente de lo que éstos merecen.

[128] ¿No es el racionalismo crítico a lo Popper un impulso lateral seriamente malentendido del falibilismo satírico?

[129] En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y con relación a la escuela quínica, Hegel advierte: «De ésta no cabe mencionar nada en particular. Los quínicos han tenido poca formación filosófica y en todo caso no han conseguido un sistema, una ciencia...». Como la mayoría de las veces, da al asunto en la cabeza, de tal manera que sólo se lo tiene que poner de punta.

[130] Según esto, una «crítica seria», una crítica que se constituyera en instrumento y en teoría del método de las «teorías dominantes» no sería más que un negro caballo blanco. La crítica sirve a la subversión, no a la construcción; por eso, educar a la fuerza críticamente a los estudiantes es la manera más segura de acabar absolutamente con ese gusto en la inteligencia, tal y como hoy día sucede. Es entonces cuando lo que era su oportunidad se convierte en su enemigo.

[131] Parece ser que Marx ha encontrado su crítico quínico-existencial en H. Heine, y de ahí las discusiones entre ambos; de ahí también el insultante calificativo de *perro* que en sus disputas ha desempeñado un papel tan importante.

[132] Ver H. Heine, *Prefacio al salón* I (1833), en H. H., *Sämtliche Schriften*, tomo III, Munich 1971, pág. 10.

[133] Heinrich Heine, *Diferentes concepciones de la historia* (1833), en H. H., *op. cit.*, pág. 21.

[134] Véase al respecto también el capítulo 13 de la consideración fundamental histórica «¡Anda!, ¿estamos vivos?», así como el excurso *Cinismo de los medios y entrenamiento para la discrecionalidad.*

[135] Foucault ha retratado esta época en *Les mots et les choses* (1966) [*Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid 1997].

[136] El que, sin embargo, no aporten «todo» es un efecto de su todavía considerable selectividad. ¿Mentira selectiva?

[137] *Quale* de valor, es decir, el valor de una serie determinada; aquí expresada económicamente, es decir, en dinero y mercancía.

[138] Simmel designa como cinismo sólo el ámbito de las disposiciones subjetivas cuasi nihilistas y frívolas. Mi trabajo quiere apartarse de ese concepto subjetivo de cinismo con determinación. Pretendo entender el cinismo en el proceso real y relativamente general de lo social y espiritual, de tal manera que la esencia cínica o quínica no viene de los individuos –esto sería una travesura psicologista–, sino que se ofrece a los individuos, crece en ellos y se desarrolla a través de ellos, es decir, con su fuerza, por encima de ellos.

[139] Y aquí vale el principio de que el dinero apesta fundamentalmente cuando se

trata del óbolo de Vespasiano. Y con ello se alude a una crítica de la propiedad privada (del lujo y de los medios de producción), una crítica que se sigue formando desde la tesis masiva «la propiedad es robo» hasta las sutilezas de la teoría de la plusvalía.

[140] Por eso, la lotería constituye el gran logro de la sociedad capitalista. Ésta pone de manifiesto a los innumerables que a través del *trabajo* no pueden llegar a ser nada que la *felicidad* es la única que promete la justicia.

[141] El oletismo marxista ha recibido en el siglo XX una ayuda de fuego cerrado por parte del psicoanálisis, que concibe dinero y mierda como equivalentes simbólicos y que refiere el complejo monetario a la esfera anal. A cambio de ello no ha recibido mucho agradecimiento, sobre todo desde que en la revolución rusa, de la noche a la mañana, apareció un nonoletismo marxistamente enmascarado que aseguraba que, en ruso, explotación ya no significaba explotación. La plusvalía socialista navega bajo bandera libidinal: el placer de la reconstrucción.

[142] Puede sonar chocante el que Baudrillard diga que la seducción es más fuerte que la producción. El capitalismo en su fase de consumo de masas y con ayuda de seducciones, es decir, de mimos, entontecimientos y burdelización de las cabezas, se puede mover mucho más sin compromiso que cuando sale abiertamente a violar. El fascismo era todavía hermafrodita: seducción perpetrada por el violador; el consumo es la violación perpetrada por el chulo.

[143] Véase el capítulo «Metapolémica» en la consideración fundamental lógica. El análisis sistemático del capital pone al descubierto tres frentes polémicos: capital frente a trabajo asalariado, competencia de los capitales individuales y guerra de los capitales nacionales.

[144] Véase el capítulo «Meditación sobre las bombas»; el primer cinismo cardinal; y «Espionaje natural, lógica artillera, metalurgia política».

[145] Bernard Law, vizconde Montgomery de Alamein, en *Historia mundial de las batallas y las campañas militares*, tomo I, Munich 1975, pág. 17. En esta obra encontramos el boceto de esa táctica de empatía entre los combatientes: «Un comandante debe poder penetrar en el pensamiento del enemigo o, por lo menos, debe intentar hacerlo. Por esta razón, durante la guerra contra Hitler tuve siempre una fotografía de mi enemigo en mi coche de campaña. En el desierto y de nuevo en Normandía mi enemigo fue Rommel. Constantemente estudiaba su cara e intentaba suponer cómo reaccionaría él a los movimientos que yo iba a emprender. Extrañamente, esto resultó muy útil».

[146] Lo que ofendía considerablemente a Stieber; sus memorias contienen una porción de justificación, aunque también una dosis de revancha de sus contrarios, que habían tildado «su carácter de antiliberal, inhumano e incluso cínico», Stieber, *op. cit.*, pág. 176.

[147] Véase la lúcida polémica de Julien Benda en *La trahison des clercs*, 1927.

[148] Renuncio a la diferenciación, empíricamente importante, de los diversos conceptos y funciones de «inteligencia», «investigación», «ciencia», «filosofía», «crítica». Nuestras consideraciones no pertenecen a la sociología de la inteligencia, sino al campo previo de una teoría (polémica) del conocimiento.

[149] Stieber consiguió con ello material de cargo que desempeñaría su papel en el proceso de Colonia contra los comunistas.

[150] Max Gunzenhäuser, *Geschichte des geheimen Nachrichtendienstes*, Francfort del Meno 1968, pág. 11.

[151] Con ello anticipan crónicamente la ética del estilo libre del estado de excepción (nosotros o ellos): para ellos la guerra no ha acabado.

[152] Günther Nollau, *Wie sicher ist die Bundesrepublik?*, Munich 1976, pág. 9.

[153] Stieber menciona varias veces la frase que le dirigía Bismarck: «Ud. ve fantasmas».

[154] De esto resulta la hipótesis siguiente: los sistemas de partidos múltiples están menos amenazados de paranoia que los de partido único.

[155] «Derecho como ideología»: la crítica encuentra núcleos de violencia en muchos fenómenos que generalmente son percibidos bajo la ficción de la libertad: en el contrato de trabajo a sueldo; en el contrato matrimonial; en el contrato social, sobre todo.

[156] Éste es el tema más destacado de los escritos del discípulo de Freud, Otto Gross, hace tiempo desaparecido, y que finalmente nos son accesibles en la colección: Otto Gross, *Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe, mit einem Textanhang von Franz Jung*, Kurt Kreiler (ed.), Francfort del Meno 1980, págs. 27 y ss. Véase sobre todo *Über Konflikt und Beziehung, op. cit.*, págs. 71 y ss.

[157] Uno se podría imaginar, efectivamente, una tipología médica que valorara estos aspectos fuertemente contrarios: medicina de integración que *no* trata la enfermedad como enemigo de lo enfermo; medicina de lucha que se comporta con relación a la enfermedad exclusivamente como un enemigo.

[158] ¿No desempeñó en un principio el asunto Dreyfus la función de *cesto de los papeles*?

[159] Attali afirma, continuando los análisis de Foucault, que una gran parte de la más moderna historia social de la medicina, especialmente la de los siglos XVII y XVIII, está dominada no por los médicos, sino por los policías: una gran parte del sufrimiento no se cura sino que se interna: véase *L'ordre cannibale*, París 1979.

[160] En la discusión del nihilismo, que se sirve gustosamente de un vocabulario altisonante, se habla ante todo de «quiebra», «derrumbe» de la metafísica. Creo que estas imágenes no dan en el blanco, por lo menos hoy día. Las metafísicas no se «derrumban» sino que palidecen, se olvidan, se estancan, se hacen aburridas, triviales, carentes de importancia e improbables.

[161] A este respecto vienen a cuento las fascinantes consideraciones previas del jefe de policía del guillermismo, Wilhelm Stieber. Él ya practicó conscientemente un policíaco saneamiento urbano con referencia a la prostitución, el robo, etc.

[162] Véase al respecto en «El gabinete de los cínicos» el capítulo sobre el Gran Inquisidor y el «Se» de Heidegger.

[163] Sólo se puede elegir entre dos tipos de más allá, entre uno vacío (nihilismo) y otro pleno (espiritismo).

[164] Y siempre que creemos que, en presencia de nuevas experiencias, habríamos reflexionado de manera distinta, descubrimos que ya la reflexión quínica había estado allí antes que nosotros. Diógenes Laercio (VI, 7) cuenta del primer cínico Antístenes: «Y a la pregunta sobre qué más era necesario aprender, respondió: prevenir el *desaprendizaje*».

[165] Theodor Lessing, *Untergang der Erde am Geist (Europa und Asien)*, Hannover 1924. Resumen de dos libros anteriores del autor: *Europa und Asien*, 1914, y *Die verfluchte Kultur*, 1921. Especialmente, el capítulo 11, «Der sterbende Pan». El que, a pesar de todas sus razones, este libro importante se malinterpretara de una manera tan grosera como irracionalista es una parte de la traumática historia de la influencia de Lessing.

[166] Estímulos para una historia del ojo político se encuentran en Erik Grawert-May, *Zur Geschichte von Polizei- und Liebeskunst. Versuch einer anderen Geschichte des Auges*, Tubinga 1980.

[167] Esta anécdota pertenece a la prehistoria del moderno servicio de espionaje de los Estados Unidos.

[168] *De re metallica* (Georg Agricola der Ältere, 1556) sería un buen título para una historia científica y social de las civilizaciones del metal. *Res publica:* el Estado; *res metallica*: la guerra.

[169] Se pueden pensar interesantes relaciones entre balística, ciencias de la administración, diplomacia, los correos, la imprenta: funciones telecausales que forman un nuevo Yo.

[170] El que no entienda oportunamente esto irá en muchas ciencias por una vía falsa. ¡Cuántos investigadores como, por ejemplo, historiadores del arte de la literatura han empezado a estudiar estos objetos como auténticos aficionados y después, como profesores, activan su odio contra los mismos, porque a causa de la elección del falso tipo de exactitud han caído en la actitud de la polémica, de la no entrega a la cosa!

[171] Hay una larga tradición de intentos de enfrentar los dos tipos de ciencia o formas del saber: ciencias comprensivas o esclarecedoras, exactas o inexactas, ciencias de lo general o de lo individual, ciencias de objetos espirituales o de objetos naturales, *Scientiae* o *Artes*. Estas oposiciones tienen algo «plausible», si bien la historia de la ciencia demuestra que se solapan; hoy día la tendencia es de la ciencia de unidad (del tipo de objetivación polémica).

[172] Así, los rechazos terribles que hoy día han irrumpido en la investigación físico-cosmológico-biológica no surgen en absoluto de consideraciones *metodológicas*, sino que se producen de la entrega de los investigadores a la fascinante testarudez de las «cosas mismas».

[173] El conflicto característico de la Ilustración entre intelecto y sentimiento se deriva en parte de la oposición de ambas tendencias: distanciamiento y entrega, preferencia del sujeto o preferencia del objeto. Todos los filósofos desde Descartes a Sartre han tratado la cuestión, tan monstruosa como característica, de cómo el yo puede constatar si en el ámbito del no-yo se dan otros yoes, es decir, la problemática de la «subjetividad extraña».

[174] Heinrich Heine pone el punto de vista de la superación del dualismo. Como base de su exposición de filosofía popular, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1835.

[175] El mito de Fausto se toca aquí con el no menos fascinante de Don Juan, ambos pueden ser unos libertinos, pero al final se ve lo que les pasa: las penas del infierno.

[176] ¿Acaso no pasaron durante largo tiempo los panteístas por adoradores del diablo? «...¿Acaso se puede encontrar, entre los que el diablo ha escogido como aniquiladores del derecho divino y humano, alguien que haya sido más activo en su labor destructora que este... embustero?», se pregunta Musaeus, profesor de Teología de Jena, refiriéndose a Spinoza. Otro propagandista cristiano encuentra una obra de Spinoza blasfema e impía, «digna realmente de ser arrojada de nuevo a las tinieblas del infierno, de donde ha salido a la luz para daño y vergüenza del género humano...» (citado según W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe, 34 grosse Philosophen in Alltag und Denken*, Munich 1981, pág. 159).

[177] Hay que considerar que fue en la época en la que el judaísmo logró un conocimiento ofensivo en el movimiento sionista cuando más creció el antisemitismo: a esto, por supuesto, se le puede dar la vuelta.

[178] De ahí el que no sea exacta la célebre comparación que Freud hace al asemejar el psicoanálisis con la desecación del Zuiderzee, pues resulta demasiado ingenieril, demasiado en el sentido de la medicina polémica (la enfermedad polémica). El mar-ello no se deseca nunca..., ¿no hasta con aprender a navegar por él?

[179] Alusión al primero de los tres tomos de memorias del escritor muniqués de cosmovisiones de cuño conservador Oskar A. H. Schmitz, *Die Geister des Hauses. Jugenderinnerungen*, Munich 1925, notable, sobre todo, por la circunstancia de que Schmitz ha hecho una cura psicoanalítica con el discípulo de Freud, Abraham, e intentado posteriormente integrar las experiencias de su psicoanalista (por cierto fracasado) en la construcción de su autobiografía. Algunos comentarios a Schmitz, en mi libro *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, Munich 1978, págs. 229 y ss.

[180] Y no ¿qué es dialéctica? Pues quien se pregunte esto no empieza allí donde realmente se halla en el plano mental, a saber, en el convencimiento de que él participa en la lucha por la dialéctica, de que, por así decirlo, se mueve en la dialéctica de la dialéctica. Quien pregunte esto se sienta en su pregunta.

[181] En este caso, la dialéctica se vería limitada a los grupos de afirmaciones susceptibles de antítesis, es decir, a afirmaciones «problemáticas» con contenidos metafísicos o normativos en los que de hecho se puede aportar en un principio e incluso permanentemente motivos tanto para *esta* visión como para la *otra*. Junto a éste, hay otro grupo no susceptible de afirmaciones antitéticas, afirmaciones que no son problemáticas, sino que deben o pueden ser resueltas minuciosamente de esta o de la otra forma; tales serían las afirmaciones sin contenido metafísico o normativo, es decir, afirmaciones puramente empíricas o puramente lógicas. Sobre ellas no se discute. Consecuencia: allí donde se discute hay en juego contenidos metafísicos o éticos.

La dialéctica trascendental de Kant describe la esfera de afirmaciones susceptibles de antítesis como una esfera de *apariencia* metafísica, por eso Kant es el modelo del pensador que al mismo tiempo piensa dialéctica y no dialécticamente.

[182] La ruina de Hegel atrae constantemente el interés de los componedores críticos; a ellos les siguen regularmente órdenes positivistas de limpieza.

[183] Por eso, la tesis de Gadamer de que la dialéctica debería tornarse en dialógica y hermenéutica resulta una abreviación ingeniosa. Lo polémico supera con mucho a lo dialógico. ¿Quién piensa en una «hermenéutica de la guerra»?, ¿en una teoría del «argumento armado»?, ¿en una «dialógica» de las rupturas de diálogo? Por no hablar del absurdo de una «hermenéutica del capital», y de una «dialógica de la administración».

[184] Véase la segunda consideración previa.

[185] En Hegel, que penetró profundamente en la esquizofrenia de este doble yo, hay incluso reflejos gramaticales de esta estructura: oraciones cuyo objeto está en primera persona y el predicado en tercera.

[186] Véanse el segundo cinismo cardinal, el capítulo dedicado al Gran Inquisidor, el tercer cinismo secundario, la «Crítica de la superestructura idealista», la «Elegía marxista», así como la parte histórica, capítulo 15.

[187] Yo no la he localizado, por falta de intenciones filológicas, en un filólogo concreto, sino que la he constituido de una manera típica, de tal modo que a través de ella aparezcan figuras de pensamiento más bien asiáticas que europeas.

[188] Esta formulación se refiere en Marx (en la introducción a los *Fundamentos*) al concepto abstracto de *trabajo* que tenía A. Smith; resulta irónico que el dialéctico Marx no nos haya dado el concepto más sencillo de lo polémico. Nos lo podría haber suministrado si no sólo se hubiese desplazado de la filosofía a la crítica de la economía política, sino que hubiese vuelto de ésta a la filosofía. En esta laguna es donde fatalmente se ha extendido el terrorismo de principios de Lenin.

[189] En la conciencia difuso-cínica no impera efectivamente un no-saber propiamente dicho.

[190] Otto Flake, 1923: «Dadá es lo mismo que antaño fue la célebre y poco comprendida ironía romántica: una *superación*. Se supera la seriedad, no sólo la de la vida...», *Das Logbuch*, Gütersloh 1970, pág. 295.

[191] El dadá se podría entender en lo esencial como una escuela del positivismo «subjetivo» en oposición al positivismo «objetivo» del empirismo lógico. Ambos positivismos se tocan en su radical cinismo semántico. El dadá habla del *absurdo (Unsinn)* desde un punto de vista existencialista; el positivismo lógico, de falta de sentido *(Sinnlosigkeit)* por lo que respecta a las proposiciones (por ejemplo, metafísicas).

[192] Constituyen los fenómenos más destacados en el ámbito del cinismo semántico (véanse también los *Scheinprobleme*, de Carnap; *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, de Theodor Lessing; *Sprachkritik* de Mauthner; y/o el *Tractatus* de Wittgenstein).

[193] Cuando M. Rutschky, en su ensayo acerca de los años setenta, *Erfahrungshunger*, Colonia 1980, escribe que se trataba de una época en la que se derritió la utopía

de los conceptos generales, está haciendo mención a algo que es común a la RFA y a la de Weimar. En la RFA se trataba de los conceptos universales sociológicos de la izquierda; Weimar luchó más bien contra los fantasmas axiológicos. Ambas postulaban por el positivismo subjetivo: sensualidad en vez de sentido.

[194] Una nota a pie de página con relación a la discutidísima *Teoría de las vanguardias* de Peter Bürger. M. E. se acerca al problema por la parte falsa, a saber, por la parte sociológica. Sin embargo, ésta no se somete aquí a debate. Para los dadaístas el arte no es una institución. El arte es una máquina de sentido. Es un sector del super-yo, un pedazo de autoridad y tiene que desaparecer. De ahí el comportamiento anarquista. El impulso a la vida, a la elevación, a la realización es, por el contrario, una herencia antigua: neoquinismo del siglo XVIII. En este sentido, la «vanguardia», desde que existe, es arte burgués significativo: pionera de la verdad, de la vitalidad, de la sociedad moderna.

[195] Weimar/RFA: el desarrollo de Peter Handke pone de manifiesto los estadios que puede atravesar el positivismo subjetivista: crítica lingüística, actos de juegos verbales, logización de la náusea; después, el tránsito de lo absurdo a la sensibilidad, a un nuevo narrar; cierre del primer «sentimiento verdadero»; trabajo de recuerdos. Náusea y significación no pueden coexistir a la larga. Al darse cuenta de esto, Handke está en camino de hacerse un escritor importante.

[196] Difícil de reproducir el juego de palabras del texto, que incluye un modismo, una metáfora y la alusión al autor de *Fabian*. *Auf den Hund kommen* = estar arruinado. *(N. del T.)*

[197] Muchas citas no indicadas expresamente están tomadas de la selección de Reclam, *Dada Berlin, Texte Manifeste Aktionen*, H. Bergius y Karl Riha (eds.), Stuttgart 1977.

[198] Se tendría que escribir algún día una historia ideológica de la lucha entre ironía e identidad, talento y carácter. (Tener presente al respecto el enfado de Heine con el público alemán de carácter.) Véase el excurso 8: *Actores y caracteres*.

[199] Sin tener en cuenta algunas consideraciones de Freud, Reik y otros.

[200] Véase al respecto el capítulo «Hora lúcida», en el que cito el mismo pasaje que Bergler aduce como ejemplo de un «cínico placer en la propia mezquindad» (K. Kraus).

[201] Un programa de paz anunciado por el presidente Wilson el 8 de enero de 1918 que preveía el desalojo de los territorios ocupados, la limitación del armamento, la libertad de los mares y el comercio mundial, el derecho de autodeterminación de los pueblos y la fundación de una Sociedad de Naciones. La línea idealista de Wilson no logró imponerse en las negociaciones que condujeron al Tratado de Versalles (enero-junio 1919).

[202] La Asamblea Nacional de Weimar, elegida en enero de 1919, era todavía mayormente predemocrática. El primer Parlamento de 1920 estaba ya claramente dominado antidemocráticamente.

[203] Este contexto me lo ha hecho notar Bernd Weyergraf tomando como base algunos cuadros de Otto Dix: véase *Katalog zur Ausstellung im Haus am Waldsee*, Berlín

1979, *Otto Dix-zwischen den Kriegen*, H. v. Heppe, Th. Kempas y B. Weyergraf (eds.), especialmente págs. 14 y sigs.

[204] Hay que observar al respecto las tumbas del soldado desconocido. La configuración tradicional nos muestra actitudes heroicas, destacadas figuras de Roldán, pirámides fúnebres, flamear de banderas al cielo, obeliscos. La tumba del soldado desconocido de 1923 (en el jardín de la Corte muniquesa, delante del Museo del Ejército) traducía esta vivencia. El soldado yace en una especie de cripta: es el hundido, su morada es medio santuario, medio refugio artillero. Alrededor se han dejado abiertas entradas al monumento. Hay que bajar para honrar al muerto. Pero todavía más: él yace de tal manera que en el momento oportuno puede levantarse. Véase *Die Zwanziger Jahre in München, Katalog zur Ausstellung im Münchner Stadtmuseum*, mayo-septiembre de 1979, Chr. Stölzl (ed.), pág. 469.

[205] Eckard Siepmann, *Montage: John Heartfield. Vom Club Dada zur Arbeiter-Illustrierten Zeitung. Dokumente, Analysen, Berichte*, Berlín 1977, págs. 240 y ss., «Die Millionen-Montage».

[206] Se refiere a la conocida fundación ideológica llevada a cabo por Eduard Stadtler. Más al respecto en Joachim Petzold, *Wegbereiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik*, Colonia 1978, págs. 52 y ss.

[207] Erich Fromm presenta un psicograma de Kern en su libro *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid 1987, cap. 11. verse

[208] Estos detalles son significativos en relación con el capítulo 12, «De la república alemana de estafadores».

[209] La revolución alemana de 1918-1919 apenas acuñó lemas; éste es uno de los pocos y resulta como ningún otro. Noske lo formuló al hacerse cargo del mando sobre las tropas que debían sofocar la revolución en Berlín: esto ocurría el 9 de enero de 1919. El 10 daba la orden de atacar el Berlín revolucionario.

[210] Sebastian Haffner, *Die verratene Revolution, Deutschland 1918/1919*, Berna-Viena-Munich 1969, pág. 77.

[211] Rathenau replantea con esto el marco en el que se mueven formaciones ideológicas neoconservadoras que se basan en un desmentido en dos frentes: por una parte, desmienten la modernidad ideológicamente y, por otra, los valores «nuevos-viejos» prácticamente.

[212] H. Goetz, *Erwin Piscator in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo 1974, págs. 18-19. LA GUERRA EN CIFRAS TOTALES

[213] También se cuenta este cinismo galo de Napoleón después de la batalla de Eylau.

[214] Acerca de Buergel véase mi libro *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, Munich 1978, págs. 67 y ss.

[215] En el mismo año escribe Ludwig Rubiner su célebre artículo *Der Dichter greift in die Politik*. Véase también la colección de escritos del mismo nombre de este autor, 1908-1919, Leipzig 1976, págs. 251 y ss. *Der Dichter als Sprengmeister, Vitalisator, Erzeuger von Erschütterungen*: «Ahora lo que vale es el movimiento. La intensidad y la voluntad de catástrofe».

[216] Esto se refiere al principal aspecto espectacular de la política. El hecho de que, al mismo tiempo, la política tendencialmente pasara cada vez más a la administración siguió siendo ajeno a los políticos marcados por el modelo militar. Ellos apuestan por el «movimiento de masas» y más bien forman un «frente» que una «coalición». Prefieren dar órdenes a leyes. Prefieren ir a la calle antes que al ministerio o al parlamento.

[217] Véase Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Francfort del Meno 1979, págs. 504-505.

[218] 1925, Rowohlt. En 1931 la editorial lanzó una edición especial de 100.000 ejemplares.

[219] El paralelismo entre Goethe y Diógenes es tan atrevido como exacto. Véase mi alusión al papel de Goethe en el neoquinismo burgués del *Sturm und Drang* (págs. 183 y ss.).

[220] Véase A. M. Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, Munich 1968.

[221] Thomas Mann llamó a Spengler «detestable parodista de Nietzsche», *Briefe*, 1889-1936, Francfort del Meno 1962, pág. 321.

[222] Y con ello no se pretende disculpar lo lamentable de la política SPD.

[223] Diez años más tarde, cuando Hitler ya había subido al poder, escribía Thomas Mann en una carta (1935): «Pero ¿es que contra una dictadura ilustrada se pueden objetar muchas cosas hoy día?» (Th. Mann, *Briefe 1889-1936*, Francfort del Meno 1962, pág. 397).

[224] Erich Kästner, *Fabian*. Del capítulo III.

[225] *Denn sie wissen, was sie tun*, reza el título de la novela de crítica jurídica de Ernst Ottwald, 1931.

[226] Otro sobresaliente documento es la novela de Erik Reger *Union der festen Hand*, igualmente de 1931.

[227] El plagio era por lo demás también el paso del psicoanalista E. Bergler al análisis del cinismo (véase el excurso 2). Bergler se lanzó sobre la respuesta de los plagiadores: para ellos, el concepto de propiedad intelectual carece de sentido; comparar con la réplica de Brecht a la indicación de sus préstamos de Villon en *La ópera de cuatro cuartos*.

[228] Alusiones a la autobiografía de Mann contiene mi libro *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, Munich 1978, págs. 145 y ss. y 169 y ss. *(Auf dem Zauberberg der Pubertät)*, págs. 275 y ss.

[229] En 1911, el espectáculo del «salto de pantera» hacia Agadir había provocado la segunda crisis marroquí, preludio de la guerra mundial, ya inevitable. Un encuentro lleno de relaciones: gracias a la crisis de Agadir, gracias a la concienciación de la próxima gran guerra, Oswald Spengler llegó con sus estudios histórico-socioculturales a derroteros políticos.

[230] Comparar en todo caso la *Politische Novelle* de Bruno Frank, del año 1928, donde igualmente, partiendo de materiales de perspectivas italianas, se describen los espectáculos cesaristas del Duce fascista.

[231] Véase al respecto Jean Améry, *Unmeisterliche Wanderjahre*, Stuttgart 1970.

[232] Ernst Bloch dice muy certeramente al respecto en 1929: «...Kracauer ha viajado al punto medio de esta manera de no existir». *Erbschaft dieser Zeit*, Francfort 1977, pág. 33.

[233] Recensión de Hans Henny Jahnn (1929): «De todas maneras es terrible e inevitable. Y sólo una teoría se cauteriza fanáticamente, afirma la sucia vida porque es, sin embargo y a pesar de todo, vida. Y la muerte viene bastante pronto. Llega realmente y se nos presenta. Aquí hay que decir qué es el dolor. Como en cada gran libro, también en éste se tienen que tomar algunas decisiones, porque se ha vivenciado algo que no era de cartón piedra» (H. H. Jahnn, *Werke, Tagebücher*, tomo VII, Hamburgo 1974, pág. 253).

[234] Para Hoelz, véase mi libro *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, Munich 1978, págs. 190 y ss., 202 y ss., 311 y ss.

[235] En qué medida las opiniones de Toller «una vez libre» están conectadas con procesos de aprendizaje y sus sensibilizaciones «inmanentes a la prisión» se comprueba cuando se echa mano de sus escritos de la cárcel. Kurt Kreiler se remite a ellos en los capítulos de su excelente documentación dedicados a Toller: *Sie machen uns langsam tot... Zeugnisse politischer Gefangener in Deutschland, 1780-1980*. Los documentos de este tomo se pueden leer como una historia secreta del cinismo sistemático desde la perspectiva interna de sus víctimas.

[236] Un poco más exhaustivamente trato estos textos en mi artículo «Die Krise des Individuums – studiert im Medium der Literatur», en J. Schulte-Sasse (ed.), *Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic*, Minneapolis 1982.

[237] Véanse las novelas de hotel de Vicki Baum, *Hotel Savoy* de Joseph Roth, *Felix Krull* de Thomas Mann, el sanatorio de la Montaña Mágica como un hotel para enfermos, *Goodbye to Berlin* de Christopher Isherwood, etc.

[238] Regler, *Das Ohr des Malchus*, pág. 158: «Vi entonces lo que vendía: el semanario que editaba el Dr. Goebbels, *Der Angriff*: "Asesinos a plena luz del día", me dije».

[239] Véanse la «risa dadaísta» en el capítulo 2, la «risa hitleriana» en el capítulo 5 y la «risa de empleados» en el capítulo 13.

[240] Se trata de una inteligencia «literaria», en el mejor y más amplio sentido. En tanto que el análisis del cinismo *también* es filosofía literaria, mide la distancia entre los servicios de la inteligencia poético-literaria y la discursivo-filosófica.

«*Crítica de la razón cínica* es una de las obras más provechosas e inteligentes aparecidas en Alemania.»

Fernando Savater

«Desde 1983 Peter Sloterdijk cuenta entre los filósofos más importantes de la Alemania de posguerra. De un día para otro se hizo famoso con su *Crítica de la razón cínica*, un libro que conmovió al gran público como casi ninguna otra obra de diagnóstico filosófico del tiempo desde *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. [Éste] simpatizaba con los césares, le gustaban las alturas del mando y la voz imperiosa. El patrono de Sloterdijk, por el contrario, era el Diógenes del barril, el burlón y el irónico. [...] *Crítica de la razón cínica* cuenta cómo, tras desenmascaramientos e ilustraciones, la conciencia moderna tomó conciencia de sí, y cómo ahora, con correcta conciencia, obra sin embargo incorrectamente.»

Rüdiger Safranski

«El cinismo es la falsa conciencia ilustrada. Es la moderna conciencia infeliz sobre la que la Ilustración ha trabajado tanto con éxito como en vano.»

Peter Sloterdijk

ISBN 84-7844-659-1

9 788478 446599
7507923