

Peter Sloterdijk

Un pensamiento punzante

OCASO DE LA FALSA CONCIENCIA

El malestar en la cultura ha adoptado una nueva cualidad: ahora se manifiesta como un cinismo 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 “naif” 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 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 tiene, 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 le hacen demoledor y, al mismo tiempo, intangible.

Ya la Antigüedad conocía al cínico (mejor, al quínico¹) 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 su perfil negativo, puede la figura del cínico, bajo 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 ostentativamente 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 malvado 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

¹ El autor usa, a modo de conceptos parónimos y contrapuestos, los términos cínico y quínico, refiriéndose con el primero al grupo de filósofos griegos del siglo V antes de Cristo así conocidos, y el segundo como modo de calificar al tipo caracterológico de las sociedades modernas. (N. del E.)

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 sonrisa 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 superestructura 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 menos que nunca aparece 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 *hippie* 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 amoroso del que debe responsabilizarse en privado. De una manera instintiva ya no entiende a 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 forma 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 *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 siente afectada por ninguna otra crítica de la ideología, su falsedad ya 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.

UN NUEVO ESPACIO FILOSÓFICO

Hans-Jürgen Heinrichs: *El título de su libro, Ensayo de intoxicación voluntaria, me produce una impresión de frío, de frío de laboratorio en donde se podría producir la condena a muerte de uno mismo o la automutilación. La intención podría ser así un ensayo de vida y de muerte. Pienso que para usted el filosofar va en ese sentido. Mi pregunta al respecto es: ¿el pensamiento debe hacer sus pruebas en la vida? La compañera de Georges Bataille, Laura Bataille, cuenta en un escrito que de chica se sentaba con frecuencia frente al espejo de su madre. El espejo tenía un panel fijo y dos que se podían orientar a voluntad y que permitía, entonces, partir y reconstituir la unidad del cuerpo. Para ella esta dimensión existencial era la precondition de su pensamiento y de su escritura. A esto se puede aproximar el trabajo de Unica Zürn, de Hans Bellmer, o incluso de Jacques Lacan, que contienen por igual este elemento de partición de sí, de mutilación o de destroz del cuerpo.*

Peter Sloterdijk: Cuando hablo de “ensayo voluntario” no pienso en un principio de vivisección, y menos todavía en ese romanticismo psicótico del psicoanálisis francés: lo que se encuentra enunciado explícitamente es otro punto de referencia de la historia de la medicina alemana y europea, el del movimiento homeopático que se remonta a Samuel Hahnemann; este espíritu asombroso es el primero en haber formulado, hace exactamente doscientos años, el principio del medicamento efectivo. Es el primero en haber respondido a la impaciencia moderna de los pacientes, esa clientela burguesa de la salud, con una oferta médica adecuada, aislando productos puros a fin de conocer su verdadero efecto. Él pensaba que era indispensable que un médico se infectara a sí mismo y se administrara todo lo que más tarde daría a sus pacientes. Y esto porque los efectos de una dosis en un enfermo y en alguien de buena salud están invertidos como en un espejo. Una semiótica medicamentosa radical nace al mismo tiempo que una sintomatología de las enfermedades. La gran idea optimista de la medicina romántica, de la cual forma parte la homeopatía, se caracteriza por una suerte de isomorfía, una relación en espejo, una reciprocidad de lo que es la enfermedad como entidad fenoménica y lo que un médico provoca en el sujeto sano. En este sentido, el enunciado del título de mi libro pertenece más bien a la tradición de la filosofía romántica de la naturaleza, es decir, para ser más precisos, a la filosofía romántica de la enfermedad y la salud; del mismo modo, pertenece a la tradición nietzscheana en donde encontramos, llegado el caso, el uso de metáforas homeopáticas. Como dice Nietzsche: “Los vacuno contra la locura”, desarrollando así maravillosamente, a partir de ese momento, la representación crítica de una salud hacia la muerte, de un caparazón patológico contra las infecciones de la época contemporánea. Todo esto es subyacente e intencional en mi título, lo que no impide, evidentemente, que sus propias imágenes y asociaciones puedan concernir lo explícito, y ser completamente justas.

HJH: *De Hahnemann a Nietzsche el campo es más bien vasto. Sin embargo, existe una gran diferencia entre las dosis y dosajes homeopáticos que se suponen que producen el reestablecimiento y los pensamientos filosóficos que no conducen necesariamente a la curación. Lo que me parece particularmente importante en lo que usted acaba de decir es el aspecto de la infección. Sobre este punto, que ocupa un lugar central en su libro, usted define su idea de lo que es un autor en*

referencia a una polémica con Botho Strauss. Usted dice que existe una suerte de deber de pensar peligrosamente, y que el escritor no está allí para proponer compromisos y un pensamiento sin riesgos, que los autores que realmente cuentan piensan, esencialmente, de un modo peligroso. Del mismo modo su propia filosofía experimental presupone bastante más que una diferente concepción de la homeopatía, y debería entonces ser situada aún más en la tradición filosófica moderna del pensamiento.*

PS: Damos por hecho que la homeopatía posee, en razón de su lazo con las filosofías vitales reformistas y con las tradiciones burguesas, románticas e idealistas, una *imago* pública que no parece tener gran relación con un pensamiento peligroso y una reflexión impenetrable. Pero con respecto a la persona de Hahnemann, la cosa se presenta de otro modo. Comparadas con las que hizo consigo mismo, las experimentaciones de la época moderna parecen ingenuas. Puso a prueba a su propio cuerpo, lo sometió a tests, cargas, puso en juego tanto y tan bien que conoció todo el abanico de secuelas físicas. Hay allí una dimensión demoníaca completamente particular que no puede ser comparada más que muy difícilmente con esos elementos extraños, con frecuencia prestados, donde los autores modernos abrevaron sus excesos. No habría que subestimar, entonces, el potencial espiritual, incluido el potencial de peligrosidad, de la medicina homeopática. Nos encontramos frente a una carnada tan profunda como peligrosa. Ahora bien, por otra parte usted tiene razón: no me intereso en la homeopatía en tanto que tal. “Ensayo voluntario” es una metáfora que no proviene directamente de la esfera médico-filosófica. Esta formulación se me acerca, en mi opinión, más bien desde el polo nietzscheano. A través de este término quise expresar las condiciones de la contemporaneidad. Es preciso participar, o haber participado, en el contexto terrorista de la propia época si se desea tomar la palabra como intelectual contemporáneo. Se habla bajo mandato del terror o de los potenciales extáticos del propio tiempo. No tenemos otros mandatos, ningún rey ni dios que nos haya cargado con la obligación de ejercer nuestro oficio de escritores. No somos los mensajeros del absoluto sino simples hombres en cuyos oídos resuenan los disparos terroríficos de su época. Este terror no es una apariencia, nos despierta. Y es provisto con ese mandato del espanto que el escritor de hoy se encuentra con su público. A menos que se sienta conferencista, es decir, alguien que desea desembarazar a una sociedad aterrorizada de su terror sin haberla ni interpretado, ni fertilizado. Esto corresponde más bien a alguna inteligencia teológica o pastoral, sin lazo alguno con la inteligencia filosófica analítica o ensayística.

HJH: *¿Se siente usted como Osho, el místico hindú, o como Lacan, un maestro de la palabra, o más bien como un medium a través del cual alguna otra cosa habla?*

PS: Estoy agradecido de que haya mencionado estos nombres, porque así designa un vasto espacio espiritual que tuvo una importancia completamente particular en mi trabajo. Sería útil, por otra parte, que trace todos sus confines refiriéndome igualmente a Adorno, así como a la tradición psicoanalítica y a otras disciplinas, sin olvidar, por supuesto, la de la fenomenología. Tuve la suerte, de joven, de haber sido socializado por un maestro brillante de la escuela muniquesa de fenomenología. Porque, contrariamente a la Escuela de Frankfurt, de la que no fui más que lector, un estudiante a distancia de algún modo, recibí en Munich, y durante muchos años, conocimientos de primera mano que nos llegaban directamente de Merleau-Ponty gracias a Bernhard Waldenfels. Estamos entonces frente a un horizonte bastante amplio que tuvo una importancia capital para mí, gracias a personajes como Osho (en esa época se llamaba Bhagwan Shree Rajneesh) y Lacan, y otros muchos que pertenecían al medio psicoterapéutico de vanguardia.

* Botho Strauss (Naumburg, 1944) es uno de los escritores alemanes más importantes de la actualidad. Su formación es transdisciplinaria (teatro y sociología, lengua y cultura germánicas); se destacó especialmente en la dramaturgia y la narrativa. Recibió el premio Georg Büchner de la Academia Bávara. (Nota de la traductora).

Es un hecho que debo siempre a mis amigos y a mis lectores una novela que describa todo este campo de investigaciones. El problema de la representación de todas las cosas que confluyen allí está hincado profundamente en mí. Me parece que es casi imposible no caricaturizar las propias experiencias y no liquidar lo que uno ha vivido y sentido si se recurre a las formas de comunicación habituales de las experiencias tanto psicoterapéuticas como espirituales. Creo entonces, en efecto, que hubiera sido justo aproximar este mundo de experiencias, sin dejar pasar demasiado tiempo, a través de los medios que ofrece la novela moderna. De cualquier modo hubiera sido preciso hacerlo en los años '80. Pienso que hoy es demasiado tarde, porque el viento ha girado de dirección y porque las palabras que hubiera sido necesario decir en esa época se convirtieron en inhallables, ya no vuelan hacia mí, el espíritu de la época es de otra naturaleza, de aquí en adelante.

Me considero como un hombre condenado, en ese mundo de los medios, a ser un medio de segundo grado. No hay que olvidarse de que la noción de *médium* tiene dos significados fundamentalmente diferentes que nuestra época todavía utiliza. Existen *mediums* que son personas, y existen *mediums* que, en tanto que aparatos, transmiten las emisiones de otras personas. Desde el momento en que aproximamos el segundo significado al primero, nos inclinamos a acusarnos de ser aparatos. Por mi parte, me gustaría compararme con un piano que se pone a tocar por sí mismo, y sobre el cual intervienen pianistas, por así decir, telecinéticos. Un piano automático del espíritu del tiempo propio. En efecto, reacciono fácilmente a las atmósferas.

Pero me gustaría agregar, para evitar el *cliché* de aquel para el cual todo fue fácil, que siempre estuve listo para pagar el precio de las informaciones importantes. Era ya profesor diplomado en el hemisferio occidental cuando me fui a la India; sabía que Osho no iba a venir, y por lo tanto era preciso que fuera a su encuentro. No me planteé la pregunta acerca de si un viaje de seis mil kilómetros sobrepasaba el marco de mis estudios, porque siempre estimé que el hombre debe dirigirse allí donde se escribe el próximo capítulo de su historia. En esto radica el verdadero sentido del término movilidad. Ese viaje era vital para mí: todavía hoy vivo metamorfosis de aquellos impulsos, porque desde hace largo tiempo se convirtieron en autónomos, aunque no se los pueda representar bajo el nombre de su incitador.

No se trata de que yo recorra el mundo como un cristiano o un misionario, o incluso como alguien que habla en nombre de una estación de radio. Pero sí he recibido, en efecto, una suerte de irradiación, experimenté la inversión primitiva de otro sobre mí, y esto provocó en mí tanto una suerte de gratitud como un eco activo. Mi escritura no existiría sin estos dos aspectos.

HJH: *Usted señala, en su Ensayo de intoxicación voluntaria, que Lacan no ejerce sobre usted la misma fascinación. Esta observación me sorprendió en la medida en que esa suerte de vacación de un hombre influyente aparece como formal. Por mi parte, estimo que las posiciones de Lacan o de Osho expresan cosas en vías de desaparición. Los nombres me parecen sin importancia. Lo que es determinante son las posibilidades de pensar que esas personas permiten poner a prueba algo a fin de capturarnos introspectivamente de nuevo, o dicho de otro modo: aquello que advino al mundo a través de estas personas. Es por lo tanto totalmente indiferente saber si uno se siente ligado a ellas o no. Las posibilidades abiertas por Lacan en cuanto a repensar el Yo, aunque más no sea por su concepción del estadio del espejo, para no citar más que este ejemplo, están intactas. Su propio pensamiento se nutre de estas concepciones y las formulaciones resonantes que usted emplea (“posición final budista” o “situación punto cero”) dependen de ellas, aun cuando incluso la relación con la persona ya no exista.*

PS: Tengo toda la intención de abordar en mi próximo libro la teoría del estadio del espejo; quiero proponer una nueva formulación de este teorema que apunte a una cierta restricción del culto de lo imaginario, el culto de la *imago* que nos llega del psicoanálisis vienés, y reflexionar más ampliamente sobre las condiciones psicoacústicas fundamentales. Propongo entonces reemplazar el estadio del espejo por el estadio de las sirenas a fin de reformular los momentos de verdad de la teoría lacaniana en un lenguaje a la vez

más fluido y más percutor que el que caracteriza a la forma actual de dicha teoría. El teorema del estadio del espejo es al mismo tiempo el punto más célebre y el punto más débil de la obra de Lacan. Se puede, y se debe, salvar el magnífico impulso que éste contiene si se lo formula de otra manera. Es evidente que no se trata aquí de una relación antitética u hostil, sino de un diálogo con un gran espíritu con el cual continúo compartiendo el campo problemático. Doy por sentado que soy un huésped en este campo, en el que figuras como Lacan ya han operado, sabiéndose, ellos también, los huéspedes de sus inspiradores. Las cosas son más simples en el caso del maestro espiritual que es Rajneesh, en la medida en que se sitúa en una tradición de crítica del Ego que opera sin interrupción desde hace más de dos mil años; basta con pensar en la teoría budista Anatta o Vedanta. Es más difícil encontrar equivalentes en el espacio europeo, aun si los hay, especialmente en el linaje platónico. Trabajé mucho en estos últimos años sobre la filosofía del Renacimiento. Este trabajo fue recompensado tanto por ciertos descubrimientos –si me lo puedo permitir– como por una felicidad teórica, en la medida en que pude descubrir las fuentes necesarias para consumir, en orden, y no de manera payasesca, carnavalesca, o por así decir, dionisiaco-destructiva, sí, casi con una sabia consideración de los otros comienzos del pensamiento moderno, la separación de la filosofía de la conciencia europea, de la teoría del *cogito* y de la inmanencia de la conciencia. Deberemos sin duda rescribir próximamente nuestros libros de historia de la filosofía, aprender a tener en más estima a Giordano Bruno que a René Descartes, y a reconquistar, de manera general, para nuestra propia genealogía, el tesoro que representa la filosofía del Renacimiento.

HJH: *Permítame extender nuestra reflexión a la política, comenzando por Europa. Usted dijo un día que el secreto de Europa es que ya no ama la vida. Al hacerlo citaba a Albert Camus, que dejó por escrito esa afirmación al término de la Segunda Guerra Mundial. Usted percibe que algunos europeos de hoy se ven atraídos por una nueva religión del amor a la vida gracias a los comentarios del místico hindú Osho sobre Así habló Zaratustra, de Nietzsche. ¿Esta religión de amor a la vida reemplazaría lo que se ha perdido en Europa, y que se podría designar con los conceptos de Luces y de identidad? ¿Cómo podríamos representarnos tal religión de amor a la vida?*

PS: Por cierto, la formulación tomada como valor nominal es redundante, o tautológica. El amor a la vida sería suficiente, inútil sería agregar a ello la religión. Si la formulación integra la noción de religión es porque existe un contexto que convierte a esta última en comprensible. El término religión está utilizado en la medida en que en la historia de la conciencia europea existía un cierto progreso en la conciencia del ensombrecimiento o un progreso en la conciencia de las trabas. La frase de Camus que cito frecuentemente –porque me parece muy reveladora, y porque es al mismo tiempo lo suficientemente terrible para ser verdadera– expresa un descubrimiento de Nietzsche. Este último ha resumido la historia de la conciencia de los europeos (no bajo la forma de historia de la teoría, sino como historia de la religión y la moral) en un diagnóstico devastador al decir que los europeos se dejaron capturar el amor a la vida en el transcurso del proceso por dos veces milenario de un autoenvenamiento a través de una moral religiosa contra natura.

Es entonces él quien ha descubierto el problema al que me refiero aquí. Para decirlo en términos inmanentes a la religión: ¿cómo llegan los cristianos a un quinto evangelio? Esta expresión es de Nietzsche y figura en una carta a su editor para caracterizar el lugar que ocuparía *Así habló Zaratustra* entre las generaciones por venir. Se suponía que el quinto evangelio iba a liberarnos de los efectos de los cuatro primeros. Nietzsche buscaba definir un tipo de hombre que se volviera a anudar con la tradición griega fundamental. Su maniobra, en su globalidad, me parece dudosa, pero creo que la dirección del análisis crítico-moral nietzscheano es justa. Es, por otra parte, la misma que se puede encontrar en los místicos hindúes de este siglo. En primer lugar en Osho, o Rajneesh, que se propuso entregarnos una suerte de terapia cultural para un continente senilizado y esclerosado. Allí radica seguramente una de las razones de su éxito extraordinario.

Y sin embargo, tenemos la impresión de que asistimos en la actualidad a la toma del poder por parte de personas refractarias a la terapia, que confiesan no querer distinguir entre una vida en la cultura del placer y otra en la autodestrucción. Aquí está, en mi opinión, el nuevo consenso que arroja su sombra sobre el hemisferio occidental desde fines de los años '80. Nos encontramos de nuevo en una situación tal como la que describí en 1983 (en *Crítica de la razón cínica*), una cultura de suicidas alegres a los que les gustaría alcanzar la última cima de las experiencias antes de que tras ellos, literalmente, el diluvio se lleve todo.

HJH: *¿Cómo es que el continente europeo, tan orgulloso de sí mismo, de sus Luces, de su historia, de su desarrollo intelectual, padece al mismo tiempo esa senilización? ¿Es un proceso intelectual o político? ¿Acaso la senilización se preparaba desde los comienzos de Europa, o se trata de un proceso que comenzó en el plano de la filosofía, del pensamiento, de la reflexión?*

PS: En mi opinión, retendría el último aspecto por una razón que tiene que ver con la historia reciente de este continente. En 1914, los europeos se vieron tomados por un *maelström* del que nunca terminaron de salir. La secuencia acontecimental 1914-1918 y 1939-1945 se denominan habitualmente Primera y Segunda Guerras Mundiales. En verdad, se trata, con toda evidencia, de la Primera y Segunda guerras europeas. Las dos son, de hecho, un mismo acontecimiento que se extiende –si contamos la época de entreguerras, que forma parte de él– hasta 1989. En mi calendario personal, calculo entonces una época europea coherente que va de 1914 a 1989: éste es el tiempo de autodestrucción europea del que forma curiosamente parte, también, la época de reconstrucción que recubre mis propias fechas biográficas. Nací en 1947 en Karlsruhe; soy un niño típico de la posguerra, respiré el aire alemán de ese período hasta el momento en que tuve la suerte de descubrir otras atmósferas gracias a los viajes –porque lo que se descubre viajando no son otros países sino otras atmósferas, otros modos de vida. Al respirar otro aire comprendí lo que significaba la desintoxicación. A partir de allí me desgermanicé sistemáticamente, me convertí en un traidor atmosférico a la patria y para mi mayor dicha pude escapar de la conjuración atmosférica de la miseria alemana de posguerra gracias a esas experiencias en la India, extraordinariamente felices.

Observo ahora, mirando a Europa, un continente que por numerosas razones permite comprender por qué, golpeado por una extraña parálisis, vacila. Veo muy claramente por qué es momentáneamente imposible replantear a través de formulaciones europeas la idea de una buena vida. La razón principal reside, sin ninguna duda, en el encierro continuo en esta inmensa secuencia acontecimental trágica, de 1914 a 1918, de 1939 a 1945, y de 1945 a 1989.

En estas cifras se encuentra declinada toda la pasión europea de este siglo. La miseria psíquica que cayó sobre los europeos durante este período es tan grande, el número de humillaciones y vejaciones, de refutaciones y desmentidas de lo que se pretendía creer tan excesivo, que se asistió de alguna manera a una deflación cínica universal. Todo el mundo siente todavía esa deflación, incluso aquellos que, por un pragmatismo respetable, comenzaron a reconstruir condiciones vivibles. Nos encontramos a fines de ese período pragmático, y debemos constatar que estamos espiritualmente desnudos.

El milagro económico de posguerra y la recuperación de los alemanes hasta el rango de una grandeza que les permite tocar en el concierto de las otras naciones occidentales fue por cierto una *performance* notable. Pero no se puede ignorar que todo esto fue creado en una cultura sin proyecto. Nos faltan los medios para reformular en un lenguaje ofensivo la idea de la buena vida. También sentimos una impresión de vejez. Hoy, los jóvenes son ya viejos psíquicamente. ¿Por qué? Porque se adaptan a viejos adultos. Los niños de catorce años quieren ser como los últimos hombres que son sus padres. Y sus padres, de cuarenta o cincuenta años, tienen, sin saberlo, dos mil años.

Ahora bien, no son hombres colmados con el brillo de una gran plenitud histórica; solamente hay usura, las cualidades entrópicas de una vieja cultura, y no la brillantez de una cultura que destella desde el fondo de su propia profundidad histórica. No alcanzo a imaginarme que hayan

existido alguna vez seres tan chatos como los que se encuentran en las escuelas, en los medios y en los parlamentos alemanes. Cuando usted mira a los autores que han escrito antes que nosotros, usted se da cuenta de que a través de ellos hablan altas tensiones, atmósferas culturales, evidencias, fuerzas oníricas de una amplitud y altura tales que el habitante actual de este siglo entrópico no puede siquiera imaginar. Esta es la razón por la que, desde mi punto de vista, los clásicos son hoy tan importantes, y los buenos libros de antes –para hablar como un buen padre e intelectual burgués– son como faros en medio de la gran miseria que se desencadenó sobre los hombres.

HJH: *¿Podría quizá decirnos algunas palabras acerca de los medios, en esta situación?*

PS: Sí, nada saldrá de toda esta cultura de los medios si no se puede construir, en la relación de uno mismo con ella, nuevas altas tensiones psíquicas que, solas, conviertan al empleo de estos mismos medios en un poco más sensato, aunque más no sea un poco. Dicho de otro modo, nos encontraremos frente a una suerte de mediumnismo sin mensaje, frente a un síndrome que he denominado época de los ángeles vacíos: quise describir una situación en donde todo el mundo quiere ser mensajero, pero en donde nadie hace el esfuerzo de recibir un mensaje; todo el mundo quisiera asegurar el control de los medios, todo el mundo quisiera apropiarse del portavoz para decir algo, dominar la computadora y lanzar la impresión, pero no existe, infelizmente, nada que decir. El síndrome del olvido del mensaje es un nihilismo medial. Paralelamente a esto, aumentan los medios de llevar el mensaje olvidado.

Éste es el verdadero “desangelamiento” del presente. Éste es el mensaje malo en el seno de todos los mensajes. La mala información que no tiene nada que decir entre las informaciones más allá de ese cara a cara por medio del cual la gente se persuade –cotidianamente, como relación de terror, es decir, como unidad autoestresante– de que tiene todas las razones para seguir temblando, aterrorizándose, haciéndose problemas y desgajándose sin fin de lo mejor. Se podría igualmente formularlo de manera ofensiva: no existe un problema de elitismo en nuestra cultura, sino, sin ninguna duda, una furiosa autoexclusión de lo mejor en la mayor parte de nuestros contemporáneos. Y es en este lugar en donde sitúo el rol que debe jugar la literatura: ¿qué es el autor sino aquel que atrae al lector hacia lo que hay de mejor, y que inmediatamente se da a ver como literatura?

HJH: *Me parece importante abordar más claramente aquí el concepto de cultura y de civilización en relación con nuestra reflexión.*

PS: La situación que acabo de esbozar nos parece más complicada a partir del hecho de que existen en efecto culturas en plural, espíritus de la civilización en plural, y sobre todo porque existen técnicas en plural. Es sin duda ésta la razón profunda de la diferencia que mantiene separadas las culturas del mundo. Al menos existen estrategias de empleo de técnicas que no están, quizás, abarcadas en los objetivos europeos.

No creo que vayamos a asistir a una guerra de civilizaciones en el sentido que le da Huntington **. El argumento de Huntington no tiene en cuenta para nada a la técnica. Y es porque desconoce que, desde hace largo tiempo, uno de los productos de la civilización europea-americana se ha convertido en el lenguaje universal del planeta: la bomba atómica. Los chinos tienen la bomba atómica, los israelíes también. Todas las grandes culturas religiosas la poseen: los cristianos, los calvinistas u ortodoxos, los judíos, los hindúes, los confucionistas. Los persas la tendrán próximamente, o quizás ya la tienen, quién sabe. El mundo islámico busca acaparársela y no sabemos cómo impedirselo. Solamente los animistas no la tienen todavía. En otros términos: la bomba atómica se impuso de manera casi universal como uno de los últimos términos de la tecnología occidental. Las así llamadas civilizaciones no se disputan la bomba, pues en verdad

** Samuel Huntington es un politólogo norteamericano. El autor se refiere al libro *El choque de las civilizaciones*, en donde se postula una próxima e inevitable guerra entre modelos religioso-políticos.

todos la quieren y la pueden tener. Esto no revela un choque de civilizaciones, sino su convergencia.

Tomado de *Un nuevo espacio filosófico*, entrevista realizada por Hans-Jürgen Heinrichs, en la revista *Magazine Littéraire* n° 379. París, septiembre de 1999.

INTRODUCCIÓN A *ESFERAS*

Hablar de las esferas no sólo significa desarrollar una teoría de la intimidad simbiótica y del surrealismo de la pareja. Es verdad que la teoría de las esferas comienza, por su objeto, como psicología de la formación interior de espacio a partir de correlaciones dúplice-únicas, pero se desarrolla necesariamente hasta convertirse en una *teoría general de los receptáculos autógenos*. Ésta suministra la forma abstracta de todas las inmunologías. Bajo el signo de las esferas se plantea al final también la pregunta por la *forma* de las creaciones políticas del universo en general.

En consecuencia, en nuestra exposición precederá la psicología de las esferas a la política de las esferas; la filosofía de la intimidad tiene que fundamentar, inaugurar, acompañar, merodear alrededor de la morfología política. Este orden tiene obviamente una razón expositiva, pero no sólo eso sino también un fundamento en el asunto mismo. Toda vida pasa en su comienzo por una fase en la que un suave delirio arregla entre dos el mundo. Éxtasis solícitos entretejen entre sí madres e hijos en una campana de amor cuyos ecos son y siguen siendo bajo cualquier circunstancia condiciones de una vida felizmente lograda. Pero pronto los dos únicos son remitidos a un tercero, un cuarto, un quinto; con la salida de la vida aislante fuera de la cobertura inicial aparecen polos suplementarios y proporciones espaciales mayores que definen el contorno de las relaciones, preocupaciones, intereses adolescentes y adultos. En las esferas agrandadas actúan fuerzas que desgarran interiormente al individuo, en una especie de delirio, en millones. Parece imposible vivir en sociedades grandes sin ceder algo al delirio de la propia tribu. Por eso la esferología tiene a la vista desde el principio los riesgos de los procesos de transferencia de micropsicosis a macropsicosis. Pero lo que ante todo describe es la salida de los vivientes de los regazos maternos reales y virtuales a los cosmos impermeables de las grandes culturas regionales y, más allá de éstas, a los mundos-espuma descentrados y permeables de la cultura global moderna. Nuestra exposición sigue en ello la idea novelesca de describir el mundo como un juego de perlas de cristal, aunque, por imperativos de su objeto, lo prive de su falta de seriedad. Esferas son formas como fuerzas del destino: comenzando con la canica fetal en sus oscuras aguas privadas hasta el globo cósmico imperial que se nos pone ante los ojos con la pretensión soberana de encerrarnos y apisonarnos.

Una vez tematizadas las esferas como formas efectivas de lo real, la mirada a la *forma* del mundo, se descubre la clave de sus organizaciones simbólicas y pragmáticas. Podemos explicitar por qué siempre que se piensa en grandes redondeces ha de imponerse la idea de la autoinmolación. Pues los poderosos globos terrestres, que mantienen su consoladora redondez ante los ojos de los mortales, han tenido la pretensión desde antiguo de que se les subordine todo lo que no encaje en la lisa bóveda del todo: en primer lugar, siempre, el yo caprichoso, díscolo, privado, que desde siempre también se resiste a dejarse asimilar sin más en la gran mismidad del todo. En el círculo reconocen los poderes del imperio y de la salvación su obligada estética. Por eso nuestra fenomenología de las esferas, siguiendo en ello el sentido propio del tema, no puede hacer otra cosa que derribar el altar morfológico sobre el que en tiempos del imperio siempre se inmoló lo no redondo y descentrado a lo redondo. La teoría de las esferas desemboca, cuando habla de lo más grande, en una crítica de la razón redonda.

El primer volumen de esta trilogía de *Esferas* habla de unidades microesféricas, que aquí se llaman *burbuja*s. Ellas constituyen las formas de la intimidad del ser-en-forma redondeado y las moléculas base de la relación fuerte. Nuestro análisis se pone a la tarea, única hasta ahora emprendida, de narrar el *epos* de las unicidades dúplices, perdidas ya para inteligencias adultas pero

nunca borradas del todo. Nos sumergimos en una historia desaparecida que informa sobre el esplendor y el hundimiento de la Atlántida íntima; exploramos un continente exhalado en el mar matriarcal en el que hemos vivido en un tiempo subjetivamente prehistórico y que hemos abandonado con el comienzo de las historias aparentemente, propias. En ese mundo aparte destellan a la orilla de la lógica convencional magnitudes que desvían de ella. Con la conciencia de nuestro inevitable desvalimiento conceptual como único acompañante seguro, atravesamos paisajes de la existencia preobjetiva y de las relaciones precedentes. Si invadir fuera la palabra correcta, invadimos el reino de las quimeras íntimas. Pero las cosas mismas, como se muestra, permitirán solamente invasiones no-invasivas; en este ámbito, más flexible de lo acostumbrado en los procesos metódicos y en los desarrollos conceptuales consecuentes, hay que confiarse a una corriente que nos empuje sobre los límpidos ríos de la autoexperiencia presubjetiva primitiva.

En el paso a través del confuso mundo subterráneo se despliega, como un mapa sonoro, la imagen espectral de un universo fluido y aurático, tejido plenamente de resonancias y materiales volátiles; en él hay que buscar la protohistoria de lo anímico. Esa búsqueda tiene de por sí la forma de una tarea imposible, que ni se puede resolver ni abandonar. A lo largo de esos pasos marginales hacia las fuentes del alma, hacia la autoexperiencia y el ser-uno-en-otro se aclara en qué medida la protohistoria de lo íntimo procede siempre como una historia psíquica de catástrofes. No se puede hablar de las esferas íntimas sin hacerlo del modo en que suceden su estallido y su nueva formación ampliada. Todas las burbujas fecundas, modelos orgánicos de receptáculos autógenos, viven para su estallido; con el rompiente del nacimiento toda vida es arrastrada a una costa de hechos más duros. Quien la ha alcanzado puede aclarar desde ellos qué es lo que lleva al naufragio a las burbujas íntimas, demasiado íntimas, y qué impulsa a cambiar a sus habitantes.

Con el segundo volumen de *Esferas* se abren las hojas de un mundo histórico-político, sujeto e influenciado por las imágenes directrices de un globo y de una esfera, construidos con exactitud geométrica. Penetramos aquí en la dimensión parmenídea: en un universo cuyos límites vienen trazados por medio del círculo y cuyo centro lo ocupa una jovialidad específicamente filosófica, precavida y desbordante. En la era, no tan superada como olvidada, de la metafísica y de los imperios clásicos, Dios y el mundo parecían haber hecho el acuerdo de representar toda entidad esencial existente como una esfera inclusiva. Por lo que alcanzamos a ver, teología y ontología siempre han sido doctrinas en la forma redonda de receptáculos; sólo desde ella toman cuerpo, a su vez, las figuras del imperio y cosmos. No en vano Nicolás de Cusa pudo decir todavía: “Toda la teología está contenida en el círculo”. Pueden seguir imaginándose los teólogos, si quieren, que su Dios es más profundo que el Dios de los filósofos; más profundo que el Dios de los teólogos es el Dios de los morfólogos. Con tales expediciones a mundos hoy casi completamente desaparecidos, en los que se mantenía en el poder la idea de una necesaria redondez del todo, nos formamos una idea de la función y arquitectura de las ontologías políticas en los imperios premodernos. No hay ningún imperio tradicional que no asegurara sus fronteras a la vez con medios cosmológicos, y ninguna autoridad que no descubriera en su provecho los instrumentos de la inmunología política. ¿Qué es y ha sido siempre la historia universal sino historia, también, de guerras entre sistemas de inmunidad? Y los sistemas de inmunidad de antes ¿no fueron siempre, también, geometrías militantes?

Con los recuerdos de las venerables doctrinas antiguas del ser de forma esférica se descubren los orígenes filosóficos de un proceso que hoy está en boca de todos bajo el título de globalización. Hay que contar su verdadera historia, desde la geometrización del mundo en Platón y Aristóteles hasta la circundación de la última esfera, la Tierra, por medio de barcos, capitales y señales. Se demostrará cómo, por su fracaso en la época moderna, la globalización urania de la física antigua hubo de transformarse en globalización terrestre. Esa demostración se basa en la resolución de devolver al *globus*, como verdadero ícono de cielo y tierra, el significado que en los discursos acostumbrados sobre la globalización se le asigna sólo nominalmente, nunca con seriedad conceptual. Cuando uno se ha hecho un concepto de la globalización terrestre como acontecimiento fundamental de la época moderna puede comprenderse por qué en este momento una tercera

globalización desencadenada por las rápidas imágenes de las redes conduce a una crisis general del espacio, que se designa por el concepto, tan habitual como oscuro, de *virtualidad*. El espacio virtual de los medios cibernéticos es el exterior modernizado que no puede ser representado de ningún modo bajo las formas del interior divino; se hace transitable como exterioridad tecnológica: como un exterior, por tanto, al que no le corresponde de antemano ningún interior. Ciertamente, a la virtualidad cibernética le precedió la filosófica, creada con la exposición platónica del mundo de las ideas; ya la metafísica clásica había hecho que entrara en crisis el pensamiento vulgar sobre el espacio, dado que Platón hizo que sobre el mundo sensible apareciera aquel sol virtual que se llama el bien y del que recibe ser, en principio, todo lo que es “real” en lo sensible tridimensional. La publicística del *virtual space* llega hoy justo a tiempo para tomar parte en la celebración del 2400 aniversario del descubrimiento de lo virtual.

El concepto de esfera –tanto como espacio animado cuanto como globo representado y virtual del ser– se ofrece para recapitular el tránsito de la concepción cerrada a la estallada de espacio, de la más íntima a la más extensa y abarcante. En unos versos decisivos, Rilke, a quien la poética del espacio ha de agradecer más que a ningún otro pensador contemporáneo, hizo barruntar que en las extraversiones, creadoras de espacio, de las esferas se patentiza un impulso a lo inmenso e inquietante: “Y cuán turbado está uno que tiene que volar / y procede de un seno”. La teoría de las esferas es un instrumento morfológico que permite reconstruir el éxodo del ser humano de la simbiosis primitiva al tráfico histórico-universal en imperios y sistemas globales como una historia casi coherente de extraversiones; ella reconstruye el fenómeno de la gran cultura como la novela de la transferencia de esferas desde el mínimo íntimo, el de la burbuja dual, hasta el máximo imperial, que había que representar como cosmos monádico redondo. Si la exclusividad de la burbuja es un motivo lírico, el de la inclusividad del globo es uno épico.

Pertenece a la naturaleza del objeto que la fenomenología de las redondeces imperiales haya de desembocar en una ginecología crítica del Estado y de la Gran Iglesia: efectivamente, en el curso de la exposición llegamos a la evidencia de que los pueblos, los imperios, las iglesias y sobre todo los Estados nacionales modernos son, y no en último lugar, ensayos político-espaciales para reconstruir, con medios imaginarios institucionales, cuerpos maternos fantásticos para masas de población infantilizadas. Pero, dado que la mayor de todas las posibles figuras de receptáculos en la era de la metafísica patriarcal tenía que representarse como Dios, la teoría de la esfera conduce directamente a una reconstrucción morfológica de la onto-teología occidental: en esa doctrina, Dios mismo, fuera lo que fuera en sí y para sí, se conceptualiza como una esfera omniabarcante de la que las doctrinas esotéricas circulantes desde la alta Edad Media afirmarían que su centro está en todas partes y su contorno en ninguna. ¿No fue idéntico en lo profundo de su estructura el proceso de la era moderna a los ensayos de la inteligencia europea para orientarse en esa superesfera inconsistente?

Los infernólogos católicos de la baja Edad Media consideraban que los hombres son seres que pueden caerse del espacio redondo divino. Dante fue el primero que dispuso geoméricamente también el infierno: según él, permanecerá retenido dentro de las inmanencias del círculo del infierno incluso aquel que sea excomulgado de la esfera divina tras el Juicio Final; con la vista puesta en los anillos de la *Commedia*, hablaremos de esas inmanencias como de las antiesferas cuya descripción, según se mostrará, anticipa la moderna fenomenología de la depresión y la escisión psicoanalítica entre espíritus analizables e inanalizables.

En investigaciones sobre la metafísica de la telecomunicación en grandes cuerpos sociales se explicará cómo las iglesias y los imperios clásicos consiguen presentarse como globos solares, cuyos rayos parten de un centro monárquico, para iluminar la periferia de lo existente. Aquí se muestra por qué los intentos de la metafísica clásica de concebir lo existente, o lo ente en su totalidad, como una monosfera organizada concéntricamente han de fracasar no sólo por fallos inmanentes de construcción, sino porque una superesfera así, a causa de su forzada abstracción, representaba también una construcción inmunológica fallida. La añoranza, hoy especialmente actual, del mundo aristotélico, que reconoce su meta en la palabra “cosmos” y su anhelo en la

expresión “alma del mundo”, se entiende, y no en último lugar, porque no nos dedicamos a la inmunología histórica y porque de las evidentes debilidades inmunitarias de las culturas del presente sacamos la conclusión, peligrosamente falsa, de que, desde este punto de vista, los sistemas de mundo de antes debían estar mejor contruidos. Pero ello es una muestra más de la vitalidad de los sistemas totalitarios clásicos de otro tiempo. Basta recordar la claustrofobia gnóstica bajo los tiránicos muros del cielo y el malestar protocristiano en la monda envoltura del mundo para calibrar en qué medida también el mundo de la tardoantigüedad vio motivos para rebelarse contra el diseño inmunológico fallido de su cosmología oficial. Expondremos cómo la era cristiana pudo encontrar su fórmula de éxito sólo en un compromiso histórico entre los sistemas de inmunidad, entre el religioso-personalista y el constructivista-imperial; y por qué su decadencia hubo de conducir a esa tecnificación de la inmunidad que constituye la característica de la Modernidad.

Finalmente habrá que mostrar cómo a partir del demorado fracaso del sueño europeo de monarquía universal surgieron los impulsos del proceso de globalización terrestre, en cuyo transcurso las culturas dispersas en la última esfera son concentradas formando una comuna ecológica de *stress*.

El tercer volumen se ocupa de la catástrofe moderna del mundo redondo. Con expresiones morfológicas describe la aparición de una era en la que la forma del todo ya no puede representarse con miradas imperiales en derredor desde un punto céntrico y panópticos circulares. Desde el punto de vista morfológico aparece la Modernidad, ante todo, como un proceso revolucionario formal. No en vano fue presentada por sus críticos conservadores como pérdida del centro y como insurrección contra el círculo de Dios; y así hasta hoy. Para viejos europeos católicos la esencia de la era moderna puede definirse aún por un único concepto: profanación de esferas. Nuestro planteamiento esferológico, mucho menos nostálgico, y sí intempestivo por caminos no católicos, depara los medios para caracterizar las catástrofes de la forma del mundo de la Modernidad –la globalización terrestre y la virtual–, con expresiones sobre formaciones descentradas, no redondas, de esferas.

Esta *contradictioin adiecto* refleja el dilema-forma de la presente situación del mundo, en la que a través de mercados y medios globales se desata una acerada guerra mundial de formas de vida y mercancías de información. Cuando todo se ha convertido en centro, no hay centro válido alguno; cuando todo envía mensajes, el supuesto remitente central se pierde en el laberinto de las misivas. Vemos cómo y por qué la era del único, mayor, omnicomprendivo círculo de unidad y de sus sumisos exégetas ha acabado definitivamente. La imagen morfológica definidora del mundo poliesférico que vivimos hoy no es ya el globo sino la *espuma*.

Hoy día, la conexión universal a redes, con todas sus extraversiones en lo virtual, y por ello, no significa estructuralmente tanto una globalización cuanto una espumificación. En los mundos-espuma las burbujas aisladas no son introducidas en un hiperglobo único integrador, como sucede en las ideas metafísicas de mundo, sino concentradas en grandes montones irregulares. Con una fenomenología de las espumas intentamos avanzar conceptual y figurativamente hasta una amorfología política que llegue hasta el no-fondo de las metamorfosis y paradojas del espacio solidario en la época de la diversidad de medios y movilidad de mercados mundiales. En tanto que investiga el juego actual de destrucción y nueva conformación de esferas, sólo una teoría de lo amorfo y descentrado podría ofrecer la teoría más íntima y general de la presente época. Espumas, montones, esponjas, nubes y torbellinos sirven como primeras metáforas amorfológicas que ayuden a afrontar las preguntas por las formaciones de mundo interior, las creaciones de contexto y las arquitecturas de inmunidad en la era del desencadenamiento técnico de la complejidad. Lo que actualmente en todos los medios se busca confusamente bajo el nombre de *la* globalización es, desde el punto de vista morfológico, la guerra universalizada de las espumas.

A instancias de la cosa misma, aquí se producen también consideraciones respecto a la patología de las esferas en el proceso moderno-posmoderno. El discurso de una patología de las esferas permite distinguir un foco triple; uno político, en tanto las espumas son estructuras tendencialmente ingobernables que tienden a la anarquía morfológica; uno cognitivo, en tanto los individuos y las asociaciones de sujetos que viven en espumas ya no pueden llegar a formar un

mundo global, puesto que la idea misma del mundo global, con su acento característicamente holístico, pertenece inequívocamente a la época ya pasada de los círculos metafísicos de encierro total o monosferas; y uno psicológico, en tanto los individuos aislados pierden tendencialmente en las espumas la fuerza de formación psíquica de espacio y se encogen convirtiéndose en puntos depresivos aislados que son transferidos a un entorno discrecional (llamado sistémicamente con razón medio ambiente, mundo del entorno); tales individuos padecen de aquellas mermas de inmunidad que se producen por la decadencia de las solidaridades –por no hablar por el momento de las nuevas inmunizaciones por participación en creaciones o regeneraciones de esferas. Para las personas privadas, débiles esféricamente, su período de vida se convierte en el cumplimiento autodiseñado de un encierro en una celda de aislamiento; yoes sin extensión, cuya acción palidece, pobres en participación miran absortos hacia fuera, a través de la ventana de los medios, a movidos paisajes de imágenes. En las fuertes culturas de masas es típico que suceda que las imágenes, por su movilidad, se vuelvan mucho más vivas que la mayoría de sus contempladores: repetición del animismo a la altura de la Modernidad.

De hecho, en la era a-redonda, descentrada, incluso bajo las circunstancias más favorables, el alma ha de hacerse a la idea de que la espuma global híbrida ha de resultar algo impenetrable para las burbujas aisladas, los individuos liberados que se completan a sí mismos, que amueblan mediáticamente sus espacios propios; de todos modos, la navegabilidad puede suplir parcialmente a la transparencia. Ciertamente, mientras el mundo como un todo pudo ser divisado panópticamente desde un punto dominante, parecía inteligible por la auto transparencia con la que la esfera divina se iluminaba a sí misma para poseerse plenamente en cada punto; la idea de la participación humana en tales transparencias liberaba formas imperiales y monológicas de razón; el mundo resplandecía como un todo en el brillo de la mirada en redondo que ejercía el dominio desde el centro. Dios mismo no era otra cosa que el centro y el perímetro, a la vez, del globo del ser proyectado y examinado por él, y todo pensar fundado en él participaba analógicamente de la excelstitud de su mirada central. Pero en los mundos de espuma ninguna burbuja puede ampliarse hasta convertirse en el globo absolutamente centrado, omnicomprensivo, anfiscópico; ninguna luz media atraviesa la espuma totalmente en su dinámica turbiedad. Por eso, a la ética de las burbujas descentradas, pequeñas y medianas, en la espuma del mundo, pertenece el esfuerzo de moverse con la prudencia de una modestia sin par en un mundo de una amplitud sin par; en la espuma tienen que producirse juegos racionales discretos y polivalentes que enseñen a vivir con una multiplicidad cambiante de perspectivas y prescindan de la quimera del punto visual único y soberano. La mayoría de los caminos conducen a Roma: ésa es la situación, europeos, reconocedla. Pensar en la espuma es navegar sobre lábiles corrientes; otros dirían que, bajo el efecto de las tareas del pensar, hoy día, se está cambiando hacia una praxis racional plural y transversal.

Con esta ciencia, ni alegre ni triste, de las espumas, el tercer volumen de *Esferas* ofrece una teoría de la era presente bajo el punto de vista fundamental de que la des-animación lleva una ventaja inalcanzable ya a la re-animación. Es el exterior inanimable lo que da que pensar en la época esencialista moderna. Ese diagnóstico llevará irremisiblemente a resignarse a la nostálgica añoranza de una imagen del mundo, añoranza que todavía persigue hoy una totalidad viviente en el sentido de una conformación holística. Pues sea lo que sea siempre lo que se afirme como interior aparecerá cada vez con mayor evidencia como el interior de un exterior. No hay dicha segura frente a la endoscopia; en torno a cada célula feliz, íntima, vibrante, pululan bandadas de desilusionadores profesionales: *paparazzi* del pensar, deconstructivistas, negadores del espacio interior, cómplices de un pillaje del Leteo sin límites. Una chusma de observadores que todo quiere abordarlo desde fuera y que no entiende ritmo alguno: ¿no pertenecemos nosotros mismos desde hace mucho a ella en la mayoría de los ámbitos, en la mayoría de los momentos? ¿Y cómo habría de ser de otro modo? ¿Quién podría vivir de tal modo que viviera el todo? ¿O sin inmiscuirse en nada exterior? Parece que el mundo se ha hecho demasiado grande para gentes de viejo estilo que aspiran a una comunidad real en que haya cosas cercanas y lejanas. Con lo que apareció tras el horizonte, la hospitalidad de los seres *sapiens* se ha extendido más allá de su medida crítica. Ninguna institución,

aunque se tratara de una iglesia que pensara *kata holon**** y amara universalmente, y, sobre todo, ningún individuo aislado que siga leyendo esforzadamente, puede imaginarse todavía estar lo bastante abierta para todo lo que estimula, habla e interpela; la mayoría de los individuos, lenguajes, obras de arte, mercancías, galaxias, vista desde cada una de las posiciones del mundo de la vida, queda como mundo externo inasimilable, y esto sucede necesariamente y para siempre. Todos los “sistemas”, se trate de hogares, comunas, iglesias o estados, y sobre todo de parejas e individuos, están condenados a su específica exclusividad; el espíritu del tiempo celebra cada vez más abiertamente su inocente complicidad con lo exterior variopinto. La historia del espíritu hoy: los juegos finales de la observación externa.

Si estos diagnósticos llevan a conclusiones que perturban y estrechan o a aperturas y síntesis útiles y provechosas, que quede así, en interrogación. En cada una de sus tres partes, este tratado sobre esferas como potencias de forma conformadoras de mundo intenta hablar del mundo actual sin inocencia. Por partida triple tiene que reconocer la pérdida de la inocencia quien se dé por aludido por las experiencias de la era moderna: psicológica, política y tecnológicamente; a ello se añade, como agravante, que perder la inocencia y hacerse adulto no es lo mismo, entre ambas cosas se revela una complicada diferencia. No importa; no sólo desde hoy pensar significa romper con la ingenuidad.

El presente informe del surgimiento y cambio de forma de las esferas es, por lo que sabemos, el primer intento, tras el fracaso de la así llamada morfología de la historia universal de Oswald Spengler, de volver a asignar al concepto de forma un puesto de rango superior en una investigación antropológica y teórico cultural. Las pretensiones morfológicas de Spengler, por más que soliciten el patronazgo de Goethe, estaban condenadas al fracaso porque acercaron a sus objetos un concepto de forma que en ningún caso podía hacer justicia a su peculiaridad y a su historia. Fue un desafuero genial aislar a todas las culturas como “seres vivos de rango superior” y explicarlas, así, como unidades cerradas que surgen y decaen exclusivamente según leyes inmanentes; y, sobre todo, lo que no pudo surgir sino forzosamente fue el hecho de que Spengler pretendiera interpretar sus culturas como imperios milenarios de una sintonía regional de almas: en cierto modo, pues, como burbujas de jabón de orden superior, que permanecerían en su forma debido a tensiones internas de naturaleza oculta. Puede que las descripciones vitales, presentadas bajo el signo de la antropología, de las ocho culturas reconocidas por él confirmen su puesto de honor en la historia de las filosofías de las culturas como monumento de una energía especulativa y combinatoria grande y quizá incomparable; pero es mejor que este monumento se coloque en un rincón tranquilo. Por lo que respecta a la aplicación de conceptos morfológicos en las ciencias de la cultura, las repercusiones del ejemplo de Spengler son hasta ahora más bien desalentadoras. Por eso nuestro ensayo no puede agradecer demasiado un modelo así, a no ser como una llamativa enseñanza sobre lo que hay que evitar en el futuro.

Si aquí se trata de esferas como formas que se realizan a sí mismas es en la convicción de no utilizar conceptos advenedizos, traídos de fuera, y si a pesar de todo hubieran sido traídos así en algún sentido, entonces que sea en uno al que anime la propia naturaleza de las cosas. Teoría de las esferas: eso significa facilitarse el acceso a un algo que es lo más real y sin embargo lo más esquivo y lo menos captable objetivamente. La propia expresión de “facilitar el acceso” es confusa, porque el descubrimiento de lo esférico no es tanto un asunto de accesibilidad como de reposada mirada panóptica a lo más notorio. Siempre estamos envueltos extáticamente en relaciones esféricas, aunque por razones profundas específicamente culturales hayamos aprendido a ignorarlas, a pensar

*** “Según el todo”, “según la plenitud”, en griego antiguo (*kata* + acusativo). De *kata holon* deriva el término “católico”. La expresión aparece ya en República, en donde Sócrates dice que, para hacer más clara su crítica a los poetas, no va a tratar el problema *kata holon*, « según el todo », sino por partes, es decir, con ejemplos. En este caso, Sloterdijk se refiere a una Iglesia *kata holon*, es decir, universalista, como fue la católica, que amara universalmente, una Iglesia de acuerdo con la idea de totalidad.

y a discutir dejándolas al margen. Por su orientación y objeto, en planteamientos como en resultados, la cultura científica europea es una propuesta de destematización de los éxtasis esféricos. La espacialidad interior animada, que intentaremos mostrar en todos los aspectos fundamentales de la existencia y de la cultura humanas, es efectivamente un *realissimum* que se subtrae en principio a toda representación geométrica y lingüística –en general a toda representación–, y que, sin embargo, gracias a una potencia de redondeamiento que actúa antes de todas las construcciones circulares formales y técnicas, fuerza en cualquier sitio donde haya un ente algo así como conformaciones originarias de círculos y globos.

Es por ellas, precisamente, por las que los mundos separados de los seres reales que viven en común tienen una dinámica formal redondeada que se produce espontáneamente sin la colaboración de los geómetras. De la autoorganización de los espacios psicocósmicos y políticos surgen metamorfosis del círculo en las que se constituye esférico-atmosféricamente el ser-ahí. La palabra autoorganización –que aquí se utiliza sin la histeria científicista usual– ha de llamar la atención sobre el hecho de que el círculo que cobija al hombre ni sólo se hace ni sólo se encuentra hecho, sino que, en el límite entre construcción y autorrealización, se redondea él mismo espontáneamente, o mejor dicho: se realiza en acontecimientos de redondeamiento, como el que se produce con los reunidos en torno al fuego del hogar, que se agrupan libre y determinadamente en torno al foco de fuego y a las ventajas inmediatas que proporciona el calor que despiden. De ahí que el análisis esferológico que se aborda en este primer volumen partiendo de las microformas no sea ni una proyección constructivista de espacios redondeados en los que los seres humanos se imaginen una existencia común, ni una meditación ontológica sobre el círculo en el que estuvieran encerrados los mortales en virtud de un orden trascendente inescrutable.

Como introducción a una poética medial de la existencia, la esferología, en principio, sólo quiere dibujar las conformaciones de inmanencias simples que aparecen en las organizaciones humanas (y extrahumanas), sea como organizaciones de intimidad arcaica, sea como diseño del espacio de pueblos primitivos o como autointerpretación teológico-cosmológica de imperios tradicionales. Por eso, a primera vista, este texto, sobre todo en su segunda parte, podría aparecer también como una historia cultural que con ayuda de conceptos morfológicos, inmunológicos y transferencial-teóricos mostraría, de manera inusual, un modo de ver las cosas que, si todavía no conduce a lo esencial, no sería ni completamente falso ni completamente inoportuno, suponiendo, claro está, que se esté dispuesto a admitir que sólo por la filosofía puede experimentar la inteligencia cómo sus pasiones llegan a conceptos.

Tomado de la Introducción a *Esferas I*. Madrid, Editorial Siruela, 2003.

HISTORIA DE LA CULTURA COMO HISTORIA DE LA ABSTINENCIA

Hace dos mil quinientos años, el Sócrates platónico introdujo una admonición previa contra el entusiasmo en términos filosóficos, cuyas consecuencias, incluso hoy en día, siguen siendo difíciles de aquilatar. No todo dominio por medio de las denominadas fuerzas divinas puede figurar en el futuro como comprensión adecuada. Sólo de los raros casos de manía filosófica –de la nostalgia, causada por Eros, por el reencuentro con la esfera de las ideas– emanan, según Platón, efectos aún beneficiosos para la verdad. El resto de obsesiones e “influencias” han de ser rechazadas como perturbaciones del alma y de su capacidad de juicio. Partiendo de la admonición previa platónica respecto a la clasificación de las exaltaciones se llegó, en la escuela de Aristóteles y sus discípulos, a una prohibición, si bien no formal, sí fáctica, del entusiasmo. De entonces a esta parte, la filosofía es más ciencia que inspiración, más el avance en el curso seguro de las ideas que el extravío en el bello riesgo del entusiasmo. Desde entonces, para proclamar vindicaciones de la verdad, ya no le basta al profesional remitirse al dios que lo usa como altavoz: ni siquiera un filósofo que empina el codo, pese al *in vino veritas*, tiene un acceso privilegiado a mejores argumentos. Desde que Sócrates, en el banquete ominoso, desestimó los argumentos de su poético predecesor en la palabra

como meros arrebatos entusiastas, el discurso extasiado tiene muy escaso crédito entre filósofos – porque filosofar, aunque se hable de los más alados temas, debe significar, sin excepción, argumentar, y argumentar quiere decir hablar en estado de sobriedad. El trabajo de la academia ateniense se funda en el desigmo de la teoría higiénica de construir, únicamente con el alma sobria, un puente para la intuición de las últimas razones. Quien no quiera someterse a esta prohibición antientusiasta, tiene que seguir intentándolo con la tradicional mezcla de éxtasis y religión, de escucha confusa y perturbación de conciencia –la academia, en todo caso, se ufana de haberse liberado del favor antojadizo del estado anímico excepcional–: pretende atravesar el país de la verdad sin drogas ni otros medios de transporte ilegales. Desde Aristóteles, pertenece al código de honor de la comunidad argumentadora la convicción de que es mejor perder el hilo estando sobrio que expresarse con la más eximia de las inteligencias estando drogado.

Tal vez no sea totalmente ociosa esta visión retrospectiva cuando se trata de entender las preocupaciones de la sociedad contemporánea occidental respecto a sus miembros adictos en una perspectiva de amplitud histórica. También las actuales campañas contra la droga, sean con miras terapéuticas, religiosas, policiales o jurídicas, merecen ser interpretadas como parte de un complejo drama psichistórico. El sentido de esas campañas no queda claro mientras no se tenga en cuenta que son parte de una batalla titánica entre la embriaguez y la sobriedad que, desde hace varios milenios, se ocupa de escandir la historia de las culturas avanzadas. En la lucha por la justa medida de la sobriedad, combinada con la justa medida de exaltación o “misión”, se lleva a cabo una especie de guerra mundial de fondo en la cultura, una guerra con frentes confusos y alianzas camufladas por todas partes. En este conflicto de individuos, pueblos y civilizaciones, se dirime el medio de hacer llevadera la vida dura, demasiado dura, en las escabrosas relaciones de las denominadas culturas avanzadas. En esas descomunales batallas instintivas, los hombres se esfuerzan por manipular el peso del mundo que se ha hecho desproporcionadamente agobiante; y así es como lo comparten y soportan, lo reducen restringiendo necesidades, se lo cargan a otros, lo olvidan y lo relegan al letargo especialmente con ayuda de estupefacientes. Cierto es que una notable parte de la humanidad sintió y practicó, en todo tiempo, la verdad rebelde de la aseveración de Fichte: “(...) pues el ser racional no está destinado a cargador”. Es más, el no querer anularse bajo la carga se ha conformado como la columna vertebral de la libertad y la voluntad de autodeterminación. Al mismo tiempo, otra parte seguramente más numerosa de la humanidad empleó todo su raciocinio en doblegarse con resignación bajo el yugo del mundo: el hombre, puesto en razón y sobriedad, se dispuso a dar a la existencia el significado de un ejercicio de obediencia frente a lo inevitable e inalterable. No hay que caer en el error de ver en esas conductas nada más que una metafísica de *sherpa* al estilo oriental. El entendimiento dominante del hombre adulto en latitudes occidentales, también contiene una fuerte dosis de esa teoría de la obediencia en la que, hasta hoy, sobrevive la herencia estoica. Allí donde ésta es aún activa, sigue en vigor la convicción de la bondad básica del mundo y de lo razonable de la realidad. Si fuera de otro modo, los miembros de gremios terapéuticos, los drogoterapeutas los primeros, tendrían que cerrar sus consultas. Y es que se encuentran respaldados para explotarlas sólo en tanto pueden figurar como abogados dignos de crédito de un accesible principio de realidad sobrio en un accesible mundo bueno. ¿Cómo, si no, iban a ofrecer sus servicios contra las falsas ascensiones celestiales de las drogas?

En general, los filósofos no se han hecho célebres porque hayan tenido mucho que decir en lo tocante a la cuestión de la embriaguez y las drogas. Su reputación estriba en su abstinencia de los dulces venenos de la vida y en su consuelo metódico que desestima todas las convicciones apresuradas. Con toda razón se tiene a los filósofos por gente que considera improcedente toda sujeción exterior del entendimiento. Si reconocieran algo así como un honor profesional, éste procedería de que ellos se complican más a la hora de establecer sus criterios que otra gente. En cierto modo, filosofar no es otra cosa que la forma procesal de la sobriedad. En semejante perspectiva, los filósofos podrían ser, en todo caso, actores en lucha contra los estados

excepcionales de la *psique* y los extravíos de la razón, pero no interlocutores adecuados para una conversación sobre la constitución adicta del hombre.

El diálogo filosófico-terapéutico, sin embargo, promete ser más fértil, si se reconoce en el mismo pensamiento filosófico inicial el equivalente a un fenómeno de embriaguez o adicción. Esto presupone que ciertos estados extasiados e inspirados que, en proporción conocida, aparecen en los más elevados registros de la meditación filosófica, ya no los arrinconamos como místicos, sino que los entendemos como el más íntimo y típico quehacer del pensamiento filosófico clásico. Hecha esa concesión, la reserva contra el entusiasmo aparece bajo otra luz y, al mismo tiempo, metafísica y teoría de las drogas, ontología y endocrinología, se iluminan mutuamente: teoría del conocimiento y éxtasis ya no son distritos blindados uno frente al otro. Si damos por bueno que la forma básica de la “gran” teoría filosófica debe presentarse, necesariamente, como monismo metafísico, de eso resulta que la cúspide de la comprensión filosófica, el *apex theoriae* como ascensión al uno correspondiente, no es accesible sin la dislocación del sujeto en una excepcional situación iluminada. De manera que el “instante de la verdad” sólo podría acontecer –en el marco de un universo interpretado monísticamente– en la medida en que el sujeto se ha preparado para ir “hasta el fondo” en una visión unitaria. Sin arrobamiento no hay primera filosofía. Una adecuada interpretación teórica de semejante estado está, aun con todo, obligada a un aplazamiento temporal y es natural que no alcance una forma lingüística articulada más que a posteriori. Con esa articulación, se instituye la labor perpetua de la segunda filosofía. Ésta, a su vez, intenta exponer en forma de comprensión lógica lo que *in actu* está más allá del discurso. La articulación lingüística del monismo místico sería el arrecife donde debe zozobrar, de la Antigüedad a esta parte, el entusiasmo filosófico. Así que lo que se expendía en la academia y sus seguidoras era, desde el principio, segunda filosofía que habla de la primera. Cuando Platón dijo que antes había auténticos sabios y hoy, en cambio, nada más que aficionados a la sabiduría, no hacía aforismos sino que publicaba el secreto del oficio. Con eso, evocaba una tradición oral del tiempo de los poderosos maestros extáticos que eran célebres en la antigua Grecia como chamanes o iatromantes****. La filosofía nació cuando los descendientes de los magos se establecieron en la polis y hubieron de acomodarse a las reglas de la intermediación y verborrea urbana. En el momento en que la extática quedó sometida a la retórica, se desarrolló una magia civil cuyos discípulos comenzaron a dedicarse a oficios en apariencia completamente desembriagados como políticos, psicólogos, oradores, educadores y juristas. Así y todo, en la vida de Platón debió haber cinco o seis momentos en los que también él, el distinguido y distante literato y lógico, se encontró, no en la reflexión, sino en la iluminación. Pero, como siempre, las experiencias culminantes de los viejos maestros del pensamiento parecen haber sido encargadas *in persona* y, visto desde tales premisas, su quehacer discursivo no sería más que, de entrada, el propio etiquetaje y desembriaguez de una iluminación inicialmente inexpresable. Tener que hacerse sobria en la propia elaboración de su formulación sería el destino inmanente que, en sí misma, la filosofía cumple en su progreso.

Esta labor de desembriaguez progresa *grosso modo* en dos grandes fases. En la primera, el éxtasis razonable se crea una interpretación propia con ayuda de la metafísica como ontología teológica: al mismo tiempo, desarrolla una rutina de grandes pensamientos que se reproducen en formas en buena medida reconocibles desde Aristóteles a Leibniz: así y todo, el escepticismo académico de los antiguos tiende, ya en la Baja Antigüedad, a restar su fuerza a las grandes tesis; prefiere estar suspendido en una distancia neutral entre las opiniones académicas.

En la segunda fase, la razón, aún más desembriagada, deshace sus metafísicas construcciones cimeras y desemboca, por fin, en una total abstinencia de tesis elevadas –ahora pretende no diferenciarse ya de un pensamiento cotidiano ilustrado–. Sólo así es posible que algo que empezó en Parménides acabe en

**** En griego, médico que cura mediante la adivinación. “Iatromántida” era uno de los calificativos de Apolo (Nota de traducción).

Wittgenstein. Parece que el entusiasmo filosófico no pudiera, en su edad temprana, entrar en escena de otro modo que no fuera como teología o doctrina de las primeras cosas. El primer descubrimiento del espíritu –por asumir la bella fórmula de Bruno Snells– se consumó en el idioma de un idealismo epifánico que se recreaba haciendo notar que, al abrigo de las palabras humanas, obraban, en última instancia, irradiaciones divinas. A una teoría completamente desembriagada ya no se le permiten semejantes patas de banco. Los individuos que filosofan en el presente debieran, antes que nada, y aun cuando quisieran articular estados místicos en causa propia, aprender a hablar sobrios sobre el éxtasis, y eso quiere decir llevar adelante una biología de los estados excepcionales en el marco de una física común del conocimiento. Puesto que vivimos en la época del segundo descubrimiento del espíritu, ahora mismo sería el momento adecuado para la iniciación de un endomorfismo especulativo de los estados excepcionales de la psique observados científicamente. Se debiera llamar algún día por su nombre químico a las sustancias transmisoras que guían los estados de lo vivido como unidad absoluta: es más, se registraría ese mismo conocimiento de los nombres como una capacidad del cerebro, o del universo creador, o de la totalidad holográfica –una investigación que conduciría a una especie de brahmanismo bioquímico.

Hoy no se necesita poseer ningún conocimiento especial en materia de escuela o investigación de movimientos de filosofía actual para saber que, en ella, se habla de todo, no sólo del endomorfismo de la especulación; y es que, ciertamente, quiere entender algo de todo, no sólo de la elaboración y supresión de la diferencia entre el propio Yo y el Ser por medio de mecanismos endocrinos o quimioéuticos. Ninguna época estuvo tan lejos de considerar, y mucho menos asentir, que el movimiento místico sea la tarea pendiente del pensamiento filosófico. Antes bien, los teóricos contemporáneos se jactan de exterminar en sí los últimos vestigios del éxtasis y sus destellos teológicos. Disfrutan contribuyendo a la victoria del espíritu de la desembriaguez propia. El gremio en pleno se presenta hoy en completa y consciente ausencia de embriaguez, como si fuera el sujeto tratado en una cura de desintoxicación que ha trascendido épocas. Incluso ha conseguido olvidar la misma cura, de manera que ya no tiene ningún sentido, para la gente de la corporación, hablar de unidad universal, epifanía, autocontemplación de lo divino y cosas por el estilo de un modo que no sea el de la perspectiva histórica. El oficio se previene del entusiasmo con ironía o entrecomillados. Casi se puede decir ya, a modo de definición, que un filósofo es alguien que *no sabe* qué son estados elevados en la contemplación. La empresa teórica contemporánea ha perdido el olfato para percatarse de que, entre sentimiento elevado y autopercepción, hubo un tiempo en que se observó una honda correspondencia. Cuando Aristóteles –quien no era, precisamente, un exaltado entre las cabezas antiguas– habló del pensamiento pensante de por sí, aún había, cuando menos, un eco en el espacio de una remota experiencia cumbre; aún no estaban lógica y éxtasis completamente alejadas entre sí –un cielo común, aun cuando fuera el de Eleusis y sus drogas iniciáticas, se tendía sobre ambos polos. Si se vuelve la vista hacia el factor entusiasta de las filosofías antiguas, se puede extraer una conclusión altamente instructiva del diagnóstico de las modernas. Se muestra que, psichistóricamente, tampoco la filosofía, entendida como disciplina, va contracorriente y que también ella, con sus medios, obedece a la tendencia global del proceso de civilización. Bajo esa óptica, la civilización al estilo occidental se interpreta como el proceso de imposición de drogas sustitutorias –con la anulación de la consciencia de que se trate de drogas sustitutorias. De modo que tanto más indefensa aparecerá una sociedad ante la irrupción de drogas “duras”, cuanto más adelantada sea. Tal vez no esté ya lejos el momento en que se pueda contar la historia completa de la cultura humana bajo el título de una teoría de las drogas sustitutorias: al principio era la abstinencia.

Tomado de *Extrañamiento del mundo*. Valencia, Editorial Pre-textos, 2001.
EXPERIMENTOS EN UNO MISMO

Carlos Oliveira: *Tus explicaciones comienzan a ser esclarecedoras porque perfilan el marco histórico de las ideas y teorías gracias a las cuales el culto al individuo ha podido tomar el poder.*

Me gustaría empezar con una segunda tanda de preguntas que, tal vez, podría completar lo que has desarrollado hasta este momento. ¿No deberíamos pasar del nivel histórico-ideológico al de la psicología social para explicar el desarrollo del individualismo contemporáneo en las grandes ciudades? Estoy pensando, básicamente, en ese fenómeno actual que constituye la cultura del single. En torno a él surge, al margen de la rúbrica “individualización”, un vocabulario de conceptos como narcisismo, ego, cultura del yo, inclinación a la vivencia, contacto superficial. ¿Cómo relacionarías las ideas que has expuesto anteriormente con estos fenómenos?

Peter Sloterdijk: Bueno, de entrada haciendo una referencia a las estadísticas. Siguiendo tus indicaciones, y a tenor de las nuevas tendencias existenciales dominantes en las grandes ciudades, puedo decir algunas palabras sobre lo que cuentan las recientes investigaciones demográficas. Hay ciudades como Nueva York, Berlín, París, Munich u otras que revelan las imágenes típicas de las tendencias existentes en *todo* el hemisferio occidental. Desde la década de los años ochenta, existen datos de que cerca del sesenta por ciento de los habitantes viven solos. Para alguien provisto de cultura filosófica es inevitable pensar en este contexto en las palabras de Nietzsche acerca de los “últimos hombres”, Ahora bien, yo constato aquí un fenómeno no exento de ironía: el mismo Nietzsche, precisamente allí donde él pretende expresar una idea de altos vuelos, no pudo sino subestimar su propia observación. En ese momento era incapaz de barruntar la importancia que revestiría en el transcurso de un siglo su idea del último hombre. Con sus excursiones a las cimas, Nietzsche pretendía ofender a la pequeña burguesía de última hora, a ese sempiterno filisteo corto de miras, una provocación que descansaba, por lo demás, en la convicción elitista de que la alegría de vivir de las gentes mediocres es siempre vulgar. En el mundo actual, mírese donde se mire, aparecen tipos totalmente diferentes de “últimos hombres” que hacen oídos sordos a las provocaciones de Nietzsche. El tipo de “último hombre” en el que estoy pensando (cuya forma previa, dicho sea de paso, puede encontrarse en los movimientos místicos del siglo XIII, y que en el siglo XIV se manifestó por vez primera como fenómeno de masas) ha pasado a convertirse con el paso del tiempo en mayoritario. El “último hombre” es el consumidor místico, el explotador integral del mundo, esto es, un individuo que no busca su continuación, puesto que goza de su situación como estado final de la evolución. Este tipo es el que habita ahora las grandes ciudades de nuestro mundo. En este fenómeno se pone de manifiesto una suerte de *devotio posmoderna* o, dicho de otro modo, el recogimiento fervoroso del individuo sobre sí mismo. Desde la perspectiva de la historia de las religiones, podríamos considerar estos cultos contemporáneos del yo como un eco de la *devotio moderna* de los siglos XIV y XV, una especie de mística burguesa que surgió antes del protestantismo en las ciudades comerciales del noroeste de Europa. Tanto en un caso como en el otro hemos de vérnoslas con egoístas refinados religiosamente embelesados por lo existente. Ellos se consideran socios *junior* de Dios y están secretamente convencidos de que el ángel de la Navidad en realidad habla de ellos. Todo tipo de vocaciones aparece de este modo en medio de una población laica, vocaciones encaminadas a llevar una vida solitaria; vocaciones encaminadas a llevar una existencia casi monacal, extática, feliz consigo misma, en la que el individuo singular, el consumidor último de sus opciones vitales, deambula por los bulevares, se acurruca en su apartamento provisto de agua mineral y éxtasis, y deja que sus ojos caigan seducidos por un carnaval incesante de imágenes. Éste es el tipo *single* por excelencia, aquí irrumpe un tipo humano del que, así me lo parece, ya tenemos un perfecto conocimiento gracias a la historia de las religiones, y que ahora vuelve a aparecer en escena bajo ropajes seculares.

¿No se interpreta esta situación de una forma excesivamente positiva? ¿No entran aquí en liza también nuevas posibilidades de deshumanización? ¿Entre los participantes de esta party de suicidas no se incorporan también otros invitados más inquietantes? Lo que toma la palabra aquí, ¿no es lo que hay de más terrible en nuestro propio yo?

Quizá, sé muy bien que no todos los *singles* son místicos informales o egoístas refinados. El *single* por antonomasia que acabo de describir es un valor límite: de un fenómeno que en ocasiones tiene causas arbitrarias. Pero lo que me importa es bosquejar a grandes líneas el tipo para que se vea qué es lo que aquí está en juego. Pienso sobre todo en todos aquellos que conducen su vida en solitario como una filosofía, y que son algo así como monjes incrédulos, monjes de la falta de fe en las relaciones sociales. No hay más que un axioma en la práctica: los placeres del instante son, efectivamente, placeres del instante. El *single* es el monje vacío, un cuadrado negro sobre dos piernas. Él aspira a ser libre, y por ello se manifiesta a favor de que sus experiencias carezcan de consecuencias. Sin embargo, él quiere seguir disfrutando, y por esa razón opta por proseguir sus experimentos. Estas dos opciones han de ser equilibradas: la consecuencia lógica en la inconsecuencia o la continuidad en la sucesión de puntos de experiencia discontinuos. Aquí, sobre estas premisas, se podría desarrollar una ética posmoderna. En este momento estoy estilizando a grandes rasgos conscientemente el tipo, y sin ignorar que toda estilización es limitada. Me viene a la memoria cómo la literatura de la República de Weimar descubrió el tema, hoy tan atractivo, del nómada. En esa época muchos literatos describían el tipo del viajero sin techo, del solitario, del hombre sin hogar, del vagabundo, del viajero errante, del marginado. Piensa, por ejemplo, en *El lobo estepario* de Hermann Hesse o en sus colegas. Pues bien, todos estos lobos no fueron sino la encarnación y sublimación de un hecho real: después de 1918, y durante la gran crisis de 1923, en el contexto del Imperio alemán, existían millones de personas sin techo. De ellos sólo una minoría insignificante estaba compuesta de vagabundos urbanos y rurales declarados, pero esta minoría, o más bien, sus representantes en el ámbito de la creación artística, crearon este boceto y celebraron su estado de confusión como una nueva existencia nómada. Me parece, dicho sea entre paréntesis, que, con la excepción de los medios electrónicos –a decir verdad, la novedad más sintomática del último tercio de siglo– no existe ningún tema de los años ochenta y noventa que no haya sido anticipado en la década de los años veinte. De esta cuestión seguramente hablaremos más tarde. En pocas palabras, la referencia al tipo *single* por antonomasia debería poner de manifiesto lo que constituye el fenómeno extremo de todo este desarrollo: el contemporáneo típico es este confeso “último hombre”, una parodia del fenómeno religioso del monacato. Lo que había que aprender de la experiencia a solas frente a Dios se ha terminado convirtiendo en la actualidad en una estancia solitaria urbanita en medio de una nada amueblada...

Brillante definición...

Pero usted tiene razón: esta situación no se puede expresar únicamente en términos positivos. Existe también una inconmensurable historia de sufrimientos ligada al proceso de modernización. Entre el cincuenta o el sesenta por ciento de solitarios urbanitas que acabo de mencionar se encuentra un tercio de personas de mayor edad que han perdido a su compañero o compañera y que no quieren o no pueden volver a mantener otra relación. Estas personas tienen la oportunidad de constatar que la vida es un proceso de impregnación irreversible, una larga marcha hacia la obstinación individual, hacia la soledad. La vida trabaja sobre nosotros como un cerrajero forjando una llave extremadamente complicada, todos los años se añaden en ella algunos dientes traicioneros. Cuando el compañero de tu vida desaparece, tú no tienes una llave de recambio para reemplazar a esa criatura perfectamente pulida y limada que ha vivido a tu lado durante veinte o cuarenta años, y que ha sido capaz de abrir tu puerta. Una llave perdida de estas características no puede volver a forjarse, sólo es signo de una ausencia. Para mucha gente mayor la soledad es la consecuencia inevitable de sucesos biográficos irreversiblemente individualizantes. Pero esto sucede cada vez más también entre la gente joven: ellos tampoco pueden reproducir enseguida a su pareja en la ferretería de la esquina. Echa un vistazo a tu alrededor: ya a la edad de veinte o veinticinco años la probabilidad de que te topes con una persona que haya leído los mismos libros que tú, que haya oído las mismas canciones, que comparta tus lugares de vacaciones o películas, es casi mínima.

Me parece que estás hablando ahora de lo que antes se ha descrito como el proceso de atomización de la sociedad.

Sí, la atomización, aunque, pensándolo bien, el concepto no es aquí el más correcto, ya que entonces hacemos referencia a una fase superada de las ciencias de la naturaleza. Habría que hablar más bien de una neutronización de la sociedad. Si hacemos caso a la física, no somos ya átomos, sino partículas elementales, de este modo descendemos a un nivel analítico algo más profundo. Las combinaciones de partículas elementales pueden llegar a ser todavía más individuales. Esto se puede ver con toda claridad ahora en cualquier biografía: los caminos hacia la singularidad comienzan muy pronto, ya hasta los niños se comportan selecta y llamativamente como si fueran pequeños reyes de la moda. Es esta reflexión, por otra parte, la que nos había servido de punto de partida de nuestra conversación. La toma de conciencia de la individualidad es el individualismo auténtico. Esto no quiere decir que los individuos, a tenor de su disposición genética, representen formas evolutivas inverosímilmente extravagantes, formas de las que no existen dos ejemplares idénticos. No es éste el individualismo del que estamos hablando aquí. Me refiero a la aparición en estos cuerpos singulares de un espíritu singular, de un ego que presiente algo de su carácter unívoco. La Modernidad agota el individualismo objetivo de los genes como relación subjetiva y reflexiva, y hace pruebas con la posibilidad de determinar qué significa habitar este abismo de singularidad en tanto que yo despierto, voluntario, capaz de tener experiencias.

Antes de proseguir con el diagnóstico de nuestro tiempo y de adentrarnos en el tema de la transformación de la relación con nuestra identidad, de nuestra comprensión de nosotros mismos, te pediría un comentario acerca de las consecuencias psicológicas de este desarrollo que has descrito de manera tan vívida. Estoy pensando sobre todo en fenómenos como la soledad, el aislamiento, las neurosis por alejamiento, es decir, ese “autismo ontológico” condicionado por factores psicológicos y sociales. Acabas de hacer referencia a ese cincuenta por ciento de la población que, como mínimo, vive sola. También existen “solitarios secuenciales” que pasan una parte de su tiempo en soledad para luego empezar un nuevo proyecto existencial con otra pareja. Los sociólogos que conocen el fenómeno han acuñado aquí el concepto de “monogamia sucesiva” –lo que significa en realidad una poligamia sucesiva–, y han llamado la atención sobre los problemas que se derivan de ello, por ejemplo, consecuencias caóticas respecto a la cuestión de la descendencia, etcétera. Imagínate que tienes que desempeñar el papel de un Nietzsche del siglo XX, o de una especie de híbrido entre un Nietzsche y un Spengler de izquierdas: ¿cuál sería tu valoración de las consecuencias a largo plazo de estos desarrollos, un fenómeno que algunos analistas tildan, al parecer con buenas razones, de “catastrófico”?

Es un hecho que las personas que crecen en un régimen individualista pasan por una especie de desheredamiento integral; ésta es una idea con la que trabajo desde hace algún tiempo, puesto que es necesaria para describir ese extraño modo en el que las jóvenes generaciones se emancipan de los lazos paternos. En ninguna formación cultural anterior ha existido algo semejante. En el mundo actual el proceso de crecimiento tiene lugar de forma completamente distinta de cómo era habitual en las sociedades tradicionales, donde contaba la realidad de descender de una línea genealógica y de su respectiva herencia, con su lengua, sus atributos, su lugar en el ser y en sus objetivos existenciales. Uno hereda todo un horizonte y, dentro de este horizonte, un mundo completo. Hoy nos sentimos monstruosamente alejados de estas relaciones. En una sociedad que practica la experimentación, no se accede a la condición de adulto sin un proceso de desheredamiento, de ahí que la madurez como tal se haya convertido en una idea vaga. No existe ya ninguna “genealogía”, no tenemos ancestros capaces de transmitirnos como testamento una forma de vida y de mundo completas. Se suceden los hombres que no se enteran de nada, que no tienen gran cosa que transmitir salvo neurosis y cuentas bancarias. Éstos son nuestros valores residuales, el resto no es más que hojas amarillentas, vagos programas que ya eran de poca utilidad en el día de ayer. Cuando

alguien hereda, hoy se pregunta ¿cuánto?, ya no ¿qué? Esto también es síntoma del proceso de desheredamiento. Heredar millones es algo que sólo pasa a gente muy pobre, quiero decir a personas espiritualmente desheredadas, a personas existencialmente desheredadas en el plano formativo, personas que junto a los millones heredan también la enigmática pregunta de cómo han de vivir, una pregunta a la que la mayoría de los herederos no sabe contestar. Su vida será entonces el experimento en busca de esa vida que hubiera podido ser buena si, junto con los medios económicos para disfrutada, se hubiera recibido al mismo tiempo la forma de vivirla. Pero el desheredamiento es sólo el comienzo; a esto se suma, en el plano espiritual, el desencantamiento, un fenómeno que va mucho más lejos. Muchos son los hombres que pierden y olvidan sus propiedades mediadoras para convertirse en sombríos consumidores parasitarios de bienes e informaciones. Y los consumidores parasitarios siempre se encuentran cerca de las cloacas.

¿Qué es lo que quieres decir cuando hablas de las cualidades mediadoras del ser humano?

En la actualidad se pasa por alto con demasiada facilidad el hecho de que los hombres funcionan como medios primarios. Los aparatos, en un primer momento, no hacen más que añadirse como amplificadores a estas cualidades mediales humanas. En cuanto medios, los hombres son siempre mensajeros, esto es, hombres entre hombres, intermediarios. Ellos informan a los demás hombres sobre algo de lo que a su vez han sido informados. En estas transmisiones o recados se cifra todo el proceso de humanización. Ésta es la razón por la cual todos los hombres son mensajeros potenciales (*angeloi* en griego, *Engel* en alemán), informantes del estado de las cosas, por mucho que este tipo de cosas sea mal visto por la teoría dominante de los medios, que ensalza obsesivamente las imágenes y los aparatos. Por desgracia, los únicos que siguen aplicando este concepto de “médium” al ser humano son los ocultistas, lo cual, si se mira bien, no deja de ser un fenómeno escandaloso desde el punto de vista teórico. Siempre que se habla de medios, se hace referencia a aparatos y programas: esta situación arroja luz sobre lo discutible que es este desarrollo del problema y pone de manifiesto procesos de cosificación a gran escala. Por decirlo de otro modo, si la palabra “catastrófico” se revelase algún día como correcta, sería sobre todo en la medida en que ilustrara la amenaza real de estos fenómenos de desencantamiento. Mientras los llamados medios roban masivamente a los seres humanos sus propiedades mediales, éstos desarrollan los signos característicos del “último hombre” en el peor sentido de la expresión. Vivimos dentro de nosotros mismos la larga agonía del ángel. Los últimos hombres son ángeles vacíos, anti-mensajeros, hombres incapaces de articular palabra. Entiéndeme: ahora *no* me estoy refiriendo a los “últimos hombres” del prólogo de *Zaratustra*, que tienen su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche y que han inventado la felicidad. El último hombre que vive en el mundo contemporáneo es alguien que no tiene nada que contraponer a la infelicidad. El embotamiento es un estado que obliga al hombre a evadirse en la experiencia, en la diversión, en la actualidad, toda vez que éstas son las únicas formas disponibles en este momento que confieren algo así como un sentido. Para los desheredados y los embotados no hay ninguna misión, ninguna transmisión, ningún mensaje que portar, ¿no es verdad? El individuo individualista no es ni un enviado (*Gesandter*) ni un tipo hábil (*Geschickter*), un conocido juego de palabras acuñado por Bismarck², ¿lo conocías?; el individuo es simplemente el hombre que carece de misión, el antimensajero, representa un producto defectuoso, esto es justo lo que quiere hacer la educación moderna del ser humano: productos defectuosos que, a través de su trabajo personal, han de lograr ser un producto finalmente utilizable, eso que casi nadie consigue completar. Es Sartre quien nos ha proporcionado

² Se cuenta la anécdota que, durante una recepción, la esposa de un trabajador se quejó a Bismarck de la dificultad y ambigüedad de la lengua alemana. Para ello hizo referencia a expresiones como “senden” y “schicken” (enviar). Haciendo un juego de palabras, Bismarck supuestamente replicó con cierta sorna a la señora diciendo que entre estas palabras sí existía una gran diferencia: su esposo era, ciertamente un enviado (*Gesandter*), pero en absoluto un hombre hábil (*Geschickter*).

el análisis ideológico de este fenómeno cuando sostiene que lo que importa es hacer alguna cosa de lo que se ha hecho de nosotros. En las anotaciones del diario de Kafka, fechadas en la época de la Primera Guerra Mundial, se encuentra un pasaje que se ha incluido en las famosas *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*. Max Brod lo ha editado en las *Obras póstumas* de Kafka. El pasaje en cuestión reza así:

“Se les ofreció la alternativa de escoger entre ser reyes o mensajeros de los dioses. Como niños, todos ellos quisieron ser mensajeros. Ésta es la razón de que no haya más que meros mensajeros. Y así corren por el mundo, y dado que no hay rey alguno, se gritan los unos a los otros sus mensajes, que, entretanto, se han vuelto absurdos. Con alivio pondrían fin a *su* vida miserable, pero prefieren no hacerlo a causa del juramento de fidelidad contraído”.

No conozco una teoría mejor del embotamiento del sujeto ni tampoco una descripción más aguda de lo que significa el periodismo moderno. Es un hecho que estos transmisores no paran de dar ruidosamente vueltas en el vacío, sin poseer el mensaje que deben transmitir. Mensajeros pueriles, eso es lo que somos todos nosotros, los pretendidos autores. No tenemos a nadie detrás de nosotros, a ningún rey cuya autoridad confiera sentido a nuestra misión. ¿Quién habla realmente? Éstas son las preguntas modernas por excelencia. Kafka fue capaz de ver lo decisivo: somos ángeles sin un señor. La crisis de la inteligencia contemporánea se expresa en esta misma perplejidad: estamos obligados a emitir mensajes cuya obligatoriedad sólo se justifica por su propio curso y su propia progresión, no porque transmitamos órdenes de un rey o los signos de un dios o portemos la palabra de un poder o de un maestro, del centro a la periferia. Éstas son reflexiones que no se si habrían sido del gusto de Nietzsche o Spengler. Temo que también estemos obligados a arreglárnoslas sin el asentimiento de estos señores.

Tomado de *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira*. Valencia, Editorial Pre-textos, 2003.

LA VEJACIÓN A TRAVÉS DE LA MÁQUINA

Si existe efectivamente una vejación global del hombre de los tiempos modernos, vejación que depende de la teoría de las máquinas –y, en superficie, todo parece abogar a favor de este diagnóstico– tenemos una buena razón para interrogarnos acerca de los motivos científicos e históricos de la irrupción y del desarrollo irresistible de esta fuerza vejatoria.

A esta pregunta, la respuesta siempre cardinal reside en la fórmula de Bacon: el saber es poder. Esta frase, citada con demasiada frecuencia, pierde su trivialidad aparente desde el momento en que se comprende lo que efectivamente afirma: el conocimiento acerca de las máquinas es el poder. Entonces, el término *Aufklärung* [Ilustración] designa esencialmente la construcción de máquinas y, luego, la utilización de máquinas oponiéndose a la simple naturaleza, vinculada con su utilización contra seres no instruidos y desprovistos de máquinas. A esto corresponden todas las tentativas típicas de los tiempos modernos por adquirir poder a partir de un saber mecanicista: en la construcción de máquinas estatales en Thomas Hobbes, en la construcción de máquinas para el trabajo en James Watt, en la construcción de máquinas de verdad en Leibniz, en la construcción de máquinas para la belleza en la ópera barroca y la vida de la corte, en la construcción de máquinas para educar en el caso del liceo jesuita, en la construcción de máquinas militares en el caso de los ejércitos permanentes del absolutismo, en la construcción de máquinas de identificación de personas en las policías de los estados modernos, en la construcción de máquinas de salud en los hospitales de los tiempos modernos. En la economía de saber del siglo XVII se cumple el pasaje brutal del modelo retórico del poder de disposición de signos al modelo del poder técnico de la construcción de máquinas.

¿Pero quién es el que insufla a la idea de máquina energías constructivas tan poderosas, y quién dirige hacia ella esperanzas humanas tan elevadas? Me parece que la respuesta a esta

pregunta se relaciona con el esfuerzo insuperable del espíritu de los tiempos modernos por salir de la prisión metafísica en la cual los seres humanos se ven forzados a considerarse como criaturas de Dios. En la voluntad de construir máquinas –o más generalmente, en la voluntad de practicar diversas artes– se manifiesta una rebelión global de los hombres modernos contra la restricción que les impone la heteronomía teológica. Sobre la base de todos los impulsos constructivistas de los tiempos modernos, nos negamos de ahora en más a figurar como una parte receptora y sufriente de este mundo. De hecho, bajo el reino de la metafísica, el universo se articula en base a dos elementos: el reino de la Naturaleza y el reino de la Gracia. En razón de su doble ciudadanía en estos reinos, el hombre es doblemente sujeto, primero como criatura en el todo natural, en la medida en que tiene que ver con el dios de lo regular, y luego como receptor de carismas o dones de la Gracia, en la medida en que tiene que vérselas con un dios que hace excepciones. Tanto en un reino como en otro, el hombre se descubre a sí mismo como un ser pasivo y una fuerza subalterna. Si quiere hacer estallar esta posición heterónoma y convertirse él mismo en un candidato soberano a sus actos, debe a todo precio intentar escapar de la alternativa entre la Naturaleza y la Gracia. Aparece, en el espacio del ente, una tercera dimensión que sale de dicha alternativa ontológica: la máquina, el artificio, la obra humana. Entre el reino de la Naturaleza y el de la Gracia se abre una división al principio casi imperceptible: el pequeño dominio de las herramientas, las obras de arte, las máquinas. Y es evidente de inmediato que todas ellas, por poco seriamente que se las examine, no fueron producidas por Dios en los seis famosos días de la Creación, y que el propio Dios no las dejó caer graciosamente del cielo en avanzadas tardías y milagrosas a través de una naturaleza regulada. Desde fines del siglo XIV corría en las ciudades europeas, entre los artesanos, los mercaderes y los artistas, un rumor fantástico que no podía más que electrizar a los más inteligentes y a los más fuertes: la máquina, el artificio, el cálculo son la chance del ser humano. Hacia 1450, el mayor pensador de la Baja Edad Media, Nicolás de Cusa, retoma este rumor profano y redacta el texto más poderoso de inicios de los tiempos modernos acerca de la fuerza creadora del intelecto humano: *Idiota de mente*, “Discurso profano acerca del espíritu”. Y de hecho, observamos en el inicio de los tiempos modernos, entre los europeos más inteligentes, una inquietud que llevará a una doble emigración fuera del viejo mundo. Entre los primeros inquietos, unos emigran al Nuevo Mundo franqueando el Atlántico, pasan a las dos Américas, en donde la naturaleza misma parece tan abierta como en una nueva mañana de la Creación, liberada de la sujeción y del pecado original de la vieja Europa; emigran hacia el más allá trasatlántico donde los europeos esperan, desde entonces, poder recomenzar de cero una vez más. Pero aquellos que no emigran tampoco se quedan en el lugar: emigran, abandonando su antigua pasividad, hacia el tercer reino, el reino de las máquinas y los artefactos. Emigran, por así decirlo, hacia el progreso. En su seno se puede dar un giro tanto frente a la naturaleza como frente a la Gracia, y hacer aparecer en el mundo, a partir de la capacidad humana, lo nuevo, lo libre, lo específico.

La ciencia de la máquina es el poder. El poder es la capacidad de provocar algo que no se revela en la antigua Naturaleza y que no ha sido conferido por la Gracia, sino que hay que ponerlo a cuenta, sin duda, del ser humano, en tanto que arte, técnica, estrategia, máquina. El reino de la capacidad es el elemento del hombre de los tiempos modernos. Su época está colmada por un acontecimiento único: una monstruosa emigración inmóvil, una excursión al tiempo de los artificios. El espíritu europeo del arte, de la ingeniería y de la medicina consume así una avanzada en el reino de las máquinas y los medios, de las obras y las operaciones. En él se encuentra concretamente la voluntad de libertad de los hombres de los tiempos modernos.

Nos enfrentamos de este modo a una asombrosa inversión de nuestro supuesto inicial: más acá de todas las vejaciones inflingidas por la máquina, se encuentra la satisfacción insuperable que ofrece la facultad de poder construir máquinas. Sin embargo, el fenómeno de la vejación la sucede inmediatamente, porque la satisfacción que inspira la competencia de construir máquinas no puede, por naturaleza, aparecer en el seno de las poblaciones modernas más que bajo la forma de reparticiones fuertemente asimétricas. Detrás de aquel que posee la capacidad llegan, primero y

ulteriormente millares, decenas de millares de otros que no la tienen. La historia del espíritu de los tiempos modernos se desarrolla ineluctablemente hasta convertirse en un drama sadomasoquista entre las fracciones de la cultura que fabrica máquinas y aquellas fracciones que no las fabrican, entre las raras que en un primer tiempo acceden a dicha capacidad, y las innumerables que reciben, de buen o mal grado, la capacidad por parte de aquellos que disponen de ella.

El resto, son problemas de transferencia, los avatares del narcisismo. Vemos entonces desarrollarse una suerte de enlazamiento tan delicioso como portador de violencia entre ingenieros y no ingenieros, entre artistas y no artistas, entre empresarios y no empresarios, entre cirujanos y no cirujanos. A este campo también se ha agregado, recientemente, la relación entre el *sponsor* y el *no sponsor*. Desde esta óptica, los tiempos modernos toman la forma de una revolución cultural global que tiene la calidad de un drama sadomasoquista. En este drama, la sociedad, que no tiene demasiadas capacidades, es colonizada por un desembarco de detentores de facultades superiores. Es preciso para ello grandes ejércitos de docentes y ofensores. Una historia coherente no se puede formar a partir de estos juegos tensos más que desde el momento en el que se llega a convencer a las mayorías pasivas de que tienen una chance de apropiarse ellas mismas del sadismo de la capacidad propia de las minorías activas, y entonces de formar parte, ellas también, del bando de los ganadores.

La idea moderna de educación juega el rol de amortiguador entre las partes: transforma el odio hacia los activos, en posición de atacar, en admiración y en imitación. El culto del genio, como puesta en práctica del amor-odio entre el creativo y su receptor, encuentra aquí su lugar sistémico. Pero lo que aparece hoy como un reclamo hacia las nuevas tecnologías, como un marketing de visiones y política de las ideas, no es, la mayor parte del tiempo, más que una puesta en escena tentativa en el teatro sadomasoquista de la construcción permanente de máquinas; esos elementos regulan la recepción de dicha construcción a través de un público incapaz de saber de antemano si llegará o no, con las últimas representaciones actualizadas, a tener o no una parte justa de goce. En lo que concierne a las zonas con alto equipamiento tecnológico del mundo industrializado, se puede afirmar que las poblaciones consumidoras y aprendices han seguido, paso a paso, después de una duda inicial típica, las invitaciones de la construcción de máquinas y su progresión por oleadas. La modernidad es antes que nada la historia de la recepción y popularización de la competencia en materia de construcción y utilización de máquinas.

El malestar que sufre la cultura de alto nivel tecnológico se puede entonces deducir de la historia de las máquinas; su principal motivo es el hecho de que la doble negación de la naturaleza y la gracia nos da la impresión de que el mundo tradicional en su conjunto comienza a convertirse en ajeno. Una cultura que jugó su chance en la construcción de máquinas no debería asombrarse constatando la alineación técnica del mundo.

Por supuesto, la modernidad integra también el retorno romántico a la naturaleza y el retorno neorreligioso a la gracia; pero ambas reacciones no pueden cambiar nada para nosotros desde el momento en que un mundo construido artificialmente se nos hace ajeno. Porque la modernidad es resultado de la voluntad de producir del artefacto, y ésta no se evidencia en ninguna parte mejor que en la medicina moderna. Opera natural y conscientemente en el espacio, que no es ni naturaleza ni gracia. Ni las curaciones milagrosas ni la confianza en la *natura sanat* (confianza que supone que la curación es posible sin ninguna operación) permiten a los médicos y a los pacientes llegar al fondo de las enfermedades y las debilidades. Existen por cierto curaciones de carácter irracional, es verdad que la naturaleza también se cuida por sí misma, y sería de cierto tупé no asombrarse de que los hombres, en general, tengan la capacidad de reconquistar su salud perdida; pero la chance específica del hombre de los tiempos modernos se revela solamente en el momento en que entramos en el tercer campo, el campo técnico. Si la mayor parte de los consumidores de tecnologías médicas más recientes experimentan, a pesar de todo, una cierta inquietud, es porque estas tecnologías se ubican abiertamente, quizás demasiado abiertamente, en la perspectiva de la máquina.

Las máquinas son, por naturaleza, prótesis, y en tanto que tales, están hechas para completar y reemplazar a la primera construcción de máquinas, la que ofrece la naturaleza, por una segunda construcción surgida del espíritu de la técnica. Hay que estar alerta y no entender por “prótesis” solamente a los sucedáneos primitivos de los órganos ya terminados. Por el contrario, la naturaleza de la protésica quiere que sustituya órganos más imperfectos por máquinas más eficaces. La calidad ofensiva de estos reemplazos aparece en el momento en que se hace abstracción de las prótesis reparadoras y que se considera a las prótesis expansivas como las prótesis determinantes.

La protésica pudo comenzar, sin duda, como inclusión o adjunción de cuerpos extraños al cuerpo humano; pero no alcanza su objetivo más que en el momento en que crea cuerpos de extensión que no solamente reparan al viejo cuerpo, sino que aumentan sus capacidades y lo transfiguran. Desde este punto de vista, los inválidos son los precursores del hombre del mañana. No es por casualidad que el más intenso entre los genios del poder de los tiempos modernos, Napoleón, haya erigido por primera vez un monumento a los inválidos. Después de esto, sólo faltaría una catedral a las prótesis y, pensándolo bien, el universo tecnológico moderno constituye esta suerte de catedral. ¿No somos acaso los habitantes de un monumento protésico global en el cual, felices inválidos, nos creamos constantemente nuevos complementos? ¿Y no vivimos acaso el mundo como si fuera una gran clínica, una comuna telemática? La modernidad protesiológica trabaja con obstinación en extensiones operativas, sensoriales y cognitivas del cuerpo, que se nos aparecen como milagros sin milagro, y como naturalezas al margen de la naturaleza. Todas caen en un espacio técnico que nos es ajeno y nos hacen sentir las frías consecuencias de nuestra emigración al tercer dominio. Todas las categorías de la ajenedad aparecen en la realidad clínica: los cuerpos ajenos, bajo la forma de prótesis mecánicas o electrónicas; los órganos ajenos, bajo la forma de máquinas naturales transplantadas o como aloplastías enteramente sintéticas; el movimiento ajeno bajo la forma de la locomoción electromóvil o robótica; la rítmica ajena como sustituto técnico a la emisión de frecuencia vital en las endoprótesis activas del tipo del marcapasos; el sueño se vuelve ajeno por medio de la ayuda de anestésicos; las emociones se vuelven ajenas cuando se provocan con drogas psicotrópicas; la cognición se hace ajena por medio del *neurodesigning* y la manipulación neurolingüística; los ojos se vuelven ajenos por medio de aparatos ópticos invasivos o no invasivos que permiten ver en la vieja penumbra del cuerpo; los embarazos se convierten en ajenos a través de las prótesis placentarias y los úteros artificiales. La protésica practicada hasta aquí no ha sido sobrepasada más que por el avance de la genética, que permite a los hombres conquistar el poder de dar órdenes biológicas; vemos perfilarse aquí, en el horizonte, criaturas vivientes ajenas y tecnógenas. En su

extremo, estas prácticas tienen, de aquí en más, un efecto retroactivo masivo sobre los habitantes del medioambiente técnico; hacen necesaria una ontología de las realidades protésicas. La embestida actual sobre la virtualidad encubre indiscutiblemente la exigencia de una ontología del ser y de la apariencia técnicos. Es cierto que se siente el privilegio ontológico de nuestro primer cuerpo individual, en todas partes y de manera vital; pero está abolido, tanto en los hechos como en las tendencias, en la medida en que hacemos pasar una parte cada vez más importante del cuerpo natural hacia el cuerpo de expansión técnica. Los cuerpos extendidos nos abastecen por la evidencia del hecho de que estaremos aventajados en tanto que nos convirtamos en máquinas.

Tomado de *Essai d'intoxication volontaire, suivi de L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art*. París, Hachette, 2000.

Libros de Peter Sloterdijk traducidos al español

En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica. Madrid, Editorial Siruela, 1994.

Crítica de la razón cínica. Madrid, Editorial Taurus, 1989 [Madrid, Editorial Siruela, 2003].

Normas para un parque humano. Madrid, Editorial Siruela, 2000.

Extrañamiento del mundo. Valencia, Editorial Pre-textos, 2001.

El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche. Valencia, Editorial Pre-textos, 2001.
Eurotaoísmo. Barcelona, Editorial Seix Barral, 2001.
El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales en la sociedad moderna. Valencia, Pre-textos, 2002 [Madrid, Editora Nacional, 2002.]
El árbol mágico. Barcelona, Editorial Seix-Barral, 2002.
Temblores de aire. En las fuentes del terror. Valencia, Editorial Pre-textos, 2003.
Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira. Valencia, Editorial Pre-textos, 2003.
Esferas I. Burbujas. Madrid, Editorial Siruela, 2003.
Esferas II. Globos. Madrid, Editorial Siruela, 2004.
Si Europa despierta. Valencia, Editorial Pre-textos, 2004.
El sol y la muerte (diálogo con Hans-Jürgen Heinrichs). Madrid, Editorial Siruela, 2004.
Sobre la mejora de la buena nueva. Madrid, Editorial Siruela, 2005.
Esferas III. Espumas. Madrid, Editorial Siruela, 2006.
Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt. Valencia, Editorial Pretextos, 2006.