

PETER SLOTERDIJK

ESFERAS II



Lectulandia

Si el primer volumen de la trilogía *Esferas*, titulado *Burbujas*, trata de las microsferas —de que el individuo desde el estadio de feto hasta la niñez nunca está solo, sino que siempre incluye al otro y se orienta de acuerdo con él—, con el segundo volumen de *Esferas*, titulado *Globos*, se recorre una historia del mundo político basada en las imágenes rectoras morfológicas de la esfera y del globo. Peter Sloterdijk muestra que todas las manifestaciones con respecto a la globalización están aquejadas hasta ahora de miopía. Para él, la globalización comienza con los griegos, quienes ya representaron el universo mediante la imagen de la esfera. Ésta también se encuentra en la base de las representaciones de orden de los imperios premodernos. Con el descubrimiento de América y las primeras circunvoluciones terrestres, aparece en su lugar el globo. Esta segunda globalización es sustituida por una tercera, dado que la virtualidad general de todas las relaciones conduce a una crisis de espacio. El autor narra, así, la verdadera historia de la globalización: desde la geometrización del cielo en Platón y Aristóteles hasta la circunvolución de la última esfera, la tierra, por barcos, capitales y señales. Peter Sloterdijk emprende aquí, por tanto, la tarea de poner al descubierto los fundamentos filosóficos de la historia política de los últimos dos milenios y medio.

Lectulandia

Peter Sloterdijk

Esferas II

Globos. Macrosferología

Esferas - 2

ePub r1.2

turolero 24.05.15

Título original: *Sphären II (Makrosphärologie). Globen*

Peter Sloterdijk, 1999

Traducción: Isidoro Reguera

Diseño de cubierta: fotografía de P. Sl. © Foto: Isolde Ohlbaum y detalle de esfera, Wentzel Jamnitzer, *Perspectiva corporum regularium*, Nuremberg 1568

Editor digital: turolero

Aporte original: Spleen

Versión 1.1. Corrección de notas: gracias a dekisi

Versión 1.2: Corrección de nombre de archivo: gracias a wake

ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

*Para Heinrich Klotz,
el maestro, el fundador, el impulsor,
con amistad y agradecimiento*

*... Zarathustra tenía un blanco, lanzó su pelota: ahora, amigos, vosotros sois herederos de mi blanco, a vosotros os lanzo la dorada pelota.
¡Lo que más me gusta, amigos míos, es veros lanzar la pelota!...*

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*



El mosaico de los filósofos de Torre Annunziata, probablemente del siglo I a. C.

Prólogo:

Idilios intensos

Habiéndosele preguntado para qué había venido al mundo, contestó: para observar el sol, la luna y el cielo.

Diógenes Laercio, *Sobre Anaxágoras*^[1]

Pero alma es también añoranza, y la añoranza eterna del alma va siempre hacia el espacio.

Max Bense, *Espacio y yo*^[2]

Siete hombres entrados en años en un paisaje idealizado, no lejos de una ciudad griega, quizá Acrocorinto, quizá Atenas, con seguridad no Esparta.

Estos señores, todos con barba, están reunidos bajo un árbol, conversando, cerca de un bosquecillo sagrado cuya entrada viene señalada por columnas; sobre la travesera hay ofrendas en vasijas achaparradas.

Todo en esta escena evoca una situación excepcional: el lugar no es uno cualquiera; allí no se habla de cualquier cosa. Está claro que a los reunidos les anima un argumento sutil y punzante. El que está a la izquierda acaba de terminar su informe, el presidente da una lacónica respuesta, señalando la esfera con su bastón; y una especie de asombro se extiende entre los reunidos. Parece que flote entre ellos una idea y los atraviese como en un arrebató. Hay en el aire una cierta excitación. Sí, da la impresión de que el encanto de la discusión ha dado paso en ese momento a una perplejidad general. Quizá es que ha aparecido una idea atrevida, que asusta, que se impone a los reunidos con la violencia de la primera vez. No hay nada que impida imaginarse que éste es el instante en el que algo nunca intentado, nunca pensado todavía, nunca tenido por posible, toma posesión de los disputantes de modo casi patológico. Ha llegado el instante fecundo en esa *dotta conversazione*. La emisión de palabras se ha transformado en pensar; superando el palabreo ocioso, emprenden su vuelo ideas cosmovisionales. Una evidencia como ninguna otra antes fascina la inteligencia de los presentes.

¿Cómo es posible interpretar así esa imagen? Las barbas típicamente filosóficas de los participantes y los rollos de pergamino en las manos de algunos de los disputantes muestran que se trata de una conversación de sabios. Y que se trata de una situación excepcional del pensar: esto se infiere de la presencia de un objeto del que hay que suponer con seguridad que constituye el motivo de la reunión y del entusiasmo común.

Uno de los hombres, el que está sentado ante el árbol, que parece ser el *senior* de la reunión, señala con un puntero, el *radius* propio del docente, la figura que está en

el suelo, en una caja pequeña —de la que sobresale tres cuartas partes—, ante la *schola* de sabios agrupados en semicírculo: una bola azul claro, revestida de una red de líneas rojizas que se cruzan. Basta una mirada al objeto para explicar la perpleja admiración de la que, si es que vemos correctamente, parecen poseídos los siete sabios. Lo que sobresale de la cajita, como una imagen sagrada de su relicario, no es otra cosa que una *sphaira*, una bola del mundo y del cielo, el símbolo de totalidad que desde los tiempos de Empédocles y Parménides había sido tan venerado como investigado tanto por los geómetras como por los metafísicos.

Investigación veneradora: la contradicción entre las dos palabras de esta expresión se explica en cuanto uno recuerda que la esfera, para los antiguos, sobre todo después de la reforma platónica que transformó la sabiduría aforística en filosofía argumentativa, era el símbolo de lo envolvente o del ser-alrededor, *periéchon*, que abarca todos los géneros físicos y espirituales de lo existente y que, por ello, entrelaza también las inteligencias que se inclinan en ese instante sobre la bola todopoderosa. Lo que ronda como un escalofrío por la reunión de los disputantes barbados es la certeza, excitante y tranquilizadora a la vez, que acaba de hacer acto de presencia en ese instante, recuperada en libre reflexión y gestada, sin embargo, como por primera vez, de que ellos, mortales reflexivos, jamás podrán alejarse de esa esfera-espacio aunque en ese momento estén ante la imagen del todo como ante un objeto inanimado o ante un signo arbitrario.

La reunión en torno a la *sphaira* señala uno de los escasos instantes en la historia del pensar en que culto y discurso se mezclan sin estorbarse mutuamente. Igual que los oficiantes de cultos religiosos erigen estatuas en honor de las divinidades preferidas por ellos, esos sabios han colocado ante sí la figura de la bola del ser y del cosmos para venerarla con discusiones apropiadas. La esfera es la imagen de Dios de los pensadores, la cajita o el podio es su altar portátil, el bosquecillo ante las puertas de la ciudad es el término de su templo, y los hombres con túnicas de colores, evidentemente, son a la vez comunidad y *officium* sagrados.

Pero la *sphaira*, lo uno como forma, es el Dios que da que pensar. No es por medio de oraciones e imprecaciones como se hace accesible ese Uno, sino a través de análisis, mediciones y argumentos. Su culto consiste en ponderaciones precisas de sus propiedades; la devoción del pensar se manifiesta esta vez en la capacidad de contemplar esa construcción formal desde su fundamento. La bola desea ser considerada y venerada tanto como calculada y hecha efectiva. Su espacio interior reclama un espíritu congénere que la vivifique; y vivificar significa aquí conformar y medir. Inteligencia es elasticidad esférica; la *inspectio* de lo inmenso se transforma en *circumspectio* suya. En las sensaciones de evidencia que se avivan en el alma noética, cuando se piensa correctamente, se deja ver el Dios, el Uno, unánime, a los que piensan-miran. Por el entusiasmo lógico confirma a sus devotos que está presente en

ellos: su presencia es la unidad de circunscribir y ser circunscrito. Estamos todavía, en tiempos de la escena, en una época en la que la conmoción por la evidencia puede valer como punto de intersección de proposiciones y éxtasis; también en los trabajos del concepto viene la bendición de arriba. Porque se trata de seres humanos mortales que tantean con conceptos falibles al Uno, por eso sólo lo divino por sí mismo puede conceder al intento de pensar el éxito de la evidencia efectiva y llenar los conceptos de contenido claro. Pero siempre que se piensa correctamente la esfera, ella está en medio, entre sus analíticos. En el concepto capaz de demostrar su eficacia y en la imagen capaz de ser se acerca el espíritu divino —cuya existencia aún puede suponerse aquí con bella ingenuidad— al humano.

Si los siete atenienses o acrocorintios miran la esfera, temblorosos a causa de un aliento espiritual común, es porque en ese instante están inmersos en el acontecimiento pentecostal de la historia del pensar: lo que los circunscribe y aprehende es la efusión de la evidencia en lenguas de fuego lógicas. Esa evidencia es íntimamente conmovedora y pública a la vez; posibilita tanto la meditación muda como el debate beligerante. De ahí que llame la atención que por la experiencia común de pensar no se instaure ningún hechizo hipnótico o religoidante sobre el grupo; cada uno de los sabios se pone en relación con lo englobante a su manera, en actitud reflexiva emancipada y de libre estimulación. Cada uno de ellos experimenta a su propio modo lo que el espíritu del globo le da que pensar. Incluso podría decirse que es el pensamiento lógicamente maduro en esa esfera única el que ha posibilitado lo que más tarde se llamará individualidad: pues individuo, en el sentido refinado del término, sólo puede serlo quien como vida singular cognoscente se relacione con lo uno (igual que la gota hace patente la nube de la que cae) y quien deje hablar a lo envolvente a través de sí mismo, el discreto receptáculo de lo inmenso.

Puesto que aquí aparecen por primera vez individuos bajo un nuevo motivo de individualización, se manifiesta también en ese instante una nueva dimensión de sociabilización: por la experiencia compartida de la idea de unidad y totalidad ha surgido una comunidad de la que no hay ejemplo alguno en las relaciones étnicas y familiares. Desde ese instante la *schola* de sabios se ha conjurado en un entusiasmo comunitario; en el futuro, por hablar anacrónicamente, estará ya conexcionada por una «conciencia problemática» que la hace resaltar por encima de todos los demás grupos humanos. Parece que, con esto, haya aparecido en el mundo un motivo incomparablemente novedoso de ser junto a seres inteligentes; parece como si en este discurso pentecostal sobre la esfera haya surgido algo de lo que incluso hoy, tras dos milenios y medio de influjos poderosísimos, no se sabe en definitiva qué significa y hasta dónde ha de llegar. Pues es evidente que aquí ha tomado cuerpo una forma de camaradería cuyo motivo no está en la autoconservación política, ni en la procreación o en la crianza de niños, sino en la investigación ascética y solidaria de la verdad sobre el todo redondo, sobre lo completo, lo unánime, unísono, lo uno. Quien participa en esa investigación ya no es, obviamente, un simple miembro de su tribu o

de su pueblo; más bien, en caso de que se tome en serio el deseo de saber —aunque ¿qué significa aquí la seriedad en relación con tales cosas?—, se ha incorporado a una contrasociedad lógica que se apoya en la comuna natural pero que no se deja definir por ella. Precisamente esta idea de comuna, abismalmente contranatural, que anticipa la de las órdenes religiosas, es la que retuvo el fundador del *mundus academicus*, Platón; y un hábito de academicismo retroproyectado rodea también la *schola* de Torre Annunziata: estos siete antiguos ya no enseñan para la vida, sino para la escuela. Los primeros afectos al *bíos theoretikós* saben que la libertad para la teoría sólo se realiza en ruptura con la ciudad y con la después llamada comunidad del pueblo.

A causa de la invención del juego teórico «filosofía», las sociedades subsiguientes, concíbanse como ciudades, reinos o imperios, se dividirán endógenamente. Ha surgido un pensar en el mundo que se define a sí mismo como ejemplo máximo de lo que vale y de lo que es, del que sin embargo la mayoría, incluyendo a los política, económica y periódicamente poderosos, sólo consiguen vistas exteriores. Con este agravio tiene que habérselas cualquier sociedad real que decida no impedir completamente el pensar: sea refugiándose en la admiración, como prefirió hacer el mundo antiguo, o evadiéndose en el escepticismo, frente al saber superior y sus hipóstasis, que ayuda a los modernos vitalistas a llevar una vida sin pensar en nada, sin sentirse por ello faltos de soberanía.

La imagen de Torre Annunziata remite claramente a la ruptura entre saber y sociedad: la escena, repleta de espíritu postsocrático, de escuela libre, secesionista, no se produce ya en la ciudad, sino ante sus puertas; no tan lejos como para que los participantes en la conversación sobre esferas hayan de hacerse eremitas, pero tampoco tan cerca para que penetre el tufo y ruido de los mercados en el bosquecillo de la ontología. Las muecas partidistas se han retirado de las caras, sólo queda en ellas el bello esfuerzo del concepto. Olor agradable y sosiego; rigor amistoso. Las cigarras llenan con un segundo canto el aire, enriquecido ahora con argumentos.

Ningún intelectual habría de olvidar jamás esa situación: siete sabios frente a una esfera guarnecida con cintas, barbudos señores en una apacibilidad cuyo motivo no adivina ningún extraño, alejados de la ciudad, entregados a una disidencia sutil, juramentados por intuiciones lógicas comunes en una *pregunta* sin fin; ésta es la escena del pacifismo académico. En la pequeña imagen aparecen tranquilamente al lado la felicidad y lo inmenso. En el futuro ninguna teoría podrá tener lugar sin la voluntad de ese idilio: sin ocio no hay escuela, sin desarraigo de la vulgaridad no hay nada de lo que en la vieja Europa se llamó libertad de investigación. Tal teoría reclama para sí los privilegios de la vida suprema. Porque para la incipiente filosofía lo inmenso en el orden llega más allá que lo inmenso o espantoso en la tragedia, la atracción de la esfera divina aventaja en rango a la participación en las producciones del teatro dionisiaco.

¿Cómo nos las arreglaremos para reconstruir el texto y la marcha de la argumentación? ¿Se puede conseguir traducir la visión exterior y gráfica de este Pentecostés de los filósofos en una visión desde dentro y en una escucha desde cerca? La tradición silencia las leyendas correspondientes a la imagen y no revela su texto inmanente, de modo que al intérprete posterior de la imagen le toca la tarea de dejar hablar a la escena sólo a partir de sus elementos icónicos. La datación del mosaico de los filósofos de Torre Annunziata —que hoy puede verse en el Museo Nazionale de Nápoles— en el siglo I a. C. no significa mucho para su comprensión; además, a causa de la existencia de uno equivalente en la Villa Albani de Roma,^[3] ha de considerarse cierto que ambos mosaicos se orientan a una propuesta o modelo común olvidado, sobre cuya procedencia, antigüedad, contexto y programa no se conoce nada en concreto. A juzgar por su lenguaje formal y su retórica plástica se puede presuponer sin mayor deducción que nos encontramos en el helenismo, en la época del idilio bucólico-académico y en el escenario del *otium*. Pero con estas indicaciones no se hace hablar al cuadro, ya que no es la época inerte lo que habla desde un cuadro significativo, sino el propio acontecimiento inherente al cuadro mismo.

Un primer acceso al espacio lingüístico interior de la escena lo proporciona el número de los sabios: una cifra, siete, que se explica por sí misma en muchos sentidos. Ya en la cultura griega más antigua, pero sobre todo en la era helenística, se habían imaginado los primeros tiempos en mitos numerológicos y heroico-fundadores; sobre todo en la leyenda de los siete sabios, con los que en los días de los grandes antecesores parece que la sabiduría y la ciencia habían instalado sus tiendas entre los hombres griegos.^[4] Al autor de la imagen hubo de parecerle un legítimo recurso estético que los siete, juntos, llenasen la escena en imaginaria simultaneidad. Los cultos ya se habrán dado cuenta, puesto que se deduce por sí mismo, de que los participantes y oradores del banquete platónico, también siete, están presentes asimismo en el horizonte connotativo. Pero la peculiaridad del mosaico de Torre Annunziata reside en que la asamblea no se representa como una alegórica facultad de filosofía, en la que cada una de las figuras reprodujera un tipo escolástico o un temperamento de pensamiento. No estamos ante un boceto helenístico de *La escuela de Atenas*. La singularidad de la escena de filósofos se muestra, más bien, en que en ella, en el instante de un compromiso común con un único tema, se pueden advertir ciertas magnitudes del pensar temprano, como si el observador hubiera de convertirse en testigo de un debate constitutivo de la filosofía. Se podría decir que lo que aquí aparece en imagen es la efusión de la cuestión primordial misma. Por un instante lo que se llama pensar se ha efundido, en cierto modo, cayendo ante los pies de los reunidos. He ahí una bola que interpela al observador con dos imperativos categóricos: ¡Ven, piénsame! y: ¡Déjate absorber en mí!

A los nacidos más tarde se les pide que comprendan que hubo un pentecostés que fue una discusión. Debido a su tema, ésta no podía tener final alguno, de modo que,

en consecuencia, la claridad pentecostal, la evidencia de los filósofos hubo de expandirse sobre toda una era: la época de la conmoción de los pensadores por la luz intelectual que proviene de la suprema idea de espacio. Según eso, sólo es posible una duda con respecto al objeto de la conversación representada, en tanto que es lícito considerar si esos sabios monomaniacos o monotemáticos de antes sólo piensan en el Uno que tienen ante sí como esfera bien redonda, o si tienen también en mientes el reloj solar que vigila la escena sobre una columna, tras ellos. De hecho, reloj y esfera se colocan como si su correspondencia y su oposición hubieran de ser acentuadas: casi exactamente en una línea vertical, algo corrida hacia la derecha del centro del cuadro. Con sus líneas de las horas, el reloj de sol remite —esto resulta casi banal retrospectivamente— al tiempo que pasa, medido desde entonces, mientras que la esfera guarnecida de líneas matemáticas representa en su forma de reposo, libre de aconteceres, el todo del mundo captado en medidas y conceptos. Tanto por uno como por otro instrumento somos trasladados a la época inicial de la razón medidora, constataadora, objetivante.

La respuesta a la pregunta por el tema de la conversación se desprende de la compostura de los personajes: sus intenciones se reúnen indivisas en el objeto que está ante ellos y que por el propio hecho de su estar ahí les facilita las ideas directrices de su intercambio oral. El artista del mosaico, que capta a los filósofos en el instante de su iluminación por el Uno-Esfera, envuelve la escena con una idea óptica a la que puede asignarse el rango de un teorema. La *imagen* de las figuras en discusión encarna, con la elocuencia de lo evidente, la tesis de que filósofo es quien tiene un reloj a la espalda y una esfera enfrente. Los pensadores del helenismo, y sus herederos, existen bajo la ley del tiempo como inteligencias que reflexionan sobre algo diferente a lo temporal. Con ambos emblemas de sabios, reloj y esfera, el mosaico de los filósofos da a entender que en los siglos III, II y I, antes del cambio de cronología, no había por qué dudar cuando se trataba de decir en qué consisten la esencia y el tema de la filosofía primera. Comprender el ser y el tiempo y esclarecer la constelación que ambos forman: de eso y no de otra cosa se trata en este oscuro oficio, rico en palabras.

El mosaico de Nápoles no deja duda alguna sobre cómo ha de sonar, dado el caso, la información sobre la constelación de ser y tiempo: los siete presentes se manifiestan por sus actitudes como partidarios decididos del ser, y con ello del espacio transfigurado. Dan la espalda al reloj de sol y al reino de las cosas que crecen y se marchitan en el tiempo. En esa posición, en esa decisión estriba la buena nueva del seminario estival. Al apartarse del reloj y dirigirse a la bola, los sabios reconocen la posibilidad de separarse en el tiempo del tiempo y de penetrar en el espacio absoluto: la inmanencia divina, la plenitud esférica. Ése es el encanto del programa de esta imagen, y ésta es su apuesta sublime: hay que mirar a la esfera si uno quiere integrarse en su reino de serenidad. En su signo, y sólo en él, se abre el paraíso de los ontólogos. El *eidos* más poderoso merece la consideración más larga y la ascesis^[*]

más sutil. Por eso, quien quiere penetrar en la esfera tiene que observarla pacientemente; quien quiere observarla tiene que colocarla ante sí. Y quien la ha colocado ante sí comprende finalmente lo que consigue la inteligencia decidida al análisis. El mundo se ha hecho aquí concepto: su *ser* es desde ahora espacialización del espacio, conformación de la forma, configuración de la figura, medición de la medida. La figura de la esfera impulsa ese devenir en ser conceptuado. En una figura, *esa* figura, en una bola, *esa* bola, está contenido todo aquello por lo que se preocupa el conceptuar y el configurar posterior hasta hoy, y quizá para siempre. Hegel, ciertamente sin saberlo, sólo fue un comentador del mosaico de Torre Annunziata. Incluso Heidegger, como alguien que lamenta haber hablado demasiado del tiempo, regresa en sus reflexiones tardías a esa bola sublime. Son sobre todo los post- y anti-hegelianos los que luchan por el legado de la esfera, de la que se dice que ha explotado, de manera que los seres humanos arrojados de ella sólo existen ya como en caída libre.



La *sphaera* en la red de las líneas uranométricas.

Por lo menos hay que reconocer algo: nunca más se ha podido percibir tan sin cifras y pretextos lo que importa en la actividad propiamente metafísica de los científicos y filósofos occidentales: lo que hacen es *representar* en cualquier sentido posible de la palabra. Se representan la esfera al exhibirla como modelo realmente

presente; y, en tanto en la esfera representada intentan ver la totalidad de lo existente y, en definitiva, al Dios que se revela, el fundamento superbueno, el ser supraesencial mismo, ponen en manos del pensar, que aspira a lo Uno, al todo, a lo unánime, un instrumento tan sólido como sutil para la objetivación de la totalidad de lo existente.

Tras la introducción del motivo de la esfera en el debate sobre el fundamento del mundo, el Dios de los filósofos ya no es sólo un entorno invisible, mágicamente animado, ya no es sólo un Otro nebuloso, cercano-lejano, que está ahí, más-allá-arriba, al que mira el ojo absorto y fantasioso y suplica la miseria aguda. Dios se convierte, más bien, en un englobante y absoluto preciso, que despabila a matemáticos y provoca a cosmógrafos. Pues, mediante la representación-esfera, mediante la navegación panorámica por un espacio de amplitud que atrae tanto a la inteligencia como al alma fundente, el propio intelecto se vuelve filosófico; se hace partícipe de una exacta jovialidad que por lo demás sólo se atribuye al Dios panóptico en su autorreferibilidad fundadora de mundo.

Con ese triunfo del representar comienza la teología filosófica, racional, colegial, su carrera por encima de las épocas. Habla de esferas para, gracias a una complicidad *inter-inteligente* con su objeto, con la esfera más grande y más real, ponerse ella misma en conexión simpatética con el Uno que envuelve actualmente tanto esta vida aquí como cualquier otra. Pensar la esfera significa enajenarse en la inmensidad, como una función local suya.

Quien toma esto en consideración tendrá menos dificultad en imaginarse las palabras habladas que resuenan en el espacio idílico del mosaico. ¿De qué han de hablar los oradores sino de lo sensible simbólicamente concreto y noéticamente actual que tienen ante sí? ¿Y qué tienen a la vista, bajo las premisas dichas, sino el motivo más fuerte para ser optimistas? Los filósofos reunidos debieron convertirse a un radical optimismo, dado que habían colocado ante sí la figura de lo mejor, y hubieron de convencerse, enseguida, de que ellos no podían estar excluidos de esa figura y de su original, si es que la esfera ha de ofrecer realmente el modelo figurativo y conceptual del todo. La bola que todo lo contiene abarca y soporta también a sus intérpretes. A cada enunciado verdadero sobre ella contribuye ella misma. Quien comienza a comprender esto se reconoce como una función local del *optimum* global.

«Sois en cierto modo dioses e hijos de lo óptimo», eso es lo que parece que, en réplica a un argumento del orador de la izquierda, acaba de explicar el orador del *radius*, del puntero de los docentes, en el que se condensan los derechos magisteriales de habla. ¡Reparad, amigos, transfigurados, compañeros de esfera, en lo que esa forma significa para cada uno de nosotros! Somos los contenidos por la esfera, estamos comprendidos en el anillo del ser, no estamos ausentes del todo, aunque en principio sucumbamos a la ilusión de estar frente a la *sphaira* como independientes de ella. Toda apariencia de distancia engaña aquí: participamos íntimamente de lo óptimo, aunque miserias terrenas tiren de nosotros; somos cómplices de lo redondo,

de lo uno, aunque, bajo el dominio del tiempo, parezca que discurrimos sólo por rectas tristes y enmarañadas curvaturas. Estamos a cobijo y a salvo, a pesar de que por la penuria actual, o crónica, nos sintamos a merced de la miseria.

La chispa tética salta en ese instante: todo es gracia, todo está en el círculo. *Eíso pánta.*^[5] Ahora, y para el futuro, traspasa a los presentes una evidencia que los transforma y transfigura. ¿Estaban preparados los sabios para una iluminación así cuando comenzaron su diálogo? Naturalmente, como vecinos de sus ciudades y discípulos de sabios hombres y mujeres de su tiempo, habrían atisbado que los asuntos de familiaridad de sangre y el palabreo ciudadano no es todo lo que ha de constituir el horizonte de la vida humana. Pero ¿ya estaban preparados también, por ello, para esa evidencia desarraigadora, transformadora, enajenadora? ¿Pudieron prever que serían trasladados de sus ataduras tribales y políticas al sistema familiar de una perfección o completud mortífera? ¿Que encontrarían una bola que ha hecho más por ellos que el padre y la madre? ¿Que serían acogidos en una figura espacial que, bajo cualquier circunstancia, en cualquier agonía y en cualquier sobretensión, permanecería en torno a ellos como un ángel de la guarda geométrico, como una aliada invulnerablemente exacta? Tanto, algo tan grande, no podría haber sospechado y esperado previamente ningún entendimiento humano normal, aunque por el ejercicio científico se hubiera abierto ya en una amplia hendidura. Desde ahora, el intelecto conmovido por la idea de las esferas está incurablemente enfermo de un *pathos* del que no se puede decir si es claro u oscuro: el asombro.

Bajo el *shock* estimulante se entabla entre los pensadores de la esfera un diálogo en el que el análisis rivaliza con el panegírico. Elogio analítico: con ello ha sonado por primera vez el tipo de tono de la teología racional o de la cosmoteología, que celebra aquí su comienzo europeo. Un tipo de tono que se impone, porque, ante el pentecostés de la esfera, cualquier lenguaje teórico no-jubiloso sólo sería indicio de que el rayo de la evidencia no habría caído sobre un candidato. El no-entusiasmado es alguien que simplemente no ha entendido dónde está él con relación a sí mismo y al todo. Quien no reconoce ser optimista permanece indiferente ante el símbolo redondo como ante una exterioridad impenetrable, como ante un cachivache matemático que no se reconoce todavía como la célula generativa del pensar y del ser. El no-optimista no ha conseguido dar el salto a lo unánime; no ha sido aún captado por la verdad recién despejada de la esfera. Pues ser optimista no es una cuestión de carácter o de estado de ánimo; ahora no significa otra cosa que entregarse en el pensar a los mejores motivos con el fin de ser enajenado, reconfortado, elevado por ellos. Frente a la esfera el pensador está condenado al optimismo. Desde ahora, el criticismo habitual hará suponer una inteligencia disminuida, que no ha domeñado sus impulsos de segundo orden.

Pero ¿cómo hablar de la esfera después de que la euforia crítica haya tomado posesión del pensador? El estilo del optimismo metafísico sólo puede ser superlativista en su primera fase, ya que corresponde a la naturaleza de la esfera que

sus pensadores la elogien con los predicados supremos y la adornen, por decirlo así, con una condecoración ontológica. Efectivamente, entender la esfera significa decir de ella lo mejor. Se podría afirmar, sin ambages, que la teología racional, que hasta el giro de Epicuro permanecerá liada con la cosmología por su preocupación por el alma retirada, surgió por la invención de una forma de habla exclusivamente suya: la del superlativo exacto, que sólo es significativo y necesario en unión con el optimismo exacto.

Optimismo exacto: ésta es la substancia de la ontoteología posterior, que también se dio a conocer bajo el nombre más sencillo de ontología. Sus bases son fáciles de aclarar, aunque también resulte difícil apropiársela hasta la última consecuencia: el Ser Uno es la riqueza por antonomasia. Riqueza, sin embargo, es siempre riqueza en diferencias; la inteligencia, que se sabe perteneciente al Uno, vuelve a sí como superabundancia de instancias a pensar, es decir, a orientarse en la multiplicidad desconcertante de las diferencias, contrastes, contradicciones. Por eso la doctrina del ente en su totalidad sólo puede ser una hermenéutica de la abundancia. Su lenguaje se desplegará como una cascada de diferenciaciones que se precipita a lo infinito. Para encontrar la orientación correcta en el pensar hay que comenzar constantemente con el Uno, al que no falta absolutamente nada, aunque *nosotros*, de hecho, siempre comencemos a pensar sólo a través de expolios y castraciones. Estas premisas crean un clima teórico que se ha vuelto profundamente extraño para los modernos quejicas, que todo lo que es lo fundamentan en último término en carencias; tan extraño que hacen sonar la alarma al mínimo contacto con un pensamiento que provenga de la riqueza: ¡Desenmascara a aquel que ofenda a la carencia! Lo que de ordinario se llama «fin de la metafísica» es la mayoría de las veces también el comienzo del esfuerzo por dar licencia teórica al resentimiento: donde queda más claro es en aquellas versiones filosóficamente lúbricas del psicoanálisis que asientan la verdad del sujeto en la castración y en el reconocimiento de la carencia.

Por contra: instalar al comienzo la abundancia arroja una luz aristocrática sobre todo lo que es el caso. Lo real tiene de todo infinitamente más de lo preciso para satisfacer necesidades y compensaciones. No es lo demasiado-poco lo que caracteriza a lo ente en su totalidad, sino lo demasiado-mucho. Ser y abundancia son sólo dos palabras diferentes para lo mismo: en el horizonte de la ontología clásica lo real es siempre lo no-expoliado, lo completo, envolvente, desbordante. Es lo no-roto, no-castrado. Se manifiesta como riqueza cornucópica, como inclusividad divina, como largura, anchura, profundidad celestes; y como una multiplicidad de otras dimensiones, para las que nosotros, que permanecemos prisioneros en la física del día a día, no tenemos por ahora nombre ni concepto alguno.

Este principio de abundancia se refleja también en el discurso filosófico sobre el todo: cuando habla de lo óptimo, el lenguaje sólo puede festejar o, mejor, cofestejar, ya que la fiesta y las palabras se desarrollan sincrónicamente. En ese espíritu fue en el que Platón dejó que Timeo acabara su discurso sobre el cosmos como el dios sensible

(*theós aisthetós*) en tono máximo: manifestando por medio de su portavoz que este mundo, que abarca y envuelve todo lo sensible, es «el más grande, mejor, más bello y perfecto». En estos asuntos, el tipo de tono es el mensaje mismo; el superlativo es la cosa misma. Que más tarde los grandes críticos del implacable *feuilleton* sigan a disgusto tales exaltaciones no significa mucho, es más, pertenece a la imagen festiva del todo: como sucede en fiestas con éxito donde no es lo último que se hace el reírse de los invitados gruñones que quieren estropear el ambiente con sus quejas. Pero hay que saber que también el optimismo cae bajo la entropía y que las tesis de la ontología entusiasta a lo largo del tiempo del pensar se van pulverizando a causa de una inevitable decadencia de«con»structiva. Pero, antes de que los discursos entrópicos se pudieran academizar y de que el mal humor de los doctos se globalizara, eran los amigos del espacio quienes tenían la palabra en la escuela de Platón. Casi durante toda una era dispusieron de convicciones y argumentos para enseñar con autoridad y éxito lógico lo que el retardado topófilo Gaston Bachelard repetirá, retrospectivamente, una vez más y como por última vez: «El espacio, el gran espacio, es el amigo del ser..., en su elemento toda vida es bienestar».^[6]

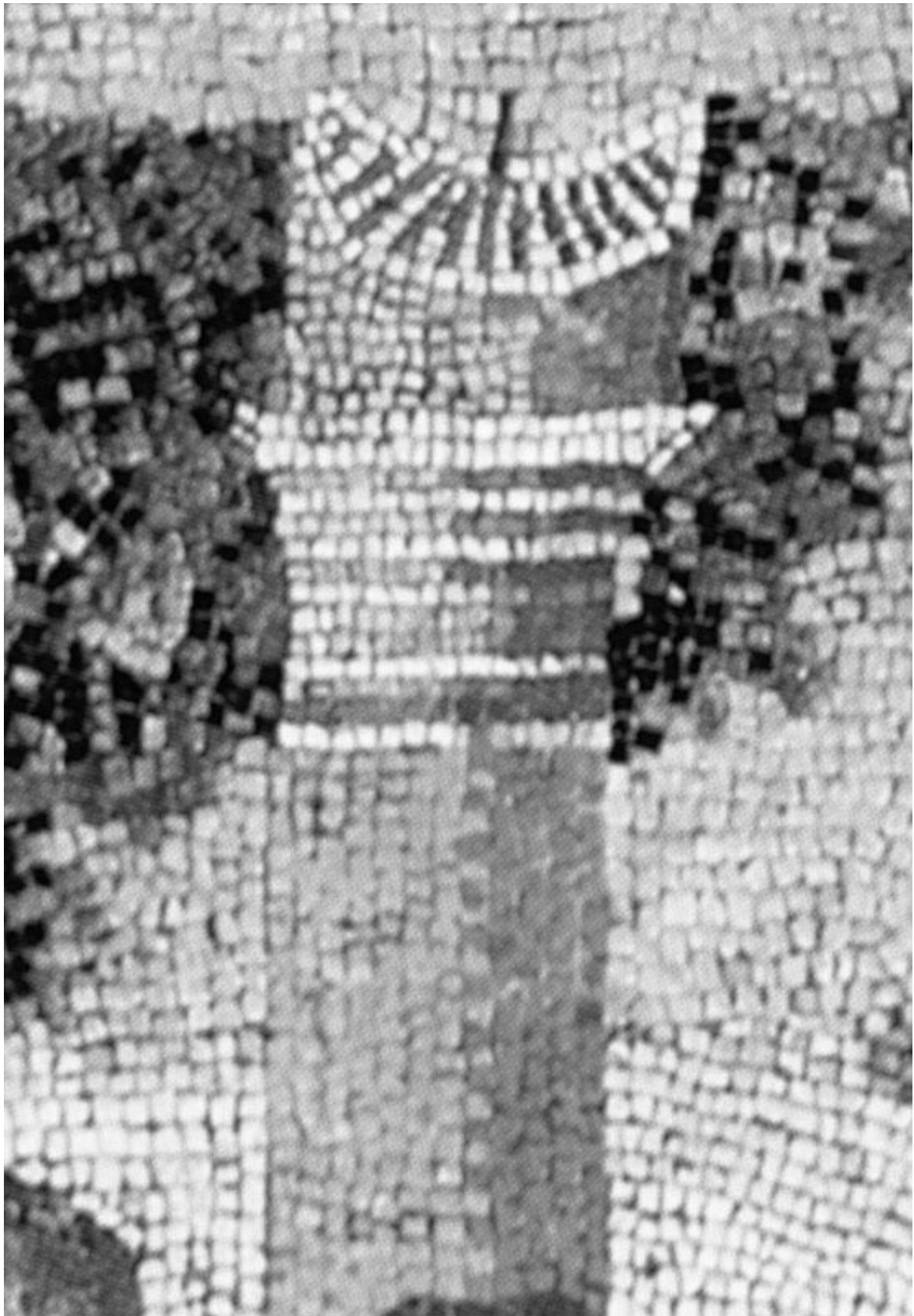
¿Cómo habría de festejarse analíticamente a la esfera divina? ¿Qué habría que decir de ella para que fuera celebrada y comprendida a la vez? Otto Brendel propone, en una explicación ingeniosa del mosaico de Torre Annunziata, interpretar la escena como una *schola* reunida en torno al protofilósofo Tales para discutir su doctrina; un Tales, es cierto, muy teñido platónicamente, transformado por la tradición posterior, que ya en esta conversación de los sabios cuenta en público lo que sólo podían saber siglos venideros.^[7] Una tradición tardía describe a Tales —el hombre que empuña el *radius*— como el cosmoteólogo *par excellence*, en el que la filosofía del origen, «todo proviene del agua», y la filosofía de la figura, «el todo es una esfera perfecta», habrían llegado a una síntesis memorable, que recuerda mucho a Platón.^[8] Para reconstruir un posible transcurso de la conversación de los filósofos, Brendel echa mano, muy sugestivamente a nuestro parecer —si se consideran los anacronismos filosófico-figurativos como interpolaciones de una perspectiva posterior—, de extractos del *Banquete de los siete sabios* de Plutarco y de las anécdotas de Tales del primer libro de Diógenes Laercio.^[9] Lo que aparece aquí es una letanía cosmológica en la que, *ad maiorem gloriam globi*, se hace un repaso de los eminentes predicados esféricos.

Si es verdad que sólo puede tratarse de este objeto en un tono elogioso de análisis, con las referencias laércicas y plutarquianas a las máximas de Tales tendríamos en la mano un modelo esplendente para ilustrar cómo un pensador de la época temprana pudo haberse desembarazado de la tarea de comprender la esfera del ser alabándola (aunque al Tales histórico le hubiera sobrepasado aún esa tarea). La filosofía se convierte en una presuntuosidad exacta y en un artificio habilidoso para hablar de cosas imponentes con un alma serena.

Son siete las propiedades que se repiten del superobjeto «esfera del ente en su totalidad», siete las respuestas a cuestiones enigmáticas de la ontología, siete los predicados en tono máximo: un tono que, sin embargo, mantiene su fibra argumentativa porque con cada enunciado cambia el aspecto lógico, como si una letanía pudiera seguir una tabla de categorías. El que se trate de giros superlativistas, los que aparecen en las máximas en honor de la esfera, confirma la pertenencia de las palabras de Tales al tipo de las hipérboles exactas, cuya función posibilitadora de teología nunca podrá encarecerse lo suficiente: porque la teología, también la filosófica, nunca es más que una proclama y presunción de ardor máximo en la apuesta a favor de los dioses aliados con sus panegiristas.^[10]

Entre las alabanzas, viene en primer lugar la proposición de que la esfera no es otra cosa que el Dios y que como tal representa por ley lo más antiguo, *presb'ytaton*. Del mismo modo que formular preguntas más allá o antes del Dios es poco significativo lógicamente y poco admisible moralmente, sería poco razonable también retrotraerse a causas que fueran más antiguas y más profundas que la esfera. Dios y la esfera son igualmente inmemoriales.

Como lo más antiguo, ella es lo indevenido, sin padres, ingénito, que tiene por sí mismo ser y consistencia. Como origen y forma originaria de todas las cosas que contiene, ella es fundamento necesario, suficiente y excedente de sí misma y de sus contenidos. No existe en ella todavía el abismo moderno del regreso infinito, porque incluso una reflexión potencialmente incancelable fue introducida en la órbita edificante.



Tiempo medido.

A esto va unida inmediatamente una segunda propiedad: ella tiene que ser a la vez lo más bello, *kálliston*, porque todo lo inherente a la esfera manifiesta el esplendor del primer fundamento, tanto para los ojos sensibles como para el ojo del espíritu. Como belleza perfecta, la esfera más antigua se llama *kósmos* o cielo omniextensivo;

ella muestra el resplandor de una presencia más bella que la cual nada puede pensarse ni verse. Según la concepción antigua, bello significa ante todo lo que se refiere a sí mismo y se asemeja a sí mismo de modo perfecto, una condición que por ningún objeto es mejor cumplida que por la esfera, que está animada por todas partes desde el centro y que, entrelazada por simetrías mágicas, es capaz de girar espontáneamente en sí misma.

A la antigüedad y a la belleza se añade, en tercer lugar, la magnitud. Por eso la siguiente voz en el coro de los pensadores de la esfera dice, consecuentemente, que ella es lo más grande, *mégiston*, porque conforma el espacio coherente más extremo (*tópos*), que envuelve todo, de modo que ninguna mota de polvo puede encontrarse fuera de ella. Ella es lo máximo con respecto a lo cual no puede pensarse nada antagónico, extraño y distinto. La esfera es el receptáculo de todo, el *continens*, el único continente de la unidad existente, del que puede decirse con razón que contiene todo pero que no es contenido por nada. Si está en situación de cumplir todo esto, es sólo porque el récord que detenta el máximo integra todo lo que es en su victoria perpetua. Lo máximo da cabida a la totalidad de lo existente en su grandioso perímetro. Si esto fue dicho en principio y durante mucho tiempo sólo de la esfera tridimensional, no hay que olvidar que el siglo XX comenzó a pensar el espacio como una matriz en la que todas las geometrías y toda la diversidad son posibles.

Estas dignidades no podrían ir a más si no fuera posible y necesario espiritualizarlas: esto sucede al enunciar que la esfera del ser es, a la vez, lo más sabio, *sophótaton*. Efectivamente, sólo la vida hacia dentro, la sabiduría, el saber, dicho modernamente: la reflexión, puede proporcionar a lo más-antiguo-más-bello-más-grande honores más altamente potenciados todavía. El saber de lo óptimo, que tiene forma circular, quiere él mismo, obviamente, proceder en círculo: eso sólo puede hacerlo porque, según esa interpretación, el tiempo (*chrónos*) posee también forma esférica.

¿No tiene el tiempo también la forma de algo que avanzando sin fin retrocede en sí mismo? ¿No está unido también todo futuro por un gran lazo al origen? Puede decirse, en consecuencia, del tiempo que, análogamente al espacio, contiene todo, y que los receptáculos ideales no son representables más que redondos. Como lo más sabio, la esfera es recuerdo, previsión y presencia de espíritu a la vez: una alabanza en la que se manifiesta el presentimiento de la idea de espíritu del mundo. Como tiempo abovedado, la esfera imagina y desarrolla las cosas, las mantiene en la existencia y las conserva en la memoria.

Esto se diferencia en el quinto apóstrofe, que celebra en la esfera el hecho de que esté llena de lo más veloz, *táchiston*, del espíritu (*noûs*), que en un instante atraviesa cualquier distancia y enlaza sin demora, unos con otros, todos los puntos en el interior de la bóveda del ser. Si el espíritu consigue hacer esto es ante todo porque, por su reparto homogéneo, vivifica endógenamente la esfera y le proporciona la propiedad divina de la «omnipresencia del centro». Omnisciente y veloz de

pensamiento, la esfera eterna es la casa del espíritu del mundo.



Reloj en forma de esfera en la embajada alemana de Atenas. Idea: Karl Schlamming; arquitecto: Eberhard Schultz.

Si a la esfera se le atribuyen en sumo grado antigüedad, belleza, magnitud, sabiduría y rapidez, no puede faltarle el predicado de majestad, fuerza, como cualidad

que corone a las otras; así pues, se llama también lo más fuerte, *ischyrótaton*, en tanto toda ella está dominada por la fuerza universal de la necesidad (*anánke*). Cuyo efecto más importante es la integración del universo en los límites esféricos de la bóveda, dentro de los cuales se materializan no sólo belleza y brillo, sino también determinación y gravedad legaliformes. La esfera es un cuerpo de orden mantenedor-mantenido, un cimborrio de fuerza, al que sus investigadores, los matemáticos y filósofos, han dibujado toda una red de líneas: la llamada *aráchne*, que significa a la vez araña y red, símbolo de la sinopsis divina y de la necesidad imperiosa, que incluso es capaz de entretejer lo aparentemente más lejano y poco familiar según leyes estrictas, aunque también difícilmente reconocibles.

Así pues, lo más fuerte es lo suficientemente fuerte como para mantener unido lo más grande mediante la fuerza del límite, razón por la cual la esfera ha de considerarse, no tanto como una figura geométrica imaginaria inmóvil, sino más bien como una manifestación energética, por no decir imperial, de poder. Con ella alcanza el pensar del ser su forma mayestática. No en último término es por ello por lo que la *sphaira* reclama de los poderosos del mundo que la sostengan; como símbolo del límite bueno-fuerte del mundo se hará imprescindible para los interconectores y teólogos imperiales posteriores.



Urania señala con el puntero una esfera celeste, Pompeya, casa de los Vetti.

Sólo falta el séptimo de los elogios analíticos, y habría que pensar que también éste sólo pudo ser dicho en el modo del superlativo exacto. Pero con el último predicado el caso es especial. Si nos fuera lícito imaginar que las seis exposiciones oídas hasta ahora se reparten entre los sabios anónimos de la escena, queda por

esperar una intervención sintética, que sólo puede ser pronunciada por el docente del centro, por el Tales idealizado, el hombre con el puntero del maestro. Éste, quizá demasiado asimilado al fundador de escuela que fue Platón, puede ya terminar la letanía optimista con ayuda de su varilla (que ha tomado prestada de la musa estelar Urania), en tanto que con ese supremo medio de ostentación magisterial, que los antiguos llamaban *radius*, concentra de la manera más directa la atención sobre el cuerpo redondo del ser. El séptimo elogio, sin embargo, se expresa en una forma lingüística más modesta, que renuncia en la superficie gramatical a la forma superlativista y denomina a su objeto simplemente lo divino, *theion*, no sin añadir: «lo que no tiene ni principio ni fin». Si reparamos en ello con mayor detenimiento, nos daremos cuenta de que esos giros lingüísticos no sólo encubren un superlativo semántico —dado que sería un contrasentido retórico pretender construir un superlativo formal de lo divino, que, por su propio sentido, significa *per se* lo *summum* y lo *super*—, sino que con ellos se realiza el tránsito de una teología elogiosa, afirmativa y extravertida, al habla de Dios negativa, resignada, apofática, en cierta manera muda y regresiva. Ambas negaciones: «lo que no tiene ni principio ni fin», junto con expresiones de sentido semejante como «ingénito» o «no-nacido», constituyen la cabecera de puente para la segunda forma de teología, la apofática, negadora, que rodea al objeto místico Dios con una guirnalda de determinaciones superadas, hasta que, cercado por predicados negados, se escurre de la red del pensar representativo y asciende a una magnificencia supraconceptual. Precisamente esa ascensión es la que suscita la última fórmula de la letanía en honor de la esfera. Con ella abandonamos el espacio de las afirmaciones positivas de abundancia y de la ostentación afirmativa. ¿Pero no habla todo en favor de que la ostentación abandonada sea la más fuerte?

Si los siete sabios en el jardín de la teoría, a las puertas de Acrocorinto o de Atenas, son fundamentalmente optimistas, lo son seguramente también por una razón que ha contribuido a motivar su aparición en la referida imagen. Junto con sus retratistas albergan la esperanza de que tiempos posteriores conserven el recuerdo de su diálogo y transmitan el impulso que emana del acontecimiento discursivo pentecostal. Esta suposición puede hacer valer buenas razones en favor de sí misma, al menos en el lapso de tiempo de la historia de las ideas en el que la equivalencia de ontología y optimismo supo defender su acierto. ¿Dónde, si no, se hubiera expuesto con tanta amplitud y sencillez la doctrina fundamental de la filosofía respecto de la optimidad y perfección del ser? ¿Dónde, si no, se habría representado la ontología del mundo concluso tan clara y seductoramente? ¿Dónde, si no, se habría ilustrado a los mortales de modo tan soberano sobre el hecho de que, en el sentido estricto de la palabra, su vida es superflua, ya que el acceso de lo humano a lo perfecto no puede enriquecer a esto, lo cual es sólo otro modo de decir que el espacio es más profundo que el tiempo

y que lo viejo es más profundo que lo nuevo? ¿Y dónde si no en el ámbito del pensar europeo se habría expresado de un modo tan atractivo la idea de que el mayor rendimiento de la sabiduría humana sólo puede consistir en la incorporación en agradecimiento contemplativo a la abundancia originaria del ser?



Estatua bizantina de emperador, bronce, entre los siglos IV y VII.

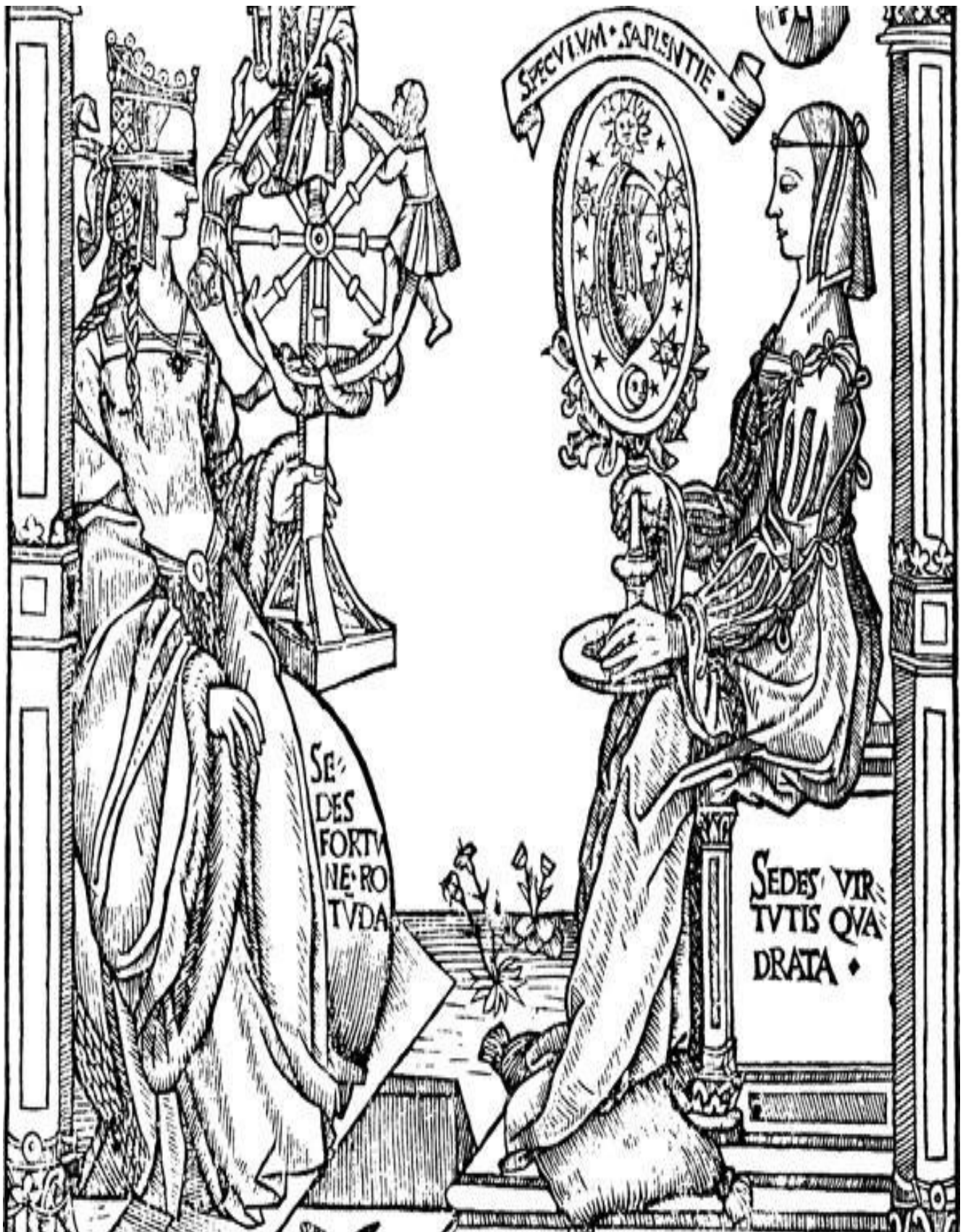
De hecho, la ontología de la esfera señala a los mortales un lugar en un mundo perfecto, en el que sólo podría haber algo nuevo bajo el signo del empeoramiento. También aquí se nos declara ya a nosotros, hijos de una cultura cronolátrica, dominada por el devenir, una cultura de la innovación y el acontecer, el límite del pensar y del ser-ahí en la antigua esfera esencial. Cuando el ser quiere ser todo, la curiosidad, como cualquier *pathos* cognitivo, ha de encontrar reposo en último término en lo primero, lo más antiguo, lo mejor; por el contrario, a nosotros, modernos, nos provoca un pensamiento proyectivo, que huye del origen, que corre siempre hacia delante: un pensamiento que, frente a la añoranza de lo imperturbable y cobijante, sigue el impulso hacia lo no-atado, independiente, nunca-todavía-sucedido, hablado-desde-lejos. La relación de ser y tiempo para nosotros, eso al menos es seguro, no se ha dejado encerrar en los límites que la imagen de Torre Annunziata quiso establecer. El tiempo se ha infiltrado en la esfera con el tiempo mismo, sea en la forma hegeliana, «el tiempo es el concepto que es-ahí», o en la heideggeriana, «ser es tiempo»; proposiciones ambas con las que topamos como si se tratara de juguetes gigantescos y que a nosotros, sus descubridores bajitos, nos gritan burlonas: Sigue jugando.^[11]

La historia de las ideas y símbolos de la vieja Europa ha confirmado aplastantemente las pretensiones cosmológicas de la antigua devoción por la esfera. Toda una era está a la sombra del extraño diálogo del que da testimonio el mosaico de los filósofos. Con ocasión de las ceremonias fundacionales del nuevo palacio que se había construido en la capital del imperio, Bizancio, que habría de llamarse Constantinopla, el día 11 de mayo del año 330 el emperador Constantino cabalgaba por las calles en medio del solemne desfile con una esfera en la mano: un símbolo que desde hacía siglos se había convertido en atributo estereotípico de los césares. Su estatua sobre la llamada columna de Constantino le mostró durante un milenio en la pose que el emperador había adoptado en la consagración de su ciudad.

En los milenios siguientes se proveyó a la esfera de una cruz y en las ceremonias de coronación se la puso en manos de los reyes y emperadores consagrados. Por la transmisión del globo imperial de manos sacerdotales a manos principescas, el juego de la esfera perduraría durante siglos y permanecería en el corazón de la historia universal europea. El ser humano —esto lo entendieron muy bien algunos de los pensadores de la era cristiana— es el ser al que se le pone una bola del mundo en la mano. Él es el animal extático que en cualquier momento debe dar una respuesta a la pregunta: ¿te has dado cuenta de tu dignidad real? ¿Te has convertido en lo que se convierte quien coge la bola del mundo? ¿Estabas allí cuando se te quiso entregar la esfera? Y si no estabas, ¿por qué? ¡Di qué motivos te parecieron más importantes que tu llamada al juego de la esfera! ¿Por qué no cogiste la bola dorada?



«Altar de la buena suerte», de Johann Wolfgang Goethe, Weimar 1777.



Wentzel Jamnitzer, *Perspectiva corporum regularium*, Nuremberg 1568.

No nos achaquemos nada: toda la filosofía innovadora —con Nietzsche, Kojève, Bense, Foucault, Deleuze, los incomparables, y sus amigos como excepciones— no es más que una lista de excusas de por qué piensan los teóricos que no pueden coger la bola del ser. Cuando se trató de hablar de la indigencia del ser humano, los

modernos nunca fueron precisamente tímidos a la hora de dar argumentos. ¿Cómo un ser lleno de deficiencias habría de salir al encuentro del ser? ¿Cómo podrían, enajenados, hacer frente a la abundancia, toda vez que en la vida falsa no hay nada correcto? ¿Cómo podrían, explotados, desheredados, despedazados, entablar diálogos directos con el todo? ¿Cómo seres humanos que se han hipotecado a la utilidad habrían de entregarse al absurdo lujo del existir? ¿Por qué habrían de preocuparse del ser después de que quedara establecida la preeminencia de la democracia sobre la ontología? ¿Qué pinta siquiera ahí una bola compacta, cuya presencia es imposible? ¿Y por qué habría uno de preocuparse por un todo del que los espíritus analíticos aseguran que no es más que un concepto formal o bien un fantasma narcisista?

En el ocaso de la época de la esfera, un poeta alemán colocó en el terreno que rodeaba el pabellón de su jardín, a orillas del Ilm, ante las puertas de Weimar, una gran bola de piedra sobre un cubo-pedestal, como si fuera para él una verdadera satisfacción reconocerse, una vez más —con este gesto de devoción a la suerte, descaradamente panteísta, que iba contra los sentimientos dominantes de un presente un tanto vacío e insatisfecho—, afecto al símbolo griego, orondo y saturado, del mundo. Con las figuras del cubo y la esfera el artista recurre por partida doble a símbolos geométricos de totalidad, cada uno de los cuales establece a su manera una mediación entre reposo y movimiento. Como por última vez, el instalador de la esfera evoca el demonismo blanco de una vida íntegra, no despedazada, en un mundo completo. Cuando en abril de 1777 hizo erigir su «altar de la buena suerte», el joven Goethe, dirigiéndose a la posteridad, encerró en él un enigma cuya solución habrían de encontrar los tiempos venideros. A la luz de la tradición de las esferas, la pregunta de Weimar a la posteridad quizá pueda formularse así: ¿qué ha de ser del globo en una época sin reyes? O: ¿qué ha de ser de los reyes en una época sin globo?

Introducción:

Geometría en lo inmenso

El proyecto de la globalización metafísica

El acontecimiento fundamental de la época moderna es la conquista del mundo como imagen.

Martin Heidegger, «*La época de la imagen del mundo*»^[12]

I. El Atlas

Si hubiera de expresarse en una única palabra el motivo dominante del pensamiento europeo en su era metafísica, ella no podría ser otra que globalización. Bajo el signo de la forma redonda, una forma geoméricamente perfecta, que llamamos hasta hoy con los griegos esfera y, más aún, con los romanos *globus*, comienza y acaba el negocio de la razón occidental con el todo del mundo. Fueron los primeros cosmólogos, matemáticos y metafísicos europeos quienes impusieron a los mortales una nueva definición fática: ser animales creadores y moradores de esferas. La globalización comienza como geometrización de lo inconmensurable.

Mediante ese proceso, que constituye la tarea preferida de la *theoría* griega, la pregunta por el puesto del ser humano en la naturaleza adquiere un significado radicalmente técnico. Efectivamente, los seres humanos, y sólo ellos, en tanto que conciben la figura del globo, se colocan en una relación inteligible, formal y constructiva con el todo del mundo. Tener un lugar en la naturaleza significa ahora, tras el encuentro del ser y del círculo: ocupar un sitio en un gran globo, sea ese sitio central o periférico. Con la imagen del globo comienza a la vez la fabricación de globos; gracias a ésta comienza el juego técnico y gráfico con la totalidad y su imagen, tal como los europeos geoméricamente iluminados lo practican desde la alta Antigüedad. «Ciertamente, ningún animal», dirá Nicolás de Cusa en su hiperlúcido tratado sobre la metafísica de lo redondo, *de ludo globi*, «construye un globo» y, sobre todo, ningún animal consigue jugar y apuntar con globos.^[13] Globalización o esferopoiesis al máximo es el acontecimiento fundamental del pensamiento europeo, que desde hace dos mil quinientos años no deja de provocar revoluciones en las condiciones de pensamiento y de vida de los seres humanos. Lo que aparece hoy como mero *factum* geopolítico en una fase de concentración superior (y de interpretación más nerviosa) fue al comienzo una figura de pensamiento sólo vinculante para los filósofos y cosmólogos. La globalización matemática precede en más de dos mil años a la terrestre.

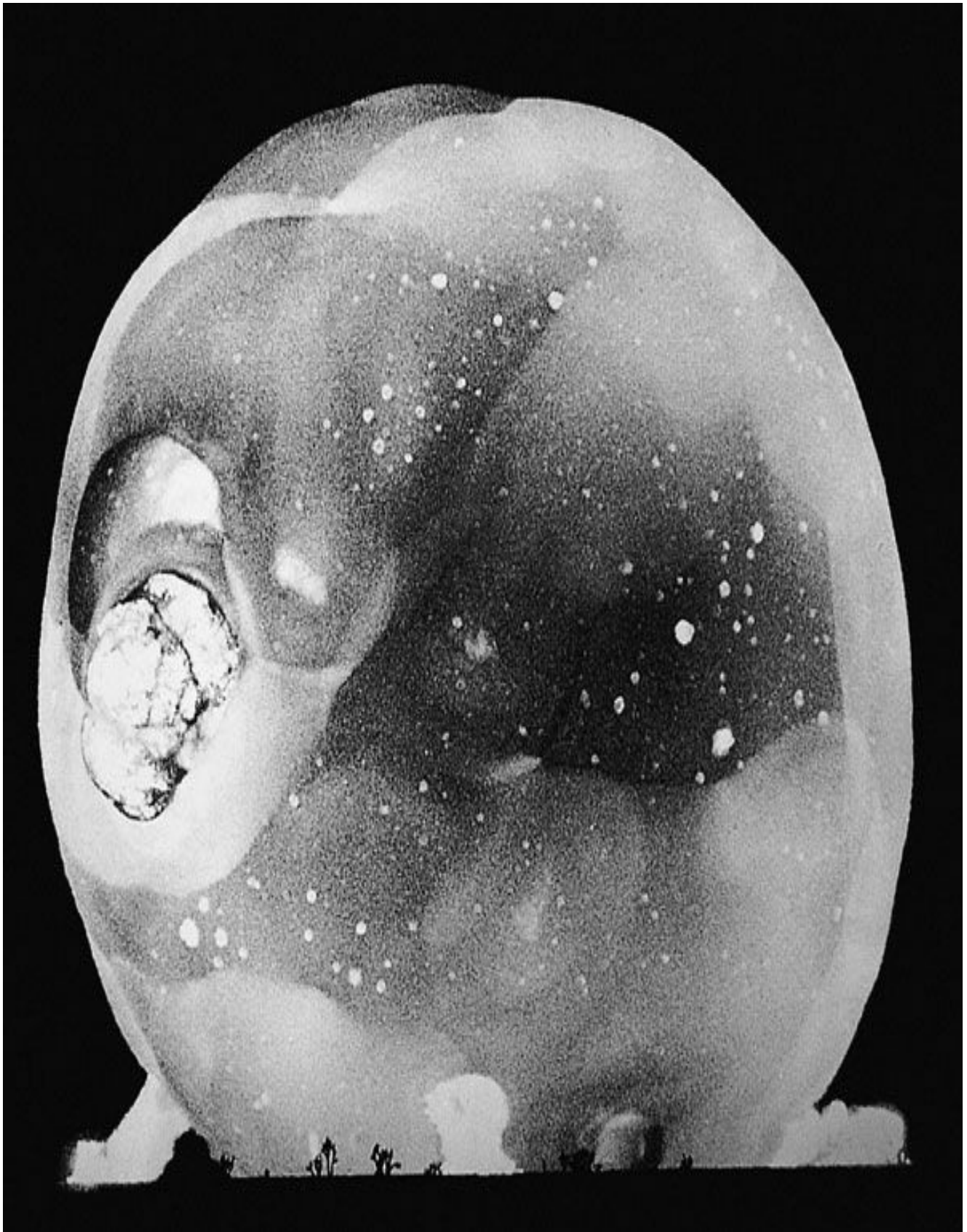
¡Conocemos..., conocemos de verdad! Hay que concienciarlo y sentirlo otra vez. Y el espíritu que soporta y desarrolla ese conocimiento tiene que ser defendido contra la falta de espíritu y de vida.

Esta exclamación del joven Max Bense —en un escrito del año 1935, que lleva el título, mordaz según la política de las ideas, de *Rebelión del espíritu. Una defensa del conocimiento*—^[14] puede leerse hoy como si hubiera querido establecer el axioma de una ética intelectual de la globalización. Sólo entiende la globalización quien se abre

a la idea de que hay que tomar en serio ontológicamente, es decir, técnica y políticamente, la figura lógica de la esfera. Pensar significa: desempeñar un papel en la historia de esta seriedad.

La historia seria es la historia del ser. Según ello, el ser no es simplemente un tiempo cualquiera, no es, sobre todo, el tiempo existencial encaminado a la muerte, sino el tiempo que dura para comprender lo que es el espacio: el globo sumamente real.

Con la irrupción del concepto del globo realmente existente acaba la historia humana confusa —como época en la que aún había que narrar lo real perdido en turbios filamentos de tiempo— y se transforma en la posthistoria: una situación en la que el espacio ha absorbido el tiempo. Tras las historias: el mundo simultáneo. Para el conocedor, la esfera ha vencido a la línea, el reposo esencial a la agitación del devenir. La posthistoria es, pues, tan antigua como la teoría filosófica de la esfera; lo que hoy se designa con esa expresión es el intento de rehacer en el globo terráqueo lo que Platón hizo originariamente en el globo del cosmos: distensión en el apocalipsis del espacio.



Explosión experimental de una bomba de hidrógeno en Nevada, a comienzos de los años cincuenta, tomada a 32 kilómetros de distancia.

Así, la fecha de comienzo de la globalización originaria puede establecerse, al menos como época, con cierta precisión: se trata de la ilustración cosmológica de los pensadores griegos, que, por medio de su conexión entre ontología y geometría,

echaron a rodar la gran bola. Quizá tenía razón Heidegger al equiparar la edad moderna con la época de la conversión del mundo y del ente en imagen, pero los orígenes de este suceso se retrotraen, entonces, hasta el pensamiento culminante de los griegos. La representación del todo del mundo por medio de la esfera es el hecho decisivo de la ilustración temprano-europea. Se podría decir definitivamente que la filosofía originaria fue la quiebra hacia el pensamiento monosférico: o sea la pretensión de explicar el ente en su totalidad mediante la idea figurativa de la esfera. Con ese atropello formalizante los individuos pensantes fueron sujetados en una relación fuerte al centro del ser y comprometidos con la unidad, totalidad y redondez de lo existente. Por eso aquí la geometría se adelantó a la ética y a la estética; primero viene la esfera, después la moral. Al hacer explícitas las reglas de la construcción de la esfera y concebir la periferia ideal, en la que todo punto queda a igual distancia del centro, los primeros matemáticos pusieron en manos de las energías creadoras de imagen del mundo del ser humano occidental un instrumento de racionalidad inaudita. Desde entonces los seres humanos pueden y deben localizarse en un envolvente, el *periéchon*, que ya no es un seno o una gruta vegetativa, un hogar o una comuna de culto, que se conmueve en un corro de baile, sino una forma de construcción, lógica y cosmológica, de validez intemporal. Toda inteligencia está desde entonces obligada a comprobar su situación con respecto al punto medio: ¿estamos cerca del centro del ser y gozamos de vistas panorámicas joviales desde él? ¿O es, por el contrario, nuestra distancia al centro la que nos permite aclarar dónde estamos y quiénes somos? ¿Estamos contenidos en el círculo o colocados fuera de él? ¿Estamos familiarizados con el centro o enajenados de él? Tan pronto como el globo incondicionado ha suplantado en la representación a la extensión de todo lo existente, los filósofos pueden decir a la cara a todos los comunes mortales que son ciegos que no ven el globo por el montón de cosas que hay en torno. Y dado que son incapaces de contar hasta uno, lo son también de pensar verdaderamente.

No fue la mala pedantería del eterno pedagogo la que impulsó al primer pensador europeo de la unidad del todo, Parménides, a separar el camino de la verdad del de la opinión; fue la aguda penetración en la «estructura» unísona de la redondez del todo la que le obligó a reconocer la diferencia entre quienes mantienen los ojos elevados y miran a lo bien-redondo, uni-forme, y quienes se pierden continuamente en la multiplicidad de las cosas en torno. La forma geométrica más simple se eleva al rango del ideal absolutamente válido, por el cual toda una era habrá de medir la vida accidentada y el mundo escabroso. La esfera pura, originada en el pensamiento-como-visión-panorámica-en-lo-uniforme, se transforma en crítica de la realidad empírica, imperfecta, no-redonda. Donde sólo había entorno ha de llegar a ser la esfera: con ese imperativo, la geometría se traslada al campo ético. Ese imperativo da alas para el salto del alma al todo. Con él se vuelve ontológicamente seria la transferencia. La totalidad de lo existente se interpreta ahora bajo el signo de la espacialidad, del sentido y del alma: el proyecto alma-del-mundo ha entrado en su

estadio de precisión. Los mortales son invitados a salir de sus coyunturas temporales, faltas de perspectiva, donde entretejen su vida con hilos de preocupaciones; tienen, de una vez, la oportunidad de alzar la vista desde la artesa de la preocupación y salir al espacio amigable, grande, en el que todo es sincrónico, está iluminado y abierto. Desde que la figura sensible-suprasensible de la esfera fue elegida por el pensamiento cosmológico-filosófico originario como prototipo de belleza perfecta, imprime a la *conditio humana* la forma de un juego, que sustenta, habilita y supera a sus jugadores. Cuando la seriedad del pensamiento sobrepasa el juego, quien juega con esferas topa con una supergrande, superhermosa, superredonda, que necesariamente ha de arrollar a sus jugadores. ¿No sería, pues, la geometría otra cosa que el comienzo de lo enorme-horripilante?

En la tradición de imágenes cotidianas de la cultura antigua ya no hay mucho que ver, en principio, de lo que se refiere a este gran giro hacia lo redondo intemporal. De los albores griegos de la esfera, además de deliberaciones discursivas en textos filosóficos desde Anaximandro hasta Platón, sólo contamos con testimonios figurativos bidimensionales de la *sphaira*, planos y generalmente convencionales. Junto a obras del tipo del mosaico de los filósofos de Torre Annunziata hay, sobre todo, representaciones en monedas, en cuyo programa figurativo la *sphaira* desempeña un papel sobresaliente en forma de retratos de soberanos e insignias imperiales. Así, en acuñaciones antiguas puede reconocerse la imagen de la diosa Niké escribiendo una nueva victoriosa en un escudo redondo, en suspenso ante ella, mientras pone el pie sobre una esfera que está en el suelo. Ese *habitus* será adoptado más tarde por los césares: la *sphaira* bajo la sandalia del soberano se convertirá en un estereotipo del lenguaje figurativo del poder.



Esfera bajo el pie del emperador.

En una moneda de un período más temprano se representa al filósofo Anaxágoras sentado sobre una esfera, igual que la figura de Italia; una pequeña gema helenística muestra incluso un *eros* entronizado sobre la esfera. Entre los romanos es la diosa Fortuna la que coloca su ligero pie sobre la esfera. La imagen de la esfera se llega a

coagular en puro formulismo cuando se la presenta lacónicamente unida a la de un timón: suficiente para poner ante los ojos de los cultivados la conexión entre cibernética estatal y devoción cósmica. En monedas de César, la esfera, el caduceo y las fasces se reúnen ya en un complejo de insignias como postulando en un estenograma la unidad de dominio universal y de fortuna para el mundo. Como ha hecho notar perspicazmente un investigador, desde la época helenística la *sphaira* se había convertido en el habitual «jeroglífico de la totalidad del universo y, sobre todo, del cielo»;^[15] bajo los emperadores romanos la asociación de esfera y retrato del soberano se convirtió en un motivo obligado que había de utilizar quien quisiera anunciar o conseguir el poder.



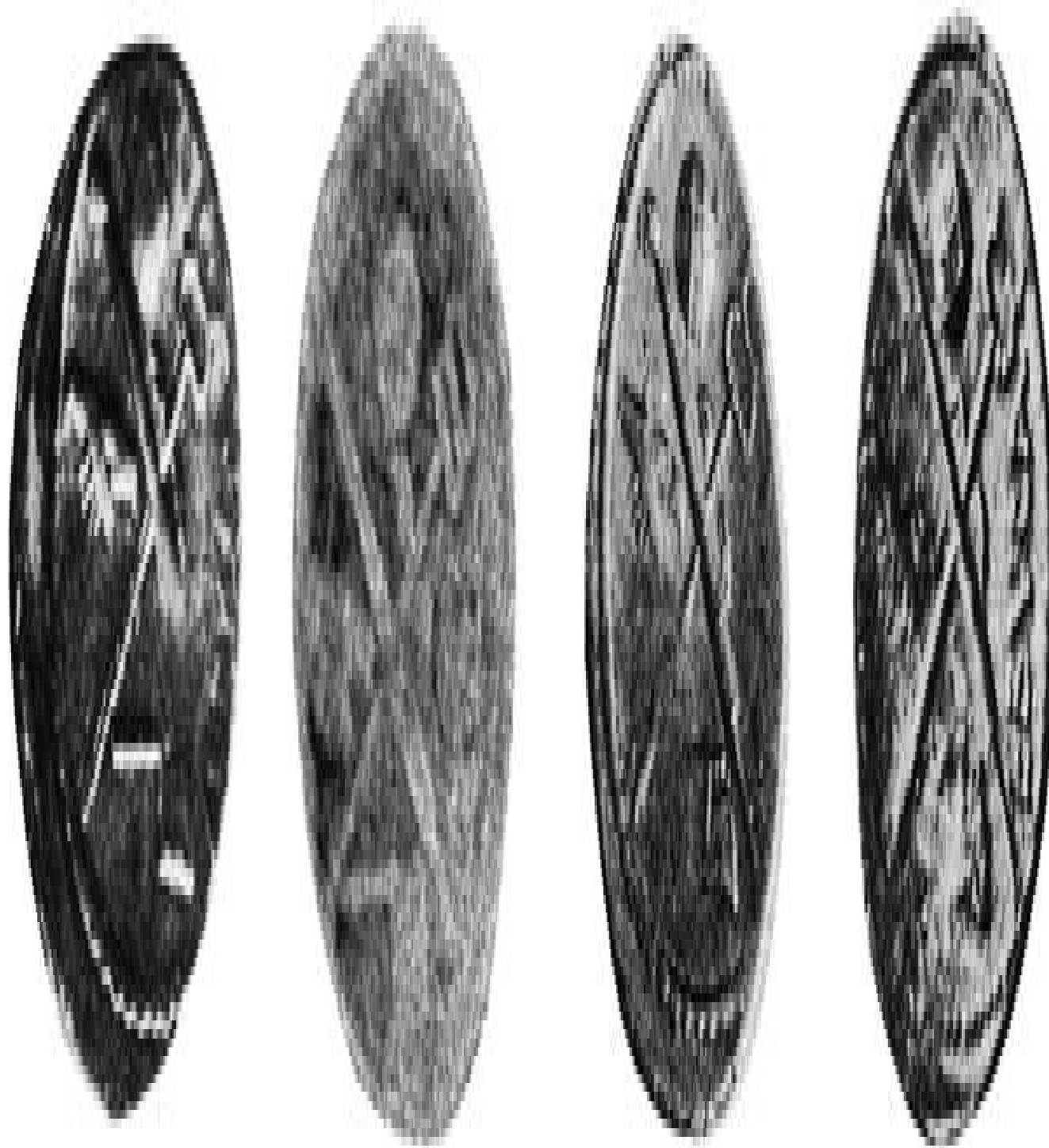
Bajo los pies de la Fortuna; Alberto Durero, La gran Fortuna o Némesis, 1501-1502, detalle.



La bola del mundo bajo el pie de san Francisco de Asís; Murillo, Cristo baja de la cruz para abrazar a san Francisco, Sevilla, detalle.

Cuando, en tiempo de los señores cristianizados de la baja Antigüedad y de la Edad Media, la *sphaira* se transforma en el globo imperial coronado por una cruz, lo que se hace es desarrollar y realzar sacramentalmente la antigua equivalencia entre el

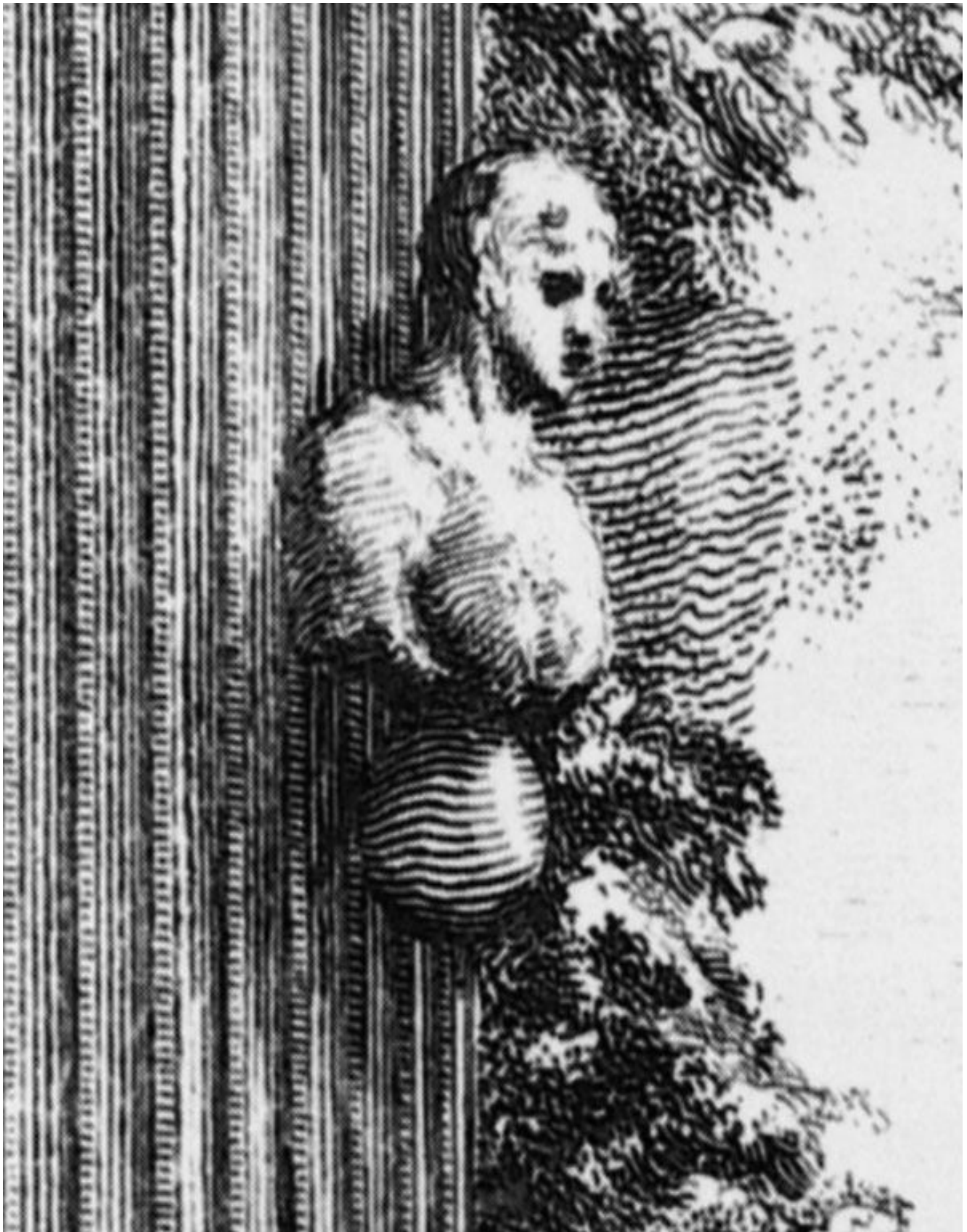
símbolo de la esfera y el dominio imperial. Y si desde el siglo XIX la imagen del globo del mundo aventaja a la de la esfera cósmica, es porque la tierra emancipada del cielo, vuelta a sí y para sí misma, se aprovecha todavía del significado de totalidad de la esfera clásica.



Monedas romanas del tiempo de César.

A los teóricos contemporáneos de los medios podía llamarles la atención el hecho de que la imagen de la esfera en las monedas antiguas da muestras de una doble circularidad: se trata de objetos acuñados que de por sí ya fueron agentes y medios de una relativa globalización en sentido económico, puesto que, en su tiempo, las monedas romanas estaban en curso en todo el *mundo habitado*. La imagen del cosmos en la moneda es parte de una historia de imágenes que desemboca, no en el arte, sino en la toma de poder político y técnico.

Pues aunque las piezas de dinero de la Antigüedad helenística sólo circularon en la ecúmene romana, ya actuaba entonces en su tráfico la misma dinámica que desde el comienzo de la edad moderna se extenderá a todo el globo terráqueo. Dinero y globo van juntos, porque el típico movimiento de dinero —*return of investment*— constituye el principio de la vuelta al mundo.^[16] Figuras de esferas en monedas: pensando las cosas desde los resultados, en estos antiguos vestigios culturales, poco espectaculares, asoma ya el programa de la historia europea del mundo y de los medios. El dinero, como capital real y especulativo, coloca en la Modernidad a los seres humanos bajo el dominio de un tráfico absolutamente reglamentado. Quien domina la circulación puede conducir todo hacia él. Al final de esta exposición mostraremos por qué la idea más importante de la edad moderna *no* fue demostrada por Copérnico, sino por Magallanes. Puesto que el hecho fundamental de la edad moderna no es que la tierra gire alrededor del sol, sino más bien que el dinero dé la vuelta al mundo. La teoría de la esfera es, a la vez, el primer análisis del poder.



La esfera como pedestal de busto; Giovanni Battista Piranesi, *El circo romano*, 1756, detalle.

Por eso, tan pronto como en la Antigüedad la figura de la esfera pudo construirse en abstracción geométrica y mirarse en contemplación cosmológica, se abrió paso irremisiblemente la cuestión de quién había de ser el señor de la esfera representada y construida. En las imágenes más antiguas colocaron su pie sobre la esfera las diosas

de la victoria, las fortunas, los emperadores y, más tarde, los misioneros de Cristo; los científicos se arremolinaron con su instrumental en torno a ella, dibujaron meridianos y paralelos y trazaron el ecuador sobre ella; pronto la Iglesia católica plantó la cruz sobre la esfera y proclamó a Cristo cosmocrátor y señor de todas las esferas; en el siglo xx, finalmente, la bola del mundo ha sido integrada en los logotipos y propaganda de incontables empresas de ámbito internacional. En el globo tienen el poder y el espíritu su signo en común, por más que en la era de las grandes culturas regionales, desconfiando uno de otro y sólo relacionados en cooperación antagónica, se hayan enfrentado ambos como opuestos irreconciliables.



Globo imperial de la casa Hohenstaufen.

Cuando con ocasión de la toma de Siracusa los romanos se apropiaron en casa de Arquímedes de su magnífico globo, el general Marcelo hizo que lo trasladaran a Roma y lo expusieran en el templo de Virtus, cuya mejor traducción sería: la diosa de la disposición para lograr rendimientos en alguna cosa.



La mano de Isabel I de Inglaterra sobre el globo terráqueo.

Las palabras de Arquímedes al soldado romano que le golpeaba: ¡No molestes a mi esfera!, fueron entendidas pronto, a su manera, por los generales de la República y más tarde por los césares. Pues ¿cómo habrían de comprender siquiera esos señores su contribución a la formación del imperio romano sino como un intento de trazar, con

un círculo de legiones, anillos cada vez más amplios y mejor defendidos en torno a la capital elegida por los dioses, y de velar por su tranquilidad, para que nadie la perturbara?

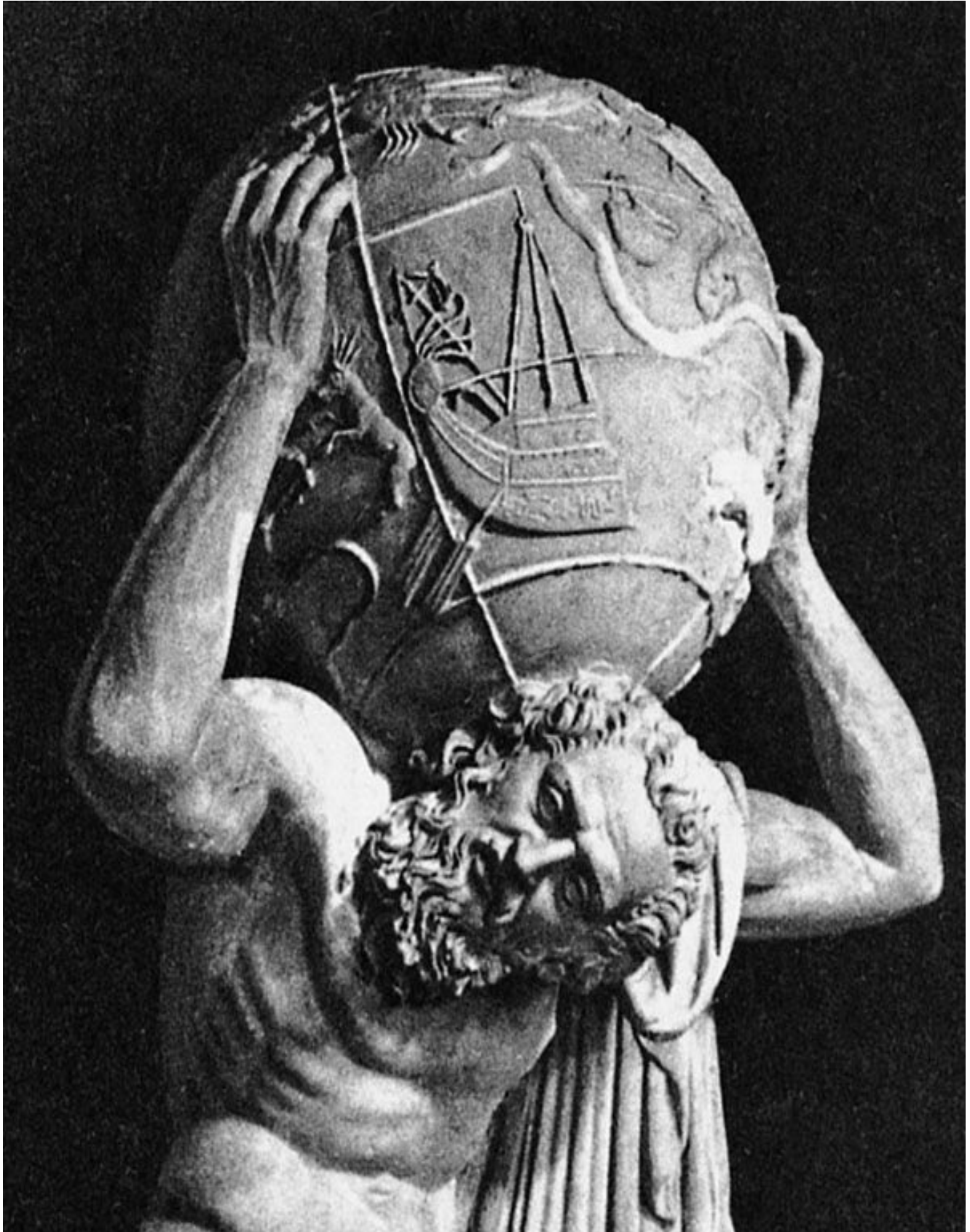
Así pues, la imagen del globo máximo suscita la pregunta por la colocación del centro y, consecuentemente, por la identidad y residencia del soberano universal; apremia, al mismo tiempo, el pensar figurativamente representativo, tratando de ofrecer una solución al problema de si la propia esfera omniabarcante puede estar *colocada*, a su vez, sobre un apoyo o una base. ¿Sobre qué fundamento sería lícito sustentar al todo, sea en la imagen, en el concepto o en lo real? ¿En qué funda o perímetro habría que introducir la esfera de todas las esferas, tanto en la representación como en la realidad? ¿Qué o quién ha de soportar lo que soporta todo? ¿O hemos de aceptar ya la atrevida idea de que lo envolvente se contiene a sí mismo y *pende* en el vacío, sólo por su propio poder, sin apoyarse en algo exterior?^[17]

Ante la perplejidad que se insinúa en estas preguntas, vino en ayuda de los antiguos pensadores y artistas la tradición mitológica, proponiendo para el papel de portador del cosmos a un candidato titánico. Este mito fue el que influyó en la obra escultórica más imponente del mundo antiguo con referencia al globo, pues con su ayuda, en uno de los momentos más fructíferos de la creación plástica antigua, pudo encontrarse una respuesta tan clara como enigmática a la pregunta por el pedestal y el portador del todo.

En el año 1575, bajo el pontificado de Gregorio XIII, unos trabajadores que cavaban una fosa toparon con fragmentos de una estatua monumental que se pudo identificar fácilmente como la de un atlante portador de la esfera celeste. Tras una minuciosa restauración, el sensacional hallazgo fue incorporado a la colección antigua de la casa Farnesio y, junto con el resto de los tesoros artísticos de la estirpe, en el siglo XVIII pasó a pertenecer a Carlos IV de Nápoles, el hijo de Felipe V de España e Isabel de Farnesio. Por eso se encuentra hoy la figura en el Museo Nazionale en Nápoles, a pesar de que, por su espíritu y factura, no podía estar en ninguna otra parte en casa más que en la Roma de los césares y, mediatamente, también en la de los papas.^[18]

En su recio *pathos* e inmanente monumentalidad —la escultura tiene casi dos metros de altura—, el *Atlas Farnesio* podría parecer al observador poco experimentado algo así como un guiño de los tiempos sagrados y tempranos del pensamiento y el arte. Si se piensa, además, que con esta obra uno tiene ante sí el globo más antiguo del mundo, casi el único, por otra parte, que se ha conservado de la Antigüedad —el globo celeste de Arquímedes, del siglo III a. C., documentado literariamente, ha desaparecido, al igual que el gran globo terráqueo de Crates de Malos, del siglo II a. C.—,^[19] puede que este objeto de arte único produzca sensaciones francamente numinosas. Este Atlas, con su barbada cabeza resignada y titánica, que inclina a un lado por el dolor, cargado con el peso del mundo, atleta y

pensador en una misma persona —a primera vista podría considerársele como una sentencia petrificada de los presocráticos—, es el recuerdo de un tiempo en el que seres humanos y titanes sabían comprenderse mutuamente. En su tormento dominado y en su resistencia formalizada, esta figura de Atlas, humanamente llena de fuerza, parece susurrarle al observador esta tesis: existir significa soportar el peso del cielo.



Globo del cielo sobre las espaldas del *Atlas Farnesio*, siglo I d. C., Museo Nazionale, Nápoles.

Con la segunda mirada se disuelve completamente el aura arcaica de la obra, que se revela, tanto más claramente cuanto más de cerca se analiza, como una figura en la que ya han impreso su huella las concepciones científicas y las ideas funcionales del imperio tardío. Efectivamente, este Atlas portador de la esfera no representa en absoluto el documento de una época mítica temprana, y no lo hace en un doble sentido.

Por un lado, la bola sobre sus espaldas y entre sus manos no es el viejo cielo homérico o hesiódico, de cuya sustentación, según el mito, Zeus había encargado al titán en castigo por su participación en el levantamiento de los viejos dioses telúricos contra los olímpicos. El viejo *uranós* homérico, en efecto, no se podía representar como una *sphaira*, sino como una semiesfera sobre el disco de la tierra: una concepción que es la que más se aproxima a la cosmovisión intuitiva, preteórica. Era, sin duda, evidente para las representaciones antiguas la imagen de un cielo-semiesfera, pensado corpóreamente, cuya caída a la tierra había que impedir mediante una contrafuerza real; por eso, en analogía con el soporte del envigado del templo por filas de columnas, en algunos documentos antiguos se representa el sostén del cielo también por columnas. Viejas leyendas peloponésicas hacen descansar el cielo en las cumbres de las montañas como si se tratara de columnas. De modo que parece que en esto encontró su expresión un fundamento mitológico razonable de la distancia entre la tierra y el cielo.

El hecho de que se cargue a la figura arcaica del titán con la esfera completa, matemática y moderna, manifiesta, por el contrario, el triunfo de la ilustración griega. Pues lo que el Atlas lleva sobre las espaldas es ya el cielo de los filósofos, que desde Platón y Aristóteles es sinónimo del mundo en general o del cosmos. No obstante, la modernidad geométrica de la forma esférica ideal —subrayada por las líneas del ecuador, de los trópicos y de los coluros— entronca también con la poesía celeste precientífica, más antigua, que había pintado sobre la curvatura de la vasija-mundo nocturno el catálogo entero de las constelaciones. Las imágenes están grabadas en altorrelieve, como si no se vieran las constelaciones nocturnas desde la tierra, sino desde un emplazamiento más allá de las noches terrenas. De las cuarenta y ocho constelaciones canónicas de la Antigüedad, en la esfera farnésica se reconocen claramente cuarenta y dos.

Lo que lleva el titán sobre sus espaldas representa, pues, un cielo bastardo científico-poético, un producto tanto de la geometría como de la mitología, un cielo para lectores de historias y para pronosticadores de acontecimientos naturales, modelado en una época en la que había comenzado a normalizarse una cordial complicidad entre ciencia y representación imperial del mundo. Se dirige a un público matemática o filosóficamente alfabetizado, que, a pesar de ello, cuenta con la suficiente formación mitológica y literaria como para leer los símbolos de las constelaciones como si fueran episodios aislados, sacados de las *Metamorfosis* de Ovidio.

Se puede decir, en este sentido, que el *Atlas Farnesio* soporta también un cielo literario, junto con el filosófico, en tanto que, además de las nuevas líneas matemáticas, enigmáticamente claras, presenta al observador toda una biblioteca de constelaciones con la que está familiarizado tradicionalmente. En nuestra imagen se reconoce en el centro el barco griego originario, el *Argo*, emblema del espíritu emprendedor helénico y símbolo central de una cultura talasófila, traspasada por la conciencia de que los seres humanos, en tanto pueden sentir como griegos, son seres que siempre tienen algo que buscar en otros puertos. El *Argo* se representa aquí demediado porque en el cielo sur de invierno sólo aparece a medias sobre el horizonte. El Barco está flanqueado a la derecha por Centauro, sobre el que se reconocen Hidra y Crátera,^[*] y a la izquierda por la figura del Can Mayor. A cada una de esas imágenes va unido un microuniverso de narraciones, gracias a las cuales los acontecimientos del mundo, el propio mundo como acontecer, se traduce a imágenes de movilidad escénica. Si la *sphaira*, como figura total, impulsa la inmovilización filosófica de lo existente, circunscribiéndola en un único contorno sublime, la inscripción de las constelaciones en ella mantiene vivo el recuerdo de los protodramas de la vida en secuencias prototípicas de acontecimientos. Con palabras conmovidas, Aby Warburg ha celebrado el globo celeste, cubierto de constelaciones, como el auténtico manifiesto del genio griego: como la síntesis humana de matemática y poesía.^[20]

Pero también, en un segundo sentido, considerándola más detenidamente, esta escultura puede reconocerse como una producción tardía y, por decirlo así, moderna. Pues ese atlante ha sido trasladado de la época de los titanes a la época de los atletas; su fecha interior no es el tiempo de la titanomaquia, en el que antiquísimos y elementales dioses de fuerza pelean con dioses de forma y de virtud más jóvenes por el predominio en el universo; tampoco está ya al margen de la ecúmene, en aquellas columnas de Hércules tras las cuales los primeros griegos hacían acabar el orbe mediterráneo. Su lugar está en medio de un *stádion* o, mejor aún, en un anfiteatro romano, donde luchadores profesionales y deportistas violentos, como bárbaros de segundo orden, acostumbraban a exhibir sus suntuosos cuerpos en ejercicios de fuerza espectaculares y sangrientos. Esto lo apoyan las citadas propuestas de datación de historiadores del arte e historiadores de las ideas, que consideran la obra un trabajo romano del tiempo de Augusto. Si se diera valor a la situación del punto vernal en el globo, el equinoccio de primavera, como testimonio del momento de producción de la estatua, habría que presuponer en ella una escultura original próxima al año 300 a. C.; el hallazgo romano sería una réplica que habría tomado prestado de un modelo griego una posición superada de las estrellas; esto ofrecería nuevamente un indicio de la circunstancia de que el globo habría perdido entre los romanos su posible función científica y sólo se utilizaría como botín cultural y objeto de exhibición imperial.

De hecho, en el caso del *Atlas Farnesio* todo habla en favor de que no fue utilizado por sus propietarios romanos como instrumento de ilustración astronómica.

Su disposición atestigua más bien que se percibía como símbolo de un nuevo existencialismo del poder. El musculoso titán se inclina bajo su carga como si no sólo tuviera que soportar la bóveda del cielo, sino rendir homenaje también a un ultramundo de nuevos señores.^[21] Un atlante, en efecto, que ha de soportar el cielo de los matemáticos, por lo que se refiere a la historia de la imagen del mundo, y que pertenece a la cercanía de un emperador, ya que éste había de hacer del orbe su preocupación personal. No es casualidad que tales figuras aparezcan en Roma precisamente en el momento en el que los romanos ensayan su nuevo papel imperial. Sostener físicamente el cielo no significa moralmente otra cosa que administrar el edificio del mundo: una idea que ya Augusto había considerado plausible. Queda por considerar que desde la época helenística «cosmos» no es sólo el título que se da al universo como totalidad bien ordenada; con la expresión «cosmos» también se refiere uno ahora al universo humano o ecúmene: la cosmópolis, en tanto la ecúmene ha entrado en la perspectiva panorámica de un interés imperial o de una curiosidad antropológica. Con ello, la importancia del papel de Atlas se desplaza desde un servicio mítico forzado a una función política de salvación. Quizá asocia Horacio el Atlas con el papel de Augusto cuando elogia al emperador en su epístola: «Que tú solo mantienes tantos y tan grandes trabajos».^[22]

Por lo que respecta al Atlas arcaico, se parecía de hecho a un maldito; su destino corría parejo al de su titánico hermano Prometeo, que, encadenado a la pared de roca y torturado por buitres comedores de hígado, pudo ser llamado con razón «el dios aborrecido por Dios»; él pertenece al grupo de los eternos sufridores en la mitología griega: Tántalo, Sísifo, Filoctetes, encadenados irremisiblemente a su agotamiento doloroso. En la escultura romana apenas puede percibirse algo de esta temprana concepción trágica del Atlas. El *Atlas Farnesio* parece un atleta nacional que ha entrado en el circo entre los gritos de júbilo de la galería, no muy diferente a un gladiador o a un Hércules reluciente de aceite, que rompe con su fuerza muscular las pesadas cadenas de hierro que rodean su pecho. Cuando levanta con gran esfuerzo el globo del cielo, lo hace con la rutina de los viejos luchadores de circo, cuyo poder es sufrir. Este fortachón acomete su tarea como siguiendo un poderoso patrón que mantiene a una falange de gladiadores; él ha olfateado aire imperial y sabe algo del dolor heroico rodeado de gritos de júbilo en los anfiteatros. Su rostro cegado por el esfuerzo escucha las ovaciones como si le invadiera una visión reconfortante: ¡Aplaudid, ciudadanos de Roma, pues el Titán, el hijo de Jápeto, lucha con el elemento!

El sufrido portador del cielo parece al tanto de su papel en el teatro de fuerza cósmico-político. Su cuerpo, especializado plenamente en el esfuerzo, testimonia una cultura que no discute de otra cosa, en definitiva, que sobre la obligación de ser fuerte en un mundo en el que no hay alivio para los poderosos ni indulgencia para los débiles. Hemos de imaginarnos la mirada del joven Octaviano, después Augusto, reposando sobre esa figura para hacernos una idea de a qué monólogos pudo haber

dado lugar esa estatua. Nada habla en contra de suponer que, más tarde, también los emperadores-filósofos de un siglo sacudido por las crisis como fue el siglo II, Antonino Pío y su hijo adoptivo Marco Aurelio, se hayan parado ante esa representación estatuaria del dolor de señores y esclavos y hayan meditado en su presencia la *conditio humana*. También puede considerarse como cierto que Adriano, cuando hizo construir la cúpula del panteón, quisiera reproducir en grande la esfera que hay sobre las espaldas del Atlas, sólo que esta vez sin portador mítico, directamente sobre el suelo omnipotente de Roma. La desnudez del luchador de la esfera representará pronto la de los emperadores divinizados; el atletismo cultural de la figura articula una filosofía del servicio y de la existencia que tomó carta de ciudadanía en la corte de los césares. Su patética genuflexión y su resistencia estoica bajo la eterna carga reflejan la prohibición de cansancio que se ha declarado sobre la vida del emperador. Como una faceta sacada de un espejo de emperador, el portador del universo pone de manifiesto el carácter de carga de la vida eminente que los dioses han colocado en el centro del imperio.

Pero hay que referirse a otra tercera relativa modernidad de la figura del *Atlas Farnesio*, que es la que decide sobre su sentido. Con razón se ha llamado a esta figura un gigante desmitologizado o humanizado;^[23] también podría calificársele como un atleta internacional intelectualizado, ya que no sólo se aproxima a la imagen del luchador desnudo, sino a la vez a la del filósofo. Si se toma en serio la propuesta de datar la escultura en la época tardohelenística o augusta, la conformación del pelo y de la barba adquiere significado para su clasificación en el espectro de tipos de la masculinidad romana. Sea lo que sea lo que los restauradores hayan reparado y lo que hayan añadido por su propia cuenta, por su barba, auténtica según todas las probabilidades, este sostenedor del mundo reivindica su pertenencia al campo intelectual de su tiempo. Desde que, a causa de la hegemonía macedónica, a partir del siglo III se impuso la costumbre del afeitado en toda Grecia, y después también en Roma, el hecho de llevar barba, que al principio seguramente sólo fue indicio de un ánimo conservador, o quizá incluso antimacedónico, se había convertido en una característica distintiva del gremio filosófico. La obligación de los filósofos de llevar barba llegó tan lejos que en Atenas, en el tiempo de Marco Aurelio, se dudó en conceder una cátedra, fundada por el propio emperador, a un peripatético con las mejores referencias académicas porque al candidato sólo le crecía una barba muy rala; se consideró tan serio el caso que se hubo de recabar en Roma la decisión personal del emperador.^[24] Por lo que respecta al *Atlas farnesio*, habría cumplido sin esfuerzo el presupuesto crítico para el acceso a la docencia, dado que su abundancia de barba habría proporcionado un testimonio incontrovertible de su condición de filósofo. También el sobretodo, que cae de lado, cuya presencia en un arcaico titán resulta tan inexplicable como lo sería en el caso de un atleta profesional desnudo, testifica la pertenencia de esta figura al sector intelectual.

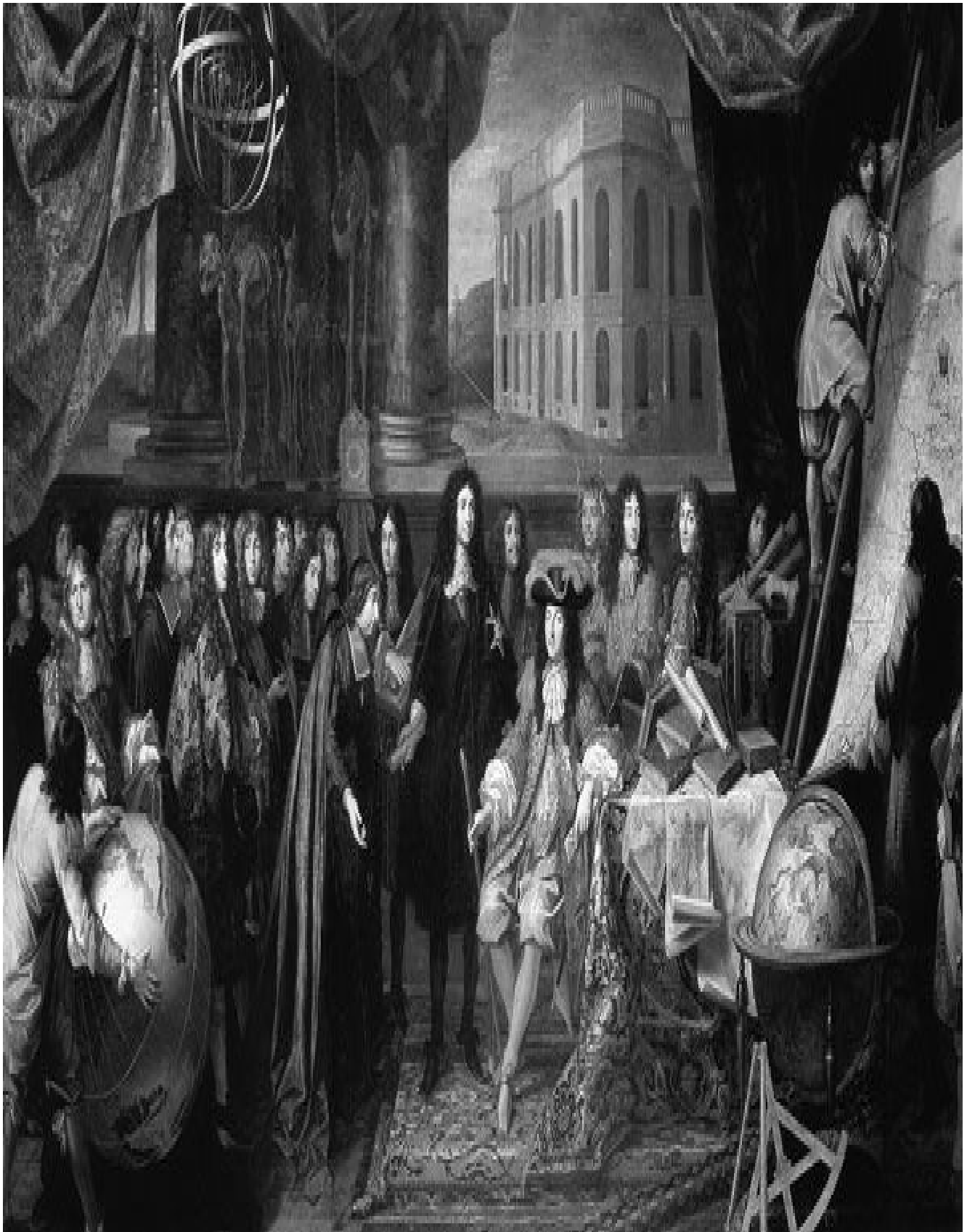
Si se tienen en cuenta los atributos filosóficos, difíciles de malinterpretar, de

barba y sobretodo, la carga que ha de soportar el titán aparece a una luz diferente. Pues este portador del mundo, concebido como atleta filosofante, no se las tiene que ver en verdad con un peso material, sino con una idea cuya pesantez no es física. En tanto que portador de la esfera matemática, el atlante se inclina como bajo el peso de un oscuro teorema. Lo que el observador de la estatua tiene ante los ojos es nada menos que una charada lógica, cuyo texto se vuelve legible sólo después de descifrar los signos: el peso más grande sólo puede ser soportado por el pensamiento más grande. *Per analogiam*, la maciza corporeidad del Atlas nos proporciona una idea plástica del esfuerzo de ese soportar; pues en esa imagen representativa del todo del cosmos ya hace mucho que no hay un cuerpo macizo de nombre «cielo», que hubiera que levantar sólo con fuerza física. El auténtico cielo es el que hay que mantener mediante comprensivas reflexiones. Su portador o su pedestal^[**] es el pensar mismo. El *lógos*, desde que aprehende lo que nos comprende, se ha convertido en el cómplice, sí, en el auténtico *fundamentum* de lo envolvente. Lo *periéchon* es el espíritu, cuya levedad hace flotar la pesantez del todo.

Por eso, el filósofo como atlante sabe del esfuerzo que afrontan los que buscan altas prestaciones corporales en el circo. Es cierto que los atletas y los filósofos tienen en común un concepto positivo de ese esfuerzo que en las grandes culturas constituye al hombre, y ambos celebran el *pónos*, el ejercicio fatigoso y difícil que constituye la seriedad de la vida y al propio ser humano como tal. Pero cuando el atleta se mantiene firme por ponofilia, por amor al esfuerzo, el filósofo va más allá, hasta el amor intelectual a lo más pesado, que es el todo. Así, con su acto de fuerza en relación con la esfera, el *Atlas Farnesio* eleva a imagen la doctrina fundamental de la ascesis filosófica antigua: filósofo es quien, como atleta de la totalidad, carga con el peso del mundo. La esencia de la filosofía como forma de vida es filoponía, amistad con la totalidad de las cosas sublimes y pesadas. El amor a la sabiduría y el amor al peso de lo uno, de la totalidad, vienen a ser lo mismo.^[25]

Para soportar el gran peso hay que arrojar fuera los pequeños. El todo se pone al hombro solamente de aquel que se ejercita hasta convertirse en un atleta de la imparcialidad. Pues quien se aferra a los asuntos pequeños y medianos no tiene las manos libres para los grandes. Es sintomático que el emperador Marco Aurelio, él mismo un auténtico filósofo, considerara apropiado anotar en una de las primeras frases de sus *Soliloquios* o *Meditaciones* (I, 5):

De mi preceptor aprendí a no tomar partido en los juegos del circo ni por los verdes ni por los azules, en las luchas de gladiadores ni por los parmularios ni escutarios, pero sí a soportar las fatigas, contentarme con poco, colaborar yo mismo en el trabajo, no inmiscuirme en los asuntos de otros y resultar inaccesible a las habladurías.



Henri Testelin, Luis XIV con Colbert y miembros de la Real Academia de las Ciencias en la sala de mapas de Versailles, 1667. Tapiz de Gobelinos, Versailles.

La recompensa de tal abstinencia es la capacidad creciente del filósofo de contemplar la esfera omniabarcante, que es imposible que pueda mostrarse en la percepción vulgar, perdida entre las cosas que hay en derredor. Sólo una mirada

sobria y uniforme hacia todos lados puede hacer perceptible la esfera-unidad realísima entre los testigos abstinentes. Su expresión más adecuada es la que deparó la imagen perfecta del cielo matemático: esa redondez universal que no ve ojo empírico alguno.

Pero si en el caso del cielo soportado por el atlante de lo que se trata en verdad es de la esfera de los filósofos, entonces la contemplabilidad sensible de esa esfera sublime sólo tiene una dimensión precaria. Es cierto que la estatua ofrece una visibilidad sin problemas de la esfera, pero a la reflexión se muestra que el dato de la esfera en la visión sensible sólo puede ser engañoso. Lo que lleva el atlante sobre las espaldas es un signo del cielo, cuyo equivalente real —en caso de que existiera real-físicamente— nunca conseguirá ver ningún observador humano desde su emplazamiento mortal. Pues *¿quién* tendrías que ser para contemplar la envoltura esférica celeste como un objeto situado enfrente?

Pero sobre todo: *¿Dónde* habrías de estar para contemplar la totalidad del ser como si se tratara de una bóveda vista por fuera?

II. Instante parmenídeo

El mundo es redondo en torno al existente redondo.

Gaston Bachelard, *Poética del espacio*

La peculiaridad del problema planteado por la figura del globo celeste farnésico y de sus variantes posteriores es tan difícil de entender desde un punto de vista moderno que parece justificado volver a clarificar su inherente problemática desde una perspectiva diferente. En primer lugar, hay que reparar en que nuestra comprensión actual de lo que son y significan los globos está, mientras tanto, determinada exclusivamente por el modelo del globo terráqueo. Nuestra concepción del objeto globo se define casi sin excepción por intereses geográficos, geopolíticos, geoeconómicos y climatológicos actuales. Para grandes globos que no sean ni representen la tierra ya no puede encontrarse un papel relevante, que pueda asignárseles, en la economía moderna de ideas y signos.



Biblioteca de El Escorial, esfera armilar.

Esa concentración en el globo terráqueo es un fenómeno muy joven, que apenas cuenta con más de ciento cincuenta años; y ello es debido a la circunstancia de que, desde su aparición masiva en torno al año 1500 hasta los años treinta del siglo XIX, los globos casi siempre se construyeron y dispusieron a pares. Iniciaron su marcha

triunfal como una yunta inseparable de globos terrestres y celestes. Sólo juntos cumplían ambos globos su misión cosmográfica, y sólo unidos simbolizaban en los vestíbulos y salas de lectura de las grandes bibliotecas europeas entre Madrid y Moscú el universo del saber y el saber del universo. Se colocaran donde fuera los globos gemelos ante los ojos de las capas sociales cultas, juntos remitían a la obligación privilegiada de los poderosos de prestar atención hacia todos lados. Sólo el globo terrestre y el celeste juntos podían representar el todo del mundo terreno y supraterráneo. Como esferas dobles inseparables representaban la totalidad cósmica y la subtotalidad telúrica. Constituían el signo doble de la interpretación del mundo en la era de la metafísica moderna —o, por hablar con Heidegger, en la época de la imagen del mundo—; con ello, en la igualdad formal de derechos de ambos globos ya se manifestaba más que claramente la revalorización revolucionaria de la tierra.

Con esto desmentimos el mito lanzado por Freud del llamado agravio cosmológico al «narcisismo» humano: en verdad, como hemos de mostrar más tarde, ^[26] el giro copernicano de la cosmología actúa estimuladamente en general —vistas las cosas en conjunto— sobre la autoconciencia de los europeos, de modo que no se puede hablar en serio de un agravio persistente producido por la descentralización astronómica. El copernicanismo emancipó a la tierra convirtiéndola en una estrella entre las demás estrellas; incluso, como ha mostrado Blumenberg, la elevó a la categoría de la única estrella que merece ese nombre, dado que ahora destaca como el cuerpo celeste trascendental que sobrepuja en brillo a todos los demás en tanto condición de posibilidad de observación del resto de los cuerpos celestes.





Globos celeste y terrestre en el tejado de la antigua biblioteca de la corte imperial de Viena, ca. 1726; diámetro aproximado: 400 cm.

El hecho de que los globos terrestre y celeste se coloquen regularmente uno con otro, y uno junto a otro, es el emblema de esa situación poscopernicana: la tierra sola vale tanto como el resto entero del cielo.

Sin embargo, después de 1830 se abandonó casi por completo la fabricación de globos en parejas; el globo terráqueo emprendió su marcha triunfal como único representante del principio de las grandes representaciones de esferas. Los globos celestes se convierten en curiosidades y caen progresivamente en el olvido. En vistas de esta cesura, resulta imposible para los historiadores de las ideas reprimir la del final de la metafísica clásica, puesto que, si se puede describir el globo celeste como el cuasi-medio-de-masas de la metafísica, la progresiva desaparición de ese medio cosmográfico coincide significativamente con el cumplimiento de la tradición metafísica antiguo-europea en el sistema hegeliano. En tanto el universo se analiza y disuelve en un saber sereno, el cielo —como último baluarte de un cosmos objetivo— pierde también su representante ingenuo, el globo uranio.



Fábrica de globos terráqueos en París, 1954.

Bajo esta constelación de cosas, el globo terráqueo, solo, se convirtió en el signo masivo de reconocimiento de la orientación joven-hegeliana y pragmatista del pensar. Él representa en la imagen de la tierra la base irreductible de todo asunto humano. A quien hable de la tierra en el futuro le será lícito pensar que se está refiriendo al suelo

de todos los suelos. Y, en realidad, ¿no se había propuesto el siglo XIX como tarea epocal suya traer el concepto desde las alturas de un cielo ficticio de ideas a la tierra real recuperada? ¿No se había convertido «inmanencia» en la palabra rectora del pensamiento filosófico avanzado? ¿No se había convertido la apertura a las cosas mismas, el descenso de las falsas alturas a los fundamentos auténticos, en la figura capital, lógica y cinética, de toda «crítica»? El arcaico ejercicio de mirar a lo alto de un cielo metafórico y metafísico perdió su plausibilidad cuando se decidió reconquistar el suelo de los hechos humanos, es decir, de la praxis específica.

La era incipiente de la técnica acumulativa y de la antropología segura de sí misma ya no quiere saber más de trascendencias ni de globos celestes. Con la destrucción astronómica, óptica y filosófica del cielo, también sus representaciones fueron condenadas a la falta de objetividad. En el futuro, la palabra «cielo» ya no habría de significar otra cosa que un efecto óptico, que se produce con ocasión de la percepción del espacio cósmico en el medio de una atmósfera de planetas. Ese cielo llegó a revelarse metafísicamente vacío y antropológicamente indiferente. De repente, el hombre fue el ser que no tiene nada que buscar arriba, pero sí mucho —sí mismo— que perder. Consecuentemente, el cielo ya no representaba una tarea metafísica ni globográfica, en todo caso sí una aeronáutica.

Por eso, las riquezas de la esencia humana no debían dilapidarse por más tiempo en alturas quiméricas. Con la alfabetización general, las constelaciones cayeron en el olvido; la pictografía del cielo ya no encontraba lectores, y sólo en subculturas astrologizantes Cáncer, Virgo, Sagitario y demás pudieron sobrevivir, aunque penosamente. En su artístico bastidor de madera o de metal, el solitario globo terráqueo se convirtió en el significante de la posición posmetafísica en la que se encuentra el hombre, como ser de superficie terrícola, sobre el globo que le sostiene en el espacio cósmico, condenado al autoabrigo en un espacio sin cubierta.

Con esta remisión a la crisis del cielo en la historia moderna de las ideas se pone de relevancia con mayor nitidez lo que hay de extraño y de difícilmente comprensible para los modernos en el globo más viejo. Pues lo que el *Atlas Farnesio* lleva sobre las espaldas es precisamente el *otro* globo, el que ya no comprendemos sin más como herederos y partícipes que somos del mundo moderno: aquel globo del cielo que elevó a representación el universo en su totalidad y que puso ante los ojos de sus contempladores la *imago mundi* en toda su sublime e irresistible redondez. A pesar de su presencia sensible, aparentemente sencilla, ese cuerpo marmóreo, guarnecido de constelaciones, quedó como una conformación, real y virtual a la vez, llena de connotaciones abismales. Representaba una imagen en el sentido pretenciosamente filosófico de la palabra: una imagen dada de lo no-dado. Si es lícito, con Marx, atribuir alguna vez a un medio construido por el hombre «caprichos metafísicos», junto con el dinero, ninguno mejor para la ocasión que el globo celeste antiguo-

europeo. En él se cumple eso de que no puede haber onto-logía válida que no necesite de una onto-grafía complementaria.^[27]

Con ello, como hemos explicado, la *sphaira* griega no es otra cosa que la imagen o el significante de la totalidad cósmica. Quien ve la imagen de la esfera ve la esfera misma. Sólo que aquí se plantea inmediatamente la pregunta de quién puede considerar que ve la totalidad real del cielo. Su representación en imagen apela a una potencia visual que no tiene su asiento en ojos humanos, porque los pares de ojos del ser humano, aunque se salieran de sus órbitas, jamás podrían encontrar enfrente un cielo exterior y objetivo. La percepción humana sólo puede reunir impresiones de circunstancias que se producen bajo la bóveda del cielo, pero nunca puede ver el cielo desde fuera. De modo que el globo celeste se manifiesta como una figura hiperbólica que sólo acredita una visión sobrehumana.

Hay que expresarlo tan excéntricamente como lo exige el asunto: lo que muestra el cielo farnésico es la cosmovisión de Dios. Pues, suponiendo que fuera correcta la representación metafísica de Dios como una inteligencia omniobservante, excéntrica, en suspenso sobre las formas finitas, ver el cielo desde fuera, tal como lo representa el globo del atlante, sería un privilegio divino. Al bajar los ojos a lo corporal-finito, una inteligencia así sería capaz, en efecto, de ver cómo se abre bajo sí o ante sí el todo cósmico. Si tuviera ante los ojos un acceso imperturbable al cosmos y pudiera encontrar placer en la contemplación de la única figura digna de ella, la potencia visual hiperurania divina habría de mirar simplemente al universo como tal, prescindiendo constantemente de eventuales detalles escabrosos. Aunque ¿de dónde habrían de provenir éstos, dado que el *uranós* es un cielo sin la posibilidad de una nube siquiera?

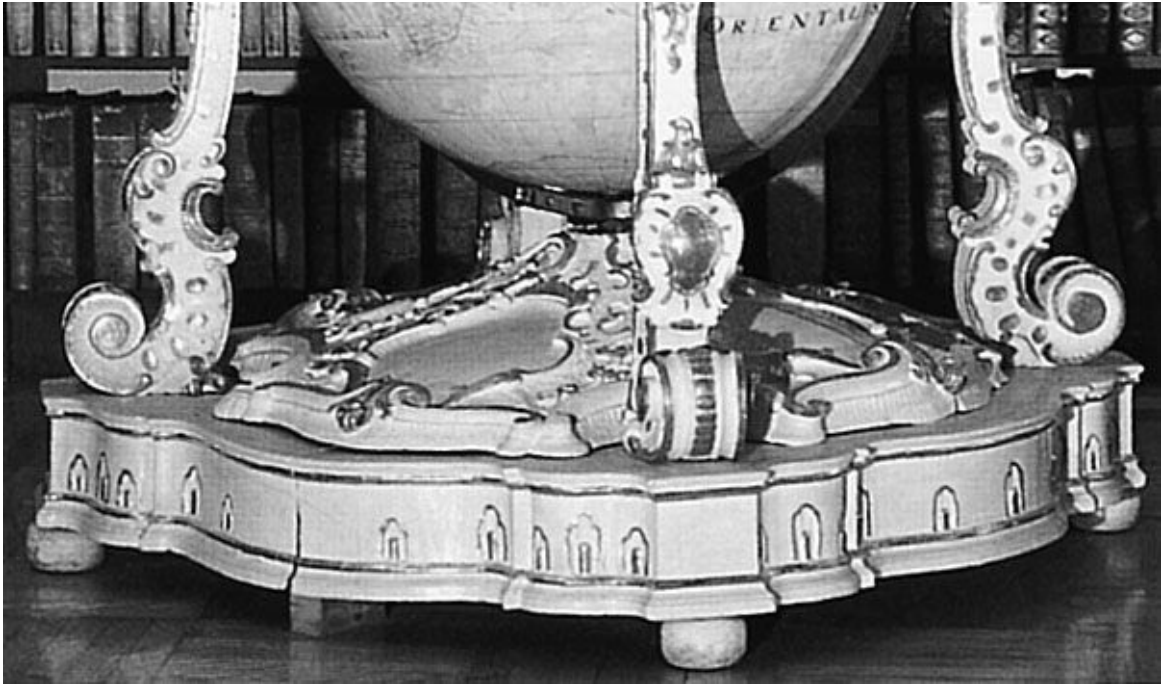
Con la vista ante sí de la *sphaira* realmente existente el observador trascendental estaría frente a su verdadero domo. Delante de la sublime cúpula del universo el narcisismo de Dios estaría como en casa: pues el observador absolutamente noético podría reconocer, con la más íntima satisfacción, su propia esencia en la más espiritual de todas las formas, en el espléndidamente corporeizado *hén kaí pán*.

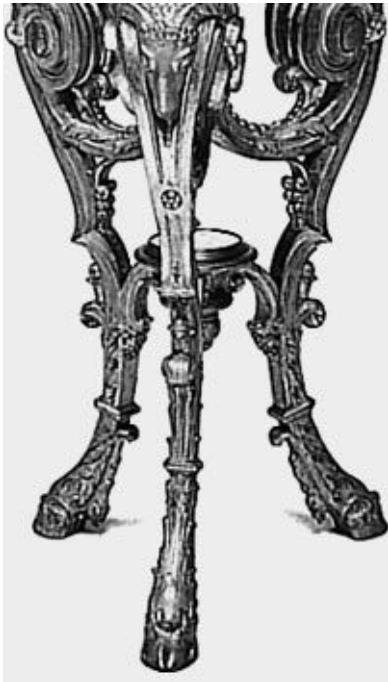
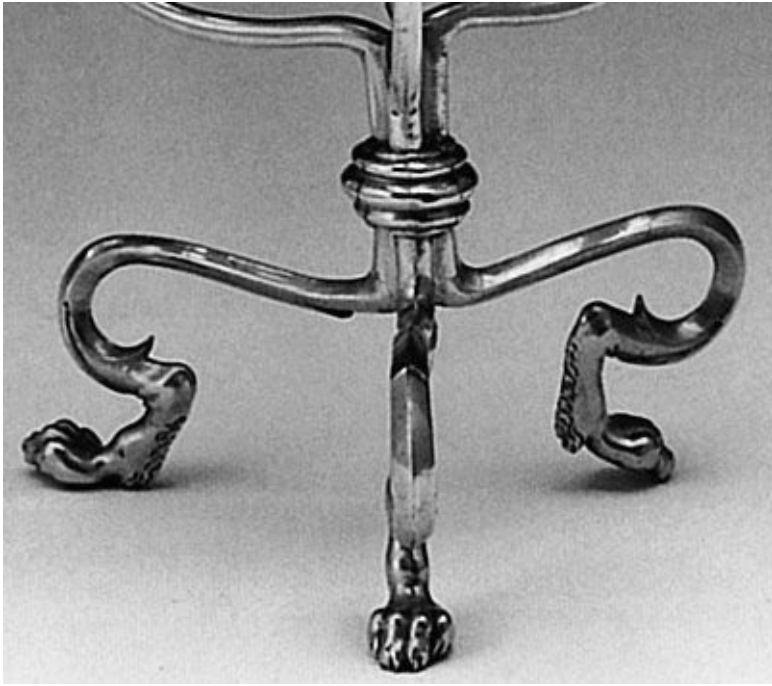
Los antiguos constructores de esferas y escultores de globos ponían en el mundo, con ello, nada menos que un medio eficiente de imitar a Dios con los medios de la geometría y de las artes gráficas. Al hacerlo, el arte egipcio de la medición de la tierra se transforma en el griego de la medición del cielo, sí, en el de la medición divina. Cuando en el futuro se hable de geometría ello significará propiamente uranometría, teometría. Dado que sólo el Dios de los filósofos goza de una cosmovisión que merezca tal nombre, es decir, de una representación comprensiva y completa de lo existente, el hombre, mediante la producción de una imagen del cosmos construida geométricamente, puede participar, por precariamente que sea, en esa visión de Dios. Por eso la imagen suprema, la *sphaira*, es más que un signo arbitrario que signifique el mundo. No sólo es apropiada en sentido máximo al original: atrae, además, al observador, introduciéndolo en lo representado. Dado que, en tanto informa y

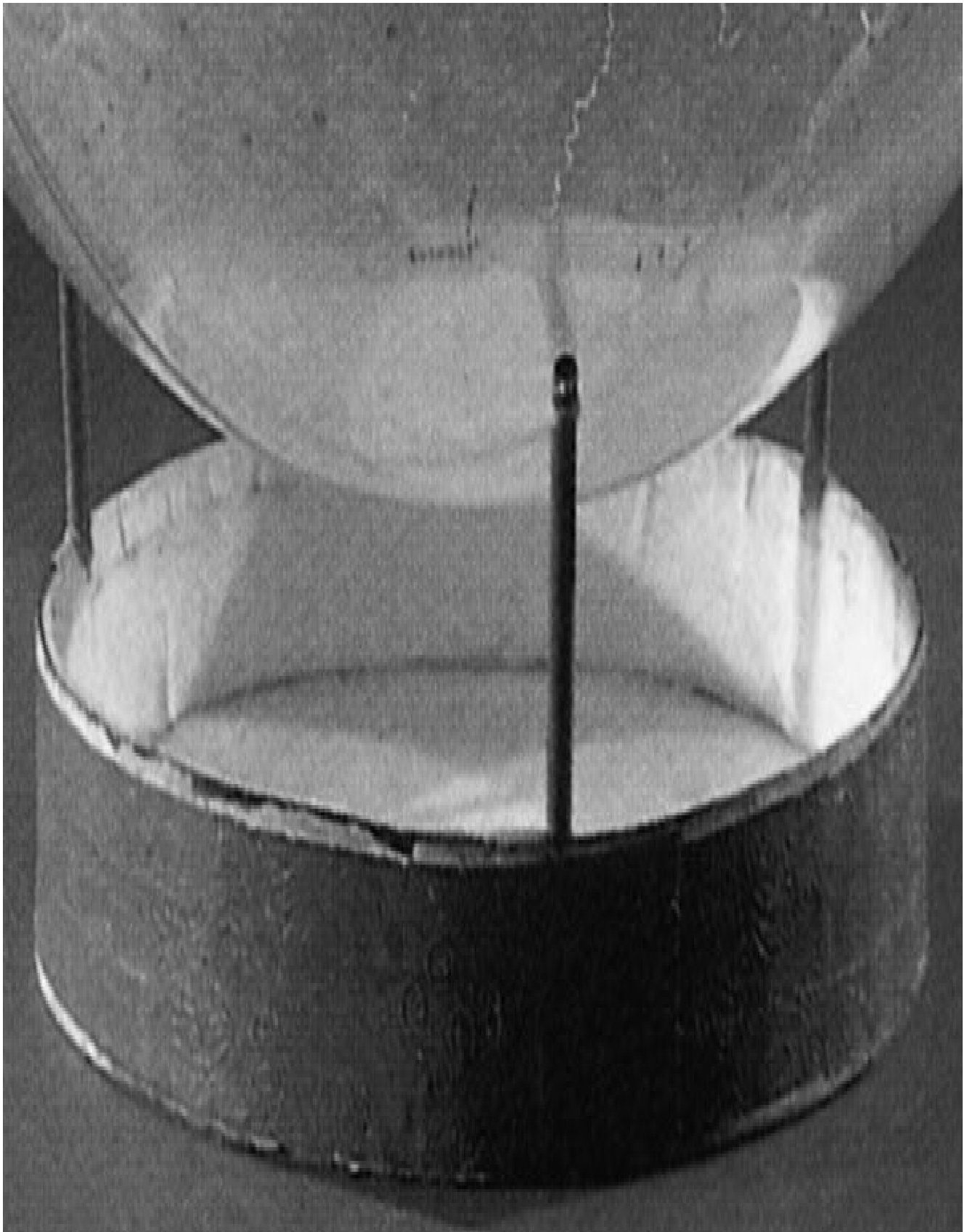
envuelve al observador, comienza a *vivir* en él como idea efectiva, la esfera se manifiesta como el auténtico icono dinámico de lo existente. Lleva al ojo humano a una posición excéntrica que parece que sólo podría corresponder a un Dios separado; [28] diviniza, en consecuencia, al intelecto humano que ha comprendido las reglas de la producción de la esfera. Así, dado que según su dinámica interna introduce y finaliza el tránsito de la intuición sensible a la representación intelectual, la *sphaira* puede designarse como la figura metafísica de pensamiento *par excellence*.

Con ello queda expresado lo inmenso y colosal de la esfera sobre los hombros del *Atlas Farnesio*: en ese globo del cielo vemos con los ojos el secreto de la metafísica occidental. Aunque ese Atlas no fuera el ejemplar [29] más antiguo y prácticamente el único conservado de su género, constituiría, en cualquier caso, el objeto más digno y excesivo de meditación filosófica: pues como representación de lo irrepresentable proporciona su forma definitiva de validez al pensar que desde lo dado sensiblemente quiere elevarse a visiones comprensivas. Es lo sublime mismo, conformado como forma y comprendido como comprensor.









Soportar, coger, sostener, estar-a-la-base. Sobre el todo y su pedestal.

Y sin embargo este globo encierra una monumental ambigüedad; pues, en cuanto salió a la luz la figura de la esfera como concepto mental, hubo de decidirse si el espíritu humano se siente incluido dentro de ella misma o se sitúa fuera de ella. Con la seductora configuración del todo en una esfera única se manifiesta el límite y

peligro de la representación metafísica. La visión de la *sphaira* como *imago* de la totalidad seduce al vidente para que aparte la mirada o prescinda, en principio o para siempre, de su auténtico lugar en lo existente y se introduzca en una vida ficticia de espectador más allá del mundo. Por ello, al filosofar le es inherente desde el comienzo una especie de vértigo y engaño divino. Lo que Heidegger llamará el olvido del ser comienza ya con las instrucciones antiguas para una visión bienaventurada del globo desde fuera. Como figura suprema del pensar representativo, la *sphaira* induce a los mortales al juego de una observación-desde-fuera, en principio jovial, después feudal o subyugante, que acabará un día en los sueños instrumentalizadores politécnicos y en el dominio violento del saber sobre la vida cósicamente planteada en su totalidad. Representar feudal, subyugante o instrumentalizadamente significa concebir el todo como algo que está situado ahí delante y colocarse uno mismo, a salvo, enfrente. ¿Habría sido ya, pues, la globalización metafísica de lo existente la invitación al olvido del ser y la primera traición al lugar existencial del ser humano?

Por lo que respecta a la estatua farnésica, las cosas todavía no se han desarrollado tanto como para ser oportunas advertencias de teorías críticas modernas frente a la lógica señorial o feudal y frente al entumecimiento que conlleva la cosificación. La representación sinóptica sigue siendo, en principio, un privilegio exclusivo del observador que está *ante* la estatua. Bajo el peso, en su ceguera forzada, brutalmente excluido del todo que soporta, el Atlas mismo está ahí, por decirlo así, carente de cualquier imagen de mundo. Si nos remitimos a su gesto flexionado, él no tiene aún acceso alguno a la levedad de la teoría, ni concepto auténtico del objeto que carga. Unido a su bola sólo por la percepción de su enorme peso, apenas sabe de ella lo que pueden entender sus espaldas agobiadas. Tiene del mundo el preconcepto que le transmite su peso. Sólo el prejuicio del carácter de peso le pone en comunicación con la totalidad de lo existente: filosofa, por decirlo así, con los músculos tensos, doblada la cerviz y encogida el alma. Es el peso del mundo el que le ilumina, a él, el extraño filósofo; la carga le procura acceso a una oscura verdad sobre el todo. Este Atlas no puede todavía aparecer como un señor de manos libres, sin apoyo, y menos aún como técnico o experimentador en sentido moderno, ya que, debido a su constante encorvadura bajo el peso incompañable, no ha llegado aún al principio de descarga, alivio o distensión.



Atlas Farnesio, detalle.

Desde esta perspectiva resulta inherente a esta forma atlántica, aunque se la viera como una efigie relativamente moderna, un halo de profundidad preteórica: se la puede entender, por su substancia mitológica, como un guiño proveniente de espacios presocráticos, en los que la sabiduría todavía no había caído bajo el dictado de la

cultura científica. Además, este Atlas es de naturaleza completamente apragmática, puesto que su acción, soportar el cielo, significa lo contrario del «poner la mano» técnico, instrumental, en cosas transformables o producibles. Como embelesado, persiste en una meditación muscular eterna. Semejante a un héroe prehomérico, es un sufridor del destino, no un superador de circunstancias; la solución de nudos problemáticos no es lo suyo. En todo caso, también tiene a mano el mundo, al menos donde sus manos tocan la cubierta esférica, aunque este tener-a-mano no goce del apoyo del ojo enterado de la situación o incluso del ojo teórico: no está, por tanto, en el camino de la técnica. Pues para volverse técnico necesitaría descargarse mediante la representación y el experimento, y precisamente esto es aún inalcanzable para el atlante.



Rafael, *La escuela de Atenas*, 1510, grupo de cosmólogos, detalle.

Si el Atlas pudiera un día —y eso queda cercano como impulso de necesidad— traspasar^[30] la bola a otro portador o colocarla sobre un pedestal, esas mismas manos titánicas, libres ya, serían apropiadas también para manipular y deformar el todo que ahora sí está a-la-mano. Comprendemos inmediatamente que, con ello, entraría en

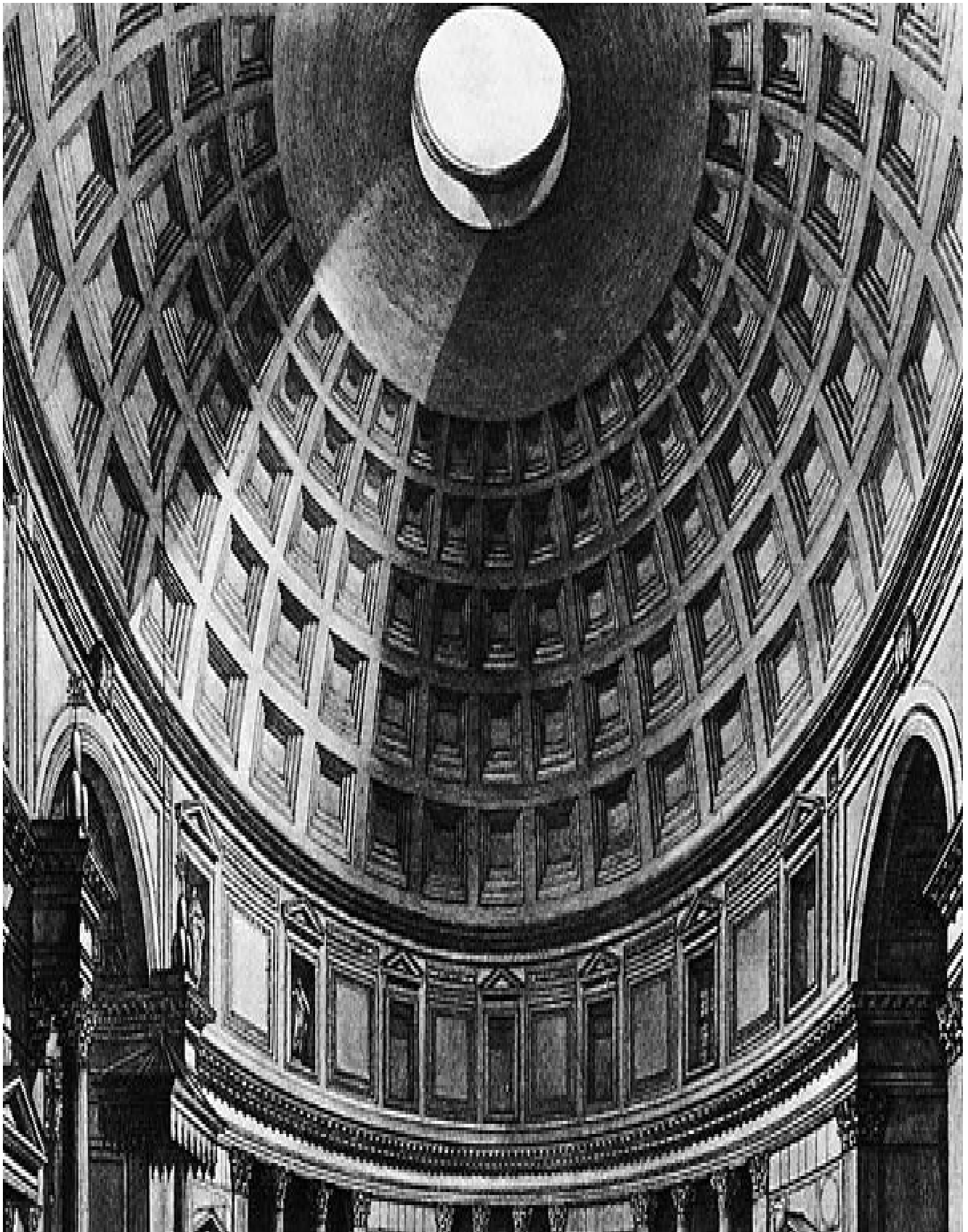
juego el concepto heideggeriano de técnica como praxis titanoide de representación, producción y deformación. Pues la técnica será exactamente lo que domine cuando el portador del mundo deje su carga-imagen y conquiste, manipulándolo y transformándolo, el mundo representado y descargado (Heidegger diría: cuando lo que está-a-la-base se interprete como sujeto y el sujeto como lo que domina-por-encima).

Hay al menos un gran testimonio del pensamiento griego temprano que prueba que la elección entre pena-de-esclavos sin teoría y teoría-de-señores sin pena no representa una alternativa completa con respecto a la pregunta por la relación entre ser y pensar.

En los fragmentos que nos han llegado de la obra de Parménides se manifiesta una cultura teórica para la cual la esencia de la esfera no se revela precisamente en una visión externa irreflexiva ni, sobre todo, en la posición servil titánica.

Para Parménides la teoría de la esfera no significa otra cosa que visión panorámica libre en el interior de un existente abierto, que informa sobre sí desde sí mismo. Por eso para él nunca se plantea siquiera la idea de un emplazamiento exterior. Cuando él, en un momento decisivo de su poema, anuncia la doctrina, tan famosa como oscura, de que el pensar y el ser —*noeín* y *eínai*— son idénticos, con esa sentencia da el salto de tigre del pensamiento al centro abierto del mundo. Desde ninguna otra parte más que desde dentro, inmanentemente, permaneciendo dentro, la esfera del ser se deja captar en pensamientos, mirándola: y no en un recorrido circular progresivo, rumiando las opiniones acostumbradas en torno a las cosas o rastreando los detalles cambiantes que uno encuentra en derredor, sino sólo por una mirada súbita a lo no-dividido, «íntegro», continuo, redondo, uno. Parménides revela, así, el espacio de los filósofos como el de la inmensidad iluminada.

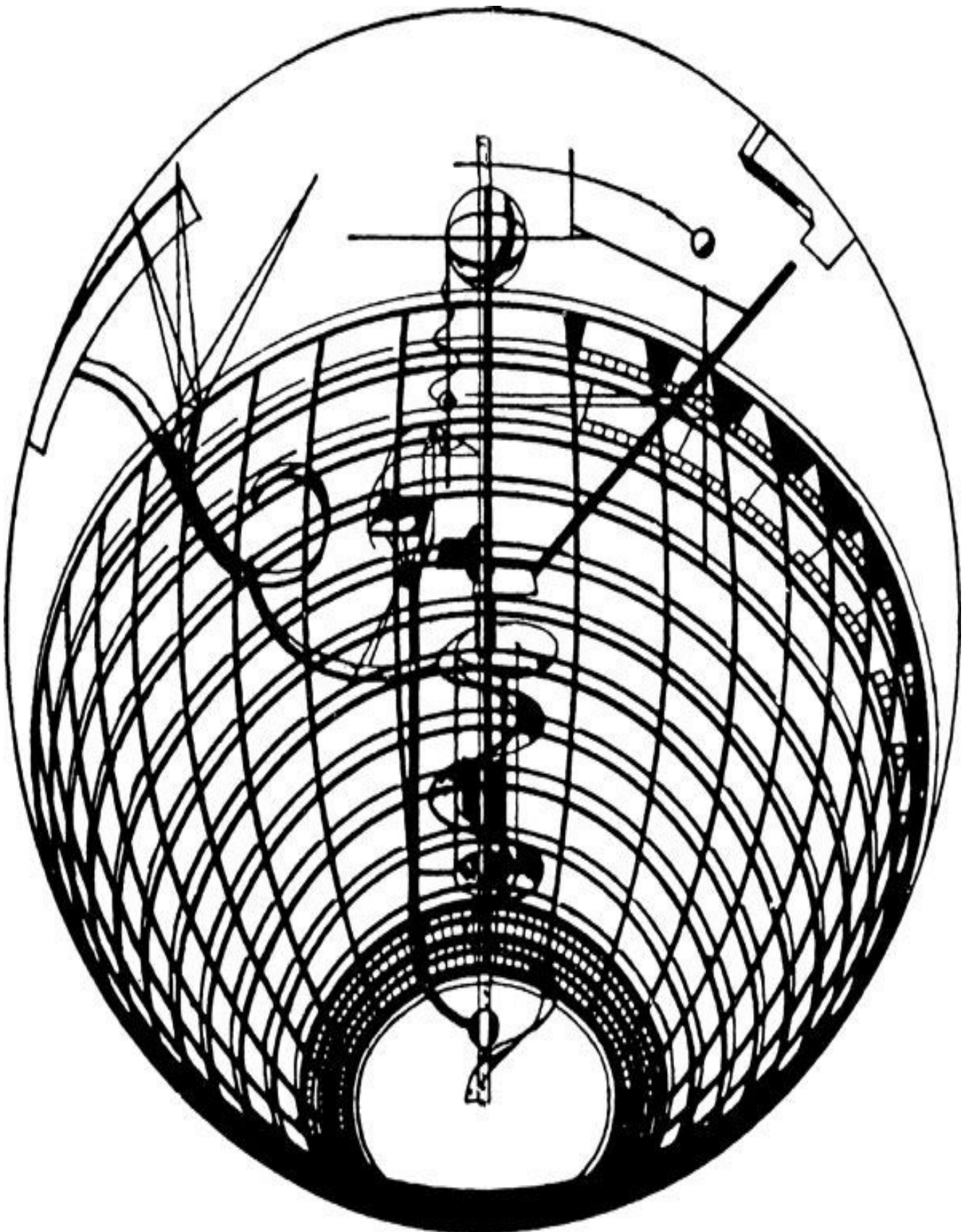
De golpe el ámbito entero de lo circundante se vuelve claro, lo paulatino no es filosófico. El todo resplandece súbitamente a la luz de los proyectores de una visión panorámica simultánea que explora el entorno en un abrir y cerrar de ojos. Precisamente con ello la esfera absoluta se ofrece ya, también, desde dentro, irremisiblemente y para siempre, a la inteligencia que mira en derredor. Esta vista sincrónica, panóptica, al interior del uno-todo, que vibra en sí mismo como una vasija-esfera iluminada, es la que reclama la diosa como la única visión verdadera. Es imposible que se trate de una vista a distancia y exteriorizante de un todo situado ahí enfrente; designa, más bien, un valor-límite extático de la concepción natural del mundo surgida de la situación fundamental característica del ser-en-el-mundo.



Giovanni Battista Piranesi, cúpula del Panteón.

La gran visión intuitiva en lo uno, abierto, todo-en-derredor, no la intentan prácticamente nunca los mortales corrientes porque están apegados siempre a lo circunstancialmente actual y a lo que se encuentra más cerca, y dentro de la esfera son ciegos a ella. Enredados en cosas que hacer, historias y opiniones, se pierden esa

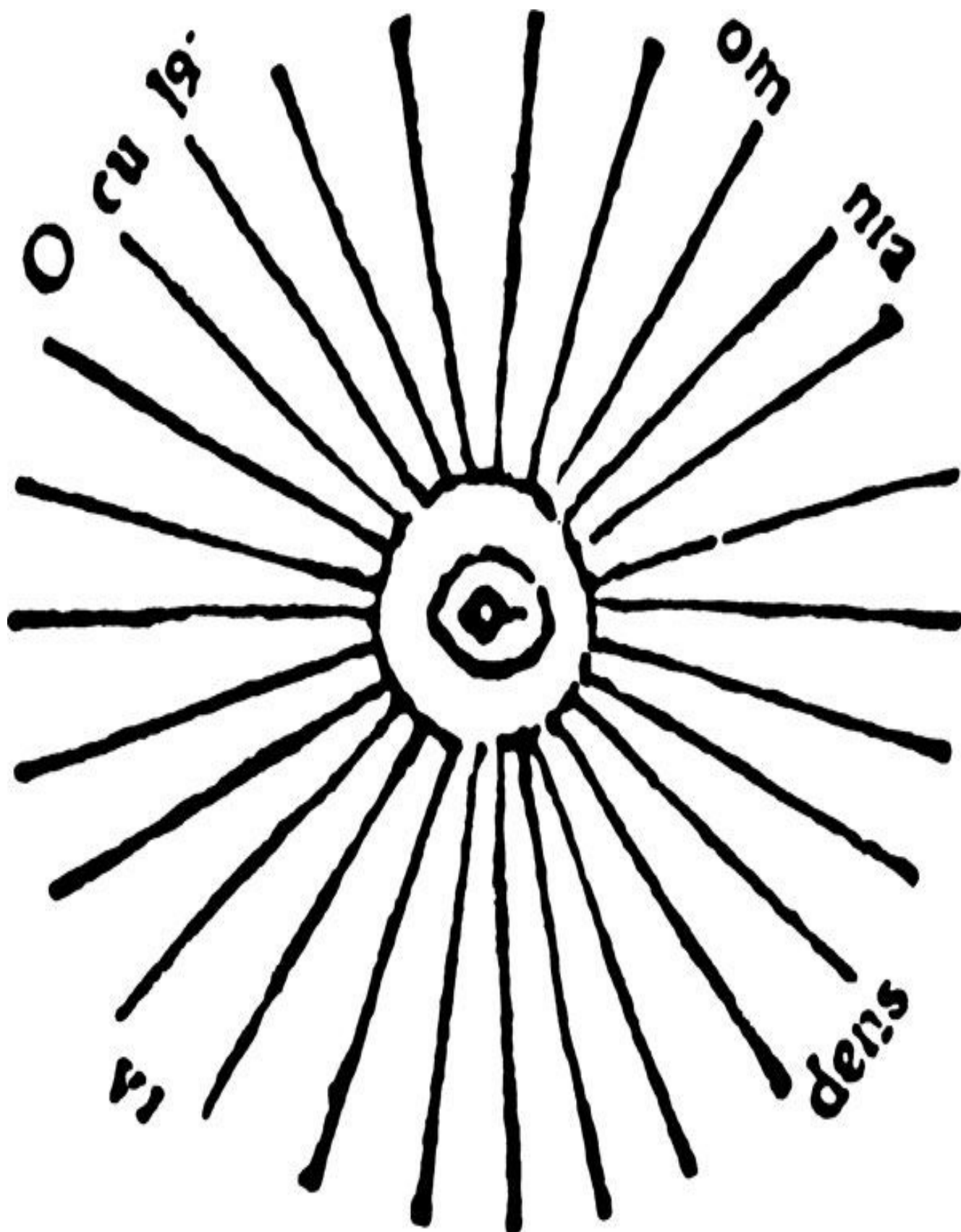
situación excepcional de apertura teórica que significa la visión panóptica en el interior del ser desencubierto. Con ello, no «realizan» su situación en el mismo, el imperturbablemente uniforme, y se pierden en opiniones dispersas sobre esto y aquello. Incapaces de recogerse en la presencia de espíritu, requerida en vistas a una súbita visión panorámica del claro, del todo inmóvil, los mortales no consiguen llegar al emplazamiento que la diosa señala por primera vez a su favorito, el filósofo, como el auténtico y salvífico.



Andreas Weininger, proyecto para un teatro esférico, 1925-1926.

En la escuela de visión de la mirada panóptica filosófica, o de la percepción omniabarcante, siente y comprende el pensador lo que significa «saber» todo: ver todo lo visible, reconocer todo lo envolvente aprehendido en el anillo del ser, y todo esto para siempre, y siempre en la misma luz del percibir, del percatarse, si percibir y

percatarse han de significar aquí que todo lo que es sólo puede ser efectivamente nombrado de un mismo e idéntico modo, diciendo de ello simplemente: «que es».^[31] No otra cosa significa la medición, hecha de un solo envite, de la esfera del ser en la meditación originaria que permite afirmar de todo lo que es la característica común «ente», *eón*. A lo ente en su totalidad se lo determina soberanamente como «apertura para la visión panorámica espiritual en ese mismo ente». Por eso ser significa aquí tanto como pender en el claro homogéneo de la esfera, abierta desde dentro por un percatarse panóptico. «Lo mismo es percatarse y ser».^[32]



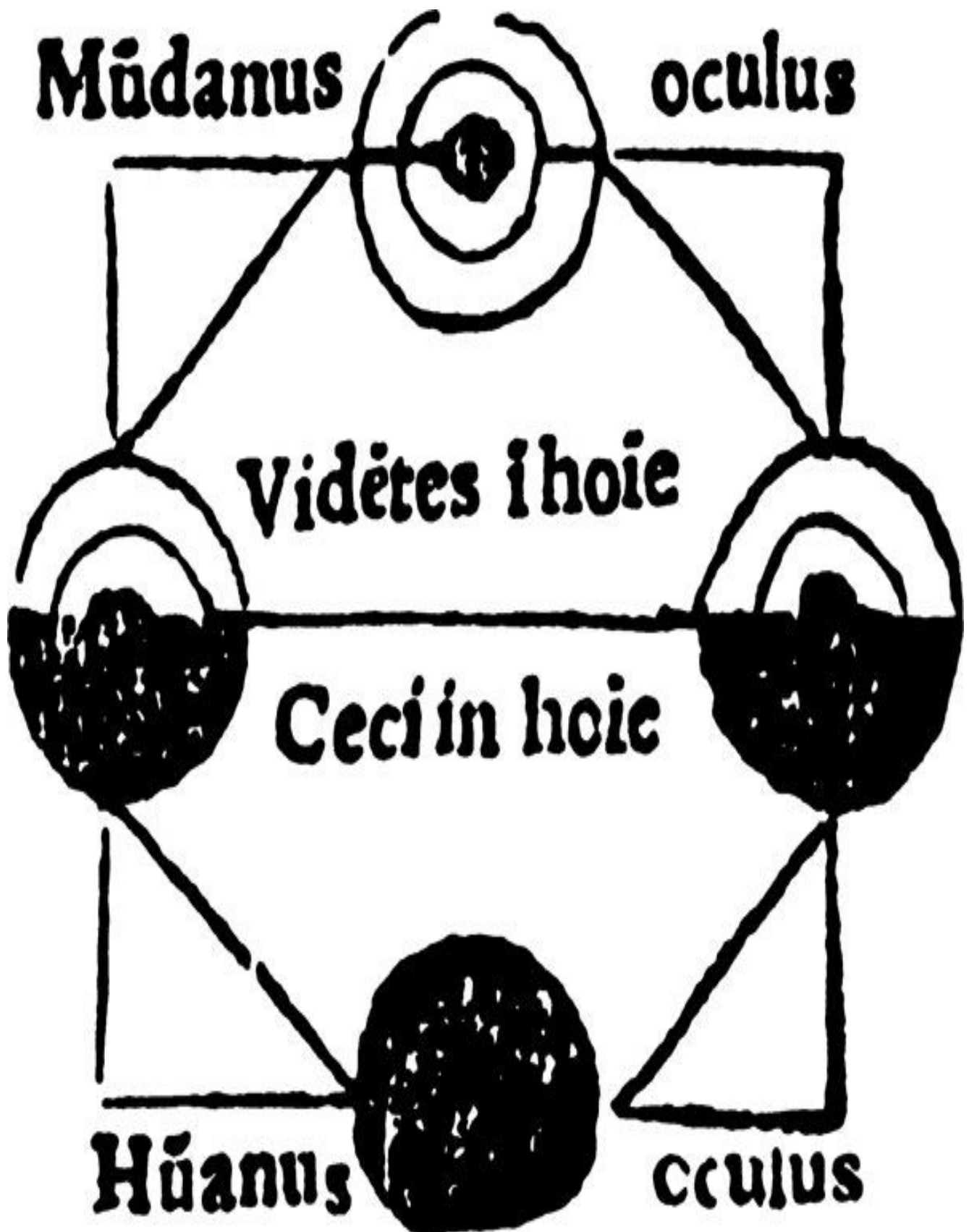
Oculus omnia videns, ilustración en Carolus Bovillus, *Liber de sapiente*, 1510.

Ni está dividido [lo ente], pues es todo igual; ni hay más aquí, esto impediría que fuese continuo, ni menos allí, sino que está todo lleno de ente. Por tanto, es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente.^[33]

... Pero, puesto que su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la

masa de una esfera bien redonda (*euk'yklou sphaíres*), igual en fuerza a partir del centro por todas partes.^[34]

También en el caso de esta cuasi-esfera ontológica, que no se concibe con el compás de los matemáticos sino con sentido panóptico para el apelativo «es», común a todo ente —por lo que a su posible ampliación va siempre unido un sentido impropio, aunque ¿cuál propiamente?—, se plantea la cuestión de quién sería capaz de percibirla y dónde habría de colocarse el vidente para «realizarla». Mientras que el globo del cielo, como se ha mostrado, en tanto objeto de representación, sólo sería visible para un observador metafísico o para un usurpador excéntrico que imitara la cosmovisión divina, el globo ontológico de Parménides sólo podría mostrarse a un extático, que, como inteligencia absolutamente contemplativa, mirando enajenadamente alrededor, se colocara dentro del «corazón no-tembloroso de la verdad».

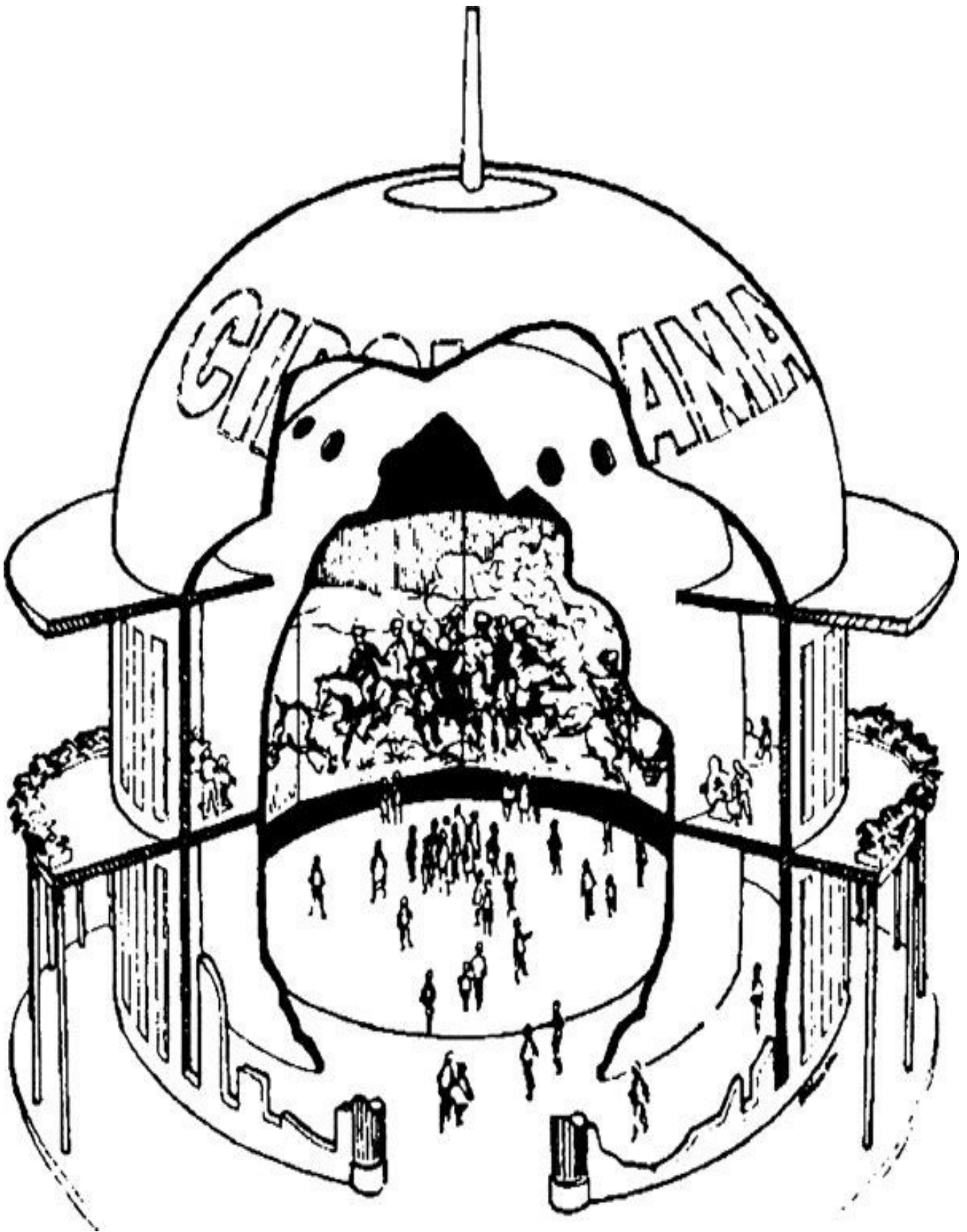


Humanus oculus, iluminación, media visión y ceguera.

Quien se apropia de la vista exterior del todo del cielo tiene en mientes el prototipo de la objetualidad en general: el universo como superobjeto que no contiene al superobservador. La esfera parmenídea, por el contrario, encarna el prototipo de una figura omniinmanente de inclusión, y, dado que sólo está constituida por un

predicado: «que es lo que entra dentro de un percatarse panorámico», no tiene la estructura de una cosa, sino la de un hecho o estado de cosas espiritual: la de un panorama abovedado, por decirlo así, animado desde el interior por todas partes, iluminado uniformemente.^[35] Si el observador del cielo hubiera de adoptar una posición absolutamente excéntrica, el vidente de la esfera del ser parmenídea habría de centrarse a sí mismo absolutamente, y esto en tal medida que tendría que tomar distancia radicalmente de sus ataduras a las impresiones sensibles y a los dimes y diretes que se producen dentro de la sociedad humana: tendría que estar loco por el centro.

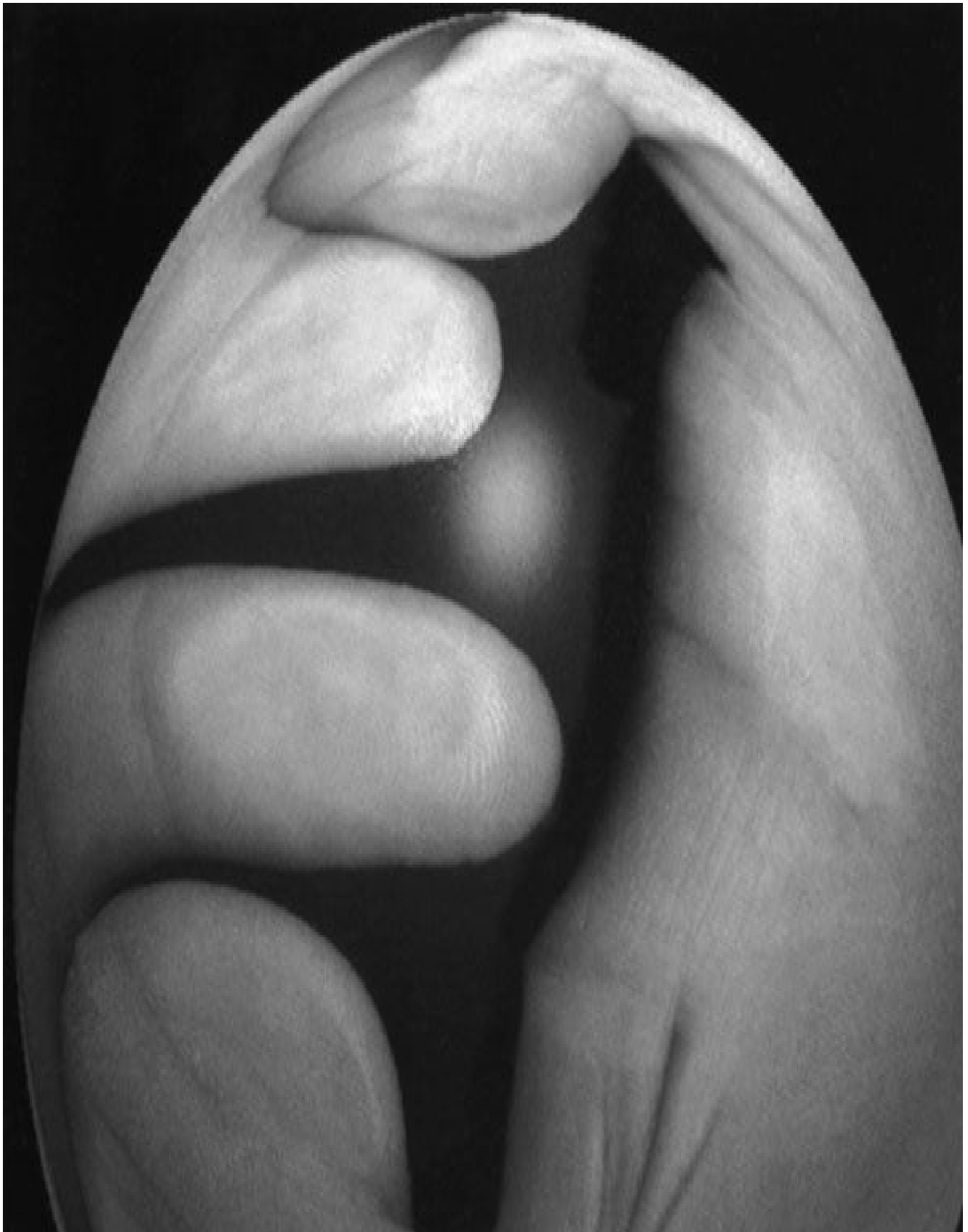
Si la cosmovisión desde fuera conllevó ya un cierto excentricismo o una locura cosmológica, el concentricismo del pensamiento eleático depende de una contralocura: de la capacidad de colocarse en el medio absoluto y allí, en contemplación extática, verse rodeado de plenitud inmóvil, «íntegra». El ojo espacial parmenídeo, en su mirada circular fulminante, capta el uno y único continente de la apertura del ser que da cuenta de sí misma generosamente. Es verdad que en su poema el filósofo no habla abiertamente de que la esfera del ser signifique el Dios verdadero y su clari-videncia, pero toda la tendencia de su ontología hace que ésta apunte a convertir al filósofo en partícipe de la vista panorámica del interior del uno inmóvil. Sólo a él, al super-loco, le puede ser concedida la intuición privilegiada — desde el punto visual más íntimo— de la concepción del mundo del Dios redondo. Pues ¿quién sino un Dios que desde dentro mira adentro-afuera de su mundo podría satisfacer la condición de captar en su totalidad, en plena anfiscopia, la esfera inmóvil del ser?^[36]



Cine panorámico ruso, proyecto de los años veinte.

Se impone la consideración de si en ambos casos de intuición de la esfera —tanto en el excentricismo metafísico-globalizante como en el concentricismo extático-panorámico— no sólo han aparecido en concurrencia mutua dos estilos diferentes de teología filosófica: uno exoteológico y otro endoteológico, por decirlo así; uno que

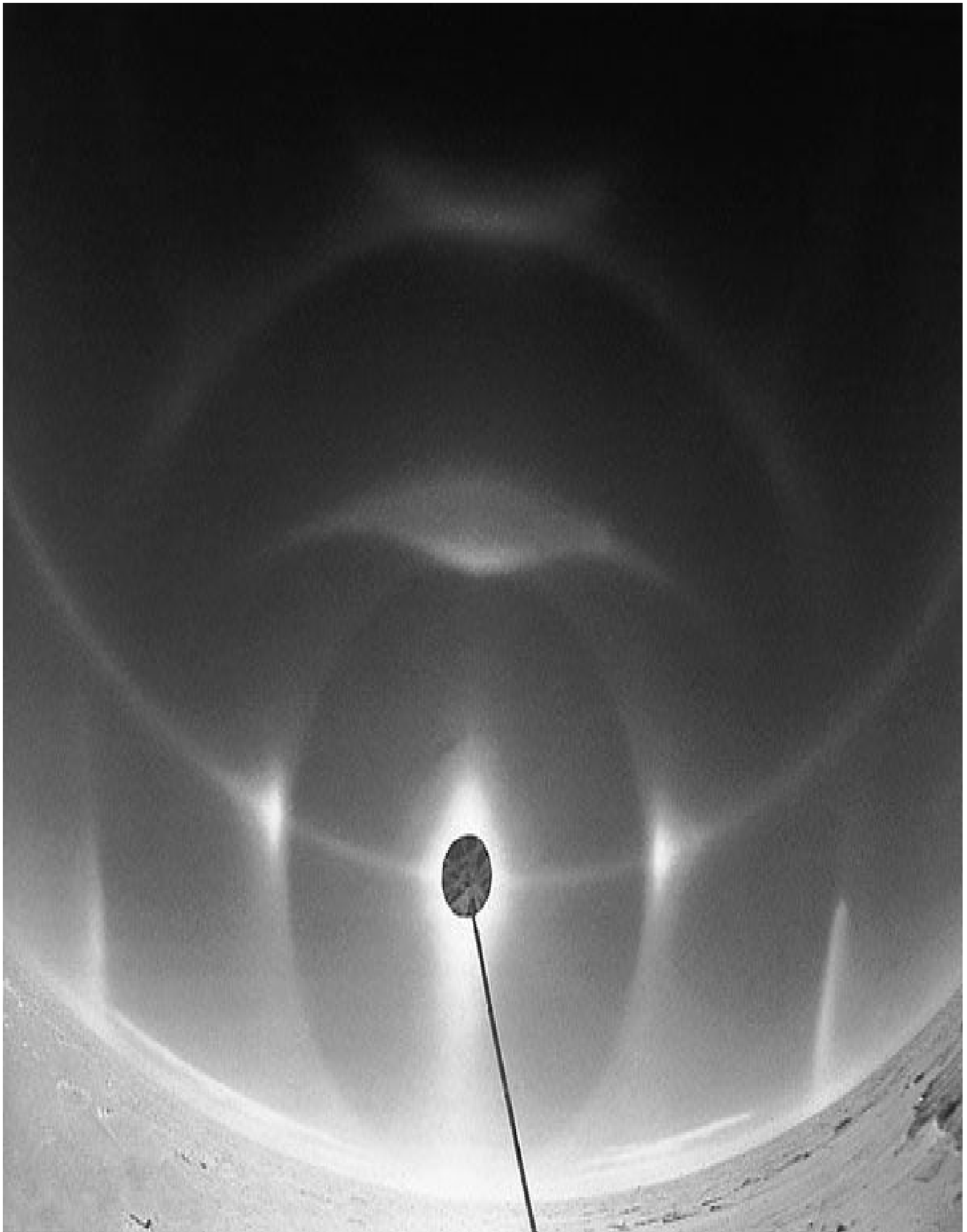
coloca al Dios y a su inteligencia *enfrente* de la totalidad del ente cósmico, y otro que traslada al Dios inteligente *adentro*, al centro del ser, y le permite la inspección desde dentro en la esfera-todo. Va de suyo que este segundo camino, dado que puede ser orientado a través del interior de la autorrelación humana, sigue siendo con mucho el más fértil y enigmático; sólo él es también el que puede liberarse, quizá, de la sospecha moderna frente al pensar «arcaico» de la unidad y totalidad. Sus estribaciones alcanzan hasta la mística tardomedieval y el idealismo alemán, incluso hasta las duras interpretaciones heideggerianas del ser-en-el-mundo, que afirman sobrepasar todas las conveniencias metafísicas tradicionales, pero no pueden ocultar su estructura criptoparmenídea.



Masaki Fujihata, *Impalpability*, 1998.



Mano fetal, fotografía de Lennart Nilsson.



Halo en el Polo Sur, 2 de enero de 1990, foto de Walter Tape.

También la ontología de Gilles Deleuze, con su agudizado *pathos* spinozista de inmanencia, permanece aún dentro del *continuum* parmenídeo.

Fuera como fuera quebrado por la intervención de Platón, el impulso eleático trazó al pensamiento posterior la tarea de inspeccionar, desde la posición extático-

concéntrica, un ente panorámico organizado como un mundo-entorno lejano-cercano: la suprema filosofía es la anfi-teoría del anfi-cosmos. ¿Cómo habría de conseguirse esto sino por medio de un segundo tipo de locura teológica?

Quizá sea Nietzsche quien haya formulado el comentario más acertado sobre Parménides:

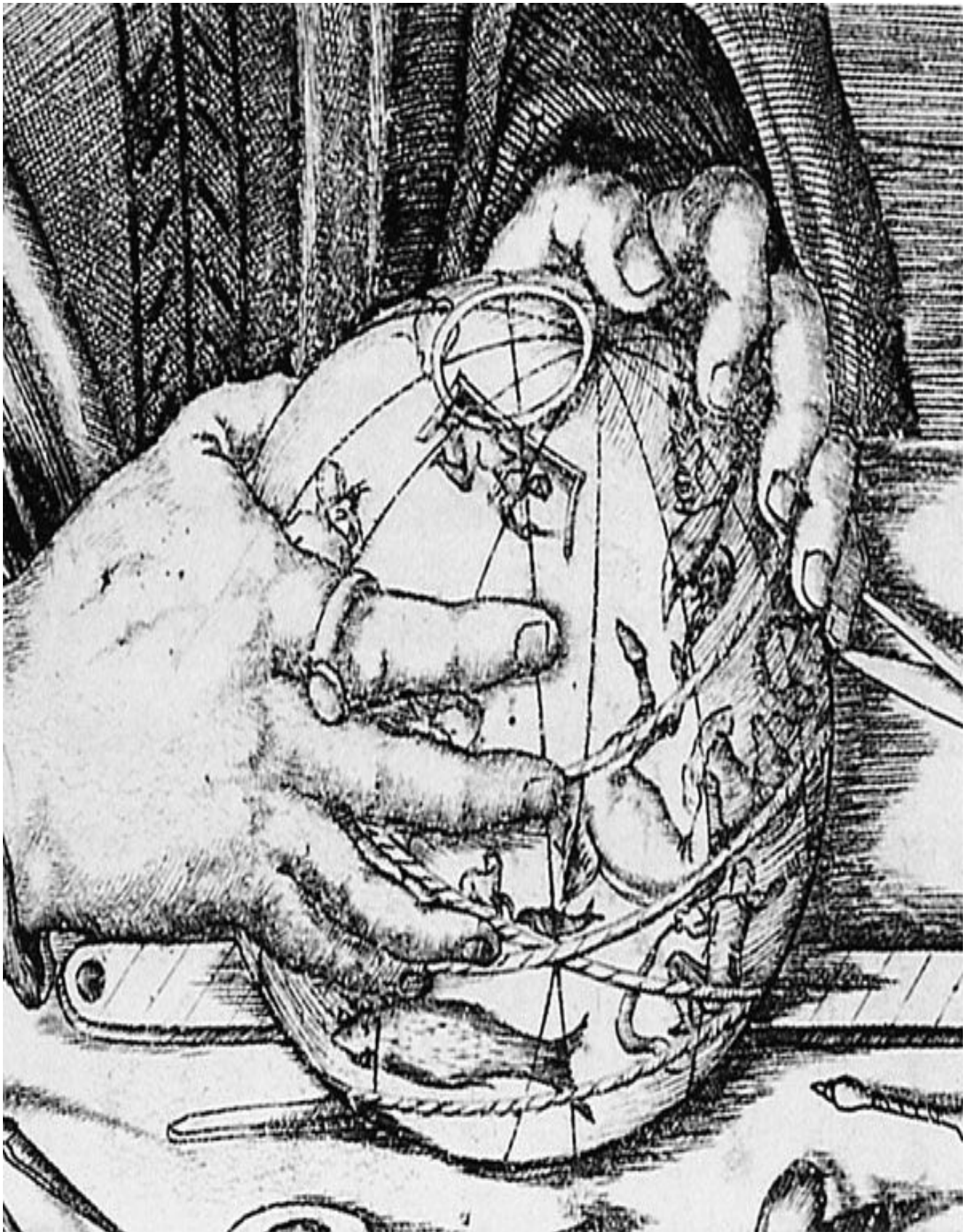
En torno al héroe todo se convierte en tragedia, en torno al semidiós todo en sátira; y en torno a Dios todo se convierte ¿en qué?, ¿en «mundo» quizá? (*Más allá del bien y del mal*, § 150).

III. Transportar a Dios

Clarificaremos en lo que sigue cómo el fenómeno fundamental del mundo microséfico —la evocación recíproca de los dos que están unidos en una relación fuerte— se repite también en la macrosfera, en el universo con forma de esfera. La pareja también tiene que conseguir para sí la esfera absoluta. Ya hemos mostrado, con alusiones a ello, que cuando se piensa desde un único centro dominante se impone la pregunta sobre el papel y el significado de los epicentros. Además: si una esfera máxima finita ha de contener al ente en su totalidad, ¿qué sucede, entonces, con su exterior y su enfrente? ¿Cómo valorar el resto no abarcado por ella y cómo colocarlo (en caso de que exista)?

Y existe: el resto salta a la vista. La figura farnesia del Atlas nos ha puesto ante los ojos sensiblemente la paradoja de la esfera omnicomprendiva. Si el globo celeste ha de representar en verdad el símbolo autoverificador de la inclusividad absoluta, ¿qué sucede entonces con el infortunado Atlas que tan evidentemente no está contenido en aquello que sustenta entre sus manos? ¿Qué sucede con la cualidad de totalidad de un figura omnicomprendiva del todo, fuera de la cual pulula un ser excluido, perdido, proscrito? En su desventura estatuaría el Atlas encarna la pregunta que intranquiliza desde el comienzo a toda metafísica armonística de la esfera: ¿qué peso tienen los puntos excéntricos en un mundo redondo inclusivo, en el que todo poder proviene del centro? ¿Qué han de significar los lugares, que parecen caídos del contorno del todo y se encuentran en un exterior inhóspito e inesencial?

Una mirada a la situación del desdichado atlante, que ha de servir de apoyo al todo, basta para comprender que cualquier mundo finito construido centrísticamente está infestado de una inevitable excentricidad; pues si el todo conforma una esfera ciertamente gigantesca, pero finita, no puede dejar de plantearse la pregunta por un exterior restante. La ingrata posición del cosmóforo indica ya que el todo bien redondo podría ser amenazado por una rebelión de esclavos de las potencias inferiores y exteriores, y que, en cualquier caso, el todo sólo puede subsistir en su euforia geométrica si consigue, y mientras consiga, mantener en jaque lo excéntrico desde el centro. Precisamente esa relación es la que plasmaron los griegos mediante la dictadura olímpica sobre el viejo dios titánico, transferido abajo y afuera; dictadura que se ejerce con el fin de domesticar el caos por la forma cosmificante.



Globo celeste en las manos del cosmógrafo Gemma Frisius (1508-1555), detalle de un retrato póstumo, 1557.

Puede replicarse que, en su inevitable ingenuidad plástica, nuestra figura de Atlas no puede hacer otra cosa que pagar un doble tributo a la imaginería mítica y al pensar representativo. Pero ¿no mostró Parménides un camino para evitar el extravío causado por la percepción exterior, un camino para conseguir una inspección

radicalmente inmanente, obtenida desde dentro, en una esfera absolutamente sin exterior alguno? ¿No se establecería por ese camino, sin tacha y sin turbiedad alguna, el dominio del centro por restos excéntricos?



Examen de la placenta, foto de Lennart Nilsson.

También ahora puede decirse de la visión parmenídea de la esfera, precisamente,

que está infestada asimismo de una excentricidad irreprimible, aunque completamente distinta. Esta excentricidad no se produce, como en el caso del Atlas, por una posición apartada del todo, sino por la dificultad insuperable para el común de los mortales de colocarse en el emplazamiento de un centro absoluto. No puede considerarse una condición marginal arbitraria de la doctrina parmenídea que sea transmitida por boca de una diosa a un filósofo arrobado: lejos de los habitáculos cotidianos, después de una ascensión tempestuosa a un magnífico lugar, suprahumano. Pues lo que enseña la diosa, la extática anfiscopia en la esfera eternamente inmóvil de lo «que es», establece una norma para la mirada filosófica que no puede ser llevada a cabo en absoluto por ojos mortales. Éstos, apegados a la ilusión de la vida agitada, cambiante, nunca consiguen acceder, efectivamente, a la posición extático-panorámica del punto medio, sólo desde la cual puede producirse la visión ontológica en redondo: la ontoscopia como anfiscopia. Es, por consiguiente, la visión y la vida corriente humana la que se manifiesta excéntrica con relación a aquel centro desde el que ha de ser lanzada la mirada panorámica de Dios y del filósofo a lo uno y único.

Con ello se ha puesto en evidencia un segundo excentricismo que conlleva consecuencias mucho más íntimas y tenaces que el primero: para diferenciarlo de la exterioridad del observador lo llamaremos epicentrismo. La filosofía se acerca al intelecto humano corriente con la pretensión de comprender: yo *no* veo el mundo desde el centro, como lo vería si estuviera en situación de hacer que el Dios inspeccionara con mis ojos su mundo; yo mismo soy, tal como soy, un enturbiamiento de la mirada absoluta; yo miro al mundo desde un punto epicéntrico y no veo, por eso, nada que sea un todo permanente, sino sólo el destello cromático de una totalidad invisible. A través del velo de las opiniones, imágenes y situaciones nunca capto otra cosa que fragmentos y vistas parciales de la oscura máquina del devenir.

Así pues, si con la mirada puesta en la figura del Atlas hemos descubierto una tensión entre la esfera del universo y su imposible vista excéntrica por fuera, por el análisis de la visión parmenídea de la esfera se produce una tensión indisoluble entre la mirada absoluta, absolutamente centrada, al interior de la esfera ontológica y la concepción epicéntrica del mundo desde el emplazamiento existencial. Por tanto, ver sensiblemente el mundo significa: *no* contemplarlo en su interior desde el punto medio real. Con ello se ha pronunciado una sentencia de graves consecuencias sobre la *conditio humana*: los seres humanos, en tanto no consigan llegar a la situación excepcional extática de la anfiscopia filosófica, semejante a la divina, están condenados siempre y sin restricción a existir en emplazamientos epicéntricos medio ciegos. Por expresarlo con relación a la antropología griega: desde ahora ya no son sólo los *brotoi*, los mortales, sino también los removidos-del-centro, los perdidos en las circunstancias, los seres marginales, los obnubilados situacionalmente. Los seres humanos son los marginales de Dios y, como tales, incurablemente epicéntricos, semiciegos, semiclarividentes. Esta temprana conclusión de la filosofía griega

significa un gran acontecimiento en la historia de la clarificación de las autorrelaciones humanas, puesto que, a continuación, los seres humanos de culturas desarrolladas, a despecho de su inmemorial etno- y egocentrismo, tienen ya que comprenderse para siempre como seres-no-punto-medio.

La filosofía clásica significa la exigencia de entender que el medio está en otra parte. Es verdad que cuando están en sus cabales los seres humanos son requeridos y están cautivados por el centro, pero no son ese centro mismo. Lo que en el siglo xx, sobre todo en los discursos del antimodernismo católico, se ha llamado la pérdida del centro, es, visto desde la perspectiva de los mortales ilustrados, un acontecimiento que sucedió toda una era antes, condicionado por la interpretación metafísica, de nuevo cuño, del espacio. Ésta sacó a relucir algo digno de atención: que los seres humanos se desplazan del centro porque un punto que no está en ellos mismos se impone en su pensamiento como punto medio absoluto «enfrente». Desde entonces, ser humano significa existir en un epicentro del absoluto. Existencia epicéntrica, a su vez, significa: saberse exhalado e influido por el aliento de un centro supremo sin poder confundirse con él mismo.

Y precisamente con ello, en el espacio de la vida desdoblada, consciente, se produce una situación que causa la repetición exacta de las relaciones íntimas microséricas a nivel macrosérico. Pues la tensa relación entre epicentro humano y centro divino es réplica de la originaria evocación recíproca que se produce en la relación fuerte de los dos unificados, ahora, sin embargo, a la altura de la comprensión del mundo que va madurando lógica y prácticamente. En sentido clásico, pues, pensar metafísicamente significa meditar sobre la fascinación que ejerce el centro sobre los puntos epicéntricos en derredor suyo.

En la relación del Atlas con su esfera celeste no puede apreciarse todavía nada de este sublime epicentrismo metafísico. Su exterioridad cara a la esfera máxima y a su centro es de calidad excéntrica, no epicéntrica. Por eso en su modo de sostener el todo no se advierte qué podría aportar a la estabilidad de la esfera que está sobre sus espaldas: se podría dar otro apoyo a la esfera sin que experimentara ningún cambio digno de mención. Así pues, no puede suponerse ninguna relación esencial o íntimamente condicionante del Atlas con su carga celeste, y en el cielo mismo, por su parte, no hay nada que hiciera necesario para su entera realización el apoyo en un soporte exterior. (Prescindimos aquí, por un instante, de la exigencia antes aludida de que la plena realización del cielo podría ser condicionada también por el amor-esfuerzo del pensador resistente).

Otra cosa completamente distinta sucede con los papeles sustentadores que recaen en los seres humanos cuando, como epicentros, están subordinados a un centro y son utilizados y atraídos por él. Los prototipos más claros de tales utilizaciones íntimas de seres humanos como portadores de lo absoluto se encuentran en la historia de la salvación cristiana, y, ciertamente, en todas las ocasiones en las que se coloca a individuos humanos en una relación fuerte con el centro divino y son empleados por

él como colaboradores en el autocumplimiento de la salvación. En tanto pretende extender la salvación, la praxis cristiana entera es teofórica, es decir, está fundada en el sustento del absoluto por fuerzas finitas. Esta relación se corporeiza de manera especialmente clara en la María encinta de Dios y en el legendario cargador Cristóforo. La fama de ambas figuras va indisolublemente unida a su teoforía o transporte de Dios.

En ambos casos está claro qué significa, en la nueva ordenación metafísica de los espacios y papeles, implicarse y dejarse implicar como sujeto epicéntrico humano en la acción del sujeto central divino.

El caso de la Virgen María es especialmente elocuente porque en él parece darse sólo, en principio, la situación fundamental de la creación *microsférica* de intimidad: aquí, como en cualquier díada que se desarrolla normalmente bien, ambos *partners* son llamados a escena, como polos de su ámbito de cercanía, por la íntima resonancia que se produce entre madre e hijo. Aquí la prioridad la tiene, inevitablemente, la madre, ya que es la anfitriona de la nueva vida y ofrece, por decirlo así, el escenario en el que se produce el encuentro de ambos polos. Para la escena naturalista madre-hijo no sería desacertado admitir un declive de animación de la madre al niño; no de otro modo concibió Hegel el proceso de animación originario en sus lecciones de psicología: «La madre es el genio del niño».^[37]



Maestro cracoviano, *María con el niño*, 1420-1430, Cracovia.

Sin embargo, el orden metafísico de la relación desquicia el matriarcado psicológico. En el caso de María ese desquiciamiento llega tan lejos que la madre ya no puede considerarse la productora del niño, hasta el extremo de que incluso su embarazo no ha de depender de una causalidad natural generativa. De este modo,

María, como portadora del hijo, se convierte en una especie de atlanta íntima, ya que su niño, como Hombre-Dios sobrenaturalmente introducido en ella, aunque necesitado de parto, se coloca tan avasalladoramente en el centro que la madre —más allá del ámbito natural de juego de sus obligaciones de aguante— se convierte en una mera condición marginal de la autorrealización divina. Lleva en su cuerpo, si no al absoluto mismo, sí a su intermediario. De modo que puede aplicarse también a María la definición biológica de madre de Richard Dawkins: «Considero a una madre como una máquina que está programada de modo que hace todo lo que está en su poder para diseminar copias de los genes encerrados en ella»,^[38] con la salvedad de que María se pone a disposición de un gen divino del que sólo se ha de hacer una copia. En el contexto esferológico, por el contrario, «madre» es —recordemos— el sinónimo más poderoso de la inmunidad no-técnica, con respecto a lo cual hay que tener en cuenta que la mecanización de la maternidad representa el programa manifiesto de la civilización posteológica.

El papel de María es paradigmático de la situación de la subjetividad humana en el esquema metafísico-cristiano en tanto se muestra en él más instructivamente que en ninguna otra parte cómo el ser humano epicéntrico ha de responder a su solicitud por la llamada del centro. *Ecce ancilla domini; fiat mihi secundum verbum tuum* (Lucas I, 38). Como esclava del Señor, la mujer embarazada olvida toda voluntad propia y se pone a las órdenes del centro: hágase en mí según tu palabra. Con ello, la intimidad madre-hijo se traslada a un escenario histórico-salvífico y la preñez mariana se convierte en una acción del absoluto a través del útero de la mujer. La macrosfera ha utilizado completamente para sí a la microsfera: parece que se ha logrado la máxima transferencia. En todo ello, la encinta se transforma en lo contrario de una gran madre y, al parecer, tampoco puede hablarse de un primado de la gestante sobre el gestado. Con vistas a María, el eslogan «Mi vientre me pertenece» sería satanismo extremo. Pues desde el principio y para siempre el Cristo que está en ella es más bien hijo de Dios que hijo de madre. Resulta, así, que la madre depende más de ese niño que ese niño de su madre. Dicho de otro modo, la portadora de Dios se ha convertido nada más que en una condición marginal de Dios. En la estructura profunda vale: él la porta para que ella le porte a él. En consecuencia, María tampoco es simplemente el otro polo de animación natural-humano ni el adecuado *vis-à-vis* íntimo de su propio hijo. Más bien ella misma queda al margen, por decirlo así, de ese proceso de formación del niño, dado que es el Hombre-Dios el que se realiza en ella. La participación íntima de María se queda en el umbral del acontecimiento. María se encuentra en el polo inferior de una relación mayestática y desde esa situación sólo puede colocarse ella misma en el modo de la sumisión.



Custodia de gala de María grávida con espejo: autoconocimiento frente al seno materno, Viena, Geistliche Schatzkammer.

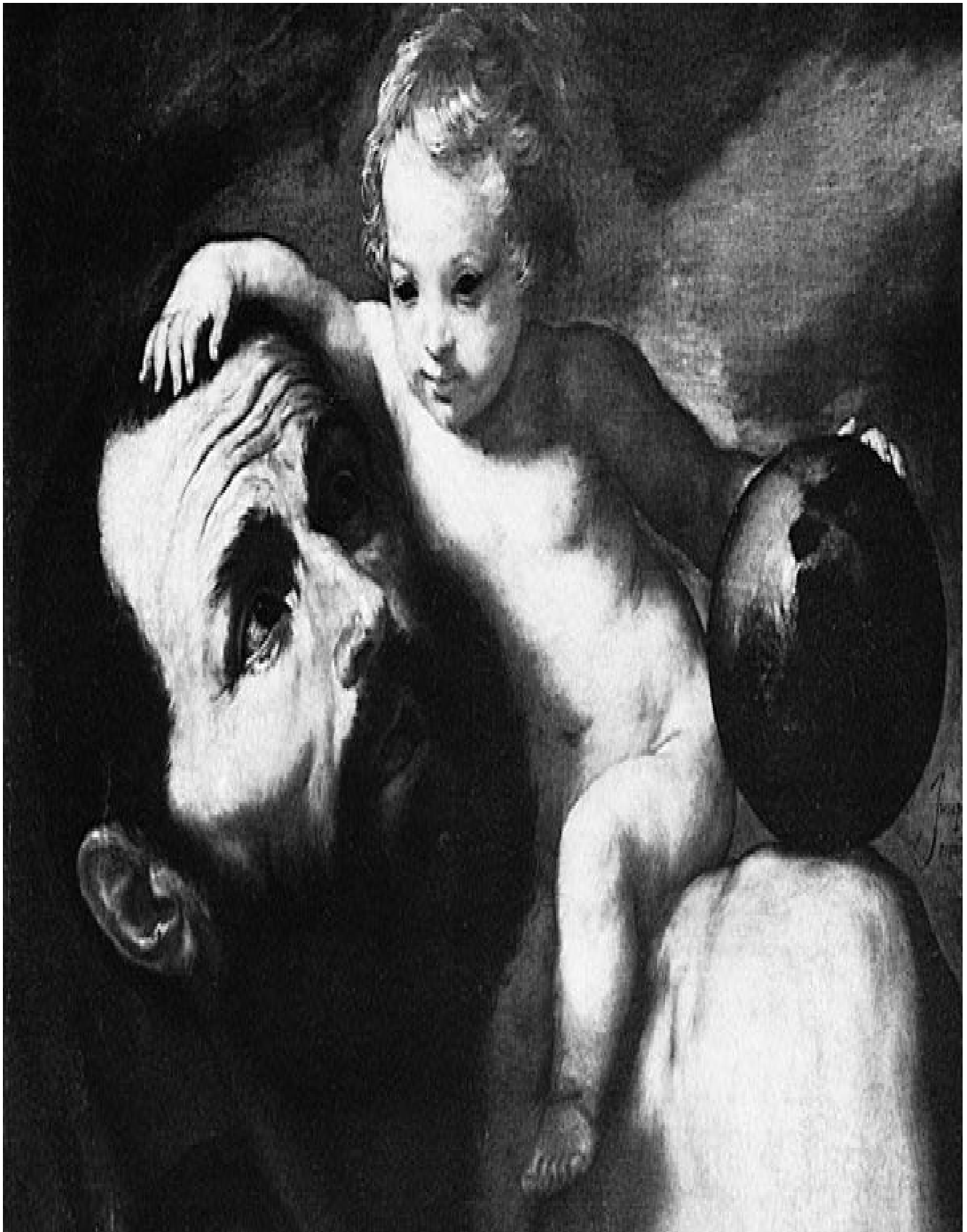


Terra nutrix, en Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheim 1618.

Por eso vale para ella, como para Cristo, un estatus de dos naturalezas, pues como madre natural es, a la vez, madre de alquiler de Dios; esto lo ha dejado bien claro la mariología católica. De modo que le estaba permitido —en virtud de una potestad educativa— castigar y mimar al Niño Jesús sólo en la medida en que sus golpes y sus

caricias pertenecían al guión antropológico de los días terrenales del Dios-Hombre.

Si desde el caso mariano levantamos la vista a lo general habría que decir: siempre el epicentro ha de dar lo mejor de sí mediante su total autodisposición en las acciones del centro. Que el epicentro, el ser humano, se vuelva digno por delegación del centro es, a la luz del paradigma metafísico, la utopía de la relación fuerte entre un punto y el centro. Se podría hablar, pues, de formación de grandes esferas por disposición anticipativa de la episubjetividad humana en la subjetividad plena divina. Aunque lo que ella realmente desea sólo se pone en evidencia por intermediarios o representantes autorizados.^[39]



José de Ribera, *San Cristóbal*, 1637, detalle.

Así surge el modelo normativo de los grandes mundos: la metafísica de la cooperación, el servicio al centro. El epicentro sensato se deja emplear por doquier como trabajador en la viña del centro. Eso mismo no puede suceder al modo de la sumisión de un cadáver, pues cuando el sujeto sólo coopera pasivamente el Dios

mismo tiene que encargarse del impulso entero que promueva la acción por parte del servidor: el instrumento, a su vez, ha de estar prevenido positivamente, y por eso las energías espontáneas de los epicentros humanos están invitadas a ponerse en movimiento —como si participaran de algún modo en la energía del centro— para seguir las intenciones del centro. En ese esquema, la sumisión de los episujetos humanos nunca puede concebirse sólo como una recepción pasiva de estímulos provenientes del centro, sino que ha de dejarse introducir en el proyecto central activamente, como una especie de co-espontaneidad inteligente. No menos es lo que expresa la lección mariana a la era metafísico-cristiana: el centro adyacente tiende hacia el centro mediante sumisión activa. Efectivamente, la mística cristiana ha tomado como modelo la gravidez de María reiteradamente y ha recomendado como algo salvífico para cualquier alma hacer suyo el embarazo de María. El camino de la subjetividad moderna conduce, a través de la cooperación con Dios, a la igualdad mística de condición con él y, desde ésta —después de la muerte de Dios—, a la situación comprometida, aunque triunfal, de quedar sola como trabajadora para todo.

Aunque la gravidez de María depare el modelo más radical y más profundamente intimizado de relación fuerte entre epicentro y centro en un universo metafísicamente geometrizado —y con ello permita reconocer la matriz de toda la mística servicial—, no ha sido el único ni, en determinadas épocas, el más popular. *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine ofrece con la leyenda de Cristóbal [Cristóforo] un segundo modelo sugestivo de transporte humano de Dios. Cristóbal, un gigante de la tierra de los «cananeos», de doce codos de estatura, que por su aspecto salvaje infundía terror a quienes lo miraban, se había convertido al cristianismo movido por el deseo de servir a nadie más que al señor más grande. Pero ¿quién había de ser el señor supremo? Cristóbal se dio cuenta de que su primer patrono, un rey, temía al demonio como a alguien más poderoso que él, de modo que perdió la fe en su soberanía y se enroló con el imponente Satán. Pero también su segundo señor, el demonio, huyó ante una imagen de Cristo: de lo que el héroe de la leyenda dedujo que ningún otro que el representado había de ser el supremo de todos los soberanos, aunque permaneciera invisible en este mundo y sólo confirmara su presencia por medio de signos y milagros. Se hace instruir en el servicio del nuevo señor por un piadoso ermitaño que le propone que transporte gente a través de un río hondo y peligroso. Un día oye la voz de un niño que pide, por tres veces, que le ayude a cruzar el río.

Cristóbal se acercó a él, lo alzó del suelo, lo colocó cómodamente sobre sus hombros, tomó en sus manos el varal que le servía de bastón y se introdujo en el agua. De pronto el nivel del cauce comenzó a subir incesantemente y al mismo tiempo a aumentar el peso del niño cual si su cuerpo dejase de ser carne y se tornase plomo. A

cada paso que daba aumentaba el caudal del agua visiblemente y hacía más pesada la carga que transportaba en sus fornidos hombros. Al llegar hacia el medio del cauce creyó que no podría soportar un momento más el peso del niño ni el ímpetu de la corriente. Lleno de angustia y temiendo que no le iba a ser posible salir con vida del apurado trance en que se hallaba, hizo un esfuerzo supremo y, sacando de sus agotadas energías unas fuerzas sobrehumanas, consiguió llegar a la otra orilla, puso al chiquillo en el suelo, y en tono desfallecido exclamó: «¡Ay, pequeño! ¡Qué gravísimo peligro hemos corrido! ¡En menudo aprieto me has puesto! ¡He sentido en mis espaldas un peso mayor que si llevara sobre ellas el mundo entero!». «Cristóbal», comentó el niño, «acabas de decir una gran verdad; no te extrañe que hayas sentido ese peso porque, como muy bien has dicho, sobre tus hombros acarreabas al mundo entero y al creador de ese mundo. Yo soy Cristo, tu rey. Con este trabajo que desempeñas me estás prestando un extraordinario servicio».^[40]

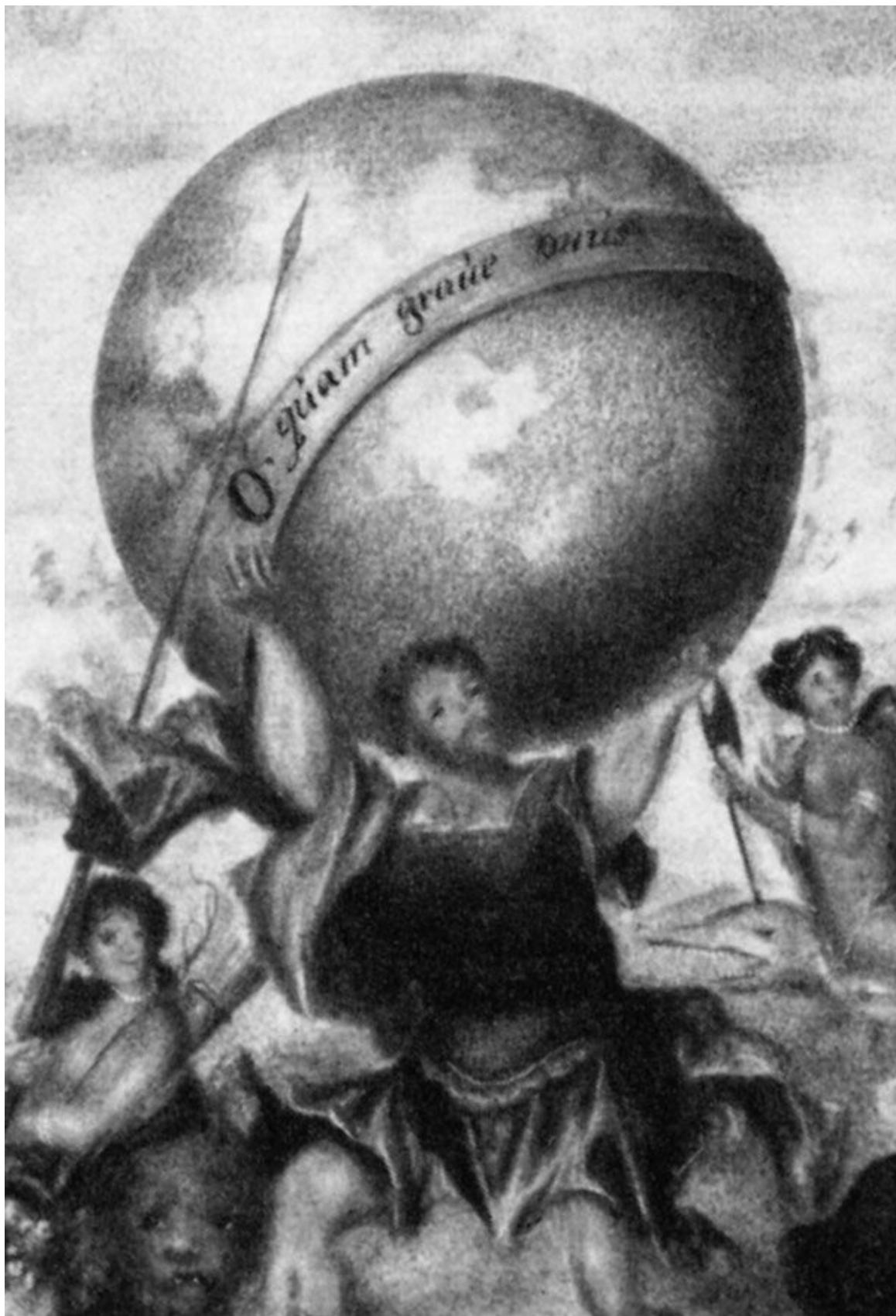
En el gigante cristiano del río reconocemos sin dificultad a nuestro Atlas. Pero éste ya no soporta el cielo como castigo por su participación en la revuelta de las potencias antiguas contra el Olimpo. El titán en el exilio se ha convertido en un servidor de Dios que auxilia a viajeros y peregrinos. En la escena del río se vuelve palmario el cambio del esquema-Atlas: en lugar de un papel solitario de levantamiento de pesos aparece una relación fuerte con un patrón. Pues el atlante cristiano ya no soporta inmediatamente el todo del mundo sobre las espaldas; entre el todo pesado y su portador la leyenda ha introducido una magnitud humano-divina como medio, el Cristo mismo como personaje infantil. Con ello, el cristóforo lleva en sus hombros el niño que se ha convertido en el propio cosmóforo. Pero, en tanto soporta al portador del cosmos, el Atlas cristiano toma sobre sus hombros el peso no aminorado del mundo, acrecentado incluso por la ligera carga del Señor infantil.



Maestro de Messkirch, *Cristóforo*, siglo XVII, Kunstmuseum de Basilea, detalle.

En esta imagen se puede apreciar cómo la narración cristiana descongela la figura antigua y cómo introduce su rigidez estatuaria en la corriente terrena-supraterrena. La metamorfosis decisiva del Atlas sucede por la transformación de un esclavo-atleta, obstinadamente filosofante, en un vasallo íntimo de Dios; con ese cambio, el acto

arcaico de fuerza se convierte en una ocasión apasionada de relación; o en el lenguaje de las consideraciones de antes: en una relación servicial entre centro adyacente y centro del ser.



El Atlas político: «¡Oh, qué carga más pesada!», en W. J. von Wallrabe, *Nueva descripción histórica de la vida de Carlos V*, 1683.

La gran popularidad de la leyenda de san Cristóbal —que fue plasmada durante siglos en innumerables versiones figurativas— no sólo se basa en la circunstancia de que hace que resuene toda una rica serie mitológica de tonos concomitantes; su fascinación se debe, sobre todo, a que de una manera sencilla y profunda incrusta la referencia del cristianismo al todo del mundo en una relación fuerte con un enfrente personal. Así se supera la maldición prehumana del Atlas. Con el trabajo de cristóforo se vencen la exterioridad y la esclavitud bajo condiciones extrañas. Desde ahora, el juego con la esfera del ser siempre significará también un asunto íntimo. El portador entra en relación personal directa con el centro de la esfera y sólo en una indirecta con su volumen y su peso. La carga del mundo ya no recae sobre un titán solitario como un peso muerto, sino que se convierte en parte de la historia de amor entre el epicentro humano y el centro divino. Ya que es el Niño-Dios el que soporta directamente el globo del mundo, el esfuerzo de Cristóbal adquiere rasgos de cooperación; y precisamente porque sólo es inmediato al niño que está sobre sus hombros, y mediato al peso del mundo, consigue tomar parte en la pantoforía divina. Él, el sirviente ejemplar, porta al portador que todo lo porta: de ese modo hace la experiencia de lo que significa convertirse en intermediario de Dios.

Se muestra, pues, cómo irrumpe un deshielo interinteligente sobre las imágenes especulativas del mito y de la física antigua. La esfera que significa el mundo ya no está ante el observador sólo como figura geométrica; tampoco es ya solamente un entorno universalizado: se ha convertido en el emblema de la relación fuerte entre ser humano y punto central. Ahora pueden utilizarse para la monarquía del centro incluso fuerzas viriles titánicas, libres ya del espíritu de contradicción del rebelde y de arbitrariedad fálica; lo que era esfuerzo recalcitrante se convierte en impulso servicial. Con ello, el cristianismo instauró en el mundo, más allá de la doctrina fundamental de los Evangelios, un principio de solidaridad anclado en un espacio dual, puesto que concibe, ingenua y reflexivamente a la vez, la acción solidaria como cooperación del epicentro en el proyecto del centro. Puede ser que mucho de lo que el presente considera como crisis de las solidaridades en la sociedad, o como debilitamiento del lazo de unión social, haya que remitirlo en última instancia al ocaso de esa metafísica de la cooperación. Todo contemporáneo atento puede cerciorarse fácilmente de que las filosofías contemporáneas de equipo están muy lejos de subsanar esa pérdida.^[41]



Más grande que Atlas. Bola del mundo sobre los hombros de Amor, emblema del siglo XVII.

Cuán poderosamente ha influido el modelo de la cooperación cristofórica en los destinos modernos de la humanidad puede ilustrarlo la referencia al más grande cristóforo del comienzo de la edad moderna, Cristóbal Colón, el navegante, el exponente ejemplar de la maníaca cultura moderna del riesgo, que tras su primer

desembarco en las islas índico-occidentales comenzó a entenderse, cada vez más abiertamente, como apóstol náutico y como portador de salvación. En sus últimos años firmaba sus cartas, sin recato, con el casi apostólico epíteto de *Xro ferens*, como si hubiera hecho de su nombre de pila su programa espiritual y hubiera interpretado la travesía del Atlántico como una prosecución del papel de cristóforo en el vado oceánico.



Atlas en el Rockefeller Center, de Lee Lawrie, Nueva York, 1937.

.S.
.S. A. S.
XMY
XPO FERENS

Firma de Cristóbal Colón.

En la magia nominal de Colón se revela algo de los secretos psicopolíticos de la historia europea de éxitos tras 1492: esa magia remite a la unidad operativa de siervos y señores, sin la cual no puede entenderse la dinámica de ansia de poder y la vehemencia emprendedora de la forma neoeuropea de subjetividad. Apenas cincuenta

años después del descubrimiento de América toma forma la nueva psicopolítica en la Orden de los jesuitas, oficializada en 1540. La *Compagnia di Gesù* es una Orden radicalmente cristofórica compuesta por empresarios religiosos que no esperan que Dios los conduzca al éxito, sino que confían plenamente en su propia anticipación. Ellos son los activistas de la globalización de estilo católico. Con ironía fanática, se someten a las cargas más pesadas, impulsados por la certeza de que sólo su aceptación depara poder real.

IV. El evangelio morfológico y su destino

Para los modernos, cuyo pensamiento, desde los días de los discípulos disidentes de Hegel, se caracteriza por descentralizaciones y excentricidad existencial, apenas existe aún un acceso a los mundos olvidados de magnificencia esférica metafísica. Ya no pueden comprender realmente —a no ser que emprendan un trabajo rememorativo en contra de la corriente de la tendencia civilizatoria descentralizante— en qué medida la historia del espíritu de los últimos dos mil años ha sido la marcha triunfal de un tema morfológico que sobrepuja a todo. Aunque los manuales de filosofía, e incluso los archiveros de la *philosophia perennis*, hablen, en el mejor de los casos, aludiendo a la vieja ontología de la esfera,^[42] y los agentes habituales del gremio, incluidos sus jóvenes salvajes, vivan desde hace mucho tiempo como detrás de una pared de olvido que no traspasa ningún rayo de recuerdo: eso no cambia nada al respecto de que la vieja metafísica europea, cuando más centrada «en sí misma» estuvo, fue toda ella una única meditación entusiástica de la esfera animada y de la existencia cómplice. Por eso, nunca importó a los pensadores clásicos construir lo que hoy, con falso balbuceo (anti)cartesiano, se llama fundamentación última; lo que buscaron fue una última envoltura o, como diremos también en lo que sigue, una inmunidad última. Se puede constatar casi definitivamente: entendida como ontoteología y cosmología filosófica, la metafísica clásica no fue otra cosa que un ritual-teoría inmensamente circunstanciado y complejo en honor de Su Majestad la Forma Redonda. Sólo quien desciende a suficiente profundidad en los archivos del uno (y, como hemos visto en *Esferas I*, hay an-archivos protoescénicos antepuestos a los archivos discursivos) puede hacerse una idea de la amplitud del culto a las monosferas. Su tarea consistía en apaciguar la inquietud humana en un mundo ampliado abismalmente, abierto peligrosamente, por medio de la iniciación en la forma más edificante, más envolvente, de inmunidad: el universo; literalmente: lo que abarca todo en un único giro. La buena nueva del evangelio del ser en la redondez del orbe reza: cualquier punto del universo, por muy alejado que esté del centro, y aunque fuera mi propia existencia temblando de desamparo, es alcanzado y posibilitado, potencial y actualmente, por un rayo que dimana del centro. Y precisamente porque todo lo que es proviene de un centro bueno, origen de todo (*omne ens est bonum*, todo lo bueno tiene poder de inmunidad), puede también mi vacilante luz vital cerciorarse de su cobijo en un todo impregnado de espíritu, animado, completamente inmunizado.

Esto sólo tiene un presupuesto: yo tendría que aceptar y ratificar que todo ente, incluido yo mismo con mis abismos y negaciones, es algo que en un sentido eminente queda *dentro*, en el ámbito de acción de una forma organizadora: de lo cual no se sigue otra cosa que todo lo que es está localizado, contenido, rodeado por una máxima periferia. Con la imagen de la esfera se extiende el evangelio de la inclusión

total: nada real puede estar realmente fuera; ninguna cosa existe separada del *corpus* y *continuum* del uno. La meditación filosófica de lo envolvente deja claro que, bajo cualquier circunstancia, un universo, por muy grande que se suponga, puede ser representado como espacio interior y, con ello, como esfera compartida de fuerza y de sentido. Lo que parece esoterismo es sólo esosferismo.^[43]

Cuando todo el poder procede del centro no hay exterioridad absoluta, ningún punto perdido, ningún ente que hubiera de existir verdaderamente apartado: a no ser que él mismo se colocara a sí mismo fuera con intenciones rebeldes (pero incluso entonces resultaría problemática una exterioridad real). Dado que el todo centrado atrae todo hacia sí, en cuanto que remite a él como centro cualquier punto distanciado en derredor, la totalidad esférica nunca conforma sólo un bloque inmóvil; está animada por la vida de relación del centro y por las ubérrimas correspondencias de los puntos epicéntricos entre sí. Esto es lo que reconocen, eufóricos, los partidarios del principio-plenitud: la esfera inteligible vive. Y vive gracias a la fuerza irradiante y al gusto por la relación del centro. Éste expande sus rayos en un estallido incesante y reproduce su totalidad continuamente en tanto recoge una y otra vez hacia sí los puntos epicéntricos. El punto medio —que posee el sitio de Dios en el círculo absoluto— se cerciora constantemente de todos los puntos que están en el espacio en derredor suyo en tanto los produce y reconoce; conforma todo en torno de sí puesto que se completa ininterrumpidamente a sí mismo, reintegrando en sí cualquier punto por lejano que esté. Es completo lo que tiene el poder de gastarse y de recuperarse. Por eso el centro viviente no suelta los puntos de los radios; mantiene a todos agrupados en torno a sí en una asamblea vibrante y, como hace el Dios de la canción infantil con las estrellas, el centro cuenta los puntos sin que le falte uno entre todos los que componen la inmensa cifra.

Por su naturaleza, la ontología de la esfera —la doctrina fundamental de la vieja metafísica occidental, que parecía más secreta cuanto más claramente se expresaba, y más poderosa cuanto más permanecía en latencia— es una meditación sobre la imposibilidad de que al sentido se le escape algo. El ser, como la casa, no pierde nada. Cuando al todo se lo considera como esfera, cada individuo puede —y debe también en caso de duda— incluirse en su perímetro: una circunstancia en la que se hacen discernibles satisfacción y coerción. Cuando el individuo puede encontrar su felicidad en la participación en el todo, el recuerdo mismo del centro de la esfera se transforma inmediatamente en un ejercicio terapéutico, salvífico. Pues mostrar la esfera significa entonces nada menos que expandir la buena nueva de la pertenencia de los puntos dispersos al centro organizador. Cuando san Agustín escribió: «nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en ti», estaba inmerso en un diálogo entre epicentro y centro, motivado por el anhelo del punto arrojado al mundo de ser recogido y cobijado por el centro protector.

En ese caso la metafísica era deudora de una idea de sentido protectora y puso en juego una concepción entusiástica de animación o vivificación a través del centro.

¿No proporcionó ya el mito del arquitecto de Platón un testimonio de hasta qué punto era capaz de proceder sin escrúpulos tal modo de pensar cuando se trataba de llevar a cabo su objetivo inmunológico: a saber, representar la totalidad de lo existente bajo el signo del psiquismo? Pues ¿quién podía no darse cuenta de cómo convergen aquí lo esférico y lo psíquico? El concepto de alma del mundo —cuyo decurso alcanza desde Platón hasta Schelling— testimonia cuánto se esperaba en otro tiempo de la transferencia de lo psíquico a lo cósmico. En él sobrevive el animismo como racionalismo.^[44] No sin razón Nietzsche barruntó en la metafísica que había hecho escuela a través de Platón una tendencia que persuadía a ojos cerrados de una impostura de altos vuelos; y apenas puede negarse que con el platonismo la reflexión se colocó en una senda que había de llevar de lo excéntrico a lo concéntrico, a pensar en redondo las cosas irregulares, a sobreinterpretar lo muerto como vivo. La escuela de escuelas misma, la Academia, ¿qué era sino un seminario al que se atrajo a toda una prole de predicadores de las grandes esferas, devotos del círculo y del globo?

Cuando en la Antigüedad tardía progresaba la alfabetización filosófica del cristianismo no pudo dejar de suceder que los teólogos se sintieran coaccionados a acomodar su discurso sobre la relación de hombre y Dios a los moldes de la metafísica del centro y de la esfera. Al hacerlo, salió a la luz, por muy encubiertamente que fuera, la verdad de que, mucho antes que la buena nueva personal, un evangelio morfológico había fascinado a las inteligencias del mundo antiguo. Aunque Cristo, como los emperadores romanos, fuera saludado por sus teólogos con el título de *sotér*, salvador y redentor, como más redentora, y por motivos tan profundos pero más antiguos, había aparecido ya la esfera en el pensar. El Dios de los morfólogos, que remite todos los puntos a sí mismo, es, según la naturaleza de las cosas, más antiguo y profundo que el Dios de las basílicas, que vuelve a reunir las almas perdidas.

Elaborar la identidad crítica de cristología y metafísica de la esfera: éste fue, desde el punto de vista estructural-profundo, el programa de la historia cristiana del espíritu, aunque los teólogos, en verdad, apenas tuvieran nunca claro que sólo como agentes de un proyecto epocal de inmunización podían lograr sus éxitos. En él, la salvación venía de la forma que se había hecho mundo. Cristo salva como ya salvaba la esfera, pero si la esfera podía salvar es porque su centro significa la fuente anónima de toda salvación y de todo retorno a lo íntegro. Habrá que esperar hasta mediados del siglo xv para que un pensador de tono relajado describa esta relación. Con Nicolás de Cusa la doctrina filosófica de la esfera clarifica definitivamente su intención:

Cuando él Jesucristo, era semejante a nosotros, movió la esfera de su vida de tal

modo que él quedó en el centro de la vida... Y nuestra esfera sigue a la suya...^[45]



Bola de juego de Nicolás de Cusa.

En el capítulo quinto de este volumen, que trata de las teologías explícitas de la esfera, intentaremos esclarecer lo que todavía queda oscuro aquí, aunque la tesis latente de la reflexión cusana aparece ya claramente: todos los misterios de la así

llamada, cristianamente, redención —dicho filosóficamente: del salvamento de la pérdida en lo exterior, no redondo, incoherente— desembocan en la cuestión de si los epicentros, las almas humanas, pueden superar su distancia del centro absoluto de vida: ese centro que para los metafísicos cristianos no puede ser otro que el Dios replegado simplísimamente en sí mismo (*simplicissimus*) y desplegado, a la vez, incluyéndolo todo.

El *affaire* entre el alma y Dios se basa, después de esto, en un presupuesto esferológico entusiasta: ambos sólo tienen que ver uno con otro, en una relación fuerte, si pertenecen a un espacio interior común: Dios como centro y el alma como punto fuera del centro, pero, sin duda, en un radio que procede del centro irradiante. Si el alma no estuviera posicionada en un rayo enviado (o, como dirá Kepler, eyaculado) por el centro, no habría ninguna relación entre ella y el punto de emanación; sería, en sentido literal, excéntrica, sin relación con el centro, despegada de él, perdida en la corriente de un exterior absoluto, incapaz de salvación, no necesitada de ella, sólo «en casa» en relaciones consigo misma y en sus complementos del «mundo-entorno».

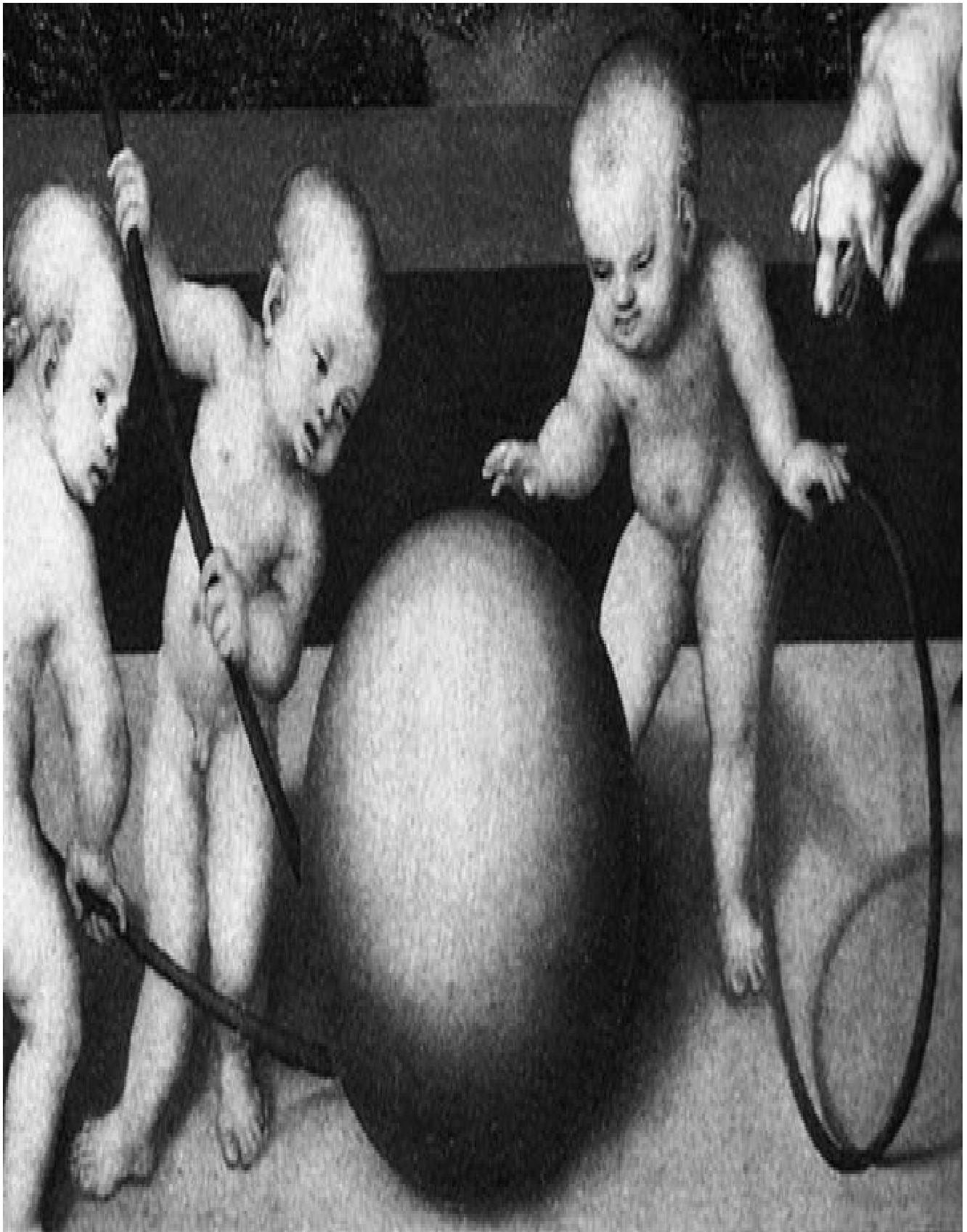
En la concepción metafísica del mundo los únicos candidatos a una excentricidad así son Satán y los grandes pecadores de su séquito; es decir, aquellas «existencias» que se han apuntado con petulancia a un modo de ser anarquista, teófugo, desdeñoso de la salvación. En el campo filosófico quienes se acercan más a esta postura son los antiguos atomistas y materialistas que mencionaron por primera vez la posibilidad de un vacío infinito sin centro. En el marco de la metafísica clásica esa posición es inaceptable,^[46] y el hecho de que le resulte desechable manifiesta la reacción de inmunidad del mundo esférico autocobijante contra la tesis atea de la exterioridad. Pues reconocer una existencia excéntrica como modo legítimo del ser-en-el-mundo significaría negar la necesidad de la relación entre centro y epicentro. Con ello se le habría robado su poder envolvente a la esfera sagrada; la diferencia entre la existencia en ella y fuera de ella se volvería insignificante. Esto significaría libertad religiosa con relación a la esfera única, es decir, licencia para la indiferencia morfológica. En consecuencia, el ser-en-la-esfera ya no continuaría siendo para todos los seres la condición de su salvación; sí, no habría en absoluto salvación alguna, redención alguna, rescate alguno de la exterioridad, e incluso la falta del salvador universal no se echaría en falta universalmente. Sólo podrían distinguirse aún, más allá de salvación o pérdida, éxitos o fracasos en juegos autorreferenciales entre puntos excéntricos; ello manifestaría ya características modernas, cuyos criterios son la renuncia a la coexistencia de todos en un espacio interior común y la positivización del tráfago enajenado como «comunicación» universal.

Que haya muchas viviendas en la casa del padre único no es lo que confiere a la multiplicidad de mundos en la Modernidad el tirón unificante, sino que en el mercado global haya muchos puestos, marcas, direcciones. Así como la casa es el símbolo del interior bueno, el mercado es el modelo del exterior no-tan-malo. Mientras que la

esfera del ser valía como poder inclusivo por antonomasia, la experiencia fundamental de la Modernidad, el concierto de innumerables excentricidades autorreferentes, se habría considerado como característica del infierno. El ser-en-la-esfera tenía precisamente el sentido de desprender a los puntos-individuos de su autorreferencia egoísta y, en una gran extraversión ontológica y moral, remitirlos al centro común a todos: de este modo se convertiría todo yo en un vasallo del centro; encontraría su felicidad en la liberación del error satánico-demasiado-humano de elegirse a sí mismo como punto de referencia privilegiado.



Constructor de esferas, catedral de Friburgo.



Lucas Cranach, *Melancolía*, 1532, Statens Museum for Kunst, Copenhagen, detalle.

Por eso la esfera es más que un símbolo geométrico y una imagen teórico-cosmológica; conduce, a la vez, al punto de vista de la ética y erótica altruistas. Cuando el centro mantiene en tensión los epicentros, los puntos, tienen puesta, *a priori*, su mirada en él: ya que el centro es quien insiste, frente a todos los puntos, en

el privilegio del otro. Con ello, teocentrismo y altruismo son estructuralmente lo mismo. Pero, en la máxima esfera, los puntos individuales no están conectados sólo con el punto medio; la energía del pacto teocéntrico reverbera en el punto individual y le capacita para solidarizarse en los radios más amplios con los puntos adyacentes. Por eso, la conciencia de coexistencia en la esfera induce esa fuerza que el Zaratustra de Nietzsche llamará amor al lejano. Como compromiso de amor en la lejanía la esfera de los teólogos es la figura ontológica de alianza más poderosa. Por el balanceo común a todo ente fuera del centro entre tendencias centrífugas (egoístas) y centrípetas (altruistas), todas las inteligencias finitas están en resonancia existencial unas con otras: cada una de ellas sabe, o podría saber, qué significa *no* ser el centro de todo y sin embargo considerarse tal. Lo que las une a pesar de toda emulación es su intento común de ser: es decir, de cerciorarse de su poder-ser. En este sentido, el ser común en la esfera proporciona la fundamentación última de la solidaridad de los puntos.

Desde esta perspectiva se entiende muy bien por qué los europeos estuvieron poseídos a lo largo de dos mil años por representaciones cosmológicas de cubiertas cósmicas. El bimilenio de la metafísica de la esfera es coextensivo con la era de las teorías de esferas celestes: sólo bajo el patronazgo filosófico pudieron florecer los modelos cosmológicos que colocaron la tierra en el centro de un sistema de cielos redondos compactos. Las cubiertas planetarias superpuestas, envueltas todas ellas por un firmamento extremo, el cielo de las estrellas fijas, que a su vez sólo era superado por la morada de los bienaventurados en Dios, únicamente producen, más allá de cualquier fundamentación formal en los discursos astronómicos desde Aristóteles, un sentido plausible para una imagen histórica del mundo cuando se las entiende también como proyecciones cosmológicas de una exigencia morfológica insuperable durante mucho tiempo. Sirven para la impermeabilización del mundo en el sentido de una inmunología universal. La cosmología de las cubiertas sella con medios físicos el pacto entre el centro y el universo de los puntos: muestra, con una evidencia casi insolente, qué significa querer ser y permanecer bajo cualquier circunstancia en un mundo interior.

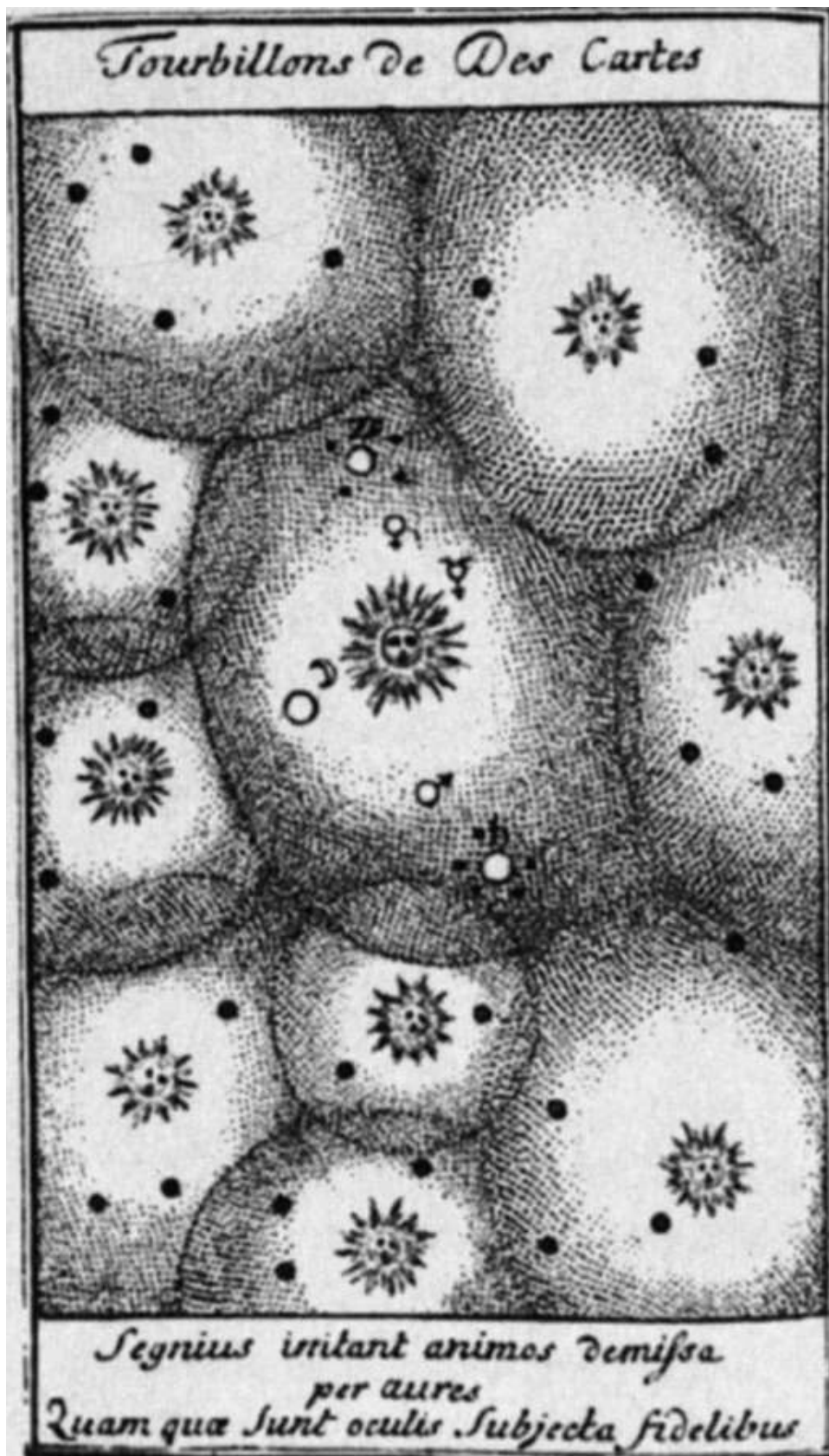
La poderosa necesidad lo mantiene, al ente, en las cadenas del límite que lo circunda; por eso no es lícito que lo ente sea inconcluso.^[47]

Platón y Aristóteles elaboraron el motivo del límite-forma bueno; consuman la idea de que la totalidad sólo subsiste en *pregnancia esférica*, posibilitando así su transmisión a lo largo de la tradición. La Edad Media agudizó al extremo los delirios de las cubiertas y encerró la tierra, y las almas humanas sobre ella, en numerosos estratos de bóvedas celestes más o menos compactas, como si este lugar perdido, y

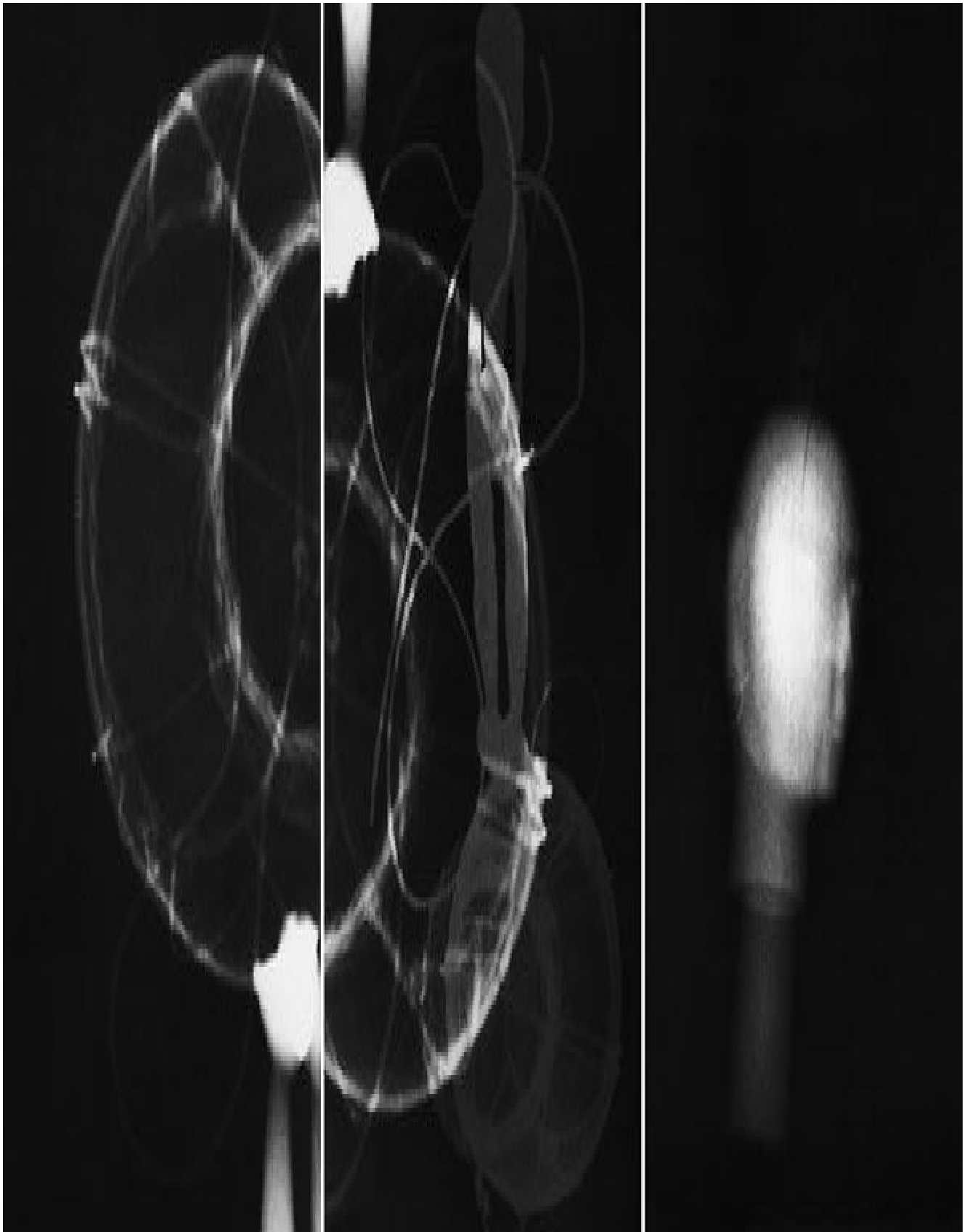
sin embargo elegido, del cosmos, en el que Dios había reposado para hacerse hombre, hubiera de ser blindado frente al mínimo aliento del exterior. Rodeado de ocho, diez, doce, catorce murallas y fosos, el mundo de los seres humanos gozó sobre la tierra del dudoso privilegio de permanecer en el castillo interior del ser.^[48]

Pero, dado que en el paradigma metafísico el mismo ser humano es un pequeño mundo, se repite en él mismo este múltiple cerco del interior, manifestándose él mismo como una estructura de cubiertas y muros en torno al punto numinoso más íntimo que constituye el centro de la mismidad humana. No es de extrañar, pues, que el *homo metaphysicus* nunca o casi nunca penetre en su último centro. Vive sólo en los barrios exteriores de su propio espacio anímico, escalonado hasta lo profundo, y sabe con san Agustín que el gran otro le es más próximo que sí mismo: *interior intimo meo*. Con incansables esfuerzos de imaginación, por medio de un delirio de cúpulas, cubiertas y esferas huecas, que lo penetra todo, se refuerza, tanto por dentro como por fuera, el cobijo de todos los puntos epicéntricos por la vida absoluta del centro.

Desde el punto de vista inmunológico y morfológico se puede afirmar que la acción más importante de Dios en la era metafísica ha sido la del aseguramiento de la frontera frente a la nada, el exterior y la infinitud. Esta línea, la más sensible de todas, sólo podía defenderse mediante la construcción de cubiertas. De ahí se siguió — aunque suene insoportablemente teológico-inmanente— que el Dios sólo logró permanecer «en vigor» mientras los representantes de sus intereses consiguieron presentarlo como una esfera autocobijante, gigantesca pero finita. En cuanto la teología comenzó a tomarse en serio el devastador atributo de *el infinito* —y ése es, desde el punto de vista histórico-metafísico, el acontecimiento endógeno que dio lugar a la Modernidad— destruyó la función esferopoiética de Dios, porque en una esfera infinita se pierde la diferencia metafísicamente explosiva e inmunológicamente decisiva de dentro y fuera. En una esfera de radio infinito y perímetro infinito todo estaría esparcido en cualquier parte y, por ello, exteriorizado sin más por doquier. No otro es el resultado de la infinitización de Dios y universo.



Multiplicidad de sistemas solares. Ilustración en una Cosmología cartesiana del siglo XVIII.



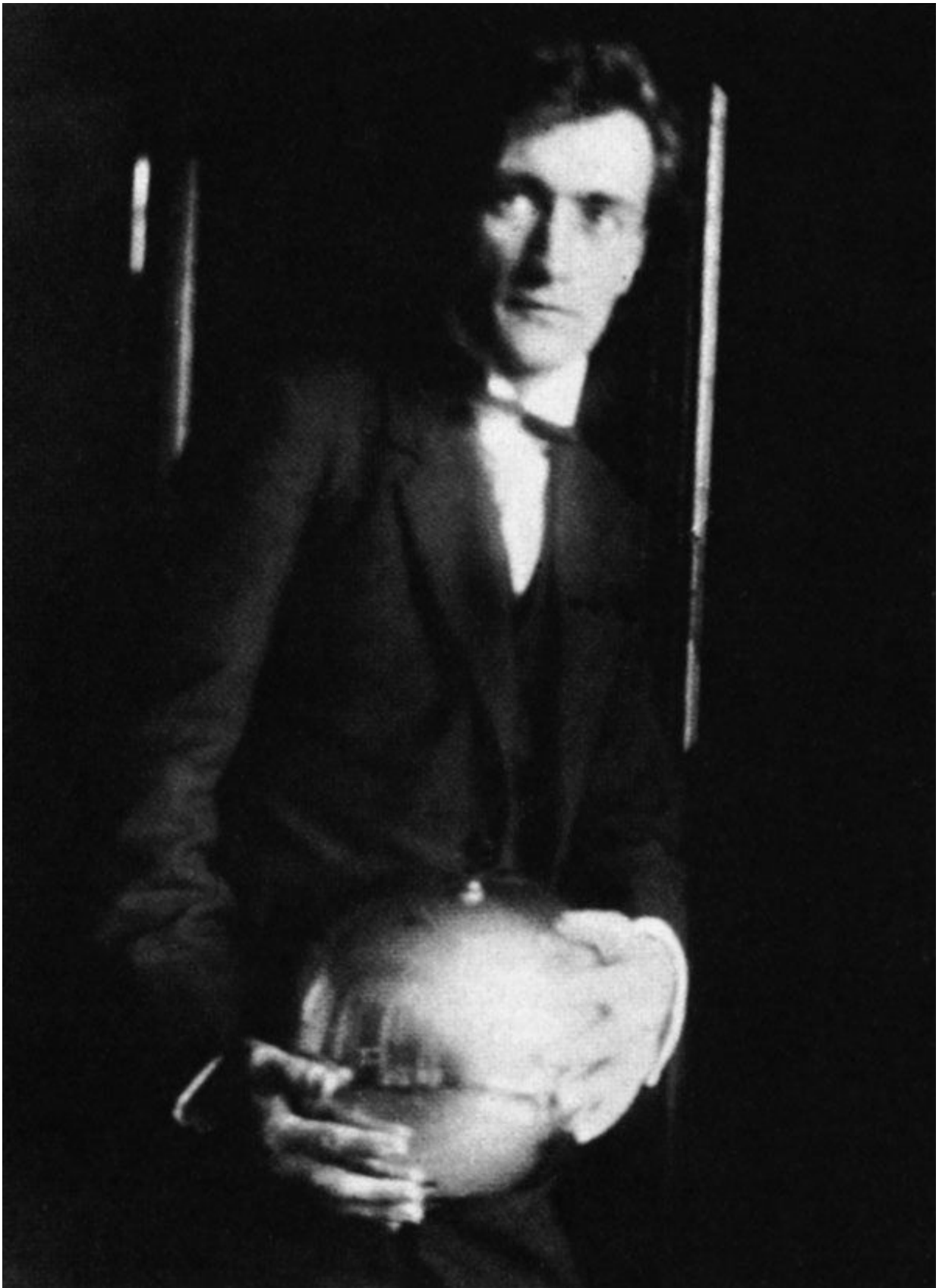
Jürgen Klauke, Gran imagen del mundo II, Colonia, 1991, tríptico.

Fueron los teólogos más sagaces los que mataron a Dios cuando ya no pudieron reprimir por más tiempo el concebirlo como infinito actual y extensivamente. La proposición «Dios ha muerto» significa en primer lugar una tragedia morfológica: la aniquilación, por una infinitización implacable, de la esfera de inmunidad, intuitiva,

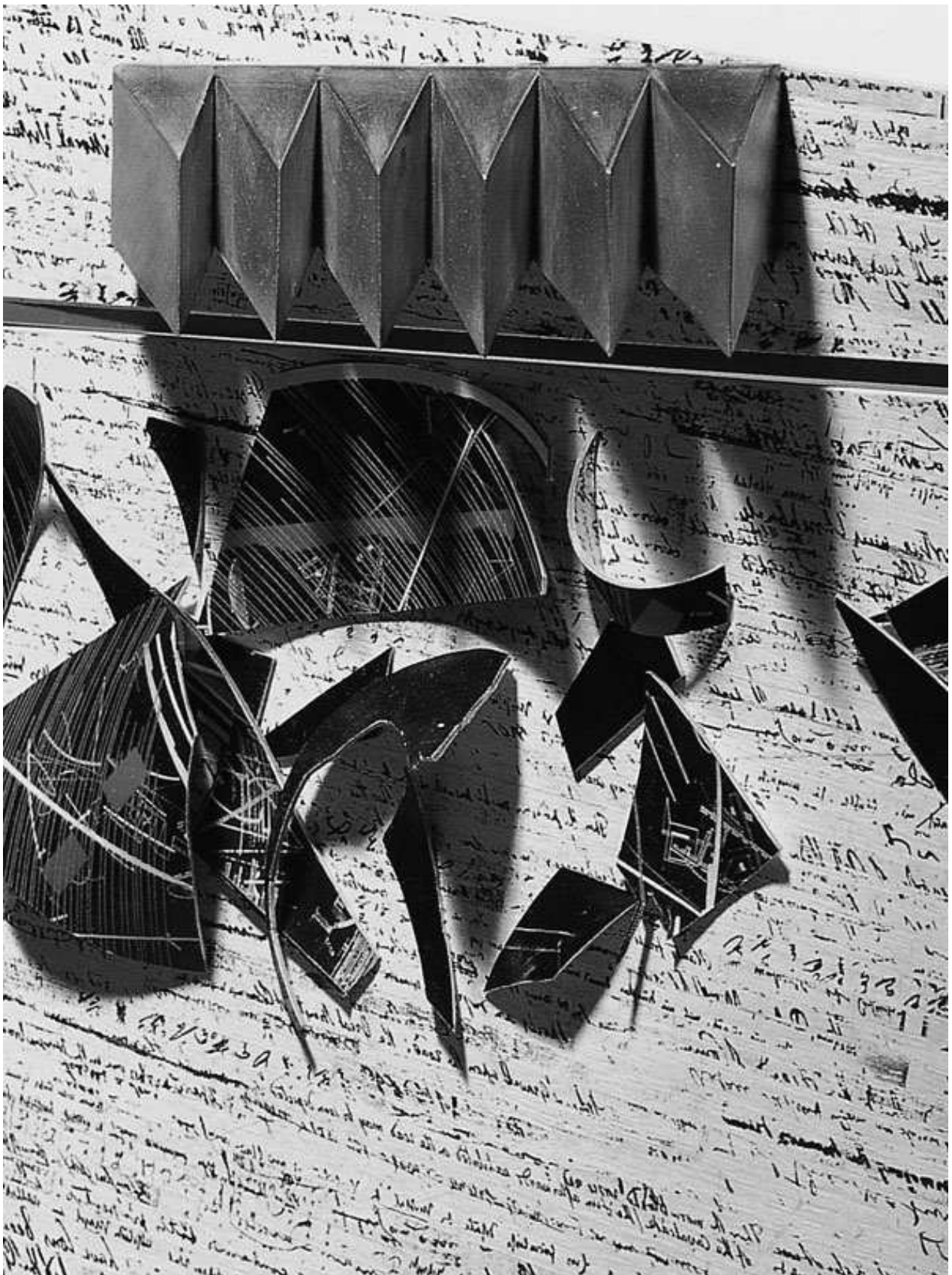
clara, imaginariamente satisfactoria. Dios se convierte en algo invisible, oscuro, desemejante, amorfo: un monstruo para la capacidad intuitiva humana, un no-receptáculo, un abismo y agujero absoluto. De pronto, dado que ha desaparecido la barrera entre interior y exterior, ya no se puede entender en qué habría de consistir la ventaja de estar *dentro de* ese Dios de infinitud.

Con la abolición de la inmunidad divina comienza la permanente crisis atea de los tiempos modernos. En un tono místico susurrante, en los círculos iluminados tardomedievales se expande el disangelio^[***] morfológico, cuyo significado y repercusión no entienden la mayoría de quienes lo transmiten conmovidos. Pues, creyendo que comunican algo misterioso estimulante, algo paradójico arrobante, lo que anuncian, como a escondidas, es: «Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna».^[49] Ese «en todas partes» introduce la agonía de la forma centrada y ese «en ninguna», la crisis del proyecto metafísico de envolver todo lo existente en lo anímico. En el momento en que se le atribuye el predicado infinito, la esfera muere por sobredimensionamiento en lo no-intuitivo. El resto ya es historia de la esfera. Sólo queda todavía que la muerte de la Esfera-Dios buena, salvadora, mayestáticamente finita sea consumada por los interesados: un proceso que abarca al menos medio milenio de pensamiento europeo y que no puede darse aún por cerrado. De hecho, determinar la esfera como infinita significó robarle su fuerza unificadora, alejarla del interés de lo vivo y, con ello, convertir lo máximo en algo funesto.

La muerte de Dios se comunica en principio por una esquila morfológica: la esfera ha muerto. De su defunción se sigue todo lo restante, todo aquello que tiene que ver con el fallecimiento de Dios y con la administración de su legado: pérdida del margen, inflación del centro, andadura sin rumbo de los puntos. Cuando la esfera perece por su determinación infinita, los puntos anteriormente epicéntricos se ven obligados bien a elegirse ellos mismos como centro de todas las relaciones o bien sucumbir, más allá de la acostumbrada ilusión del punto medio, a un juego sin norte de raudales descentrados de acontecimientos. De la primera opción surgen las teorías modernas de sistemas; de la segunda posibilidad penden hasta ahora las oportunidades de una filosofía contemporánea, posmonosférica. Con razón pudo hacer notar Michel Foucault: «Mundo como esfera, yo como círculo, Dios como centro: ése es el triple bloqueo del pensar-acontecimiento».^[50] Tanto el público posmoderno como el grueso del gremio filosófico no tiene aún un concepto de cómo podría estructurarse un pensar que se produzca en conceptos-acontecimientos más allá del exceso macrosferológico que tenemos a nuestras espaldas como metafísica clásica. Sólo incidental, atmosférica y conjeturalmente, de vez en cuando, aquí o allá, aparece el entendimiento de que sólo fuera de la esfera única, en la que todo había de encontrar fundamento y animación, es decir, sólo en un exterior radicalizado, puede llegar la acontecibilidad a su modo de pensar característico.



Antonin Artaud, 1926.



Daniel Libeskind, *Never is the Center*, Memorial Mies van der Rohe, proyecto, 1987.

Pero en el marco de los argumentos publicados hasta ahora no puede entenderse aún con suficiente solidez por qué es ahora el *acontecimiento*, y ya no la *esencia*, el que ha de pensarse a toda costa. Pues incluso el pensar postestructuralista del acontecimiento está inequívocamente aún en la senda de la metafísica moderna, ya

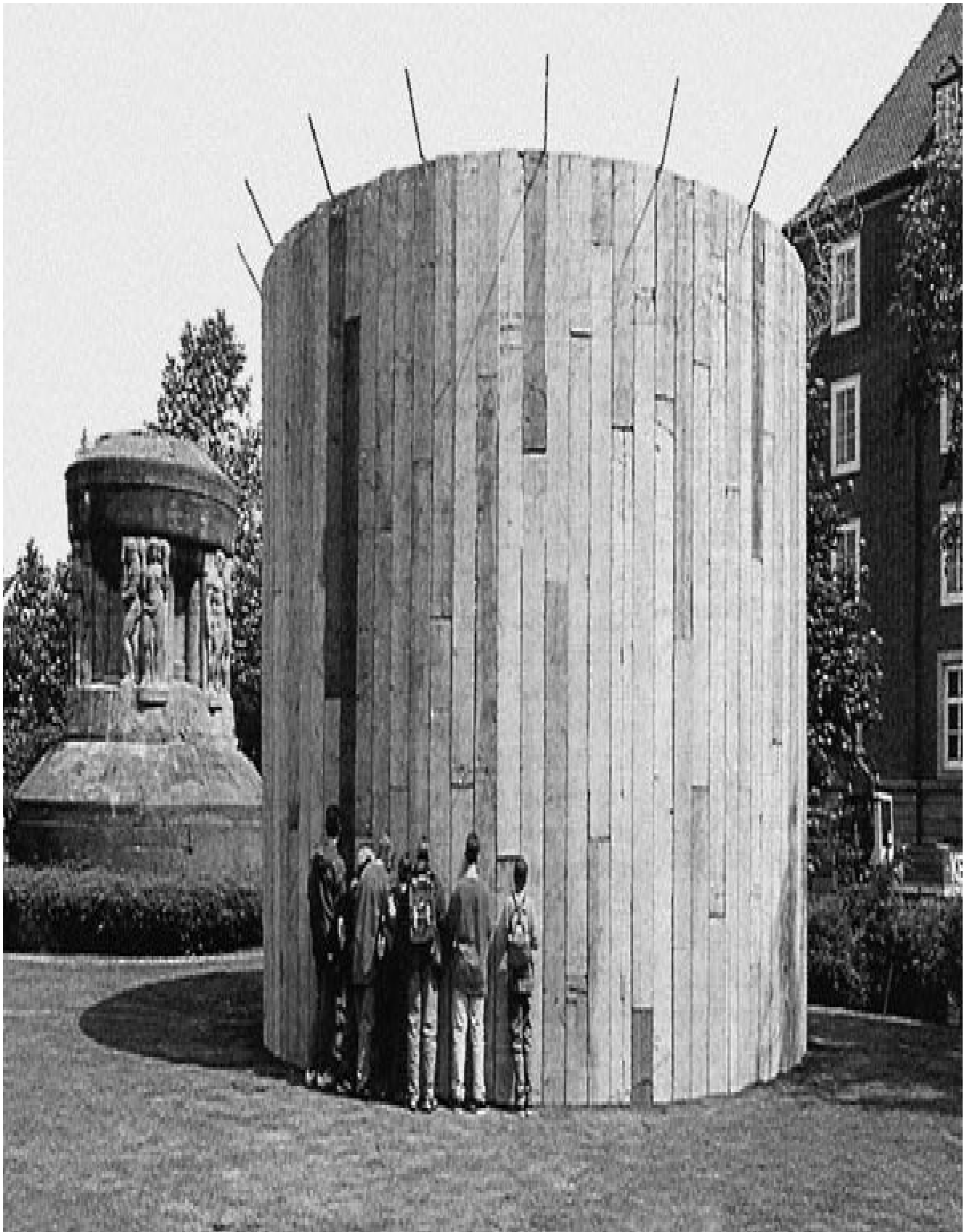
que sigue soportando su furor infinitista bajo signos variables, sea el de la libido, sea el del comentario, aplazamiento, diálogo o el de la creatividad sin más. Todo esto son ingenuidades que gustan porque su ingenuidad es la propia de la filosofía. De lo que se trata tras nuestro cansancio de los infinitismos postestructuralistas es del trabajo en una ontología del mundo finito, inacabado, inmenso, en el que hay que compensar, en sus radicalismos, momentos conservadores y explosivos, o, como también se podría decir, intereses psíquicos y técnicos. «¿Dónde estamos cuando estamos en lo inmenso?».^[51] El pensar del futuro —quizá una filosofía transgénica— parte de la percepción de que ha fracasado el proyecto metafísico de omnianimación —el monosferismo—, sin que por eso lo anímico haya sido desautorizado en su alcance caprichoso. Cosa que queda por demostrar.

Hasta nuevo aviso, la situación filosófica de la Modernidad viene caracterizada por el *exitus* de la esfera perfecta, cuyos inicios críticos, como hemos indicado, se remontan hasta mucho más allá de lo que estaba dispuesta a considerar la historiografía del espíritu habida hasta ahora. De hecho, una esfera infinita, cuyo centro, según la tesis medieval, estuviera en todas partes, no permite ya reconocer un centro efectivo: por todas partes surgirían en ella autoenajenaciones místicas que no se distinguirían de los egocentrismos más exteriores. En consecuencia, el tema nuclear de la Modernidad, la autorreferencia, hubo de irrumpir en el pensamiento como una consecuencia inevitable, por más que retardada y reprimida, de la tesis mística del *centrum-ubique*. La última oportunidad de centralización en un mundo infinitizado es, efectivamente, el egoísmo de los puntos. Para él, todo lo que no sea la mónada misma, es decir, la central de mando de un sistema de autorrelación, está en el «mundo circundante», «medio ambiente» o «entorno». «Lo más alto que hemos recibido de Dios y de la naturaleza es la vida, el movimiento rotatorio de la mónada en torno a sí misma, que no conoce tregua ni descanso...».^[52] Todo lo que es un sí mismo o sistema, precisamente por ello tiene que preocuparse de sí mismo, se trate de individuos o Estados, de familias o de empresas económicas. Todos ellos son egoístas sagrados; su ascesis significa autorreferencia.



Arnulf Rainer, *Cosmos*, panel 20: *Flujo y corriente de la luz*, 1994.

Con ello, la epopeya de la esfera divina acaba en el umbral de la Modernidad en una general excentralización y autocentralización, y en la estipulación del espacio.

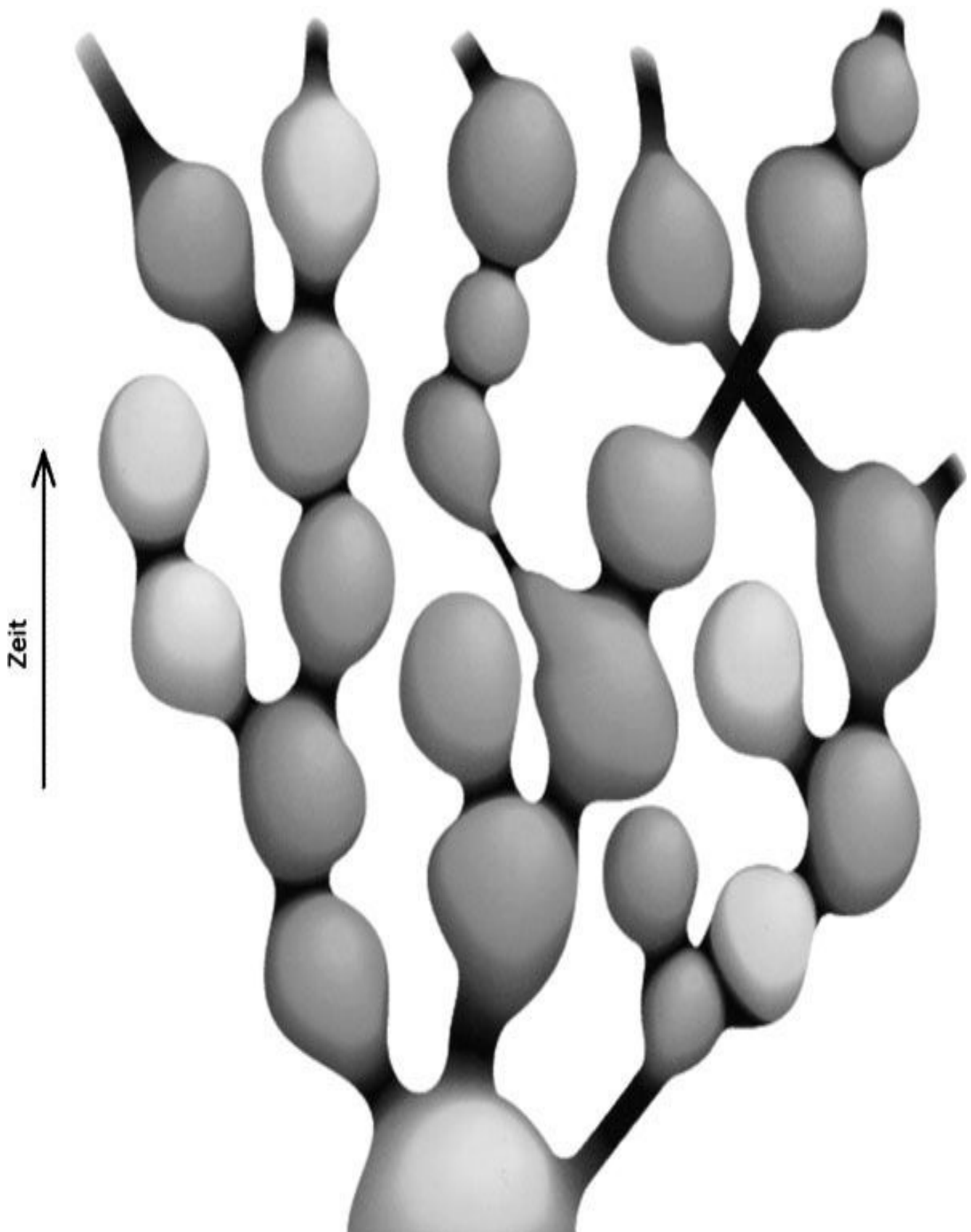


Hans Haacke, *Emplazamiento merry-go-round*, Münster 1997. Tiovivo encofrado junto a la rotonda del monumento a Bismarck en Münster.

Los continentes y océanos de la tierra están colonizados por rutinas actuales de tráfico y comunicación; potencialmente, en el espacio neutralizado cualquier punto se ha convertido en un emplazamiento, es decir, en un relé para la circulación de dinero

en la superficie circunvalada de la tierra.^[53] En la exterioridad generalizada ningún punto puede hacerse inaccesible a otro. Se podría definir morfológicamente la esencia de la Modernidad como excentricismo no-satánico, mientras que el esquema de centro y epicentro, que había fundado la metafísica de la colaboración en el proyecto de Dios, sólo se conserva ya en subculturas religiosas. Llamaremos *espumas* a las aglomeraciones de puntos excéntricos autorreferentes, junto con sus entornos, en estructuras carentes de punto medio. De ellas tratará el tercer volumen de estos estudios esferológicos.

El presente libro, un mausoleo de la idea de la unidad de todo, pertenece al reino bimilenario de la monosfera o del globo integral. ¿Se puede aprender todavía algo de Stalin en lo referente a la construcción de un mausoleo? Bajo todo punto de vista, por supuesto, dado que también para lo que nosotros pretendemos, presentar la metafísica en un sarcófago de cristal, sería conveniente mostrar al muerto como si sólo durmiera.^[54]



Prototipo del cosmos autorreproductor como ramificación arbórea de una urdimbre de burbujas inflacionarias. Cada burbuja en este gráfico corresponde a un supuesto sistema surgido de una explosión originaria.

Podemos permanecer un poco más ante la vitrina ya que no se pierde tiempo esperando en la cola ante el monumento. Contemplaremos al Uno-Todo en sus estadios embrionales, en su crecimiento (capítulo 1) y su complementación cósmica

(capítulo 4), observaremos su reforzamiento exterior y sus *border politics* (capítulos 2 y 3), admiraremos su triunfo teológico y su *hybris* mística (capítulo 5), seguiremos su política de signos (capítulo 7) y su exceso negativo (capítulo 6) y seremos testigos, finalmente, de su catástrofe, que conlleva su metamorfosis en mero globo terráqueo (capítulo 8).



Futuroscopio de Poitiers.

Al final de estas longitudes celestes habría de resultar evidente por qué sólo mediante el rechazo del pensamiento contemporáneo al Uno-y-Todo del proyecto metafísico-monoteísta de mundo pudo conseguirse una nueva configuración no-teológica o post-teológica, post-metafísica o de-otro-modo-metafísica, de las inmunidades humanas en la segunda ecúmene, que en principio sólo representa la integral de todos los aislamientos.^[55]

Acceso

Clima antrópico

La burbuja del mundo tiene que hincharse antes de explotar.

Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*

Nuestros sondeos en el campo microséférico mostraron que los seres humanos son seres vivos que, en principio, no pueden *ser*, o estar, en ninguna otra parte que en los invernáculos sin paredes de sus relaciones de proximidad. En ese sentido, la microsferología no es otra cosa que una antropología proxémica. El núcleo de la proxémica personal es lo que hemos llamado la relación fuerte. De ella provienen los receptáculos autógenos de las solidaridades primarias que irónicamente sin ironía aclaramos, al final, con el paradigma de la unión trinitaria de Padre, Hijo y Espíritu. ^[56] Para estas relaciones surreales vale que son «su propio lugar». Quien participa en ellas vive, en un sentido topológicamente eminente, *dentro*.

Los seres humanos, como criaturas que bajo cualquier circunstancia son en principio vivientes amontonados unos sobre otros, que tanto se protegen como se rechazan mutuamente, y nada más que eso, como criaturas que para convertirse eventualmente y mucho más tarde en individuos, como se dice, en seres autocomplementantes que viven solos y que cuidan los contactos exteriores (direcciones, redes), necesitan, sin peros ni diferencias, el microclima estimulante de sus tempranos mundos interiores. Sólo en él, como típica vegetación suya, llegan a lo mejor y a lo peor que pueden ser. En él hacen acopio de temples básicos creadores, ambivalentes, destructivos, o de prejuicios sentimentales sobre el ente en su totalidad, que se hacen valer constantemente en el tránsito a escenas más grandes. Desde ese fondo se ponen en marcha todas las transferencias.

Sobre el primer clima no informa ningún boletín meteorológico; de dónde sopla la brisa del mundo interior, qué zonas de baja presión se extienden sobre los esfuerzos interhumanos: de cosas como éstas sólo nos pone en conocimiento, en principio, el juicio de la sensación o del sentimiento atmosférico, que es más originario que el sentido íntimo oral, el gusto, y más público, a la vez, que él. El sexto sentido siempre es el primero, puesto que por él los seres humanos, sin inducciones ni investigación indirecta, saben en qué lugar están: consigo mismos, con otros y con todos. Por inmersión en el elemento conductor están originariamente *ahí* y abiertos al entorno. El espacio como atmósfera no es otra cosa que vibración o *pura conductibilidad*.^[57] En este sentido, él es realmente, según la bella y oscura doctrina de la *chóra* de Platón, la «nodriza del devenir». ¿Cómo con una torpe teoría de la

comunicación pretende uno basarse en tales relaciones de totalidad? Emisor, receptor, canal, medio, código, misiva: todas estas distinciones llegan demasiado tarde para la apertura fundamental. Adquieren significado cuando se trata de averiguar algo sobre algo. Pero mucho antes tiene que haber ocurrido el ser-en o ser-en-algo que los ontólogos fundamentales interpretan como ser-en-el-mundo, ser-con o ser-templado-de-ánimo. El clima, el temple de ánimo, la atmósfera componen la trinidad de lo envolvente, en cuya revelación incesante viven siempre y por doquier los seres humanos, sin que se pueda decir —aunque los modernos hayan convertido el tiempo en un objeto de discurso incluso— que a esas epifanías corresponda un mensaje y un mensajero; primero el meteoro y luego la mirada al cielo. A esta ofuscación oponemos el recuerdo del pleroma climático: del «en» como baño cromático en el que son bautizos todos los actos discretos de la vida de representación, voluntad y juicio.

Dado que las atmósferas son de naturaleza no-objetiva y no-informativa (y dado que no parecieron dominables) fueron dejadas de lado por la vieja y nueva cultura europea de la razón a lo largo del dilatado proceso de cosificación e informatización de todos los hechos y cosas. Cuando los discursos comenzaron a desplegarse a capricho se fue haciendo cada vez más difícil, si no imposible, perder siquiera una palabra relativa a la exponibilidad, solubilidad, apertura de la existencia. Que fuera de las *palabras* y de las *cosas* podía existir algo que no es ni palabra ni cosa y sí algo más extenso, anterior y penetrante que ambas, es algo que no han querido reconocer ni las ciencias positivas ni las teorías discursivas. Es verdad que el siglo XIX, al hablar de *milieu* o de *ambiente*, intentaba asir este trío sutil; que el siglo XX lo hizo suyo al traducirlo por *Umwelt* [entorno] y *environment*; pero con todos esos conceptos se malogró lo atmosférico y se hicieron progresos de lo malo a lo peor. Sólo en los mundos de los grandes *romanciers*, sobre todo en Balzac, Proust y Broch, surgieron atmosferologías superiores que esperan aún ser conectadas con los análisis filosóficos fundamentales. Con todo, los «fenómenos» atmosféricos, como tales, se han hecho interesantes en los últimos tiempos para la teoría estética, para la teología y neo-fenomenología, sobre todo por el estímulo de Heidegger, a veces incluso con pretensiones conceptuales fundantes; cosa que habría que interpretar, después de todo, como signos de una apertura puntual.^[58]

Con razón, la filosofía moderna —sobre todo la ontología fundamental—, cuando comenzó, tras su bimilenario exilio en lo suprasensible, a retomar pie en el ser-en-el-mundo, ha descrito la disposición de ánimo como la primera apertura del ser-ahí al cómo y dónde del mundo. Se podría considerar la obra temprana de Heidegger como la carta magna de una climatología no intentada hasta entonces.^[59] Puede hacerse plausible por qué el desarrollo de las sugerencias de Heidegger en la fenomenología de los estados de ánimo y en la psiquiatría existencial pertenece a los aspectos más fértiles de su influjo. Cuando se tensa en un individuo la cuerda de la existencia, ésta vibra en la tonalidad de un estado de ánimo o de un clima impregnante. Pero los

estados de ánimo —quizá Heidegger no ha hecho hincapié suficientemente en esto— nunca son, en principio, asunto del individuo en la aparente privacidad de su existencia y en la soledad de su éxtasis existencial; se forman como atmósferas —totalidades estructurales, teñidas de sentimiento— compartidas entre varios, o muchos, que disponen y tonalizan unos para otros el espacio de proximidad.



Amuleto múltiple de plata con llave, Corfú, siglo XX.

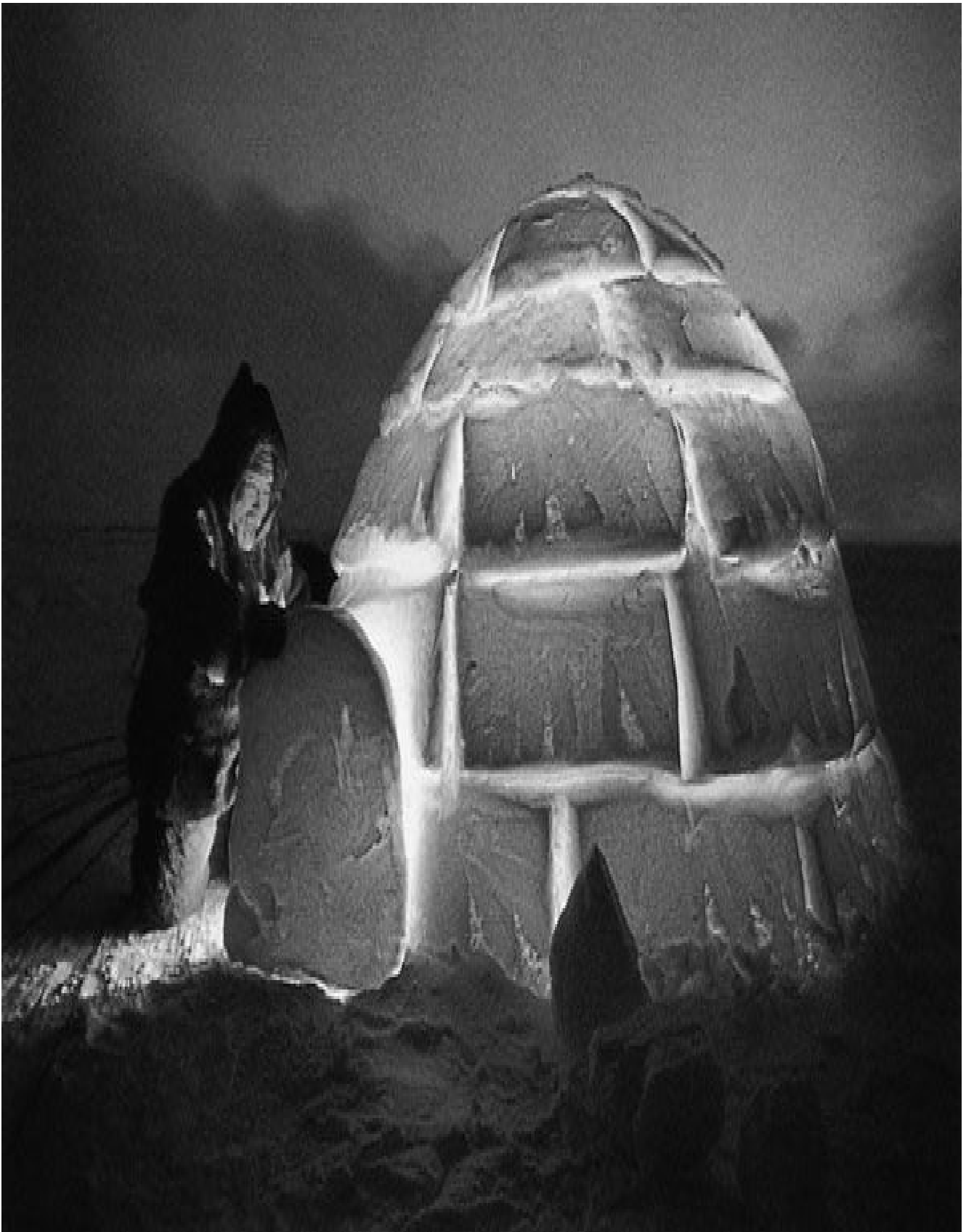
Como se deduce de nuestros análisis microsferológicos, las esferas son, en principio, mundos interiores de relación fuerte, en los que «viven, penden y son» quienes están aliados mutuamente en una atmósfera autógena o en una relación vibrante que los supera. Por eso, lo que nosotros llamamos clima designa, en principio, una magnitud comunitaria y, sólo después, un hecho atmosférico. Esto vale para todas las formas de vida humanas, también para aquellas que se orientan a la distancia, a la libertad de movimiento y a la renuncia al compañerismo. Precisamente los que viven solos son a menudo especialmente sensibles al clima desde el punto de vista social y muchos de los que buscan estar solos lo hacen, sobre todo, para reducir el ahogo de una atmósfera cargada. Como turistas que viajan fuera de temporada, eluden las intimidades del mal tiempo. Pero los seres humanos no son sensibles al tiempo sólo en grupo, como seres vivientes activos climáticamente en microsferas, influyen también ellos mismos, con todo lo que hacen y dejan de hacer en el ámbito común, a través del compartimiento del espacio cercano. El mundo de proximidad surge de la suma de nuestras acciones recíprocas y de nuestras mutuas aflicciones. Lo que en diferentes contextos filosóficos —desde san Agustín hasta Vilém Flusser, pasando por Heidegger— se ha querido significar con la expresión pática «proximidad» es la redundancia vivida, la plétora de lo notorio, en la que pululan los sincronizados. A nosotros nos van las cosas tal como nos acomodemos unos a otros, y el modo en que nos vaya a unos con otros manifiesta ajustes o desajustes entre nuestras vidas. En sus campos de proximidad los seres humanos, sin excepción, son hacedores de tiempo y producen a cada instante embrujos de sol y de lluvia. Sus rostros son los rótulos de sus estados de ánimo; sus gestos y sentimientos irradian tormenta o despejo a la comunidad.

En la época de la obra de arte los artistas consiguieron producir sobresalientes imágenes climáticas de sus culturas porque reunieron en torno a sus obras comunidades acordes en sentimiento; por ello siempre es una deducción errónea pensar que los productores de arte expresaron su interior en sus obras. Lo que se llama expresión es un acopio de fórmulas de las posibilidades creadoras de clima actuales de un grupo. Así, la sugestiva tesis ontológico-lingüística de Heidegger de que la obra de arte postula o «erige un mundo» (nunca se podría estar seguro, por lo demás; si no, habría de decirse más bien «expone un mundo») es significativa esferológicamente ante todo, y pierde rápidamente plausibilidad fuera de este campo significativo. Hubo una época en la que eran sobre todo las imágenes religiosas las que personificaban el modelo de la capacidad de urdir grupos más grandes de seres humanos en un éter simbólico compartido. Por eso se atribuyó a tales obras de arte un carácter de verdad y revelación: porque señalaban el punto central de una apertura, un rayo local de mundo. La ironía de la doctrina heideggeriana del origen de la obra de arte es que sea verdadera, en lo esencial, para obras *anteriores* a la época del arte. En las obras a las que se refería Heidegger no es, pues, decisivo que sean obras de arte, sino que constituyan lugares de culto en los que uno se encuentra con la exposición

del ser.

Lo que nunca puede callarse, ya que —antes de toda representación o exposición— hace que se rastree lo común revelado, es la atmósfera, la tonalidad envolvente del espacio, que impregna a sus moradores. Por eso, para la mayoría de los seres humanos, su clima relacionante sigue siendo más importante y mucho más real que toda la gran política y la «alta» cultura. Las gentes sencillas se definen porque para ellas, bajo el aspecto de la indisponibilidad objetiva, tienen el mismo rango la política y los fenómenos meteorológicos; contra el mal tiempo y los grandes señores se puede hacer igualmente poco: sólo hablar de ellos como si se tratara de fuerzas superiores. Pero estos discursos —y ello aparece sólo en reflexiones tardías— son el éter de las sociedades; por eso, todos los grupos, desde las hordas orales hasta las grandes culturas, con sus medios de escritura, imprenta y radiodifusión, vibran y conviven casi exclusivamente en comunicaciones sobre sus preocupaciones básicas actuales: su clima, sus dioses locales, sus demonios de grupo. Pero el hecho de que este bamboleo en las habladurías propias sea la función basal, conformadora de clima, constitutora de sociedad, sólo se muestra a la teoría cuando los grupos se han separado o diferenciado tanto que ya no es posible hablar de unidad.

Para los sociólogos modernos-posmodernos, que se han «convertido» (convertir significa cambiar de error básico) del productivismo al comunicacionismo, de lo que se trataría ahora sería de darse cuenta de que en el análisis esferológico de las sociedades se muestra un «plano» que queda *antes* de la diferenciación entre producción y comunicación. La endosfera tonalizada es el primer producto de las comunidades que viven estrechamente unidas, y el acuerdo de ánimo que supone es su primera comunicación a sí misma. Compactarla, redondearla, regenerarla y despejarla es el primer proyecto creador de humanidad. En palabras triviales de lugar y de espacio interior, como nido, habitación, cueva, cabaña, casa, hogar, plaza, pueblo, familia, pareja, linaje, ciudad, se oculta para siempre un resto de cosas impensadas, que exige que se lo siga soñando, sin que nunca haya podido dilucidarse del todo ni ser captado representativamente. Este resto exuberante da fe de que las creaciones de mundo interior nunca están cerradas y han de ser desarrolladas incesantemente de un cómo a otro. El misterio de la producción de espacio irrumpe irradiando en las palabras que se refieren a receptáculos autógenos. *Mundus in gutta*: en gotas del espacio cósmico.



Iglú esquimal en construcción, Territorios del Noroeste, Canadá.

Desde siempre los seres humanos están empeñados en el proyecto de atraer hacia dentro, tanto como sea necesario, lo que sucede fuera y mantener alejado del hogar de la vida buena lo exterior tanto como sea posible. Ésa no es la última de las razones por la que erigen pronto, regular, persistentemente *imágenes* de las personas de su

proximidad, sin las que no podrían vivir íntegramente; sienten sus moradas físicas e imaginarias a través de los signos actuales de compañeros ausentes, que siguen siendo vitalmente importantes aún después de su desaparición. La omnipresencia de imágenes de dioses y de antepasados, de amuletos, fetiches y signos sobrealimentados en las culturas antiguas testimonia el alcance de la necesidad de redondear el mundo presente mediante alusiones a algo esencial ausente, a algo complementario, envolvente. Que tenga que haber imágenes es algo que se fundamenta en la coacción de la inteligencia por la muerte y por la ausencia; que pueda haber imágenes es algo que se funda en la primordial función complementadora de la onto-grafía. Si escritura significa, prototípica e idealmente, representación en lo desemejante, la imagen significa representación en lo semejante.

El impulso, instaurador de imágenes, al redondeamiento descubre al hombre como el animal al que le puede faltar algo. ¿No es la cultura, en su totalidad, una sobrerreacción a la ausencia?^[60] Cuando lo que falta causa extrañeza se produce una presión morfológica: los lugares vacíos quieren volver a ser ocupados, como si el proyecto del espacio-plenitud no permitiera vacantes duraderas. Por un imperativo de complementación los mundos interiores se vuelven a acercarse al autorredondeamiento: en principio sólo en el sentido de una nidificación sin paredes, en la que el predicado «redondo» expresa una cualidad pregeométrica, psicológico-espacial, vagamente inmunológica, aunque a partir de cierto umbral del desarrollo discursivo y político adquiere también significaciones arquitectónicas y geométricas. Menos que una esfera redonda en sí misma, proporcionadora de espacio interior, no puede bastar a los que viven en común como lugar característico propio en el mundo. Como sabemos por motivos morfológico-sociales y biológico-cooperativos, tales esferas euclidianas de lo anímico grupal sólo surgen por compartición de espacio interior con seres próximos de primer orden y con sus recambios. A la vez, los seres humanos —dado que son seres de mundo interior, en los que la nidificación endoclimática precede a todas las demás construcciones— corren el peligro, como ninguna otra especie, de que sean destruidos sus mundos interiores sin paredes por invasiones de fuera o por conflictos endógenos, pues nada es más frágil que la existencia en las cubiertas exhaladas de interioridad específicamente humana.

La expresión catástrofe climática —el auténtico santo y seña de nuestra época— capta ya el riesgo originario de la humanidad. Los seres humanos —de un modo del que sólo con reservas es aconsejable hacerse plenamente consciente, porque aquí puede muy bien hacerse efectivo eso de «conciencia como fatalidad»—^[61] dependen de la gracia de las circunstancias de clima interno hasta en el último detalle de su dotación biológica y de sus rituales culturales. Que, al menos en sus líneas reproductivas respetadas por las degeneraciones, los seres humanos hayan podido llegar a ser como son es la consecuencia de una historia, tan inadvertida como inaudita, de autoprotecciones mediante creaciones propias de clima. Como habitantes de sus invernáculos de proximidad, creados por ellos mismos, se encuentran en casa

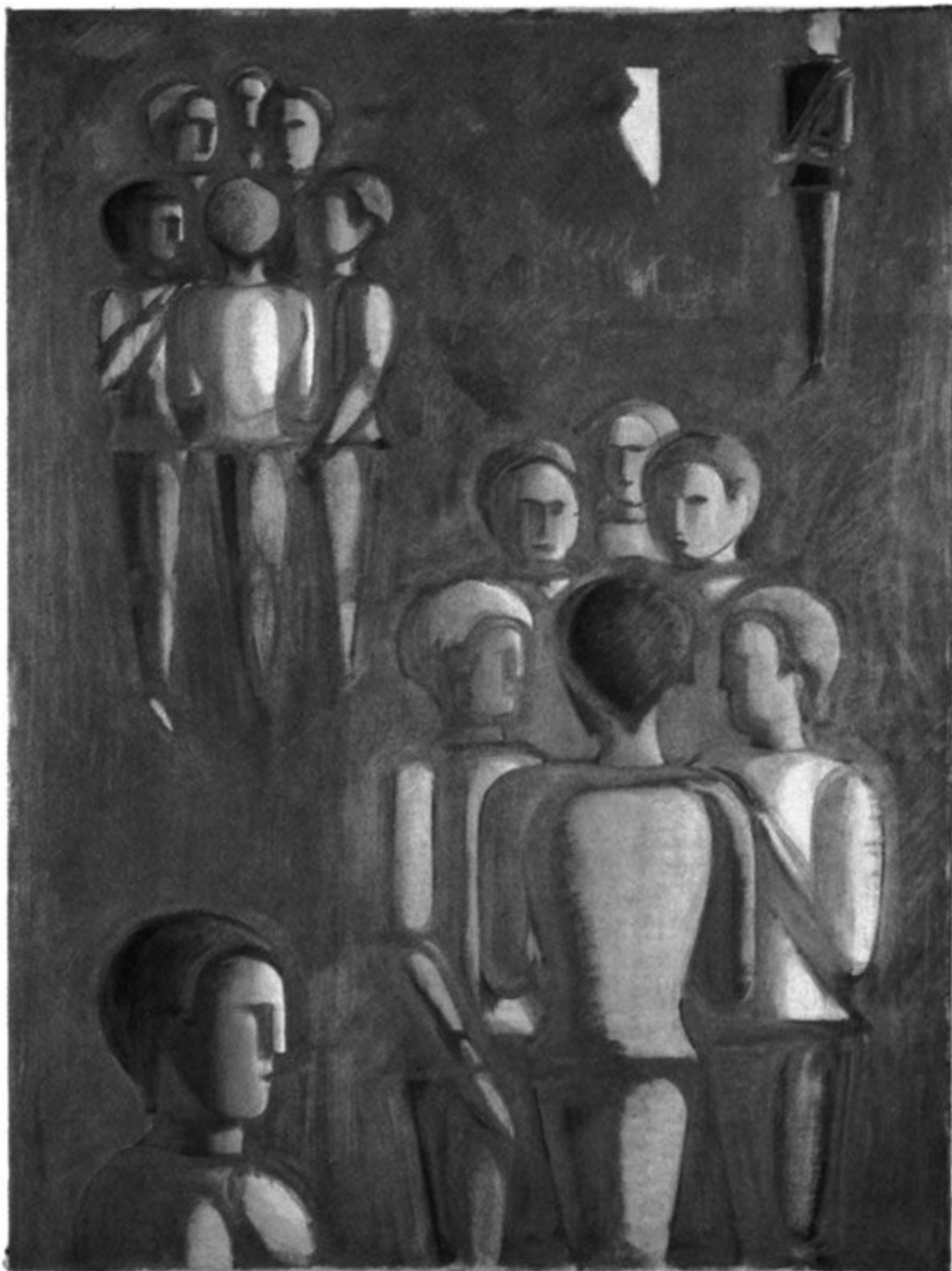
en un *continuum* de automimos; cosa que, por otra parte, no prejuzga nada sobre la medida de durezas, dificultades y fracasos en las vidas individuales.



Thomas Struth, *Museo del Louvre I*, 1989, detalle.

Los seres humanos viven en sus mimos: una expresión que ha de valer como remisión provisional a la dinámica de refinamiento de las individuaciones y culturas

locales. En su balance evolutivo, la existencia del *homo sapiens* sólo es comprensible como historia exitosa de excitabilidad nerviosa creciente y de autoestímulos lujuriantes mediados de símbolos. Las líneas de éxitos de esas historias resaltan ante un trasfondo de fatalidades selectivas implacables, en las que la regla es el exterminio y el fracaso.



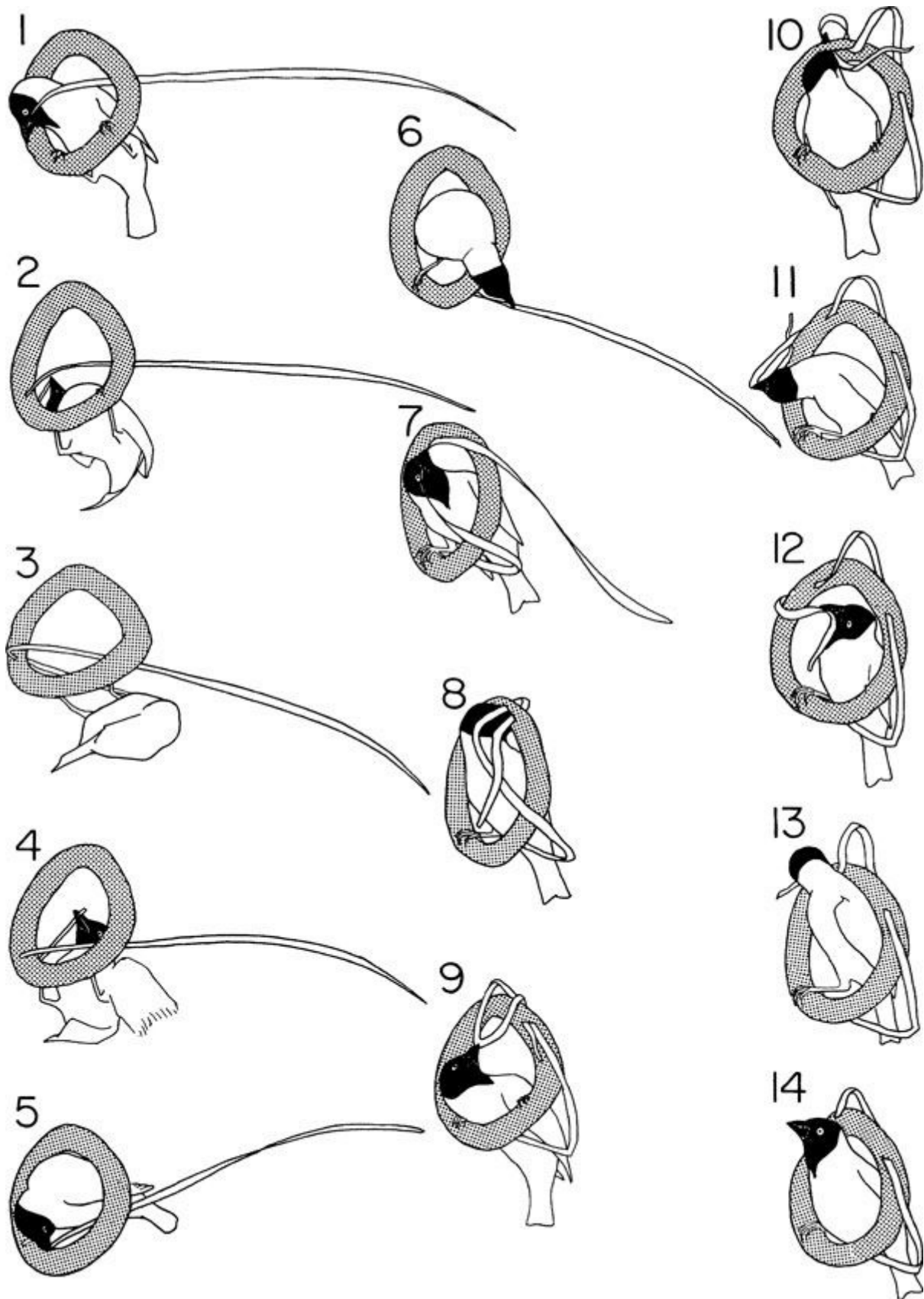
Oskar Schlemmer, *Jóvenes en grupos*, 1928.

Sólo si se pone de relieve la tensión entre interior y exterior, como el motivo fundamental de toda topología cultural, se hace plenamente consciente, en su sorpresividad, el constante retorno del interior. ¿No son innumerables los que han tenido que experimentar el mundo exterior como un conjunto de incidentes destructores de esferas? ¿No es el exterior perforante, arrollador, desguarneciente siempre más impasible y fuerte que cualquier construcción de mundo interior? La imagen-burbuja que antepusimos a nuestra teoría de las esferas de intimidad evoca la fragilidad de los espacios habitados por seres humanos. ¿Qué es, por el contrario, lo que hace capaces a los mortales de protegerse a sí mismos en sus invernáculos de relación? Ya es bastante sorprendente la fuerza de los aliados de establecerse en relaciones preferenciales unos con otros, a pesar de que tanto endógena como exógenamente todo parece trabajar por hacer que revienten las esferas que posibilitan seres humanos. Y sin embargo: ese autocobijo en el espacio creado por uno mismo — la capacidad de arrojar el abrigo sobre sí y los suyos y retirarse al invernadero invisible de mutua pertenencia experimentada— es el estímulo creador de esferas, originario e incesante, que, sobre todo después de crisis de grupos, ha de acreditarse en múltiples casos. De él provienen las formaciones que más tarde, en tiempos burgueses, ciudadanos, impulsores de teoría, se llamarán «sociedades» o culturas. Parece que, cuando se alían entre ellos, la capacidad de los seres humanos para desmentir su desamparo en la exterioridad es inmensa. ¿Cómo se soportaría, si no, el riesgo de pertenecer a una especie de seres mortales hablantes, susceptibles al miedo —y qué insoportable sería la amenaza del exterior—, si no hubiera una envoltura regenerable de solidaridad reanimante que opusiera su resistencia creadora a los ataques disolventes, mientras los haya?

Como proceso de conjuntos crecientes de solidaridad, la historia del *homo sapiens* en la época de la gran cultura es, ante todo, una lucha por el invernáculo íntegro e integrador. Se funda en el intento de dar una forma invulnerable, o al menos vivible, resistente a los ataques del exterior a ser posible, a un interior más amplio, a un propio más reconciliador, a un común más abarcante. Que, como es evidente, este intento siga todavía en marcha y que, a pesar de enormes contragolpes, continúe la lucha aventurada por el ingreso de fracciones de la humanidad, cada vez mayores, en endosferas o refugios comunes, cada vez mayores, confirma tanto la irresistibilidad de sus motivos como la persistencia de las hostilidades que se enfrentan al tirón histórico hacia una seguridad interior ampliada. Las guerras por el mantenimiento y ampliación de esferas constituyen el núcleo dramático de la historia de la especie y de su principio de continuidad a la vez.

Cuando observamos en su brotar y reventar las innumerables pequeñas culturas que han aparecido desde el mundo primitivo hasta los tiempos históricos —ese tropel de burbujas tornasoladas, rellenas de lenguajes, ritos, proyectos—, cuando, en algunos casos escogidos, podemos asistir a la prosecución de su vuelo, a su crecimiento y dominio, surge la pregunta de cómo fue posible que el viento no se lo

llevara todo. La gran mayoría de los viejos clanes, tribus y pueblos ha desaparecido, casi sin huellas, en una especie de nada, dejando en algún caso, al menos, un nombre y oscuros objetos de culto; y de los millones de minúsculas etnosferas que han fluido sobre la tierra sólo se ha conservado una fracción a través de metamorfosis amplificativas, autoaseguradoras, instauradoras de signos de poder. De ellas se habla en este volumen, dedicado a las macrosferas. Ellas son las que provocan esta pregunta: ¿por qué sigue habiendo aún grandes esferas en lugar de ninguna?



Movimientos de un pájaro tejedor para la construcción del nido.

Capítulo 1

Aurora de la lejanía-cercanía

El espacio tanatológico, la paranoia, la paz imperial

Toda historia es la historia de las relaciones de animación.^[*] así lo habíamos formulado en la Introducción al primer volumen de este ensayo.^[62] Los análisis microsferológicos muestran el alcance de esa tesis. Abarca una plétora de relaciones bipolares y pluripolares en el interior de espacios íntimos de resonancia, en los que los seres humanos se provocan y recrean mutuamente. Bajo la imagen de la burbuja —de ese mundo pequeño, de paredes delicadas, terso por una suave presión interior— hemos explicitado formas microséricas, describiéndolas detallada, aventurada, en cierto modo extravagantemente, tanto como lo permitía la naturaleza inobjetiva o semiobjetiva de esas configuraciones. Así conseguimos hacer luz en los microcosmos constituidos simbiótica, coexistencial, bipolar, multipolarmente, prescindiendo provisionalmente de su inclusión en estructuras más amplias y de su potencial de crecimiento. Sólo se hicieron meras alusiones a la dinámica de transferencia o trasplante de situaciones primarias. El resultado del primer volumen fue el reconocimiento de que sólo es lícito utilizar la palabra microcosmos para parejas, no para individuos: lo que significa, desde luego, una ruptura clara con la tradición metafísica. Toda historia es la historia de las animaciones que surgen del reparto y compartición a dos del espacio.

Ahora es el momento de seguir desarrollando la tesis, demasiado compacta, de que, en verdad, toda historia es la historia de luchas por la ampliación de esferas.^[63] Lo que tradicionalmente se ha llamado lo anímico es la dimensión en la que se experimenta la tensión entre lo íntimo y lo no-íntimo. Se podría reproducir la tendencia del psiquismo metafísico con la fórmula parafreudiana: donde había alma de pareja ha de llegar a haber alma de mundo. Esta advertencia contiene el *pathos* de la filosofía clásica. El concepto de alma de mundo encierra la admonición categórica de concebir todas las cosas y efectos que existen y se producen en el exterior de modo que puedan ser entendidos en cada momento como elementos de un interior ampliado. Ya se adivina desde ahora que este programa equivale a la exigencia de extender la simbiosis madre-hijo, por medios geométricos, hasta los confines del mundo. La capacidad para tales extensiones es el núcleo de lo que tradicionalmente se designa como «creencia».

Sólo se producen ampliaciones si previamente algo exterior puede ser asumido por una esfera más pequeña y permite que se lo reinterprete en ella como un factor determinante de su fuerza expansiva y de su abovedamiento peraltado. Para que esta imagen resulte plausible, habría que familiarizarse con la idea de que las esferas son,

por decirlo así, configuraciones capaces de aprender, sistemas de inmunidad en ejercicio y receptáculos con paredes crecientes. Sólo cuando la inteligencia común a los participantes no se paraliza por catástrofes esféricas, sino que éstas la incitan, más bien, a llevar a cabo las reparaciones oportunas, aquello que normalmente habría de conducir a la muerte de una esfera puede resultar efectivo como estímulo para su crecimiento. Veremos que ya la simple reproducción de esferas vivientes no puede suceder sin una inteligencia reparadora primaria: los seres humanos viven continuamente bajo el riesgo de ser separados con violencia o por medio de la muerte de aquellos que les eran más cercanos, y los que han quedado atrás, en los pequeños y primarios mundos humanos, se encuentran, desde siempre, en medio del aprieto de tener que buscar un espacio para su tener-que-continuar-viviendo sin sus complementadores más importantes. El espacio humano surge por la vacuna de la muerte.

Si los seres humanos no poseyeran la capacidad terrible y admirable de superar la muerte de los próximos, y no fueran capaces de llenar o encubrir por medio de configuraciones sustitutorias el vacío dejado por los desaparecidos, ningún individuo podría jamás ser alguien que muere solo; nadie iría nunca a la muerte sin compañía; la muerte del uno insustituible supondría también la muerte del otro aliado. Sería imposible que en esas condiciones de muerte se pusiera en marcha la tradición cultural como sustitución creadora, y nunca la trascendencia del otro se convertiría en experiencia íntima, dado que en tales circunstancias no habría nada insustituible que sustituir.



Llaves-amuleto de plata, siglo XVIII.

Se convierte en individuo quien queda marcado por la desaparición del otro insustituible. El núcleo irreductible de lo que llamamos individualidad está en el hecho de que normalmente tampoco los aliados íntimos mueren al mismo tiempo. Llegar a ser un individuo en una sociedad de individuos significa, por tanto,

acomodarse al hecho de ser abandonado por los otros insustituibles que mueren primero. De ahí proviene lo que puede llamarse la dureza o el temple fundamental de los individuos maduros. Funciona como aislamiento frente a tentaciones simbióticas de proximidad. Los motivos por los que las sociedades humanas ven mal o prohíben la muerte de amor son buenos motivos sistémicos (en caso de que los motivos sistémicos puedan ser buenos), porque denuncian la traición que hacen al destino universal humano los que mueren unidos: mientras que todos los individuos corrientes han de llevar hoy la vida de alguien que mañana podría ser abandonado, los cómplices de una muerte de amor atentan contra la ley que dice que tampoco los aliados íntimos conjuran lo temporal sincrónicamente. (Al poner de relieve esta ley, que de otra suerte se mantiene latente por todas partes, James Cameron consiguió el arrollador éxito emotivo de su película *Titanic*, pues con la historia de Jack y Rose —«nada en el mundo podía separarlos»— logró reafirmar la muerte de amor, eludiendo a la vez su sincronía; Isolda sobrevive a Tristán ochenta años. ¡Ésa es la consumación por antonomasia del sueño de amor americano y moderno: se quiere a la vez el *amour fou* y la supervivencia total!). Quienes mueren *realiter* juntos no se solidarizan con el esfuerzo fundamental del que cada individuo parece ser deudor del mundo compartido, sin que le haya sido declarado como mandamiento explícito: el de soportar el peso del mundo aun cuando le haya dejado sólo con la carga el coportador más importante.



James Cameron, *Titanic*, muerte de amor, 1997.

La individualización más esencial depende del entrenamiento a ser-abandonado por los más próximos, del mismo modo que la cultura sólo se produce cuando funciona como escuela preparatoria de la permanencia aquí tras la muerte de los maestros. (La mayoría de las veces esto se discute bajo la rúbrica de herencia, que

acentúa la transmisión positiva; pero del mismo modo podría concebirse bajo el punto de vista del quedar-abandonado, diciendo: el que queda está condenado a la recepción). El yo no surge por un reflejo especular ilusorio, como seductora y equivocadamente ha enseñado Lacan; adopta, primero, una figura autorreferente por la anticipación de orfandad y viudedad; se afirma a sí mismo en tanto abandonado y abandonante. El yo es el órgano del preabandono y de la despedida.^[64] Dado que ese contar con que va a ser abandonado, constitutivo del yo, es esencialmente de naturaleza anticipadora, protege frente a irreparables catástrofes de separación a aquellos que se han dado cuenta de que van a quedarse atrás y solos algún día.^[65] Lo que se llama individuación es la orientación anticipadora a un estado que en ocasiones aparece descrito así en lápidas francesas: *Un seul être vous manque, et tout le monde est dépeuplé*. Para que el mundo entero parezca despoblado basta que te falte una sola persona. Si vuelve a producirse la repoblación del mundo, la vida abandonada no puede obstinarse en permanecer unida a la parte perdida. Digamos, pues, que hay que ejercitarse en la pérdida antes de que ésta supere al perdedor.



Medallón funerario de Thomas de Marchant et d'Ansembourg (muerto en 1728) y su mujer Anne Marie de Neufonge (muerta en 1734), Tutange, Luxemburgo.

Si no se quiere que su pérdida lleve al que se queda a petrificarse en su obstinación, la parte más importante de todo duelo ha de ser consumada *antes de* la muerte del otro esencial. El pre-duelo se manifiesta como distancia. En el *amour fou*

se ignora esa despedida previa, como si los unidos quisieran negar anticipadamente cualquier posibilidad de separación para siempre. Se hacen cómplices recíprocamente en el propósito de no dar al otro oportunidad alguna de sobrevivir al compañero íntimo.



Anillos para evitar la separación.

Pero si los amenazados por el vacío humano, los supervivientes de los muertos esenciales, están en condiciones, con todo, de ingresar en tradiciones es porque siguen el imperativo de sustituir a sus grandes ausentes: aquellos en los que primero confiaron y aquellos de los que recibieron el saber. Quien se mantiene preparado para esta sustitución está dispuesto a asumir su parte del peso del mundo. Si el mundo resulta pesado no es sólo porque en la época histórica la mayoría de los seres humanos han de esforzarse mucho para ganarse la vida; cuando con mayor precisión se nota la pesantez es cuando los seres humanos se inclinan para permitir que se les cargue con la tarea de asumir el lugar de otros insustituibles.

¿Cómo, pues, pueden crecer las esferas? ¿De qué modo aprenden pequeños pueblos, hordas, familias, parejas, mundos íntimos a sobreponerse a sus catástrofes, a sus escisiones, a las amenazas de ser avasallados por fuerzas explosivas tanto internas como externas? ¿Cómo es posible que no todos los grupos desafiados y vencidos se desvanezcan en silencio en lo no-histórico, y que algunos de ellos saquen fuerzas de flaqueza para asimilar lo que normalmente sólo produce destrucción? ¿Qué clase de cambio en su modo de vida llevan a cabo las pequeñas comunidades humanas cuando consiguen soportar lo insoportable más allá de la medida normal? ¿Qué sucede con los unidos cuando consiguen imponer su supervivencia frente a pérdidas insustituibles? ¿Cómo aprenden a concentrarse así en sí mismos, a superarse, a endurecerse así, a comprometerse de tal modo con una visión de sí mismos que son ellos mismos los que se convierten, más bien, en fuerzas del destino para otros, en lugar de soportar el destino condicionados por circunstancias externas?

Cualesquiera que sean las respuestas a estas preguntas, han de tener inevitablemente una implicación morfológica y un sentido inmunológico y esferológico (y *eo ipso* uno uterotécnico) mediado por ella. De lo que se trata en cada caso es de aclarar cómo los grupos humanos soportan sus crisis de forma con relación a fuerzas exteriores y tensiones internas.

Las microsferas crecen hasta convertirse en macrosferas en la medida en que consiguen incorporar las fuerzas exteriores estresantes en su propio radio. Se podría describir, por tanto, el crecimiento de las esferas como un derrotero de estrés en cuyo transcurso se llega a neutralizar lo exterior asimilándolo al interior esférico. Son sobre todo estresores protopolíticos del tipo de los enemigos y extraños, estresores psicológico-sociales como las depresiones colectivas y estresores mentales como lo monstruoso y la idea de infinito los que han de ser integrados antes de que una pequeña unidad etnosférica se pueda desarrollar hasta convertirse en una forma de mundo de tipo superior.

Un grupo que hubiera atraído hacia su interior toda desmesura esencial, y en cierto sentido la hubiera superado o cercado, habría crecido hasta convertirse en un imperio o en una macrosfera altamente cultural. Por eso, sólo puede hablarse de una

forma auténticamente macrosférica cuando también lo grande y lo máximo manifiestan carácter de mundo interior. En una gran esfera que se asemeje a un mundo interior la voluntad de poder ha de ser coextensiva con una voluntad de animación del espacio total. Por lo que podemos ver, tales espacios con carácter de mundo interior sólo han sido pensados y desarrollados con toda consecuencia en las tres grandes culturas de la Antigüedad: en China, en India y en Grecia, es decir, en aquellas culturas que por un consenso escolástico, relativamente grande, pasan por ser los tres lugares de nacimiento de la filosofía.^[66] En las cosmologías de estas culturas comienza el imperativo morfológico: redondea y domina sin que valga limitación alguna.

Por eso, también en este caso aparece la *geometría* en la planificación, colocándose, además, al servicio de la cosmología política imperial como no es de esperar en ninguna otra parte. Los poderosos y sus intérpretes piensan su mundo con círculos y legiones. En cuanto los seres humanos intentan acomodar su forma anímica a las condiciones macrosféricas tienen que formarse para hombres de Estado, bien para funcionarios o bien para sabios, pues cuando el Estado altamente cultural da que pensar, el sentido del mundo se mueve en dirección a una inclusividad abarcante: el todo es el coto del animal inclusivo.

Fue un logro de las grandes culturas haber elevado la asimilación interior del exterior estresante a un nivel históricamente mantenible a largo plazo. Potencias mundiales que lograron ser algo más que improvisaciones militares fueron aquellas que consiguieron domesticar los monstruos inmensos de la exterioridad —la muerte, el mal, lo extraño, lo desmedido— y traspasar a las generaciones siguientes, como hábito cultural, sus éxitos en esa domesticación. Aunque ninguno de esos monstruos pierde nunca del todo su pavorosa capacidad de intranquilizar, en las grandes cosmovisiones se los convierte, sin embargo, en estresores internos y se los pone dialécticamente al servicio del «gran todo». Las grandes culturas saben convertir en negatividades provechosas la exterioridad destructora. Utilizan los monstruos, por decirlo así, como hormonas de crecimiento para elevarse de formas microséricas a macrosferas.

Repetimos las ideas fundamentales de estas consideraciones: el ser humano es el animal que ha de esperar y sobrevivir a las separaciones de sus próximos. Ya en las formas humanas de vida más antiguas, las hordas arcaicas, la muerte se impone como apremio a dirigir la mirada a los muertos más queridos. Cuando la vista del cadáver y el pasmo que adviene en el lugar vacío adquieren formas rituales, todo ello se organiza como recuerdo; de él provienen los cultos a los antepasados y a los muertos; ellos inducen el originario estrés metafísico que pesa sobre los grupos humanos ya en los estadios tempranos de la hominización. Se reconoce que esos cultos tienen siempre un sentido esferológico tan pronto como en el trato de los vivos con sus

muertos se ve no sólo una praxis religiosa creadora de tradición o una forma de organización de memoria cultural, como sucede normalmente en las ciencias de la cultura; el recuerdo de los muertos libera necesariamente procesos creadores de esferas porque sólo por una especie de reacción de inmunidad, creadora de espacio, puede rehacerse la esfera psíquica rota por la desaparición del otro importante, la íntima burbuja de coexistencia.



Joseph Beuys, *Palas comunitarias, por duplicado*, 1964.

La reparación del espacio íntimo más estrecho no es posible sin que a la vez se amplíe éste: pues si los supervivientes se empeñan en permanecer de algún modo en unión con los muertos, ello sólo puede suceder porque los muertos son alojados en un segundo *anillo*, en torno a la esfera de los vivos. Lo que el psicoanálisis ha designado

con el concepto tan ingenioso como aventurado de *Trauerarbeit* [trabajo de duelo], considerado desde el punto de vista psichistórico y psicopatológico, no significa en principio otra cosa que el esfuerzo de los supervivientes por colocar a sus muertos en un círculo de proximidad y paz ampliado, sacándolos del ámbito de proximidad y alianza más íntimo. Ese círculo lo traza el duelo: es decir, el esfuerzo psíquico por llegar a un compromiso entre la preocupación por la separación definitiva de los muertos y el deseo de mantenerlos en otra forma de proximidad, pero «allí». Cuando los pequeños grupos arcaicos se remiten a sus muertos, el espacio esférico se amplía más allá de las relaciones actuales entre familiares y gentes que viven juntas, hasta una burbuja mayor que abarca a presentes y ausentes. Ella constituye el contorno mínimo de una cultura: si entendemos, con razón, por culturas conformaciones esferopoiéticas que alimentan los recuerdos de los muertos determinantes y los propalan a través de las generaciones.

Aunque el lugar de los muertos determinantes de una cultura no puede ser otro, en principio, que la lejanía, el más-allá indeterminado y el en-otra-parte inconmensurable, los dolientes se dedican a la tarea de asignar una medida humanamente soportable a ese alejamiento vago y potencialmente ilimitado. El duelo crea esa proximidad distendida que transforma lo infinito en un más-allá manejable. Él es la primera pasión proxémica: un espacio-dolor que produce la proximidad-lejanía con respecto a los perdidos. (Es dudoso que Freud fuera bien aconsejado al interpretar este dolor mediante el concepto de trabajo, pues sólo se puede trabajar con objetos, mientras que de lo que se trata en el duelo es de recolocar algo desaparecido o de buscar para sí mismo un nuevo lugar *vis-à-vis* de lo ausente; o sea, guardar duelo no significa trabajar con un objeto, sino mudarse a un espacio ampliado).

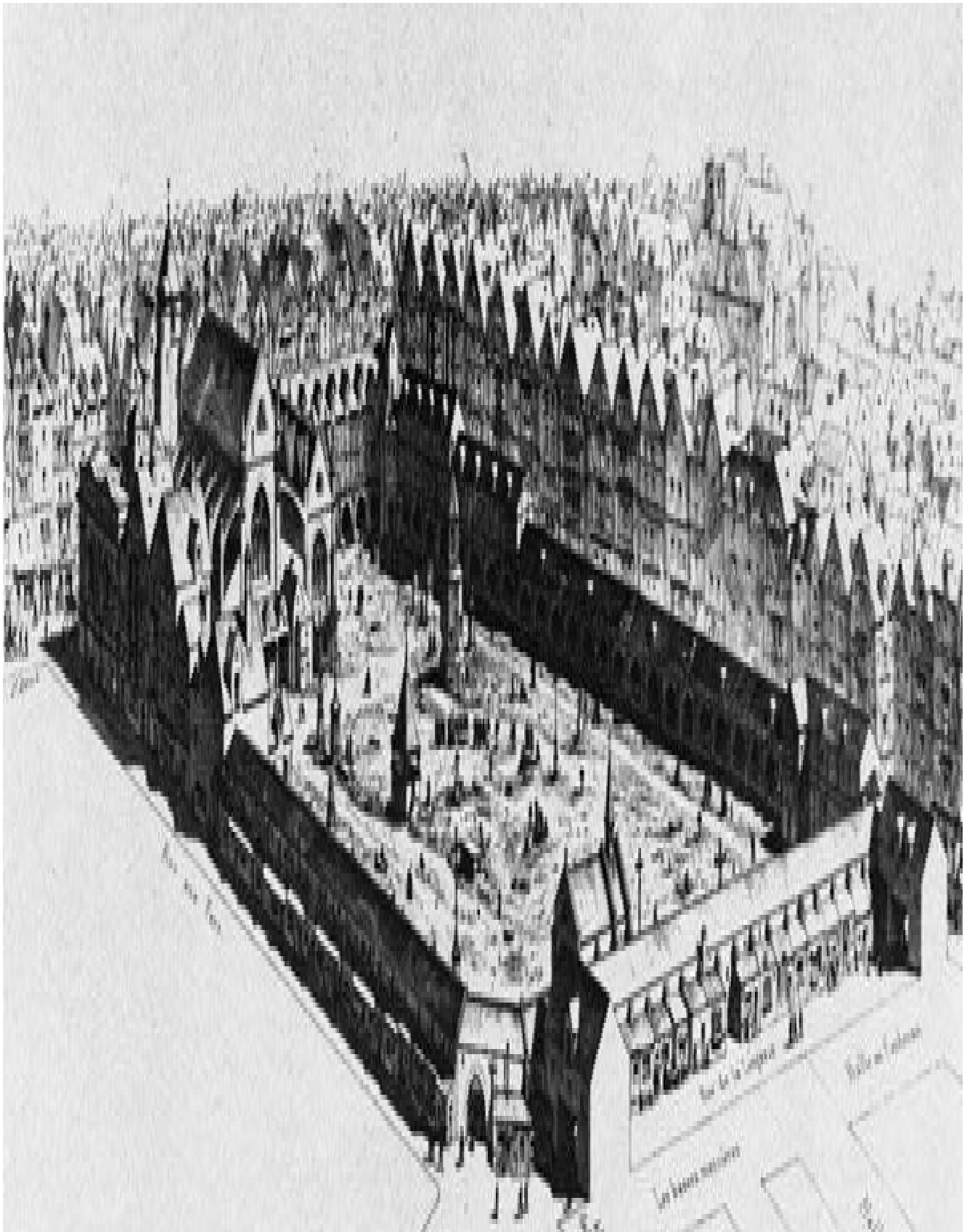
En ese sentido puede decirse que la distancia es el estímulo propiamente creador de cultura. Ella impide que los muertos determinantes se muevan demasiado lejos, los retiene en un amplio entorno que delimita el espacio de vida y de animación de una esfera cultural (o, al menos, un círculo extenso dentro de él). Por eso, en principio, los recuerdos relevantes siempre están presentes en el espacio público de los grupos; sus signos son las tumbas, que señalan manifiestamente el espacio de proximidad-lejanía a los miembros del grupo.

La muerte, como monstruoso proporcionador de «trabajo»-duelo, es el primer estresor de esferas y artífice de culturas. En tanto que asumen la tarea a ellas encomendada, las comunas de duelo consiguen apaciguar la rabia causada por la desaparición ampliando el espacio. Esta imaginación distanciadora, que hace reposar el espacio actual de vida en espacios circundantes de muertos y de espíritus, es lo que da lugar, antes que nada, a las culturas como fantasías espaciales autocobijantes. La proximidad-lejanía de los muertos importantes: ella se introduce en el radio de las esferas autónomas originarias realmente existentes —es decir, en el círculo de las hordas, de los clanes y de las pequeñas sociedades tribales—, y crea, al hacerlo, la primera forma autónoma de mundo. Sólo un sistema de coexistencia de muertos y

vivos tiene ontológicamente carácter de mundo: y posee ontográficamente la fuerza de dibujar en torno a sí un contorno propio de imagen de mundo.^[67]

Significa algo más que un sentimentalismo etnológico el que en nuestro siglo se hayan comenzado a estudiar los ritos, mitos y constructos de mundo de los primitivos clanes-de-cien-personas de las selvas vírgenes de Brasil, África o Polinesia con la misma atención que antes sólo se creía poder dedicar a las grandes culturas como la grecorromana, la egipcia o la china. Si la dignidad espiritual de una forma de vida puede deducirse de su fuerza conformadora de esferas, o sea de la capacidad de mantener unidos a vivos y muertos en comuniones rituales dentro de un horizonte conjurado, entonces las pequeñas tribus son formaciones tan dignas de admiración como los imperios, que constriñen a muchos millones de seres humanos en un círculo de dominio. Pues sea el que sea el alcance numérico y el radio político de una cultura, todo grupo que gobierne por sí mismo su proceso generacional crea en torno a sí, con sus propias potencias psíquicas, imaginativas y simbólicas, el círculo de cercanía-lejanía o lejanía-cercanía en el que se asienta el ser-ahí genuinamente humano, abierto al mundo, abierto a los muertos, generador de espacio. En el interior de esos círculos se encuentra lo que con razón se ha podido llamar el «lugar antropológico».^[68] El lugar, en sentido literal fuerte, es el compromiso territorial de una esfera. Una ligazón así a un terreno no sería imaginable si los espíritus de los muertos propios no hubieran ocupado el suelo, y el cielo sobre él, como su especial «mundo de vida». El espacio vital de los grupos está atravesado por los signos de la presencia de los antepasados y de los dioses. Esos signos son los confines y cimas (en alto alemán antiguo: *orte*, lugares) que los dioses y muertos señalan a los vivos. Con el despliegue de mundos de vida que incluyen a vivos y a muertos comienza la era de la etnosférica territorializante.^[69] Desde este punto de vista las culturas son funciones de las criptas sobre las que se asientan las generaciones de turno. Las tradiciones son ríos de signos en el espacio tanatológico.

Hay que precaverse frente al idílico etnologismo que seduce la percepción moderna de las cosas con imágenes engañosas de una muerte más fácil y una supervivencia más indolente o con mayor consuelo en las culturas primitivas. Se trata aquí, como casi siempre, de ilusiones ópticas, condicionadas por vacíos en la tradición, nostalgias y mala presentación. Por lo que se refiere a la tradición escrita, ésta habla de grandes luchas con la muerte y cuenta cómo los supervivientes han peleado con lo insoportable, es decir, con la separación que supone la muerte.



Cimetière des Innocents, París, ca. 1550.

La epopeya babilónica de Gilgamés —el documento más antiguo del arte narrativo imperial, transmitido en cuatro idiomas diferentes entre los siglos XXI y VI a. C.—

trata en su segunda parte de la lucha estéril de Gilgamés, gran cazador, rey ciudadano, divino en dos tercios, contra la muerte de su amigo Engidu, y de su rebelión frente a la idea de que en el cadáver desfigurado del amigo tenía ante los ojos su propio destino. El mundo de Gilgamés representa ya una forma de gran mundo, en la que los muertos se retiran a un más-allá muy lejano o a un inframundo muy hondo, de modo que el duelo integrador en torno a ella sólo se consigue cuando el héroe recorre el mundo hasta sus confines para encontrar un antídoto frente a la separación y frente al propio ocaso. Es metafísicamente informativo el hecho de que la conciencia de Gilgamés de la propia mortalidad se despertara sólo por la muerte de su *alter ego*. Pues la muerte no se convierte en problema para el individuo —como sugería la filosofía tardogriega y cristiana— por la perspectiva del propio fin, al cual se «precipitan» los mortales, como gustaba decirse en nuestro siglo; el agujijón de la muerte se experimenta primero por la necesidad de tener que sobrevivir al otro más íntimo, al hermano gemelo, al complementador imprescindible. En los confines del mundo, la meta del viaje de duelo de Gilgamés, se entabla el siguiente diálogo entre él, el buscador inconsolable, y su sabio auxiliador Utnapistim:

Utnapistim le dice a él, a Gilgamés:

«¿Por qué están demacradas tus mejillas, humillado tu semblante, triste tu corazón, desdibujados tus rasgos?

¿Por qué hay aflicción en tu ánimo?

¿Por qué pareces un caminante de sendas remotas?

¿Por qué tu rostro está abrasado por la humedad y el ardor del sol, [...] y corres por la estepa?».

Gilgamés le dice a él, a Utnapistim:

«Utnapistim, ¿no han de estar demacradas mis mejillas, humillado mi semblante,

triste mi corazón, desdibujados mis rasgos?

¿No ha de haber aflicción en mi ánimo?

¿No he de parecer un caminante de sendas remotas?

¿No ha de estar mi rostro abrasado por la humedad y el ardor del sol, [...] ni he de correr por la estepa?

¡Mi amigo, el mulo veloz, el asno silvestre de la montaña, la pantera de la estepa!

¡Engidu, mi amigo, el mulo veloz, el asno silvestre de la montaña, la pantera de la estepa!

¡Después de que, haciéndolo todo juntos, subimos al monte,

tomamos [...] la ciudad, matamos al toro celeste,

dimos muerte también a Chumbaba, que vivía allí, en el cedral,

matamos leones en los puertos de las montañas!

A mi amigo, a quien amaba sin medida,

que superó conmigo todas las dificultades,

le ha alcanzado el destino del ser humano.

Y yo le lloré seis días y siete noches,

y no consentí en que se le enterrara

hasta que el gusano invadió su rostro.

¡Me horroricé ante el aspecto de mi amigo,

me espanté ante la muerte, así que corrí a la estepa!

¡El asunto de mi amigo pesa sobre mí,

así que tomé una senda remota en la estepa!»

(Décima tablilla IV, 42-50, V, 1-19).^[70]

En esta reflexión sobre la muerte no hay huella alguna de idilio holístico. El amplio radio del viaje de duelo de Gilgamés indica el tamaño de su herida; su fracaso en la empresa de traer a casa la hierba de la vida le marca para siempre como el perdedor metafísico, que ahora, enfrentado a la propia mortalidad, ha de respetar la diferencia con los dioses enteros; y sólo el hecho de que al final del viaje vuelva a Uruk-Gart, su residencia real, depara al proceso épico una circularidad que equivale a un consuelo por la propia forma como tal. El viaje de Gilgamés enmarca el duelo en un círculo completo. Naturalmente, en el imperio babilónico el doble del rey, el amigo íntimo muerto, ya no puede ser enterrado (como muertos importantes en algunos pueblos de las tribus primitivas) bajo los pilares centrales de la casa común para acompañar como espíritu hogareño la vida de los suyos. La asunción de su desaparición ya no se produce por medio del contacto animista próximo con un más allá convivencial. Para seguir al muerto Engidu en su alejamiento radical, Gilgamés ha de cabalgar hasta las fronteras del mundo, hasta donde alcanza la idea babilónica de amplitud y tamaño. El margen de separación se ha hecho del tamaño del mundo entero; la proximidad-lejanía del perdido imperdible ha adoptado rasgos cósmicos. El héroe emplea cuarenta y cinco días de viaje para llegar al confín del mundo en busca del remedio contra la muerte. ¿Se entiende de qué confines se trata? ¿Qué aguas limítrofes son las que cruza el héroe doliente con sus remos pétreos? ¿En qué mar híbrido ha de sumergirse para encontrar la hierba maravillosa? Las imágenes épicas hacen que los extremos más distantes remitan a los del mundo interior.

En este poema épico, el más antiguo, no se habla de una expectativa de reunificación de los amantes en el más allá. Sin embargo, la cultura babilónica entera se convierte en el ámbito de resonancia de la narración de la amistad heroica, de la catástrofe de la pérdida y del viaje de duelo. Durante milenio y medio en los imperios mesopotámicos se fue contando una vez y otra, siempre de nuevo, el drama de la separación de los inseparables y de la búsqueda regia de una hierba contra la muerte. En vista de estas corrientes narrativas puede aventurarse la suposición de que los imperios no son sólo espacios de derecho, administración y apropiación, sino que, si quieren subsistir como esferas animadas, han de ser también, en cierta medida, espacios de eco para lamentos civilizados y cajas de resonancia simpatéticas con destinos humanos ejemplares.

A otras condiciones de duelo completamente diferentes remite el informe de Aurelio Agustín, en el libro IV de las *Confesiones*, sobre la pérdida de su amigo de juventud más íntimo, un joven de la misma edad con el que Agustín (nacido en el año 354) se dio la gran vida durante un año alegre, compartiendo las mismas inclinaciones y sentimientos. El suceso hubo de ocurrir en Tagaste, en torno al 376, pocos años después de que el joven Agustín se hubiera convertido al maniqueísmo. El hecho de que el amigo estuviera bajo su influjo, y que también le sirviera de cómplice en

devaneos y experimentos metafísicos, explica en parte su desconcierto y consternación por la muerte repentina del amigo. Sólo siente realmente dolorosa la interrupción de la complicidad espiritual cuando se entera de que el amigo se hizo bautizar *in extremis*, sin haber tenido la ocasión de discutir con él el cambio de sentimientos.

También en el caso de esta muerte, de esta catastrófica disolución de una alianza simbiótica, se abrió para el superviviente un abismo intramundano que parecía insuperable contemplado desde la vida llevada hasta entonces, y también aquí hubo de recurrirse a los más altos motivos de consuelo que podía ofrecer la época para interpretar la propia supervivencia en relación con el amado muerto. Entre tanto, estos motivos ya han ascendido a un nivel teórico alto; se han elaborado filosóficamente, meditado psicológicamente; se apoyan en una metafísica que pone a disposición un concepto maduro, monoteísta, de Dios y una idea pretenciosa de providencia o predeterminación.

Bajo la monarquía de Dios es lógico que el creyente afronte también lo insoportable con una fuerte presuposición de sentido. Él tiene que concebir toda su propia vida, incluyendo sus abismos de separación, heridas y derrotas, como un currículum proyectado por Dios; al cristiano le corresponde «ser zarandeado de prueba en prueba»: *in experimentis volvitur* (*Confesiones* IV, capítulo 5, 10). Cuando aparece esa idea de prueba y catarsis aparece también la esperanza de que incluso las pérdidas más irreparables puedan mostrarse a un nivel superior como ganancias. No conocemos motivo alguno para sospechar que el informe de Agustín sobre su estado tras la muerte del amigo sea convencional o retórico, sobre todo cuando su autor, un hombre de más de cuarenta años en el tiempo de la redacción (ca. 397-401), informa de vivencias casi un cuarto de siglo anteriores.

¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él crudelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no aparecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: «He aquí que ya viene». Me había convertido yo mismo en una gran pregunta (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*) y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto, y no sabía qué responderme [...]. Sólo el llanto me era dulce y ocupaba el lugar de mi amigo (*successerat amico meo*) en las delicias de mi corazón...

[...] Era yo miserable (*miser*), como lo es toda alma prisionera del amor de las cosas temporales, que se siente despedazar cuando las pierde, sintiendo entonces su miseria, por la que es miserable aun antes de perderlas...

Maravillábame que viviesen los demás mortales por haber muerto aquel a quien yo había amado, como si nunca hubiera de morir; y más me maravillaba aún de que,

habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él. Bien dijo uno de su amigo que «era la mitad de su alma». Porque yo sentí que «mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos», y por eso me causaba horror la vida, porque no quería vivir a medias (*nolebam dimiduis vivere*), y al mismo tiempo temía mucho morir, porque no muriese del todo aquel a quien había amado tanto (*Confesiones* IV, capítulos 4, 9 y 6, 11).^[71]

Si el viejo duelo babilónico impulsa al héroe hasta los confines del mundo para buscar ayuda frente a lo inaceptable, el duelo platónico-cristiano exhorta a los adeptos a aprender una lección decisiva en la escuela de las separaciones. A pesar de que se trate de la catástrofe microsérica por antonomasia, la muerte del amigo más íntimo provoca un salto esférico e impulsa a los supervivientes a redefinir su lugar en lo existente. De hecho, el autor de las *Confesiones* platoniza y cristianiza a la vez su duelo; lo platoniza en tanto interpreta la pérdida como estímulo para la ascensión del amor de lo perecedero a lo imperecedero; lo cristianiza en tanto que traspasa su lealtad, del amigo, que murió de fiebre, a Cristo, que murió para matar la muerte con la abundancia de su vida (*Confesiones* IV, capítulo 12, 19).

Ambas cosas —la ascensión platónica de lo sensible perecedero a lo suprasensible imperecedero y la matanza cristiana de la muerte—, sin embargo, son ya operaciones típicas de creación de macrosferas, a saber, de grandes espacios interiores de vivacidad espiritualizada, que se oponen con éxito a los ataques del exterior. La operación fundamental del «trabajo de duelo» cristiano consiste en sustituir al compañero de proximidad perdido por el compañero de proximidad-lejanía, el Dios vivo. Quien no quiera seguir viviendo como parte abandonada tiene que buscarse un nuevo complementador, y cuando en ese asunto interviene la necesidad metafísica, la complementación se vuelve de naturaleza más espiritualizante, más trascendente y más superlativa. Como sucede en la escuela platónica del amor, el gemelo íntimo ha de presentarse primero como un individuo hermoso, después como la hermosura misma y finalmente como el Dios superhermoso, superbueno.

El modo y manera en que a mitad de su vida, con ocasión de la redacción de las *Confesiones*, san Agustín vuelve la mirada a sí mismo, al abandonado un día desconsoladamente, y al amigo, al sacado de la vida prematuramente y sin embargo a tiempo, ilustra plenamente el esfuerzo por dar sentido con posterioridad, desde un punto de vista superior, a lo sin-sentido. El Padre de la Iglesia interpreta sin vacilación su progreso en el camino educativo de las separaciones como obra de la gracia. Según ello, Dios, el maestro de todos los maestros, tuvo que separar a los dos discípulos conjurados en el error, para que el más dotado de ellos siguiera la pista correcta; sólo en tanto que alejó a uno de esta vida consiguió que el otro entendiera paulatinamente que es un error depender tan idolátricamente de algo mortal como si

ello no fuera a perderse nunca. Apartándose del propio desconsuelo por la muerte del amado, san Agustín desarrolla *a posteriori* una teoría crítica del amor: lo que importa es diferenciar los objetos de amor y luego elegir correctamente. «Porque sólo no podrá perder al amigo quien tiene a todos por amigos en aquel que no puede perderse».^[72] Cuando el amor de Dios se impone frente a erotismos de miras estrechas se convierte, en opinión del eclesiástico, en fuerza elástica de una expansión esférica de dimensiones universales.

Puede interpretarse este informe agustiniano del duelo como una teoría indirecta de la Iglesia, es decir, como fundamentación de un reino, radicalmente inclusivo, del corazón. En él quedaría superado el amor preferente, demasiado humanamente caprichoso y vulnerable, en favor de una inclinación no-preferente hacia todas las criaturas (con los mismos sentimientos). A la vez se reestilizaría la muerte como un estresor benéfico; de hecho, el pueblo cristiano eclesial puede, desde antiguo, edificarse con la idea de que en un concilio general, que convocara a toda la *communio sanctorum*, los muertos y los vivos se sentarían en los mismos bancos como una multitud solidaria: los muertos, ciertamente, en gran mayoría y un peldaño más arriba que los vivos, dado que por el hecho de estar muertos parecen elevados al rango de informales doctores de la Iglesia.

En la interpretación posterior de san Agustín de su duelo juvenil llama la atención sobre todo, desde el punto de vista teórico-esférico, el rasgo autoterapéutico y psicagógico. El autor es completamente consciente de que el agujero que ha abierto en lo existente la muerte del otro más querido reclama obstinadamente ser vuelto a cerrar: por eso habla de que el llanto por el muerto le ha sucedido (*successerat*), por decirlo así, a él mismo y ha tomado su puesto en su alma. Las lágrimas son el primer sustitutivo, todavía sensible, de la relación con el objeto de amor, y no en balde llama dulce san Agustín al llanto: *solus fletus dulcis erat mihi*. La relación de abrazo se ha convertido en una relación de llanto. Las lágrimas, a su vez, han de agotarse y han de sustituirse, en tanto se disuelven en una relación de contemplación y veneración con un enfrente superior. Ciertamente, las lágrimas de san Agustín ya no son las de un animista que, más allá de la tumba, mantiene una relación convivencial con el otro arrebatado, sino las de un metafísico que busca alivio en lamentos, abstracciones y desvíos. Mientras que el amigo muerto, convertido en el último momento para desconcierto y asombro de Agustín, se queda en la tierra de Tagaste, Agustín se traslada a Cartago para que el viejo entorno común no le recuerde constantemente al amigo; pero este traslado no representa un viaje épico de duelo, sino una huida a la dispersión: un movimiento del que más tarde dirá san Agustín que sólo había llegado a un final feliz diez años después con la conversión y bautismo del año 386 en Milán. No obstante, esta huida —por la conversión posterior— habría de adquirir una significación salvífica. Pues ¿cuál fue el sentido de la desasosegada supervivencia de Agustín sino el que llegara a poder hablar un día ejemplarmente del falso amor doloroso a lo pasajero y del verdadero y dulce a lo permanente?

Así pues, tras el llanto —por el rodeo de la dispersión— la plática edificante se convirtió en sustituto de lo insustituible. Quien tiene éxito con su duelo consigue una cátedra; consigue el mandato para hablar a los cocreyentes sobre la diferencia entre lo temporal y lo eterno. A la vez, el hablar, hablar, hablar... se convierte para san Agustín en la imagen perfecta del transcurso de la vida y en la cifra de nuestra sustitución por algo posterior en el tiempo: pues para que surja una proposición con sentido, las palabras han de aparecer en fila, contribuir cada una con lo suyo, en corto, al sentido del todo, y desaparecer para dejar sitio a la palabra siguiente. Si el amigo muerto era la palabra anterior, Agustín sabe que él tiene ahora la palabra, en la certeza de que otros seguirán su turno tras él.^[73] Que todas las vidas subsecuentes son partículas en la construcción divina de la frase: éste es el supuesto que proporciona al metafísico la certeza de que tanto los muertos como los vivos y los no nacidos están colocados en sus sitios en el sintagma divino según un plan magistral. Con este estado de ánimo san Agustín se sobrepondrá después, al menos con cierta serenidad, a la muerte de su hijo Adeodato, que murió más o menos a la misma edad que el amigo de juventud de Tagaste.

Sólo una vez más fracasará en gran medida el proyecto filosófico-cristiano en serenar el ánimo: con ocasión de la muerte de la madre en Ostia. Es verdad que san Agustín, como describe pormenorizadamente en el libro IX de las *Confesiones*, consigue dominarse durante las ceremonias fúnebres, hasta tal punto que sus compañeros hubieron de admirarle por su compostura. Pero después, en sus habitaciones privadas, lejos de las miradas de los demás, san Agustín dio rienda suelta a sus lágrimas por última vez (*Et dimisi lacrimas*). San Agustín se preciaba de no haber llorado nunca más ya por pérdidas humanas, demasiado humanas, sino sólo por conmoción religiosa o moral. Desde entonces vivió lábil, pero decidido, en aquel espacio interior absoluto de la imaginación religiosa, del que no puede haber ya destierro alguno; dicho cristianamente: en el reino de Dios. De hecho, según parece, no puede quedar abandonado quien se ha anclado ya en la esfera del *pater orfanorum*, del padre de los huérfanos, como en un último sistema de parentesco.^[74] Según san Juan Evangelista, Jesús había dicho a los discípulos que no los dejaría huérfanos: que su partida era sólo la condición externa de su permanencia definitiva; el Espíritu sería quien con su presencia permanente ofrecería un sustitutivo del Hijo ausente hasta el final de los tiempos (Juan 14, 16-s.). Pensado cristianamente hasta el final, el interior máximo lo constituye el espacio de todos los santos, en el que se reúnen aquellas ideas del absoluto que son personas salvables. Una vez que uno es admitido en esa asamblea, ¿podría todavía ser arrojado de ella? En caso de que sí, eso no se sabrá antes de la crisis final, antes del día del Juicio Final, cuando Dios, como en un inventario de fin de año, haga cómputo de los suyos y tache a los no-suyos. Después, Dios formará con los elegidos, como reunión pura de los eternamente supervivientes, la definitiva y mayor de todas las posibles esferas espirituales de almas. Para ella la muerte ya no puede significar amenaza alguna, sino sólo una conmoción superada:

una vacuna para la vida eterna que se produce en la reacción de inmunidad frente a la muerte. La información más fiable sobre esta sociedad rescatada, que sólo alterna en los mejores círculos de Dios, la proporcionan los cantos del paraíso de la *Divina commedia* de Dante. En ellos puede verse qué sucede cuando la inclusividad más amplia va unida a la exclusividad más estricta: en el cielo de Dante el rescate de las almas elegidas introduciéndolas en la esfera divina se ha convertido en un hecho consumado.

Si la muerte es el ampliador originario de esferas, bajo cuya acción estresante se forman las culturas o «sociedades» —cada una de ellas incluida en el círculo abierto de sus muertos cercano-lejanos—, el estrés inyectado en las sociedades por la envidia y el mal actúa como consolidador de primera instancia. Con sus ritos cargados de violencia, con los que se protegen frente al mal e intentan ahuyentarlo de su interior, los grupos primitivos se consolidan como juramentaciones contra el mal y se aglutinan, por decirlo así, como equipos para su exclusión y expulsión. En consecuencia, el exterior no es para las sociedades más antiguas tanto un hecho geográfico o topográfico como una dimensión demónico-moral; significa el espacio incontrolado —en terminología etnológica: la exosfera— al que se expulsan el mal o sus encarnaciones humanas y desde el cual es de temer su retorno. Desde el punto de vista topológico-moral todas las comunidades humanas arcaicas están rodeadas de un anillo-universo impreciso, que tiene sobre todo el carácter de un exterior ambivalente. Pues fuera, en el espacio incontrolado, vagan irremisiblemente, además de innúmeras impredecibilidades de buen, indiferente y mal tipo, también los espíritus de los miembros asesinados y expulsados un día. Potencialmente, de lo inquietante, es decir, del mundo en torno maldito, pueden retornar los excluidos y sitiar el mundo de vida del grupo con un anillo de peligros exosféricos: de ahí que toda xenofobia, como la religión, comience por el temor del retorno de los expulsados. (Esto alcanza hasta el temblor de los cristianos tradicionales ante la segunda venida de su Señor, al que se imagina en el cielo mientras se teme que lo vuelva a abandonar en el día más inquietante de todos para ajustar cuentas con los suyos: *unde venturus est iudicare vivos et mortuos*).^[75] A lo inquietante del retorno contribuye la circunstancia de que éstos, los expulsados, tienen a su disposición todo el exterior, la exosfera indefinida, y que desde ésta, no se sabe a qué hora ni desde qué dirección, podrían iniciar su ataque a la comunidad, reunida en su campamento circular.

Junto con la disposición de los muertos en una cercanía-lejanía protectora-circundante, el esfuerzo fundamental de todas las unidades sociales consiste en expulsar el mal de su interior y asegurar sus fronteras. La diferencia topológica entre interior y exterior tiene, por ello, un sentido moral, y la moral uno inmunológico; produce el desnivel entre lo bueno e interior y lo malo y exterior: un desnivel que a menudo se interpreta, a la vez, como diferencia de lo puro frente a lo impuro, de lo

justo frente a lo injusto. En tanto se orientan a ese esquema-exclusión entre circunstancias endo- y exosféricas, las sociedades, tanto las arcaicas como las modernas, siguen siendo siempre y ante todo comunidades de esfuerzo y delirio, que de tiempo en tiempo vibran en agitaciones extáticas, unánimes y compartidas, contra el supuesto o real autor del mal. Los rituales sacrificiales sobre los que las viejas sociedades, cada una a su modo peculiar, fundan su continuidad cultural o religiosa representan arrutinamientos de esas agitaciones solidarizantes. (En las sociedades modernas, aparentemente sin sacrificios, se sustituyen o imitan por ejercicios de rebeldía y escándalos periódicos). Con ello, los espacios interiores de las culturas o de las sociedades originarias son circos de afectos que encandilan a los que toman parte en el juego por medio de la participación en la empresa comunitaria más excitante, vinculante e infecciosa de todas: el alejamiento violento del mal de su propio interior. Santificación del espacio interior y demonización del entorno son procesos directamente conexionados; en tanto que separan la esfera de todo lo que no ha de ser ella misma, constituyen los primeros hechos sociales y ecológicos.

Los esfuerzos por excluir el mal del espacio interior de la comunidad tienen, por ello, un efecto inmediato esférico-ampliador; significan en primera línea el intento de establecer una distancia de seguridad entre el espacio de inmunidad del grupo y quienes han sido expulsados de él por intentar deteriorarlo. Tampoco aquí pueden separarse ampliación y consolidación —o fortificación— de la esfera, pues las murallas y fosos morales, tras los cuales se protege el grupo contra sus perturbadores reales o supuestos, se construyen siempre a una distancia táctica en torno al mundo interior íntegro.

Estas consideraciones enlazan sin dificultad, en puntos esenciales, con las ideas de René Girard sobre el nacimiento de las culturas del espíritu de la mecánica sacra de violencia. En numerosos trabajos Girard ha desarrollado la tesis monumental de que todas las sociedades humanas no pueden ser en principio otra cosa que sistemas de envidia y celos —o rivalidad—, animados por imperativos de imitación. Por motivos inmanentes están sometidas a una fuerte presión endógena, autoestresante, y, como siguiendo una ley natural dinámico-grupal o morfológico-social, se ven obligadas a purificarse por el asesinato común, cometido en un delirio de sed de sangre, de los supuestos causantes de sus males. En ese sentido, toda cultura local sería una pandilla constituida en torno al asesinato fundacional; su juego de lenguaje central sería en cada ocasión la acusación y condena colectiva, unánime, de una víctima, que ha de tomar todo el mal sobre sí, y la negación, tan monótona como consecuente, de la responsabilidad propia en las escaladas desencadenadoras de violencia. A una «cultura», en ese sentido de la palabra, pertenece quien participa real o simbólicamente en el sacrificio del chivo expiatorio, con cuya expulsión del interior de la comunidad retornan al grupo la tranquilidad de una conciencia recta y la paz del postestrés. Para Girard las culturas son formaciones que se sueldan mediante las energías fusionarias que proporciona la estimulación máxima del estrés del

linchamiento, y que tras el exceso vuelven a la línea fundamental de un orden distendido y una solidaridad acrisolada.

De los sentimientos comunes calmados, edificantes, que siguen a las orgías de hechos sangrientos fundacionales proceden los ritos y los mitos de los pueblos: los ritos representan la repetición simbólica y limitada de la originaria conmoción asesina, desencadenada en común, mientras que los mitos proporcionan las narraciones justificativas de ello. Así pues, si Girard tuviera razón, todas las culturas o etnias descansarían en principio en cooperaciones fusionarias en crímenes, y luego en acuerdos irrenunciables sobre mentiras comunes, es decir, sobre mitos, que imputarían toda la culpa a la violencia de sus víctimas. De estas consideraciones se sigue la tesis, sociológicamente subversiva, de que nunca puede ser otro que el chivo expiatorio el integrador involuntario de su grupo, pues las excitaciones mayores de todos los miembros de la sociedad convergen en él y sus narraciones gravitan en torno a su expulsión o a su sacrificio y exaltación salvíficos. A través de ambas cosas, excitaciones y narraciones, las sociedades se aglutinan afectivamente de raíz y se aúnan en un sentimiento inequívoco de unidad y solidaridad. Es la exclusión del mal la que hace posible la autoinclusión de los no-malos en un espacio-nosotros patéticamente ocupado.

En este sentido, todos los grupos estrechamente integrados por el culto, sean arcaicos o contemporáneos, descansan en mecanismos de discriminación: no pueden existir sin enemigos y víctimas, y dependen, por ello, de la repetición incesante de las mentiras sobre el enemigo para producir la medida de estrés autógeno necesaria para la estabilización interior. Esto significa, a la vez, que no pueden persistir sin Dios y sin dioses, porque los dioses, siguiendo esta deducción, no son en principio otra cosa que chivos expiatorios que se han hecho numinosos e inquietantes. Al principio no hay por qué «creer» en absoluto en dioses; basta acordarse del asesinato festivo constituyente para saber lo que nos importan. El embarazoso recuerdo de un crimen encubierto es lo que constituye la así llamada religiosidad profunda de las culturas primitivas; en su estado de ánimo religioso los pueblos están cerca de sus fantasmales motivos para mentir. Dios es la instancia que puede recordar a sus partidarios la culpa secreta ocultada.

Con este recuerdo, sea como sea míticamente roto y ritualmente amortiguado, la relación íntima comunitaria renueva sus fuerzas incesantemente. Pues ¿qué podría corresponderse más estrechamente que un colectivo de cómplices con su víctima, que ha devenido su Dios? Como comunidades de narración y comunas de excitación —o sea, en el culto— es como más son sí mismas las culturas, esos grupos de cómplices hechizados por su crimen alevoso. Pues donde se cruzan excitaciones y narraciones, allí se constituye lo sagrado (*sacré*), que es lo que sumerge a los grupos en su clima inconfundiblemente propio de veneración, culpa, temor y disposición al sacrificio. Por ello se coloca el objeto sacrificado en el medio del espacio espiritual de una sociedad. Por la representación cultural del Dios sacrificado la sociedad se

experimenta como un cuerpo homogéneo, que siempre ha de vibrar renovadamente en la desazón sagrada común para permanecer coherente en sí mismo. Es precisamente el hecho de que, como comunidades de víctima y de culto, su medio de unificación sean los recuerdos de violencia, siempre absolutamente peculiares, lo que proporciona a las sociedades primitivas su típica impenetrabilidad. (Por eso no existe posibilidad de conversión a religiones primitivas: porque está excluido participar en el crimen constitutivo de un grupo extraño de otro modo que desde la posición del espectador intruso; por el contrario, es posible el acceso desde un culto cualquiera a religiones altamente culturales como el cristianismo o el budismo, porque ambas poseen la estructura de movimientos emancipatorios que liberan de primitivos complejos de culto y culpa, aunque, como sucede en el cristianismo, el movimiento de liberación quede estancado en nuevas culpabilidades autosaboteadoras ante un Dios sacrificado).

Si a esto se añade lo que Girard cree haber comprobado en innumerables culturas o grupos sacrificiales, a saber, la exaltación del chivo expiatorio a la dignidad real sacra, entonces se consolida además políticamente la síntesis de grupos fundada en conmociones y narraciones, en pánicos y mentiras. El interno estrés de envidia y violencia —que, si escala, excita a las sociedades hasta el límite de la descomposición y ocasionalmente más allá de ella— se manifiesta, por ello, a la vez, como el consolidador de esferas más importante, y precisamente en la medida en que tras la crisis se consigue poner bajo control ritualmente las tensiones de celos o rivalidad que desencadenan violencia. Ésta es exactamente, según el modelo de Girard, la tarea de los cultos organizados en torno a ofrendas de sangre: cuya función civilizatoria consiste en reprimir por el ejercicio de la violencia ritual las epidemias de violencia reales y desbordantes.^[76] (*Post Christum crucifixum* esto conduce, como Girard no se cansa de poner de relieve, a la *via antiqua* de los hombres perversos, que todavía se entregan a la violencia sacrificial, a pesar de que podrían saber hace mucho tiempo que las víctimas no son más culpables que ellos mismos y que la violencia aparentemente purificadora no hace más que repetir siempre el mismo juego maléfico).^[77]

Se podría comparar la transformación de las hordas prehumanas en comunidades humanas de ritual y sacrificio con una reacción de inmunidad de la sociosfera contra su máxima amenaza inmanente; aquí, efectivamente, el estresor —la peste mimética, por la que todos contagian a todos con sus deseos— adquiere la función de un estabilizador religioso: lo que era malo ha de ser santo. Esa santidad tornasolada se manifiesta, por regla general, como divinidad étnica, con el mandato de garantizar, como vigilante de esferas y protectora de grupos, la coherencia étnica. Así, grupos que pertenecen a religiones sacrificiales arcaicas tienen la forma de bandas integristas, que, si ya no cometen actos criminales en común actualmente, sí se identifican mutuamente mediante los signos de los delitos pasados. Cuando ese integrismo produce síntomas más fuertes, el deseo de reincidir en la orgía efectiva se

vuelve más agudo. Y los grupos que buscan violencia encuentran por regla general muy fácilmente su víctima e inventan pronto los pretextos para llevar a la práctica y festejar su eliminación.

Tales integrismos de grupo cuasi-naturales, junto con su sed de escaladas, no están inmunizados contra las ilustraciones. En el interior de sociedades ritualmente pacificadas, sobre todo cuando han crecido hasta hacerse imperios consolidados y echan una mirada retrospectiva a más amplias experiencias de paz, pueden desarrollarse reflexiones críticas contra la violencia, que ponen al descubierto y rompen el juego fatal de la excitación por rivalidades o celos. Algunos de los testimonios más antiguos de la formación de éticas explícitamente antimiméticas, que aminoran la rivalidad, se encuentran en los libros de sabiduría del antiguo Egipto; de entre ellos resaltaremos aquí las máximas de Amenemope, un escriba y superintendente de graneros en la época del Nuevo Imperio. Este texto es un escrito didáctico moralizante (ca. 1300 a. C.), cuyos reflejos en las literaturas de Oriente Próximo, pero sobre todo en los escritos sapienciales del Antiguo Testamento y no en último término en las máximas de Salomón, se pueden comprobar inequívocamente. También la ética del Nuevo Testamento viene anticipada tanto en esta como en otras muchas muestras de reflexión sapiencial del antiguo Egipto. En la *Doctrina de Amenemope para su hijo Kar-nakht*^[78] aparecen, entre otras, las siguientes máximas:

No te enfades con tu ofensor, dale más bien una respuesta que se justifique por sí misma [...].

[...] No discutas con alguien que esté enfurecido y no le instigues con tus palabras. Deja que pase la noche antes de responderle, para que tenga tiempo de calmarse. Mantente lejos, en cualquier caso, del excitado pasionalmente y abandónalo a sí mismo, pues Dios sabrá cómo ha de replicársele.

[...] Respeta los límites de los campos de labranza, pues no se ha de sustraer a la viuda la mínima parcela.

[...] No pretendas los bienes de los demás y no obligues a rendirse por el hambre a tu vecino. Pues es, en verdad, indecente estrangular a quien el derecho le confirma en sus bienes, y es un depravado quien intenta desollarle para apropiarse de ellos.

[...] No cantes la alabanza del triunfador delante del que se ha quedado sin fama. No atormentes al enano, no imites al contrahecho ridiculizándolo.

Ofrece la mano al viejo con todos los signos del respeto que se le debe [...].

No maltrates a nadie, pues todos están en la mano de Dios.

estas máximas podrían interpretarse como testimonio de una revolución en la discreción. Casi un milenio y medio antes del Sermón de la Montaña esas ideas del valle del ESFERAS_II_CS5 prohíben la desvergüenza con la que se comportan desde siempre los violentos, como si no los viera nadie a tener en cuenta. Ya la reflexión egipcia había llegado a la cuestión decisiva de todas las grandes culturas: ¿qué son violencia y barbarie sino signos de la irreverencia de ciertos actores frente al testigo

superior? Las máximas del inspector de los cereales muestran que en el suave clima de la cultura de los estamentos medios del antiguo Egipto alboreaba ya un ánimo sapiencial semejante a una primera ilustración: que ya no busca más el fundamento de la vida en común en ritos que se refieran a actos de violencia sanguinarios y lejanos, sino en el común ser-protegidos-y-abarcados por el uno, el Dios atento a todo. Con total lucidez, la nueva doctrina sapiencial pone en evidencia el mecanismo de la escalada de la violencia —surgida de la envidia— entre los seres humanos y señala el camino a una vida discreta y moderada. El nuevo *way of life* egipcio se parece a una ascesis de la des-escalada. Ésta se basa en la presunción de una atención divina que penetra el espacio y a la que no se le pasan tampoco las conmociones más íntimas de los actores.

Con ello, la creencia en el observador supremo, que ordena discreción, está al comienzo de un desarrollo que fue continuado por los profetas judíos y por la ética de Jesús, y que desemboca, finalmente, en las modernas formulaciones de los derechos humanos. En la base de este impulso evolutivo-moral está el reconocimiento de que las grandes esferas del tipo de los reinos e imperios (y sobre todo de las Iglesias universales) sólo son capaces de salvaguardar duraderamente su forma cuando cesan de apostar fundamentalmente por la violencia sacrificial y los horrores divinos. Como muestran las enseñanzas de Amenemope, los grandes cuerpos políticos adquieren inclusividad creciente en tanto se abren paso hasta una ética que expresamente concede su protección a las víctimas actuales o potenciales —a los débiles o a los extranjeros—; esta tendencia ya se había manifestado en el babilónico Código de Hammurabi de la época en torno al año 1700 a. C. El tenor de las nuevas doctrinas sapienciales reposa en la disuasión de tomar parte en escaladas desencadenantes de violencia. Esto corresponde a un clima ético menos caracterizado por la capacidad de movilizar al grupo contra chivos expiatorios y enemigos exteriores que por la preocupación por la coherencia civil en un gran espacio pacificado. El clima de inclusión es el comienzo del *ethos* universal. Pertenece a la política climática de imperios estables prometer asistencia a los necesitados y hacerse cargo de los amenazados y perjudicados. (Por eso la genealogía de la moral a partir del resentimiento de los perdedores, tal como Nietzsche la ha expuesto, es una deducción certera pero parcial; ha de ser complementada por una genealogía imperial-morfológica). Ese *ethos* conlleva la paradoja de que él mismo produce, a su vez, efectos exclusivos, ya que ha de declarar como adversarios a grupos integristas o pueblos obstinados que no quieren diluirse en la civilizada tibieza del imperio. Así, precisamente el universalismo ético choca en todos los frentes posibles con los límites estructurales de la inclusividad generadora de paz. De hecho, climas interiores suaves sólo se desarrollan en principio y la mayoría de las veces detrás de muros firmes, y en el intento de exportar los estándares climáticos suaves la violencia imperial traspasa en mayor o menor medida la cubierta pacificada.

Con este dilema han de vivir las grandes religiones inclusivas y doctrinas

sapienciales desde que hace tres mil años aparecieron en el escenario histórico-universal como *partners* simbióticos de los imperios y a la vez como disidentes crónicos suyos. Un simbiote disidente de los imperios ha sido sobre todo el judaísmo histórico, que hubo de buscar siempre su oportunidad en los huecos inter- e intrainperiales. Al mismo tiempo, desde la aparición de las grandes éticas y de las imágenes de mundo cronológicamente axiales, los imperios tienen ante sí la tarea de entenderse con la estirpe de los seres humanos buenos que desdeñan la paz armada, lograda a la fuerza por los Estados y por su jurisprudencia finita, a la que contraponen la paz de un reino completamente diferente y otra justicia infinita, completamente diferente también. Con la diferenciación de tipos de paz comienza la auténtica guerra mundial: el pleito histórico-universal, llevado hasta la última instancia, de la antítesis entre poder (arraigo, afirmación, aparato, cultura) y espíritu (desarraigo, oposición, anarquía, arte). Si hubiera un «fin de la historia» se notaría en la desaparición de estas contradicciones.

Capítulo 2

Recuerdos-receptáculo

Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva

Créeme, feliz era el tiempo anterior a los arquitectos...

L. Anneo Séneca, *Epistulae morales* 90

Que la naturaleza goza sobre todo en lo redondo es algo que se deduce ya de las formas que ella misma crea, produce y engendra. El orbe terráqueo, los astros, los árboles, los animales, sus nidos y qué sé yo cuánto más, todo ello lo quiso redondo.

Leon Battista Alberti, *Los diez libros de arquitectura*

*de dónde
la voz que dice
vive
de otra vida*

Samuel Beckett, *Letanías*

El ser humano es un *zoon politikón*: esta frase de Aristóteles pone de relieve que la especie de los seres humanos puede caracterizarse sobre todo como animales que viven su vida en común. Si se fija uno con mayor detenimiento, el predicado *politikós* —que tiene aquí un acento biológico— es demasiado débil, ciertamente, en cualquier respecto, para designar lo específico de las asociaciones humanas. En el discurso aristotélico (sobre todo en la *Historia animalium* I, 1) esto no designa exclusivamente el modo de ser del ser humano, sino también el de los insectos que se organizan estatalmente, o el de animales de manada como lobos y grullas.^[79] La zoología griega habla de los «animales gregarios», que viven en sociedad, como de seres vivos «políticos», sin preocuparse demasiado en principio por lo que tengan que decir otras disciplinas sobre el ser humano como animal que narra, que hace sacrificios, edifica ciudades y elabora conceptos.

Con ello, la palabra *politikós* apunta —sin acertar exactamente— a motivos prepolíticos y no-urbanos de la asociación humana. Sugiere que los seres humanos son desde el principio los-vivientes-que-no-viven-solos y que no sólo se reúnen para el apareamiento, aunque tampoco únicamente para el negocio ciudadano. Quien habla de los seres humanos como de animales «políticos» admite que entre esos seres actúan fuerzas de ligazón que serían muy difíciles de entender desde el punto de vista de ideologías individualistas. El individualismo es la forma de pensar que reserva el predicado «real» para los individuos y que sólo da valor a las comunidades como

estructuras de partes autónomas —estructuras revocables, secundarias, reales sólo en segundo término—, es decir, como «sociedades» en sentido teórico-contractual. Con un planteamiento así se pierde la sensibilidad por la compacidad irreducible de las relaciones de intimidad humanas. Excluye el campo de las relaciones fuertes^[80] de la percepción antropológica. Pero ¿cuál es la «obra» común que lleva *a priori*, por decirlo así, a los seres vivos sociables unos hacia otros, que los ensambla entre ellos y los coloca bajo motivos comunes de existencia?

Comenzaremos a desarrollar aquí —siguiendo las fundamentaciones microsferológicas del primer volumen— una serie de respuestas macrosferológicas a estas preguntas, respuestas que dependen todas ellas de una observación fundamental: si los grupos humanos, desde las viejas culturas de cazadores de la Edad de Piedra hasta el umbral de la Modernidad, tienden a manifestar fuerzas internas de coherencia, sumamente fuertes, es porque a todos los niveles de la escala sistémico-social de magnitudes están sujetos a un imperativo-forma existencial superpoderoso. Por motivos puramente específicos, y mucho antes de que la forma de vida *polis* aporte sus ideas comunes determinantes, los pertenecientes al mismo grupo ya estaban implicados recíprocamente en relaciones fuertes: más de lo que ha sido capaz de describir cualquier teoría de la comunicación hasta ahora, pero también de modo distinto a como lo han fabulado las conocidas concepciones románticas, comunitarias y organicistas. No hay por qué suscribir la rebasada teoría de los espíritus del pueblo para percibir la realidad de comunas compactas y de culturas con valores propios.



Renos en el desierto de nieve de la región ártica siberiana.

Así como, siguiendo a los teólogos cristianos, las personas de la Trinidad inmanente no precisan colocar ninguna pared en torno a sí para ser en cada caso sí mismas, y compenetrarse, sin embargo, unas con otras,^[81] tampoco los miembros de la sociedad primaria y primitiva necesitan valla alguna, que los cerque y reúna, para

constituir su relación fuerte recíproca. Durante mucho tiempo todavía no se necesitan muros en torno a sus poblamientos para manifestar que tienen que ver unos con otros del modo más radical. También la comunidad sin muros se reproduce endógenamente a partir de energías de cohesión, que son las causantes de que cada grupo cree en cada caso su propio espacio existencial y su forma típica, en la que pueda presentarse a sí mismo y a otros. Cualquier grupo-nosotros, incluso sin sólidos refuerzos arquitectónicos, sabe cobijarse en una figura insinuada y, por una especie de tensión centrípeta, instalarse en una forma de totalidad integradora. Todas las unidades culturales primarias sólo pueden entenderse como procesos morfogenéticos autoprodutores.^[82] El proyecto inmediato de cualquier sociedad es la continuidad del autocobijo del grupo en su envoltura morfológica: todas las «sociedades» concretas, las primitivas como las complejas, son proyectos esferopoiéticos (para lo cual, en principio, no hace falta todavía contar con los significados geométricos de la expresión «esfera» y podemos limitarnos a vagas espacialidades internas).

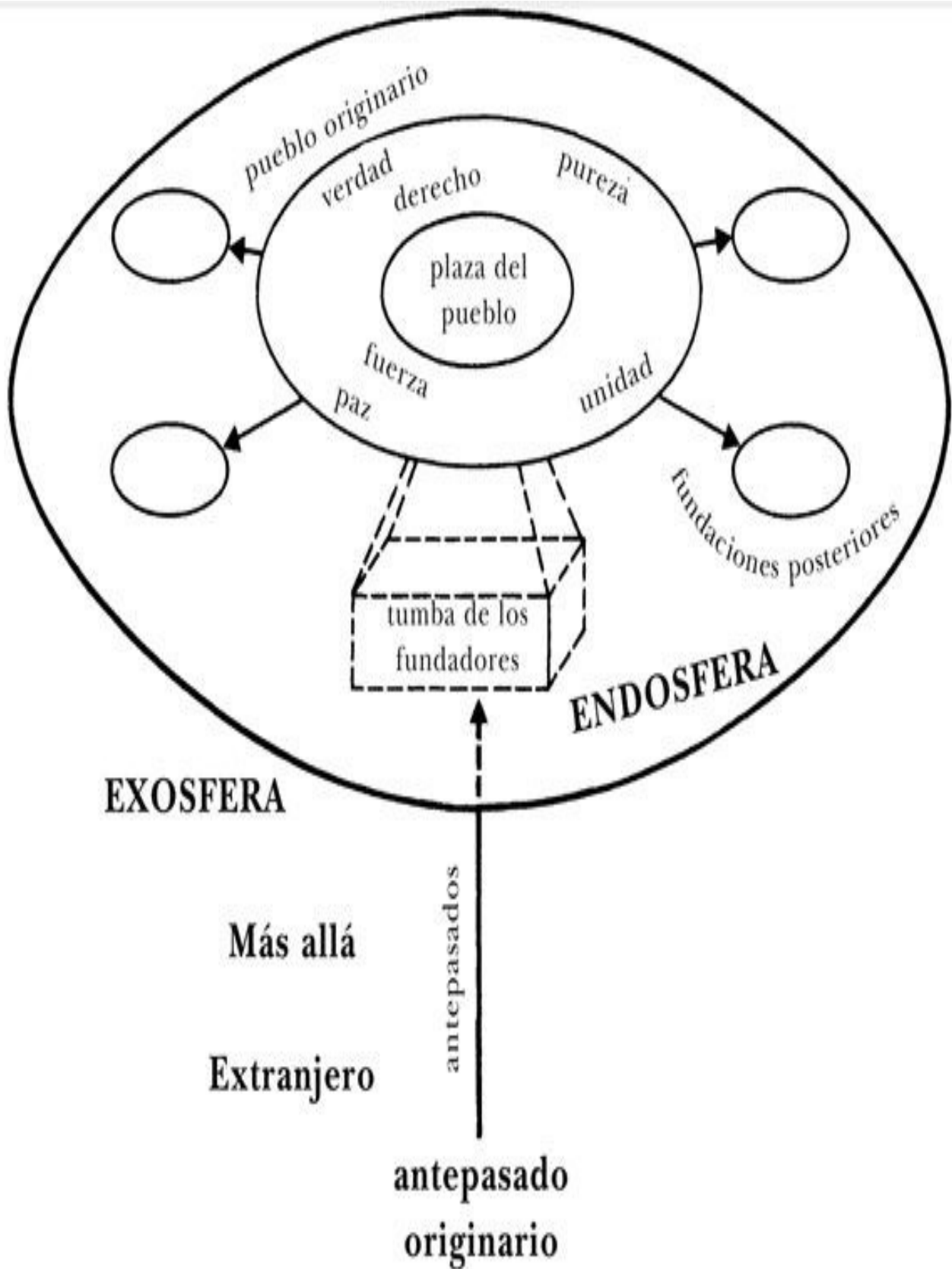
Es trivial la constatación de que el mayor número, con mucho, de las conformaciones de esferas en la historia de la especie humana han quedado como pequeños conjuntos, semejantes a clanes y de cultura tribal, pocos de los cuales logran convertirse en estructuras éticas de formato medio: ya un *pueblo*, efectivamente, es un efecto morfológico que, pensado desde las hordas originarias, roza lo imposible, ya que presupone la síntesis cultural, y la mayoría de las veces también política, de miles de hordas (a partir de ahora: familias o linajes). Sólo en mínimos casos esas formaciones crecen, sobrepasando las unidades populares, hasta convertirse en macrosferas de orden superior, es decir, en ciudades-república e imperios multiétnicos, incluso en «culturas» en el sentido de Spengler y Toynbee, que consigan darse política y ontológicamente la forma de *mundos*. El término «mundo» designa, pues, no «todo lo que es el caso», sino: todo lo que puede ser contenido por una *forma* o por una frontera conocida. Lo podríamos designar también, adecuadamente, como un contexto autógeno.



Emplazamiento de un grupo paleolítico de cazadores, hace 30 000 años.

El símbolo clásico de integración de ese concepto de mundo lo encontramos, por lo que respecta a la Antigüedad occidental, en la imagen homérico-hesiódica de la *oikuméne* rodeada por la corriente de Océano, es decir, en el lugar visible de residencia de los seres humanos que queda protegido dentro de los límites de un

misterio divino circundante. El mundo de la vieja China conocía para esto mismo el símbolo análogo de *t'ien-hsia*, «todo-bajo-el-cielo» o «imperio». En ambas concepciones de ecúmene el concepto de mundo va unido a la idea de que todas las cosas manifiestas están comprendidas dentro de un anillo extremo de fuerzas ordenadoras invisibles.^[83] Este círculo o anillo se hace consciente en el pensar tan pronto como, con el crecimiento cuantitativo crítico, los grupos primarios entran en un estrés morfológico que ha de ser dominado mediante la construcción de muros y por medios simbólicos de autoafirmación política y filosófica. Pero también mucho tiempo antes, cuando pequeños grupos humanos llevaban todavía la vida de cazadores nómadas y estaban lejos aún de parapetarse tras murallas ciudadanas y vallas fronterizas imperiales, existían, en cualquier caso, en formas autorredondeantes y autocomprehensivas: nosotros las denominamos los invernáculos sin paredes de la solidaridad esférica, que es algo completamente diferente a la solidaridad imaginaria y programada de los grupos de intereses en las modernas sociedades de masas, ya se trate de la así llamada clase trabajadora, o de la de los viejos y jóvenes que estarían unidos indirectamente, a través de cajas sociales, en presuntos (poco sólidos, obviamente) contratos generacionales.



Esquema topológico del espacio primitivo de una aldea, según K. E. Müller, *Das magische Universum der Identität*, Frankfurt-Nueva York 1987.

Hablar de solidaridad en forma de invernaderos es algo que debe indicar, en primera línea, que en el caso de gentes que viven realmente en común sus relaciones internas poseen una preeminencia absoluta sobre sus llamadas relaciones con el

entorno. Precisamente las hordas más primitivas muestran esa tensión al primado de lo interior: en tanto que, como invernaderos de relación realmente existentes, procuran a los miembros del grupo una situación relativamente óptima, se orientan sobre todo a su autocobijo tras muros no construidos y paredes no levantadas. Por eso, el principio pared entra ya en juego en las formaciones sociales más primitivas, incluso allí donde apenas puede hablarse todavía de realizaciones arquitectónicas de la figura de inclusión, divisora o repartidora de espacio. (En el entorno de asentamientos de tiendas del musteriense se han encontrado restos de huesos amontonados, como primeros indicios de una empalizada mágica).^[84] Cuando son paredes —construidas o no construidas— lo que divide el espacio, se trata siempre de creaciones físicas y mentales de espacio interior, pues la primera pared es siempre la vista desde dentro: la pared para nosotros, el cercado constitutivo, la línea de cerramiento trazada por nosotros mismos. La diferencia primordial topológica entre interior y exterior (entre-nosotros y no-entre-nosotros) se impone en principio sin señalizaciones materiales sólidas; sobre ella descansa el mágico universo de las identidades,^[85] que, en la plétora inconmensurable de sus realizaciones individuales, repite siempre, una y otra vez, la ley de la producción de espacio, endosféricamente dominada. Como grupo autocercado, autopacificado, quienes viven juntos separan su parte de vivienda, su paz, del espacio de disensión, no-cercado. El efecto de autoalbergue surge de aquella *insulation* en la que Hugh Miller^[86] vio el mecanismo topológico-social más importante: grupos que viven juntos producen por su campo de proximidad un clima interior que funciona para los habitantes como un nicho ecológico privilegiado. Por eso los seres humanos no son tanto buscadores de nichos como constructores de ellos. Es característica suya que ellos mismos dispongan para sí mismos el lugar donde puedan crecer y desarrollarse. Dieter Claessens ha resaltado este hecho antropológico con el acento oportuno:

Mientras que la evolución que lleva a los mamíferos ha transferido la función de nicho a un elemento positivo para la supervivencia como es el agua, después a la inequívoca protección del huevo, y finalmente al ser vivo mismo de la madre (que, por lo tanto, se convierte directamente en el mecenas del descendiente, y él mismo desarrolla en sí mismo el clima interior artificial que precisa un desarrollo con mayores pretensiones), la evolución que lleva al hombre se invierte en cierto sentido: ahora el útero vuelve a ser un espacio social, lo que no significa otra cosa que una parte de la función protectora que había tomado a su cargo el espacio interior materno se vuelve a trasladar ahora al exterior, lo que no sería posible si un espacio exterior así no hubiera sido creado con anterioridad: el «útero social».^[87]

De ahí se sigue: toda sociedad es un proyecto uterotécnico; tiene que extraer de sí

misma la protección por la cual ella misma se hace posible. Habitar, sin embargo, no significa simplemente, como enseñaba Heidegger, protegerse, sino distinguir entre esferas protegidas y no protegidas. Sí, en tanto que es por esa diferenciación por la que la endosfera se desmarca de la exosfera, es ella también la que decide lo que va dentro y lo que son las circun-stancias. Ella hace que el lugar propio, clarooscuro, no-indiferente se recorte en la extensión indiferente o encantada del espacio inexplorado de ahí fuera. Esa zona pacificada, cercada, autoprotegida, autocobijante contrasta a menudo con cercos de demonios y ladrones; en las sentencias de los augures romanos, por ejemplo, se pueden reconocer todavía huellas de una «consagración» o «absolución» (*effari*) originaria de los campos y herbazales, antes salvajes, no cercados, no pacificados. En el lugar adecentado, urbanizado y liberado, el mundo se despeja como nuestro. El lugar propio se convierte en el corazón de lo existente o en el asiento del alma del mundo (aunque en contextos como éste, como se ha visto, se trate de un caso particular del uso del adjetivo «propio»). En tanto que lo habitamos, el lugar elegido, centrado interiormente, se convierte en el mundo relevante y se distingue como una región de superior densidad y claridad más familiar, pero también de mayor peligro. Cuando grupos de seres humanos forman su espacio de vivienda y de vida, el autocobijo, la autoclimatización y autorredondeamiento se hacen valer como creadores de lugar. La tierra puede estar sembrada de millones de asentamientos extraños, pero este de aquí, en principio y hasta nuevo aviso, es incomparable, puesto que nos alberga, nos posibilita y está a nuestra disposición actualmente. Aquí, nosotros, la entidad comunitaria que somos, recortamos del espacio indiferente, no común, una esfera animada: en ella viviremos como en nuestro habitáculo cósmico. Aquí sabemos lo que pensamos cuando decimos que estamos *en el mundo* como en casa. El recorte es la embajada, la esfera es el sentido del ser.

Desde estas consideraciones queda abierto el retorno a nuestros análisis microsferológicos. Ahora puede plantearse la pregunta: ¿Dónde estamos realmente cuando creemos que en una región, en un paisaje o en una ciudad estamos entre nosotros o en casa? Si esa pregunta-dónde pretende demostrar algo más que un abuso de la partícula interrogativa, entonces nos obliga a suponer que el ser-en (o estar-en) un mundo público, familiar, no puede resultar algo completamente trivial. Hemos de convencernos una vez más de que el habitar en común en un lugar-mundo implica más que una ocupación egocéntrica de espacio por parte de varios. En el primer volumen, refiriéndonos a los bosquejos de Heidegger de una analítica del ser-en, explicamos cómo: «En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía». Por el habitar, o el estar-en,^[*] el mundo como tal desaparece y vuelve a abrirse como espacio del poder-estar-cerca. Las explicaciones, más bien formalistas, de Heidegger no son muy esclarecedoras por lo que respecta a la esencia y dinámica de esa aproximación abridora de mundo. Ciertamente, nada parece más obvio que un grupo (contemporáneamente: un sistema social simple) esté en el espacio precisamente

donde está, y que por el simple hecho de su estar-aquí se remita al espacio en derredor como a su entorno (contemporáneamente: a su medio ambiente). Con todo, hay un aspecto del estar-aquí de cualquier grupo en su lugar que escapa tanto a los cartógrafos y a los registradores de la propiedad como a los sociólogos de campo: dado que los conjuntos humanos son de por sí magnitudes uterotécnicas o autocobijantes, nunca ocupan simplemente un sector en un espacio físico o jurídico dado, sino que son ellos mismos los que, como esfera propia de relación y animación, crean el espacio que habitan. Da igual adónde lleguen, dónde se instalen: siempre tienen a mano su capacidad de crear por sí mismos su peculiar espacio interior y el ambiente general de éste. Esferopoiesis, atmosferopoiesis y topopoiesis suceden en uno y el mismo proceso. En tanto producen el corte que significa o constituye el mundo, son el aspecto formal de la creación local de mundo. Desde ese corte o sector del mundo en general son posibles salidas al exterior: «El exterior es conquistado como figura del interior; como figura del exterior es sacralizado el interior».^[88]

Al instalarse en él, los unidos en su mundo común se cobijan en un círculo propio, sólo perteneciente a ellos, como en un invernáculo sin paredes, como en una tienda hecha de forma y sonido endógeno. Por eso —también refiriéndose a grupos claramente establecidos, al menos en apariencia— es lícito repetir la extravagante pregunta: ¿dónde están cuando están donde están? La pregunta despierta respuestas fructíferas en la medida en que se consigue explicar por qué el estar-dentro o el estar-entre-sí de los conjuntos humanos está penetrado de una ambigüedad topológica que tensiona todo «aquí» hacia un «en cualquier otra parte». ¿Qué ha de significar que en todo estar-ahí-dentro, aparentemente inequívoco, válido aquí y ahora, se inmiscuya la relación a otro interior?, ¿a un pasado o a un futuro «ahí-dentro», que no puede jamás abstraerse completamente de la situación actual? Ya que la interioridad siempre se presenta como un hecho de varios niveles, que siempre remite también a un en-otra-parte, en el discurso del estar-aquí-dentro se oculta una alusión a la diferencia topológica fundamental que no puede ser reprimida por ningún tipo de fijación a la actualidad inmediata o primitiva. Existan donde existan seres humanos, siempre su lugar propio remite ya a otros lugares y situaciones. A través de cualquier aquí-dentro brilla un interior que fue válido en otra parte. Toda pared sustituye una pared, todo interior menta otro interior, toda salida de una situación interior provoca otras salidas.

Y precisamente porque esto es así, la diferencia primitiva entre endosfera y exosfera puede embrollarse desde dentro. Lo que Freud dice sobre lo inquietante es sólo una alusión psicologizantemente oscura al vaivén fundamental de la diferencia espacial primaria entre interior-propio y exterior-ajeno: antes de toda psicología existe la experiencia de que ocasionalmente lo interior aparece como ajeno y lo exterior como propio. Con esta complicación y enriquecimiento han de arreglárselas desde el comienzo las producciones humanas de espacio. Un segundo e inquietante interior pone en tensión al primero e íntimo, y un segundo y reconfortante exterior se infiltra en el exterior primero e inquietante. Los espacios humanos son surreales,

dado que en cualquier lugar actúa la diferencia alotópica: somos como somos aquí sólo porque, viniendo siempre de allí, el allí lo tenemos cerca en el aquí.

Así pues: el ser humano es el animal que, junto con su otro esencial, crea endosferas en casi cualquier situación, porque sigue marcado por el recuerdo de otro haber-sido-o-estado-dentro y por la anticipación de una última envoltura. Él es el ser vivo que nace y muere, que tiene un interior porque cambia de interior. En cualquier lugar del ser humano actúan tensiones de mudanza. Por este motivo, su historia es siempre y en todas partes historia de paredes y de las metamorfosis de éstas.

En la fenomenología de las esferas íntimas del primer volumen pusimos de relieve algunos rasgos del cobijo originario humano en un receptáculo viviente: sobre todo aquella «clausura en la madre» por la cual se estampa en toda vida que viene al mundo el patrón protoescénico impercedero del estar-contenido en una caverna redonda, protectora y estimulante. De esa *matrix* proceden la mayoría de las protecciones y estímulos receptaculares posteriores, así como las grandes fobias a los receptáculos, sin las que los individuos modernos, sobre todo, no pueden decir realmente lo que quieren cuando intentan explicar que lo que querían era la libertad, sin más adjetivos. Se puede definir la era de la metafísica clásica por el hecho de que en ella el motivo del autocobijo en una totalidad buena prima con mucho sobre el de la autoliberación, mientras que la Modernidad se distingue por el primado de la tendencia a la libertad frente a la necesidad de cueva y por el impulso a rebasar el horizonte. Antigüedad y Modernidad se diferencian por procesos de insulación radicalmente opuestos.

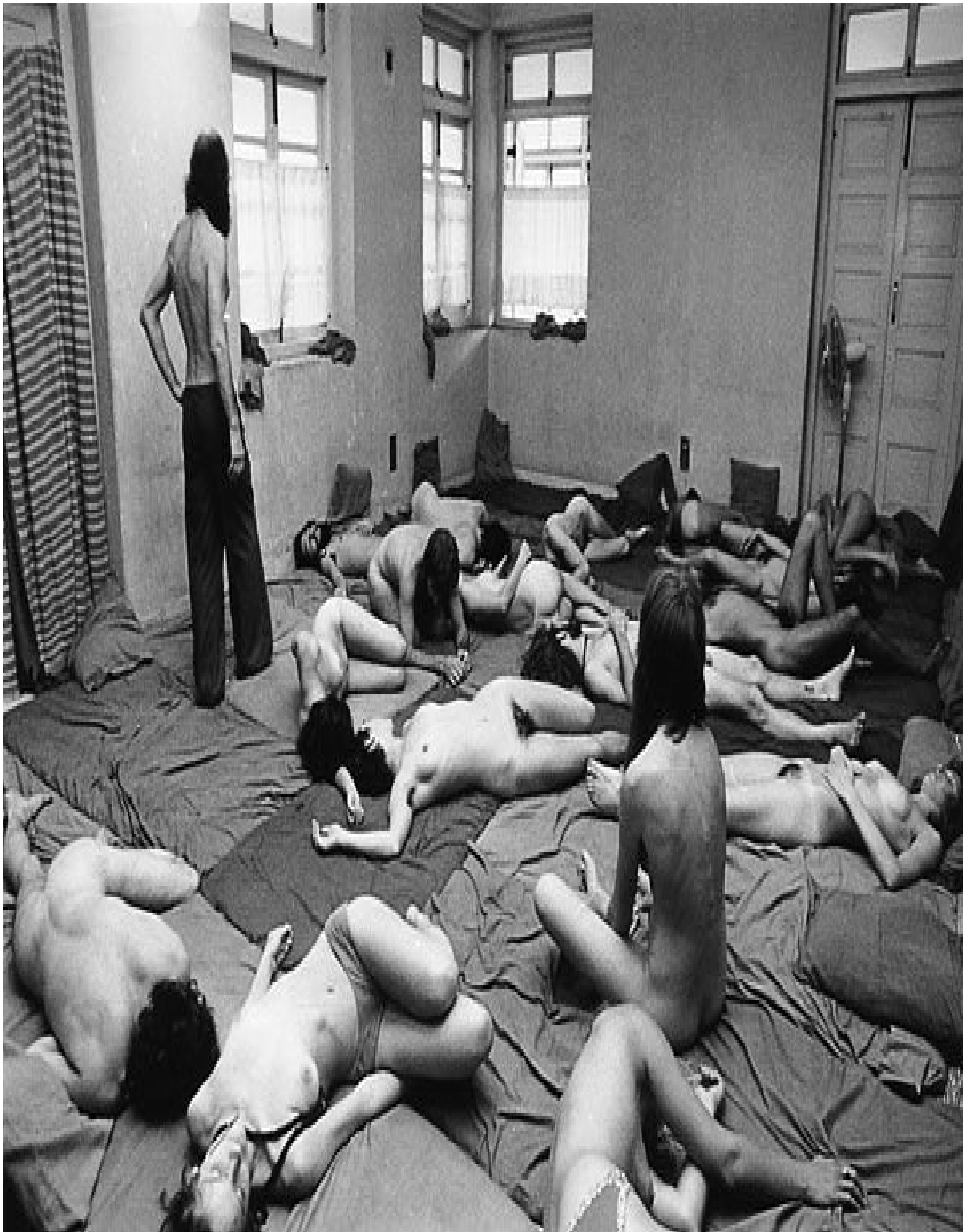
Al comienzo de la línea evolutiva está, sin duda, el hecho de que al ser humano le imprime carácter la experiencia de su inmanencia en una envoltura viva protectora. Desde el punto de vista psicogenético, el deseo, creador de espacio, del ser humano de cobijo en receptáculos protectores se desarrolla a partir de esta primordial experiencia del espacio: la doble-vida intrauterina y su continuación en el ámbito madre-hijo posnatal proporcionan el modelo para cualquier ampliación de la situación íntegra. Ese modelo dirige las reescenificaciones posteriores del espacio que ha de proporcionar presencia entre ellos a sus moradores. (Por ello, esta autopresencia no es ninguna ilusión discursiva de interioridad privada inmediata, sino el éxtasis primitivo del ser-ahí-en-un-espacio-compartido). Ser, o estar, dentro se experimenta aquí como vivir dentro de un ser vivo envolvente. Lo que está dentro de tal modo se convence espontáneamente de la ventaja de ser donde es, o de estar donde está, ya que la vida que lo rodea reafirma su propia vida. Con ello, a la experiencia de la primera situación en un receptáculo se ligán evidencias tempranas de un estado real de seguridad en correspondencias con quienes comparten con uno la existencia.

El sentido preciso de estar-o-ser-dentro —de interioridad cavernosa hablaremos

más tarde— se manifiesta a la luz de la primera vida a dos o vitalidad doble, cuya estructura constituye la clave de la escena primaria humana y de sus traducciones inagotables en todas las tonalidades de resonancia intersubjetiva. El aislamiento originario —el flotar fetal en un mar interior, continente y contenido— pone a toda posterior geometría social o geografía política ante la tarea de repetir la estructura fundamental de la clausura en la madre con los medios de la vida que ya se ha hecho pública. Sólo en el *continens* puede haber *contentum*, en lo abarcante fundante lo abarcado satisfecho, en el receptáculo abierto lo bien liberado (partido).

Lo que los seres humanos socializados reclaman de sus compañeros de mundo de vida, pues, no es en principio otra cosa más que éstos se unan de una manera que permita volver a satisfacer en común la primera concepción del espacio vital: vida en un círculo de vida. Se podría decir que en sus módulos más simples los grupos sociales son comunas amnióticas: conjuntos que están en situación de reinterpretar para sus miembros el papel del contorno viviente, reclamado existencialmente. Así como el amnios o membrana extraembrionaria, como primera pared materno-corporal-inmanente, posibilita la función de receptáculo de la bolsa amniótica para el feto y su gemelo placentar, así, en los grupos humanos primitivos, los otros convivientes, en conjunto, han de cumplir el papel de receptáculo para los individuos y sus compañeros más próximos. Pero en la evolución más temprana de esas relaciones receptaculares no entran en consideración recursos cerámicos, textiles, ni arquitectónicos. En principio, son casi exclusivamente los propios miembros del grupo los que, por decirlo así, se perfilan unos a otros mediante su presencia física, más o menos crónica. En tanto que en relación con cada miembro individual del grupo constituyen el entorno suficientemente presente, cumplen el elemental imperativo del receptáculo: forma la esfera común de tal manera que la máxima de la convivencia pueda entenderse en todo momento como amonestación a incluir algo vivo en algo vivo diferente.

El psicoanálisis —en la estela de las artes magnetopáticas del siglo XVIII y XIX— ha ofrecido, al menos, una visión parcial de esto al hacer dependiente la curación del alma aislada de *affaires* amorosos artificialmente escenificados. Tales *affaires* son, en cierta medida, experimentos sobre el retorno a la integridad sin paredes de la *liaison* primaria. Lo que el psicoanálisis malinterpretó en principio, en relación con ello, es el hecho de que lo que se reactiva en la llamada transferencia no son tanto modelos de relación como circunstancias espaciales, no sólo torsiones individuales del deseo amoroso sino más bien modos y maneras de formar con el otro un espacio primario común. Esto sí lo han percibido Béla Grunberger, con su teoría de la mónada, y Otto Rank, con su doctrina de la situación terapéutica.



Terapia de grupo en Pune, 1977.

Hoy, la mayoría de las prácticas terapéuticas de grupo, si no todas, dan fe —con mayor evidencia que el *face-à-face* de la terapia individual— del poder potencial del modelo más antiguo de coexistencia: vida-rodeada-de-vida. Mientras un grupo terapéutico no pierda completamente el norte, en cada nuevo ensayo se manifiestan

las inclinaciones y aptitudes de los participantes para abrirse y distenderse en euforias compartidas; de esta manera, experimentan el receptáculo autógeno y, en cuanto que participan en una esferopoiesis espontánea, sienten de qué modo se manifiesta entre los componentes del campo la función tónica reguladora de la forma inclusiva.

Así pues, en la medida en que los grupos humanos son magnitudes autocobijantes, forman «círculos» en torno a sí, y desde sí mismos, en todos los planos cuantitativos. Todo «círculo» hace resaltar un interior del exterior. Tales formaciones poseen inevitablemente cualidades uteromiméticas, ya que han de poner en marcha el impulso autocobijante y automaternal de las primitivas configuraciones de grupo; en ellas hay que reconocer el proceso sociopoiético originario. Pero también sociedades estamentadas más complejas escenifican en sus jerarquías, la mayoría de las veces, una relación de orden en la cual los gobernantes, al menos en el imaginario social, se presentan como cubiertas o envolturas en torno al pueblo; Louis Dumont, en sus estudios de la sociedad india de castas, ha definido clásicamente la esencia de la jerarquía como la capacidad de un polo de relación de englobar a su contrario: *englobement du contraire*.^[89] La coherencia de sociedades de clases no se produce sólo por efectos de poder directo o estructural, sino también por efectos conjuntivos del inconsciente morfológico que se encarna en la relación de lo englobante con lo englobado.

Todo grupo orgánico es, pues, una metáfora viva del querer-ser-ahí, promotor de forma: ahí, en un interior común. Dado que los grupos y los pueblos, tanto los tradicionales como los modernos, son siempre también configuraciones-de-útero-social, toda unidad cultural vive sobre el suelo de una constitución morfológica, que ha establecido el derecho fundamental a cobijo formal: un derecho a habitar en una forma que es más antigua que cualquier ley codificada de los dioses y de los seres humanos. Sí, quizá procedan incluso ambos, tanto seres humanos como dioses, de la experiencia de la forma cobijante. Los dioses son los gemelos de todos, mientras que todos son el amnios o la bolsa amniótica de cada uno.^[90]

El ser-en-forma del grupo, y el de los individuos en él, deriva, pues, de modelos protoescénicos de situaciones interiores de integridad. Con profusa evidencia, psicólogos infantiles han cimentado la tesis de que durante su primer año extrauterino los recién nacidos sólo consiguen emprender un camino prometedor en la vida cuando se les ofrece la oportunidad de seguir representando, también en su nueva situación exterior y con modificaciones, las escenas familiares del estar-dentro de sus madres. Alfred Tomatis ha esclarecido este motivo morfológico —la propensión natural, por decirlo así, del ser humano al autocobijo en metamorfosis del círculo uterino— con su característica capacidad de exageración, estimulante del conocimiento:

La madre sigue siendo ese útero ampliado, esa visión, que más tarde se convertirá en

cabaña, iglú, casa, universo. Siempre estamos rodeados de paredes. Nunca abandonamos realmente el útero, que, evidentemente, en el transcurso de la vida se amplía, toma otras formas y otras proporciones.^[91]

Si se prescinde del idealismo matriarcalista del sistema de Tomatis, esa tesis provoca una interpretación de graves consecuencias en la dinámica transferencial de configuraciones cosmovisionales. Incluso aunque fuera falsa, habría que estarle agradecido por su generosa exageración. Efectivamente, lo que se llama una imagen de mundo no es representable sin una función explícita de pared y de cerco, y sin una acomodación incesante del cerco a nuevos y más amplios espacios de experiencia. Para cualquier volumen de mundo hay que definir un nuevo contorno y una solidez adecuada de las paredes. Así pues, toda concepción de totalidad responde manifiesta o latentemente a la pregunta de cómo se las arreglan los habitantes de esa totalidad para cobijarse por sí mismos en el interior de un receptáculo de mundo suficientemente ampliado y suficientemente sólido. En la medida en que se interprete ser-ahí como ser-ahí-dentro, existir significará morar tras pared y cerco.

Por ello, una función primaria de la «imagen de mundo» es hacer expresamente visible y perceptible el cerco del todo. Pues ¿dónde sino en la línea envolvente resaltada, que señala lo exterior, ha de reconocer el observador que está de hecho ante una «imagen» del universo? Pero tan pronto como se representa una línea-borde manifiesta, se instala la dialéctica del límite, en la que la permanencia en la línea entra en competencia con el impulso de sobrepasarla. Todo límite o frontera dice a la vez «alto» y «sigue», incluso aquella que se presenta como la última. Para los seres humanos, en tanto que nacidos como seres de experiencia del límite en ese doble sentido, con cada borde-límite que alcanzan comienza de nuevo el drama de su cambio de espacio interior.

Cuando las imágenes de mundo cumplen ingenuamente la primera de sus funciones esenciales, a saber, ofrecer la representación del todo en delimitaciones que proporcionen apoyo y sostén, no puede faltar el perfil exterior en la percepción sensible. A la imagen de mundo corresponde irremisiblemente la imagen del perfil del mundo. Esto se muestra, más plásticamente que en ninguna otra parte, en la descripción de la obra de arte, e imagen de mundo a la vez, más antigua que nos ha sido transmitida de la época temprana de la cultura escrita europea: la famosa descripción del escudo de Aquiles del canto XVIII de la *Ilíada* (versos 474-608).^[92] La presentación de Homero de ese artificio salido de los talleres de Hefaios, el dios del fuego y de la fragua, presentación que constituye el prototipo y la pieza más brillante de la literatura descriptiva antigua, rinde tributo de doble manera al imperativo morfológico de la imagen bien delimitada y redonda. Por una parte, el mundo representado en el escudo está compuesto como una colección de escenas prototípicas, cada una de las cuales posee su propio índice de redondez: piénsese en

la imagen del mundo descrita en primer lugar, con la luna llena, el sol infatigable y la constelación del Carro, que gira siempre en el mismo sitio sin caerse nunca; o en las dos escenas de la ciudad en paz, en la que, en un caso, la danza en rueda de gente que celebraba bodas y festines procura un cierre redondo, inmanente, plástico a la escena, y, en otro, se trata de una disputa legal que se resuelve en una especie de arena retórica:

Y los ancianos,
sentados sobre pulimentadas piedras en sagrado círculo,
tenían en las manos los cetros de los heraldos, de voz potente,
y levantándose uno tras otro publicaban el juicio que habían formado.
En el centro estaban los dos talentos de oro...
(*Iliada*, canto XVIII, versos 503-507).

En escenas autorredondeadas de semejante modo el narrador va deletreando la totalidad de ese mundo englobado en el contorno del escudo: la ciudad en guerra, cercada por dos ejércitos asediantes; los fértiles campos, en los que los labradores, bebiendo vino, conducen acá y allá sus yuntas; las escenas de la recolección, en torno a un rey dispuesto a banquetear con corazón alegre; una hermosa viña de oro, a la que circunda un foso de negruzco acero; un rebaño de vacas de oro y estaño, rodeado por nueve perros; una danza en rueda de doncellas cubiertas con velos sutiles y muchachos con túnicas bien tejidas, todos ellos rodeados por un gentío divertido, y en medio de él, formando un círculo que crea el poder de su voz, un cantor divino. Todos estos detalles escénicos se siguen en el texto homérico uno de otro, en serie, sin ensambladuras, como si en su sucesión y cambio hubieran de demostrar la tesis de que es una imagen la que configura o produce en sí misma el corte o cuadro.

Toda auténtica «mirada», o «vista», es, en virtud propia, completa y redonda: esta propiedad pregnante es lo que constituye la tensión peculiar de la concepción griega del *eidos*. Lo que es una imagen en ese sentido puede representar el mundo en cualquier momento. En torno a esa colección de escenas aisladas, redondeadas o completas en sí mismas, Homero hace que el protoartista Hefaios trace un marco global, que no sólo añade, como en el moderno cuadro pintado sobre una plancha de madera, un *parergon* o apéndice al motivo fundamental artístico, sino que corresponde a las pretensiones de pregnancia autónoma del cuadro; exactamente en el mismo sentido que Georg Simmel había exigido en su ensayo sobre el marco del cuadro: la función del marco es dar testimonio de la ruptura ontológica entre la obra y el entorno. Para convertir la obra en una isla autorreferente, el marco debería conducir una «corriente encerrándose en sí misma» alrededor del cuadro y excluirlo de su entorno con los «medios de cierre» más poderosos posible.^[93] En el caso del escudo homérico, ciertamente, el marco fluyente no es ningún marco añadido, sino que reproduce en la imagen misma la figura o la vista de la frontera objetiva del mundo. El Océano fluye alrededor por virtud propia. Cuando se trata de la imagen del todo del mundo, borde y marco están muy cerca de la esencia del objeto. Como dador

de forma en última instancia, el marco del cuadro que representa el escudo de Aquiles va inseparablemente unido al asunto mismo del cuadro. Sólo él, en tanto cierra el cuadro —mejor: en tanto permite que el cuadro se cierre a sí mismo—, puede garantizar que el cuadro presente ofrezca realmente la imagen de mundo. Ese corte o recorte, que es el mensaje, contiene esta vez el todo. El poder-ser-entero de esa totalidad en el cuadro hay que agradecerlo, sin embargo, a una energía de receptáculo, que es ella misma una función del cuadro.

En el caso de la imagen de mundo, es por el recorte de lo máximo en el resto del espacio por lo que se difunde la información morfológica decisiva: que el mundo relevante, nuestro mundo, el mundo de los vivos, es algo que puede contemplarse bajo la figura de un último receptáculo y de un límite extremo.

Finalmente, representó la poderosa corriente del río Océano
en la orla del sólido escudo
(*Ilíada*, canto XVIII, versos 607-608).

Con ello, el escudo de Aquiles se presenta como la primera acuñación de una obra de arte que representa un mundo: el gran mundo aparece en él como una agregación de pequeños mundos, cuya suma se recoge en una forma global. En ese sentido la obra de arte es la realización completa de la idea de ecúmene. La presentación del mundo en la obra se efectúa por medio de la promesa que procede de la forma: que es posible la reunión y unificación de lo plural en una totalidad dentro de un límite bello. La buena delimitación de la vista total es lo que constituye una imagen de derecho pleno: ésta es la ley fundamental de la eidética griega. Todo lo que es sólo puede serlo en los límites bien definidos de su contorno. El contorno habla al ojo de la esencia de la cosa misma.

Por eso los receptáculos, que dispensan algo, los escudos, que protegen, y las cubiertas de mundo, que reúnen, es mejor que sean siempre de forma redonda. Pues a lo que se mantiene por sí mismo como un todo corresponde una forma periférica que con su propia nitidez reafirme la condición compacta de lo que está dentro. (Por lo demás, también cumplen esa misión formas tetragonales, sobre todo cuadrados, tal como sucede, preferentemente, en el urbanismo mesopotámico, así como en los simbolismos de totalidad asiáticos y sudamericanos; en los mandalas budistas, que utilizan el círculo y el cuadrado a la vez, el cuadrado representa a menudo el espacio y el círculo el tiempo. Pertenecen a un estadio del pensamiento en el que ya la circunspección regia deparaba en el imperio el esquema espacial dominante, por lo que en innumerables mandalas aparecen fantasías de palacios-mundo e intimidades-palacios correspondientes).^[94] Con ello, el perfil de la imagen de mundo es más que un paréntesis o corchete formal puesto sobre lo desunido, más que un sobre que envolviera indiferentemente su contenido. La redondez del escudo duplica la visión panorámica de la mirada de conjunto épica sobre una totalidad redonda. En esa figura se reflejan, como en un foco poetológico, todos los demás objetos que están presentes

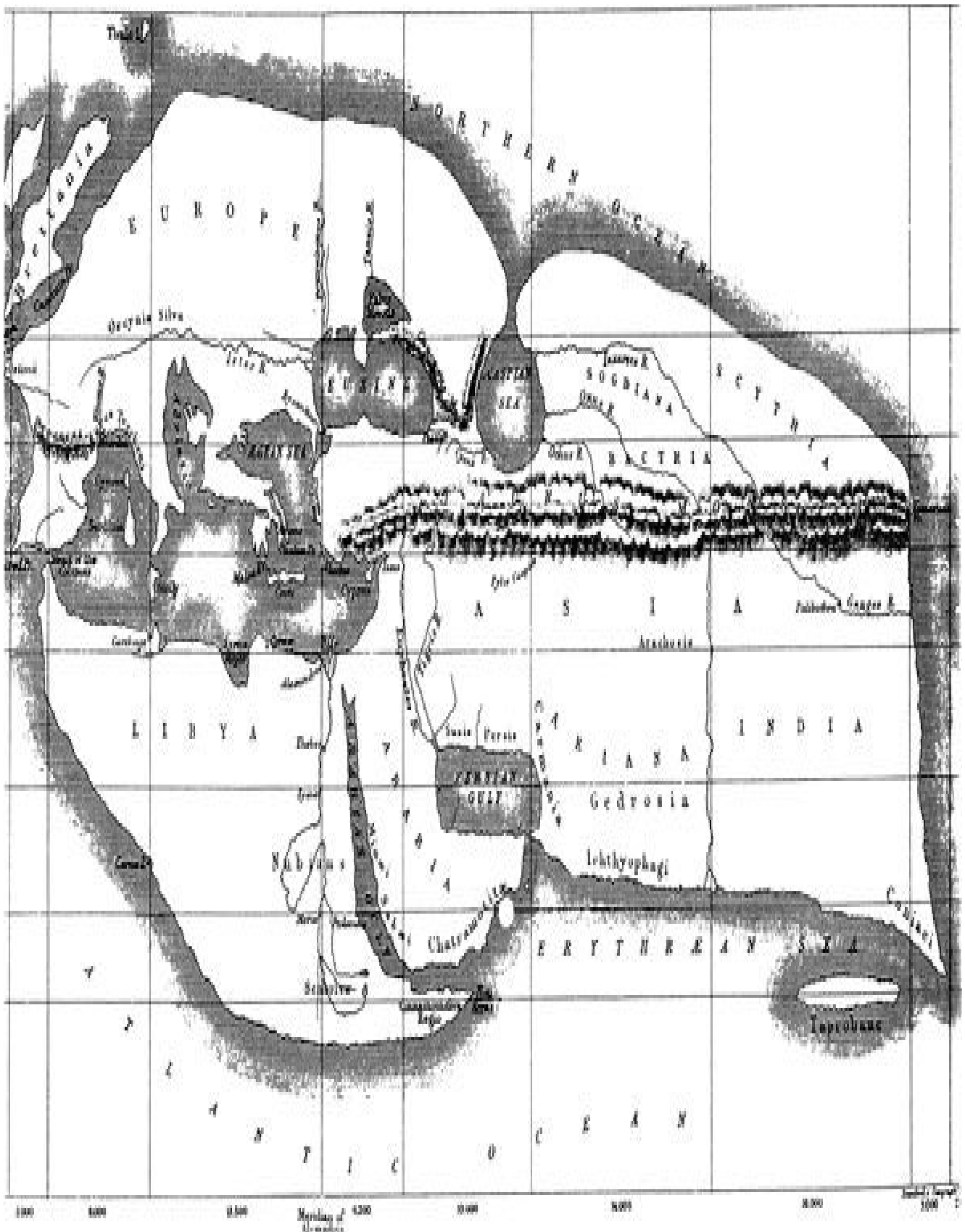
narrativamente en otras partes de la sinopsis homérica. Así, el escudo, como imagen convincente del todo, nos vuelve a deparar la visión de todo el universo de la *Ilíada*, incluyendo al cantor del centro. El escudo es el círculo completo de círculos, el anillo de anillos retrotraído a sí mismo.

A la figura envolvente le es inherente una doble curiosidad, que se manifiesta ya en su nombre: el río Océano. En primer lugar, es curioso para los modernos que Océano no sea el nombre de una superficie marina, sino que designe un río. Como nombre de río, Océano recuerda los primeros siglos de la cultura helénica, cuando parece que los griegos, más o menos como los antiguos pueblos orientales, se imaginaban la masa continental habitable de la tierra como un disco llano en torno al cual corría un ancho río. Tanto en la imagen del mundo homérica, en torno al año 700 a. C., como en la de Hecateo, de fines del siglo VI, aparece el río Océano rodeando con su corriente circular todas las naciones del orbe. Naturalmente, en el transcurso de los siglos este primitivo cosmograma hubo de sufrir correcciones debido a las experiencias empíricas de los navegantes, generales y comerciantes. Con el descubrimiento definitivo del carácter de mar interior del Mediterráneo y de los periplos crecientes en el espacio extramediterráneo, el significado del Océano cambió: pasó de ser un río que sirve de frontera a la ecúmene, la tierra habitada, a la representación de un mar exterior que rodea la tierra firme. Este proceso llegó a su final con el mapa de la tierra del polígrafo y geógrafo Eratóstenes de Cirene, desde el año 246 director de la biblioteca de Alejandría, que colocó las masas de tierra euroasiático-norteafricanas dentro de un mar abierto, que llamó «atlántico». El Atlántico de Eratóstenes, del que afirmaba que se podía circunnavegar, abarcaba desde Portugal, en Occidente, hasta la India, en Oriente, y el Ganges tenía el honor de desembocar en ese mar omnicomprensivo, postulado por un griego. Hay que recordar que Alejandro el Grande ya había hablado de una vuelta al mundo en barco por el mar exterior, circunnavegación que sería equivalente a una primera globalización geopolítica.^[95]

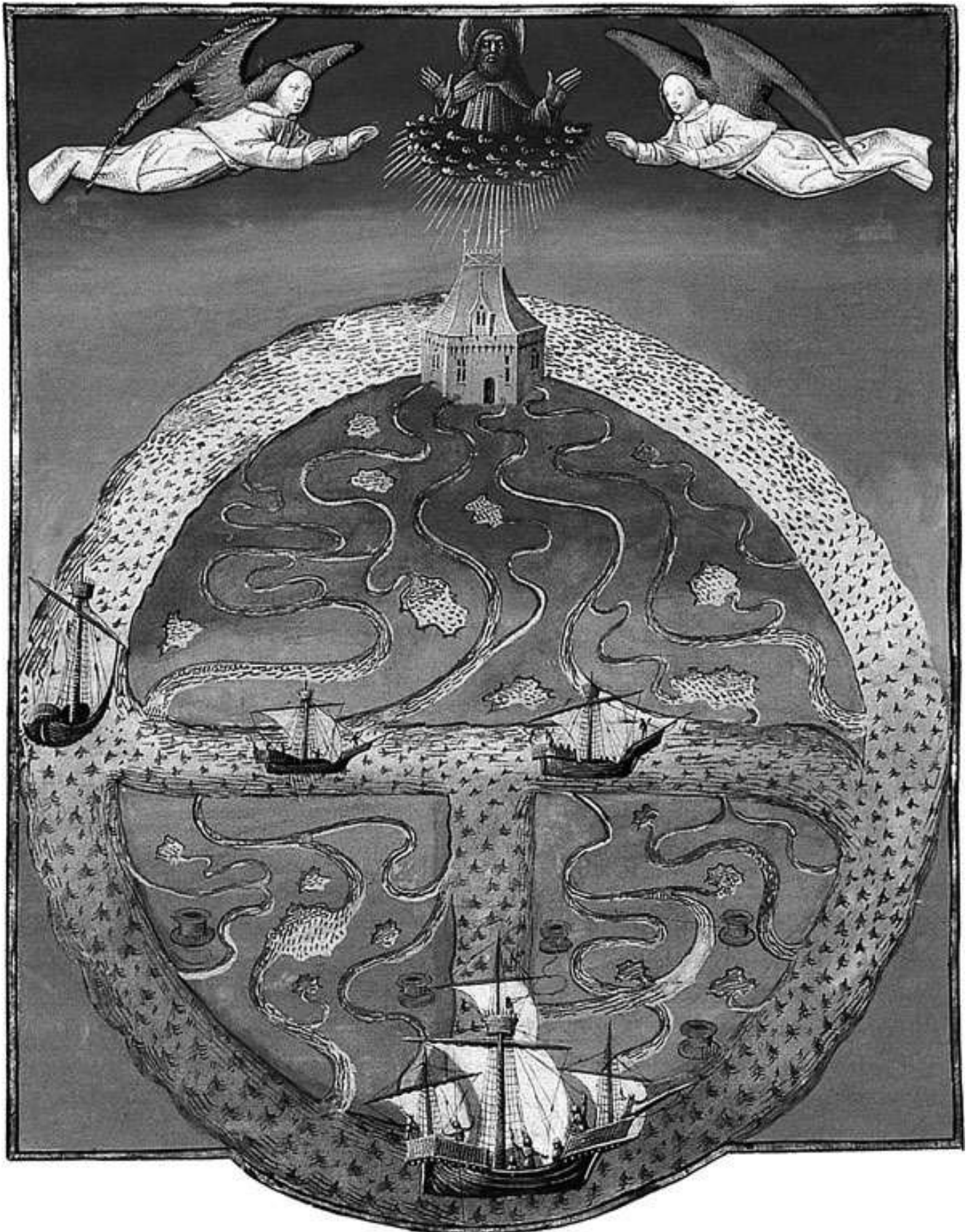
Con el concepto de un mar periférico la cosmografía antigua generó una reserva semántica de la que pudieron sacar provecho las representaciones modernas del Océano: pues sólo los europeos de la Modernidad comprendieron los océanos como mares mundiales reales y los exploraron como medios globales mundiales.^[96] En la historia de esa palabra se refleja el cambio de acento histórico que relegó a un segundo plano los espacios potámicos, las culturas fluviales, frente a los centros de poder pónico-oceánicos.

Más curiosa aún en la mención homérica del Océano es su deuda con las imágenes de mundo que están bajo el signo de la Gran Madre, pues, como figura omnienvolvente, el río límite del mundo, Océano, posee inequívocas propiedades líquido-amnióticas. ¿Cómo podrían adscribirse, si no, cualidades de receptáculo a un agua circundante? Es verdad que el Océano se representa sobre un utensilio marcial-masculino, pero por su energía formal sirve de testimonio a una concepción del

mundo determinada por un motivo más antiguo, fundamentalmente femenino; concepción de la que es característico, no que lo líquido esté circundado por lo sólido, sino que lo esté lo sólido por lo líquido. Si lo líquido se representa como lo que proporciona sostén, ha de concedérsele una específica energía de receptáculo: una condición que sólo se cumple si las aguas-entorno poseen fuerza amniótica formal. Con ello, a este límite del mundo lo caracterizan rasgos de esa estructura-vida-en-vida originaria de la que antes hemos intentado mostrar que —antes de toda arquitectura o metalurgia— tenía que procurar el autocobijo en el endo-*milieu* de los grupos-nosotros. Mientras la pared extrema se represente como una frontera acuosa tiene aún ilimitadamente las propiedades de lo vivo que contiene algo vivo. (Inversión del receptáculo: no es la pared del cántaro la que hace posible llenarlo de líquido; es porque el contenido se contiene a sí mismo por lo que el receptáculo aparece con él en torno a él). Aquí, pues, la pared y el borde se imaginan bajo el signo de lo femenino; ser significa todavía: ser inmanente a una gran madre, mientras inmanencia, a pesar del cambio de lugar, signifique albergue interior. Bajo estas premisas pueden coincidir cosmografía y uterografía.



Reconstrucción de la imagen del mundo de Eratóstenes.



Disco del mundo del *Libro sobre las propiedades de las cosas* de Bartolomeo el Inglés, siglo XV.

El esquema «inmanencia a pesar del cambio» hace posible el recuerdo y la imaginación: sí, sigue siendo incluso el motivo fundamental de todas las grandes creaciones de imagen de mundo en la época de la primera ecúmene. En principio, «recuerdo» nunca es más que la experiencia de que antes de nuestra situación en este

espacio ha habido otras situaciones en otros mundos interiores. Por eso, toda pared reemplaza a una pared, todo espacio interior remite a otro, toda creación de pared de separación sigue alimentando una idea anterior de cobijo, todo habitar se remonta a una interioridad más antigua. Cuanto más grande se vuelve el riesgo de la vida exterior, más se ve inclinada la vida en peligro a construir un almacén donde se acumulen recuerdos como alimentos para tiempos de prueba. En el umbral de la gran cultura hubo seres humanos que definieron lúcida y casi definitivamente lo que es necesario para soportar malas cosechas y situaciones erróneas en la vida: grano y recuerdos de integridad. Para almacenar estos dos bienes resultan indispensables edificaciones-receptáculo, depósitos de cereales en el centro de la ciudad y depósitos de dioses en el centro del espacio anímico, y dado que cada uno de esos bienes tiene relación con el principio de vida del grupo, las paredes de los receptáculos (construidos y hablados), que contienen algo tan imprescindible, han de ser guardadas con cuidado sagrado.^[97]

Retengamos: hay un animismo primario de las paredes y una división espacial originaria al servicio de la animación del espacio interior. En la medida en que ese principio se hace valer, los muros de la comunidad, que crean espacio, siguen siendo, a su vez, magnitudes vivas, aunque se construyan con material, por así decirlo, muerto. Mientras todas las paredes esenciales sean experimentadas como propias, la construcción del muro se produce bajo la preeminencia de lo interior; en este caso, los habitantes, *intramurani*, pueden oscilar libremente entre dentro y fuera, y convencerse así repetidamente de las ventajas de la vida tras paredes propias. Pero cuando las paredes se hacen extrañas, monumentales, cuando no sugieren nada, y su coordinación con un espacio interior propio ya no la consiguen todos, sino unos pocos privilegiados, entonces aparece la necesidad de distinguir los muros. Entonces, los muros de los otros se experimentan como chocantes y repelentes, y provocan una agresividad históricamente novedosa: el deseo de demostrar al enemigo que tampoco tras sus muros puede mecarse en seguridad. Probablemente ésta es la forma originaria histórico-universal del resentimiento. Querer procurarse a sí mismo ventajas de seguridad significa ahora hacer inseguros los muros de los demás. El documento clásico de ello es el informe bíblico sobre la caída de los muros de Jericó bajo el son de las «trompetas» israelitas (Josué 6, 1-21): documenta el amargo deseo de venganza del pueblo nómada contra aquello que experimenta y denuncia como arrogancia de señores territoriales sedentarios.

Quedaría por escribir la historia de los pueblos que odian los muros. Pero en las civilizaciones avanzadas no son sólo los muros del enemigo los que han de ser experimentados como extrañas y repelentes demostraciones de poder. En grandes sociedades jerarquizadas y establecidas aparecen también procesos inevitables de distanciamiento de las paredes de la cultura propia. En las grandes casas de vecindad

romanas ese distanciamiento se convierte en epidémico, como registra el millonario-moralista Séneca cuando en sus desahogos críticos frente a la arquitectura y el lujo hace notar: «Las casas son hoy (a causa de su peligro de derrumbamiento) una de las causas fundamentales de nuestro miedo» (*Epistulae ad Lucilium*, carta 90, 43). Y es que lo alto en lo propio resulta más extraño para muchos que lo bajo en lo ajeno; por eso en muchas regiones de la tierra la gente humilde puede entender mejor a los pobres de pueblos extranjeros que a sus propios señores, que construyen alto. (Un esquema de experiencia que ha seguido siendo actual hasta en las trincheras de la Primera Guerra Mundial y con el que ahora se intenta poner en marcha una especie de frente popular mundial de los perdedores de la globalización). Esos distanciamientos de los muros de los señores y propietarios llevan incluso a la inversión de la relación entre receptáculo y contenido.

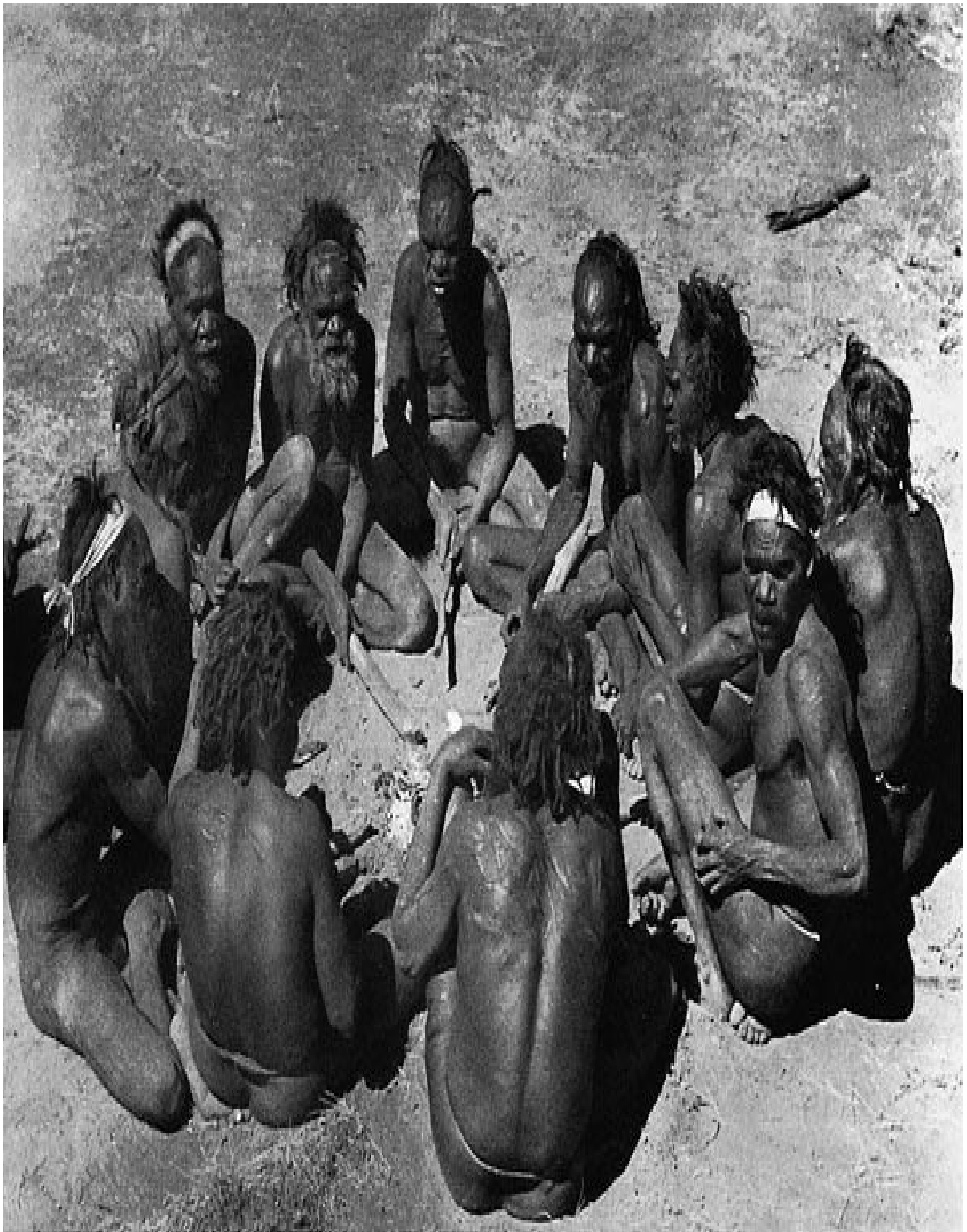
Todas las teorías de la alienación o distanciamiento son intentos de comprender la preexistencia de muros que repelen y el sentido de paredes que separan. ¿Qué sucede con la pared de la «cabaña que tú no has construido»? ¿Qué teoría del muro está en la base del lema: llevar guerra a los palacios y paz a las cabañas? Tales preguntas son reacciones a la agudización de una diferencia arquitectónica en la sociedad corporativa. Sólo en relaciones fuertemente desigualitarias —definidas por la tradición marxista como sociedades de clases— sucede regularmente que la vida de los perdedores se reprime, refugiándose en una interioridad dominada por el resentimiento. Entonces todo se construye alrededor de ello, de modo que la mayoría se aleja de su entorno-receptáculo. Y comienzan los individuos a no entender ya sus «propias paredes», ni lo comunitario de lo que han sido víctimas: la crisis de la forma de casa como forma de mundo arroja con anticipación sus sombras. Cuando las paredes-envoltura, antes propias, han acabado por desaparecer completamente, la vida encerrada en ellas ya no se experimenta radicalmente consigo misma. Ya no se siente cobijada en un ámbito protegido del poder, sino encajonada en una desesperanza tan amplia como el mundo. («Estoy en este *sams̄āra* como una rana en una fuente cegada». *Maitran̄īya Upanis̄ad*). Entonces surge la metafísica de una inmanencia pánica que sueña con la evasión. Entra en el escenario de la historia del espíritu el dualismo de almas encerradas, inmaterial-vivientes, y cárceles materiales muertas; y con esa oposición, aguda al menos desde Platón, se expone un esquema fundamental gnóstico que ha servido durante más de dos mil años a los europeos para la articulación de sus reservas frente al ser-en-el-mundo. Esa reserva frente al mundo ha abandonado en la edad moderna el recinto de las tradiciones religiosas y filosóficas, y se ha extendido por todas partes en innúmeras metamorfosis profanas. Una de las últimas formulaciones contra el mundanismo incurable de las modernas sociedades económicas surgió significativamente en el campo de la sociología, cuando Max Weber se aventuró a hablar del cautiverio de la vida en las «cápsulas duras como el acero» de la formación excesivamente racionalizada de la sociedad.^[98]

Cuando ya no se consigue la animación matrística del límite extremo, como

sucede en las grandes estructuras políticas, que se han vuelto inabarcables, el imaginado todo del mundo se convierte potencial y actualmente en una cápsula extraña o en una cárcel. Por extensión excesiva del espacio, la frontera del mundo se lleva fuera hasta lo incomprensible e inimaginable. En consecuencia, el todo pierde su naturaleza de envoltura. La fuerza de animación de espacio de las ciudades no alcanza ya a penetrar hasta los bordes extremos. Los seres humanos se sienten cercados por un exterior frío, no-animable, y sólo mediante acrecentados esfuerzos imaginarios adicionales se podría representar como ventajoso y lleno de sentido el límite extremo.

Esfuerzo adicional: sólo bajo este punto de vista pueden resultar comprensibles económicamente, con respecto a la imagen de mundo, las antiguas cosmologías europeas de cubiertas, de las que se hablará pormenorizadamente en lo que sigue. Se trata de intentos de defender como estructura doméstica una forma de totalidad ya no animable, y a pesar de su trascendencia monstruosamente superdistendida. En tanto que interpretamos las esferas cósmicas como paredes domésticas del ser, mostraremos dónde se fundamenta la figura pensamental y arquitectónica, preponderante en la historia del espíritu, de la casa.^[99] La casa fue durante los dos últimos milenios y medio la idea de espacio más importante de la humanidad, puesto que representa la figura más eficiente de tránsito entre el modo de ser originario de los seres humanos en autocobijos sin paredes y la moderna residencia en cápsulas desanimadas. Si la historia de las grandes culturas hubiera de ser irremisiblemente también la historia de la construcción de casas, sería porque ninguna gran cultura habría podido solucionar sus problemas de autocobijo sin el semianimismo de la casa. Pues ¿qué son las grandes culturas sino esfuerzos por forzar la equivalencia imposible entre casa y cosmos contra la evidencia de la enajenación imperial?

En la casa propia ejercitan los seres humanos de épocas de gran cultura la capacidad de animar paredes hechas de material muerto. Sin la experiencia fácilmente evocable de la pared animada nunca podrían formarse ciudades e imperios. Habitantes de ciudades y de reinos son los representantes clásicos de un tipo de ser humano que posee la precaria capacidad psicopolítica de imaginarse unido, también en lo grande, tras paredes que respiran. Tales representaciones de unidad presuponen que el colectivo político puede hacer, por la representación, que las lejanas vallas fronterizas, los fosos y las fortificaciones en torno a ellas estén llenas de una vida específicamente popular, inequívocamente propia. Pero ¿cómo aprenden los habitantes de las ciudades fortificadas a defender sus murallas como si se tratara de su propia piel? ¿Cómo se hace políticamente cosquillosa la piel del Estado?

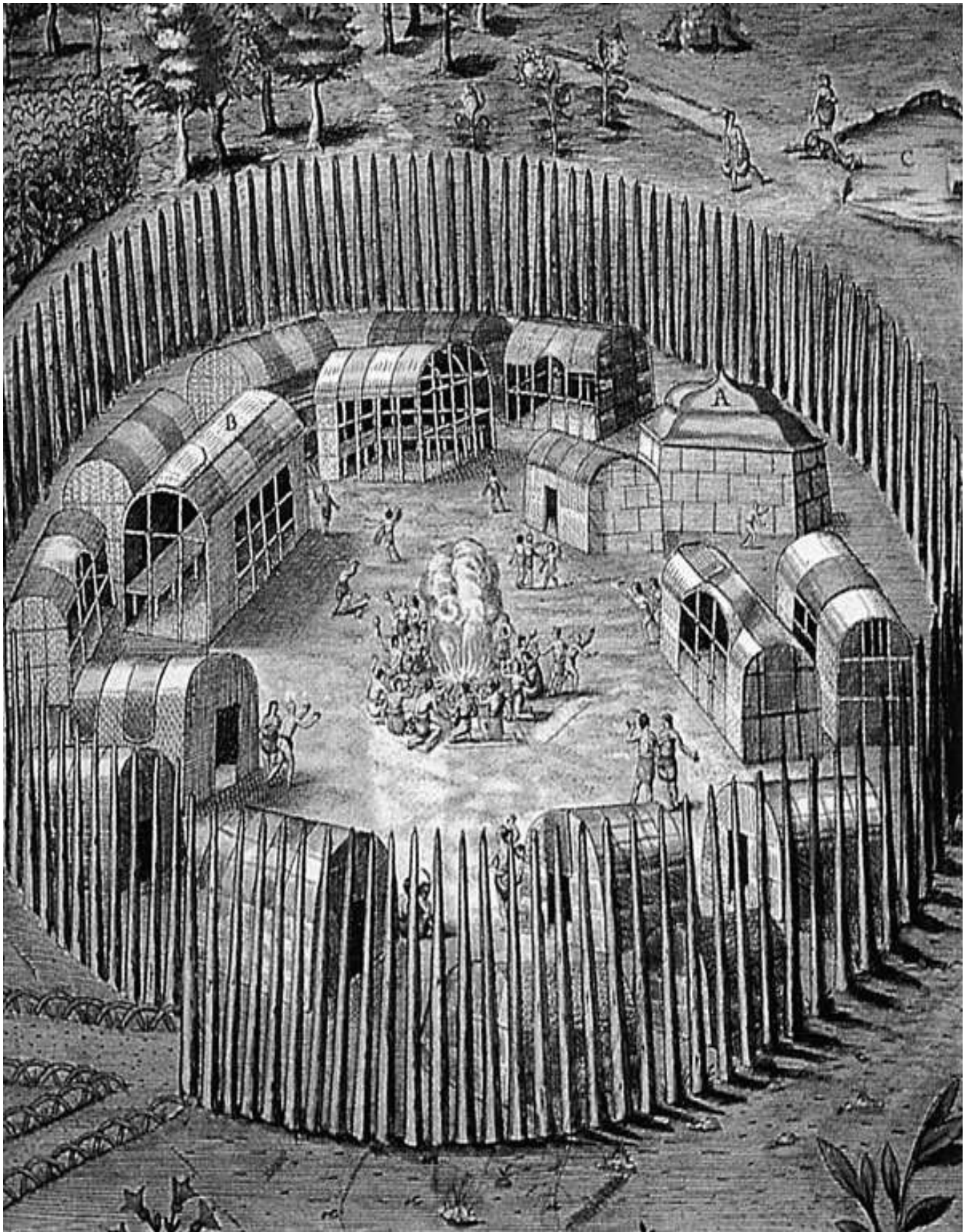


Aborígenes: reunión informal en la termosfera.

Las reflexiones que Vitruvio ha dedicado al comienzo de su *De Architectura* al origen de la construcción de casas muestran que ya entre los primeros pensadores de la construcción se manifestaba una conciencia de la dificultad de concebir el tránsito de las formas de vida sin casa y sin paredes a aquellas caseras y entre paredes.

Vitruvio afirma, audaz y plausiblemente, que el fuego salvaje estaría al comienzo de las reuniones humanas y que la protección y conservación del fuego habría dado el impulso definitivo a la praxis arquitectónica de los seres humanos. En una especulación aventurada sobre la protohistoria de la humanidad, el mentor de los arquitectos de la vieja Europa pone de relieve, en sucesión inmediata, el cuidado de puntos de fuego, la aparición del lenguaje y la construcción de chozas.

1. En los tiempos primitivos los seres humanos venían al mundo habitualmente en bosques, cuevas (*speluncis*) y florestas, como los animales salvajes [...]. Durante ese tiempo, árboles que por su gran número crecían muy juntos, que fustigados de aquí para allá por la tormenta restregaban unos contra otros sus ramas, ardieron un día, y la llama ardiente del fuego asustó a quienes estaban cerca de ese lugar, razón por la cual huyeron. Pero después, cuando la situación se había calmado, se acercaron más y, dándose cuenta de que el calor del fuego suponía una gran conveniencia (*magna commoditas*) para sus cuerpos, arrojaron leños dentro y lo mantuvieron así, llamaron a otras gentes para que se acercaran y con un gesto les indicaron qué provecho sacarían de ello. Cuando en esa reunión (*congressu*) de seres humanos, al soplar (*spiritu*), unas veces de un modo y otras de otro, pronto se produjeron sonidos (*voces*), por la costumbre diaria fueron componiéndose palabras poco a poco, tal como lo propiciaba la ocasión; dado que estas gentes fueron nombrando cada vez más objetos al usarlos, comenzaron finalmente a hablar por casualidad (*fari fortuito coeperunt*). 2. Puesto que, como consecuencia del descubrimiento (*inventio*) del fuego, había surgido ya entre los seres humanos un encuentro, una asociación y una convivencia (*conventus, concilium, convictus*) y se fueron juntando más seres humanos en *un* lugar [...], comenzaron en esa reunión (*in eo coetu*), unos a construir cobertizos (*tecta*) de ramas, otros a excavar cuevas al pie de los montes; y algunos tomaron como modelo los nidos de las golondrinas y construyeron asentamientos (*loca*) de barro y leña menuda para refugiarse en ellos. Entonces observaron los cobertizos de los demás (*aliena tecta*), añadieron innovaciones de propia cosecha y fueron creando día a día tipos mejores de cabañas (*meliora genera casarum*) [...]. 7. Y entonces comenzaron [...], mirando al futuro, a construir en lugar de cabañas casas bien cimentadas (*domos fundatas*), que tenían paredes de ladrillos, o que estaban construidas de piedra y madera y cubiertas con tejas.^[100]



Teodoro de Bry, el pueblo indio fortificado Pomeiok, según un apunte de 1585.

El punto álgido de la especulación de Vitruvio, obviamente, es éste: la construcción sigue una fuerza centrípeta que produce, primero, la reunión de los seres humanos, para despertar, después, en los ya reunidos la necesidad de cobijo. En el corazón de las reuniones humanas actúa una comodidad o conveniencia, descubierta

casualmente pero convertida de inmediato en imprescindible, una *magna commoditas*, que exige ser complementada por un segundo confort: la casa. El fuego mimaba a los seres humanos y los hace dependientes del relax y la holganza: con ello la civilización puede comenzar como historia de mimos—^[**] y como lucha por el acceso a los escasos medios de mimo—. Todos los demás pasos adelante, domésticos o ciudadanos, en el mimo y el relax se siguen del fuego hogareño como primera gran comodidad. El calor del fuego domesticado reúne a los seres humanos en un lugar de encuentro como si fuera en torno a un foco ígneo. Se podrían continuar fácilmente las ideas lacónicas de Vitruvio convirtiéndolas en una sociología del hogar, según la cual los primeros motivos de la formación de grupos residirían en una comodidad doblemente irresistible: en la propia irradiación de calor bienhechora y en las charlas agradables de los seres humanos sobre ese agrado. Vitruvio subraya claramente el punto que realmente importa: los primeros que disfrutaban del calor llaman a los más próximos y se comunican con ellos mediante gestos y palabras primitivas sobre las ventajas de la maravillosa fuerza central recién descubierta.

Así pues, un socialismo térmico en el comienzo, una reunión originaria en torno a un fuego cuidado, un círculo de seres humanos en torno a lo que más tarde (cuando lleguen las ollas y pucheros) se llamará hogar o fogón; y con todo eso: la experiencia paradigmática de que el calor de la irradiación se difunde regularmente por todos lados en torno al fuego central, de modo que los reunidos, mientras formen sólo un *único* círculo en torno al fuego, no van a tener necesidad de enfrentarse unos a otros a causa de la hermosa *commoditas*. Si la irradiación redundaba en provecho de todos, eso significa solidaridad inmediata. Si se acerca alguien, se le hace sitio sin más en el único círculo. Si el círculo igualitario se hace tan grande que ya a nadie aprovecha, entonces desaparece el embrujo, y todos quedan iguales ante la fría desilusión. Pero si hay candidatos al calor que deben colocarse detrás, entonces surge la sociedad térmica de clases.



Choza de fieltro, en Pallas, *Noticias históricas sobre los pueblos mongoles*, 1776.

La construcción de cabañas, de la que habla Vitruvio, comienza como segundo cobijo, con el que se complementa el primero: la experiencia del común poder-estar-contenidos en la generosa esfera de calor.^[101] Que este hogareño espacio interior de calor, a su vez, implique también cualidades miméticas de útero se entiende de por sí

en tanto que el calor congregante introduce a los que están cerca en una situación interior protectora. En consecuencia, la reconstrucción arquitectónica de ese interior no sería más que la ejecución material de un imperativo térmico-social de cobijo, ya efectivo. Solidaridad es participación en el mismo fuego; más tarde, es también: reparto de la comida mientras aún está caliente; y finalmente: socialización de la carne cocida o asada en las grandes fiestas de redistribución, religiosamente motivadas. Esto se corresponde con la evidencia etnológica, casi universal, de que en las sociedades tempranas el reparto de bienes presentes funcionaba como técnica universal de seguridad frente a la necesidad y penuria (la desolidarización sólo aparece con las provisiones). Según Vitruvio, vale para la sociedad en general lo que, de acuerdo con la concepción griega y romana, vale para los edificios privados: que el hogar es anterior a la casa, y que una casa significa, ante todo, una construcción en torno a un punto de fuego. En el hogar se cumple uno de los actos más importantes del devenir ser humano, ya que es en él donde, con la conexión entre receptáculo y fuego, se desarrolla la protoexperiencia de la alquimia alimentaria: el cocinar o guisar los alimentos. En torno al hogar forman una rima material los receptáculos de seres humanos y los receptáculos de alimentos. En otro contexto hemos mostrado por qué, además, la casa hubo de ser siempre una residencia de espíritus próximos.^[102]

La institución griega del *prytaneum*, que tenía que servir a la vez de lugar de guarda del fuego de la ciudad y de centro de reunión para convites políticos —para fiestas eucarísticas burguesas, en cierto modo—, da testimonio de hasta qué punto el espacio público de las ciudades de la antigua Europa hubo de ser proyectado según el modelo del hogar. Incluso Aristóteles no dejó duda alguna de que las comidas en común pertenecen a la buena vida de la ciudad (*Política*, 1329b-1339b-ss.); en esos banquetes perviven, bajo auspicios urbanos, las arcaicas fiestas de redistribución (de proteínas). Sólo en el hogar ciudadano, dedicado a la diosa Hestia, fue posible escenificar de modo sensiblemente convincente la conexión primaria, solidarizante, de vida casera y vida estatal.

La materialización más impresionante de esas relaciones termopolíticas fundamentales la encontramos, sin embargo, en la figura del hogar estatal romano que significa el *forum romanum*: sin duda, el santuario de la diosa del hogar, Vesta, constituía para los romanos el centro de su *res publica*. A través del fuego sagrado que se guardaba en el templo de Vesta se aseguró la equivalencia, imprescindible para los romanos, de casa e imperio. Quien deseaba suerte para una debía desear prosperidad para el otro, y viceversa; custodiar el fuego, siempre encendido, significaba inmediatamente cuidar del alma del Estado. Sin la fuerza de reunión de la *commoditas* sagrada, era imposible que se llevara a cabo en el corazón del espacio público el *coetus* político, la asamblea de los muchos en torno al centro común.

No en vano el ritual estatal romano colocó el templo de Vesta geométrica y simbólicamente en el centro de la ciudad, del imperio y del universo. La custodia del fuego era la función sagrada más importante en el sistema de celebraciones romanas

en honor de los dioses. Por eso llegó a convertirse en objeto de interés del Estado la virginidad de las vestales, a las que estaba asignado el cuidado del hogar estatal; la costumbre pública se preocupaba de que las jóvenes servidoras aristocráticas del fuego sagrado (cuyo número de seis, según se dice, recuerda la fusión de seis estirpes nobles en la ciudad originaria) vivieran en el *forum romanum*, en un decente cuartel inmediato al templo, protegidas de tentaciones comprometedoras. Las vestales intactas eran las garantes del aura de suprema integridad, sin la que no se podía imaginar ni proteger la reunión de los ciudadanos en torno al centro sin mácula del hogar. Las sacerdotisas de la vida hogareña divina tenían que estar dotadas de extraordinarios privilegios salvíficos: si un reo condenado a muerte se cruzaba con una vestal de camino a la ejecución, quedaba libre en el acto.

El milagro de inmunidad atestigua la irradiación totalizadora del fuego primero. Dado que el imperio depende morfológicamente de la casa y que, en general, la condición imperial ha de representarse como continuación de la doméstica con otros medios, es imprescindible que la fuente de calor de la casa, el hogar, atraviese también el mundo público entero, hasta sus fronteras, por muy lejos que éstas queden. Del hogar estatal sale una irradiación cobijante que, como un fuego político maternal, calienta todo el universo de alcance romano. Con razón hizo notar Spengler: «A causa de un sinodismo gigantesco, el imperio romano no es otra cosa que la última y mayor ciudad-república de la Antigüedad».^[103] El tema o motivo del sinodismo, de la decisión por la convivencia, significa orientación a un fuego central vinculante. Él constituye la primera aproximación de la reflexión romana sobre el poder al principio de la radiocracia.^[104] Incluso cuando bajo Constantino el culto cristiano comenzó a gozar de la protección pública del emperador, hubiera sido inimaginable apagar el fuego eterno en el corazón del foro, aunque fueran llamas paganas las que ardían en él, y sustituirlo por velas conmemorativas cristianas.

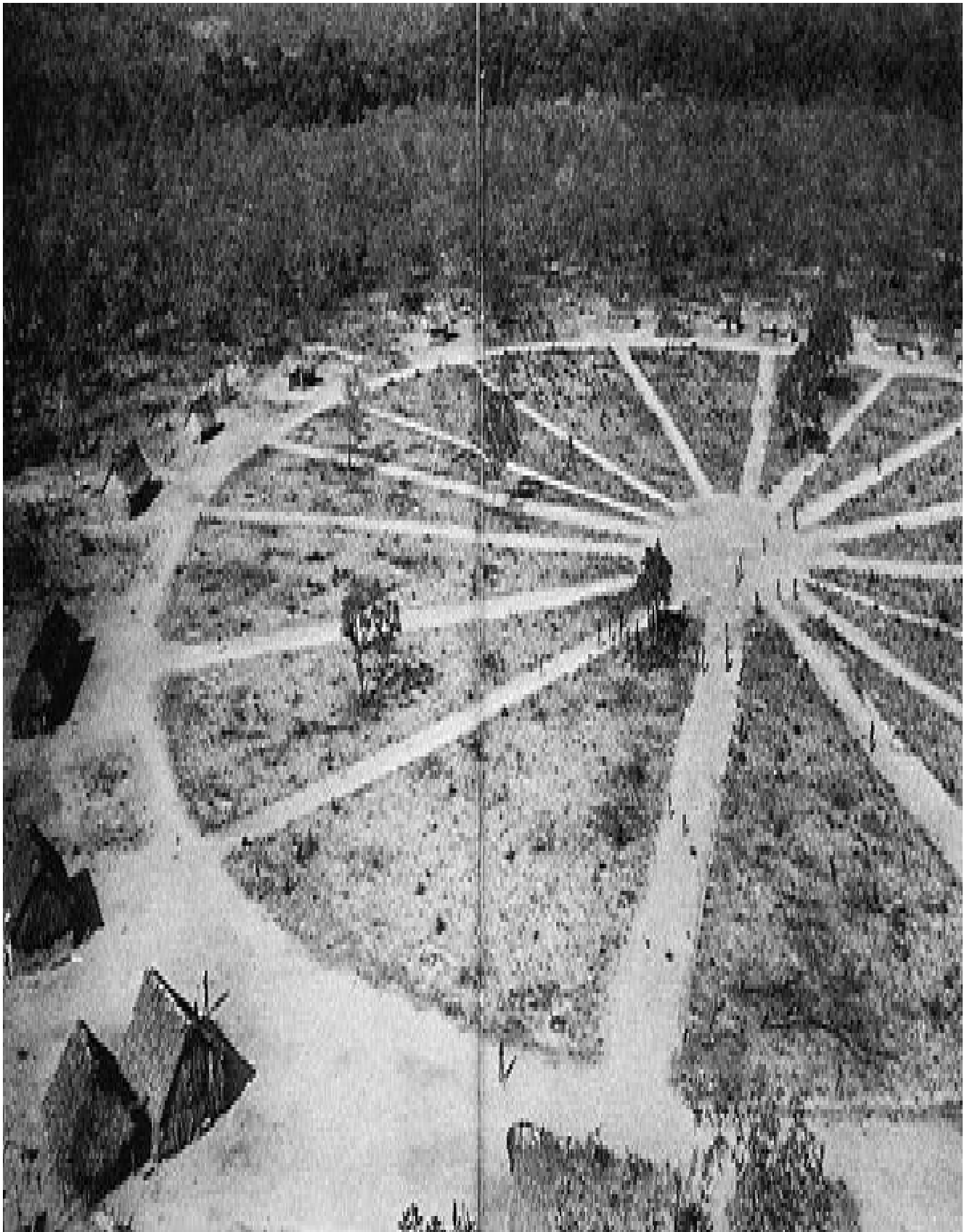


Ruinas del templo de Vesta en el Foro romano.

Después de todo lo que hemos insinuado sobre la morfología política del círculo, es casi una obviedad que el edificio que alojaba el hogar estatal, la *aedes Vestae*, hubiera de ser un templo redondo. El imaginario del imperio exige una inclusividad centralizante que alcance hasta los límites animados más extremos; como si la técnica

calorífica fuera el centro de la política. En ella ya está contenida toda la síntesis social: política focal, política de inclusión, política protectora, política de inmunidad, política de forma. Habla en favor de la conciencia dramática y cosmológica de los romanos el hecho de que una vez al año apagarán el hogar estatal durante una noche, para volver a encenderlo festivamente el día de Año Nuevo. Esta pausa calorífica religioso-política les permitía experimentar cómo el imperio y el universo mantenían el aliento en una crisis regenerativa, culturalmente dominada. Mientras existieran tales regeneraciones no desaparecería el imperio.

Por eso es más significativo aún el momento en el que se apagó definitivamente el fuego sagrado de los romanos: este suceso inimaginable por antonomasia para los mayores se produjo con las secuelas de la rebelión conservadora de Flavio Eugenio, que, tras la elevación del cristianismo a religión única del imperio y tras la prohibición de los cultos paganos, se había sublevado en el año 391 contra los dictados bizantinos. Tras su victoria sobre Eugenio en el año 394, Teodosio I creyó tener motivos para proceder contra los vestigios del paganismo con una dureza que hasta entonces parecía imposible, y ordenó la extinción del fuego estatal. Sólo entonces quedó claro ante todos los ojos lo que significaba político-religiosamente la traslación del poder central romano al Este. Aunque la destrucción simbólica de la vieja Roma por la extinción del hogar estatal sólo fue posible porque el imperio, sobre todo en su nueva central, la segunda Roma, había encontrado en la religión de Cristo otro principio de integración y un símbolo alternativo de la síntesis social. La *lux perpetua* cristiana, en efecto, se reveló durante más de un milenio eminentemente apropiada para sustituir al antiguo fuego sagrado romano.



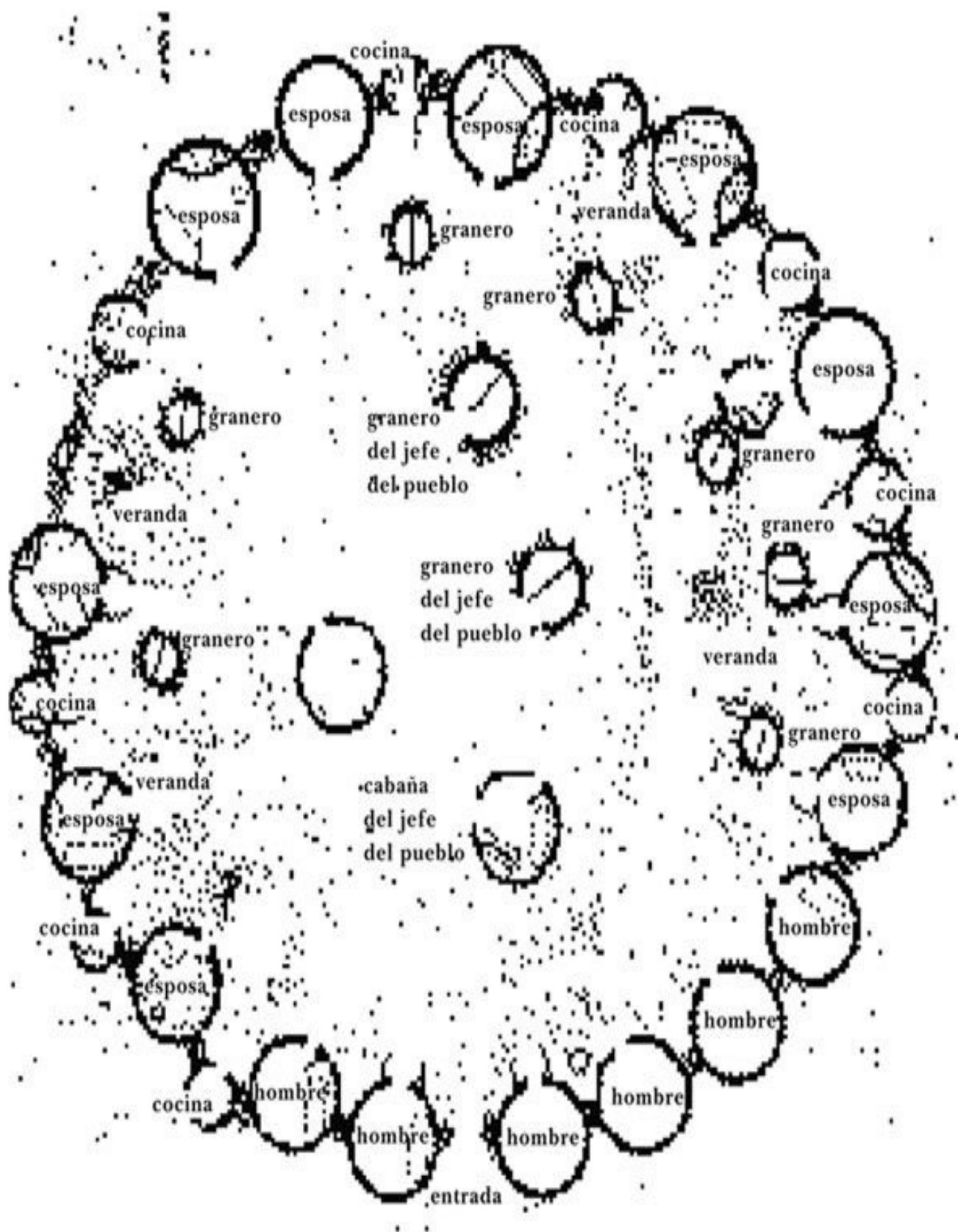
Pueblo redondo de los kraho, Brasil central.

Desde este trasfondo hay que entender por qué el nuevo culto a César, teológicamente arriesgado, que fue lanzado poco después del asesinato del dictador por algunas facciones del Senado y por un movimiento «popular» encabezado por Octaviano, en ninguna otra parte podía establecerse mejor que en el lugar más

prominente del foro romano, y por qué, por ello, el templo de César —un centro cultural de teología imperial de la época imperial— se erigió inmediatamente enfrente del viejo y venerable templo de Vesta. Sin cercanía al *feu sacré* el asunto cesárico no podía desarrollar fuerza alguna de irradiación. A causa de su función, la diosa del hogar estatal, Vesta, también era solidaria de los espíritus de las casas privadas, los penates, que, como dioses de las provisiones o de la despensa (*penus*), habían de cumplir las funciones de protección sobre un ámbito de la vida, estrechamente familiar; se les veneraba por regla general en los puntos de fuego domésticos.^[105] La genialidad político-religiosa del culto de Vesta puede palpase con las manos: al aliar la fuente de calor, que alcanza para todos, con los espíritus de las provisiones, que no alcanzan para todos, se consigue poner un dique, al menos a nivel imaginario, a los efectos necesariamente desolidarizantes del pensamiento aprovisionador de la economía doméstica. Sobre el resto han de tender un puente las administraciones públicas.

Pero, dado que la *res publica* vale a la vez como casa común del pueblo romano, los dioses penates colectivos, *di penates populi romani*, han de ser covenerados como espíritus protectores de todos los ciudadanos romanos en el hogar estatal del templo de Vesta. De este modo, el hogar estatal, que irradia calor, y los espíritus, animadores de espacio, de las casas individuales reúnen sus potencias conformadoras de esferas con el fin de instituir un punto central dominante, tanto en lo grande como en lo pequeño.

Que entre los romanos de la época imperial toda política cultural fuera, efectivamente, la exaltación del animismo doméstico con medios públicos se muestra, no en último término, en el hecho de que, desde Augusto, los altares de los lares o de los espíritus protectores en los cruces de caminos (*compita*) fueran utilizados al mismo tiempo para el culto al genio del emperador. En la base de esta idea de culto está la representación de que los espíritus de la casa acompañan a sus protegidos, más allá de las propias paredes, hasta las calles y cruces, e incluso por todo el círculo terráqueo habitado, que, desde ahora, no anima y asegura otro que el propio César. Así consiguió el cesarismo comunicarse con el imaginario doméstico de cualquier individuo romano. El culto romano al emperador anticipa la psicopolítica cristiana posterior; también ésta quería que para el Dios que había hecho el cielo y la tierra resultara fácil seguir a toda alma individual tanto en su tranquilo aposento como al viaje más largo. El secreto del éxito del monoteísmo (y del sumoteísmo, que colaboraba estrechamente con él) queda así claro: quien quiera gobernar tiene que ampliar la casa al cosmos y describir el universo como casa residencial. Eso es lo que desde los días del viejo estoicismo tienen en común los poderosos y los sabios: que aprendieron a comportarse como si pudieran estar en casa en todas partes, o, al menos, traer el mundo a casa, a la Roma eterna.



Pueblo redondo camerunés contemporáneo.

Las insinuaciones de Vitruvio sobre el nacimiento de la sociedad a partir de la reunión en torno al fuego no permiten entenderse sólo como observaciones sobre el camino particular romano al gran Estado, mínimamente solidario. Suponen una intuición válida de la esencia de los motivos prearquitectónicos de la reunión humana

y de su proyección en las formas construidas. Pero también cuando falta una relación explícita a una fuente de calor las sociedades pueden encontrar su cohesión formal por medio de una centralización cúltrica. Claude Lévi-Strauss, en el ejemplo de los bororos brasileños, ha llamado la atención sobre el poder identificador de las formas redondas de construcción de pueblos. Los bororos, una tribu de aborígenes matrilineal en las zonas llanas cenagosas y boscosas del pantanal, vivían en asentamientos con forma de rueda de carro, en cuyo centro se encontraba la gran casa de los hombres; en ella permanecían los miembros varones adultos de la tribu, ocupando la mayor parte de su tiempo en fumar, charlar, dormir, adornarse con plumas, recitar cantos sagrados y fabricar instrumentos sacros. A las mujeres les estaba prohibido terminantemente el acceso a la cabaña de los hombres, y a las muchachas que se les ocurría acercarse demasiado a la casa podía fácilmente sucederles que fueran capturadas y violadas por todo el grupo.

Los misioneros, que intentaron durante mucho tiempo, en vano, convertir a los bororos, se dieron cuenta de que en esas sociedades rurales primitivas se ocultaba un secreto morfológico. Con el tiempo, los monjes salesianos, que habían sido encargados de la evangelización de los indígenas brasileños, descubrieron una conexión entre las instalaciones del pueblo y la resistencia psicológica de los indios a los influjos externos. Las formas redondas de los pueblos eran, por decirlo así, los sistemas de inmunidad de esa cultura, y mientras los bororos pudieron mantener sus formas tradicionales de asentamiento, consiguieron protegerse de la sugestión de los sacerdotes europeos. Sólo después de que se les obligara a asentarse en pueblos largos se rompió su escudo inmunizante y se abrieron al influjo cristiano.^[106] Independientemente de la pregunta de si la cristianización de los indios se considera una necesidad civilizatoria o una injusticia imperialista, el fenómeno descrito puede entenderse como un experimento sociológico, en el que se pusieron a prueba las propiedades inmunizantes de una forma centrada de asentamiento y significación del mundo. El resultado del ensayo parece confirmar la suposición de los misioneros de que la forma redonda del poblado contenía para sus habitantes la información central sobre su identidad. En nuestra terminología: la forma redonda del pueblo actualiza el autocobijo colectivo tras una pared morfológica. La destrucción de esa estructura de integridad basal endógena volvió receptivos a los indios frente a la oferta de una potencia salvífica diferente, anunciada por sacerdotes extranjeros. Si el círculo ya no salva, quizá salve el Cristo anunciado.^[107]



Reconstrucción del pueblo chino Banpo, de los primeros tiempos de la cultura Yang-shao (4800-3600 a. C.)

Parecidas formas redondas de asentamiento, entre otras muchas, se han encontrado en los pueblos indios de Florida: en torno a una larga cabaña central se reparte un tropel de chozas redondas colocadas en círculo; la endosfera entera del pueblo está encerrada, a su vez, en un anillo-empalizada de troncos, que muestra sólo

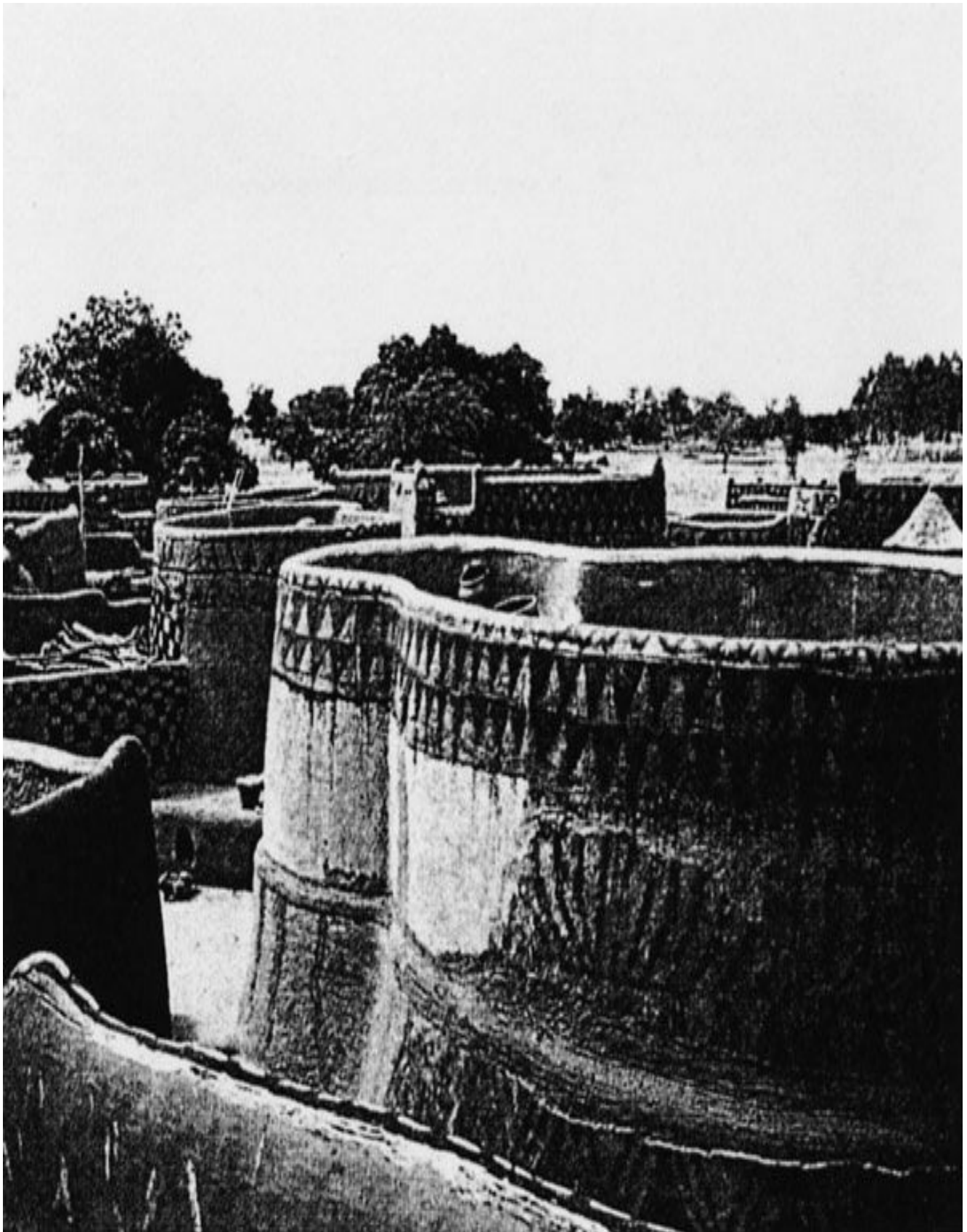
en un lugar una abertura semejante a un corredor. La existencia en pueblos así hubo de asemejarse a un ejercicio permanente de orientación y centralización.



Joseph-François Lafitau, ceremonia de duelo, ante una tumba redonda, entre los indios norteamericanos, 1753.

Formas análogas de construcción en América, África, la antigua Europa y el Oriente Próximo muestran que en la edificación de pueblos redondos y cabañas

redondas actúan ideas elementales que aparecen espontáneamente y por doquier. En estratos muy tempranos de la vieja ciudad palestina de Jericó se descubrieron restos de casas redondas primitivas. En San Giovenale, cerca de Roma, o en la isla eolia Filicudi, por ejemplo, se encuentran aglomeraciones aldeanas de pequeñas cabañas ovales muy juntas.^[108] Se conocen pueblos circulares del Camerún de hoy, cuyo cerco extremo está formado por chozas redondas, más grandes o más pequeñas, unas de hombres y otras de mujeres. También en esas construcciones aparece una doble realización de la producción esférica de espacio. Todo ello, con independencia de sus representaciones específicamente religiosas, animaría a considerar animistas geométricos a los habitantes de tales asentamientos. Ciertamente, las cualidades animistas provienen menos de la estructura geométrica de las formas de construcción como tales que del imperativo esferológico al que obedecen, sin excepción, las estructuras originarias de grupo.



Casa de mujeres en Ghana.

Las artes de la vida de las unidades humanas primarias remiten todas a la necesidad de conformar el grupo como el receptáculo autógeno en el que el contenido se contenga a sí mismo. El fenómeno solidaridad, como reunión originaria en torno a un beneficio microclimático que sólo puede experimentarse desde dentro, mantiene

hasta el final su secreto morfológico.



George Rodger, primera reunión del Partido Nacional, Nápoles 1943, en *Magnum Opus*.

Giacomo Leopardi, en su diálogo *Copérnico*, ha puesto de manifiesto que esto, sin embargo, no sólo afecta a las pequeñas unidades focales, sino a la humanidad en general en tanto está unida en un latente socialismo solar. El poeta remonta el giro

copernicano a una decisión del sol de retirarse, en vez de girar en torno a un arrogante grano de arena llamado Tierra. Con la parada del sol se transforman radicalmente las relaciones de solidaridad entre los mortales, puesto que, ahora más que nunca, éstos tienen que concienciarse de que estarían condenados a la muerte por frío si no consiguen en el nuevo régimen un acceso a los excedentes que ha de ofrecer el sol. El sol, por su parte, no disimula en absoluto que no es humanista alguno:

¿Qué me importa eso? ¿Soy la nodriza del género humano o quizá su cocinero, que ha de prepararle o calentarle la comida? Y ¿qué más me da que un ridículo montón de criaturas invisibles, millones de millas lejos de mí, no puedan hacer frente al frío sin ver mi luz? Y, finalmente, si he de servir, en cierto modo, de estufa y hogar a la familia humana, estaría bien que la familia, en tanto quiera calentarse, venga al hogar y no que el hogar se mueva en torno a la casa. Si la Tierra, pues, me necesita, que se ponga en marcha y mire a ver cómo logra atraparme.^[109]

Con ello, se propone a los seres humanos la tarea de preocuparse ellos mismos de su lugar en el sol. ¿Quién podría negar que en todas las políticas de la Modernidad se manifiesta la dificultad de reunir a la humanidad, como familia solar supernumerosa, en torno a ese hogar excéntrico?

Capítulo 3

Arcas, murallas de ciudad, fronteras del mundo, sistemas de inmunidad

Para una ontología del espacio cercado

La ciudad es la repetición de la caverna con otros medios.

Hans Blumenberg, Salidas de la caverna

Que la forma que permite a los seres humanos estar entre ellos conjunta e «interiormente», no sólo en un vago sentido metafórico aporte inmunidad y cobijo, sino que también desde el punto de vista técnico pueda ser la condición tanto de su salvación como de su supervivencia: éste es el sentido morfoevangélico de las narraciones bíblicas y extrabíblicas del diluvio universal y de las fantasías del «arca» que van unidas a ellas. El concepto de arca —del latín *arca*, caja; compárese con *arcanus*, oculto, secreto— manifiesta la idea de espacio esferológicamente más radical que los seres humanos fueron capaces de concebir en el umbral de la gran cultura, a saber: que el mundo interior artificial, impermeabilizado, puede llegar a convertirse para sus habitantes, bajo determinadas circunstancias, en el único medio ambiente posible. Con ello se introduce en el mundo un proyecto novedoso: la idea de autocobijo y autoencierro de un grupo frente a un mundo externo que ha devenido imposible.

El arca es la casa autónoma, absoluta, libre de contexto, el edificio sin vecindad; en ella se encarna ejemplarmente la negación del mundo-entorno por una configuración artificial. Depara al esquema espacial surreal «receptáculo autógeno» su primera realización técnica, aunque sólo se tratara de una técnica del imaginario. El episodio del Antiguo Testamento del Arca de Noé manifiesta cómo la construcción de una casa puede llevar a la salvación frente a una desgracia acuosa. Dado que la casa absoluta, en caso de ser construible, habría de ser un edificio flotante, tendría que disolver la atadura de la casa con respecto al suelo y a la vecindad. Un edificio sólo puede ser absoluto cuando se descontextualiza completamente y no está apegado ni a paisajes ni a edificaciones adyacentes; habría de poseer sólo el suelo que supone él mismo: no tendría sótano, sino quilla, no tendría cimientos, sino sistema de navegación. (Llama la atención que el arca bíblica, la nave paradigmática de la historia de la humanidad y de las catástrofes naturales, careciera, al parecer, de timón, como si las naves que ha ordenado construir Dios no necesitaran puente de mando; según eso, el Arca de Noé no sería una nave, sino una balsa sobredimensionada).

Leída bajo este aspecto, la narración bíblica del Arca de Noé transmite el primer experimento de desfundamentación. A su manera, este experimento resultaría insuperable si no fuera por el hecho de que numerosas culturas extrabíblicas, extraeuropeas, conocen asimismo la alianza temática de diluvio y endosferas que flotan con éxito. La idea de que puede desaparecer el suelo exterior y puede sustituirse por el suelo propio de un mundo interior flotante ha sido expresada por el género humano en diversidad de formas mitológicas. Es evidente que la idea de la descimentación y de la reposición del cimiento en el endo-fundamento es tan vieja como el diluvio, que representa la huella mnémica común más importante en las culturas de la humanidad. Con la construcción del arca comenzó el constructivismo. (Edmund Husserl, obviamente, «puso entre paréntesis» al estilo fenomenológico la posibilidad de diluvios, incluso la navegación regular, cuando formuló su teorema tardío de la fijación al suelo terráqueo de la actitud natural en el mundo de la vida como «proto-arché»). El descubrimiento de la posibilidad de retirarse a un interior impermeable no es un privilegio europeo. Como un ejemplo entre muchos citaremos un mito del surgimiento del mundo, que estaba muy extendido entre los pueblos del golfo de Tongking:

Los primeros seres humanos eran seres muy imperfectos. Al correr tenían los talones vueltos hacia delante y estaban, por lo demás, mal conformados. No sabían utilizar el fuego, vivían en cuevas, se alimentaban de plantas y carne, y se mezclaban unos con otros sin reglamentación alguna.

Pan-ku se apiadó de su mísera situación y pidió al cielo que los aniquilara. Por mediación de una golondrina Dios le envió una semilla, que Pan-ku plantó. La planta que surgió de ella produjo el fruto de una calabaza tan grande como una casa. Apenas se introdujo en ella Pan-ku con su hermana, durante tres días y tres noches se desencadenó el diluvio, por el que fueron aniquilados todos los seres humanos, animales y plantas. Las aguas, que estaban calientes, volvieron a descender, y la calabaza se posó sobre el monte Kun-lun. Ya que no pudieron encontrar ningún ser humano en toda la tierra, superaron sus escrúpulos y se casaron. Después de tres meses la hermana dio a luz una masa de carne sanguinolenta, que Pan-ku quería partir en 360 trozos. Pero se confundió al hacerlo y fueron sólo 359. Por eso el último trozo fue sustituido por una hoja que estaba pegada en la masa de carne. De todo ello surgieron seres humanos, los antepasados de las familias que pueblan la tierra.^[110]

En esta narración la calabaza adopta la función de la casa absoluta, aunque con el típico acento de las imágenes de mundo prepatriarcales y pretécnicas, por el cual el interior asentado en y para sí mismo se representa todavía más como planta que como artefacto. El arca-calabaza del sur de China es una clara metamorfosis vegetal del

seno materno. La inagotable provocación del mito bíblico del arca, por el contrario, consiste en que por primera vez saca totalmente la endosfera de la vieja naturaleza y la presenta como un constructo completamente artificial. El Arca de Noé es ya un útero mecánico, en el que la vida se afirma frente a un mundo-entorno nada maternal. Se podría ver aquí un indicio de que solamente el judío, único entre los antiguos pueblos, aprendió no sólo moralmente sino sobre todo filosófico-natural, teológica, etnocéntricamente del suceso del diluvio (del que tuvo conocimiento, a más tardar, por sus opresores babilonios, en el siglo VI a. C.): tras el diluvio, efectivamente, la naturaleza ya no puede valer, sin reparos, como buena madre universal, ni como cielo ni como tierra. La referencia a la inundación del diluvio sirve como cifra del hecho de que no es la naturaleza la que se cuida de todo con relación al ser humano, sino que los seres humanos están condenados a cuidarse en adelante de sí mismos, con la ayuda de Dios. Con ello comienza la historia como tiempo tecnológico; el tiempo propio del ser humano no hay que contar desde la creación, sino «a partir del retroceso de las aguas».

Con la construcción del arca se cumple claramente la ruptura con el ilusionismo matrístico. Por su causa, el ser humano que sacara las últimas consecuencias de ese mito se enfrentaría con madurez ontológica, o como un adulto ontológico, a la naturaleza. En la casa flotante ya no cobija al ser humano, ni siquiera aparentemente, la naturaleza. Más bien es el ser humano quien ha de invitar a su receptáculo salvador a las naturalezas animales para que sobrevivan. En parejas capaces de reproducción, el Arca de Noé da cobijo a la plétora del mundo animal, que, tras la destrucción de la naturaleza por la naturaleza, comenzará una segunda cadena de la vida.

Haz que salgan también los animales de toda clase que están contigo: aves, ganado y reptiles terrestres; que llenen la tierra, crezcan y se multipliquen sobre ella (Génesis 8, 17).^[*]

La caja asentada en y para sí misma, el *arca*, refleja una relación con la naturaleza, según la cual ésta ya no puede comprenderse como *matrix* apblemática de la vida humana, animal y vegetal. Después del diluvio la naturaleza ya sólo le viene dada al ser humano como segunda naturaleza y segundo dato, y la forma de la misma habrá de ser otra que la de la inclusión y custodia acostumbradas del ser humano en conceptos de inmanencia maternal. Tras la crisis, aniquiladora de todos los continuos, la fiabilidad de la naturaleza se coloca sobre un fundamento nuevo, contractual, mediante un *acuerdo* entre Dios y el ser viviente: una convención sobre la futura exclusión de lo peor:

11. «Ésta es mi alianza con vosotros: ninguna carne volverá a ser exterminada por

las aguas del diluvio, ni volverá a haber diluvio que arrase la tierra» [...] 12. Y añadió Dios: «Ésta es la señal de la alianza que establezco, por todas las generaciones futuras, entre mí y vosotros, y todos los seres vivos que hay con vosotros». 13. «Pongo mi arco iris en las nubes: ésa será la señal de la alianza entre mí y la tierra» (Génesis 9).

Esto puede leerse también como un aviso de despedida: el derecho de residencia del ser humano en la concesión originaria de la existencia natural se ha perdido para siempre y debe asentarse sobre una base nueva, formal; todo lo que era naturaleza aparece en adelante bajo un signo ético revolucionario, cuya forma jurídico-religiosa es la *alianza* entre Dios y el género humano posterior a Noé. En esa idea de alianza puede reconocerse que incluso la naturaleza aparentemente dada en la evidencia de una visita preliminar sólo ha sido dada realmente como una promesa y no como un mundo primitivo autónomo o una *matrix* autónoma de los procesos vitales. La alianza hecha con Noé constituye la primera versión de un *contrat naturel*,^[111] es decir, de la inclusión de lo natural en una esfera jurídica humano-divina; sin contrato de exclusión del diluvio no hay monoteísmo alguno.^[112]

La alianza descubre el motivo formal de por qué el principio arca ha de perdurar aún después de la salida de Noé junto con su familia y el mundo animal del vehículo físico. El arca no es tanto una estructura material cuanto una forma simbólica de cobijo de la vida rescatada, un receptáculo de esperanza. Por eso es una necedad arqueológica buscar en las laderas del monte Ararat o en cualquier otra parte los restos del arca real de Noé: como si un principio formal se pudiera recoger con una pala. Quien quiera encontrar el arca tiene que saber leer; hay que darse cuenta de cómo los pueblos reinterpretan sus catástrofes transformándolas en pruebas y de cómo los teólogos envuelven las suyas en ritos e historias. Traducido con cierta libertad, las arcas son flotadores autopoiéticos, autoimpermeabilizantes, en los cuales los aliados enfrentados a entornos inhabitables aprovechan su privilegio de inmunidad. La narración del destino posdiluviano de Israel se convierte en la novela de los viajes del arca monoteísta a través de las vicisitudes de los tiempos. Trata imperturbablemente de la relación triangular, celeste-infernal, entre Yahvé, Israel y los demás. Se desarrolla como la gran narrativa de las siniestras aventuras del pueblo elegido en su camino a través de una era en la que los imperios siempre son los de los demás. En esa era, ser judío significa sufrir bajo imperios, merodear entre imperios o buscar la protección de imperios, sin poder ni querer nunca erigir un imperio propio, de igual condición. El arca de madera de Noé, ampliada mediante la primera alianza que corrobora el arco iris, puede haber ido a parar tras el diluvio a cualquier parte, de haber existido, y puede haber sido abandonada después por su tripulación, como un instrumento que ya no se necesita; pero como idea formal etnopoiética, como principio de inmunidad, fruto de una alianza teológica, el arca nunca abandonó el

judaísmo. Salir de a bordo de una embarcación de salvamento así sería equivalente a la autodestrucción.



El Arca de Noé, miniatura del siglo XIV, Flandes.

El vehículo de Noé tiene, pues, que seguir su viaje de salvación: primero como arca de Abrahán, para la que se estableció una alianza electiva entre Dios y los

pueblos circuncisos; en la época posterior a Egipto reinicia su camino como arca de Moisés, ahora exclusivamente tripulada por el pueblo del éxodo, Israel, que había abandonado la camaradería con los demás pueblos y flotaba a través de los tiempos en el velo imaginario de su conciencia de pueblo elegido: a bordo de esa arca se habían convertido en signos determinantes de alianza, además de la circuncisión, la rigurosa observación del shabat y de la ley. Tras la crisis apocalíptica del judaísmo se reconstruyó como arca de Cristo, y como tal se entendió a sí misma la antigua Iglesia católica: reconocible ante el mundo por la hostia y la cruz. Con esa nueva armadura eclesial la nave de Dios, embriagada de entusiasmo, pareció iniciar un viaje triunfal como segunda forma de potencia mundial, por decirlo así, al lado del monstruo imperial, apenas domesticable todavía. Por lo que respecta a la comunidad judía, recopiló sus astillas en una caja talmúdica o en un arca-escritura, de cuya excelencia uno se hace idea en cuanto repara en que ha perdurado durante casi dos mil años en la confianza de que no existe nada fuera del texto y de su comentario hasta el infinito.

En todas estas versiones se impone con éxito el motivo de la casa absoluta —se podría decir también: del texto, que es su propio pretexto y contexto— frente a «milieus» diferentes en cada caso y siempre diferentemente adversos. En la medida en que se consiga contar la historia del mundo como informe sobre un viaje singular, caótico y, sin embargo, continuado del arca, ésta se puede presentar como historia de salvación e historia de perdición de un pueblo singular, tanto expuesto al peligro como protegido. Por ello, la teología de la historia de ese recorte en ella ha de desembocar en teología de la supervivencia, o dicho con mayor dureza: en teología de la selección. Desde la época de la primera parte del libro de Isaías el nombre judío de Dios es título del privilegio de majestad de presentarse, sin justificación alguna, ante los suyos como Salvador y ante los demás como *Terminator*. Consecuentemente, las teologías de la alianza, es decir, los discursos de fundamentación a bordo del arca, es difícil que puedan tener como tema algo diferente que la pura supervivencia. Cuando los teólogos hablan de «ley» se trata de instrucciones para la supervivencia junto a Dios: prescripciones de comportamiento en la caja de salvación Escritura-e-Iglesia. Y, efectivamente, en entornos no-favorables la supervivencia sólo puede ejercitarse en cajas autocontextualizantes. Las arcas sólo se producen y navegan con éxito cuando el supremo principio de alianza, el polo absoluto, también viaja a bordo.



San Pedro pilota la nave de la Iglesia. Miniatura lombarda, ca. 1480.

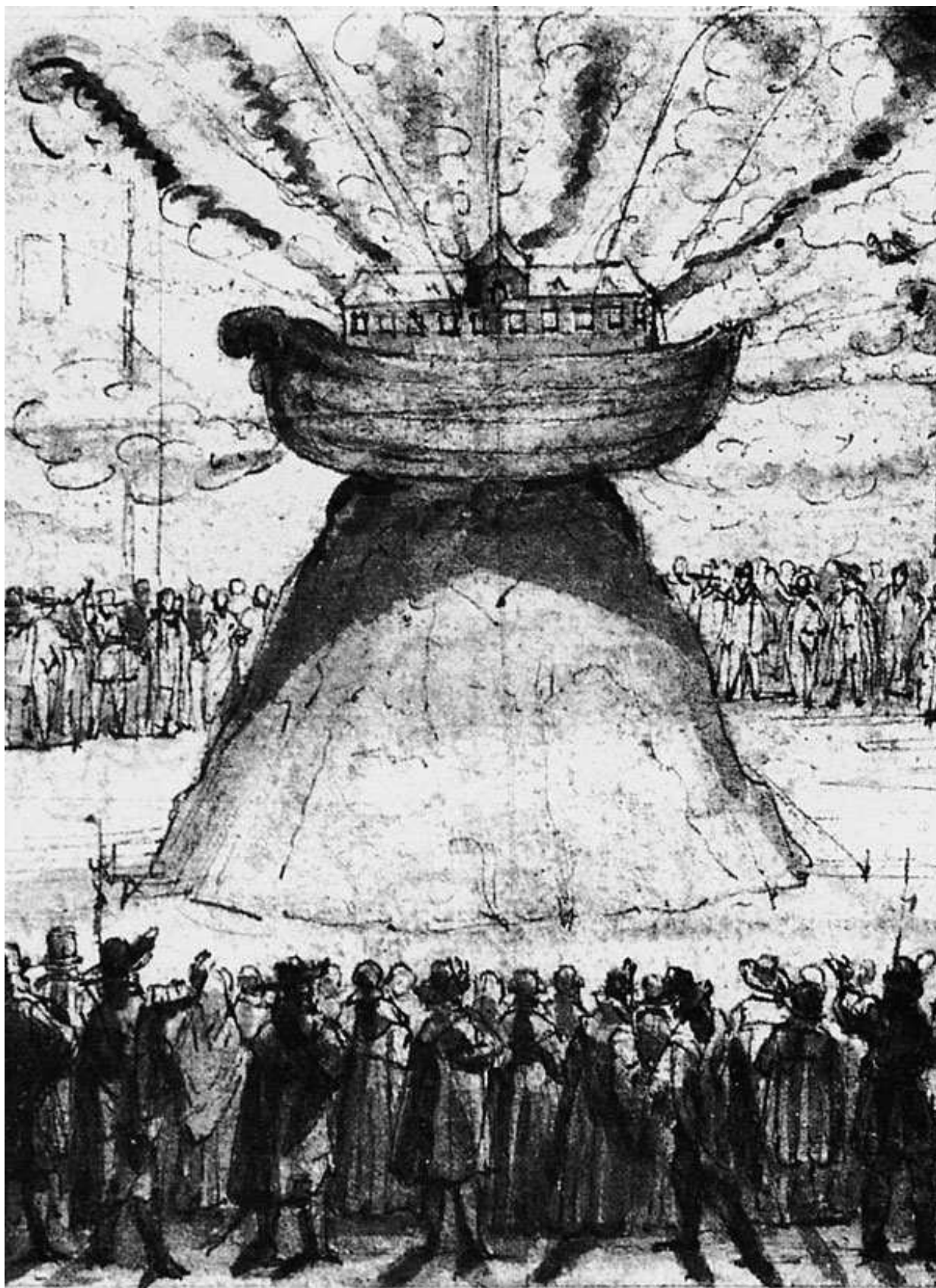


Boat People, prófugos vietnamitas en el Mar de la China, 1975.

Pero tampoco los suyos son capaces nunca de esclarecer plenamente con razones por qué precisamente el Dios único^[113] va en este caso a bordo. Los arcanos de Dios son impenetrables, en principio, y lo siguen siendo hasta el final; cierto es sólo que los designios de Dios se manifiestan en sus arcas-milagros en cada caso y en las

correspondientes alianzas. Con cada uno de esos milagros, con cada alianza, Dios repite y renueva su ayuda para rescatar a los suyos de las aguas. Secreta por principio en esto es la selectividad divina, que, según reglas inescrutables, elige a unos y pasa por alto a los otros. Ese *mysterium iniquitatis* interviene en todos los periplos de arcas; pues todo autocobijo en una forma fuerte, es decir, toda instalación de una comunidad en una envoltura cerrada endógenamente —o dicho al modo del Génesis (6, 14): calafateada con pez por dentro y por fuera—, no sólo afirma absolutamente la pared de a bordo y niega ya la validez de cualquier exterior real, sino que tampoco disimula la situación de que sólo encontrará salvación quien haya podido conseguir uno de los pocos billetes de embarque para el vehículo elegido. En todos los fantasmas-arca se afirma como una imperiosidad sagrada la selección de los pocos; muchos son los llamados, pocos los que se embarcan.

Para quienes resulta una necesidad moral y lógica imaginarse los caminos de salvación universalmente, esto se manifiesta como una restricción difícilmente soportable, que tiene que ser remediada por reformulaciones inclusivistas del Evangelio; intereses de Iglesia obligan. Pero parece que es una ley de juegos de lenguaje universalistas que, en sistemas de inclusión universal, el exclusivismo sólo pueda ser superado por negación o, si ésta falla, mediante rituales contestatarios; por eso, con el universalismo crece la coacción a la hipocresía y a la demanda irresponsable: una regla, cuyo caso de aplicación más importante lo representa la religión cristiana, junto con su secuela de mentalidades salvíficas halagüeñas. La propia nave del Dios único, además de que no había de llenarse, sólo tenía un número de plazas limitado: muchas menos que seres humanos salvables.



El Arca de Noé sobre el Ararat como máquina de fuegos artificiales; decorado festivo romano para la celebración triunfal de Inocencio X, 1664.

No obstante: el arca cristiana viajó a todas partes haciendo proselitismo a través de las épocas, transida por su misión inclusivista; no cesa en dirigirse a la humanidad como si quisiera recoger a bordo a todos los náufragos de todos los siglos y de todas

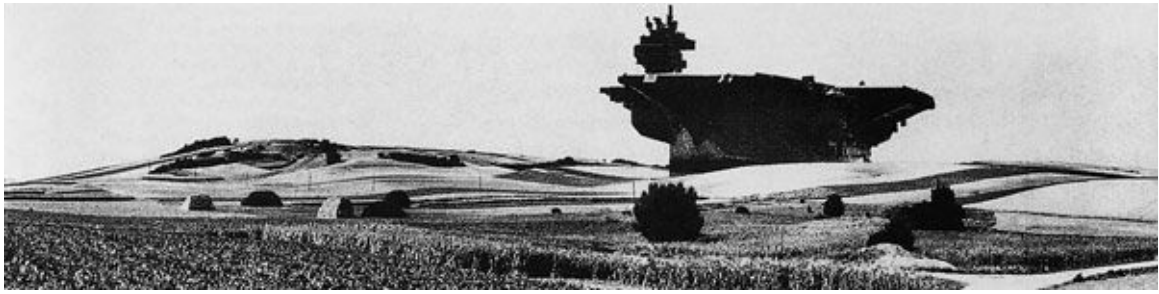
las regiones del mundo. Pero sólo porque la mayoría no pueden o no quieren aceptar la invitación a ser rescatados sigue habiendo sitio para recién llegados en la nave que promete salvación en cualquier rumbo. Sólo si no entran todos, entran todos; pero si entran todos, no entran todos. (Un viejísimo chiste de curas, la primera aproximación de la teoría de sistemas a la teoría de conjuntos). Con su exclusivismo, adornado universalistamente, el arca de los rescatados —como embarcación de las especies, como pueblo elegido y como *ecclesia*— representa a la vez el primer modelo de eso que hoy se llama una subcultura diferenciada. La Iglesia cristiana primitiva fue el *ensemble* supraétnico prototípico, cuya demanda de inclusividad general se abrió paso, a la vez, como exclusivismo implacable: la historia de la Iglesia, con sus peleas despiadadas en torno a la formulación del dogma, ofrece un espectáculo cuajado de paradojas sistémicas. Sólo la sociedad moderna llegó a generalizar y normalizar esas paradojas. Las diversas subculturas de los sistemas sociales modernos —se trate de organizaciones o de esferas privadas— conforman flotas variopintas de arcas de todo orden de magnitud, que navegan autorreferentemente en la inundación, que ya no mengua, de la complejidad del mundo-entorno. Pero hoy ya no se envían palomas desde la escena propia para que, con una rama verde en el pico, señalen que las cosas vuelven a ser sencillas ahí fuera. La posmodernidad ha abandonado el sueño de aterrizar tras la inundación. La inundación es ahora la tierra firme. Donde ya sólo hay casas absolutas, cada una en su propia corriente, se ha hecho imposible el retorno a lo que un día se llamó tierra firme.^[114]

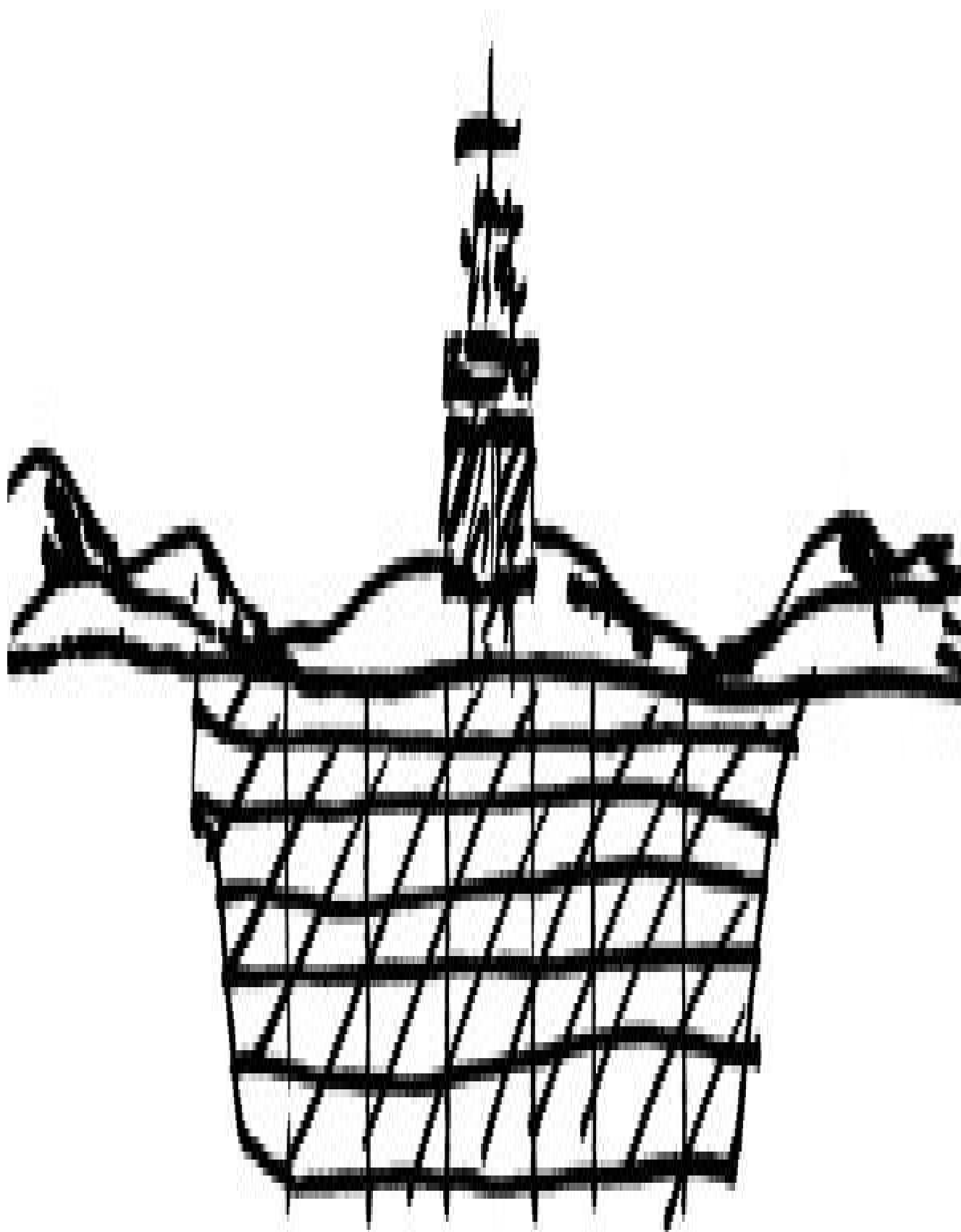
Aunque el concepto de arca siga siendo el modelo más sugestivo de la renuncia humana a la aparente primacía del mundo-entorno y la metáfora más concluyente del autocobijo de un grupo en su propia cápsula, radicalmente artificial, no es el arca, sino la *ciudad*, la que se ha convertido en el prototipo de gestos de autonomía constructivistas. La ciudad es, en cierto modo, el arca que ha aterrizado: representa una embarcación de supervivencia, que ya no busca su suerte en corrientes libres sobre aguas catastróficas, sino que se amarra obstinadamente a la superficie terrestre.^[115] Se podrían definir las ciudades como conformaciones de compromiso entre el surrealismo de la autorreferencia que flota libremente y el pragmatismo de la fijación al suelo. Por la fusión de esos dos motivos opuestos, las ciudades y los Estados desarrollaron su improbabilidad triunfal; por su ensamblaje fructífero en una maquinaria de fuerza morfológica consiguieron su poder hacedor de historia. Cobijarse en concentraciones mágicas tras muros propios como sobre un barco ebrio de obstinación, y satisfacer, a la vez, el imperativo territorial y sacar fuerza de los templos, muros, depósitos: en esta fórmula espacial se oculta el secreto esferológico del éxito de la forma arquitectónica histórico-universal «ciudad». La ciudad antigua tiene que concentrarse hacia dentro como un arca de Dios, que señala a los suyos con el signo de la preferencia; hacia fuera, ha de afirmarse mediante murallas triunfales y

torres dominantes, para desvanecer cualquier duda respecto a su derecho de estar instalada donde está y de extender su influjo en la distancia desde este lugar eminente. Cuando se satisface la fórmula de las esferas resultan concluyentes las tesis de Oswald Spengler sobre la convergencia de la cultura ciudadana y de la gran cultura:

Es un hecho completamente decisivo y nunca apreciado en toda su importancia el que todas las grandes culturas sean culturas de ciudad. El ser humano superior de la segunda era [es decir, en la serie de las grandes culturas, P. Sl.] es un *animal constructor de ciudades*. Éste es el auténtico criterio de la «historia universal» que se desprende con toda claridad de la historia humana en general: *la historia universal es la historia del ser humano de ciudad*. Pueblos, Estados, política y religión, todas las artes, todas las ciencias descansan sobre un profenómeno de la existencia humana: la ciudad. Dado que todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades — aunque físicamente se encuentren en el campo— no saben en absoluto qué cosa tan extraña es la ciudad. Hemos de colocarnos plenamente en el asombro de un ser humano primitivo que en medio del campo divisa por primera vez esa masa de piedra y madera, con sus calles rodeadas de piedras y sus plazas llenas de piedras, un habitáculo de forma extraña.^[116]

La invitación de Spengler a los pensadores para que contemplen el extraño habitáculo como por primera vez implica el requerimiento a la inteligencia para que se coloque en un lugar fuera del bienestar, comodidad y mimo ciudadanos. Justamente eso es lo que han descuidado hacer casi por completo hasta ahora los urbanistas e historiadores de las ciudades, obnubilados por las costumbres urbanas y por el confort civilizador de su objeto. Lo que las ciudades son y pretenden originariamente sólo puede entenderse, según Spengler, si los urbanitas *par excellence*, los filósofos, se colocan fuera de los muros y meditan el fenómeno de la ciudad como si no participasen en absoluto de su poder cobijante y de su seducción. Así pues, pensar la ciudad significa en primer lugar: hacer abstracción del mimo y confort de ésta y sustraerse al deslumbramiento que producen sus autointerpretaciones. Precisamente porque la poderosa ciudad es siempre una forma de organización de la pérdida de realidad o de la pérdida de la capacidad de disposición sobre materiales y signos, los habitantes de ciudad, que no quieren ser sino habitantes de ciudad, no pueden entender suficientemente las condiciones de su propia posibilidad y realidad.





Hans Hollein, *Portaaviones en el paisaje*, 1964, MoMA, Nueva York.

Un historiador de las formas de tipo spengleriano, que contemple la ciudad como un fenómeno básicamente sorprendente, habría de ser un fenomenólogo que cargara desde fuera con la angustia inspirada de un pensador: Spengler es, en esto, el predecesor inmediato de historiadores de estructuras revolucionarios como Foucault,

Deleuze y Guattari. Cuando Spengler propone volverse a situar en el asombro del ser humano primitivo, que ve elevarse en el horizonte ese inconcebible habitáculo gigantesco con sus murallas y torres, sigue la intuición de que la verdad sobre todo lo que aparece en el espacio exterior sólo puede ser experimentada por una angustia espacial iniciática. Esa angustia tiende el puente entre el mundo arcaico y la Modernidad porque testimonia el excedente, no absorbible en ninguna época, del éxtasis que produce la sensación de seguridad y cobijo. Cuando ese excedente se hace fructífero para la teoría queda abierto el campo del pensamiento genuinamente moderno. En la medida en que Spengler piensa desde ese excedente o desde ese éxtasis —se podría decir también, más lisa y llanamente: desde esa inseguridad—, su pertenencia a la aventura del pensamiento esencialmente contemporáneo resulta indiscutible. La potencia visual que manifiesta en su fenomenología de las culturas proviene de la experiencia del existir que ha devenido inseguro en un mundo sobredimensionado, ya no transfigurable como patria en cuanto todo. La morfología spengleriana de la historia universal tiene su momento filosófico en una teoría de la angustia espacial creadora, que brinda a los seres humanos de las grandes culturas una revelación de la tercera dimensión como «profundidad», es decir, como espacio de procedencia de lo inevitable.^[117] El frío morfológico y su sombra, que quiere asemejarse al ser humano primitivo sobresaltado, han de aunarse en un asombro, que en realidad es un no-poder-creer-del-todo, un estremecimiento. ¿Qué sería, efectivamente, una ciudad del tipo de las metrópolis-Dios-rey mesopotámicas, contemplada con los ojos de un ser humano primitivo, sino una plasmación de la tesis de que en las grandes culturas lo inmenso, enorme o monstruoso aparece como obra humana? Y ¿qué son esos habitáculos de forma extraña, observados desde fuera, sino maquinarias de salvación, con cuya fatigosa construcción los seres humanos han ido pagando el miedo o angustia que les produce el mundo, elevando monumentos monstruosos a su voluntad de no-ser-fuera o no-estar-fuera?

El paso atrás de Spengler ante la ciudad no tiene nada que ver, pues, con la crítica moderna a la civilización, ni tampoco con el resentimiento antibabilónico de los judíos, copiado por los cristianos y, desde la marginación del cristianismo, omnipresente fantasmalmente, como fermento anónimo, en la fatiga de nivel de las culturas del presente. Significa, más bien, un acto de *epojé*, posibilitadora de teoría, con respecto a un *milieu* del que apenas puede uno distanciarse ya, y sirve para la toma de distancia del pensador frente a las ofuscaciones que produce la vida, vivida siempre ciudadanamente, junto con sus demandas no tematizadas de autopromoción, superación del miedo al espacio, distensión y abastecimiento de estímulos. La teoría de la ciudad sólo puede comenzar con el desacostumbramiento a las comodidades que sólo la ciudad ha hecho posibles. Pensar la ciudad significa, pues, reflexionar sobre la vida confortable en ella, imaginando que se pudiera estar en casa en otra parte que en ella sí, que se pudiera poner entre paréntesis, en general, el afán entero de echar raíces en alguna parte. Vivir en ella como si no se viviera en ella. Vivir como

si no se tuviera a la espalda ni casa ni ciudad. Pensar como en caída libre.

¿Qué es lo primero que a un fenomenólogo, que hubiera muerto a sus propias costumbres visuales y quisiera reproducir el asombro del ser humano primitivo ante la primera aparición de una ciudad en el horizonte, se le hubiera ocurrido pensar a la vista de una antigua ciudad, potencia de primer orden, como Uruk, Kish, Babilonia o Nínive? Ante todo habría de asombrarse de que la aparición en el horizonte resista una segunda mirada y se afirme como algo que no pretende ser en absoluto un engaño de los sentidos. La mirada, alejada del confort, a la ciudad es hecha prisionera por la persistencia de esa silueta sobresaliendo del horizonte; se ve confrontada con una voluntad insistente de apariencia. Con ello surge de repente en el mundo una altura cuyo poderío no han suscitado fuerzas prehumanas. Todo en la gran ciudad, tanto en la antigua como en la moderna, es voluntad de dominio y obra humana. A partir de la segunda mirada, el propio dato o hecho de la ciudad habla de que ella, de por sí, está hecha precisamente para ofrecer tales vistas. En ella todo es premeditación y efecto; todo está predispuesto para los apetitos de los ojos abiertos. Cuando Dostoievski, en sus *Apuntes del subsuelo*, calificaba San Petersburgo como la «ciudad con mayor premeditación y más abstracta de todo el globo terráqueo», sólo olvidó añadir que cada una de las grandes ciudades antiguas fue alguna vez la más abstracta y con mayor premeditación. Incluso cuando los libros del Antiguo Testamento no se cansan de escarnecer a la ciudad de Babilonia llamándola la gran ramera, con ese apelativo, si prescindimos de su tono moralista indignado, captan con precisión el carácter del objeto. Las prostitutas y las capitales tienen en común que están abiertas y disponibles, y dedicadas a que las vean; están colocadas en su lugar y viven de llamar la atención. Si alguien quiere acercarse a ellas, de buena o mala gana ha de pagar un precio. Y a quien no arrastra consigo celos, ardores o indignaciones propios y se obceca en ellos, de modo que incluso dentro de los muros (como Lutero, por ejemplo, en la Roma papista) no pisa realmente el pavimento ciudadano, a ése le divierten la mayoría de las veces las ofertas de la vida urbana.

Las ciudades antiguas están ahí para encandilar miradas, elevar miradas, humillar miradas. Su desmedido afán de notoriedad declara la guerra al ojo ingenuo y le exige sumisión ante ese brillo, insolencia y permansión del espectáculo. El ser humano primitivo fenomenólogo, que quiso repetir su primera y segunda mirada a las torres y muros de Jericó o de Babilonia, hubo de tomar conciencia al instante de que esa ciudad, por su estar-ahí sin reservas, había invalidado todo su modo de ver hasta entonces. Sólo quien hubiera visto una ciudad como ésa podría decir de sí que sabe qué es una aparición. En la ciudad —y sólo en ella— puede comprobarse lo que significa que una figura apueste sin reservas por lo contrario de permanecer oculta y se coloque en el centro de lo visible y notorio. Desde que hay ciudades, aparición significa: exposición, presentación, revelación permanente. Dicho al estilo de Heidegger: la construcción de ciudades es un modo de desocultamiento.

Es cierto que con el hacerse visible de lo que la mayoría de las veces es invisible

también el hombre primitivo hizo acopio ya de experiencias que marcaron su vida; sabe lo que supone la tensión del ojo sorprendido ante la aparición de un animal de rapiña, de un salvaje o de un extranjero; igualmente le resultan inolvidables los instantes en que le aterran fenómenos inusuales en el cielo: eclipses, cometas, lluvia de estrellas; desde siempre se tendió a comprender como signos del ser los prodigios horribles que aparecen *ahí* de repente, como engendros deformes en seres humanos y animales, lluvia de sangre, terremotos, incendios. Pero sólo aquí, en el contraste con la monstruosidad o enormidad persistente en su permanencia ahí, insolente e imponente, de la ciudad, visible por todos lados, se le hace consciente al ser humano primitivo que las miradas anteriores a presencias de ese tipo sólo han sido ejercicios previos para esa experiencia ilustrativa epocal, revolucionaria, inagotable de la aparición persistente del grandor de una ciudad.

La ciudad está ahí como una reivindicación edificada de verdad, validez, duración; quiere encarnar un ser incommovible, que, en calma magnificencia, se mantenga visible también para una segunda, tercera mirada; quiere valer incluso para la última mirada. Este rasgo pasa de Mesopotamia a los fantasmas de ciudad de la vieja Europa: a la ciudad escatológica de Jerusalén igual que a la Ciudad Eterna de Roma. La ciudad no resplandece como un meteoro que el ojo intente retener en vano. Es verdad que al modo de estar ahí de la ciudad, como de una pieza, pertenece un cierto flamear, una inmediatez sublime, pero de este rayo visual proveniente de abajo deviene una imagen enhiesta, estable, una presencia duradera, y por mucho tiempo que el ojo pretenda fijarse en esa masa arrogante, no apreciará en ella oscilación alguna, concesión alguna a la consunción. Nada en ese ser-ahí magnífico, triunfal, de las murallas hace suponer tendencia alguna a la desaparición. Lo que aquí aparece y persiste en la aparición es el rechazo mismo de la transitoriedad, del carácter efímero. Ese aparecer está repleto de fuerza de permanencia, y en esa voluntad de permanencia el hombre primitivo, fenomenológicamente esclarecido, experimenta por primera vez algo relativo a una nueva especie de dioses.

El dios-ciudad revela su ser en las magníficas e imponentes torres y murallas, en tanto en ellas se aúna la presencia continua de una fuerza con una permanencia duradera en la visibilidad. La fuerza de los muros y torres es pura y firme instantaneidad. Quien ha visto las torres de Uruk y, antes, las murallas de Jericó, se ha convertido en testigo ocular de una revolución teológica. Con las ciudades regias mesopotámicas se ha abierto un nuevo capítulo de la historia de la revelación. Pues aquí Dios se ha convertido en muralla, y habita entre nosotros en la medida en que nosotros habitamos dentro de ella. Quien vive en una ciudad así habita una hipótesis de eternidad.

Precisamente para el observador externo de la aparición-ciudad está claro de antemano: quien vive tras esos muros no sólo ha de estar protegido y cobijado, sino también abrumado y poseído por ellos: tiene que haber ofrendado su vida a esos muros, primero, para levantarlos, segundo, para querer su subsistencia, y, finalmente,

para satisfacer su demanda de gloria y preeminencia. Parece como si por mera observación atenta de las murallas pudiera entenderse que en la religión sumeria los seres humanos fueran de hecho los siervos o esclavos del dios de la ciudad.^[118] El dios convertido en muralla mantiene a los suyos dentro de su contorno, y espera, a través de ellos, desde la lejanía, enemigos que humillar, visitantes que deslumbrar y reservas incesantes de esclavos trabajadores que utilizar. Toda ciudad del tipo primitivo, colosal, monstruoso, espera algo que venga de lejos y lleve lejos, y en su fuerza para esperar lo lejano y desafiar lo lejano se basa el principio de su permanencia.

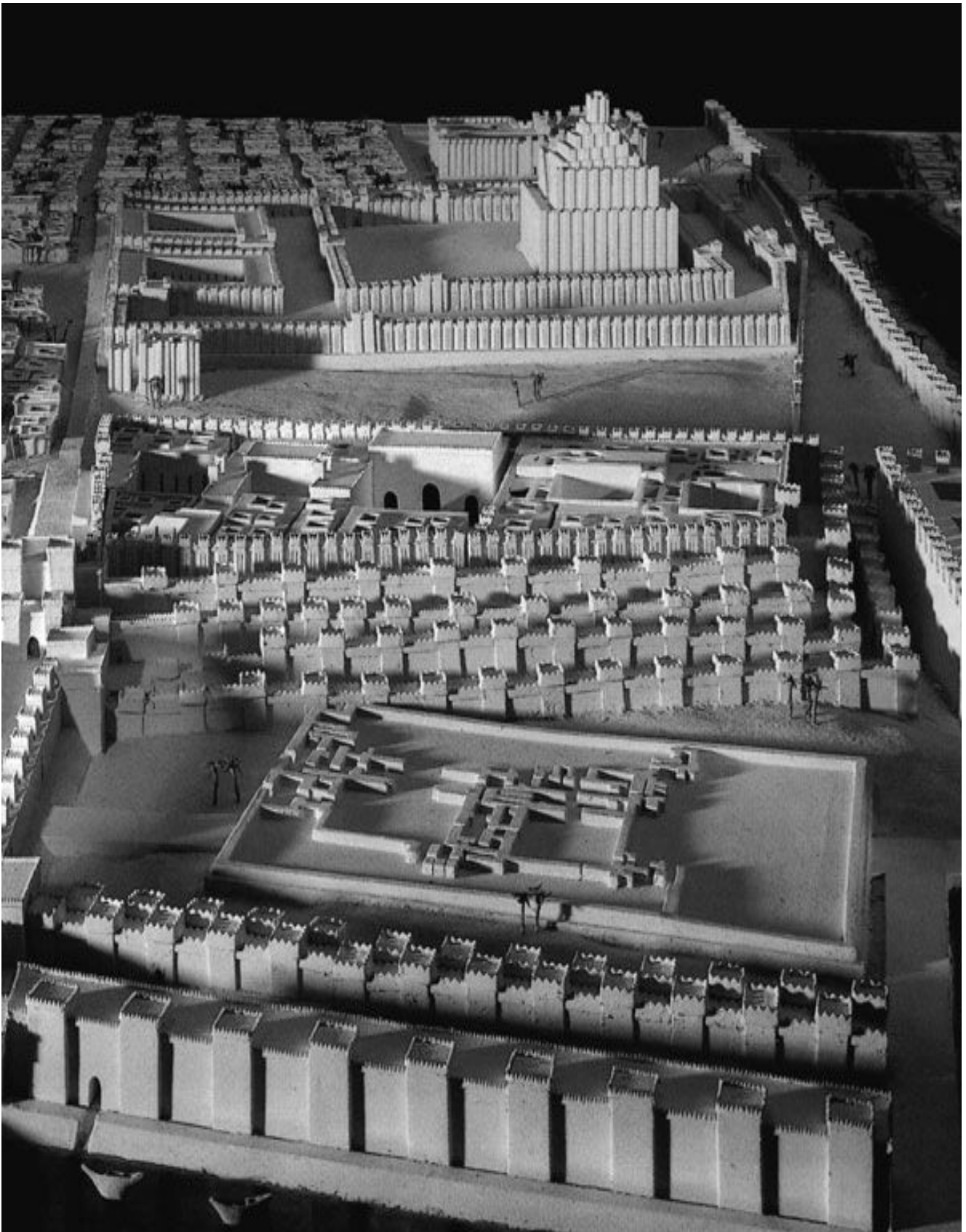


Aparición mural, muralla de Nínive, reconstrucción llevada a cabo por el Departamento de la Antigüedad iraquí.

Al mirar al «habitáculo de forma extraña» el observador intuye que a esa orgullosa cubierta de fuerza y poder pertenece una vida interior que sólo puede entenderse con relación a esa envoltura. Si la ciudad desea sobresalir de modo tan

soberano es, y no en último término, porque está vivo en ella el pensamiento de otras ciudades y porque un dios en ella, con ayuda de sus diligentes medios, los reyes y sacerdotes, exige elevarse por encima de otros dioses. Las almas de las ciudades viven, como las teologías, de escaladas. Por eso toda ciudad reprime a otra ciudad; todo ser-aquí urbano está tenso hacia una lejanía poderosa a la que los propios muros remiten, desafían, humillan. Si no existiera esta relación con una lejanía y distancia rivales, estas murallas no serían tan altas ni estas torres tan amenazantes. Quien, con asombro de ser humano primitivo, tuviera realmente ante sí la prominencia de una vieja ciudad-divina-regia vería también mediatamente la competencia entre ciudades y, además, dado que las ciudades son fenómenos de tensiones de una voluntad creadora de pueblos, la comparación y rivalidad de los dioses étnicos, urbanos, imperiales. En la heroica construcción de ciudades del país de los dos ríos se reveló a los seres humanos la *fitness* de los dioses: pues ¿qué son revelaciones sino demostraciones de *fitness* de las causas supremas? Si el dios es el último fundamento de *fitness* terrena, los sacerdotes, reyes y generales son los atléticos participantes en misas o ferias de muestras de fuerza de poderes trascendentes.

La ciudad es, pues, un fenómeno-habitáculo que quiere obligar a los observadores a confiar en sus ojos, de modo que crean lo que tampoco ven ahora realmente: el rayo teológico-imperial que ha caído en el centro de la ciudad mental. No se olvide: con la altura de sus edificios más eminentes la ciudad quiere mostrar qué es lo que se propone en horizontal. En cuanto aparece una voluntad de poder, se caracteriza inmediatamente por representaciones de formato. Con la ciudad primitiva comienza un reformateo, lleno de pretensiones, del imaginario: política, ética, geográfica, cosmológicamente. Aquí se inicia la historia del apogeo de las grandes formas anímicas, que se convierten un día en los cabalismos y filosofías supremas, y se metastatizan en nuestro tiempo en problemas de globalización. Lo colosal y monstruoso de la ciudad regia de la antigua Mesopotamia se manifiesta en su confianza absoluta en poder edificar todo el espacio reformado como un único espacio interior animado, y mantenerlo en forma. Aquí comienza técnicamente el experimento del alma del mundo.



Maqueta parcial del estado de la ciudad de Babilonia a finales del siglo VII a. C., escala 1:500, Bible Lands Museum, Jerusalén, 1996.

Así pues, si la ciudad ha de ser el mundo, para una empresa de esas pretensiones el propio Dios tiene que convertirse en muralla. Los dioses mesopotámicos son los prototipos de una nueva soberanía ontológica de propietarios constructores, en la que

el poder divino se manifieste como la capacidad de disponer una conformación política del tamaño de una ciudad cerrada y de un imperio circundado como un sistema coherente de inmunidad. A partir de ahí, política, arquitectura y teología se aúnan en un proyecto común macroinmunológico. El macrocuerpo político aparece como el constructor de un espacio interior de mundo. Aún en el siglo XVI de nuestra era formulará Martín Lutero su canto bélico reformador, *Nuestro Dios es un firme castillo*, sin duda en términos de la tradición de fantasmas murales de inmunidad del antiguo Oriente y de la antigua Europa. Desde este punto de vista pueden entenderse los complejos arquitectónicos de las ciudades mesopotámicas —junto con los diseños de los templos egipcios— como los laboratorios más importantes de la psicología y teología imperiales nacientes: como en ninguna otra parte del mundo se experimentó aquí durante milenios, siempre con nuevas combinaciones y siempre desde nuevos centros, con la creación de grandes espacios interiores junto con sus correspondientes formas arquitectónicas, formas de imagen de mundo, formas anímicas y estructuras de inmunidad.

De lo que se trataba en todas esas tentativas era de disolver la paradoja psicopolítica de la ciudad: buscar el autoaseguramiento más resuelto de la existencia precisamente en la forma de vida más visible, más expuesta, más provocativa. ¿Cómo hay que construir si el edificio más expuesto ha de convertirse en *castillo firme*? ¿Mediante qué hábitos de vida podrán acostumbrarse a tales casas imperiales sus habitantes? Estas preguntas reaccionan a la contradicción fundamental de los antiguos gobiernos carismáticos de las ciudades, pues todos ellos abandonaron la protección de la vida en lo discreto y disimulado, para buscarla de nuevo en lo más llamativo y ostentoso. No llamar la atención sólo será ya para los tiempos históricos venideros una posibilidad de la pequeña gente, una opción de los nómadas, de los merodeadores marginales, de la gente privada, para quienes sigue siendo verdad ocasionalmente que vivir bien y vivir oculto convergen. Para los grandes vale que han de exponerse y llamar la atención.

El ámbito de esa peligrosa ostentación se llamará un día historia: no en vano la primera historiografía no trata apenas de otra cosa que de las vicisitudes de las ciudades ostentosas, demasiado ostentosas, y de los territorios dependientes de ellas y unidos a su destino imperial. En los colosos políticos aprende la inteligencia de los pueblos lo que supone la figura más sugestiva de la reflexión naciente, que primero aparecerá como cultura sapiencial de máximas o sentencias y más tarde como filosofía: el estricto y melancólico esquema de la ascensión y ocaso de las grandes potencias, *rise and decline*, pues sólo lo que aparece puede desaparecer, sólo lo que llama la atención puede dejar de llamarla. Donde vienen y van hegemonías, arrogancias, ostentaciones, hay siempre una cosecha posterior de cinismo y resentimiento y de su destilado más suave, la sabiduría. De la conciencia de que el pasado está lleno de desmoronamientos de lo aparentemente indestructible surge un pensamiento reflexivo, que se emancipa de las dependencias sacerdotales porque

remite más allá de la sanción de las potencias actuales; su intuición directriz es fervor por la superpotencia del tiempo que supera toda manifestación local de poder divino de señores constructores. De ahí surge el romanticismo de las ruinas del poder saturado, así como el sarcasmo ante ellas de los supervivientes enlutados. Entonces, en las culturas siguientes, puede ocurrírseles a los narradores afirmar que el pozo del pasado es profundo y que, a causa de su profundidad, en la que fluye lo venidero junto con lo pasado, es importante para cualquier presente sacar siempre agua de él renovadamente.

Así pues, todo en la historia es efímero; la inscripción de su templo reza: futilidad y putrefacción [...]. Como sombras pasaron delante de nosotros Egipto, Persia, Grecia, Roma... (J. G. Herder).

Pero la esencia de las metrópolis primitivas permanece cerrada a la retrospectión reflexiva, porque la impresión maravillosa de los primeros promontorios ciudadanos y amurallamientos de espacio interior no se puede actualizar con una consideración retrospectiva, sea melancólica, sea maliciosa. Quien quiera comprender la ciudad antigua *in actu* no tiene que hurgar en sus ruinas, sino que ha de ponerse en una situación como si de lo que se tratara fuera de volver a profetizarlas de nuevo. No es la ciudad desanimada y arruinada la que da que pensar, sino la que hay que construir, organizar y consolidar: la ciudad en tanto imposibilidad que está a punto de devenir realidad. Sólo en ella aparece a la luz el desafío macrosferológico, sin el que nunca se hubiera llegado a construcciones efectivas de ciudades. Quien desee comprender el ánimo primitivo constructor y el impulso utópico que condujeron a los excesos arquitectónicos mesopotámicos ha de intentar entender ante todo cómo a los primeros señores de la ciudad se les ocurrieron esas ideas arquitectónicas y qué lugar en el mundo proyectaron para ellos mismos cuando concibieron la idea de que en tales promontorios ciudadanos podrían algo así como apostarse para la eternidad. ¿Cómo fue posible que creyeran poder encontrar su cobijo en la exposición más extrema? ¿Bajo qué imperativos formales, fantasmas rectores, hubieron de actuar para ser presa de la sublime ilusión de buscar su morada segura en formaciones de artificiosidad y ostentación sin par? ¿Cuál es el lazo mágico con el que los primeros señores de la ciudad atrajeron a sus colaboradores para involucrarlos en el proyecto de un delirio espacial y mayestático común?

La respuesta a ello puede conseguirse a partir de una triple consideración; la primera de ellas tiene que ver con las consecuciones fenomenológico-religiosas de la ciudad: ante todo, su efecto creador de espacio interior y su papel en la nueva ordenación de las relaciones entre inmanencia y trascendencia; la segunda se refiere a su monumentalismo y su diseño inmunológico como Estado mágico y ampliación

uterotécnica; la tercera trata de aclarar la cuestión de cómo habría que imaginar la complementación íntima de cada una de las almas individuales de los ciudadanos mediante genios comunes de la ciudad.^[119]

La primera clave con respecto al fenómeno ciudad la encontramos gracias a una reflexión sobre la nueva relación entre poder ciudadano y estructura religiosa urbana. Lo que en las ciudades mesopotámicas parece haber surgido como preludeo histórico-universal de un *continuum* de la voluntad de poder se funda en la experiencia revolucionaria de la capacidad de establecer, por medio de construcciones propias de márgenes, una forma de mundo en la que el espacio interior creció enérgica, violentamente en sentido literal. No son ensoñaciones vacuas y desprovistas de medios aquellas que impulsaron a los señores constructores de Uruk, Nínive, Babilonia a impartir las órdenes para realizar sus construcciones públicas de torres y fortalezas. Ya cuentan con la experiencia práctica de unos conocimientos capaces de transformar el mundo radicalmente. Saborean el delirio arquitectónico que lleva a aprovechar la técnica del ladrillo para erigir el mundo interior imperial, la caverna señorial. La ciudad surge como el proyecto de construir, con ayuda de los conocimientos de un arquitecto, el asiento de un dios avecindado: no sólo como un trono aislado, sino añadiendo a éste el único mundo-«entorno» que corresponde: al palacio, el cosmos; al rey-dios, el imperio. Con la instalación de un templo, un palacio y los correspondientes barrios de artesanos, trabajadores y esclavos, dentro y fuera de las murallas, lo que se hace realidad es nada menos que un espacio de mundo interior para el dios presente, una macrosfera en la que puede hacerse real la reclamación regio-divina: ser-o-estar-siempre-dentro-de-sí, aunque imparta órdenes que no puedan ser cumplidas a menos de cuarenta y cinco días de viaje.^[120] Para que el dios de la ciudad pueda hacerse hombre tiene que definirse por su muralla y revelarse en ella, tanto hacia dentro como hacia fuera. Su soberano residir en la ciudad tiene como contraprestación su capacidad de recorrer y atravesar los territorios en torno libremente, libre de establecerse donde quiera. Además de los reyes-dioses mesopotámicos, dicho sea de paso, también los príncipes egipcios se presentan como murallas vivientes en torno a sus súbditos: en el siglo XIV a. C. un vasallo se dirige hímnicamente así a un faraón: «Tú eres un sol que se levanta sobre mí,/ y una muralla de bronce erigida para mí». Al mismo tiempo, Akenatón, el rey hereje, alaba a Atón, proclamado como único dios, como una «muralla de millones de varas».^[121] Parece que en los imperios antiguos hubiera sonado la hora de las teologías murales.

La revelación del rey-dios a través de la muralla evoca una nueva reflexión: hace que los observadores se den cuenta de que ha aparecido una inteligencia que, penetrando por todo él, conoce este mundo en su contorno. Y es que la idea de *transparencia*, en general, tiene su origen en la salida a escena del espíritu creador de muros. Pues, sin duda: quien desde una muralla o desde una torre de culto contempla

el entorno del mundo construido, no sólo goza de su propia vista panorámica, sino que indica al mundo circundante y a las circunstancias que lo rodean que son vistos penetrantemente. Todo poder de ciudad tiene ante todo que hacer ver que mira en torno a sí; tiene que asegurarse de que todos saben que sabe todo. Por eso sería una equivocación pretender entender como meras «torres de observación» los zigurats mesopotámicos, por los que el babilonio dio que hablar de sí de modo especial: son, más bien, parte de una manifestación del poder ante sí mismo. Revelación o manifestación significa aquí una demostración de atención penetrante. Esto desembocará un día en la afirmación de que para el Dios omnisciente no hay nada oculto. Pero primero vale: la muralla te mira, la torre te contempla desde arriba (esto es algo que Napoleón intentó encarecer a sus tropas antes de la batalla de las Pirámides, con resultado infructuoso, como se sabe, seguramente porque los siglos que miraban al ejército napoleónico desde la altura de la cúspide de las pirámides significan el tiempo del lado contrario). Y para todos los siglos que siguen, ningún poderoso puede sustraerse ya a la obligación de hacer ver su propia capacidad de ver. Hasta el siglo xx, las torres y rascacielos funcionan como señales características de poder y de hipermetropía.

Pero en la medida en que el Dios clarividente se muestra en las murallas, se recluye también tras ellas. Con los muros revelados surge a la vez el secreto del poder, que parece ser algo interiormente encerrado y difícilmente accesible, como un tesoro enterrado. Comienza a florecer un mundo interior de templos y palacios, distanciado mediante paredes y puertas, sobre el que sueñan los creyentes en los vestíbulos. Los muros se multiplican, y quien ha atravesado una puerta no por ello está ni mucho menos en la meta. Otros muros, puertas adicionales, guardias reforzadas, distancian el interior y dificultan la aproximación, no sólo para el enemigo. Herodoto informa en sus *Historias* de cómo en el siglo vii a. C. la fortaleza en la montaña Ecbatana (hoy Hamad̄an), que servía como residencia de verano a los grandes reyes de Susa, se había amurallado hasta convertirse en un insolente sistema de fortificación:

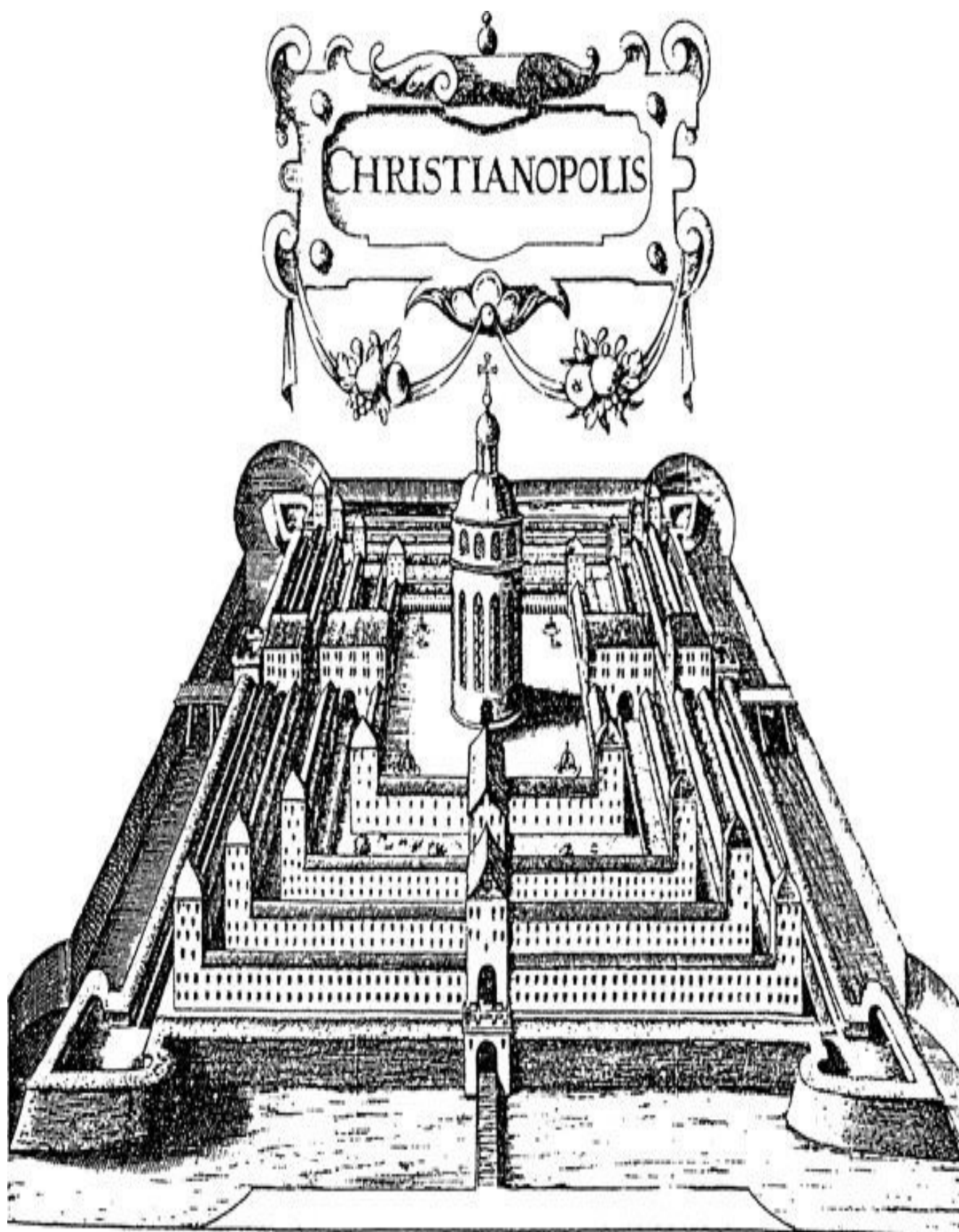
Las murallas están construidas de modo que rodean la ciudad siete murallas una tras otra y que un anillo de muralla siempre sobrepasa al otro sólo en la altura de las almenas [...]. En total son siete anillos y en el último se levantan el castillo del rey y la cámara del tesoro. El perímetro de la muralla exterior es tan grande como la ciudad de Atenas. Las almenas de la primera muralla son blancas, las de la segunda negras, las de la tercera rojo púrpura, las de la cuarta azules, las de la quinta rojo claro, las de la sexta plateadas y las de la última todas doradas (*Historias* I, 98).

Este capricho, cuya única motivación militar es aparentar, que sueña en la

profundidad inaccesible de un majestuoso espacio interior, ilustra plenamente la paradoja epocal fenomenológica en la que hicimos fundar las ciudades: seguridad dentro de la apariencia más espectacular. Los constructores de ese complejo habían descubierto, a todas luces, la figura de la fortaleza como fuerza ofensiva estética, pero consideraron, además, las posibilidades que la simple apariencia tenía más allá de su función militar como un estímulo a cultivar; la *hybris* del modo de construcción crea una protección adicional de inmunidad para el interior arquitectónico, que se peralta, se profundiza en el complejo y cuyo acceso se difiere y complica.^[122] Esto hace comprensible la razón de por qué tanto generales como buscadores de Dios pudieron estar dominados por la idea fija de perseguir su felicidad penetrando en ciudadelas casi inexpugnables, dotadas de varios cercos de murallas. Saqueadores y místicos sueñan no pocas veces en la misma dirección; donde hay oro, ahí está Dios. Y aunque Dios, como afirman incansablemente sus íntimos en el futuro, fuera el No-Lejano, y aunque todo estuviera lleno de él, siempre quedan aún muchos pasos fatigosos hacia él para los que le buscan; en los tiempos del monacato, cuando la meditación se concibe en procesos, los místicos escribirán itinerarios que sólo tratan de series de pasos, a través, hacia arriba, hacia dentro: a través de tres, siete, nueve, quince, veinticinco o quién sabe cuántas estaciones, peldaños, resistencias. Todavía en el siglo XVI, santa Teresa de Ávila expondrá la tesis tardopersa de que la unión más alta posible en vida del alma con Dios sólo es alcanzable en la séptima y última cámara del *castillo interior*.

Ningún religioso del primer peldaño puede comprender qué es lo que constituye el hecho originario de toda religión como criptoarquitectura y criptogramática: sólo el amurallamiento de Dios crea un secreto específico; sólo la codificación de lo divino lo aleja del conocimiento público; sólo a través de la competencia entre las cámaras por la situación interior más profunda surge lo que afirma ser una cercanía superior a Dios. Así pues, hay que buscar la cripta tanto en lo horizontal como en lo vertical, dado que «profundidad» no es una dimensión ontológica definida con exactitud, sino un ámbito de medida para codificaciones y amurallamientos. Ir al interior significa penetrar en lo que queda a mayor profundidad: todos los psicólogos y teólogos de los milenios premodernos elaboran este comparativo. Para ellos significa *eo ipso* estar dentro, estar más adentro de lo que cualquier otro hombre de mundo y ser superficial puede imaginar en principio. Sólo se admitirá a audiencia en la *cella* de la ciudad de Dios a quien esté dispuesto a atravesar muchas antesalas. Quien quiera entrar más adentro tiene que colocarse fuera; quien busca la verdad tiene que romper códigos y muros; pues la verdad habita en el «hombre interior», dado que el profano reside, naturalmente, más afuera en el yo escalonado en profundidad. Por eso la persona mundana normal no puede acceder al secreto propio de sí misma, dado que su psique, como se comprende ahora, está construida como una ecbatana interior, como una serie de fosos y muros en torno a un *nunc stans* inaccesible, que es un Nosotros enhiesto: el alma interiorizada y su Dios aliado.

Sólo la Modernidad rompedora de códigos, que ha llegado detrás de todo, que todo lo desentierra, todo lo descifra, descompone el espacio metafísico de profundidad y allana sus ocultos pliegues de sentido, coloca en el mismo plano, en la misma apertura pública, lo en otro tiempo interior y exterior, postula para todo lo que es el mismo grado de asequibilidad. San Agustín, por el contrario, a quien todavía no afectan los modernos allanamientos de espacio, puede decir sobre su Dios, en coherencia con el modelo de la interioridad escalonada, que le es más cercano que él mismo: *interior intimo meo*; es imposible pasar por alto en este contexto el sentido comparativo de *interior*. Pues cuando la subjetividad (dicho tradicionalmente: el alma humana) es un edificio complejo, o una instalación palaciega intrincada, en cuyo interior más profundo reside un Dios-Alto-Profundo apartado, entonces se comprende también por qué el individuo, por regla general, sólo habita en un vestíbulo de su interior más profundo y sólo en situaciones excepcionales de su existencia consigue audiencia consigo mismo.



J. Valentin Andreae, *Rei publicae Christianopolitanae descriptio*, Estrasburgo, 1619, frontispicio.

Podría llegar a afirmarse que lo que la tradición religiosa monoteísta ha llamado creencia describe un efecto psicológico colateral de la arquitectura mesopotámica de murallas (y también, seguramente, de la arquitectura egipcia de templos). La fe o creencia típica de las grandes culturas surge, a la vez, con lo oculto-inconsciente, y

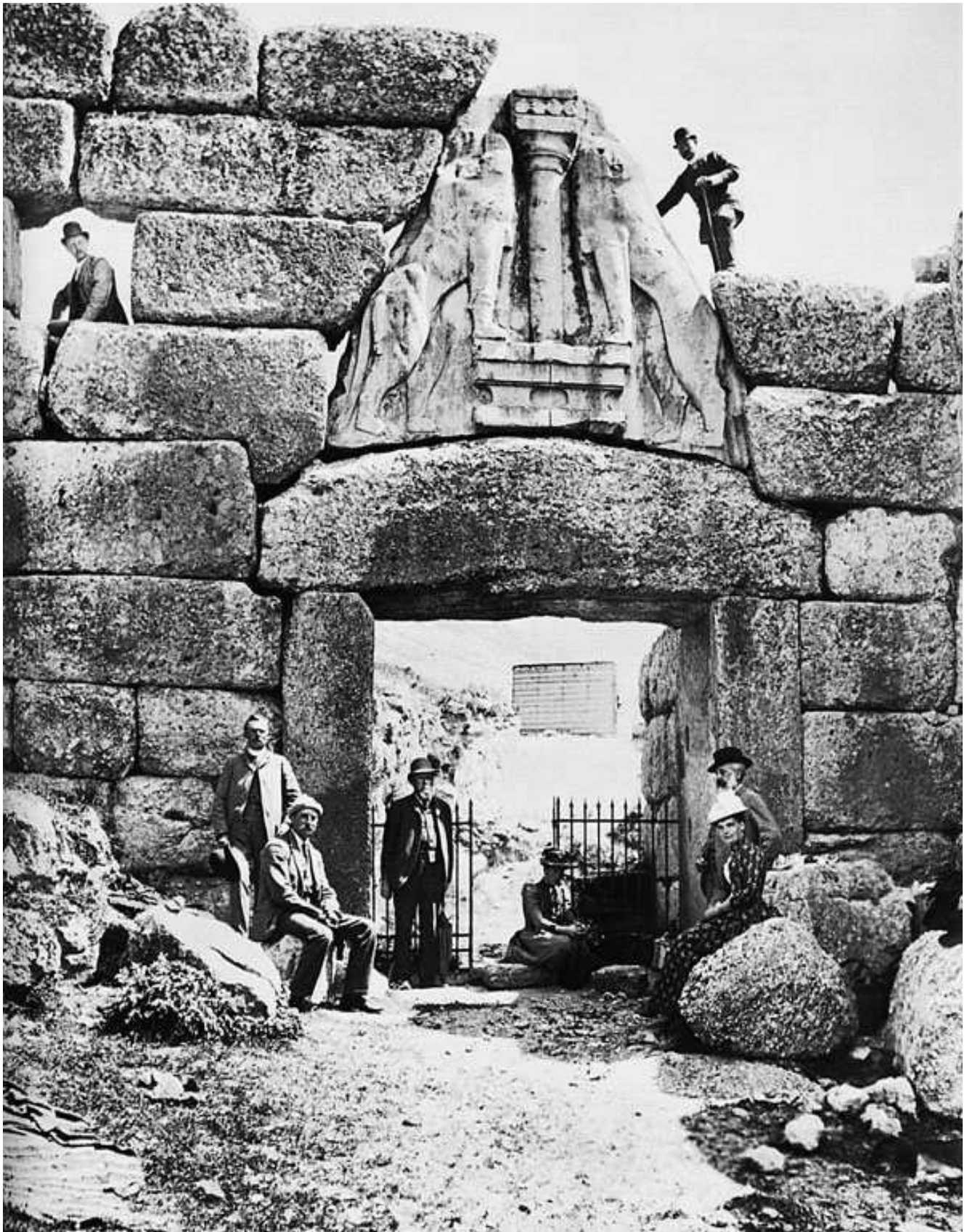
esto sólo puede ser, por naturaleza, un lugar tras una barrera opaca. Desde los días de las ciudades-imperios entre el Éufrates y el Tigris creer significa estar convencido de que las prodigiosas murallas, por mucho que muestren ya en sí mismas, ocultan a la vez algo más esencial todavía: aunque en un primer examen eso fuera sólo la muralla próxima, que, a su vez, manifiesta que oculta algo grandioso. Antes de que la fe mueva montañas se piensa a sí misma a través de murallas y, llevada por el presentimiento, se fusiona con la sabiduría resplandeciente, que, desde su cámara invisible más íntima, ha sabido erigir estos testimonios de su poder. Por eso la muralla misma es ya una epifanía; es la visión construida, el lado de exhibición de un interior emanante. Quien es receptivo a la aparición de lo sagrado sentirá espontáneamente su espectáculo como algo numinoso, estremecedor, como algo que obliga a arrodillarse. Si la causa se ha podido deducir alguna vez de un efecto, nunca mejor que en este caso puede deducirse de la muralla erguida el poder de erigirla. Quien está a favor de la idea de que Dios sea algo que se digna mostrarse a veces como principio de una presencia sabe qué se siente ante muros monumentales. En tanto realidad presente, la muralla no permite duda alguna respecto a la realidad del poder que la construyó: ésta es, por lo demás, una experiencia que todavía en el siglo XIX fascinaba a los historiadores del arte y a los arqueólogos europeos, pues también para ellos cualquier autoría, y no en último término la de las ciudades enterradas en escombros, implica un encuentro con lo sublime constructor.

En virtud de la construcción de murallas mesopotámica comienza un régimen religioso y psicológico que remite a una participación nueva, con forma de fe, en lo oculto y a la vez desoculto divino: presencia mural, trascendencia transmural. Presencia de Dios en signos murales, trascendencia de Dios en un espacio interior palaciego, sobrenaturalmente distanciado. (La forma correspondiente de la ilustración consiste en esto: demostrar que no hay nada detrás, por muy respetable y macizo que se quiera presentar el muro; en caso necesario, abrir un boquete y aportar la prueba de que hay exactamente lo mismo delante y detrás del muro, y ridiculizar como infundadas las pretensiones jerárquicas de validez al otro lado del muro).

No por eso, sin embargo, deja de ser para el observador normal la demostración de la existencia de Dios el hecho de que el muro esté donde está y mientras lo haga. Esto tiene consecuencias para el incremento del factor racional en las imágenes de mundo posteriores, ya que Dios, desde entonces, puede ser representado como constructor de constructores y como artesano de artesanos. Un lúcido Dios constructor y artesano así ofrece a los seres humanos una oportunidad de entenderse en una nueva luz a sí mismos. Tiene que imponérseles la idea de que un ingeniero regio o un ceramista divino los ha producido también a ellos mismos. De modo íntimo, pueden considerar también a sus madres como un productor así. Se familiarizan con la idea de que, en definitiva, no provienen tanto de una caverna materna como de un taller o una fábrica.

Quizá esté aquí el origen tecnognóstico de las religiones de salvación del Oriente

próximo: quien es capaz de producir seres humanos sabe seguramente también repararlos. (Las madres tan sólo pueden, en todo caso, volver a tragar a sus hijos, cosa que no convence a la larga como reparación. Si, por el contrario, la gnosis de la tardoantigüedad distingue tan apasionadamente al Dios Creador del Salvador, con ello sólo muestra que el ser humano, como cliente inteligente, no encargará sus reparaciones al chapucero original, por quien está hecho el mundo en su parte física, sino sólo allí donde poder y querer son todavía una y la misma cosa: al Dios absolutamente trascendente, al que no compromete la creación malograda). Los creyentes en Dios y en constructores descubren en el ámbito de experiencia del construir y conformar con arcilla el confort cognitivo irresistible de sentirse comprendidos por su productor, y sólo por ese confort se hace posible el distanciamiento de los dioses astrales irracionales, oscuros, sedientos de ofrendas de sangre; los claros dioses-ingenieros adquieren preeminencia frente a molocs opacos: éste es el logro histórico-universal de los imperios constructores mesopotámicos. (Junto con Adán, el *golem* es la gran figura ideal de la antropología técnica, ya que interpreta al ser humano mismo, en su totalidad, como artefacto; es el emblema de una voluntad de saber-y-poder-hacer, que se extiende por la historia de la relación del ser humano con las circunstancias encontradas).^[123]



Heinrich Schliemann con su señora y colaboradores en la puerta de los leones de Micenas.

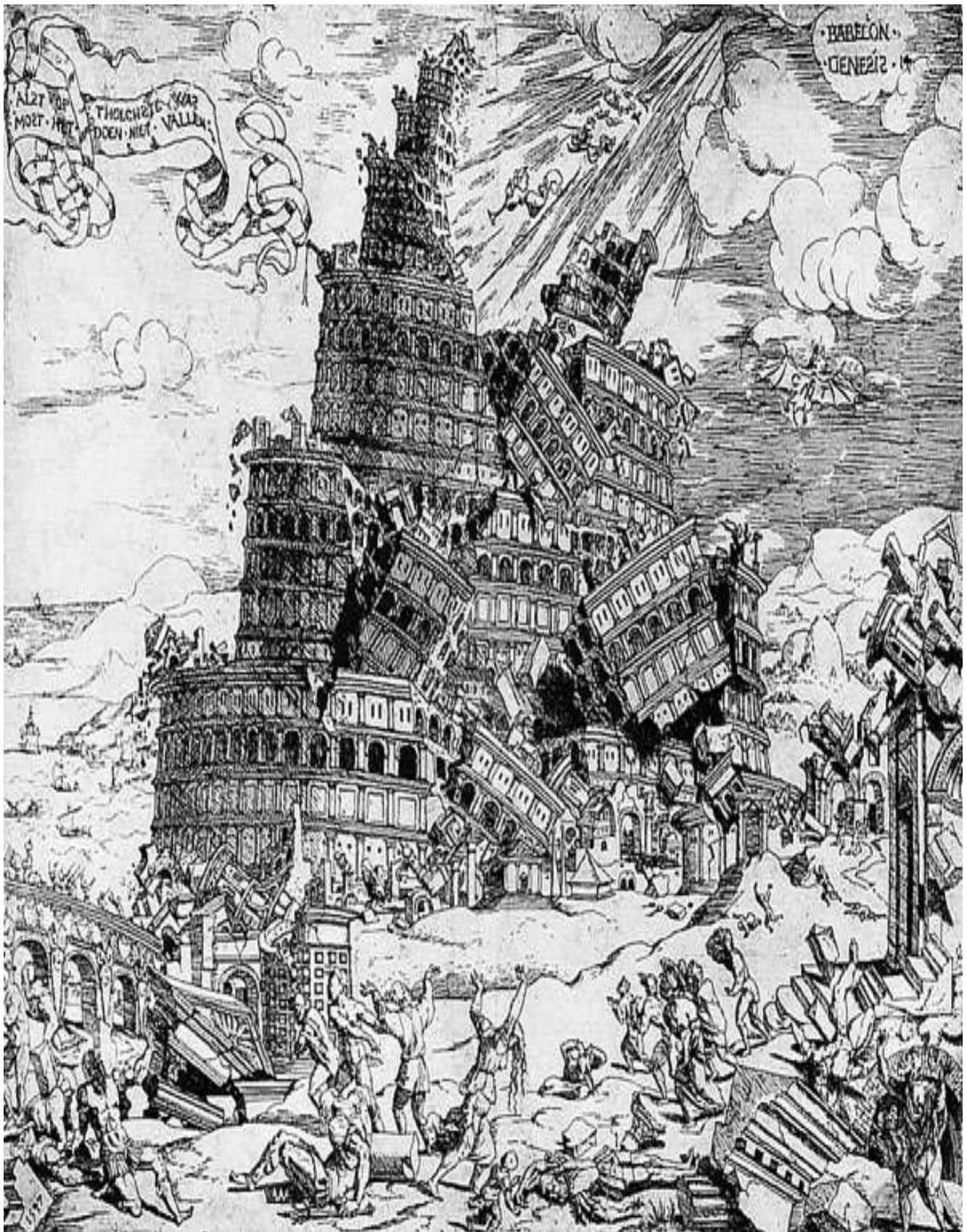
Pero anterior al ser humano de barro es la muralla de la ciudad, construida de ladrillo, que podría decir a su constructor: «Sólo tú, Señor, me comprendes del todo, porque tú me has hecho; gracias a tu *savoir-faire* me entiendes a mí mejor que yo misma». La idea de creación implícita en la muralla de la ciudad y la devoción de

creatura inherente a ella es la lección que el judaísmo, no constructor de ciudades, aprende de sus odiados tiranos, los babilonios constructores de ciudades, «llorando ante los ríos de Babilonia» durante su esclavitud entre los años 586 y 537 a. C., y generaliza en aquel tiempo en el que se da el «primer paso de la religión tribal a la religión universal»,^[124] mejor, a la religión de pretensiones universales. Por ella se hace plausible la convergencia entre hacer y comprender, también con relación a mundos totales. Sólo la experiencia de la construcción de murallas y ciudades abre el camino a la teología de un Dios que todo lo sabe porque todo lo ha hecho, y que todo lo ha hecho para aventajar ontológicamente a otros pretendientes-fabricantes. Sólo así llegó a ser eficiente en la religión de Oriente Próximo, más tarde occidental, el impulso a la devoción por el Dios que todo lo puede y todo lo hace. Es esta idea de capacidad o competencia para hacer algo, fundada en la rivalidad o emulación entre los dioses imperiales, la que en la época babilónica, o inmediatamente después, gobierna la redacción de la leyenda judía del Génesis. Ya había sido la substancia de la construcción mesopotámica de ciudades ese monoteísmo de la competencia, cuyo lugar dinámico es la rivalidad entre competencias y que es descubierto y generalizado en la reflexión judía superadora.^[125] Ese monoteísmo es la creencia en un sabio hacedor, cuya acción manifiesta es esa ciudad o, si no se cuenta con ciudad alguna, el mundo entero.

Por lo que respecta a la muralla que está ahí: ella reivindica, así, la verdad en la forma de una demostración convincente. Quien construye murallas de veintisiete metros de espesor y doce de altura en torno a su capital, ése tiene razón. Pero la teología superadora yahvística no se detiene aquí: quien ha de tener la última palabra es ese Dios que ha llamado al mundo en general a la existencia. Apostando implacablemente por la amplificación, los autores del Génesis hacen que sus señores vayan construyendo día a día la obra de la creación; ¿cómo?: poniendo orden mediante mandatos e interviniendo sólo ocasionalmente; para que queden claras las relaciones de poder con respecto a los señores babilonios, constructores de torres y ciudades. No hay ninguna duda, hacer teología significa amplificar, participar en escalaciones. Sobre todo en Oriente Próximo, donde los imperios y sus dioses se asimilan unos a otros, todo hablar de Dios es un hablar a porfía, el Dios de cada uno es el mejor.^[126] La teología es, necesariamente, una ciencia concurrente, ya que pretende ser la determinación de lo supremo que aventaje a todas las demás determinaciones de lo supremo (todo ello en caso de que lo supremo fuera algo determinable: una restricción que pertenece, a su vez, a otra escalada, que se conocería como teología negativa). Quien lee el Génesis judío llega inevitablemente a la impresión de que ese Dios tiene que haber ganado: quien ha creado así tiene que aventajar a todos. El mero hecho de que el Dios de los judíos necesite para su creación del universo una semana babilónica de tiempo implica algo malicioso, ya que pone en evidencia que, efectivamente, se ha empeñado con éxito en producir su propio universo junto con todas las criaturas, pero que se ha sometido en ello al ritmo

de trabajo de los falsos dioses odiados: crea su mundo según el omnipotente esquema del calendario babilónico. La semana es el monopolio babilónico contra el que se han estrellado las pretensiones de primacía de los monoteísmos superadores posteriores. Desde el punto de vista cultural, por su utilización de la semana, judíos y cristianos no dejan de ser septemteístas orientales. En definitiva, creen más en el siete que en el uno y —aburridos, pero totalmente convencidos— peregrinan cuatro veces al mes por la avenida de los dioses de cada día de la semana para quitarse el sombrero finalmente ante su Dios dominguero.

Los arquitectos y maestros constructores son, en consecuencia, los creadores espirituales del Estado-ciudad arcaico —pues con ellos, por primera vez, la magia se transforma completamente en competencia y capacidad técnica—, del mismo modo que entre los generales babilonios el éxito en la guerra no se espera ya tanto de los rituales perfectamente llevados a cabo cuanto de una técnica bélica utilizada profesionalmente. El milagro de arrogancia con el que se erigen ante los ojos de nuestro hipotético ser humano primitivo las antiguas ciudades de Babilonia, heroicamente amuralladas, se debe, pues, si se consideran las cosas más de cerca, a algo contrario a una simple arrogancia. Gracias a una técnica de construcción con ladrillo, desarrollada durante milenios, en la antigua nación de los dos ríos también la construcción de los complejos más grandes se convirtió en algo completamente rutinario, frío, virtuoso. Quien puede construir así es capaz, obviamente, de prescindir de la magia para conseguir grandes efectos y confiar para ello en el oficio.



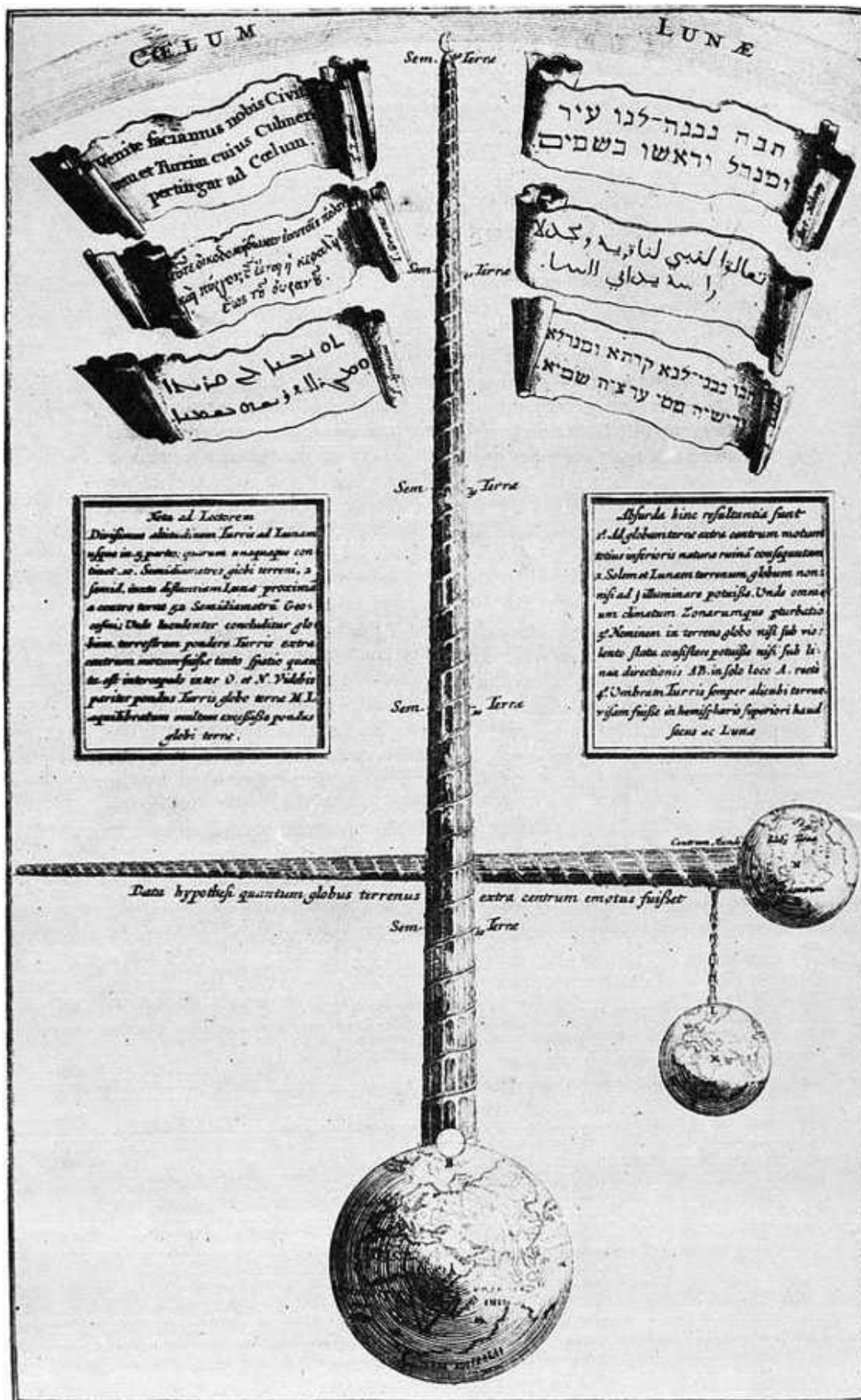
Cornelis Anthonisz, 1547, aguafuerte.

Entretanto, esa tranquilidad que da la competencia profesional desencadena una exaltación del deseo hasta entonces desconocida; la competencia de los constructores sigue soñando y despierta en sobretensiones teológicas. Por eso la narración bíblica de la *hybris* de los constructores de torres babilonios, a pesar de su tendencia

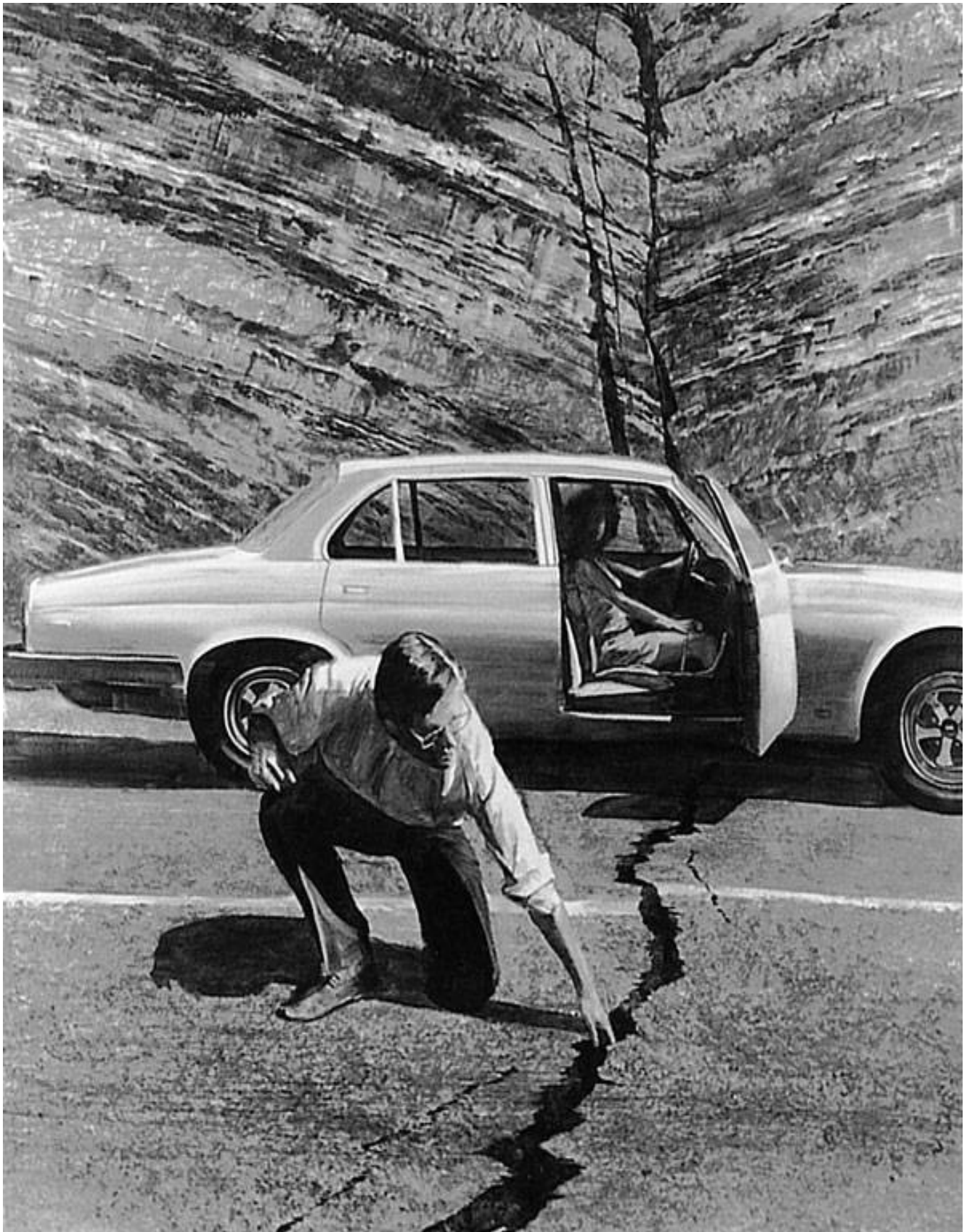
fuertemente antibabilónica, puede considerarse objetivamente certera, dado que refleja con bastante exactitud el meollo teológico del deseo o voluntad de construcción en gran formato del enemigo odiado. Es verdad que en la construcción mesopotámica de torres y murallas se manifiesta una teotécnica llena de consecuencias, que da testimonio de la idea de que los humanos capaces y competentes participan en la capacidad y voluntad de su Dios. Más exactamente: lo que sus dioses quieren y son capaces de hacer lo quieren y son capaces de hacerlo a través de los seres humanos que dependen de ellos y son vasallos suyos. Ese «a través de» es el pensamiento decisivo de toda teología imperial como entrenamiento autógeno del poder; los señores constructores, los señores de la guerra y los príncipes explicarán sus éxitos durante la era metafísica entera mediante este esquema: no actúo yo, es Dios quien actúa a través de mí; lo que irremisiblemente significa, a la vez: él se proporciona representación a través de mí.^[127] (En Europa habrá que esperar hasta el siglo xv para que la idea de las acciones de Dios a través de los seres humanos encuentre su formulación más precisa en Nicolás de Cusa. Con ello, el mediumnismo arcaico, en el que el entrelazamiento con Dios afecta y consume al ser humano entero, recibe una clarificación sutil y ennoblece al sujeto: de la posesión por el Dios que reparte poder ha de resultar una libertad motivada en lo absoluto).^[128] Por lo que respecta a las circunstancias mesopotámicas, basta echar una ojeada a los grandes complejos ciudadanos para comprender que los nuevos señores constructores se toman completamente en serio su técnica y no menos en serio la teología correspondiente a ella. Quien construye así ayuda a los dioses a manifestarse.

Por naturaleza, el complejo de arquitectura, celebración divina y autoexaltación tiene que aparecer a todos aquellos que observan el acontecimiento desde fuera como prototipo de toda arrogancia, como lo insoportable mismo: tal como sucede siempre, la competencia avanzada de los muy competentes aparece ante los ojos de los que no están en situación de rivalizar como *hybris* repulsiva. El complejo babilónico del antiguo judaísmo se escorió por roce con una humillación indeleble: que el Dios de Israel, de Abrahán y de Jacob no estaba a la altura de aquel tiempo (tampoco después lo estuvo nunca) como constructor de ciudades y torres. Y si había de afirmarse de él, no obstante, que era el único y todopoderoso, había que encontrar un método para superar las demostraciones babilónicas con medios que no tuvieran que ver con la construcción de ciudades. El Dios judío se especializa a continuación en predecir y esperar el ocaso de las ciudades extranjeras soberanas, ya sea que éstas perezcan por conquista externa o por fallos de construcción o por catástrofes ecológicas. Yahvé concede que las murallas proceden de infieles, que al construir tenían falsos dioses ante los ojos, pero da a entender inequívocamente que la fragilidad de las murallas proviene de él. De ahí puede desarrollarse un nuevo modo de decir la verdad: la manifestación profética de grietas en los muros de los otros. Éste es el rasgo fundamental de la teología antibabilónica del judaísmo: *deconstructio perennis*. Se comporta como profecía de la grieta en la muralla, como pre-visión del final

ineludible de todo poder totalitario, pero falible, por intuición de sus fallos de construcción y de sus autocontradicciones. El Dios de los judíos, al que hay que reconocer su soberanía trascendente frente a los soberanos empíricos, se comporta ante las construcciones de los demás como un observador que, por distancia crítica (o escatológica), renuncia a construcciones propias; con una única excepción: el segundo templo de Jerusalén, en el que temporalmente se encarnó un sentimiento judío de tener también competencia. (Al que corresponde en el Estado moderno de Israel la existencia de un arma atómica propia, semisecreta). Para afirmarse como señor de señores más allá de las potencias mundiales, Dios no debe tomar parte en la autoglorificación de las ciudades por medio de su furia constructora y sus historiografías. Él permanece para siempre trascendente a la ciudad afectada, al imperio afectado, a la afectada narración de grandezas. A cambio de esa abstinencia puede hacer que trabajen para él los riesgos de derrumbamiento que existen latentes en todos los grandes constructos. Cuando se levantan torres a los falsos dioses, el verdadero Dios aparece en sus grietas; esto adquirirá otra vez peso en la así llamada de«con»strucción de los edificios centrales del saber absoluto.



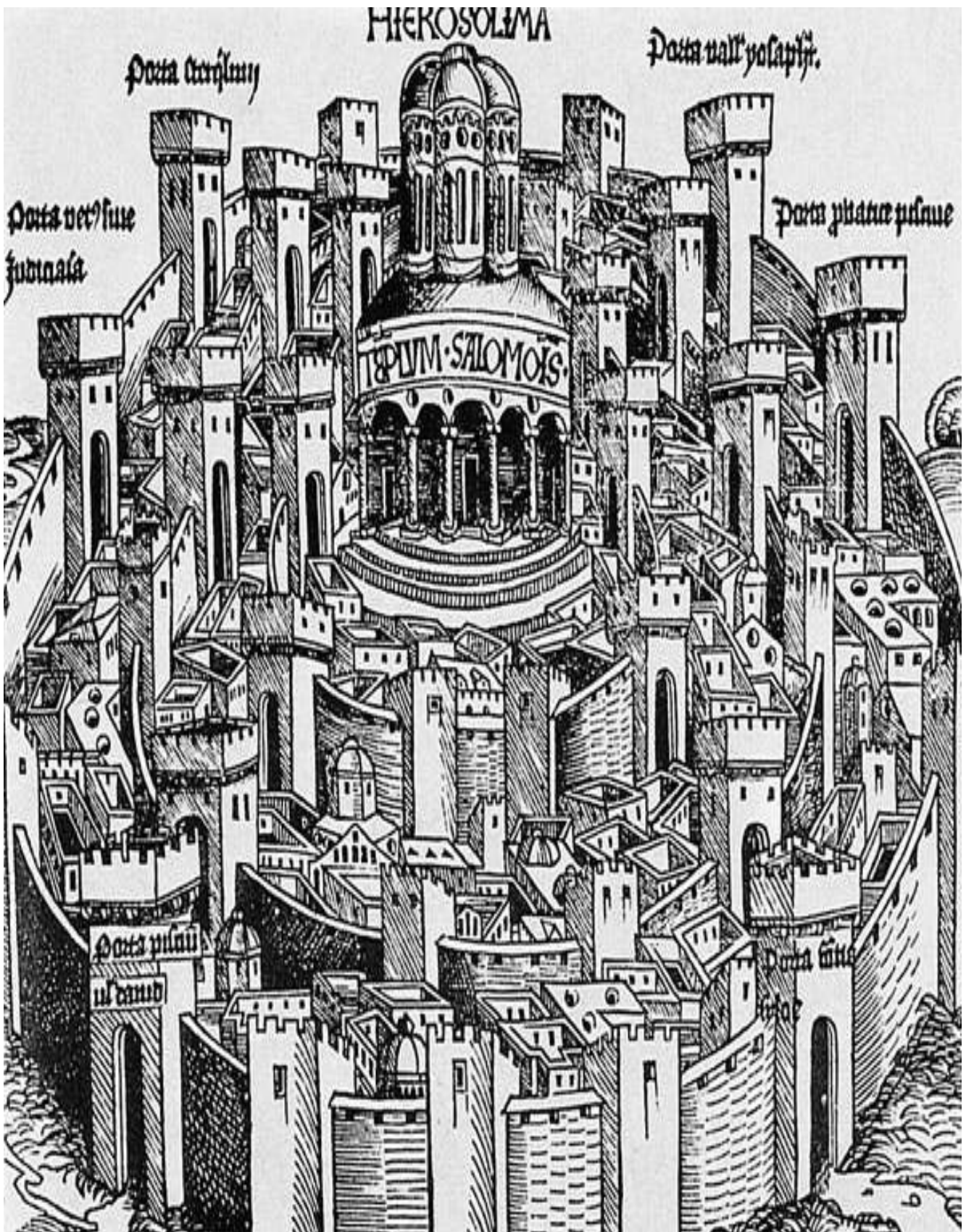
La demostración de Athanasius Kircher de la tesis de que, a causa de las circunstancias gravitatorias, la torre de Babel no puede haber llegado hasta el cielo (lunar); en *Turrus Babel sive Archontologia*, 1679.



Mark Tansey, *Doubting Thomas*.

Nota marginal: en la historia del monoteísmo existe una pugna entre la posición sádica (activa) y la masoquista (observadora) por el acceso privilegiado a la verdad. Está fuera de toda duda que el cristianismo, siguiendo el modelo judío, hizo que prevaleciera, retórica y pedagógicamente, el masoquismo de los incompetentes frente

al sadismo de los competentes; en consecuencia, la humildad, aun sin obras, se ganó la reputación de conducir más cerca de Dios que el orgullo, aunque éste brillara con obras bien recibidas por Dios. Ésta es la razón de por qué no puede esperarse del lado cristiano y judío contribución alguna a una teoría positiva de la ciudad de poder, porque no está abierto el acceso de posiciones de resentimiento a afirmaciones mánicas de competencia constructora de torres y muros. Así pues, los imperialismos cristianizados de la antigua Europa han bebido siempre de fuentes no cristianas, esencialmente romanas; los señores cristianos hubieron de tomar de Virgilio lo que no se podía encontrar en san Pablo, y tomar prestado de la novela de Alejandro lo que los Hechos de los Apóstoles no podían ofrecer. Fue san Agustín quien, en su doctrina de la *civitas terrena*, dio su forma decisiva, aunque no definitiva, a la reserva cristiana frente a la ciudad narcisista: precisamente la ciudad terrena siempre ha de referirse sólo a sí misma; pero lo que se antepone a sí mismo ama al margen de Dios. Lo que se menta a sí mismo gasta su libido de modo maldito. Al mismo tiempo, el obispo de Hipona fundamentó otra vez histórico-filosóficamente la diferencia entre el arca y la ciudad, y mostró por qué los partidarios de la religión verdadera podían encontrar refugio en la seguridad de Dios, en tal caso sobre arcas, pero nunca en ciudades; y esto, otra vez, sólo por mediación de la gracia divina y no por la propia competencia mágica o técnica. Así y todo, san Agustín ha de admitir que las arcas son constructos tan falibles como las ciudades; por eso la fragilidad de la ciudad terrena le infunde menos sentimientos de triunfo que compasión creatural; reconoce que sólo hay una diferencia de grado entre la clara falta de posibilidad de salvación en la ciudad secular y la inseguridad piadosa sobre la salvación a bordo del arca. ¿No se convirtió la misma señora de todas las ciudades, Roma, después del saqueo de los visigodos en el año 410, en una simple balsa en la que se apelotonaban los naufragos de este mundo? Y ¿no se han hecho notar también a bordo del arca eclesial figuras sospechosas, de cuya salvación es permisible dudar? ¿No experimentó incluso el propio san Agustín en sí mismo, hasta sus últimas circunstancias mortales, que del lado humano sólo puede haber solicitudes o aspiraciones a la salvación, pero no seguridad de ella?



Vista de Jerusalén, en la *Crónica del mundo*, de Hartmann Schedel, 1493.

Una observación más atenta de las antiguas murallas mesopotámicas desde el punto de vista de su formato o de su volumen depara la segunda clave de comprensión de la paradoja ciudadana: buscar la máxima seguridad en la ostentación más grande. Encontramos aquí, en este altivo monumentalismo, que resultaba tan

escandaloso para los observadores judíos y tan digno de imitación para los rivales mesopotámicos, el impulso a lo desmesurado, sin el cual desde entonces es difícil concebir la historia de las potencias mundiales constructoras. En sus comienzos, el monumentalismo procede de un gesto teotécnico: los señores constructores creen tener la obligación consigo mismos y con su Dios de apilar lo más alto posible con su propia mano lo sublime; o, lo que es lo mismo, conseguir que se les emplee en la autorrealización de lo divino.

Los primeros expertos en ese gesto fueron, como hemos dicho, los constructores de las monstruosas murallas que habrían de dar seguridad en la exposición a las nuevas ciudades y a sus habitantes. Por la teotécnica mural surgieron los primeros grandes espacios interiores «políticos». La ciudad de Uruk, en el sur de Babilonia, fue rodeada ya en torno al año 2700 a. C. con un doble anillo de murallas, de nueve kilómetros de longitud y dotado de 900 torres de defensa; se trataría, quizá, de la obra del rey Gilgamés, el héroe épico. Esta «primera gran ciudad de la historia universal», junto con las dos ciudades-templo dedicadas a las divinidades Inana (señora de las provisiones) y Anu —complejos de medidas monumentales y de profundidad espacial hermética e intrincada—, ofrecía un espacio habitable a más de 50 000, quizá incluso a más de 100 000, personas. La teología del monumentalismo testimonió aquí por primera vez su alianza con la idea del absoluto autocobijo de los seres humanos en grandes constructos inexpugnables. El hecho de que precisamente un rey de esa ciudad, Gilgamés, se convirtiera en héroe de una gran epopeya del fracaso del ser humano en la búsqueda de la inmortalidad puede interpretarse como variante urukesa del posterior motivo europeo «ilustración a través del mito». El comentario al esfuerzo inútil de Gilgamés parece haberlo dado, a una distancia de más de dos mil años, el filósofo Epicuro cuando hizo notar que los seres humanos pueden defenderse contra la mayoría de las cosas, pero que frente a la muerte todos viven en una ciudad sin murallas.

No obstante: el motivo-forma de la vida tras muros sagrados inexpugnables se impuso irresistiblemente en todo Oriente Próximo, como si la ciudad amurallada hubiera sido en aquella época y en aquella región la idea más avanzada de aquello que filosofías posteriores llamaron espíritu del mundo y espíritu del tiempo. En torno al año 2500 a. C., la ciudad regia cananea Hatzor (hoy Tel Wakkas) se rodeó de una muralla de ladrillo de siete metros y medio de espesor, edificada sobre cimientos de piedra. Más de mil años después, cuando los espías de Moisés se adelantaron penetrando en la tierra de Canaán con el fin de explorar el terreno en busca de posibilidades de asentamiento para los caminantes israelitas, encontraron allí ciudades «grandes y fortificadas hasta el cielo» (Deuteronomio I, 28).

Desde comienzos del tercer milenio las murallas de solidez monumental pertenecen al vocabulario elemental de las formas de vida en la zona mesopotámica y colindantes. Cuando en torno al año 700 a. C. los asirios levantaron su suntuosa ciudad de Nínive a orillas del Tigris, les pareció obligado colocar una muralla de diez

metros de espesor y treinta metros de altura. También el motivo del múltiple amurallamiento se expandió en todo el ámbito de las culturas antiguas constructoras de ciudades y fortalezas: desde Tirinto, en el Peloponeso, pasando por Troya, hasta Susa y Persépolis. Su culmen lo alcanzó —junto al caso de la citada fortaleza persa de Ecbatana— en las instalaciones defensivas de Babilonia, construidas en torno al año 600 a. C. Nabucodonosor hizo rodear la gigantesca ciudad cuadrada de un quintuple cinturón de protección; según el testimonio de Herodoto, la línea extrema habría consistido en una muralla colosal de cuatro veces 22 kilómetros de longitud; el núcleo numinoso de la ciudad formaba un doble anillo de murallas monumental —la muralla exterior de siete metros de grosor, la interior de ocho—, en el que se levantaban 600 torres. Si se considera que el amplio espacio de doce metros entre ambas murallas probablemente estaba relleno de tierra apisonada, el grosor del amurallamiento del gran complejo de 2,6 por 1,5 kilómetros, que sólo rodeaba el casco antiguo de la ciudad con sus templos, alcanzaría no menos de veintisiete metros; ello se corresponde con bastante exactitud con las indicaciones de Herodoto, cuyos datos sobre las dimensiones de Babilonia fueron considerados como fabulación hasta el descubrimiento de los restos de la ciudad por arqueólogos de principios del siglo xx.

La mayoría de las veces se interpreta la excesiva robustez de los muros de las fortalezas, palacios y ciudades de la era urbana primera como expresión de una hipertrofiada necesidad de seguridad: como si esas orgías de amurallamiento tuvieran ante todo un sentido militar, explicable por las fricciones crónicas, típicas de la época, entre nómadas agresivos y pueblos sedentarios de ciudad y distrito, a la defensiva. Si se admitiera esta explicación, habría que hacer comprensible mediante una explicación adicional por qué en tantos casos las instalaciones defensivas superaban con mucho lo razonable, militarmente hablando. Sencillas consideraciones muestran que la seguridad de los habitantes de una ciudad no crece proporcionalmente al grosor de sus fortificaciones; también las obras de fortificación están sujetas al efecto de utilidad marginal, y más allá de un cierto grosor de paredes, relativamente modesto, medidas mayores ya no son productivas en vistas a la seguridad. Dondequiera que se levantaran murallas de ciudad en la época monumental de la antigua Mesopotamia, aparecen en su volumen enormes excesos expresivos con respecto a lo necesario, militarmente hablando. Está claro que los primeros habitantes de ciudades consiguieron logros arquitectónicos frenéticos que superaban toda utilidad pragmática y toda consideración de costes materiales y humanos. Tampoco las peculiaridades de la arquitectura de ladrillo, que aconsejaba grandes espesores de muros debido al peligro de hundimiento de las vigas de cubierta, proporcionan ninguna razón totalmente suficiente para el delirio de edificación y formato de los reyes antiguos.^[129]

En la historiografía se atribuyen estos excesos, la mayoría de las veces, al delirio de grandeza temprano-imperial, y se considera que éste es motivo suficientemente

claro para explicar esos gestos desproporcionados. Uniendo una idea exagerada de seguridad a un anhelo hipertrofiado de prestigio y autoridad, habría de salir de la suma de esos dos valores, exactamente, la paranoia protopolítica que parece convincente a la posteridad como razón suficiente del impulso monumental de las culturas ciudadanas de la antigua Mesopotamia y de la antigua Persia. A la mayoría de los historiadores que argumentan así se les escapa el hecho de que la explicación es demasiado fácil como para poder ser verdadera. Introduce modernos conceptos psiquiátricos inmediatamente en la protohistoria y hace que nociones como megalomanía y paranoia, sin un análisis más detenido, desempeñen el papel de motivos decisivos de comportamiento. Pero ¿de dónde habría de surgir de pronto, sin más, el delirio de grandeza paranoide de los antiguos constructores de ciudades, y de dónde habrían recibido los antiguos posesos de las murallas ese decisivo excedente de miedo y ese provocador plus de afán de reconocimiento, que parece imprescindible para la motivación de sus monstruosas acciones arquitectónicas? Aunque consideráramos como un hecho la paranoia de los soberanos de ciudad de la antigua Mesopotamia, seguiría pendiente la tarea psichistórica de examinar con atención, expresamente, la génesis de esa razón ilusa. ¿Qué fue lo que llevó a los primeros señores de las ciudades a tomar esas rutas paranoógenas? ¿Qué aditamento de error y desmesura ofuscó sus empeños, conduciéndolos al plano resbaladizo de exageraciones insostenibles? ¿Qué motivos para su comportamiento tenían ellos mismos presentes, y qué imperativos divinos les proporcionaron la seguridad de hacer lo correcto en inmediatez con su situación?

Antes hemos sugerido una explicación de los fenómenos de la protoarquitectura monumental en la línea de consideraciones macrosferológicas y político-inmunológicas. Los muros gigantescos de la antigua Mesopotamia testimonian un cambio de formato de la imaginación, que se articuló tanto en la teología como en la construcción de ciudades, así como en la estructura demográfica de los protorreinos de Dios. El gigantismo mural es, según eso, un síntoma ontológico de crisis: la característica, por decirlo así, de una pubertad morfológica de sociedades en el umbral entre modos de ser de pequeño y de gran formato. Representa una primera reacción, inmunológicamente significativa, de la imaginación espacial a la vacuna de lo grande. No es que el desenfreno de ideas privadas de megalomanía anteceda al proyecto monumental constructor; más bien sucede que la experiencia de que lo grande real se eleva en el horizonte, y exige una respuesta, fuerza al reajuste de las almas y de sus lugares de asentamiento a medidas desacostumbradas: con el riesgo siempre presente de excesos megalomaniacos.^[130] Por primera vez el exterior-grande real infecta la burbuja familiar del mundo, en la que hasta entonces los seres humanos, sin excepción, sabían desarrollar su existencia, y provoca en ella una reacción de inmunidad, por la que lo hasta ahora exterior es incorporado dimensionalmente a lo interior.

Las primeras ciudades serían, según eso, formas procesuales de una psicosis de

formato: agonías amuralladas de un espacio interior de mundo, tribal, mágicamente hermetizado, en el que el existente humano, desde tiempos inmemoriales, estaba acostumbrado a cobijarse. Las ciudades se amurallan de pronto con tanta solidez, no porque sus habitantes sintieran de repente mucho más miedo ante los enemigos reales e imaginarios en la lejanía, sino porque el exterior ha entrado en ellos mismos como gran formaticidad, como pánico divino, y exige en ellos dimensión y representación; las murallas son respuestas psicopolíticas a la provocación dimensional del gran mundo emergente, al que pertenecen también dioses propios crecientes. Se trata de logros y autorrepresentaciones de una amplitud espacial interior reformateada, no de meros dictados del temor ante el enemigo exterior. La ciudad de sólidas y múltiples murallas ayuda a sus habitantes, a los reyes-dioses y a su entorno, que coopera a idear, construir, erigir el reino de Dios, a soportar la infección causada por el exterior. La gigantesca muralla ayuda a los habitantes de la ciudad en su intento de superar la inflamación anímica que les ha causado la asimilación interior del gran espacio. El verdadero sentido de las murallas es que muestran constantemente cuál es el estado de las cosas a sus habitantes, obligados ahora a pensar a lo grande. En tanto miran hacia abajo al interior de la población, las construcciones monumentales les informan de que, a partir de ahora, las grandes ideas y peligros son realidades inmediatas. Sirven, a la vez, como ejercicio de memoria desacostumbrado: ya que facilitan a los habitantes la tarea de seguir viviendo interiormente «consigo mismos», a pesar de que ahora, y en adelante, eso sucede en el interior más bien como en un mundo exterior: exóticas, complejas, inabarcables, polivalentes. Las murallas deparan claridad panorámica ante aquello que ya no puede abarcarse tan fácilmente con la vista. Son, en este sentido, las primeras agencias de una globalización relativa. Su cometido es defender la utopía de la comunidad compacta en una forma imperial de mundo; precisamente en una época en la que los pueblos comienzan a tener experiencias intranquilizantes con la vulnerabilidad de sus constructos marginadores.

Cuando los judíos, a comienzos del siglo VI a. C., fueron llevados prisioneros a Babilonia, se encontraron ante una ciudad en la que, en más de cincuenta templos y cerca de mil trescientos altares, se adoraban dioses extraños; parece que en Babilonia se hablaban veinte lenguas, también en las grandes obras en construcción y sin mayores complicaciones. El tema de la antigua ciudad gigantesca no era tanto la seguridad frente a enemigos exteriores cuanto la autoorganización en vistas de la complejidad del mundo introyectada. Tenía que impresionarse a sí misma como algo que, por voluntad de los dioses, se edifica para la eternidad, a pesar de que es evidente que no lo tiene nada fácil con su *sustainability*.

Lo que a cualquier observador que proceda realmente de condiciones modestas y de miras estrechas le parecen delirios de grandeza no es esencialmente otra cosa que la confrontación de los habitantes de ciudades con una tarea real grande. ¿Qué hacer cuando dimensiones realmente grandes, una diversidad real y complejidades provocativas obligan a dibujar de nuevo los mapas interiores? ¿Cómo comportarse

cuando precisamente en este lugar nuestro se ha establecido una divinidad clarividente, que sólo se conforma con un mundo completo como residencia? ¿Cómo corresponder a esta exigencia de mundo del Dios, del gemelo interior del rey y de todos los que le siguen, sino mediante la erección con medios arquitectónicos de un espacio interior de mundo encumbrado y ensanchado? En tanto la inteligencia llega como visión desde arriba, implanta visiones sobrehumanas en ópticas humanas: los seres humanos participan en la concepción del mundo de sus dioses y comparten con ellos la carga y la euforia de las grandes perspectivas. El formato es la embajada, la dimensión es el Dios. En aquel tiempo, la construcción de muros es la piedad del pensar. Sin la toma del poder por parte de los grandes dioses en Mesopotamia, los seres humanos de esas culturas (y de sus culturas sucesivas en Israel, Grecia y Europa noroccidental) no habrían entrado jamás por sus propios caminos en la historicidad, ni lógica, ni psicológica, ni técnicamente. El pensarse dentro de un Dios que porta en sí mismo la majestad de lo grande y siente la pasión cósmica hizo de los seres humanos de aquellos primeros tiempos ciudadanos del gran mundo: es decir, individuos aptos para la ecúmene, que consiguieron mudarse de cavernas poco icónicas a macrocosmos de altas bóvedas. No se habría gastado tanto esfuerzo en los grandes trabajos en la periferia si la participación en el centro y en su proyecto de mundo no hubiera cautivado y absorbido hasta el extremo a los seres humanos. Sólo porque un Dios, gemelo resplandeciente del individuo conmovido, fue creciendo hasta convertirse en un gran Dios, en un Dios urbano e imperial, grávido de mundo, las mitades humanas de esa pareja de gemelos tienen que seguir a su íntimo otro en sus aventuras expansivas.



Uriel Birnbaum, *La aparición de la ciudad celeste*, 1921-1922.

Pero, incluso en vistas a lo grande desacostumbrado, el imperativo morfológico para los habitantes de la ciudad-mundo sólo puede ser éste, en principio: ¡Recuerda! Como todos los recuerdos que ayudan a entender el presente, los de los nuevos habitantes de la ciudad poderosa se nutren de *almacenes* en los que se guardan

antiguas experiencias de inmunidad e ideas de forma. Por ello, las monumentales murallas urbanas se convierten en las paredes de un receptáculo, que, incluso en lo gigantesco, remite al prototipo de toda integridad. En ello, la forma concreta del amurallamiento, sea oval, redonda o cuadrada, desempeña un papel subordinado. A ese nivel, las correspondencias entre geometría y uterotécnica son todavía equívocas y variables; la forma circular, que rige en la geometrización griega de lo existente, todavía no ha sobrepujado a todas las demás posibilidades arquitectónicas. Lo decisivo es que con la construcción de murallas comienza la gran introversión. El mundo exterior va dejando de ser, poco a poco, el mundo-entorno ingobernable y se va manifestando paulatinamente como el mundo propio para los grandes señores que tienen contacto con él, lo recorren, describen, comprenden.

Desde el punto de vista morfológico, las antiguas ciudades gigantes son pompas de jabón amuralladas: petrificaciones de una gran conformación de fragilidad. En ellas los seres humanos tienen mucho en que fijarse: han de procesar una corriente, siempre en aumento, de datos de experiencias concretas y presentes en categorías ancladas siempre a mayor profundidad y, al mismo tiempo, cada vez más generales.^[131] En el horizonte aparecen grandes volúmenes de experiencias que hay que comprender y asimilar, hasta que un día, en el momento de madurez del pensamiento metafísico, ese proceso de interiorización pueda ser narrado o descrito, en su totalidad, como fenomenología del espíritu y filosofía de la historia. En el momento de madurez narrativa de la era metafísica surge la epopeya hegeliana sobre el tema: cómo consigue el espíritu reabsorber absolutamente la exterioridad. Lo que había comenzado entre los años 12 000 y 8000 a. C., en los poblados neolíticos, con la aparición de la forma de pensar y de comportamiento: «almacenaje», quiere acabar y consumarse ahora en un último texto-receptáculo autorreflexivo. En las tablas de contabilidad de los antiguos sumerios, la idea «almacén de grano» se representa mediante un cuadrado con un símbolo de espigas; en la metafísica de Hegel, el espíritu, como almacén de todos los almacenes, se presentará bajo la imagen de un círculo de círculos. Este sistema de inmunidad y apercepción, que ha superado todas las pruebas, ha recolectado y reunido absolutamente todo de lo que en cualquier momento puede y ha podido archivarse, y repartirse de nuevo, como provisión o espíritu objetivo: grano, derecho, religión, ciencia, técnica, arte.

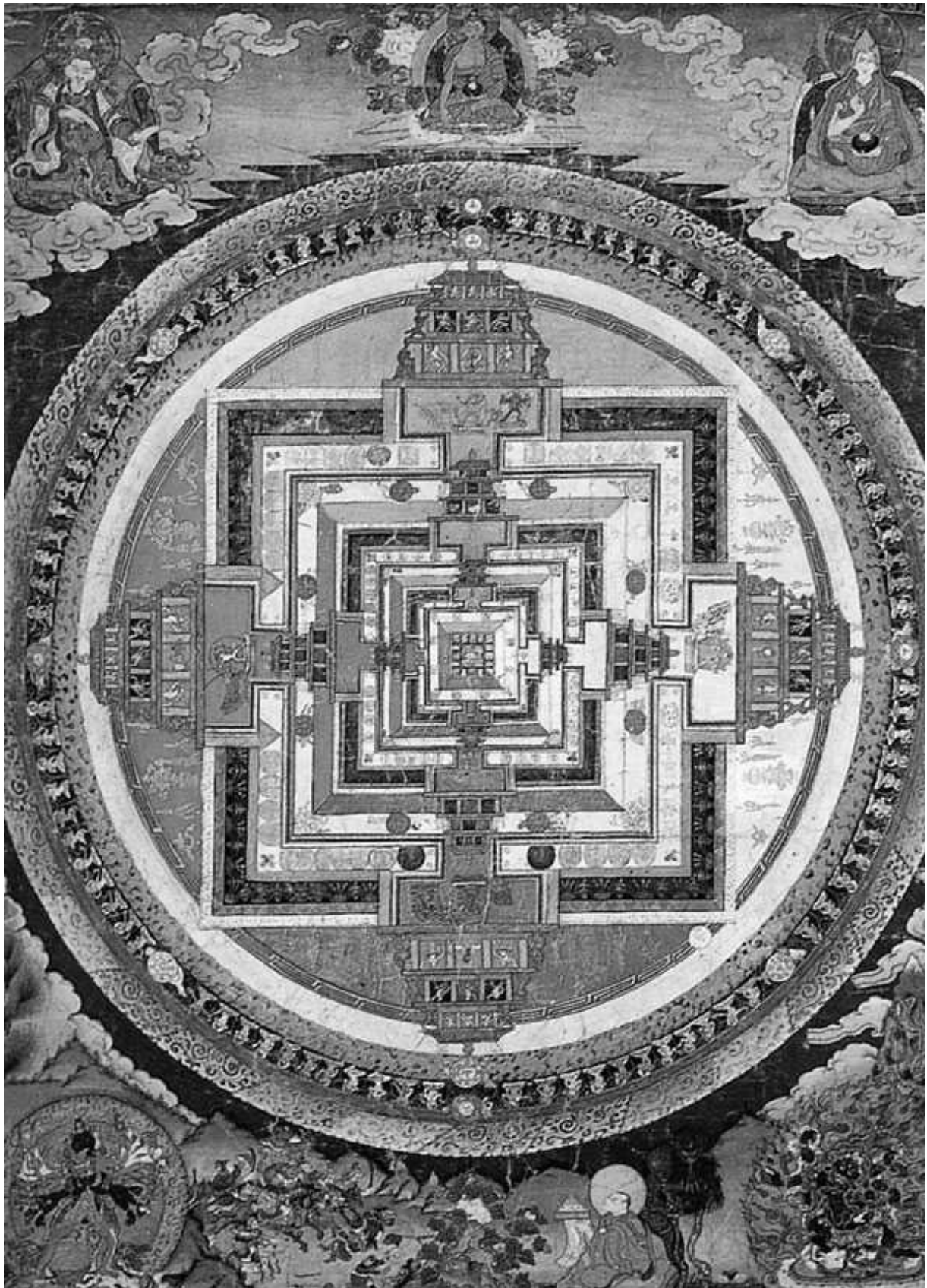
Como hemos visto, la murallas de la antigua Mesopotamia pertenecen al prelude de esta historia; muestran que sus acogidos habían aprendido a resolver un problema de delimitación hasta entonces desconocido: no se trata tanto de que consoliden su lugar de residencia, la mera suma de sus habitáculos, pues, como muestran innumerables pueblos y numerosas ciudades, los grupos de casas pueden integrarse morfológica y políticamente, incluso sin sólidos amurallamientos. Los espartanos, como es sabido, se preciaban de su carencia de murallas, remitiéndose completamente a la protección de sus leyes; y, en la época de esplendor romano, tanto la ciudad de Roma como las demás ciudades itálicas estaban orgullosas también de su

autoseguridad sin murallas. El fundamento de ser de las murallas gigantescas del antiguo Oriente es, más bien, el hecho de que la elite de los habitantes ha de trazar de nuevo la frontera exterior en torno a un espacio interior de mundo ampliado. Con un superderroche de ladrillos esa elite hace, en cierto modo, lo mismo que hará mucho más tarde en Homero el dios de la fragua, Hefaistos, con el borde del escudo de Aquiles, y lo que, más tarde aún, conseguirán los filósofos, siguiendo a Aristóteles, cuando presenten el universo como un sistema de esferas sólidas de éter: construir un perfil explícito de la ciudad como imagen de la totalidad autocomprensiva, de modo que esa heroica opulencia aparezca nítidamente en los límites de su contorno. [132] Construye, pues, una idea de totalidad; opta por una gran inclusión de los seres humanos en un cuerpo animado del mundo. Según parece, todas las energías de esas culturas se invierten en la construcción del borde, del margen; efectivamente, se impone la idea de que el objetivo estatal de los Estados o protoimperios arcaicos fuera construir murallas marginadoras para provocar al mundo exterior y rechazar la contraprovocación de los sistemas rivales. El espacio interior mayestático amurallado pretende afirmar mediante su existencia real la primacía de lo interior: a partir de ahora ahí fuera sólo trasiegan quimeras, la substancia verdadera vive dentro, en el espacio propio, sereno. Aquí se incuban los seres humanos a sí mismos como en un útero artificial del poder, que puede lo que quiere y quiere lo que puede.

Desde el punto de vista histórico-filosófico, en estas arquitecturas monumentales puede reconocerse un primer balbuceo de lo que un día lejano se llamará el sujeto trascendental. La ciudad se recoge en sí misma como condición autosuficiente de la posibilidad de un mundo comprendido, autorregido, autosuficiente y autosustentante. Para comprender el objetivo de todo esto hay que imaginarse la envergadura de los esfuerzos físicos y mentales que han confluído en este levantamiento de los espíritus urbanos. En esos esfuerzos participaron en cada generación, durante milenios, armadas de cientos de miles de trabajadores del ladrillo, que, una y otra vez, no fueron empleados para otra cosa que para el trabajo en el cerco del receptáculo de la totalidad. Su misión era consumir su vida en aras del perfil sagrado de la ciudad, que estaba destinado a testimoniar que todo lo que es puede ser contenido en una forma.

Los Estados-muralla mesopotámicos tienen un significado de tanta repercusión histórica porque en ellos se articula una ley de forma político-social que habría de seguir en vigor por doquier hasta entrado el siglo xx: detrás de las gigantescas murallas surgen en el Éufrates y el Tigris aquellas macizas sociedades-*container* que manifiestan su idea fundamental en la erección de fronteras de gruesos muros en torno a sí mismas. Pero, como hemos mostrado, de lo que se trata fundamentalmente en esos receptáculos es de funciones autorreceptivas, que resultan de la necesidad de animar, con motivaciones comunes y representaciones espaciales solidarias, a grandes cantidades de seres humanos en el interior de una esfera de sentido. Esa relación fundamental se convertirá a lo largo de milenios en algo tan evidente que, hasta entrado el siglo xx, bajo las unidades del mundo histórico, los pueblos, se

entenderá, sin mayor análisis, como el grupo autorreceptivo de gruesas paredes; y sólo con la entrada en el horizonte posnacional, que las naciones del primer mundo apenas llevaron a cabo antes de 1945, aparece a la vista el *novum* histórico-universal de una *sociedad de finas paredes*.^[133] Hacia esta novedad tienden los discursos actuales de globalización de los sociólogos, que piensan hacerse cargo teóricamente de la nueva situación con los vocablos —no-deducidos— global y local y sus ingenuas combinaciones. En verdad, la revolución de la morfología política en el siglo xx no se deja pensar con medios sociológicos, porque el *movens* del proceso, el reformateo del grosor de paredes a la finura de paredes de los sistemas de inmunidad políticos y existenciales, no se puede percibir con las ópticas de la sociología.



Mandala de Kalachakra, Tíbet, siglo XVIII.

Según nuestras consideraciones, las obras de amurallamiento de la antigua Mesopotamia no representan, pues, ni instalaciones militarmente necesarias, ni meras expresiones de una confusión megalomaniaca; son experimentos morfológicos de la posibilidad de edificar un gran mundo como mundo propio e interior autoincubante.

Desde este punto de vista, los exorbitantes calibres de los muros sólo pueden entenderse como fenómenos inmunológicos y fantasmas políticos de cavidades corporales; son, en su momento histórico, exageraciones significativas y necesarias, quizá proféticas incluso. Predicen que, a una escala hasta entonces desconocida, los seres humanos convivirán en una existencia asegurada. Que las murallas mesopotámicas, con su exceso, hayan sido más bien configuraciones de sistemas de inmunidad que necesidades militares se manifiesta, no en último término, en que en grandes ciudades posteriores las fortificaciones pudieron volver a ser prácticamente insignificantes, sólo con que la definición inmunológica de la ciudad estuviera suficientemente clara por otros medios.

El ejemplo romano es el más ilustrativo para ello. Sólo después de la tremenda devastación de su ciudad por los galos, en el año 386 a. C., los antiguos romanos construyeron lo que se dice una auténtica muralla defensiva. Esta muralla, llamada anacrónicamente serviana (por el rey Servio Tulio, que había reinado en el siglo VI precristiano), fue haciéndose cada vez más obsoleta en la historia posterior del esplendor de Roma y no consiguió llegar a convertirse en un distintivo morfológico de la ciudad; tras el final de las guerras púnicas, el desarrollo arquitectónico de la ciudad universal creciente superó con creces las antiguas líneas. Habrían de pasar más de seiscientos años hasta que, iniciada por el emperador Aureliano (muerto en el 275), desde el año 272 hasta el 279 se trazara una nueva muralla en torno al área agrandada de la ciudad; y de nuevo por acuciantes motivos militares: como protección contra lo que los historiadores llaman la amenazante invasión de los bárbaros.

El hecho de que para la ciudad de Roma, durante su álgido momento de esplendor, la cuestión de la muralla siguiera siendo, si no irrelevante, sí de importancia secundaria, no puede explicarse simplemente por la ausencia de amenazas militares reales. El trauma-Aníbal estuvo suficientemente vivo durante siglos como para haber ofrecido un motivo para costosos esfuerzos fortificatorios. La razón de que ello no sucediera —aparte del pretexto histórico real de la toma y destrucción de Cartago por Escipión el Africano en el año 146 a. C.— hay que buscarla en la organización, única en su género desde el punto de vista morfológico, del espacio urbano romano. La autoconcepción de Roma como una ciudad en sí misma consistente, irradiadora de poder, reposa en la idea del sacrosanto terreno libre de edificios y cultivos en torno a la ciudad, que los romanos llamaron *pomerium* y que por sí mismo poseía todas las propiedades de un terreno inmune, bien delimitado, dotado de privilegios numinosos. El *pomerium* era un sistema territorial de inmunidad cargado mágicamente, una conformación espacial cuya inviolabilidad estaba impresa irrevocablemente en el imaginario de todo romano. Él es la expresión más clara de la fascinación por los bordes y del fetichismo de fronteras, general entre los romanos. Gracias a esa idea interiorizada del límite que suponía el *pomerium* de la ciudad, el área urbana romana en total era como una inscripción indeleble en el

catastro de los dioses celestiales, para cuya seguridad una muralla física sólo habría significado una contribución suplementaria.

Pertenecía a las curiosidades de la cultura urbana romana el hecho de que las líneas delimitadoras del *pomerium* fueran muy poco llamativas, y para un extranjero, apenas perceptibles; como una especie de vasto terreno de nadie rodeaban los edificios de la ciudad como franjas no construidas, sólo insinuadas por un antiguo surco de arado y señaladas por una estrecha fila de piedras del campo. No obstante, esa línea poseía para los romanos el rango de un *ens realissimum*: mostraba a los enterradores y a los generales la frontera donde terminaban sus atribuciones. Proporcionaba a los ciudadanos de Roma la conciencia de estar sobre un suelo elegido, sobre un terreno maternalmente sacrosanto. El *pomerium* romano era demasiado santo como para inhumar en él cadáveres, y por eso los cementerios tenían que instalarse fuera; pero también se significaba demasiado en tanto espacio del consenso civil como para que a los generales del ejército romano les estuviera permitido hollarlo; por eso, los oficiales que se iban tenían que recabar los auspicios en la frontera y los generales que venían, por el contrario, antes de que se les admitiera en la ciudad, tenían que llevar a cabo en el *pomerium* un ritual de dimisión y deponer su *imperium*, el poder de mando sobre tropas, antes de atravesar la línea. Por supuesto, no se podían detener unidades tácticas regulares en el interior del recinto protegido de la ciudad: se consideraba que el campo de Marte quedaba fuera. En la primacía de lo civil frente a lo militar, tan celosamente protegida por los romanos, se manifestaba la preocupación, de motivación religiosa, por excluir la violencia de las armas del interior de la ciudadanía.

Esta concepción de inmunidad tiene sus orígenes en los mitos fundacionales romanos y en su conservación en el ritual sacro. En períodos tempranos de la historia de la ciudad, había sido tarea de los *luperci*, los ahuyentadores del lobo o sacerdotes del lobo, renovar todos los años la consagración mágica de la zona urbana más antigua realizando una carrera en torno a la colina palatina, que se celebraba cada año; revestidos con la piel de un macho cabrío recién sacrificado, ahuyentaban los malos espíritus, colaborando, así, a conjurar los daños a seres humanos y animales en el interior del contorno ciudadano. Esta costumbre se repitió hasta la Antigüedad tardía en las *lupercalia*, el 15 de febrero, aun cuando la zona de inmunidad de la ciudad de Roma ya hacía mucho tiempo que definía y jalonaba un área mucho más grande. La idea del surco fundacional en torno al Palatino (aquel *sulcus primigenius* que en las fundaciones posteriores de ciudades coloniales los romanos trazaban festivamente con el arado, por regla general como círculo y de tal modo que el primer terrón cayera limpiamente hacia dentro) va unida al recuerdo del crimen fundacional romano: la muerte de Remo a manos de su hermano gemelo. Rómulo habría dado muerte al hermano sólo después de que éste hubiera traspasado el primer surco de arado —la rudimentaria muralla urbana, según otras tradiciones— con el fin de burlarse del fundador de la ciudad; parece que éste vaticinó tras el hecho que en el

futuro sucedería lo mismo a todo el que intentara vulnerar suelo romano. De este modo, en la concepción del *pomerium* confluyó también el tabú de un crimen fundacional. En vistas a estos fundamentos míticos del espacio político, atentar en algún sentido contra el *pomerium*, aunque nada más fuera para ampliarlo y reforzarlo, sólo estaba permitido a personalidades que pudieran presentarse como portadores de las cualidades fundacionales de Rómulo, conseguidas ante todo por la ampliación militar de las fronteras del imperio. En total fueron seis las veces que en la historia del crecimiento de Roma se hicieron ampliaciones del *pomerium*, primero por Sula, en último lugar por Adriano; de ellas, la ampliación de Claudio, que integró en la ciudad la colina aventina, fue aún más importante para la historia de la «ciudad entera» que las rectificaciones de las líneas exteriores llevadas a cabo bajo César, Augusto o Vespasiano.

El hecho de que el sentido inmunológico de delimitaciones urbanas tenga a menudo mucha mayor importancia que las funciones militares a que pudieran servir puede corroborarse también, en multitud de casos, en los constructos imperiales de culturas extraeuropeas. Sobre todo en la historia de China, murallas y bastiones adquirieron una importancia psicopolítica imposible de exagerar;^[134] algunas de las instalaciones urbanas con mayores pretensiones del imperio, como la del tártaro Pekín o la de Linhao (hoy Fengyang), la capital designada por la dinastía Ming, surgieron como orgías de autoencerramiento en un sistema de murallas dispuesto gradualmente, como si a la definición de la vida china perteneciera entonces la idea de que sólo podía asegurar su integridad dentro de cajas y patios interiores, sustraídos al exterior por numerosos sellos. El ejemplo de Linhao es significativo porque su complejo permaneció como una ciudad espectral, de la que sólo se construyeron las murallas exteriores, sin que jamás se erigiera la ciudad como tal. El fundador de la dinastía Ming decidió en el año 1369 elevar esa irrelevante ciudad provinciana a la categoría de capital central del imperio y dotarla para ello de una pomposa arquitectura representativa. En sólo siete años, un ejército gigantesco de trabajadores, movilizado a corto plazo, construyó una muralla exterior urbana envolvente de 7,7 por 7,1 kilómetros de larga; ésta cercaba una ciudad prohibida, cuyo muro, a su vez, era de una longitud aproximada de dos veces 2 kilómetros; en este último recinto, de nuevo, se encontraba la ciudad-palacio, cuyos muros medían 960 por 890 metros. En este plano aletea, obviamente, el modelo de la ciudad de Pekín, fundada en el siglo XIII por Kublai Kan, que estaba dispuesta, a su vez, como una ciudad-caja, afectada de fiebre de grandeza, compuesta por la ciudad tártara, la ciudad imperial y la ciudad prohibida: una capitulación del príncipe nómada, todavía enemigo de la ciudad al principio, ante la fascinación inmunológica de las ciudades acopladas, encerradas en sí mismas varias veces.

Estas orgías de aprieto y encajonamiento de las capitales reales o virtuales chinas

sólo son superadas aún por las de las tumbas de sus emperadores, por ejemplo por el mausoleo (famoso por su ejército de terracota) de Qin Shihuangdi, el primer emperador, que en el año 210 a. C. fue «sepultado» en un complejo monumental subterráneo, en el que parece que trabajaron hasta 700 000 operarios durante treinta años. (El número de 700 000 trabajadores aparece también en los informes sobre el mausoleo de Mao Tse-tung, en el que participaron gentes de todas las provincias del imperio para conjurar el peligro de desintegración política tras la muerte del Gran Dirigente).^[135] El cadáver del monarca reposa bajo una colina artificial, encerrado en un cuadrado de más de una docena de encajonamientos sólidos, de los que el mayor mide 2500 por 1000 metros, y cada uno de los cuales podía valer como una fortificación por sí mismo. Hasta ahora los arqueólogos chinos no han descubierto físicamente el complejo total de ese hermético mundo interior (se han remitido a explorarlo con procedimientos ecométricos y con otros métodos de la arqueología suave, excavándolo sólo puntualmente), como si recelaran aún en remover el sistema de legitimación cosmológico-imperial de su cultura, que, a pesar de modernizaciones superficiales llevadas a cabo por el comunismo y el poscomunismo, continúa, ahora como antes, vigente. Por lo que respecta a la ciudad de Linhao, nunca se acabó de construir y nunca fue habitada, de modo que de ella sólo han quedado las líneas vacías de una decisión imperial. Su poderosa gestualidad habla un lenguaje esferológicamente claro; da a entender que la vida interior había de surgir en adelante desde un principio como mera función de su cercado exterior. Dado que la vida no quiso seguir, sólo quedó del proyecto imperial el cascarón: una monstruosa ruina de especulación inmunotécnica.

Que también el clasicismo chino se daba cuenta ya de los riesgos y fragilidades de una ideología de autoemparedamiento lo demuestra la visión de Confucio de un futuro en el que se diluyera entre sus compatriotas el complejo de xenofobia y claustrofilia:

Cuando venza la gran mayoría, la tierra se convertirá en propiedad de todos. Se elegirá a los más sabios y capaces para mantener la paz y la concordia. Entonces los seres humanos ya no amarán sólo a sus prójimos, ya no se preocuparán sólo de sus hijos [...]. Por eso, no se necesita ninguna obstrucción y ninguna cerradura, pues no aparecen salteadores ni ladrones. Se dejan, pues, sin cerrar las puertas exteriores: esto significa la gran comunidad.^[136]

Aquí, como en todas las éticas de grandes culturas, de lo que se trata es del intento de hacer plausible la transferencia de solidaridades y acopios de simpatía desde las pequeñas unidades sociales de la época de las hordas y las tribus a las estructuras imperiales altamente inclusivas. Esto sólo puede expresarse por fantasías adelantadas

sobre la comuna universal sin enemigos y sin entorno: en imágenes de una sociedad universal sin no-miembros.

En cuanto queda claro que una ciudad de estilo antiguo es ante todo un sistema de inmunidad espacializado y, por ello, un constructo social-uterotécnico, aparece la pregunta por los procedimientos de la «construcción psíquica de la ciudad». Con ello llegamos al tercer grupo de consideraciones sobre la posibilidad psicopolítica de comunas de ciudadanos o «poblaciones» solidarias. Desde épocas arcaicas griegas está testificado el fenómeno de que el modo de vivir «aldeano» ya no se consideraba apropiado y que por doquier comunidades rurales se reunían en un *synoikismos*, en una determinación de establecerse juntos, que les llevaba a construir ciudades. Sólo consigue hacerse cargo con claridad de la fuerza de este impulso morfológico hacia la *polis* quien considera, con Jacob Burckhardt, que esto significó para la mayoría de los afectados un cambio de lugar que hubo de suponer un sacrificio amargo para gentes con un «sentido fortísimo de orientación» y una «devoción al lugar máxima». La seguridad de tales nuevas-ciudades era tanto, al menos, un asunto de compromiso con símbolos comunes como un asunto de fortificaciones; la ciudad de Tegea se preciaba de ser inexpugnable por la posesión de algunos cabellos de la medusa; otras llevaban a cabo matanzas rituales de chicas jóvenes y buscaban su inmunidad mágica en el espectro del estrés sacrificial.^[137]

Antiguas tradiciones romanas demuestran que, desde los días de Rómulo, los fundadores de ciudades y constructores de murallas eran conscientes de la primacía de las funciones inmunizadoras o parareligiosas de las murallas urbanas frente a su significado militar práctico. Por eso pudieron comenzar a renunciar a los excesos en los amurallamientos, excesos que en la antigua Mesopotamia, así como en la época ciclópea micénica, se habían considerado como autorrepresentaciones imprescindibles de conglomerados de poder ligados a un lugar. Comprendieron que también una muralla ciudadana no-hipertrofiada estaba en situación de cumplir con su tarea, mientras fuera considerada como una forma-santuario política y pudiera valer como una suerte deparada por los dioses de vivir como *intramuranus*, vinculada a conciudadanos igualmente animados, en la libertad de un territorio urbano así, cargado numinosamente. En torno a 1450, Leon Battista Alberti, en su gran escrito de arquitectura *de re aedificatoria*, recopiló concienzudamente las concepciones antiguas al respecto.

De los antiguos informan Varrón, Plutarco y otros que los antepasados acostumbraban a trazar las murallas de la ciudad según un rito determinado y con prácticas religiosas. Con una yunta de un toro y una vaca tiraban de una reja de arado de bronce, después de haber realizado minuciosamente el augurio de las aves. Así se

hacía el primer surco, con el que señalaban el perímetro de las murallas de la ciudad. La vaca iba por dentro, el toro por fuera de la reja del arado. Mientras tanto, los colonos volvían a arrojar los terrones, sacados y esparcidos, en el surco abierto y los apilaban, colocándolos de modo que nada quedara disperso. Cuando se llegaba al lugar de la puerta principal se levantaba con las manos el arado para que el umbral de la puerta quedara intacto. Por eso se consideraba sagrado todo el contorno y todo el edificio de las murallas, excepto las puertas [...]. Según leo, en otra parte se acostumbraba a señalar el trazado de las futuras murallas con polvo de tierra blanca, la que se denomina pura. Cuando fundaba Pharos y no encontraba tierra de ese tipo, parece que Alejandro utilizó harina en su lugar (libro IV, capítulo 3).^[138]

Estos rituales de fundación, cuyo sentido tanto político-configurador como inmunotécnico es evidente, quedarían incompletos si, además del afianzamiento de la periferia, no se activara desde el centro común el principio de animación. Sólo ambos gestos juntos, el defensivo y el inspirador, producen un acto de fundación de una ciudad macrosferológicamente completo. Sólo cuando las dos ventajas psicológicas se transfieren de la dimensión microsérica a la gran forma, puede llegar a configurarse una macrosfera como espacio suficientemente animado. También esto lo percibió Alberti inicialmente, cuando en el libro VII de su «cosa edificatoria» evoca la necesidad de colocar a la ciudadanía bajo una asistencia de espíritus protectores o una tutela divina común.

Los antiguos levantaban las murallas de la ciudad entre ceremonias religiosas festivas y las consagraban a la divinidad bajo cuya protección querían ponerse. Pensaban que ningún poder humano era capaz de proteger suficientemente el bien de los mortales, que entre los seres humanos dominaba la ignominia y la deslealtad incluso, y que, sea por propia negligencia, sea por la envidia de los vecinos, la ciudad siempre está expuesta a peligros y abandonada al azar como una nave en el mar.

Por eso creo que surgió la fábula de que Saturno, para proteger a los seres humanos, colocó a la cabeza de las ciudades héroes y semidioses cuya sabiduría los protegiera, ya que no sólo necesitamos murallas para nuestra protección, sino también, y mucho, la ayuda de los dioses [...]. Otros afirman que la providencia del (más grande y poderoso) Dios asigna tanto al alma humana como a los pueblos genios que dirijan su destino. Por eso, sin duda alguna, las murallas de la ciudad, que unen y protegen a los ciudadanos, se consideran sagradas.^[139]

Aunque un tanto esquemáticamente, el informe de Alberti incide aquí en el punto sensible en el que se decide la cuestión de la animación necesaria y suficiente de la

ciudad. Si, como sucede en la antigua Mesopotamia, un rey presente encarna el centro metafísico de la ciudad, es evidente qué relación tiene cada uno de los ciudadanos con su foco animador; el rey mismo figura aquí en el papel del segundo íntimo, del otro íntimo, para todos los que le son cercanos espacial y psíquicamente (en todo ello, el milagro psicopolítico de esta estructura consiste en la aleación de intimidad y majestad, de la que resulta la figura del Gran Otro).^[140] La coherencia de la ciudad arcaica se funda principalmente en la competencia mutua de los habitantes por la compenetración con el Dios vigente, el que habita en su centro y que apenas consiguen ver en alguna ocasión. Mientras la emanación regia funciona, tales ciudades disponen de fuerzas centrípetas suficientes, porque en ellas lo común es a la vez lo cercano-y-difícil-de-asir; viven de la inclinación de los funcionarios a dejarse cargar por el maná del polo superior. Como se sabe, precisamente las sociedades arcaicas de clases se mantienen unidas no tanto por represión sino por un reparto suficientemente amplio de oportunidades de participación en el privilegio mayestático. Todos los imperios, tanto los antiguos como los modernos, se basan en la proliferación de oportunidades de satisfacción del deseo de poder.

Como hizo notar agudamente Jacob Burckhardt, las *polis* griegas ya tenían en sí mismas la estructura de religiones locales, dado que el auténtico símbolo característico de cada una de las ciudades estaba en sus dioses y cultos correspondientes. La arquitectura psíquica de la ciudad se consiguió por doquier sólo por obsesiones más o menos discretas de configurar *polis*, cuya expresión más visible era la del servicio militar obligatorio durante toda la vida de los ciudadanos masculinos. Así, Grecia, antes de que la nivelación macedonia abriera las ciudades, era un tapiz de manchas de rigurosas ortodoxias locales, que se concentraban en torno a sus rituales para permanecer mágicamente en forma. Con frecuencia los ciudadanos se sabían unidos hasta el máximo a la buena o mala suerte de sus ciudades. Por eso no extraña que en la época de decadencia de las *polis* y de la antigua creencia en los dioses aparezca un nuevo cliché de divinidad ciudadana: la *tyché* (que corresponde más o menos a la *fortuna* romana), que se simboliza por la corona mural, y en la que los ciudadanos, como sucedía en Alejandría y Antioquía, veneran el principio de su eventual modo de estar a la altura de las circunstancias. En tales momentos el deseo de poder se experimenta en tanto en cuanto uno hace esfuerzos por contar entre los favoritos del azar o la fortuna.

A pesar de, o quizá a causa de, la pérdida del poder político de los reyes, restos de esta psicodinámica han permanecido virulentos hasta el presente, como se puede deducir de los efectos magnetizantes e hysterizantes del *star system* y de la clase prominente en la sociedad de masas. De hecho, el dios que está en el poder siempre está cerca y siempre es difícil acercarse a él, a la vez; puede que su carisma se base en algo imaginario, pero hace dócil a la gente. Dado que las ciudades griegas, así como Roma más tarde, se definieron —excepto en sus períodos más tempranos— por el hecho de que no soportaban de buen grado el dominio de príncipes o incluso de

reyes-dioses (para los griegos *isonomia* era, aproximadamente: igualdad de derechos, e *isocracia*, aproximadamente: reparto equitativo de las fuerzas; no eran ambas simples «valores», sino ideas estructurales y regulativas de la vida de la *polis*), hubieron de recurrir a otro principio de unificación que había de cumplir dos requisitos a la vez: estar fundado cósmicamente y ser localmente eficiente.^[141] Como insinúa Alberti, este principio pudo construirse, entre otras razones, porque los genios de las almas individuales se sintetizaron hasta formar un genio colectivo. El *genius* personal, como hemos expuesto, era un prototipo del genio complementario que conforma junto con el individuo una atmósfera íntegra.^[142] Si se coordinaba toda una ciudadanía en torno a un genio común, cada uno de los múltiples individuos de la ciudad podía sentirse él mismo como el hermano anímico de su espíritu ciudadano y sentir a éste como el íntimo otro de cada uno. Un puenteamiento psicopolítico así entre las estructuras de la formación microsérica y macrosérica de espacio posibilitó aquello que en el Estado republicano acostumbra a considerarse elogiosamente y a promoverse hasta hoy como *espíritu colectivo* o *concordia*: la profunda solidaridad de los ciudadanos, que parecen tener una motivación vital común, íntima y pública a la vez.

Crea confusiones malignas, sin embargo, el hecho de que los que hoy buscan el espíritu de solidaridad perdido vuelvan a evocar los fantasmas del holismo político de la antigua Europa para terapizar a las sociedades actuales, individualistamente centrifugadas: pues los genios colectivos, que en los viejos tiempos hubieron de representar el fundamento metafísico de la conexión de los habitantes en las ciudades, han desaparecido irremisiblemente junto con la cultura ciudadana e imperial del antiguo Oriente y de la antigua Europa, y nadie sabe hoy cómo sería posible llevar a cabo un renacimiento no-fascista de modalidades totalizadoras de dominación o gobierno.^[143] En asuntos políticos no hay paso atrás que valga hacia el «sentimiento euclidiano»: una expresión con la que Oswald Spengler caracterizó con gran precisión la absorción total del ser humano antiguo por sus espíritus raciales y ciudadanos. Cuando, como sucede en la sociedad moderna, el holismo político ya no representa esperanza fundada alguna, y el individualismo abandona el espacio público y comunitario, también en cuestiones de síntesis social sólo queda abierto el camino esferológico.

Excurso 1

Morir más tarde, en el anfiteatro

Sobre la demora, a la romana

sine missione nascimur

Séneca, Epistulae morales 37^[144]

Lugar cerrado. Todo lo que hay que saber para decir sabido.

Samuel Beckett, Verse

Si el circo romano ha conseguido convertirse en una metáfora del mundo es porque en su construcción se concretó el lema fundamental del fatalismo antiguo: nadie escapa vivo del cerco de este mundo. Dentro de ese cerco tiene que cumplir su destino cada uno. La única ventaja que ofrece ese lugar es que, con algo de suerte y habilidad, podemos conseguir una demora ante el fracaso.

El teatro de la crueldad al estilo romano funcionaba como un generador de destino, en el que las masas contemplaban la última diferencia relevante entre los seres humanos —la distinción entre los que mueren más pronto y los que mueren más tarde— bajo la forma de un juicio de Dios deportivo. Las luchas de gladiadores crearon una forma popular de teoría filosófica, por la que se representaba de qué manera llega al mundo la diferencia decisiva. En el drama deportivo podía observarse con ánimo impersonal la separación de los vivos de los muertos.

El espectador no se queda huérfano cuando el perdedor queda tendido en la arena; está eximido de cualquier obligación de duelo cuando los vencidos son arrastrados fuera; excitado, pero indiferente, ve cómo entra en vigor la diferencia decisiva: unos mueren ahora, los otros no-ahora, pero sí pronto, un torneo después, una estación después, un par de años de anfiteatro después. Sólo raras veces sucede que a un gladiador veterano se le pueda regalar la espada de madera para su retiro. Todo es simplemente demora. La muerte de los vencedores queda postergada, en función de su propia habilidad, hasta un momento indeterminado del futuro. Ciertamente éste les sobrevendrá no demasiado tarde, pero las circunstancias de su aparición quedan encubiertas hasta nuevo aviso. Este encubrimiento indeterminado es lo único que puede gozarse como vida de vencedor. Quien por la tarde sigue aún con vida en el anfiteatro goza del privilegio de poder dejar en lo indeterminado la fecha de su propia

muerte, mientras que para los vencidos ha sonado ya la hora y el día.



Constatación permanente de la diferencia entre quedar tendido y permanecer en pie.

Con ello, la lección del anfiteatro reza: la vida humana no puede ser ni entenderse como una dilación de la muerte, como un dejar para más tarde lo inevitable. Ésta es la situación, romano, date cuenta. Si sigues entre los vivos sólo es porque has sabido

permanecer invicto hasta ahora; pero sigues estando sujeto a la ley de la arena, sigues ligado hasta el final al juramento de los gladiadores. Cuando los luchadores, antes del comienzo de los juegos, se euforizaban prometiéndose no resistirse al destino de la arena, por más que fueran despedazados en el transcurso de las luchas o quemados vivos, terminaban esa promesa solemne ante una situación sin escapatoria alguna con la fórmula: «¿Qué diferencia hay en ganar unos pocos días o años? Nacemos en un mundo donde no existe gracia alguna».^[145]



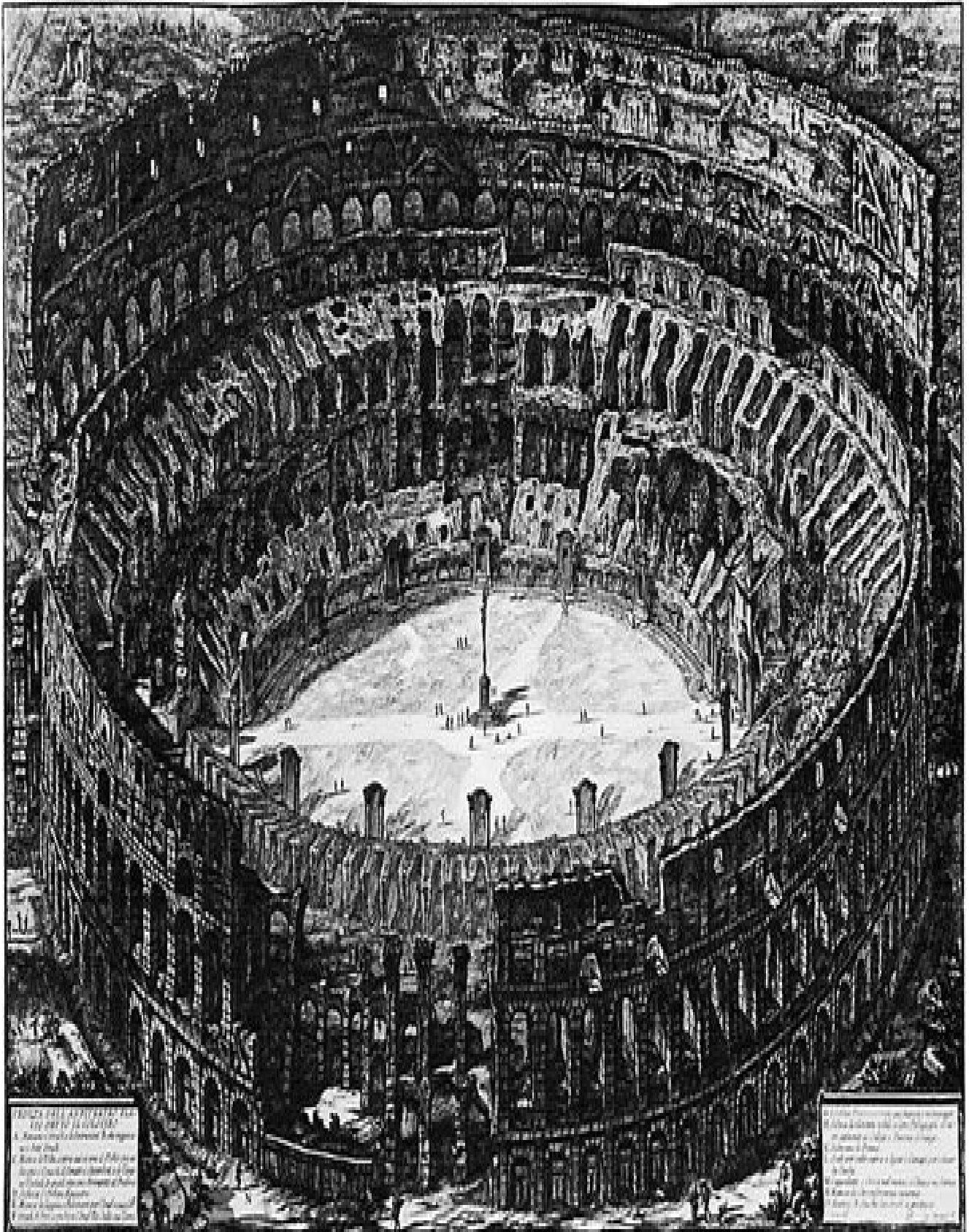
Vic(tor): *Imago et victoria convertuntur*. Mosaico de suelo de una villa en Tusculum (siglo III d. C.).

Y sin embargo esa diferencia, y sólo ella, es la que da color y volumen a la vida tal como la entiende un romano. No en vano pudo decir Séneca en su famosa epístola 37 a Lucilio que ni siquiera el sabio consigue ya sino repetir el ignominioso y chantajista juramento de los gladiadores en forma de una promesa solemne, libre y,

por tanto, honorable: pues incluso la mejor vida no puede ser otra cosa que la aceptación cabal del destino que ha de caer sobre nosotros en la arena del mundo. Aunque Augusto prohibiera durante un tiempo las luchas a muerte entre gladiadores, ese hábito sanguinario acabó por imponerse con el tiempo. Sabiduría es conformidad con una vida que hay que llevar *sine missione*: no se puede solicitar la dimisión de la obligación de existir.

Lo que Jacques Derrida ha llamado la *différance*,^[*] una diferencia que es también una demora, pudo ya observarse, teórico-ateóricamente, en el anfiteatro romano como el simple resultado de torneos eliminatorios. Los juegos romanos simplificaron la Filosofía Primera y la sustituyeron por una burda fórmula fáustica. Quien iba al anfiteatro a los juegos de gladiadores podía aprender las verdades fundamentales romanas como en un seminario filosófico elemental, financiado por emperadores y magnates, tras el cual no hacía falta ya ningún seminario avanzado. La ilustración romana consistía en esclarecer cómo la vida del vencedor se prolonga a costa de la vida del vencido. La atracción de este proceder reposaba en su audaz agudizamiento de simples observaciones naturales en selecciones biológicas. Por ellas todos los mortales llevan consigo una intuición oscura de la fragilidad de la *conditio humana*; saben, la mayor parte de las veces sin querer experimentar nada más próximo, de la diferencia entre aquellos que perecen más pronto y aquellos que lo hacen más tarde; comprenden también que su propio lugar en el proceso de la vida tiene que ver, en principio y ante todo, con los papeles que dependen de su edad: los que ofrecen el bosquejo general de su relación con el final. Con los juegos romanos se establece por primera vez metódicamente un nexo causal entre la muerte temprana de unos y la muerte posterior de otros: desde ahora, el vencedor en el juego más serio se impone al perdedor como su causa de muerte.

Con ello, la tanatología imperial entra en su estadio crítico. Los juegos, como la política imperial en general, se organizan como sobrepasamiento y aceleración de la selección natural por medio del combate deportivo, organizado como duelo de eliminación o exterminio. Cuando se instaura este hábito infiltra en el público una dependencia de dramas de eliminación y juegos finales, ya que el final visiblemente ejecutado de uno eleva el sentimiento de pervivencia del otro. El motivo de la fascinación de los torneos está ahí: en ellos, de modo análogo a como sucede en la cría de animales, el proceso de eliminación se convierte en una selección hecha por seres humanos. Él o yo, nosotros o ellos: esto es lo que se ejercita en la arena como en un ensayo organizado de selecciones artificiales. Por ello resulta palmario que con los juegos romanos de gladiadores se inventó el efecto fascismo, en tanto definamos éste como escenificación política de la selección o como teatralización de la *différance*.



Giovanni Battista Piranesi, *El Coliseo*, siglo XVIII.

En el anfiteatro salió a la luz la verdad sobre la biopolítica romana: así como la ciudad de Roma, como gladiador del cosmos, había derrotado a todos sus enemigos en derredor, en definitiva para hacer que el mundo entero en torno al *mare nostrum*, como si se tratara de un graderío universal de espectadores, contemplara la Roma

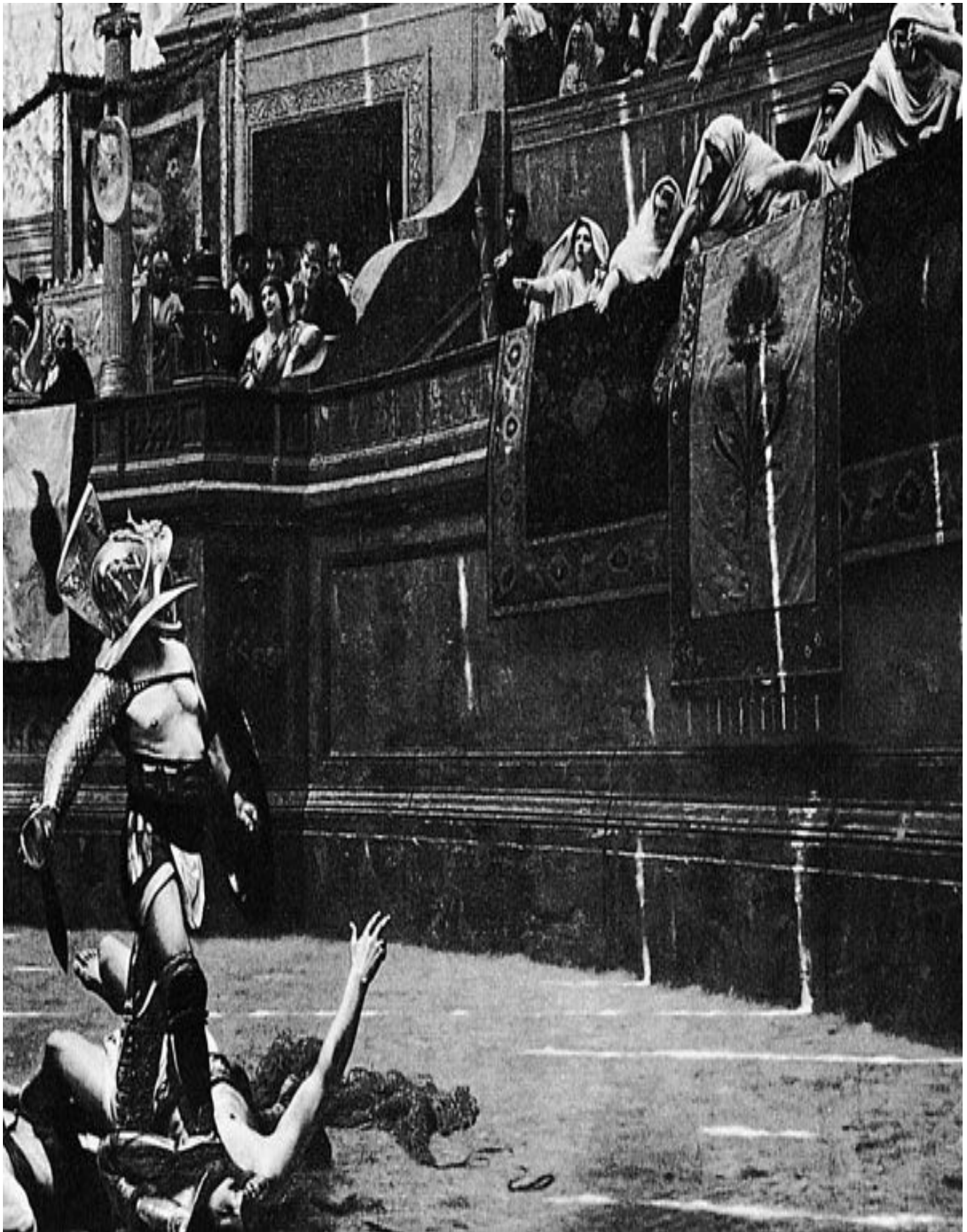
victoriosa, así miran las masas en los anfiteatros de Roma y sus dependencias a los luchadores, que en la olla decisiva ensangrentada esclarecen la pregunta: ¿quién quedará?, ¿quién domina el foso de arena?, ¿quién sigue con vida para afirmarla, acortarla, frente a nuevos intentos? La figura fundamental teórica del anfiteatro es la nuda diferenciación dilatoria: el no-morir-ahora de uno es, por sí mismo, la razón actualmente necesaria y suficiente del morir-ahora del otro.



Feto de cuatro meses, foto de Lennart Nilsson.

Ciertamente, esta diferencia es más o menos conocida por todas partes, y desde siempre, como ley general de la mortalidad más temprana o más tardía, dado que los vivos se reconocen siempre vagamente como seres que han de morir no-tan-pronto. En la arena se explicita esta diferencia y se agudiza hasta convertirse en un

apocalipsis producido artificialmente. Esa diferencia escenifica una separación, semejante al juicio de Dios, entre los que caen hoy y los que permanecen en pie. A la vista de este drama decisivo, los que viven con una conciencia difusa de sí tienen la oportunidad de sentir con rabiosa actualidad su pertenencia al grupo de los que mueren no-ahora. Cuando claman los estadios es porque las masas celebran su propio éxito ante la demora de la muerte. En el culto a los vencedores va implicado el hecho de que la multitud se transfiere del ejército de los que han quedado tendidos a aquellos que tras la lucha quedan aún en pie.

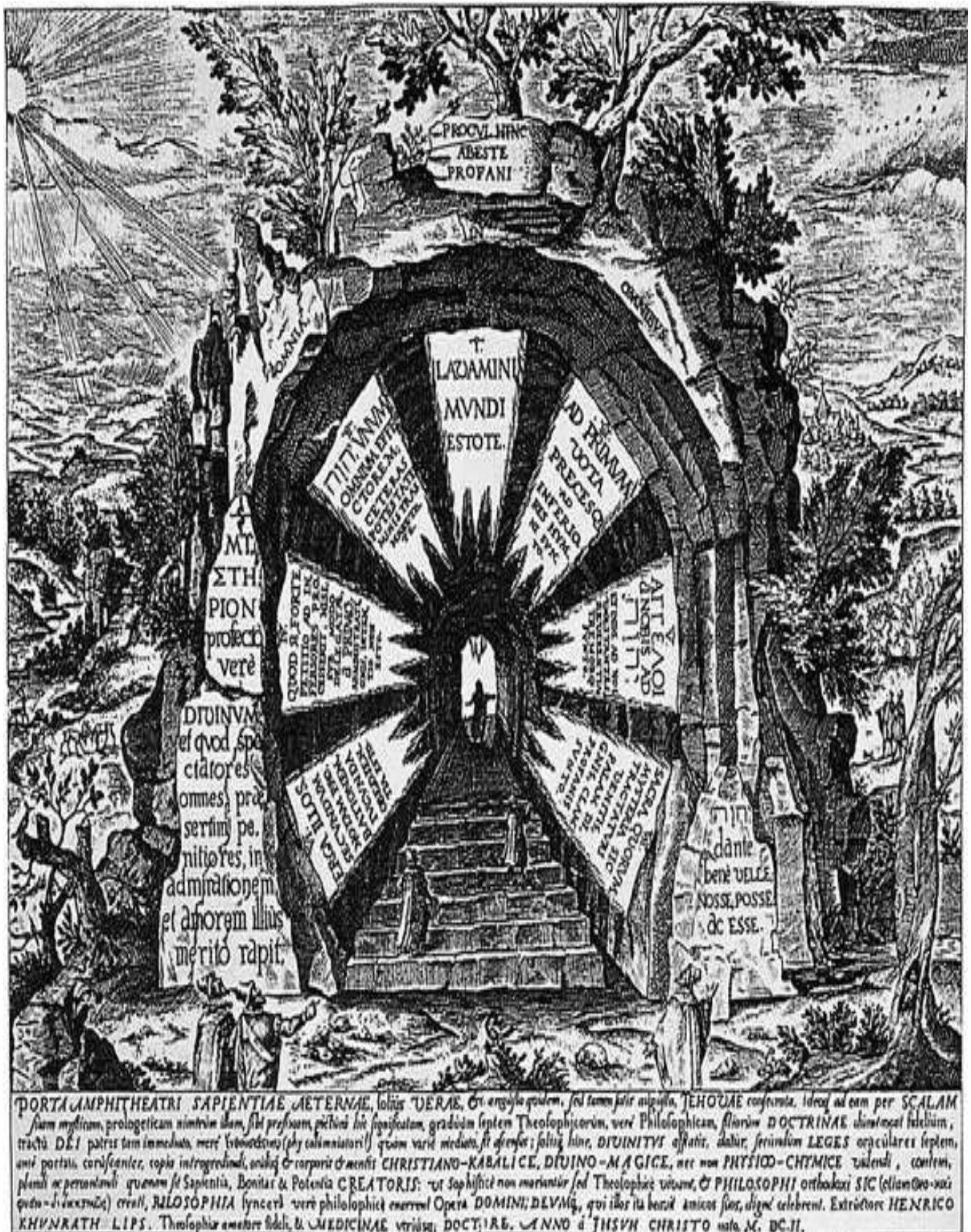


Jean Léon Gérôme, *Pollice verso*, ca. 1859, Phoenix Art Museum, detalle.

Quien pretenda entender los juegos romanos (y sus derivaciones modernas) tiene que darse cuenta de que en la forma redonda del anfiteatro se ofrece toda una lección cosmovisional. La redondez de ese teatro-en-derredor no es sólo un símbolo del mundo en sentido corriente, no sólo la réplica romana de la esferofilia y filociclia de

los griegos; es, sobre todo, un distintivo característico de la imposibilidad de evadirse del todo hacia parte alguna. Quien quiere absoluta inmanencia ha de dar un sí también al teatro romano de la muerte. Su forma arquitectónica era la de un óvalo o círculo cerrado, «como si se hubieran unido dos teatros semicirculares griegos».^[146] En el anfiteatro el espectador pierde la visión de un escenario que estuviera *frente a él*; aquí no se presentan dioses que aparezcan por el otro lado. Todas las acciones se orientan al centro y a una medida regular, y se llevan a cabo en la inmanencia del estadio. La acción trágica se reduce a la carnicería: el pragmatismo romano quiere siempre *the real thing* y sólo admite la escenificación y el adorno metafórico en tanto sean posibles sin menoscabo de la pura masacre. Los actores sólo pueden actuar como encerrados. Si a alguno de los torturados, como último recurso, se le ocurriera la idea de salir de su papel, gentes armadas al borde de la arena se encargarían de hacer que el que huye retornara a su posición en ese juego de degüello. Lo que el espectador tiene ante sus ojos en ese foso no es sólo la totalidad cerrada de la escena: tiene, a la vez, una vista fatalmente delimitada de los luchadores, sobre todo de la desesperación, hecha realidad presente, de los perdedores. El observador goza del privilegio de ver que la muerte del otro tiene una fecha actualísima: ahora. Pero ve también que la perspectiva de los vencedores no llega más allá de la próxima lucha: en ello son solidarios con los espectadores que los celebran. «El anillo de caras fascinadas, unas sobre otras, tiene algo extrañamente homogéneo. Rodea y contiene todo lo que sucede abajo. Nadie se desentiende, nadie quiere irse».^[147]

Por eso la teoría romana no es una filosofía de vistas panorámicas joviales; no conoce *epojé* alguna, ninguna mirada desahogada, liberada de consideraciones prácticas, sino sólo la meditación en la arena, la consideración profunda de la situación en las pausas que deja la lucha. Si el lema griego rezaba: conócete a ti mismo, el romano dice: conoce la situación. Cuál sea la situación es lo que comprende el gladiador cuando desde la arena mira hacia arriba a las gradas. Sabe que de allí proviene el juicio de Dios en forma de un movimiento del dedo pulgar, en la dirección que elija el estado de ánimo de la plebe.



En el centro, la estrecha puerta de la sabiduría como punto de luz flameante, en Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, 1602.

Los anfiteatros romanos ejercitan el axioma de que lo que importa en seres humanos con sentido de la autoconservación es contar entre los vencedores. Como teatro de selección, los juegos romanos apelan metódicamente a la necesidad de

comprender que la crueldad siempre tiene razón. En ellos, la empatía con los resultados de los combates se convirtió en una inclinación parareligiosa ante la máscara pétrea de la violencia. ¿No son también, por eso, los triunfos y éxitos de estilo romano tan sólo otras formas de desesperación? Con buenas razones habían explicado análogamente los estoicos que la sabiduría consiste en la imitación de las piedras. Los mismos dioses están condenados al oportunismo; sus creyentes han de aprender a someterse a los resultados de los juegos, tanto en lo pequeño como en lo grande, como si se tratara de revelaciones divinas. No otra cosa es lo que significa fatalismo en tanto religión: la predisposición a ver envuelta la voluntad de Dios en los imprevistos más vulgares.



Bartholomeus Dolendo, *Theatrum anatomicum* de la Universidad de Leyden, 1610; prefiguración científica de la literatura del horror.

Sin duda, en los excesos de diversión de los teatros romanos están los orígenes de la cultura de masas: con ellos surgió una forma temprana y completa de industria de la fascinación, que atrae con hechizos y procura emociones a sociedades irritadas o

decadentes. El antiguo fascismo del divertimento (cuyo último derivado directo es la corrida de toros española) anticipa funcionalmente numerosas características de la moderna dirección de masas por medios emocionales. Ahora como entonces, la cultura de masas organiza el impulso a mirar: su elemento es la síntesis social por medio de la fascinación de la violencia. De hecho, ¿quién hubiera podido mostrar a los espectadores enardecidos, en el momento álgido de los juegos, otro objeto que hubiera sido suficientemente fuerte como para hacer que los ojos se apartaran del espectáculo de la decisión fundamental? En vano polemizaron intelectuales humanistas y después autores cristianos contra los juegos embriagantes, fatalizantes y endurecedores. La razón fundamental del anatema cristiano contra la *curiositas* esclavizante, centrífuga, devoradora de almas es la lucha contra esa afición a los espectáculos de muerte que suponen los juegos romanos. Durante setecientos años fue ese teatro de las fascinaciones el que transmitió a los contemporáneos la instrucción romana: mata hoy, muere más tarde, y obliga a la masa a contemplar todo ello.

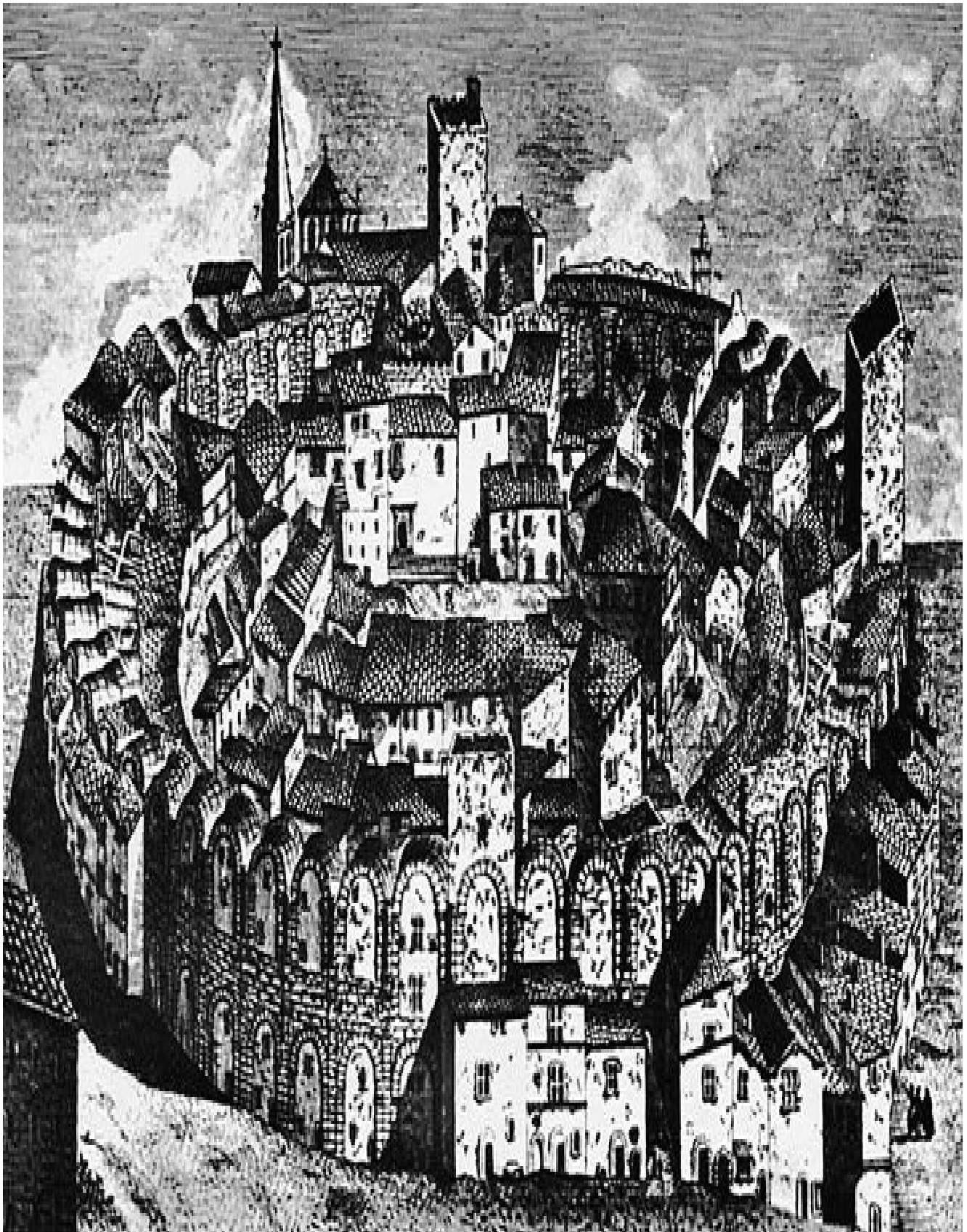
Ahora es posible entender por qué los primeros cristianos fijaron su mirada en el complejo romano; pues a la vista del culto romano a la vida y a la muerte se comprende cómo Roma había de convertirse en el destino fatal de sus disidentes cristianos. Si Roma bien valía una misa es porque los cristianos sólo pudieron experimentar de los romanos contra qué se rebelaba en última instancia la *vera religio*. El cristianismo llegó a entenderse históricamente a sí mismo como la inversión del fatalismo romano de la supervivencia. Había que enfrentarse a la doctrina del anfiteatro y a la religión de la victoria en su propio terreno, porque sólo en la capital de la biología política y de los juegos de selección podía establecerse la contratesis: el mero sobrevivir no es todavía la verdad; la victoria externa no es todavía el signo del éxito ante Dios. Por la crítica cristiana el éxito adquiere un segundo rostro, independiente del juicio humano, y sólo por ese descubrimiento fue posible la emancipación del espíritu europeo del fatalismo. El símbolo arquitectónico de ese cambio sólo adquirió forma por primera vez entre los siglos XV y XVII, cuando fue proyectada la plaza de San Pedro como el verdadero anticirco, la contraarena evangélica.



El circo romano flotando sobre la bola del mundo; medalla de Guillermo V de Baviera, 1715; su lema: *Agnosce. Dole. Emenda* (Conoce, sufre, enmienda).

Que los romanos fueran por doquier, no sólo en los teatros sino también en el corazón del culto del poder político, admiradores del éxito se manifiesta entre otras cosas por el hecho de que el senado romano, durante toda la época imperial, abriera

regularmente sus sesiones con una ofrenda ante el altar de la *Victoria*; sólo Constancio, el sucesor de Constantino, hizo quitar del edificio del senado el altar de la victoria erigido por Augusto. En él había venerado la clase política de Roma durante toda una era el principio de su estabilidad y consistencia. (Hizo falta esencialmente más tiempo para que la Iglesia venciera el ansia de sangre en los anfiteatros: en el coliseo, los juegos de gladiadores —a pesar de prohibiciones temporales— siguieron celebrándose hasta el año 405, la caza de fieras hasta el 526).



La ciudad medieval de Arles en el contorno del antiguo anfiteatro.

Por consiguiente: tras su implantación en el ámbito del mundo romano, el dogma cristiano ya no enseña sólo la superación de la muerte a través de una vida superior. Sólo con esa tesis el cristianismo también habría podido seguir siendo la religión periférica que fue al principio. Proclamándolo desde la Roma de los teatros, el

evangelio dice, por contra: no siempre los que mueren más pronto son los perdedores; la mera supervivencia no puede sustituir la salvación. Contra la selección fatalista de los más fuertes en el teatro, la teología cristiana establece la selección de Dios. De hecho, también Dios hace una diferencia por la que separa a los suyos de la masa perdida; pero la diferencia de Dios no tiene la estructura de la *différance* nihilista. Él resplandece como tribunal escatológico, que determina el único resultado decisivo de la vida humana: la pertenencia o no-pertenencia a la esfera divina de amor. En esa diferencia se basa la distinción, determinante para el destino de Europa, entre Imperio e Iglesia. Si el Imperio era el mando que enraíza en la creencia en la vocación de victoria, la Iglesia, dicho ideal-típicamente, era la llave que había de vigilar los accesos a la comunidad de amor.

Desde el trasfondo de esas determinaciones se puede decir con mayor claridad dónde, en cuestiones salvíficas, se funda la Modernidad: comienza con la intuición de que para el individuo siempre resultará imposible decidir con seguridad si él mismo está más cerca que otros de la *communio* de los amados por Dios. ¿Dónde estaría, pues, la comunidad de amor que pudiera decir objetivamente que ha sido distinguida frente a los no-amados, los faltos de amor, los seres humanos con extrañas aficiones? La diferenciación de las comunidades y de los egoísmos es cosa hoy de juicio personal; y la autoalabanza de los escogidos es sólo un voto entre muchos. Incluso el mismo concepto de comunidad de amor se ha tambaleado, como si, sin explícita discusión, se hubiera extendido la idea de que de lo inalcanzable se está igual de lejos desde cualquier parte.

Excursio 2

Merdocracia

De la inmunoparadoja de culturas sedentarias

Y tapándome la nariz he pasado con disgusto a través de todo ayer y todo hoy...

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* II, «De la chusma».

El fenómeno de los juegos romanos pone en claro los riesgos que van unidos a la regulación del afecto en los grandes cuerpos imperiales: el acostumbrarse a excitaciones crea una dependencia de las masas de estimulantes inducidos por la violencia, cuya supresión sólo es posible por una destrucción revolucionario-cultural del paradigma entero. Con las masacres romanas de entretenimiento se había puesto en ejercicio un estándar de estimulación de masas que ya no pudo sublimarse o moderarse inmanentemente, sino que sólo consiguió superarse por una ruptura radical con el sistema dominante de ventilaciones afectivas. Efectivamente, el tránsito al cristianismo impuso a las poblaciones del Imperio romano y a sus culturas subsecuentes una ecología de afectos de índole completamente diferente, hasta que la industria de la cultura del siglo xx surgió de nuevos fenómenos que pueden interpretarse como reincorporación al antiguo nivel de consumo de bestialidades.

Los *ludi* y *venationes* romanos pertenecen a un complejo de comportamiento para el que utilizamos la expresión «autoclimatización activa». Con ello se designan técnicas culturales por las que una población dada ajusta, según opciones propias, las constantes atmosféricas de su espacio existencial; en el caso romano se trataba de un clima paradójico, que puede parafrasearse como «halago mediante bestialización»: se halaga al pueblo bestializándolo. Obviamente, una tonificación y climatización del «mundo de la vida» no puede alcanzarse en grandes cuerpos políticos del tipo de la gran ciudad antigua sin un alto grado de autointoxicación. En ese sentido, las sociedades siempre serían también comunidades de embriaguez, halago e intoxicación. Efectos funcionales de tales mecanismos sobre la reducción de la criminalidad metropolitana ya no son demostrables directamente ahora, con posterioridad, pero, después de todo lo que se sabe sobre esos contextos, han de ser postulados por razones sistémicas. También el hecho de que la obligada asociación de sexualidad y violencia en la moderna cultura del entretenimiento prácticamente no exista en la provisión normal de afectos entre los romanos hay que atribuirlo, sin duda, al consumo intensivo en los teatros de escenas de violencia pura, sin subterfugios.

Pero la síntesis social de grupos sedentarios antiguos es más dependiente aún de

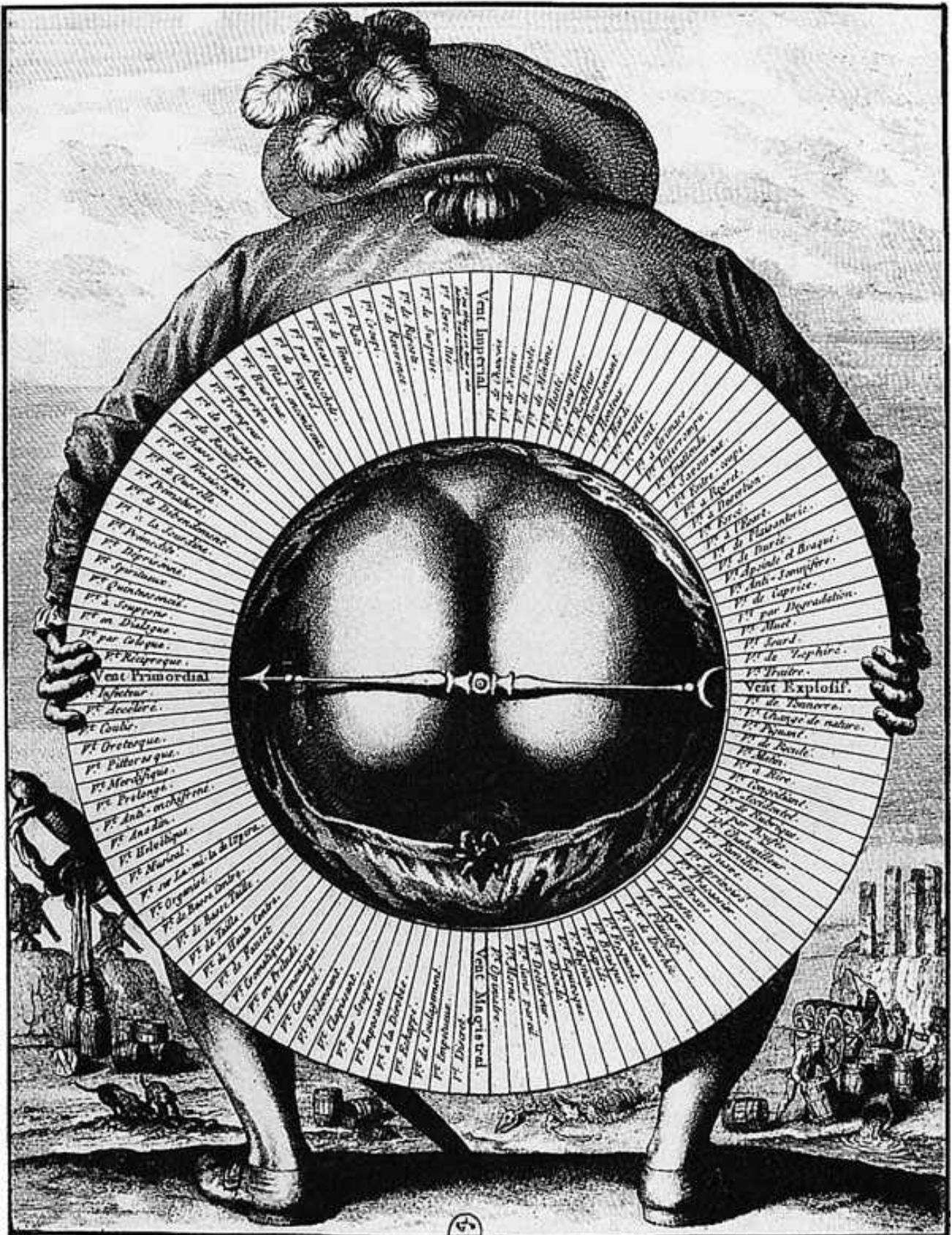
autoclimatizaciones pasivas y no-dramáticas que de tales técnicas activas de autoestimulación o dopaje. Desde que los seres humanos se plantean la cuestión de la permanencia en un lugar, entran en consideración, como determinantes culturales, excreciones y transpiraciones propias que hacen de conformadores endógenos de clima. Desde el punto de vista climatológico-cultural, una unidad étnica sedentaria es ante todo un grupo que se huele, y que en su propio olor encuentra un criterio de identidad esféricamente difundido. La historiografía de la cultura se ha preocupado poco hasta ahora del hecho de que el paso al sedentarismo no sólo ha deparado a los seres humanos los logros y fatigas de la era agrícola —arado, espada y libro, por citar la fórmula de Gellner—: el modo de vida sedentario ha originado un problema endoclimático de dimensiones epocales, para el que —tras las instalaciones de canales en las metrópolis antiguas— sólo la política de higiene del siglo XIX y XX en los Estados industriales parece haber encontrado una solución sistemática.^[148]

El dilema atmosférico del sedentarismo se muestra en el hecho de que grupos humanos que se han reunido en casas y solares no pueden ya deshacerse de sus propias materias fecales y evitar sus efluvios olfativo-espaciales en la medida que resultaba natural a las tribus nómadas prehistóricas. La cultura sedentaria está sometida a una difícil carga fundamental sanitaria, que se ha creado ella misma al contrarrestar la ventaja de vivir en la proximidad de los campos de cultivo y almacenes de grano con el inconveniente de tener que permanecer también en la cercanía de sus propias letrinas. Por lo que respecta a sus prácticas de evacuación, los nómadas tienen todavía el camino abierto para proceder diseminadoramente —decir esto resulta incluso algo anacrónico, pues aquellos diseminadores despreocupados no habían descubierto aún seriamente el principio siembra—, y sólo ocasionalmente llegan a una relación obligada con el suelo, los bienes inmuebles y las letrinas.

Así pues, mientras los nómadas conservan la movilidad fecófuga, los agricultores, y más aún los ciudadanos, están condenados fatalmente a un estilo de existencia letrinocéntrico. Para ellos, el espíritu del lugar y la ley de la letrina convergen. Se podría dar crédito al supuesto de que el ser humano sedentario sólo estuvo preparado para la idea de la causalidad retributiva y del retorno del hecho al hacedor después de que la evidencia casi universal de las emanaciones de las letrinas hubiera mostrado la imposibilidad de una acción secreta sin consecuencias. El infame olor lo pone en evidencia, y el retorno de los olores a sus causantes impone a los seres humanos, que no quieren eludirlo, la idea de un karma miasmático o de una némesis olorosa. Lo que los fenomenólogos, siguiendo al último Husserl, acostumbran a caracterizar con la expresión *Lebenswelt* [mundo de la vida], antes de la revolución desodorante de los últimos dos siglos hay que concebirlo en primera línea como fenómeno odorante; y, además, en una medida para cuya «comprensión» a los sujetos modernos les faltan los criterios. El estar-cabe-sí de los grupos primitivos en unidades de aposentamiento no puede describirse fácticamente sin remisión a una presencia incesante de autoemanaciones ominosas. Dicho bonito: el mundo de la vida es el mundo del

aliento, pero ¿cuál es el sentido del aliento mientras entre los sedentarios el aire compartido está bajo la maldición de las cloacas?

El pueblo realmente existente, la ciudad realmente existente: entendidos según estándares premodernos, en la era histórica son también, siempre y ante todo, arquitecturas de olores de base atmosférica, que se levantan en torno a los centros de emanación olfatorios de las comunas, esencialmente en torno a las letrinas, cloacas y establos de los grandes animales domésticos, y, en segunda línea, en torno a los puntos de fuego hogareños, al desolladero y a los basureros. Hay numerosos documentos literarios que testimonian que las ciudades europeas de la Edad Media, por lo que respecta a sus estándares de sanidad y olor, eran poco más que cloacas habitadas, y que hasta la época de Goethe y Beethoven las medidas policiales sanitarias de la estatalidad territorial consiguieron aminorar la situación olorosa, pero no neutralizarla. En el siglo XVI, Michel de Montaigne escribía: «Las dos bellas ciudades de Venecia y París menguan la simpatía que les tengo a causa de su olor penetrante, que en Venecia proviene de los pantanos y en París de los excrementos» (*Ensayos*, libro I, capítulo 55). El aliento de las letrinas domina la urbanidad de la vieja Europa como un infame dios ciudadano. En el caso de fuentes de olor de este tipo se trata de sistemas reales de emanación, porque también aquí todo el ímpetu proviene de la substancia central, que, esféricamente emanante, se prodiga en su entorno al modo de una automanifestación. Pero mientras el contenido de las nobles emanaciones, que conceptualizó el neoplatonismo, es el derrame de la luz en la apertura y publicidad del ser, las sospechosas emanaciones de las letrinas se producen siempre en una especie de efecto-caverna olfativo, excluyendo de la totalidad olorosa habitual a quienes están lejos: un hecho en el que algunos etnógrafos han intentado que se repare lo más discretamente posible, haciendo notar que precisamente pueblos de olor muy intenso no acostumbran a darse cuenta de su propio olor y del de su hábitat en general. Lo que en tales casos llama más que nada la atención a los visitantes es la circunstancia de que a los lugareños no les llame la atención. Sin duda, la emanación de las cloacas representa también un caso de dominio de la substancia —es decir, de autopropagación de una fuerza presente en una zona acotada—, pero mientras la determinación de lo dominante se oriente sólo a la manifestación, sublime o violenta, del poder, y ésta es la regla en una cultura teórica creadora de atmósfera (y, por ello, tanto más fijada en la cosa y en el acontecimiento) como la europea, es difícil que lo dominante, que se presenta como campana de olor extensiva o, con mayor exactitud, como volumen de hedor habitado, llegue nunca explícitamente al lenguaje, excluyendo algunos giros astutos de la escatología popular («todo es una mierda»).



Bombardoni, *Nueva brújula para narices sensibles*, Archivo Roger Viollet, París.

Ante estos hechos divergen los espíritus y las narices, y en el umbral en el que las ciencias del espíritu habrían de convertirse en ciencias del gas, nos abandonan todos los métodos fiables y seguros. Seguro es sólo que todos los modernismos y cosmopolitismos conducen en este caso a equívocos. Pues mientras que el concepto

moderno de sociedad implica interacciones de desodorados en un espacio olfatoriamente neutro (a los derechos humanos precede la hipótesis del olor-cero), toda ocupación con formas premodernas de asociación tiene que abordar modos muy obsesivos y muy invasivos de un «ser-ahí como ser-con».^[149]

Hemos hablado antes,^[150] quizá con demasiada indulgencia frente a urgencias sentimentales, de los rasgos básicos de un socialismo térmico, es decir, de la participación en las ventajas caloríficas de la propia fuente de irradiación; mientras tanto hemos topado con motivos que traen a colación un socialismo de las letrinas casi tan originario como el otro. Si entendemos por el poder inmediatamente mancomunado una presencia de estructura esférica, actualmente ineludible —un microclima, un espíritu del lugar, una atmósfera doméstica, un elemento halitoso—, queda claro por qué la aromasfera de un grupo representa el primero de los principios de coherencia efectivos, sensiblemente compartidos, de un colectivo dado. Pueblos diferentes se experimentan unos a otros, en principio, como olores diferentes. Por su lejano parentesco genealógico las palabras latinas *odor*, olor, y *odium*, odio, llaman la atención sobre el *clash of civilisations* nasal, que, de todos modos, sólo se refiere al encuentro de grupos malolientes o de sus representantes, nunca a un choque entre dos países miasmáticos, ya que las fuentes de hedor realmente dominantes quedan naturalmente fijadas al lugar y poseen casi la estabilidad de santuarios. También las cloacas, como los templos, tienen un poder específico, habilitador de espacio; sólo la *stabilitas loci* de ambos manifiesta, en definitiva, la plenitud efectiva de una colonización de terreno o de un maridaje entre pueblo y suelo. En este sentido, en todas las culturas sedentarias anteriores a la revolución higiénica del siglo XVIII tardío domina un sistema bifocal en la consagración del lugar y en la definición del suelo: percible por la doble aura patria de buenos olores y miasmas, que confluyen desde el principio.

Todo espacio merdocrático, todo aquí, todo lo nuestro, es un imperio por sí mismo; conforma una mónada aurática que atrapa a sus habitantes en un sentimiento específico fundamental y los impregna con el hálito del paisaje oloroso (*smellscape*). Lo que desde el siglo XVIII europeo, un poco petulante, especulativa y tendenciosamente, se denomina los espíritus del pueblo son, pues, en principio y la mayoría de las veces, los olores del pueblo o los gases del pueblo (a los que manifiestamente se considera dignos de aparecer en los versos y folclores de los pueblos: un *pendant* mental hacia productos alimenticios ahumados). Sólo un esquema teórico xenófobo posterior sustrae esos aromas de sus espacios endoclimáticos, para recriminarlos en las exhalaciones corporales de los individuos como algo repulsivo de aura extraña. En torno al año 1900 fueron escritos libros en Japón sobre el olor repugnante de los europeos y europeas, ante cuyas transpiraciones uno se abochornaba, mientras que en Alemania aparecían implacablemente exactas disertaciones sobre los olores de judíos y negroides.

En estos ejercicios oloroso-xenófobos se ignoró regularmente que, para todos,

vengan de donde vengan, en ninguna parte puede oler tan penetrantemente mal como en casa de cada uno. Como hemos mostrado, el dilema olfativo de la existencia sedentaria no se hace ostensible tanto a través de lo extraño como a través de lo propio, a lo que contribuye uno constantemente y constantemente reabsorbe. Lo que se llama patria es el lugar al que uno atribuye su hedor como si se tratara de un privilegio. El patriota es el ser humano que perdona a lo nuestro ciertos olores. Patrio es sólo y siempre el miasma que desarma. A él orientan sus vínculos atmosféricos con el mundo los sedentarios, los que respiran juntos. Cuando Heidegger insiste en que «en el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía», al intérprete conformista sólo le queda añadir que ello *nolens volens* tiene que referirse también a la cercanía a las letrinas constitutivas. La vecindad con las heces propias, con su colecta y recolecta, es la primera ley de la proxémica. Si hay un sentido de proximidad fisiológicamente privilegiado es justamente el que se actualiza por el odorato. No es la noche, sobre la que Heidegger reflexionó en elogios objetiva y lingüísticamente problemáticos, la costurera del ser; la costurera del ser es la cloaca general, que, por autoinclusión, constituye y conforma el pueblo o el barrio ciudadano en torno a sí como «totalidad indivisa de mundo» automaloliente. Desde ella adquirió un día la vida local la determinación y tonalidad de una primaria seguridad en el mundo.

Pero también es comprensible por qué en el proceso de la Modernidad desodorante tuvieron que ser progresivamente privatizadas, marginadas y neutralizadas las características auráticas de familiarización en el mundo en general. Si uno se imagina la importancia de momentos oloroso-auráticos tanto para la síntesis social primaria como para la instalación doméstica en el mundo de los individuos — aunque ¿qué puede significar imaginar en el caso de olores perdidos?—, aparece claro por qué algunos pueblos hubieron de atravesar crisis especialmente graves en su camino a la Modernidad, es decir, a la transodorización y desodorización del mundo de la vida; no en último término sucedió esto a los alemanes, que han expresado con mayor intensidad que otros pueblos su anhelo de evidencia sensible de patria, sin reparar en que mediante manifestaciones patrióticas y forzados nacionalismos la existencia no puede recuperar la seguridad originaria de sus letrinas.

Si, antes de la era de la política de desodorización, el vínculo de la vida sedentaria con el mundo estaba caracterizado inevitablemente por el letrinocentrismo de las atmósferas de la casa, del pueblo y de la ciudad, es fácil comprender por qué con el inicio de la Modernidad tomó forma una nueva ecología de identidades olorosas. No sólo fueron la industrialización y motorización las que cambiaron radicalmente los factores aurático-olorosos del mundo de la vida, también la permanente revolución de la higiene desde el siglo XVIII tardío liquidó casi completamente el viejo sistema de los espíritus olorosos del lugar, en las ciudades igual que en el campo —actualmente en Baviera una comisión de expertos del Ministerio de Justicia y de Medio Ambiente tiene que examinar si los fundamentos legales para el asentamiento de estercoleros al aire libre bastan todavía—. Pero, dado que la equivalencia de anclaje aurático-oloroso

y determinación patria de la existencia en poblaciones sedentarias mantiene un resto de validez en el mundo moderno, a los conformadores de clima en sociedades nacionales se les plantea el serio problema de cómo sumergir con un sistema de olores metafóricos nacionales a grandes masas de población en miasmas mancomunizadores.

Éste es el lugar sistémico de los modernos medios de masas mientras actúen como transporte de olores secundarios, simbólicamente codificados, o de emanaciones metafóricas de grandes grupos. Aquí se presenta la oportunidad de recordar el parentesco, no sólo etimológico,^[*] de olores y rumores. El rumor es el olor hablado: no es casual que se representen los rumores como seres alados que con celeridad demoníaca atraviesan biotipos sociales.^[151] El rumor es tan infeccioso y rápido como la mala voluntad. Con la implementación de un sistema para la ampliación por escrito de rumores, la prensa de masas, triunfante desde el siglo XIX, realiza una contribución incalculable e inolfateable a la síntesis social actual: esto lo hace mediante autoinfecciones transmisoras de signos, macroclimáticamente efectivas y duraderas, que se producen a nivel nacional. Lo que se consiguió localmente en cada caso a través de la política higiénica de las instalaciones municipales y del servicio de aguas corrientes, la amplia neutralización de las emanaciones fecales —de cuyos riesgos microbianos tiene noticia ya, por primera vez, el siglo XIX, manifestándolo también en discursos científicos—, funcionalmente es compensado con creces por la llamada misión informativa de la prensa de masas, asimismo con fundamentos locales y, sin embargo, con efectos nacionales. El descolorido sentimiento aurático-oloroso local se sustituye por la instalación de una climatización informática nacional, que ha de preocuparse de la autoventilación afectiva, temática, tóxica y, en ese sentido, político-interior de la sociedad de masas. (Por lo demás está claro que los ministros del interior cubren el lado constitucional de la merdocracia, mientras que los medios, como fuerzas merdocráticas indirectas, se aprovechan de sus márgenes de maniobra).

Se podría mostrar fácilmente que las imágenes del clima nacional, apoyadas primero en la prensa y más tarde en la radio, en muchos sentidos no procuran más que una transposición del letrincentrismo comunal al formato de confederación y regiones. El sistema de los olores secundarios nacionalizantes se instaura en primera línea a través de comunicaciones infecciosas denigrantes e instigadoras: sus temas privilegiados son catástrofes, casos criminales, intrigas políticas y la vida privada de los prominentes, sus mecanismos más importantes son la provocación de olas de indignación y la atracción de la curiosidad por medio de escándalos. Para hablar con Nietzsche, la letrina *massmediática* organiza el contexto de olor del resentimiento general. El autor de *la gaya ciencia y la genealogía de la moral* fue quien, con oído sutil y nariz penetrante como nadie antes de él, dio cuenta de en qué medida las modernas sociedades de masas están organizadas como colectivos de autoinstigación y autoapestamiento: de por qué la ilustración habría de ser para él, hasta en sus más

sutiles cuestiones, un asunto de nariz ante todo. Lo que sin ninguna razón se ha llamado su «hermenéutica de la sospecha» era en realidad una hipersensibilidad precisa contra las emanaciones infames que se extienden en la sociedad moderna bajo el encubrimiento oloroso de la filantropía, del igualitarismo y de la obligación de recuerdo. En su hermenéutica nasal no se trata prácticamente nunca de presunción de motivo, sino sólo de olfateo de motivo. Nietzsche atestigua que el proyecto desodorización está condenado al fracaso mientras el proceso macroclimático de base de la democracia, la producción *massmediática* (verbal, pictórica, folclórico-musical) de miasmas autoestresantes, inductores del sentimiento del «nosotros», se pueda llevar a cabo sin control.

El descubrimiento de que las comunidades ligadas al suelo se producen endoestrés atmosférico a sí mismas por medio de su vecindad obligada a las propias materias fecales, a sus desechos, a su carroña y a sus muertos no es un privilegio exclusivo de la moderna crítica social. Ya en el siglo XIII pueden detectarse huellas en Europa de una ocupación jurídica naciente con la dinámica de autoinfecciones físicas en las ciudades. No nos habríamos atrevido a enumerar juntos materias fecales, desechos, carroña y muertos si un documento eminente de la época de los albores de la conciencia ecológica no hubiera hecho explícita esta precaria conexión: se trata de la ley de mantenimiento de la pureza del aire de Federico II de Hohenstaufen que aparece en las Constituciones de Melfi. El emperador del sacro imperio romano promulgó en la tercera parte de esta obra jurídica de 1231, para sus posesiones sicilianas, bajo el título 48, las siguientes disposiciones:

De conservatione aeris

Nos proponemos mantener con celo cuidadoso y con las mejores fuerzas la pureza del aire (*salubritas aeris*), que queda reservada al juicio de Dios, y ordenamos que de ahora en adelante a nadie le esté permitido depositar lino o cáñamo (*cannabem*) en las aguas colindantes a cualquier ciudad o castillo a menos de una milla en derredor, para que —como hemos experimentado con seguridad— no se corrompa por ello el estado del aire (*aeris dispositio corrumpatur*). Quien lo haga, ha de sacrificar el susodicho lino o cáñamo en favor de palacio.

Asimismo ordenamos que los enterramientos de muertos que no sean inhumados en urnas han de hacerse a una profundidad de media braza (*mensura cannae*).

Si alguien contraviene lo dicho deberá depositar un augustal^[**] en nuestro palacio. Ordenamos también que la carroña en estado de descomposición, que produce mal olor, ha de ser depuesta por los propietarios de las pieles un cuarto de milla fuera del terreno habitado o arrojada al mar o a un río.

En caso de que alguien infrinja esta ordenanza ha de pagar en nuestro palacio un

augustal si se trata de perros u otros animales más grandes que los perros, y medio augustal si se trata de animales más pequeños.^[152]

Que microclimas y atmósferas del mundo de la vida puedan convertirse en magnitudes jurídicas y políticas, y que no toda emisión de hedor pueda apelar al derecho natural a la inevitable conformación de miasmas del tipo de las emanaciones de letrinas: con esas dos intuiciones la ley stáufica de protección del aire rebasa ya el umbral de la Modernidad. Aunque la ordenanza de Federico II confiesa que la salubridad del aire (*salus, salubritas aeris*) sólo puede asegurarla en último término Dios, con su enérgica escritura —si prescindimos por un instante del precario párrafo de la carroña— deja entrever cuán clara se había vuelto ya en sus autores la conciencia de que una administración previsora, en una sociedad compacta, industrial, con muchos productos de desecho, ha de dictar también reglas para perturbaciones atmosféricas causadas por el ser humano. Se accede al estado de cosas de la Modernidad cuando las circunstancias de inmunidad se excluyen de la sumisión religiosa y se trasladan a ordenanzas técnicas, jurídicas y políticas. Como atmopolítico, Federico II de Hohenstaufen es nuestro contemporáneo. De sus disposiciones puede deducirse que toda preocupación real por la sociedad real presupone una miasmología: una teoría crítica del aire y un concepto positivo de la *res publica* atmosférica. El destino no es ya la política sin adjetivo alguno, sino la política climática.^[153]

Capítulo 4

El argumento ontológico de la esfera

Y quien admite esto ¿podrá negar aún que todo está lleno de dioses?

Platón, *Leyes*, libro X, 899b

No digas: El Señor no se preocupa de mí, ¿quién pregunta en el cielo por mí? Entre una multitud tan grande él no piensa en mí, ¿qué soy yo frente a un mundo tan grande?

Eclesiástico 16, 15-16

El destino de todos los sistemas metafísicos de inmunidad se decide frente a la cuestión de si los seres abiertos al gran mundo, los seres humanos de la época de los imperios y ciudades, consiguen dar plenamente el salto del autocobijo colectivo en comunidades ciudadanas fortificadas al autoaseguramiento individual, más allá de patrias ocasionales. Es de interés existencial para ellos saber con claridad si serían capaces de llegar a vivir una vida plena también en el extranjero más remoto: una cuestión cifrada para éstos en la consideración de si ellos, los mortales, que dependen de una familia y están apegados a un suelo, podrían familiarizarse también con el universo exterior. ¿Cuánto exilio es capaz de soportar el ser humano? ¿Cuánto desacostumbramiento de los primeros lugares necesita el alma capaz de pensar para recogerse en sí misma? ¿Cuánto desarraigamiento es necesario para hacerse sabio, es decir, resistente al destino?



Joseph Cornell, *Soap bubble set, Lunar Rainbow, Space Object*, ca. 1936.

Serán ciudadanos comerciantes, guerreros, marcados por viajes, derrotas, destierros, alfabetizados y ejercitados en la argumentación quienes lancen sus miradas escrutadoras por encima y más allá de los muros propios. Los primeros «seres humanos burgueses» saben mejor que nadie que también en otras partes viven

gentes como ellos y que sólo se necesitarían unos pocos cambios triviales del destino para que fueran a parar al extranjero; la impotencia sigue a la vida autoafirmada, como la sombra al cuerpo iluminado. Una tempestad marina, un viaje fracasado, una guerra perdida podrían cambiarlo todo. Así pues, lo que se llama el extranjero, ¿realmente sólo hay que suponerlo fuera? ¿No han hecho pie hace mucho tiempo ya la muerte y la exterioridad en lo propio, en lo nuestro? Cuantas más experiencias hacen con la vida en ciudades falibles, tanto extrañas como familiares, los individuos que se mueven con mayor claridad van comprendiendo que tampoco la ciudad patria es capaz de satisfacer su anhelo de arraigo feliz. Si te sientes mal en ciudades extrañas, ello no habría de sorprenderte dado el estado de cosas. Si te sientes mal en la tuya, es tiempo de meditar en la existencia en ciudades y en el ser-en-el-mundo en general.

En ninguna parte en el Mundo Antiguo se produjo esta reflexión tan radicalmente y con mayor trascendencia que en la Atenas postsocrática: la ciudad desmoralizada que había salido humillada, rota, confusa y persistentemente contaminada de las pruebas de los treinta años de guerra contra Esparta. Las murallas ciudadanas han perdido su encanto. Los seres humanos sienten que tras el terror endógeno, desencadenado en la *polis* durante la dictadura de los Treinta, también ha perdido su significación la diferencia cardinal entre dentro y fuera. Frente a ello, la restauración de la democracia significa poco. El proceso de Sócrates había puesto al descubierto la labilidad e irritabilidad de la ciudad. Y el caso de Alcibíades, que, por despecho contra los suyos, se había pasado a los espartanos y fraternizado incluso con los persas, había hecho patente que la ciudad ya no podía retener siquiera a sus hijos más brillantes. Cuando en ella ha dominado la peste, primero la bacteriológica y después la política (¿o fue otra la secuencia?), la *polis* queda destruida como sistema de inmunidad y desvirtuada como forma de mundo. ¿Cómo los vencidos, los autodevorantes, autocontaminados, han de construir, vivir, pensar en el futuro? En caso de que la haya alguna vez, ¿en qué consiste la recompensa por la fatal suerte ciudadana?

Sabemos cómo esa ciudad sin par supo recuperarse en un descalabro hacia delante, también se podría decir: en un progreso hacia, o en un preludio de, lo que un día se llamaría «dialéctica de la Ilustración». La desesperanza hace audaz, el recuerdo de la catástrofe libera nuevos constructos desde lo fundamental. ¿Qué sucedería si pudiera comprobarse que más allá de ciudad y Estado el universo mismo configura una esfera cerrada en sí misma, que no pierde nada y que sabe contrarrestar cualquier ataque a su inmunidad? ¿Si en lo más alto todo estuviera en su lugar, «fiel como la circunferencia a su centro» (Herman Melville)? ¿No podrían entonces los mortales, a los que ha golpeado la ciudad, abandonarse al sueño de encontrarse también como en su propia casa, de un modo nuevo y fabulosamente invulnerable, en dimensiones cósmicas sin fronteras, y precisamente en ellas? Sí. ¿Cómo vivir, entonces, en el universo? ¿Cómo echar raíces en el ser mismo...? ¿Cómo instalarse en una altura

hasta la que no lleguen los vapores locales y donde los miasmas políticos hayan perdido su poder infeccioso? ¿Cómo conseguir hacer vacaciones en lo absoluto, lejos de toda vecindad a insensibilidades desavenidas? ¿Cómo descubrir un lugar donde las almas se recuperen de la peste local, de las maldades insaneables y de las camarillas egoístas?

Con el brote de tales especulaciones excéntricas y catárticas, en las que el deseo y el saber establecen entre sí una nueva alianza —sellada por una palabra que suena a la vez mosaica y evangélicamente: *philosophía*—, comienza lo que se ha llamado, en sentido estricto, el milagro griego: la transformación de una tradición sapiencial regional en una cultura del saber universalmente orientada. En ella la geometría inicia una *liaison* inaudita con la inmunología. En la Atenas platónica filosofar significa ante todo una cosa: extender la idea de inmunidad de una ciudad vencida con mayor poder que nunca más allá de sus dominios. Sin la catástrofe de Atenas quizá la antigua Europa habría recorrido caminos completamente diferentes de la sabiduría precientífica al concepto filosófico. Sólo aquí y en este momento, en la reacción de inmunidad de la ciudad más inteligente a su derrota político-atmosférica más dura, pudo desarrollarse lo que condujo el concepto de mundo de la inteligencia helena a los antiguos derroteros occidentales.

En su momento fundacional la filosofía sirvió de estación depuradora a la inteligencia traumatizada. Con su establecimiento ante las puertas de Atenas se creó una técnica de filtraje de atmósferas corrompidas. Como un médico que prescribe dietas y ejercicios, Platón recomendó a la ciudad perjura análisis lógicos y ejercicios de elevación anímica: el recuerdo es la mejor medicina del alma, pero no el recuerdo de lo que los modernos llaman experiencia, sino el de un saber uranio que remite a un tiempo anterior a historias y patrias. El genio psicagógico de Platón consistió en su capacidad de serenar y animar a las jóvenes almas que se agolpaban en sus pláticas, haciéndolas participar en clarificaciones serias como ninguna. No había que dudar de que la Academia era el lugar más entretenido y más serio de la ciudad; en él se transponían la comedia y la tragedia en una tonalidad lógica. Esa aclaración de la atmósfera de la ciudad había de hacer historia o, más bien, contrahistoria; hasta que un día las cosas llegaran a un punto en que el centro de utopía-«escuela» se hiciera no menos sofocante, a su vez, que su entorno —ya emponzoñado antes y de modo diferente—, de manera que el espíritu libre hubo de buscar lugares, donde poder respirar, fuera de la alternativa de escuela y sociedad.

Pero lo primero que importa poner de relieve correctamente es el paso al desarrollo del primer efecto-Academia: hay que considerar lo que significó que el autoctonismo ateniense y su sabiduría implosionaran, y que ya no bastara menos que la colonización del ser en general para satisfacer las necesidades de habitáculo de una inteligencia que se sentía erradicada de la intimidad ciudadana. Se había hecho

necesaria una nueva fórmula de residencia. Tras la catástrofe de la *polis* sólo la hiperbólica creencia filosófica en la identidad de casa y cosmos podía en adelante proteger a los ciudadanos de las invasiones del frío del extrañamiento. Lo que importaba ante todo a los nuevos fundadores filosóficos de la *polis* era la defensa ante la depresión política: se trataba de poner a resguardo a la república frente a la sospecha paralizante de que los dioses se habían alejado demasiado como para interesarse por los seres humanos.

Hay que situar el acontecimiento que significa Platón sobre el trasfondo de la catástrofe política y biológica de la *polis*, para entender qué clase de cambio produjo el helenismo tardío en los estilos de vida de las clases cultas. De él proviene una sugestión que seguiría caracterizando durante toda una era la vida filosófica: como agente inmobiliario de la nueva ontología, el filósofo hace publicidad entre sus conciudadanos para que participen en dar el paso de residir en la ciudad a residir en el ser. No otra cosa intenta el proyecto amor-a-la-sabiduría. Es evidente que el tiempo para ello estaba maduro; el hecho de que el adepto de la filosofía se ponga a la tarea de conseguir el saber —salvífico por antonomasia— del todo, y eso en el corto espacio de la vida humana, supone un preconcepto fuerte, quizá desesperanzado, de sabiduría. La sabiduría de Platón es un fuego en el que se arroja *una vida* para salvarse a sí misma y salvaguardar su sueño de inmunidad. Pero también quien no quiere quemarse, sino calentarse desde lejos o simplemente consolarse, como sucedía en la época helenística con el cliente normal de la *paideia*, ya no podrá menos que inclinarse pronto ante la autoridad de la nueva fuente de calor y sentido.

Vacunar la vida con la locura que se llama ser: gracias a esa operación el filósofo se arroga el derecho de presentarse en adelante como médico y auxiliar de mudanza de la vida cercada; bajo la máscara de un experto en otros lugares y en otro modo de residencia, en general, el filósofo se ofrece a la sociedad enajenada como especialista en enfermedades de cultura, sentido y lugar. Según la alegoría de Sócrates en el *Teeteto*, su misión es la de asistir al parto de buenas ideas provenientes de malas circunstancias. Así como el judaísmo posbabilónico había aprendido a vivir en asuntos teológicos fundamentalmente por encima de sus posibilidades, en tanto que, al volver del exilio y temblando de rabia, debilidad y asombro, elevó sin embargo a su Dios por encima de los dioses imperiales de las grandes potencias del entorno, así también el genio ateniense se hizo virulento filosóficamente en grado máximo, después de que, recuperándose de la propia caída, colonizara el ser mismo como una *Magna Graecia* críptica. Desde entonces los filósofos residen en sus ciudades como huéspedes, como si ya no vivieran allí realmente; la Academia, situada ante las murallas de la ciudad, se convierte en escuela de un exilio metafórico, metafísico. Allí se ejercitan la transferencia y la sublimación como movimientos primarios de la vida consciente. En ese gesto y en su reproductibilidad se fundan los inconmensurables éxitos de exportación de la escolástica ateniense.

Pensar significa ahora mudarse allí donde no es posible ya ningún desarraigo.^[154]

Así como toda vida pasa de su caverna corporal originaria a un receptáculo social, así la filosofía, que quiere ayudar a nacer en luces resplandecientes, ejercita ahora la mudanza del receptáculo político a una caverna de luz pura. Por utilizar la expresión de Gaston Bachelard, ésta ya no ofrece «las grandes seguridades de un vientre», pero sí, a cambio, «las bellezas racionales del volumen geométrico».^[155] Lo que Diógenes enseñó con su célebre *píthos*, el tonel-vivienda, vale durante el siguiente milenio, y más tiempo aún, para todos los auténticos representantes del gremio: ya no viven en la ciudad empírica sino en un tonel luminoso, el cosmos. Del trágico Eurípides se conserva esta frase, totalmente impregnada ya del espíritu del semiexilio académico: «Por todas partes en el aire el águila se siente en casa; el ser humano noble tiene su patria en la tierra entera». Los filósofos, aunque como personas políticas posean el derecho de ciudadanía, como sujetos espirituales viven en sus ciudades-hospedaje como metecos o *peregrini*, como advenedizos y transeúntes, en una comuna sólo ocasional, cerrada en sí misma e intelectualmente sin perspectivas. En este punto, no hay diferencia alguna incluso entre las antípodas más señaladas de la filosofía antigua, los platónicos y los cínicos. Si el alma platónica se aferra a su derecho de vagar por todas partes, «bajo la tierra y sobre el cielo» (*Teeteto*, 174e), el cínico se precia de ser insuperable como «habitante de los países Modestia y Pobreza».^[156] Ambos colocan la ironía entre ellos y la ciudad. Efectivamente, ¿de qué valen las murallas heroicas si ya no convencen de que tras ellas es como mejor se vive en casa? Compromisos y derrotas desmoronaron la ingenuidad local. ¿Para qué seguir construyendo, si las murallas ya no pueden exorcizar el miedo ante el abismo inanimado? Como dirá Epicuro, los seres humanos, todos, no sólo viven frente a la muerte en una ciudad sin murallas; tampoco los ciudadanos de las ciudades fortificadas pueden ya ponerse a salvo frente a la sensación de haber caído en un espacio abandonado por todos los espíritus comunitarios luminosos (dicho modernamente, frente a la depresión, falta de solidaridad, desamparo). Por eso se plantea con mayor urgencia aún la pregunta de cómo hacer para conseguir el derecho de ciudadanía en el ser.

A través de la preocupación política por el espacio en el umbral del Estado imperial actúa lo que con Oswald Spengler se podía llamar el arcaico miedo cosmológico al espacio: un miedo que Spengler tuvo a bien considerar como una característica de toda vida despierta y libre de movimientos, y como un *movens* de todas las creaciones culturales superiores: «El miedo al mundo es seguramente el *más creador* de todos los sentimientos originarios».^[157] Él es lo que se pretende conjurar en cualquier originaria «*simbolización de lo extenso*, del espacio y de las cosas». A nosotros nos parece más plausible suponer que el miedo específico ante la amplitud y lejanía inabarcables del espacio terrestre y celeste sólo apareció como consecuencia secundaria de trastornos esféricos con ocasión de la fusión violenta de grupos y tribus en estructuras imperiales más grandes y con ocasión de la pérdida de seguridad de las ciudades. No es necesariamente la lejanía, naturalmente experimentable, de la cúpula

del cielo la que introduce en los seres humanos el sentimiento de pérdida en el espacio sobredimensionado. Antropólogos culturales y caracterólogos han mostrado que algunas culturas e individuos saben poco de miedo al espacio; Frobenius ensalzó la vivencia del mundo de las culturas que buscan la lejanía, y Balint aportó con su retrato del «filobato» la réplica psicológico-individual a ello. El modo cosmo-fóbico de sentir es más bien un fenómeno desviado que presupone inmunizaciones fracasadas y narcisismos colapsados. Desde siempre, los seres humanos con poca sensación traumática de vértigo asocian la vista del cielo despejado más bien con imágenes de toldos y mantos mágicos, y en la era de los arquitectos, con catedrales, cúpulas y palacios; ven en su lejanía un cómplice de su arrojo, y en su altura, una premonición de las posibilidades de su inteligencia. Por contra, la sensación de que el universo no es compacto e invita a precipitarse en él, ese sentimiento de un *abismo* grave y fatal sobre el que Spengler escribió páginas inolvidables en su teoría del espacio —o la conciencia airada de ver, cuando se mira arriba hacia el cielo, el borde de un desierto tapiado—, pertenecen a las adquisiciones psicopatológicas de épocas en las que los individuos, en número cada vez mayor, se sentían arrinconados y perdidos, como rechazados por los hombres y olvidados por Dios. Quizá en este modo de sentir se mezclen también restos de una arcaica religión-pánico, que pudo formarse bajo la impresión de catástrofes cósmicas.

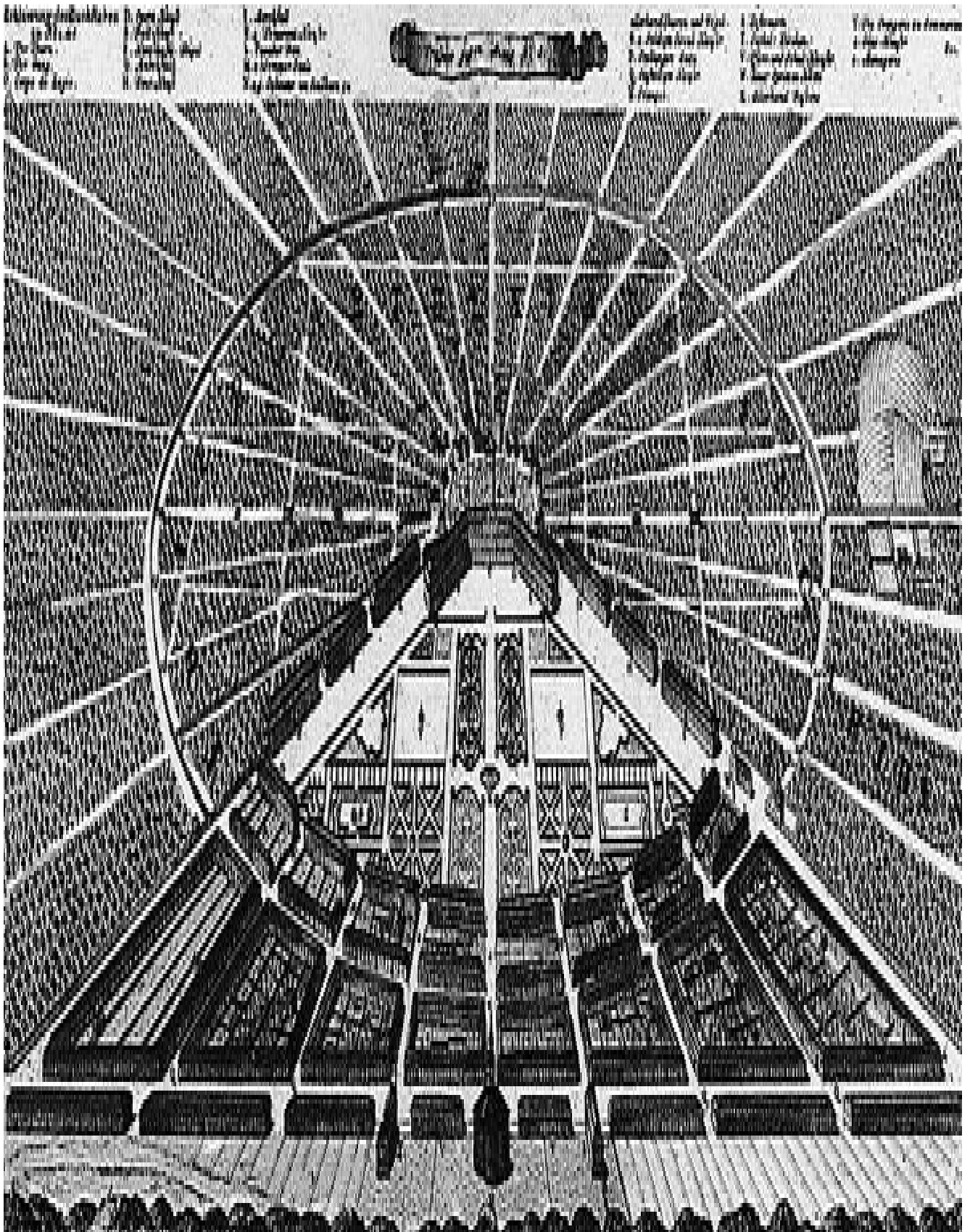
El moderno sentimiento ateo, evocado característicamente por Pascal con las palabras: «el silencio eterno de los espacios infinitos me produce espanto», que acompañó a las almas bellas desde el siglo XVII, tiene una prehistoria compleja que podría reconstruirse en esbozo por medio de una teoría de las catástrofes esféricas y de las inmunodeficiencias adquiridas psicocosmológicamente. La historia de los miedos al mundo, adquiridos empíricamente, se diferenciaría de una historia general de la vida herida o lastimada en que tendría como objeto las perturbaciones de los sistemas psicocósmicos de inmunidad: trata de extravío, exilio, enajenación y de la existencia en el castillo interior de los aislamientos, cuyos moradores parecen condenados a una vida alienada en mazmorras parecidas a la muerte. Se diferencia, a la vez, de la historia del malestar en la cultura en que no tematiza tanto la renuncia a los impulsos cuanto la privación de forma, y en que trata menos de carencias libidinosas que de carencias esféricas. En ella no habría que hablar de sinos del impulso, sino de sinos del sentimiento espacial, y menos de enfermedades de relación que de enfermedades espaciales del alma; la insuficiencia de la relación de objeto aparece como un aspecto de una insuficiencia de forma de mundo.

En esta historia, junto con esos trastornos de los sistemas político-existenciales de inmunidad, habrían de mostrarse también los procedimientos de curación que los intérpretes poderosos de las formas de mundo, los reyes, los fundadores de religiones y los sacerdotes —y, en último término, de modo informal y sin poder, los filósofos— introdujeron con el fin de cerrar brechas en los amurallamientos psíquicos y desgarros en las cubiertas del mundo de la vida. De ahí saldría toda una historia de las

concepciones macroscópicas, de las doctrinas de sabiduría y, finalmente, de las doctrinas filosóficas del ser, todo ello bajo un diseño terapéutico-inmunológico. En ella habría que mostrar que las concomitancias metafísicas del concepto de mundo como tal provienen en principio de las artes omnicurativas de interpretación.

Las llamadas «imágenes de mundo» de las grandes culturas surgieron de reparaciones agresivas hechas a las más antiguas concepciones mítico-animistas y religiosas del todo. Por sus rasgos fundamentales espirituales, todas ellas representan ontologías terapéuticas, dado que en último término no tratan de otra cosa que de la cuestión: cómo los individuos expuestos al peligro en las comunidades potencial y actualmente no compactas del gran mundo desconcertante pueden todavía saberse cobijados, a pesar de todo, en un receptáculo conformador de orden máximo. De lo que se trata en los grandes proyectos cosmológico-sociales de las culturas antiguas, desde China hasta Grecia, es de la cuestión: cómo en las épocas turbulentas de la ciudad y el imperio los inquietos individuos aislados habían de arreglárselas para dar el paso de la cosa pública humana falible a la ciudadanía imperecedera del universo.

Las grandes doctrinas de orden, que se presentan como escuelas filosóficas de vida y como ontologías políticas, bosquejan a grandes rasgos lo que han de considerar los seres humanos si quieren elevarse por encima de la historia tribal, ciudadana y nacional, y de sus vicisitudes, hasta los desagües ordenados de la naturaleza eterna. Pero, dado que para esas regularidades edificantes por las que han de tomar medida los seres humanos, los constantes fenómenos celestes, las revoluciones del sol, de la luna y de los planetas ofrecen el paradigma más sugestivo, parece que no hay nada más importante para las ontoinmunologías u ontologías clásicas que explicar las relaciones del ser más inquieto con la forma de orden de mayor quietud, las relaciones del ser humano lábil con la constitución del cielo. (Esto presupone que para los seres humanos de la era filosófica naciente había desaparecido la más mínima huella de un recuerdo potencial de mayores irregularidades astrales, si es que las hubo en épocas históricas. Para ser capaces de ver en los movimientos planetarios el arquetipo de movimientos circulares eternamente regulares no podía haber entre ellos ningún elemento activo derivado de psicosis astrofóbicas, como sí puede suponerse que los hubo en algunas religiones de Oriente Próximo, asiáticas y latinoamericanas. Sólo así es posible divinizar un cielo aliado como garante de procesos universales de orden).^[158] En la época de los Estados y ciudades combatientes, los seres humanos revueltos, liberados, amedrentados, en tanto adoptan la concepción novedosa y exacta de su condición cósmica según la expresa el pensamiento filosófico, han de llegar a la convicción de que en ningún momento pueden subsistir fuera de ordenaciones válidas; fuera de un todo pleno y compacto, en definitiva.



Heliópolis alias Karlsruhe, 1715.

Si los mortales hubieran reconocido su situación dentro del receptáculo total del ser, habrían conseguido siempre arreglárselas tanto frente a desgracias personales como frente a las pérdidas de forma de la política local. Si los persas aniquilan a tus parientes, si los piratas macedonios te venden en el mercado de esclavos, incluso si

los jinetes escitas te tuestan a fuego lento: siempre habría un punto fijo o un criterio desde el que, incluso para ti mismo, esto apareciera sólo como la superficie encrespada de un fondo profundo y tranquilo. Éste es el consuelo de la filosofía en tanto perseverare hasta el final en su misión armonizadora: la filosofía proporciona a los suyos la clave con cuya ayuda reconocen que dentro de lo que nos concierne todo sucede como puede y debe. Ella es el arte de cambiar el punto de vista en relación con cualquier vicisitud, de modo que de la negación pueda resultar una afirmación, de lo extraño algo propio, de la destrucción una contribución a la eutonía del todo. El sabio no entiende la suerte y desgracia sino como lecciones dentro de un curso de acomodación al universo; él es el ser humano que ha desmentido lo exterior. Su método es un estructuralismo uranio. Frente a lo más exterior tanto existencial como cosmológicamente, las escuelas edificantes establecen el axioma holístico de que la exterioridad es imposible para el cielo. Basta colocarse en el punto de vista del cosmos para participar de su invulnerabilidad.

En los tiempos antiguos todos los interesados tenían claro que este cambio de punto de vista hacia algo más-que-humano sería imposible sin una dura ascesis. Por eso, cuando los pensadores se toman en serio el refugio en la filosofía se impone una vida ascética, de ejercicio; las escuelas son órdenes racionalistas y ascéticas; pretenden hacer de meros seres humanos puntos de conexión del *logos* cósmico. Ciertamente, puede que tú mismo, en tanto individuo frágil, seas demasiado débil para la comprensión del todo; pero eso no te evita la tarea de asimilarte al más grande de todos los sistemas de inmunidad: a la periferia perfectamente rasa y llana, luminosa, del cielo, que no puede llegar a colapsarse aunque fallen todos los dispositivos de seguridad del mundo humano. La esfera suprema está libre de desajustes, por una parte, porque el borde del todo gira sereno en sí mismo; por otra, porque las semillas del mal, las irregularidades, que claman al cielo, de los incidentes que suceden abajo nunca alcanzan la altitud suprema. El éter no percibe nada de los miasmas sublunares; sin tiempo, la esfera de las ideas descansa en su luz. Por eso, la meditación del anillo extremo, invulnerable, del receptáculo del ente en su totalidad fue el ejercicio mental decisivo de la filosofía posplatónica.^[159] Todo ejercicio sirve para el fortalecimiento de ese sistema mental de inmunidad. Por su sentido práctico, las contemplaciones de orden de los antiguos nunca fueron otra cosa que la prosecución individual con medios lógicos de una construcción de murallas devenida absurda.

«El compás es el cincel de este segundo arte plástico».^[160] Su objetivo es demostrar que, en cualquier situación del destino y en cualquier punto de la superficie terráquea, el alma siempre puede remitirse a su privilegio inamovible de ser una ciudadana del cosmos solícito. Aunque todo lo demás, revolución, peste, exilio, le asalte, el derecho de ciudadanía en la ciudad absoluta sigue siendo propiedad del sabio. Éste es el *cogito* cósmico que ha de poder acompañar a toda situación humana: el universo es una casa, y la casa no pierde nada, tampoco me pierdo a mí mismo por

muy desconcertado y perdido que pueda sentirme.

Fue, por supuesto, Platón quien en su obra tardía estableció los estándares de la glorificación del mundo acabado. El *pater philosophorum*, como el nuevo académico Marsilio Ficino acostumbraba a llamar al fundador de la Antigua Academia, se preocupó personalmente de explicar cómo ha de proceder cualquier refutación o desmentido del exterior. Para ello, prosiguiendo sus exposiciones filosófico-naturales del *Timeo*, introduce en el controvertido libro x de las *Leyes* el nuevo género argumentativo de la demostración de la existencia de Dios, que esencialmente desemboca en la refutación del supuesto de que haya cuerpos que no estén envueltos, llenos y regidos de y por un alma.

Se reconoce inmediatamente que la teología —tanto la nueva, filosófica, como la más antigua, clerical— ha sido desde el primer instante teología política, ya que la defensa de Dios se concibe siempre como defensa de la comunidad de sus fieles frente a los infieles externos. Se reconoce, asimismo, en qué consistía el ataque ateo, dado que la doctrina del no-ser de los dioses pudo hacer causa común desde el principio con la tendencia antisocial y con el materialismo político, es decir, con la doctrina del derecho del más fuerte. Si, como enseñan quienes niegan a Dios, hubiera meros cuerpos a los que no les hubiera sido dada un alma divina, cobijante-dirigente, entonces se podría decir con razón, tanto en un sentido absoluto como relativo, que estarían fuera. Pero, entonces, si los cuerpos estuvieran fuera e inanimados, también lo estarían los seres humanos, dado que ellos mismos son cuerpos entre cuerpos. Además, si los cuerpos de las estrellas errantes no fueran dioses sino meros montones calientes de escombros y piedras, sería imposible que se preocuparan de los seres humanos con sabia solicitud. Si los grandes cuerpos celestes sólo fueran desiertos ardientes ahí fuera en el universo, la soledad cósmica de los seres humanos sería un hecho definitivo y la social tendría que seguir sus huellas. Entonces tendrían razón los ateos en burlarse de las ficciones piadosas de los bienintencionados, que se imaginan que están rodeados de dioses y que el curso de las cosas lo dirige una sabia providencia. Reprime a los dioses y niega las almas: las piedras son nuestros vecinos más próximos y ya no significa mucho la diferencia entre cuerpos vivos y muertos.

Para los seres humanos, así desencantados, el cielo se convertiría en una escuela de indiferencia. Entre los habitantes de las ciudades la indiferencia de todos frente a todos tendría la última palabra, ya que en ausencia de un principio de unidad podrían reconocerse mutuamente tan poco como una piedra a otra. Sin temor a castigos del más allá, podrían hacerse también unos a otros lo que quisieran. En el vacío no hay instancia superior alguna que acudiera en auxilio de las víctimas y reparara la injusticia. La ley del cuerpo más fuerte quedaría como *ultima ratio* de la regulación de relaciones entre fuerzas en el espacio exterior. En todo caso, los cuerpos más débiles, en tanto temporalmente se acostumbran unos a otros, podrían mantenerse

unidos para formar coaliciones contra cuerpos más fuertes y para evitar la soledad por un momento engañoso. Pero nunca podría llegarse a formar una comunidad substancial o animada entre ellos, dado que ya de antemano se niegan, precisamente, espíritus comunes o almas-campo que unifiquen. La risotada del criminal impune triunfa sobre la reflexión filosófica: una posibilidad de la que supo hacer uso la Modernidad, tras Sade, con su culto del artista-delincuente. Caracteriza la prudencia conservadora de Platón el hecho de que sólo espere cosas malas del aparato político de la democracia, incluida su superestructura de teoría contractual, convencionalismo y optimismo antropológico, y que se preocupe de buscar bases más sólidas para la fundamentación de la república.

Con ello, las premisas de la intervención platónica están claras: el filósofo comprende con qué adversario ha de vérselas. Sin ilusión, contempla el espectáculo de cómo el ateísmo político inicia el ataque al corazón de la comuna. Cuando Critias, en una comedia (perdida), *Sísifo*, califica a los dioses como invención de un hombre listo, cuando Anaxágoras define el sol como masa de piedra incandescente, cuando Aristófanes, en las *Nubes*, presenta el cielo como una máquina meteorológica, vacía de dioses: puede que en esas ocasiones, si se quiere, como ateniense dicharachero, amante de sacar punta a las palabras, uno se divierta un instante en compañía de amigos, que necesiten reírse, tomándose estas libertades, que al fin y al cabo forman parte del *agorázein*, de la libre vida masculina en el mercado. Pero el filósofo, que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de ser de la ciudad, tiene que constatar, en honor a la verdad, que con tales discursos la comuna sigue muriendo en sus ciudadanos. Y si los hechos dieran razón a quienes niegan el alma y que el mundo esté lleno de dioses, habría que guardarse doblemente de hacer propaganda pública de tales doctrinas. Para el espíritu de la república es fatal que se extienda la idea de que los seres humanos ya no podrían ser unos para otros más que cuerpos manipulables en el espacio inanimado. Tales convicciones no sólo desinhibirían a los fuertes para imponer más escrupulosamente todavía sus propios intereses a los demás, desmoronarían también las alianzas de los débiles y desalentarían el temor religioso del que se alimenta la solidaridad burguesa. Además, un filósofo que ha contemplado cómo se tratan mal mutuamente los seres humanos que se consideran unos a otros cuerpos en el vacío sabe demasiado bien que los seres humanos abandonados a sí mismos no se reconfortan mutuamente, ni en momentos de paz ni, sobre todo, en momentos de guerra. Hay que haber experimentado el «encarnizamiento horrible con el que se arrasaban unas a otras esas minúsculas ciudades»^[161] para comprender lo que es capaz de hacer el pánico sin alma entre seres humanos que quieren salvarse unos a costa de otros.

Si se quiere preservar a los ciudadanos de los modos en que una multitud ocasional de meros cuerpos sin razón se comportan unos con otros compitiendo por la supervivencia, entonces, como enseña la inquietud conservadora, los ateos no pueden tener la palabra en la *polis*. Resistirse a los orígenes: esto vale no sólo para la

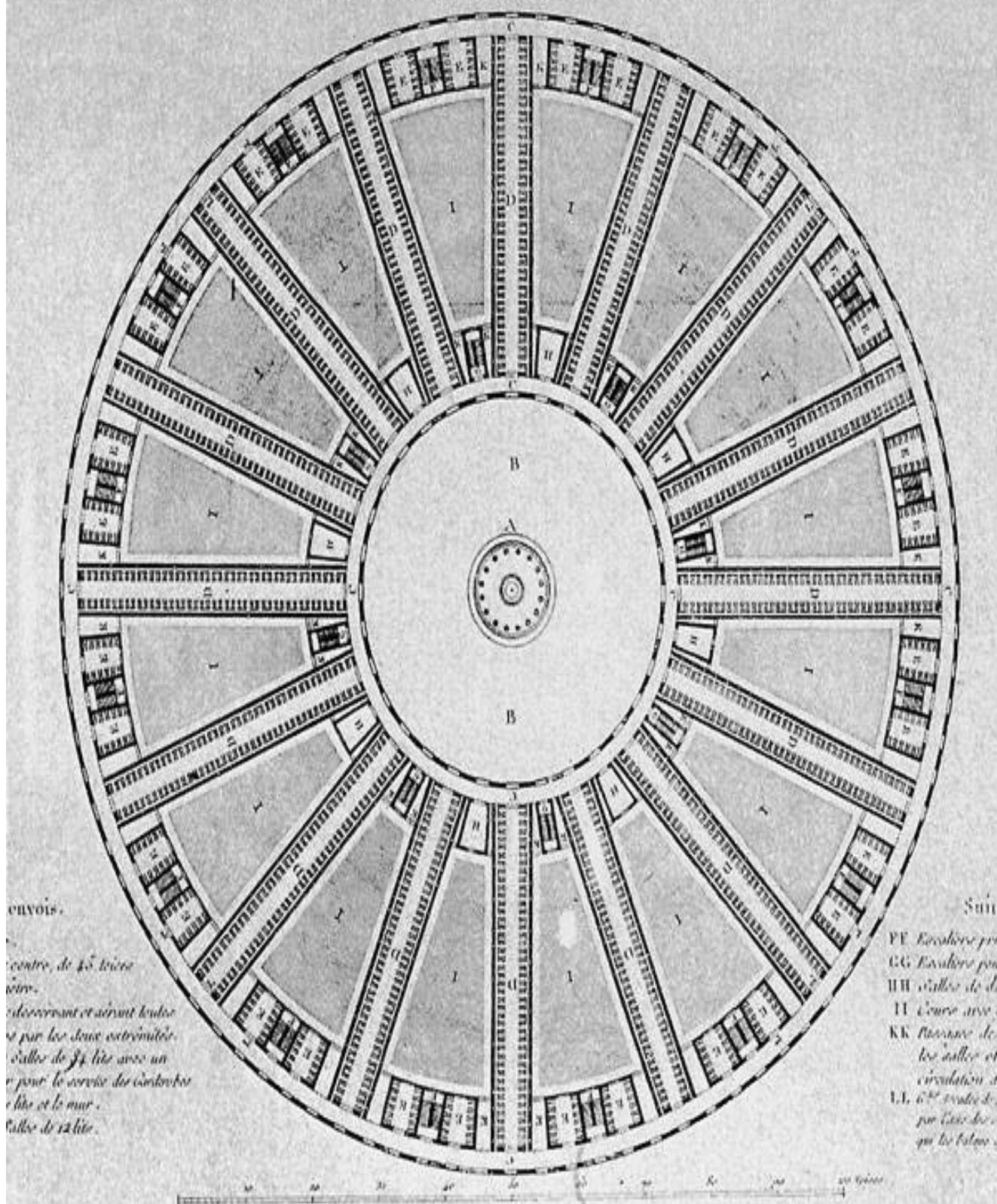
infección erótica sino más aún para la atea. En ella reside, como Platón —en tanto pionero de todos los conservadores de vanguardia— cree haber comprendido, el germen de la des-solidarización. ¿No promueve su aislamiento y su desamparo político quien no reconoce una especie de compenetración *a priori* entre los seres humanos que viven juntos? ¿No impulsa hacia delante la desespiritualización, peligrosamente iniciada ya, quien no quiere creer en un espíritu común? Platón, cuya primera época de vida estuvo enteramente ocupada por los treinta años de guerra entre Atenas y Esparta, a la vista de las ruinas físicas y psicológicas de su ciudad patria tenía fuertes motivos para querer impulsar la nueva ciencia de la animación de la *polis*. Estaba en la naturaleza de las cosas que ésta habría de llegar a convertirse también en un nuevo proyecto de doctrina sobre los dioses, más aún, en la primera teología explícitamente teórica. Quien quisiera salvar la república más radicalmente de lo que se permitían soñar los liberales de mercado y los agitadores democráticos tendría que volver a ensamblar de nuevo, e indisolublemente, la ciudad, las almas de los ciudadanos y los dioses. Pues sólo así como el alma divina es capaz de animar y regir un cuerpo cuando va unida a él, la presencia de un órgano racional divino en la ciudad podría, según Platón, iluminar y dirigir a ésta hacia lo mejor para ella.

Por su propia tendencia, la teología política platónica persigue un comunitarismo cósmicamente apoyado: según ella, las comunidades ciudadanas sólo pueden resultar bien en la medida en que, como cuerpos animados, se dejen mover por un principio de razón, realmente presente. Si se entendieran bien a sí mismas serían, en cierto modo, iglesias lógicas o unidades constituidas teónomamente, cuyos mejores dirigentes serían, a su vez, los filósofos auténticos y verdaderos. Para el pueblo normal esta noocracia salutífera podría ser representada hasta más ver por el culto tradicional a los dioses, en tanto éste puede ser realizado aún de buena fe y sin demasiadas concesiones a las viejas atrocidades de las ofrendas de sangre. Con la nueva filosofía, como con la antigua piedad, se fundaría suficientemente la síntesis social desde arriba y desde dentro; siempre serían *tychés*, *numina*, dioses de la ciudad, almas espirituales, todos ellos substanciales, representados regionalmente y encarnados individualmente en cada caso, los que mantendrían en forma la república empírica. (Esta regla holística, aunque rota innumerables veces, se mantendrá en vigor durante milenios; sólo la sociedad moderna «diferenciada», que ha sabido crear sistemas de cobijo no-teológicos que tienen que ver con el Estado del bienestar sobre todo, se arriesgará al experimento de intentar su síntesis sin dioses unificadores, suponiendo que el retiro político de los dioses sea posible sin provocar al mismo tiempo el dominio de los lobos. Pero, dado que, como parece claro, meros sistemas técnico-sociales de grapado no bastan para animar a una sociedad buena, también en la Modernidad se vuelven a reclamar «valores»; pero ¿qué serían esos «valores» sino los antiguos dioses de la *polis* en el exilio?).

Sólo si todo está lleno de dioses —Platón recurre al dicho de Tales, *pánta plére theón*, en un lugar crucial de su demostración—, los cuerpos, también los cuerpos de

la *polis* de los que se trata aquí en primera línea, van siempre unidos a almas racionales y devendría imposible el extravío exterior de cuerpos aislados en el espacio vacío y de almas en un mundo inhabitable. Esa imposibilidad constituye el *demonstrandum* de Platón: el principio y fin de sus esfuerzos por fundar la cosa pública en fuerzas esenciales divinas, realmente presentes y efectivamente envolventes. Allí donde el alma racional se hubiera dado un cuerpo político, la primera ciudad deductiva, podrían eliminarse —quizás por primera vez en la historia del ser humano— de los regímenes ciudadanos las fuerzas codiciosas y resentidas, y sustituirse por un régimen noocrático.

PLAN DÉTAILLÉ DU PREMIER ÉTAGE DU NOUVEL HÔTEL DIEU,
proposé par le S^r Poyet, Architecte et Contrôleur des Bâtimens de la Ville.



Plano del primer piso de la clínica de observación de Bernard Poyet, 1785.

Si, con mayor distancia, se someten los argumentos de Platón —que pronto trataremos más pormenorizadamente— a un análisis crítico, llama la atención la rapidez, incluso la precipitación, con que llega a la meta, una meta de la que no estaría dispuesto a prescindir bajo ninguna circunstancia. ¿Debería habersele

insinuado discretamente que procediera con mayor lentitud en sus demostraciones? ¿Tendría que habérsele aconsejado dudar más tiempo en sacar sus conclusiones y confiar menos en sus sentimientos de evidencia? Es claro que estas preguntas son de naturaleza retórica, dado que *a posteriori* no hay consejo alguno que valga para los grandes de la tradición. Al contrario, nos inclinamos a admitir que los pensadores que conocen de antemano su resultado han de precipitar siempre, y como con necesidad, sus ideas (precisamente bajo la apariencia de un retardo argumentativo y bajo un respeto manifiesto ante las deducciones lógicas), dado que para ellos no es el camino el que conduce a la meta, sino la meta la que está al comienzo y se finge haber encontrado en los caminos de la investigación y ser fácil y segura de alcanzar por cualquier ser humano bienintencionado y razonable. Nosotros, los modernos, envidiamos y sospechamos, a la vez, de todos los que gozan del privilegio de poder comenzar en una meta (pues quien comprende alguna vez que ya está donde quería llegar puede considerarse iluminado; mientras que para los que no tienen meta, para los irresolutos, no puede haber iluminación alguna, sino sólo éxtasis de escepticismo). Caracteriza a la situación lógica del presente que aconseje explícitamente dar un salto allí donde caminar no conduce con seguridad a la meta. Quizá haya que haber perdido la certeza clásica de la meta para comprender de qué clase de privilegio gozaban aquellos seguros de su meta de antaño cuando volaban con despreocupada precipitación hacia sus resultados, o se acercaban a ellos con saludable demora. Entonces se comprende que se pedía demasiado de los antiguos maestros cuando quiso hacérselos cómplices de dudas y depresiones modernas. ¿Puede, siquiera, dejarse abierto el resultado cuando se trata de cuestiones acuciantes? ¿No es posible hacerlo sólo cuando en las cosas ya no hay más de qué tratar? ¿No ha sido siempre la famosa «duda metódica» una farsa y no ha tenido que servir sólo como figura encubierta del ánimo fundamental maníaco-resolutivo y depresivo-irresoluto de los autores? (En el pensamiento contemporáneo ha sido Jacques Derrida, sobre todo, quien ha experimentado con formas de un discurso radicalmente abierto; con ello la argumentación filosófica se convierte en un ejercicio de no-llegada a un resultado positivo. Pero ese nunca-llegar sólo muestra, a su vez, la otra cara del siempre-estar-ya-en-la-meta de la metafísica clásica).

Sea como sea, quien tras el argumento de Platón pretenda seguir afirmando que no hay dioses y que los cuerpos humanos están agrupados arbitrariamente —suelos y separables en cualquier momento— con otros cuerpos en el espacio vacío de dioses, ése, según el oráculo de la escuela y del templo, se encuentra, en principio y para el resto del tiempo, simplemente en el error. Pues la tesis verdadera, de cuyo afianzamiento se trata, reza, de una vez por todas, que todo está lleno de dioses.

Pero, dado que hay que suponer, en principio, que el ateo, sobre todo cuando se trata de una persona joven, insolente y mal aconsejada, no puede más que haberse confundido, tiene derecho a ser instruido. Ningún ser humano se confunde con gusto, y todo confuso tiene derecho a corrección por medio de un saber mejor: esos axiomas

socráticos corresponden a la regla fundamental del ánimo ciudadano griego, que no considera como asuntos esotéricos ni siquiera los bienes culturales supremos, sino que los pone en medio de la ciudadanía, *en méso*, entre los testigos y los oradores. Esto ya lo cumplieron con éxito las representaciones trágicas de los atenienses; y la nueva teología, que pretende aventajar al teatro dionisiaco, no puede hacer otra cosa. Por eso Platón opinaba que, antes de abordar la cuestión de si y cómo castigar a los ateos, es correcto y necesario intentar un uso pedagógico-social de su demostración de la existencia de Dios para rehabilitar a impíos merecedores de pena: aquí se separan los caminos del pensador, obligado a la paciencia metódica, y los de los sacerdotes, que condenan con mayor rapidez todo juramento que no sea el suyo. Sólo en último término, en caso de una falta de comprensión obstinada y culpable, opina Platón que, lamentándolo en cierta medida, se puede y debe hacer caer el peso de la ley sobre los delincuentes. Pero con ambos, con la demostración de la existencia de Dios así como con su uso terapéutico, Platón da a entender que en el caso de la cuestión de la existencia de Dios o de dioses (la diferencia de singular y plural aquí significa menos de lo que se supone corrientemente) no se trata de una discusión entre puntos de vista teóricos, que pueda ser practicada dentro de los muros de la Academia como torneo argumentativo. Afirmar los dioses o negar los dioses no son posiciones simétricas que estén en mutua pugna y cuya pelea pueda contemplarse con interés deportivo. Si la filosofía ha de ser de utilidad para la cosa pública, en relación con la tesis de que hay dioses y de que éstos, aunque se encuentren en casa en lo máximo, *mégiston*, también se preocupan de lo pequeño, *mikrón*, de los asuntos humanos, no puede existir libertad de opinión y, por ello, tampoco licencia para negarla. Si la *polis* ha de existir, han de existir los dioses; dado que los dioses existen, la *polis* es posible y real; y si la vida de la *polis*, no obstante, va mal, es, sobre todo, porque el olvido de los dioses ya se ha propagado entre los ciudadanos de modo preocupante.

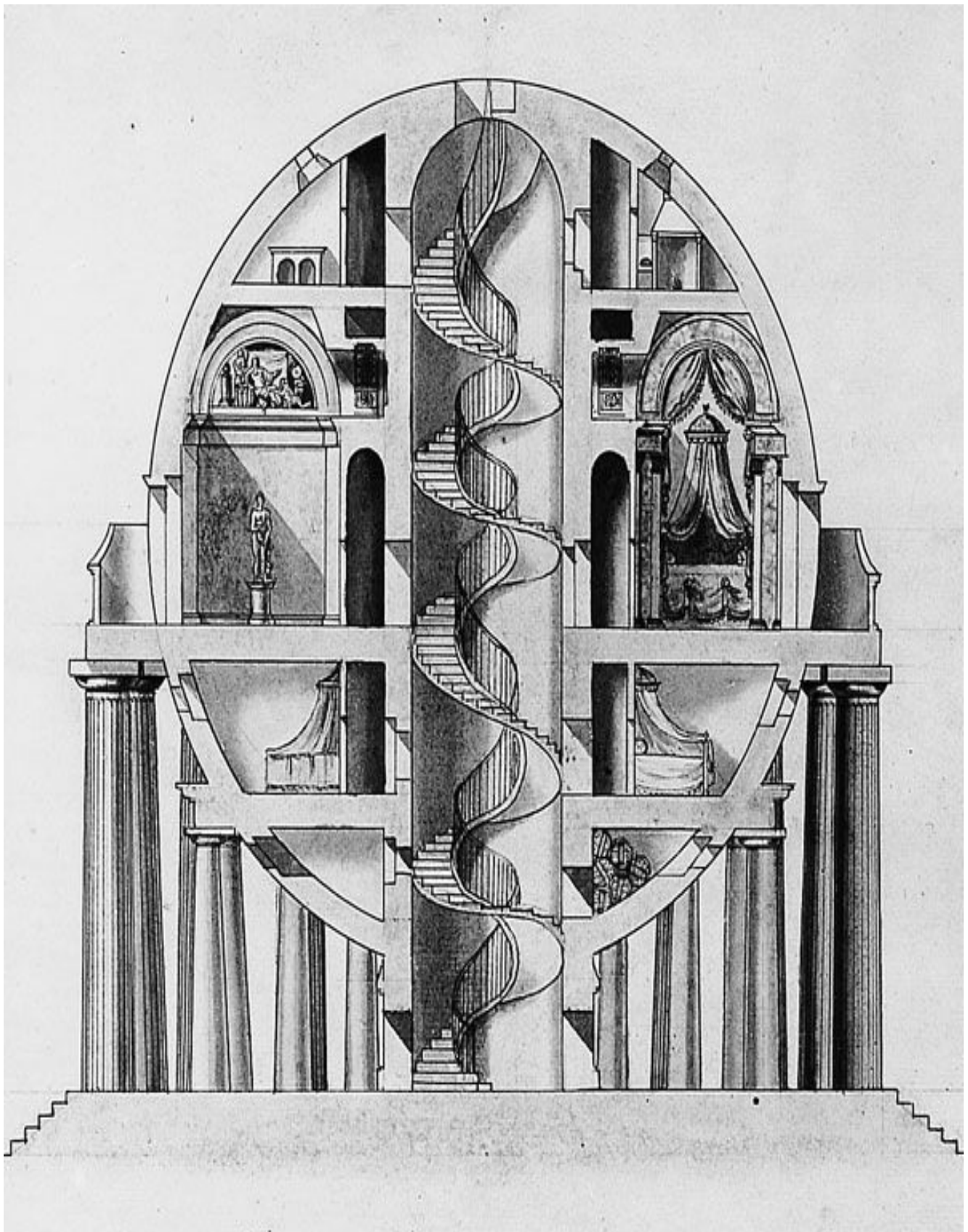
En esta situación el filósofo se ofrece como el médico de la cultura frente al olvido. Acomete la empresa de demostrar la existencia de lo divino mediante la recuperación de evidencias perdidas, y no con el ánimo, ciertamente, de implicarse en fútiles esgrimas discursivas de salón. Al Platón que se ha hecho viejo le resulta extraño el sadismo deportivo de estrangular en el aire, en debates académicos con el estudiante dotado, las opiniones de los antepasados, como hacía Aquiles con las serpientes. Su argumentación es conservadora y melancólicamente constructiva. Sabe que ninguna sociedad puede poner en juego *realiter* sus sistemas efectivos de inmunidad, sus convicciones comunes vitalizantes, sin destruirse a sí misma. Su demostración de la existencia de Dios y dioses no tiene el sentido de aportar argumentos para lo más probable con respecto a un asunto indeciso. El asunto está decidido en suprema instancia; con argumentos humanos y divinos la sentencia está dictada. Los dioses viven, y ninguna contratesis sería puede atentar contra su realidad y actualidad. Cuando Platón, a pesar de todo, argumenta —él mismo se plantea un

instante si la argumentación tiene siquiera sentido aquí (*Leyes*, libro x, 887a-c)— es para consolidar adicionalmente, frente a la provocación atea, el resultado irrenunciable: la doctrina, confirmada por los pensadores de todas las épocas e intuitivamente sancionada por los sanos sentimientos de todos los pueblos, de que hay dioses buenos y sabios, interesados por los seres humanos.

Uno se las tiene que haber, pues, con un prelude ateniense de la tesis *fides-quaerens-intellectum* medieval, aunque ahora bajo la dirección de la filosofía, que, frente a la creencia del pueblo y de los sacerdotes, reclama para sí la nueva competencia teológica decisiva. En consecuencia, la decisión de argumentar tiene también una intención política, referente a las ideas políticas o a la política de ideas. Si los dioses se vuelven dependientes de argumentos, las bases de la legitimación de poder y orden en la república se desplazan, al menos hipotéticamente, en favor de aquellos que aporten los mejores argumentos para su fundamentación teológica. La introducción de Platón del argumento para la demostración de la existencia de Dios proporciona el modelo de una revolución conservadora en bien de la clase fundamentante.

Naturalmente que la *polis* vivía desde siempre en la convicción de que los dioses solícitos, fieles al lugar, presentes en las almas de los ciudadanos, garantizaban su existencia. Pero en el futuro ha de tener presente, además, que el orden ciudadano en total, como armónica disposición de las partes, participa *per analogiam* en la estructura geométrico-divina de orden del universo escalonado y redondeado:^[162] y aquí entra en juego la nueva contribución específica de la cosmoteología filosófica. La ciudad tiene que llegar a ser redonda como lo es el cosmos, y tiene que jerarquizarse tal como el cosmos está escalonado, desde lo mejor hacia abajo, hacia lo menos bueno. Hablar de esta geometría divina ya no es competencia de los expertos culturales al uso, los sacerdotes, pero sí de los nuevos filósofos, formados matemáticamente.

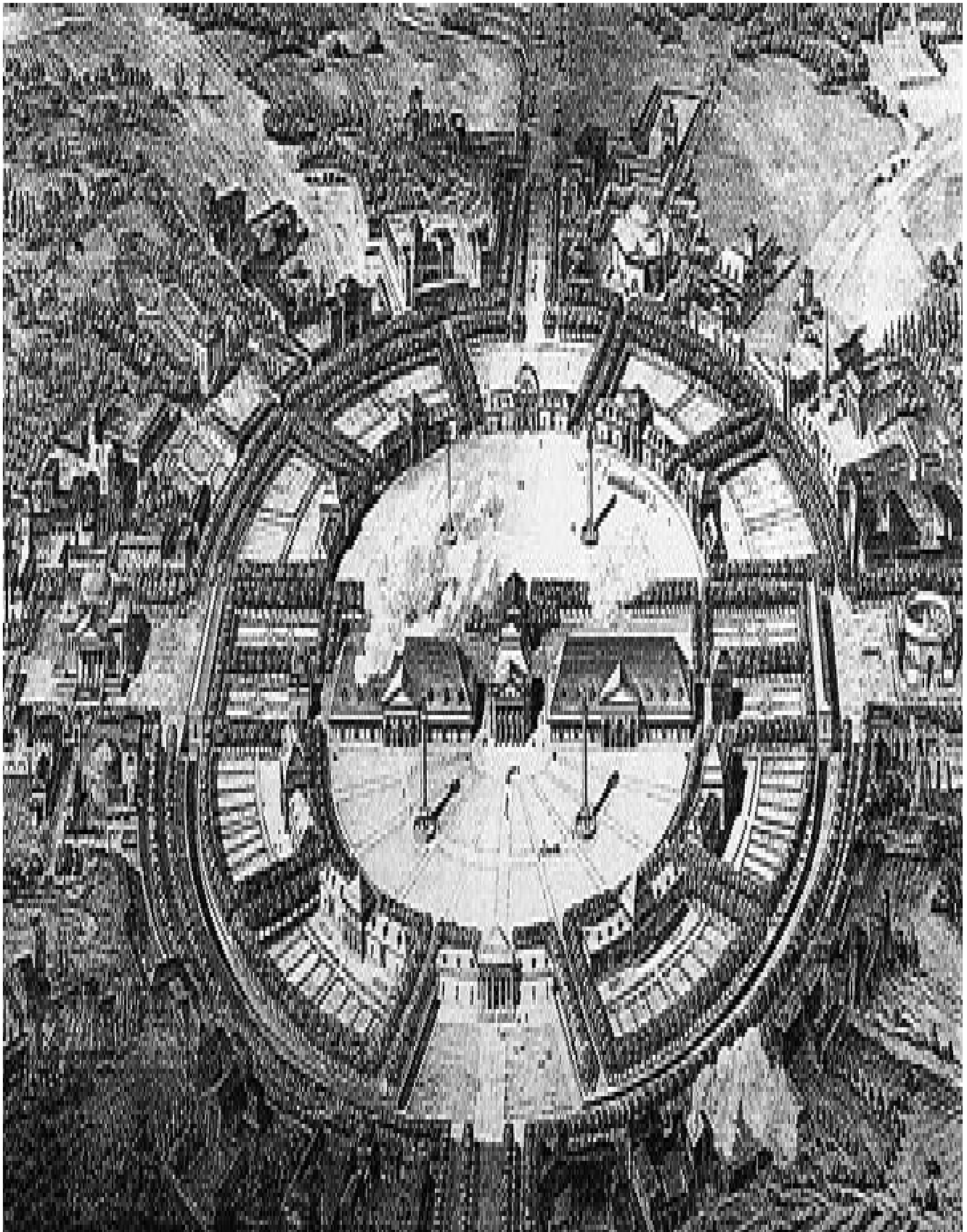
Así, en el intento de rechazar el delito de opinión del ateísmo, Platón, el inmunólogo jefe de la era metafísica, pone sus cartas sobre la mesa: la verdadera teoría de Dios, y con ella también la teoría de la cosa pública, sólo es posible aún — según lo dicho y de una vez por todas— filosófica y esferológicamente. Que sigan los rapsodas contando sus mitos y los sacerdotes conservando su competencia ritual: serán los filósofos, como único grupo capaz de ofrecer pruebas de la existencia de Dios, los que en el futuro puedan reclamar el derecho de representación espiritual adecuada de la república.



Casa para un cosmopolita, de Carl Peter Joseph Normand, según Vaudoyer, 1785.

De golpe se manifiesta ahora cómo la nueva teología filosófica se implica en la reconstrucción inmunológica e institucional de la mejor ciudad. La prueba de la existencia de Dios de Platón es, de hecho, una prueba de la animación del todo. Suficientemente extraño: Dios podría considerarse probado si se hace evidente que el

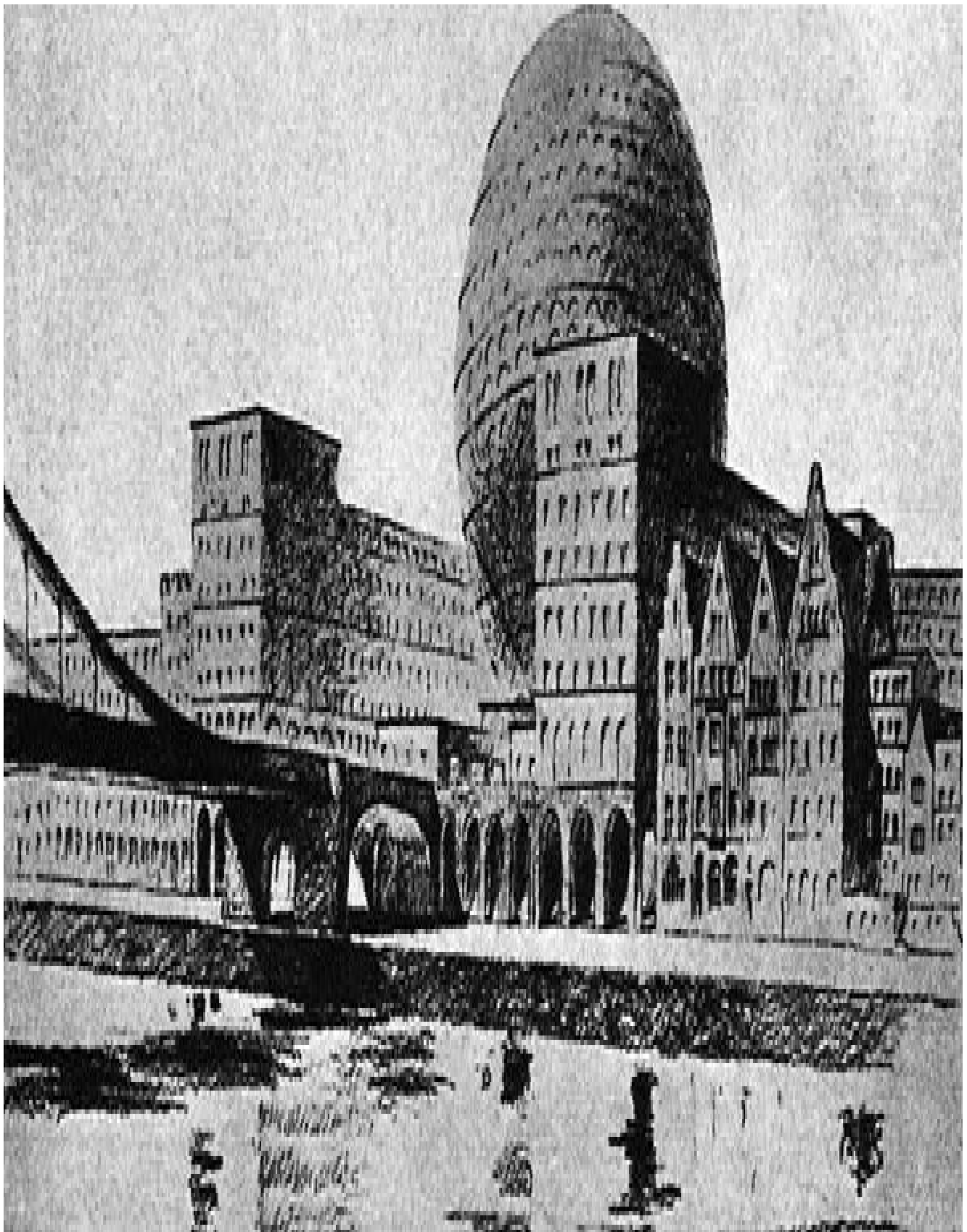
cosmos posee forma de esfera y que esa esfera omnicomprendiva está animada homogéneamente en toda su extensión. Si esta proposición fuera accesible argumentativamente quedaría refutada toda exterioridad, y la inteligencia, amenazada por la soledad cósmica y social, podría respirar tranquila de una vez por todas. No es, pues, la arbitrariedad y el azar lo que domina el mundo, como piensan los confusos maestros del derecho natural con su doctrina de la prioridad del más fuerte: lo entiendan los seres humanos o no, el ente en su totalidad está bajo el imperio de la ley divina envolvente, que se manifiesta a la vez en geometría y en ética. La matemática filosófica quebrantaría, así, la ilusión del privilegio del fuerte: mostraría que hay una fuerza que sólo es ruindad y debilidad. Pero si las realidades auténticas son totalidades animadas, entonces la vida en las ciudades —incluso en Atenas, tras su ruina merecida— puede y debe volver a ser buena.



Claude-Nicolas-Louis Ledoux, *Utopía de la ciudad fabril*, 1775.

Por eso, la cuestión decisiva de la comunidad política es cómo llegar a una constitución antiatlea, y, en segunda línea, a una instrucción pública solidarizante. La filosofía se ofrece aquí como la primera ciencia protectora de la constitución. El informe de Platón en defensa de Dios y de los dioses detiene, por una parte, el

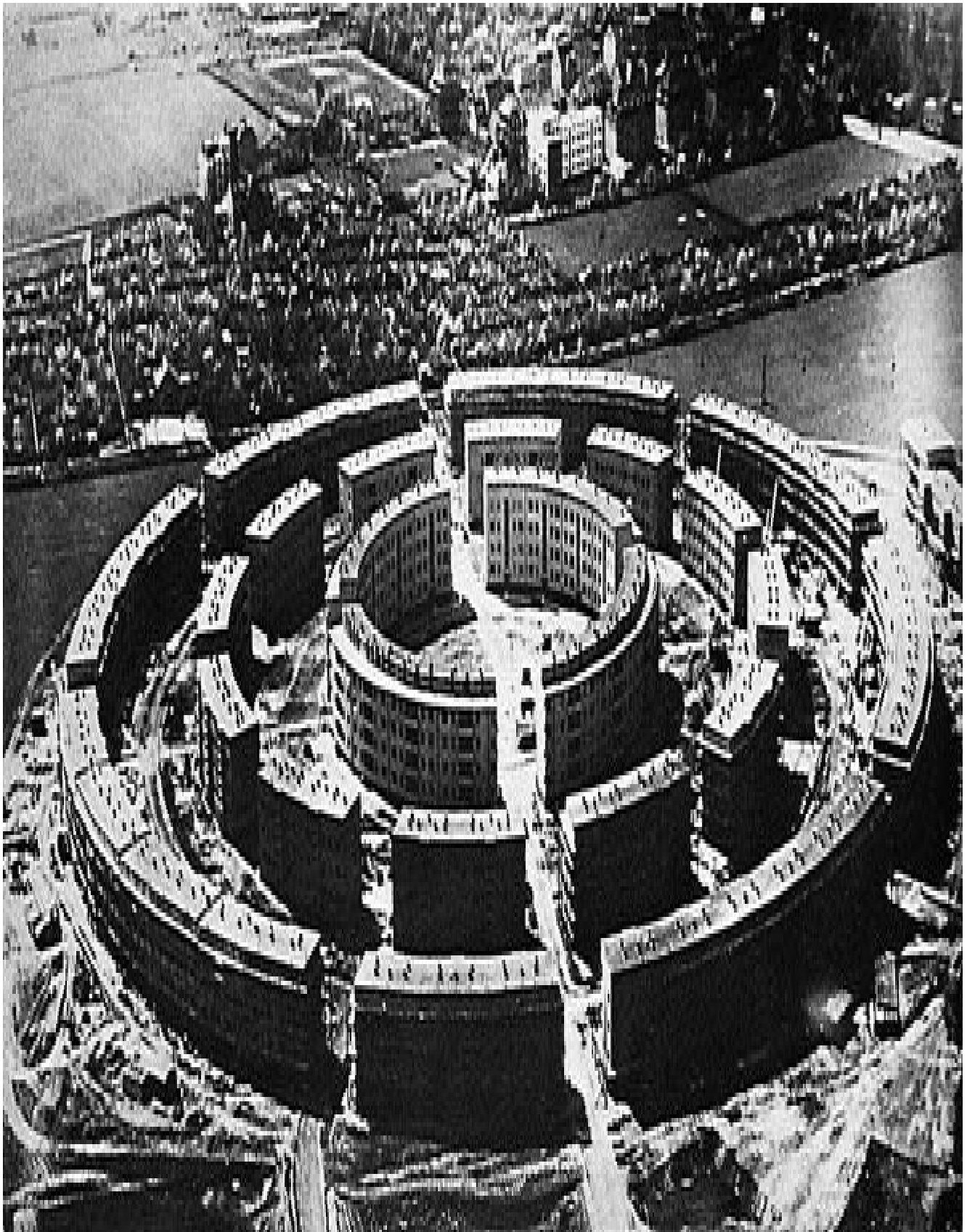
ateísmo, actualmente más peligroso, con respecto a los dioses de la ciudad, ateísmo que desde tiempos inmemoriales fue inculcado en las *polis* como delito de *asébeia* — el caso de Sócrates no está olvidado—, y el ateísmo cosmológico o filosófico-natural, por otra, que afirma un mundo vacío de Dios y, con ello, un exterior universal: una tesis cuyo surgimiento testimonia cuán lejos consiguieron apartarse los profesionales libres que eran los sofistas de la obligación tradicional de sacerdotes y sabios de promover sentimientos patrios entre las repúblicas políticas y psíquicas.



O. E. Bieber, proyecto de concurso para un rascacielos en Colonia, 1925.

En una situación cultural en la que las ciudades dependen de una regeneración constante de los sentimientos comunitarios, ambas clases de ateísmo, tanto la regional como la universal, actúan de modo corrosivo en el más alto grado; equivalen a una especie de deserción comunal y ontológica. En principio, el ateísmo con respecto al

Dios de la ciudad es el más peligroso, dado que conduce directamente a los habitantes de la *polis*, sean cultos o incultos, a la tentación de actuar sin consideración a las leyes y a los lícitos intereses de los conciudadanos, mientras que el ateísmo absoluto o cosmológico atrae sólo, por ahora, a la clientela de algunos sofistas arrogantes. Pero, evidentemente, ambos tipos de juego atentan contra los sistemas mentales de inmunidad y contra los fantasmas animadores del cuerpo comunitario de los colectivos políticos mientras éstos hayan de articular todavía el fundamento de su solidaridad en ritos y discursos teológicos, sin otra alternativa. Si los dioses son las hipóstasis eficientes del espíritu colectivo y si las ciudades viven de que sus habitantes consideren más real el espesor de vida del municipio que el de cualquier vida aislada, entonces bajo ninguna circunstancia pueden plantearse en voz alta dudas sobre la existencia de los dioses; y, sobre todo, no pueden circular en absoluto, como si se tratara de opiniones discutibles, discursos que nieguen a los dioses y cuyos autores parezcan ser hombres sabios.

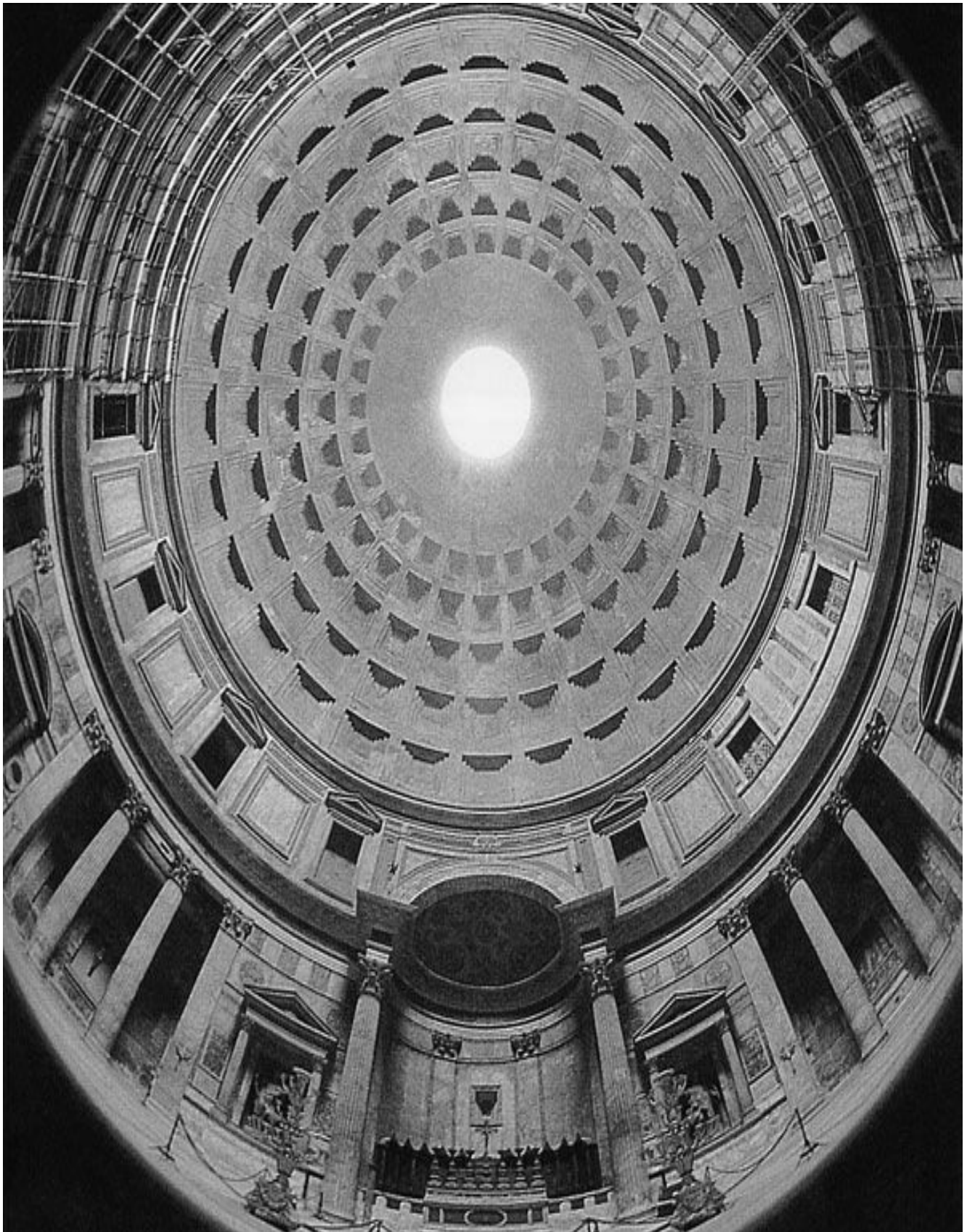


La urbanización Leipzig-Lössnig, ca. 1925.

El empeño de Platón en ir contra la ilusión engañosa y sus productores e intermediarios, los sofistas, proviene sobre todo de este escándalo: cuán fácilmente pueden revestirse argumentos ateos y antisociales con la apariencia de plausibilidad; destruir ese disfraz es el sentido crítico de la filosofía «verdadera», es decir,

«platónica», por ahora. En la situación cultural antigua los ateos pueden considerarse como terroristas semánticos que pretendieran desmoronar argumentativamente la síntesis social. Así pues, si la filosofía pretende hacerse imprescindible para la fundación de la república tiene que comenzar por demostrar lo que hasta ahora parecía no necesitar demostración: la realidad de los dioses; más aún: el lleno del ente entero de una presencia divina inhibida, diferida.

En esta nueva empresa argumentativa, que procedimentalmente resulta revolucionaria para un ánimo conservador, sucede por primera vez propiamente aquello que coloca en su lugar epocalmente sobresaliente el concepto fundamental de nuestros análisis: la concepción de la *esfera* o del globo realmente existente, lleno de sentido, y que todo lo anima y cobija. El argumento de la existencia de Dios de Platón entroniza, con todas las de la ley, la esfera como último principio-figura del ente en general. Fuera lo que fuera lo que insinuaran Anaximandro, Anaxágoras, Parménides, Empédocles y, sobre todo, los pitagóricos sobre la estructura esférica del universo, sólo con la argumentación completa y soberana de Platón la teología de la esfera se convierte en paradigma inolvidable. Sus argumentos en el *Timeo*, en *Fedro*, en las *Leyes*, son los que pusieron en marcha la geometrización del ente en total con consecuencias prácticamente incalculables. Nunca podrá valorarse lo suficiente este acontecimiento en la historia del pensar: no es sólo que la demostración de la existencia de Dios continúe durante dos milenios siendo la disciplina regia de la filosofía edificante; casi durante tanto tiempo argumentos platónicos corroborarán su validez en los discursos de la cosmología así como de la noología; y sólo cuando los europeos más jóvenes aprendan a constituir y ordenar su cosa pública con medios de ligazón no-religiosos —economía de mercado, parlamentarismo, sistemas de beneficencia, medios de masas, derecho y explotación del arte—, por consiguiente no antes del siglo XVIII, podrán permitirse olvidar su herencia platónica casi de un día para otro. *Voici le temps des esprits forts*: alboroto endiabrado de todos los espíritus libres. Pero ¿no manifestó ya Hegel la sospecha de que la mofa sobre los reyes-filósofos sólo podía convertirse en un divertimento vulgar, sobre todo entre los filósofos más recientes en cada caso, dado que el mismo Estado moderno es el platonismo realizado, el dominio de los principios?



Panteón, vista global de la cúpula tomada con un objetivo de ojo de pez.

En Platón la teología se ha convertido plenamente en morfología. En tanto que ella puso en evidencia a Dios como la suprema forma-cosa, se hizo posible a sí misma, primordialmente, como arte de discurso racional sobre Dios. Con la demostración de que Dios posee y otorga la mejor forma posible en el todo realizado,

la teología entró en su período racionalista o constructivista; a partir de ahora, quien no quiera hablar de la esfera ha de callar con respecto a Dios y a los dioses. Caracteriza, ciertamente, el espíritu del antiguo Occidente, de Jonia a Jena, que si es cierto que *construye* a Dios, ha de hacer, sin embargo, como que se somete a una revelación. Lo que llamamos la era de la metafísica es substancialmente la época de un constructivismo que ha de negarse o disimularse a sí mismo. Su figura pensamental y constructiva primaria es el Dios esférico como garante ontológico insuperable de inmunidad. Y si los teólogos religiosos, hasta hoy, se indignan por esa actitud fundamental al respecto y despachan al Dios construible como fetiche o ídolo, es sólo porque tienen una opinión banal de los constructos y de sus prestaciones de seguridad y se aferran a la idea de que la inmunidad superior sólo puede encontrarse y no construirse. De todos modos, desde el punto de vista práctico esto supone una intuición avispada, en tanto que apuesta por un Dios que extiende su mano precisamente cuando a las manos humanas se les escurre todo. Pero teóricamente esa intuición es insuficiente, dado que cierra los ojos ante el poder de inmunidades construidas. Quizá esa insuficiencia sea psicológicamente comprensible, ya que en sus negocios discursivos tampoco los teólogos se quieren privar de guarecerse, en caso necesario, en una cobertura envolvente. Por eso se paran ante el umbral más allá del cual la teología traspasa la lógica del asunto y se convierte en morfología e inmunología.^[163]

La nueva ciencia del Dios construible depende completamente del argumento memorable de Platón de que el todo divino ha de ser una única esfera animada por doble motivo: primero, porque por doquier el alma, como lo motor, afirma su prioridad frente al cuerpo, como lo movido; segundo, porque el espíritu divino creador, a causa de su propia optimidad y falta de envidia, no puede dotar al cosmos, a su «producto eterno», por hablar paradójicamente, más que del mejor movimiento, el circular semoviente. Dado que a la plenitud del bien corresponde el número completo de las dimensiones primarias, percibibles también sensiblemente, el tres, el círculo ha de elevarse a la plenitud completa, y, con ello, a la figura esférica.

Nunca se asombrará uno suficientemente ante este argumento que representa la célula lógica de la globalización metafísica; en él no sólo puede reconocerse qué fantasmas celebraban su apertura a la pálida luz de la evidencia, sino que manifiesta también, en pureza casi caricaturesca, a qué conclusiones puede llevar la pretensión de conseguir «verdad a partir del concepto». Si se reformula la idea platónica acentuando su forma lógica, su singularidad resulta más llamativa: ¡el cosmos *tiene* que ser una esfera simplemente porque Dios ha de satisfacer su concepto! Por sí mismo, el concepto de Dios exige de él con fuerza resolutive, por una parte, no dejar el mundo increado, dado que esa omisión sería una forma de ahorro indigna de Dios (Dios y el sol son los *great providers* de la era metafísica; actúan como reyes

ontologizados del dispendio, cuya generosidad se gana la adhesión y séquito de lo existente en su totalidad, exceptuados los rebeldes desagradecidos); requiere de él, por otra parte, configurar el mundo a semejanza y forma divinas, porque sólo lo mejor, material y formalmente, consigue expresar al Creador (el *modus operandi* de Dios es inevitablemente expresionista-perfeccionista). La forma esférica del todo expresa la necesaria convergencia de la optimidad del creador, la optimidad del proceso y la optimidad del resultado. Ser redondo es la forma de revelación de la *aristeía* del mundo. Con ello recuperamos lo que insinuamos en el prólogo sobre el exacto optimismo de la ontología: la teoría del todo sólo *puede* ser teoría de lo óptimo.^[164]

Es imposible no darse cuenta de que entre Dios y el mundo aparece, así, una relación análoga a lo que en el Génesis bíblico se llama «a imagen y semejanza», con lo cual el Dios de Platón procede extensivamente con más generosidad que el Dios del Génesis, por cuanto ya en el primer impulso «saca» de sí el *optimum* morfológico (en el caso de la obra del demiurgo, no se trata de una creación-paso-a-paso en sentido judeocristiano, sino de una protuberancia que se va debilitando desde el centro hacia la periferia), mientras que la generosidad de Yahvé es más bien intensiva y culminante, en tanto comienza con bruscas separaciones, para investir lo óptimo, al final, en Adán, el último creado, y en sus descendientes. Parece evidente que se trata de teologías radicalmente diferentes, que pueden caracterizarse con las etiquetas de cosmoteísmo (griego) y etnoteísmo (judío), quizá también como morfoteísmo y nomoteísmo.

Con la fuerza del «por primera vez», Platón hace, así, a los dioses, a las almas motoras o principios de los cuerpos, y al Dios resplandeciente, al cuerpo-todo semoviente, al cielo, que es el todo o el cosmos, dependientes de su inteligibilidad y constructibilidad —se podría decir, también, de su demostrabilidad y posibilidad de investigación— y con ello de sus propiedades lógicas y geométricas, o más bien uranométricas. Ahora convergen ya comprensibilidad, redondez y optimidad; el foco de esa convergencia se llama filosóficamente: verdad. Con ello viene dada la situación protoconstructivista; la teología racional, alias ontoteología, se ha hecho posible.

Demostrar a Dios, geometrizar (mejor, uranometrizar) a Dios, atribuir a Dios —junto con su análogo corporal, el cosmos— el movimiento y forma más sublimes, hacer que Dios vuelva a sí girando sin principio ni fin: el concurso ideal de esas determinaciones constituye la acción originaria del racionalismo filosófico europeo. Por ella, la geometría, que sólo es competente para tratar de círculos y esferas, se convierte en la ciencia fundamental de la teología; y, por medio de ésta, también de la teoría política. (La alianza de geometría y politología persistirá hasta llegar la Modernidad: ante todo, en los fantasmas del tiempo de la Revolución Francesa que se referían a una «república geométrica» y en el constructivismo arquitectónico-social de la arquitectura moderna desde la Bauhaus hasta Le Corbusier).^[165] El Dios de los

filósofos ya no está encargado de las impermeabilizaciones del espacio interior y de los autocobijos mundano-vitales sólo en un sentido inmunológico vago; como un Dios exacto se crea a sí mismo y crea su espacio según el modelo del movimiento más noble y de la forma más distinguida. A partir de entonces hay que concebir las esferas como *globos* en el sentido preciso de la palabra y no ya como contornos pregeométricos, psicocosmológicos, del mundo próximo junto con sus extensiones arquitectónicas, morfológicamente poco nítidas. Con ayuda del compás se renueva el antiguo espacio interior aldeano, ciudadano, del mundo, transformándolo en una perfecta forma cósmica. Los iniciados viven en adelante bajo una *cúpula* sutil, que se hace visible cuando, tras el desencantamiento de la percepción sensible, entra en vigor el nuevo encanto de la intuición formal.

La modernización matemática del cosmos erraría su objetivo si para los adeptos de la filosofía no fuera evidente que el alma racional está consigo misma en cualquier parte de esa catedral redonda del ser y que es imposible que pueda persistir jamás en alguna parte fuera del buen todo. Con ello se plantea la cuestión de cómo entiende cada uno de los individuos su propia posición dentro de la cubierta absoluta. ¿Pueden deducir su obligación de su lugar en el todo, su mérito de su destino, su inmunidad de lo que ven a su alrededor?

Por lo que se refiere a la creación política de grandes esferas, la parte más importante de la demostración platónica de la existencia de Dios es la doctrina de la no-indiferencia de los dioses con respecto a los seres humanos. ¿De qué serviría reconocer que Dios es una esfera omniinclusiva si no pudiera hacerse plausible, a la vez, que esa esfera no se limita a contener a los seres humanos junto al colectivo de todos los elementos y cosas, sino que también se preocupa de ellos? Si Dios no fuera más que un gran receptáculo, ¿cómo podría interesarse por su contenido? ¿Qué le importa al contorno de la esfera lo que incluye? Si la *sphaira* sólo fuera un contorno exterior, ¿cómo podría comunicarse con los puntos lógicos desperdigados en su interior, con los individuos y todos los demás seres animados?

Las respuestas de Platón a esas preguntas han impresionado durante más de dos mil años a la inteligencia europea, y si las doctrinas clásicas sobre la conexión del todo inteligente con sus inteligentes partes parecen hoy más o menos liquidadas, no es tanto porque estén realmente refutadas —pues ¿qué significa refutación en el ámbito del delirio?— cuanto porque han sido víctimas del cambio de temas debido a la revolución cultural de la Modernidad. Desde el punto de vista lógico, la Modernidad es la autoconsumación del mito analítico que concede a las partes más pequeñas la preeminencia frente a sus combinaciones. También sociológicamente domina la prioridad de los individuos sobre sus asociaciones, de los sistemas sobre sus entornos. La sociedad de mercado, consecuentemente, ya no puede utilizar el esquema jerárquico del todo y sus partes para sus negocios rutinarios; se reserva sólo

para tiempos de guerra, cuando los modernos sistemas sociales se reconvierten en estándares holístico-militares (con reparto totalitario del estrés o, mejor dicho, con movilización total).

Como no puede suceder de otro modo con problemas que están en la frontera de lo decible y fundable, Platón, en muchos momentos críticos, envolvió sus consideraciones en símiles mitológicos, presentando así sugestivamente la especulación más alejada del suelo. Cuando se trata de mostrar que el cosmos no es indiferente ante los seres humanos que están en él, Platón recurre al mito del arquitecto —ya desarrollado en el *Timeo*—, con el que puede explicarse con facilidad por qué precisamente las partes son importantes en una planificación inteligente de un todo: «[...] pues sin las piedras pequeñas, dicen los arquitectos, no quedan fijas las grandes» (*Leyes*, 902d).

La cooperación entre ser humano y todo se concibe, en principio, según la analogía de una gran máquina o de una ciudad enteramente racionalizada, en la que todas las partes funcionan conjuntamente según un plan maestro, definido hasta el mínimo detalle. Platón presenta así la disposición del individuo humano en el universo:

Convenzamos al muchacho [amenazado por el ateísmo, P. Sl.] con argumentos también de que el que se ocupa del universo tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y a la virtud del todo, mientras que cada una de las partes de éste se limita a ser sujeto u objeto, según sus posibilidades, de lo que le es propio. Y cada una de estas cosas, hasta en la más pequeña escala, tiene en cada acto o experiencia unos regidores [es decir, almas subordinadas, P. Sl.] encargados de realizar un perfecto acabamiento incluso en la más mínima fracción. Pues bien, *una* de esas porciones es la tuya, ¡necio de ti!, que tiende hacia el todo y a él mira siempre, aun siendo tan pequeña como es; pero lo que pasa es que tú no comprendes, en relación con esto mismo, que no hay generación que no se produzca con miras a aquello, para que haya una [eterna] realidad feliz en la vida del todo, y que la generación no se produce en interés tuyo, sino que eres tú el nacido en beneficio de ello. Porque no hay médico ni artesano [humano] que produzca nada sino con miras al todo, haciendo no el total en función de la parte, sino en función del todo la porción encaminada a lo que, en general, sea mejor [para el todo]; pero tú te irritas, y es que no sabes que lo que hay en ti de más conveniente para el todo resulta serlo también para ti en virtud de la comunidad de vuestra generación [...]. Y en efecto, tiene ya dispuesto, en relación con todo ello, qué clase de posición debe ir a ocupar y qué lugares a habitar en cada caso lo que sea de una manera o de otra (*Leyes* 903b-c, 904b).^[*]

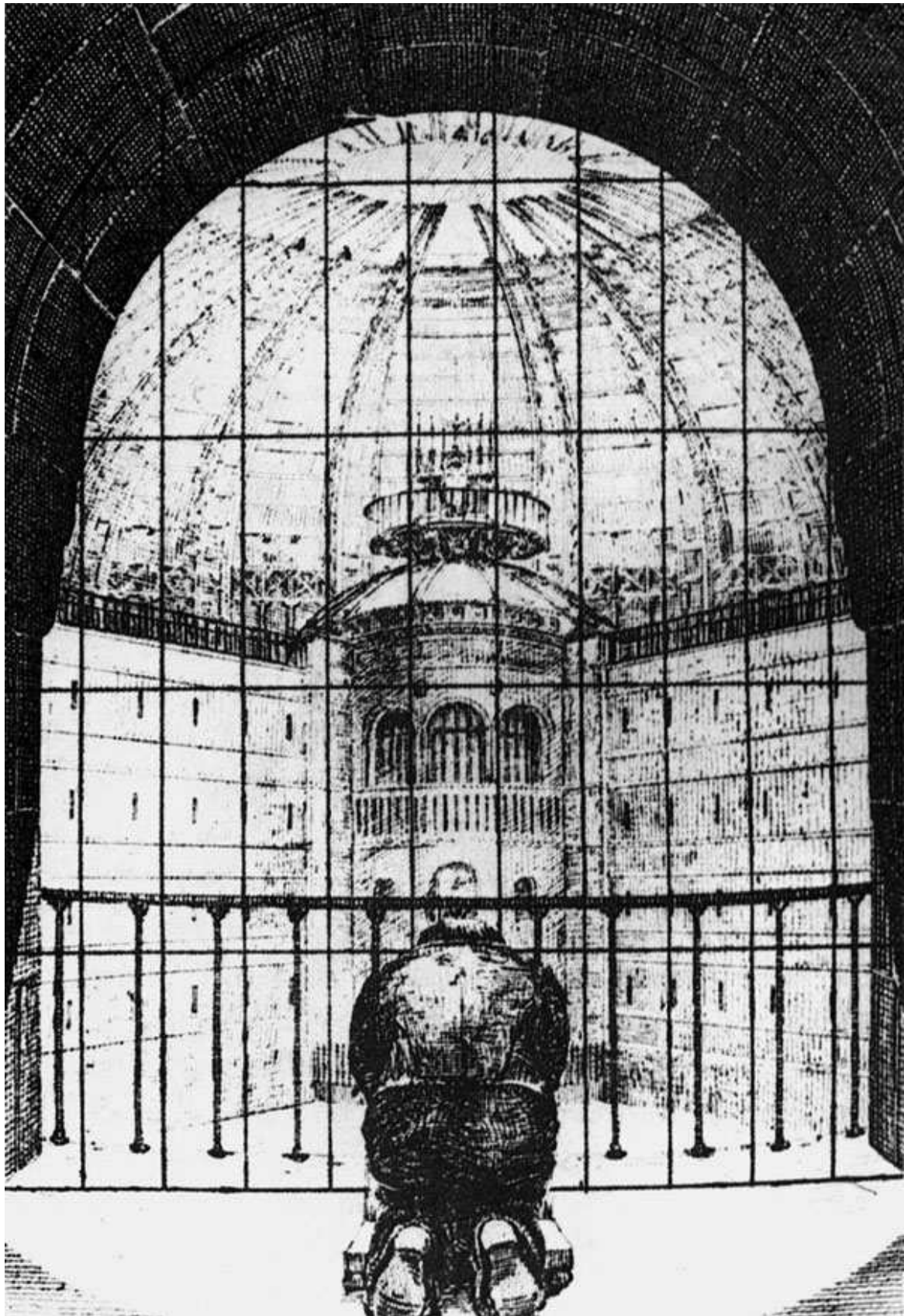
Durante dos milenios los espíritus positivos tomarán ejemplo de la sofocante elevación del argumento siempre que se trate de reprimir las pretensiones de individuos insatisfechos, alborotadores, dicho modernamente: disidentes. Se puede ser de la opinión de que Platón, aquí, con medios argumentativos, lleva hasta el final lo que comenzaron los constructores de ciudades de la antigua Mesopotamia con métodos arquitectónicos: la clausura del poder extendido en un mundo-espacio-interior homogéneo y, más aún, la disposición de los individuos en el edificio total. Sólo como tal puede convertirse este mundo interior, sin exterioridad alguna, en el territorio de una subjetividad divina que todo lo determina porque todo lo sopesa detalladamente.

Que en la construcción del interior absoluto lo magnífico esté en estrecha vecindad con lo terrible es algo que se reconoce en las alusiones de Platón al hecho de que para los individuos malintencionados, que se obstinan en querer otra cosa, no hay escapatoria alguna ante la omniadvertencia de los dioses. Nadie puede preciarse de haber escapado alguna vez a la venganza divina: pues los dioses te encuentran en cualquier parte «aunque fueras tan pequeño como para poder sumergirte en las profundidades de la tierra o te pusieras tan arriba como para llegar volando hasta el cielo» (905a). En el espacio platónico siempre se captura al perturbador del orden; los éxitos requisitorios de la justicia eterna están al nivel del ciento por ciento (como comparación: la policía bávara anuncia orgullosamente para 1997 la casi sensacional cuota de resolución de delitos del 65 por ciento, respecto a una media nacional del 52 por ciento), cosa que sólo les parece amenazante a los aviesos y malpensados, mientras que es imposible que las almas bienintencionadas puedan querer subsistir de otro modo que en esas condiciones transparentes. (En el caso de los profetas judíos, el omnisciente poder ejecutivo de Dios funciona igualmente bien: «Si fuerzan la entrada del Seol, de allí los sacaré mi mano; si suben hasta el cielo, yo los haré bajar de allí» [Amós 9, 2]; algo parecido en el Atarva-Veda de la antigua India: «Y aunque alguien consiguiera traspasar el cielo hasta el otro lado, no escaparía tampoco al rey Varuna»).[166]

A aminorar lo potencial y actualmente horrible de esa hipertransparencia viene la segunda de las construcciones mitológicas de Platón, que ayuda a comprender por qué los seres humanos no sólo son colocados según disposición superior como piedras pequeñas en una gran construcción o como figuras en un juego de tablas, y por qué, al contrario, no hay libertad sólo en el delito. En consideraciones holísticas de este tipo, el factor heterónimo permite reconocer un ánimo de orden exagerado, que edifica menos de lo que indigna, porque en estos casos se dispone de los individuos como si no fueran libres, sino instrumentos; como si no fueran seres racionales que eligen por sí mismos sus fines, sino borrosos funcionarios ejecutivos en un ministerio totalitario del ser y de Dios. (Esa heteronomía acompaña a los

holismos políticos hasta los siglos XIX y XX, cuando se intentó implementar políticamente las ideas de totalidad del platonismo político, alias idealismo alemán, y sus sistemas naturalistas subsecuentes). Si se pretende dar juego al encanto de la doctrina del régimen de los dioses, no podemos estropearlo con argumentos que contraríen el sentido de libertad. Por eso es muy natural reformular la rígida idea de la determinación por causa ajena hacia la de la determinación propia, y esto no puede suceder de otro modo que por medio de una consideración que convierta al ser humano sensato en un colaborador autónomo de los dioses.

En este momento comprometido Platón recurre a una segunda reserva mitológica: a la leyenda del parentesco del alma espiritual humana con los dioses. Por los robos de Prometeo los seres humanos consiguieron «participar en la suerte de los dioses», como dice Sócrates en el temprano diálogo *Protágoras*. Así pues, si hay principios o potencias divinas que dirigen el todo según saberes estructurales insuperables, los seres humanos no pueden quedar excluidos completamente de esa capacidad. Si hacen buen uso de la razón, robada para ellos, descubren las órdenes impartidas no sólo desde una postura de sumisión tolerante, sino participando en ellas con una especie de coespontaneidad intelectual. No serían simples prisioneros de las cubiertas celestes, como afirmarán más tarde gnósticos enemigos del mundo, sino coproductores y socios de la totalidad bien hecha. En tanto colaboran a engendrar lo vigente, acreditan su parentesco con los dioses. Como miembros de la nobleza inteligible, pues, los seres humanos pueden sentirse en casa *partout* en la gran esfera. Así como la alta nobleza tiene parientes en todos los rincones del mundo, en cuya casa podría quedarse ocasionalmente, el intelecto reconoce en cualquier lugar del mundo la bondad de la inmanencia, dispuesta a hospedarlo.



Recluso en oración delante del edificio central de una prisión-panóptico.

Que este sublime sistema de inclusión, surgido de la transformación de la ciudad en esfera cósmica, no pueda ser defendido sin paradojas y nuevas exclusividades engorrosas es algo que se muestra en el desventurado destino de aquellos que se aferran hasta el final a su ateísmo ciudadano o absoluto, y que (como el loco de

Alcibíades) se toman la libertad, incluso, de celebrar en privado misterios heréticos o paródicos, para con su ayuda «aniquilar de raíz casas enteras y aun ciudades».

A todo aquel de ellos que parezca ser culpable, impóngale legalmente el tribunal que permanezca encarcelado en la prisión central, y que ningún hombre libre se le acerque jamás [...]. Y al que haya muerto, arrójenlo insepulto fuera de las fronteras; y si algún hombre libre toma parte en su sepelio, quede sujeto a procesos de impiedad por parte de quien quiera incoarlos (909b-c).

El sutil argumento acaba, con extraña franqueza, en una ruda proposición práctica. Pues con el arrojamiento de los impíos fuera del todo bueno surgen paradojas que tendrían consecuencias devastadoras para la seguridad de la construcción con sólo hacerse explícitas al instante. Para su explicitación bastaría preguntar a dónde van a parar —en la tópica del ente en su totalidad— los cadáveres de los ateos cuando son arrojados fuera de las fronteras y qué sentido topológico tiene su falta de enterramiento. Pues, o bien la esfera es inclusiva, y entonces tampoco los ateos pueden ser excluidos de ella, o bien es no-inclusiva, en cuyo caso tendrían razón precisamente aquellos que afirman que hay cuerpos sin alma y un exterior sin dioses. La curiosidad de la drástica excomunión es, ciertamente, que se expulsa a los herejes justamente a un exterior que según la convicción de sus jueces y adversarios teístas no puede haber. No inhumar en tierra patria, según la sacrosanta costumbre de los griegos, a los ateos que no quieran cambiar de opinión, incluso bajo el efecto del argumento para la demostración de la existencia de Dios: ¿no sería eso establecer un ejemplo con ellos de que, efectivamente, ciertos cuerpos acaban en el espacio inanimado? Sus cadáveres insepultos no cesarían de pregonar la insolente doctrina del exterior: bastaría que alguien se acercara a ellos para escuchar y transmitir esas prédicas provenientes del frío.

Tanto en este como en otros innumerables lugares del *corpus* textual platónico se reconoce que las manifestaciones completas de Platón están lejos de formar un sistema; incluso la contraposición de principio entre tendencias monistas y dualistas no está saldada en absoluto en Platón, y en modo alguno puede hablarse de una armonía del vocabulario determinante o del campo conceptual básico. El caso presente habla por sí mismo: excomulgar del todo animado a quienes niegan el todo animado es una paradoja suficientemente devastadora como para desmentir la omniinclusividad (que remite a opciones monistas) de la esfera divina. Pero se entiende inmediatamente que aquí no sólo se trata de verdad teórica, sino más bien de funciones inmunizadoras de una gran concepción del mundo. Así como la ciudad no puede vivir si no se le permite excomulgar *ultima ratione* a enemigos irreconciliables de la *polis*, la esfera, que todo lo contiene, no podría permanecer en forma si no

podiera excluir *in extremis* lo que no consigue integrar. Tampoco el cosmos-uno puede pensarse en redondo sin discriminación del otro.

En el punto crítico, en el que la paradoja podría aparecer, el legislador-teólogo introduce una prohibición de pensar: aquí, en forma de una disuasión explícita de tomar partido por el ateo muerto. Bajo ninguna circunstancia se permite articular a otro, en su lugar, lo que el muerto arrojado fuera objetaría al teólogo; si no, volvería a comenzar la disputa, ahora calmada, entre teístas y ateos. Desde el punto de vista procedimental, la prohibición de enterrar ateos es equivalente al mandato de no hablar para nada del asunto ateo. No has de relacionarte con representantes de la tesis de la impiedad; y no has de hacer preguntas que vayan más allá del uno, el bien, el todo, el interior. Para que al monstruo analítico no le crezcan nuevas cabezas, quienes otorgan al ateo muerto el honor de la inhumación en tierra patria han de ser inculcados ellos mismos de *asébeia*. (Por lo demás, recuérdese que en el *Body of Liberties* de la teocracia de Massachusetts, todavía a mitad del siglo XVII, estaba prevista la pena de muerte para el delito de ateísmo; en Europa, hasta el final del siglo XIX, y en ciertas zonas incluso más tarde, las opiniones ateas eran un pretexto seguro para la excomunión, no tanto de las comunidades eclesiales cuanto de la buena sociedad).

Si se hubiera necesitado un testimonio de que los discursos universalistas son creaciones que se resfrían con facilidad en la corriente de aire de sus paradojas inmanentes, bastaría para ello la lección intuitiva que dio Platón en la parte práctica de su argumento de Dios. No se necesita una prueba así donde, como sucede en nuestros análisis esferológicos, se acentúa desde el principio la cualidad inmunológica de conformaciones de totalidad y figuras de inclusión: sean éstas ritualistas, como en los cultos tradicionales, arquitectónicas, como en la construcción de murallas de la antigua Mesopotamia, o argumentativas, como en la nueva ontoteología ateniense.^[167]

Como Platón, también su sucesor Aristóteles atribuyó al movimiento circular la prioridad sobre todas las demás clases (lineal, curva, compuesta) de movimiento. Sin embargo, en correspondencia con la rápida construcción de los juegos discursivos posplatónicos —se dice, también, que un tanto precipitadamente, debido al progreso científico—, Aristóteles hubo de eliminar el ropaje mitológico con el que el fundador de la Academia había revestido sus doctrinas cosmológicas. Si en el *Timeo* se había hecho todavía responsable a un demiurgo divino de la constitución esférica y de la movilidad circular del sistema del universo, Aristóteles se vio obligado a prescindir del mito de un constructor y a establecer un fundamento inmanente, estructural o material, que proporcionara su forma redonda y su rotación al universo. Dado el estado de las cosas, ello no era tarea fácil, puesto que a ninguno de los elementos definidos desde Empédocles —tierra, agua, aire y fuego—, de los que parecían estar

constituidos todos los cuerpos naturales, le correspondía por sí mismo la rotación como característica cinética. A todos ellos pertenecen sólo movimientos rectilíneos, bien elevándose desde un punto dado, como en el caso de los elementos sutiles aire y fuego, o bien cayendo, como en el caso de los elementos pesados tierra y agua. A partir de las propiedades de los elementos canónicos es imposible explicar la rotación del cielo, que parece comprobarse por simple evidencia empírica. Con gran sensatez, Aristóteles reconoce que con los triviales elementos básicos de la naturaleza no puede constituirse orden cosmológico alguno. Todos ellos, en su conjunto, sólo son capaces de movimientos finitos, lineales, agotables; el movimiento del cielo, por el contrario, tiene que ser infinito, rotativo e inagotable si quiere mantener lo que la razón interesada cosmoteológicamente espera de él. Ni desde la tierra ni desde el fuego, ni desde el agua ni desde el aire conduce físicamente camino alguno a la sublime contemplación de un cielo perfectamente redondo y que se mueve en círculo.

Así pues, para explicar el cielo, su forma y su movimiento —y por caminos que respeten y superen los presupuestos platónicos—, Aristóteles recurre a una de las hipótesis más poderosas y sugestivas que se hayan hecho en la historia del pensamiento científico. Postula la existencia de un quinto elemento o de un quinto cuerpo, al que por su naturaleza corresponde ese movimiento circular que falta esencialmente en los demás cuerpos. Aristóteles, acogiéndose a tradiciones más antiguas, llama *aithér* a ese cuerpo circulante, por sí mismo esferogénico y rotativo.

Ya entre los poetas antiguos era conocido el éter como la substancia sutil que llena el cielo: parece que le dieron ese nombre porque «corre constantemente (*aeí theî*) en un tiempo eterno».^[168] Platón mismo, en su ensayo tardío *Epinomis*, una especie de apostilla astronómica a los doce libros sobre las leyes, supuso un quinto elemento, una *quinta essentia*, que también se llamaba éter: una región clara por encima del aire, poblada de demonios y seres divinos intermedios. Pero en Aristóteles el éter se convierte en el Primer Elemento, *próton sóma*. Es la materia de la que está hecho lo acabado y perfecto, la substancia del cielo y de las estrellas, *prima materia* de todas las gigantescas órbitas imperecederas. A los mortales, naturalmente, les resulta imposible la contemplación directa del éter, porque, de acuerdo con su organización sensible, sólo pueden tener trato empírico con los cuatro elementos terrenos. De éstos está hecho el mundo inferior, el núcleo oscuro del cosmos sublunar, mientras que las cubiertas de éter, sustraídas a la contemplación y contacto humanos, llenan las inmensas alturas por encima de la luna, desde las cubiertas de los planetas hasta la bóveda más alta: el cielo de las estrellas fijas.

Por eso el éter, según cantidad y dignidad, es con mucho el primer elemento en el cosmos. Desde una perspectiva sublunar no es fácil conseguir una imagen de su constitución, dado que los seres humanos apenas logran captar de él más de lo que se delata en el titileo de las estrellas. Materialmente es más ligero que el fuego, más vaporoso que el aire, sutil como oro espumado a la luz del sol, resplandeciente como niebla matutina sobre el Olimpo. Pero ante todo posee la cualidad ciclóforica

requerida: es el soporte natural de los movimientos circulares, comparable en esto a una idea divina recurrente en sí misma. Así pues, si cabe concebir el cielo como cuerpo universal, es sólo porque en sus estratos altos está entretejido por el primer elemento, por esa materia maravillosa, vívida, que rota en sí misma.

A causa de su enorme extensión en el ámbito supralunar, el mundo etéreo de Aristóteles comprende casi todo lo que existe, razón por la cual al cosmos le competen, casi por todas partes, excepto en el espacio próximo a la tierra, propiedades maravillosas correspondientes. El cuerpo etéreo, movido circularmente, del cielo no es capaz de «experimentar incremento o decrecimiento»;^[169] por eso, según Aristóteles, tiene que ser también inalterable, ingénito, eterno, sin edad, simple, libre de contrarios y fatigas, y ha de consistir inviolablemente en sí mismo.

Aunque forma parte de la naturaleza corporal, el primer o quinto elemento, recién identificado, brilla con toda una cola de cometa de predicados metafísicos: como si a lo divino, aunque todavía no haya de hacerse hombre, le compitiera corporeizarse en éter cuanto antes. Una vez que se admite la existencia del elemento fabuloso, con él se explica también la forma esférica del *kósmos uranós*, dado que precisamente el éter, por su propiedad de ejecutar movimientos rotatorios, toma a su cargo el negocio entero de la esferogénesis. Si se cuenta con el éter, se cuenta también con el movimiento rotatorio, y si se cuenta con éste, se cuenta a su vez con la esfera: así como, por introducir una analogía, basta contar con capital para que se establezca la circulación dinero-mercancía-dinero y, con ella, la globalización terrestre. La mitología aristotélica del éter impresionó a la posteridad por su solidez parafísica, que le permitió fundamentar las rotaciones cosmológicas filosófico-naturalmente y ya no teológicamente, como había hecho Platón en el *Timeo* cuando atribuyó a un mundo hecho por Dios la forma de movimiento más semejante a Dios.

En su trascendental tratado *Del cielo*, Aristóteles emplea mucho ingenio para la demostración de la tesis, ya afirmada por Platón, de que sólo puede haber un único cielo o cosmos. Es de suponer que esto no se entienda en principio, porque cielo es un concepto general que podría abarcar varios objetos concretos de ese nombre. Así, hay esferas de bronce y esferas de oro, o círculos de bronce y círculos de oro; un círculo concreto, una esfera concreta son lógicamente del todo diferentes del círculo y de la esfera en general. Incluso ese cielo que está ahí, el que vemos, si se juzga desde el punto de vista lógico, no es idéntico *a priori* al cielo por antonomasia: y, sin embargo, es uno con él, dado que el cielo en general, el que pensamos, y este cielo ahí, bajo el que vivimos, han de ser uno y el mismo por razones lógicas y ontológicas. Pero esto hay que demostrarlo. A partir del argumento de que ese cielo que está ahí es al mismo tiempo el cielo por antonomasia —porque de hecho no puede haber más que uno real—, Aristóteles desarrolla su demostración específica de la completud y unidad del universo. Si ese cielo abarca todo lo que físicamente es el caso, hay que rechazar toda ilusión de un lugar o un cuerpo *fuera* del todo. Pensar el cielo como uno y único significa postular la inmanencia de todo lo existente.

Ahora bien: el cielo es un ser singular y consta de materia; pero aunque conste no de una parte de materia, sino de toda la materia, sigue siendo una cosa distinta el ser del cielo en sí y el ser de este cielo concreto, y, no obstante, no existe otro cielo ni puede haber más, puesto que este cielo abarca toda la materia [...]. Es, pues, imposible que haya ningún cuerpo simple fuera del cielo [...]. Por consiguiente, con lo dicho queda claro que fuera del cielo no existe ni puede existir la masa de un cuerpo cualquiera [...]. Por tanto, ni existen ahora varios cielos, ni existieron antes, ni pueden existir; antes bien, este cielo es único y perfecto.

Es evidente, a la vez, que fuera del cielo no hay lugar, ni vacío, ni tiempo.^[170]

Por lo demás, al suponerse que el universo mismo está en rotación, y también el verse que ello es así, y al haberse demostrado que fuera del límite de la rotación más extrema no hay lugar ni vacío, también por estos motivos es necesario que el mismo universo sea esférico [...].

De estas cosas, pues, resulta evidente que el mundo es esférico, y con tal exactitud que ninguna de las cosas hechas a mano, ni otra alguna de las cosas que entre nosotros tenemos ante la vista, es tan perfectamente esférica. Pues ninguna de las cosas que lo componen puede recibir una esfericidad tan exacta y una uniformidad tan perfecta como la naturaleza misma del cuerpo que los rodea a todos.^[171]

En nuestro contexto se entiende con facilidad que con este argumento Aristóteles no sólo articula el estado del desarrollo teórico de la cosmología de su tiempo, sino que con ello satisface a la vez su sentimiento del deber cosmopolita. Puede que a él, el meteco, que nunca echó raíces en Atenas, se le hayan vuelto extrañas las sobretensiones de Platón en vistas a cimentar la ciudad, pero como apologista del universo consolidado el estagirita tiene también que afrontar las cosas. En caso de peligro tampoco él puede eludir la tarea que desde la Antigüedad obliga a todo pensador leal al ser: es misión suya defender las murallas del cosmos entero frente al vacío, la exterioridad y la nada. No en vano el cielo supremo, al que están sujetas las estrellas fijas —ese firmamento que ha perdurado hasta en las creencias infantiles y en la lírica del siglo XIX—, posee las propiedades de una sólida frontera exterior; y cuando Aristóteles se aferra apasionadamente a la tesis de que la gigantesca cubierta del cielo es un cuerpo único y finito, en ese argumento, junto a consideraciones físicas y geométricas, desempeñan también un papel decisivo otras referentes a la misión inmunológica y uterotécnica de la cosmología. ¿Cómo podrían vivir seres humanos en la ciudad-cosmos, si ésta fuera un monstruo difuso que se extendiera hasta lo amorfo, hasta lo infinito? Un cuerpo infinitamente grande sería una quimera amorfa, y tendría tanto sentido real como un pie infinitamente grande (con el que nadie podría andar) o un vientre materno infinitamente grande (en el que ningún hijo

podría gestarse).

Sólo la finitud de la esfera máxima garantiza su cualidad cobijante, igual que la esfericidad suprasensiblemente perfecta asegura su carácter inteligible. Ni siquiera los dioses podrían construir en el infinito; ni en lo amorfo podrían reunirse en torno a sus bienaventuradas mesas de gala. Por lo demás, según Aristóteles, la finitud de la esfera no perjudica a su divinidad; pues la finitud de la extensión se compensa brillantemente por la infinitud del movimiento rotatorio, que en los cuerpos supremos retrocede a sí en sí mismo, sin principio ni fin. Por ello, tampoco el cuerpo del mundo, rodeado de una buena frontera, ha de carecer del predicado divino «infinito». La buena infinitud circular reclama límites formales bien definidos, mientras que una mala infinitud lineal se perdería en lo ilimitado, amorfo, inconsistente; todavía Hegel fundamentará en esa diferencia su defensa del círculo-espíritu omnicomprende (y *eo ipso* su animadversión frente al racionalizar puntual, abierto, fragmentario). En cierto sentido, los filósofos uranométricos de Grecia continúan, así, con medios argumentativos, el proyecto de la política inclusiva babilónica; pero si los reyes-dioses de la antigua Mesopotamia hicieron levantar murallas hipertróficas de ladrillo en torno a un espacio interior ciudad-mundo, los filósofos construyen el borde del cosmos en general con cuerpos etéreos rotativos.

Serán los filósofos estoicos quienes conceptualicen el sentido arquitectónico o urbanístico de la cosmología filosófica al declarar abiertamente como programa suyo la equivalencia metafísica, hasta entonces latente, entre mundo y ciudad. Con hermosa sinceridad denominan a la ciudad, que se llama mundo, cosmópolis, y hacen del derecho de ciudadanía en esa morada un ideal ético inagotable. Esa ciudad-mundo moral adoptó perfiles experimentables después de la época de Alejandro, cuando los estratos móviles de la ecúmene circunmediterránea se habían hecho numerosos y comenzaron a buscar una lógica y ética plausibles de la mezcla. Tras su victoria sobre los persas, Alejandro había impulsado vigorosamente la remoción del *melting-pot* de la política, la praxis, el «crisol de los pueblos»; organizó ofensivamente una política de matrimonios mixtos, fomentó la transferencia de costumbres y saberes en todas las direcciones, y creó con ello los presupuestos bajo los cuales el estoicismo de Zenón pudo convertirse en el lenguaje universal de una internacional mestiza y migratoria.

[172] Surge la demanda de modelos de soberanía que ayuden a los individuos a salir a flote en caso de revoluciones crónicas. Incluso los primeros Estados filosóficos brotaron del suelo arado por la guerra; *warlords* y utopistas viven frontera con frontera; en la península de Atos surge en torno al año 300 el Estado ideal Uranópolis, regido por un príncipe que se presenta como dios del sol y cuyos súbditos se dirigen a él llamándole el celeste. También entre los administradores romanos la plausibilidad de la idea de que la humanidad sea una única familia en una única ciudad entre España y el Éufrates fue creciendo continuamente, de modo que el

rétor Aelio Arístides pudo exclamar en torno al año 150 d. C. en su gran «Elogio de Roma»: «El universo entero es una única ciudad». Agudizado todo ello filosóficamente, de tales superurbanismos se siguieron también consecuencias adversas para los templos, puesto que los sabios, elucubrando libremente, se resistían a entender por más tiempo por qué se encerraba a los dioses en casas cuando el cielo entero era un único panteón.

Aunque con significado muy distinto, ese impulso urbano-humanitario cobró rabiosa actualidad cuando en torno al año 1500 los europeos emprendieron su aventura epocal, la globalización terrestre. Si la filosofía, junto con su *pathos* humanitario en las democracias modernas, consiguió de nuevo derechos de ciudadanía y pudo granjearse, finalmente, su emancipación de la teología y de la Iglesia, fue sobre todo porque, frente a todas las patrias positivas, podía despertar el recuerdo de un plus cosmopolita y de un evangelio igualitario y comunicativo, apenas oculto en él. Pero lo que el concepto de cosmópolis había significado en las circunstancias antiguas ya no está presente en los cosmopolitas modernos, y aunque se presenten con la escarapela de ciudadanos del mundo, confunden el cosmos antiguo con la tierra moderna, urbanizada por el tráfico colonialista internacional. En las habladurías de uso corriente sobre el cosmopolitismo es donde puede pervivir con buena conciencia ideológica la no-diferenciación entre globalización metafísica y terrestre.

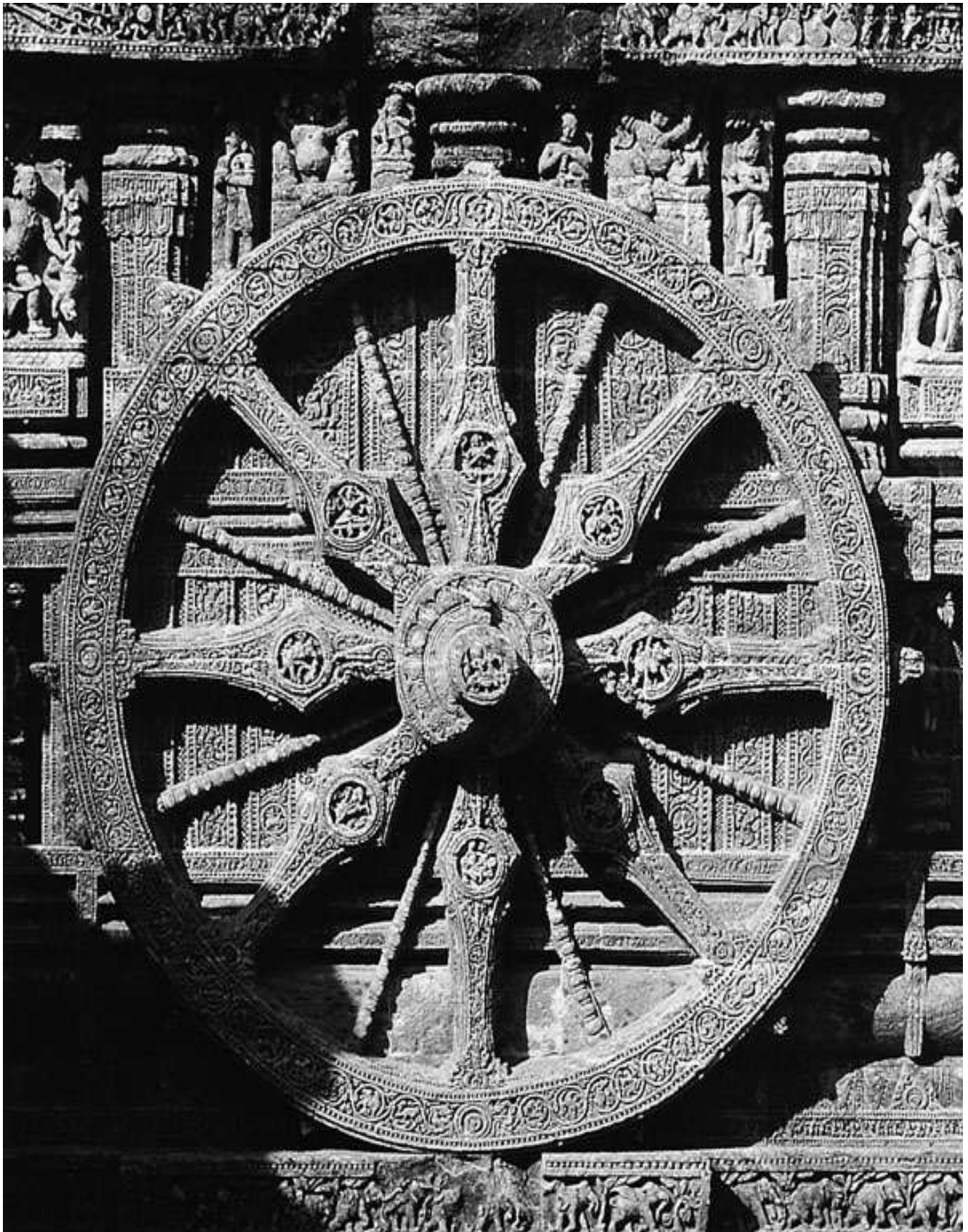
No obstante, de la antigua concepción ilustrada de la forma del mundo salta una auténtica chispa a la Modernidad: ya el Mundo Antiguo codificó experiencias de libertad que resultaron inolvidables para los europeos. Por eso los modernos no soportan forma de vida alguna que no acepte lo abierto, lo otro, lo comparable, como crítica suya. Pero lo que en la Antigüedad más temprana se consideraba como el peor destino, el exilio obligado de la ciudad propia, es considerado positivamente por la Modernidad como derecho humano a viajar y a emigrar: no sin entremezclar esto con un derecho a la invasión del libre comercio en todas las aún-no-sociedades-de-mercado. Si el cosmopolitismo helenístico fue el intento de hacer capaz al alma de exilio ilimitado por medio de ejercicios de deshabitación presurosos, el moderno significa el empeño en deparar por todas partes el mismo confort a la masa de turistas. Pero quien describe al ser humano simplemente como el animal emigrante-inmigrante se arriesga a comprometerse con imprudencia poco política en una mala apertura, que ignora el imperativo de forma de las comunas reales. El cosmopolitismo posmoderno no es la mayoría de las veces más que la superestructura filosófica de vuelos baratos entre las capitales europeas y americanas. Quien se toma en serio el tema de la invasión del mundo más amplio en los mundos de vida locales tiene que hacer lo mismo también con la crisis espacial de las «sociedades abiertas». En la búsqueda de una fórmula para la mejor cosmopolítica en la era de la segunda ecúmene es aconsejable orientarse por la máxima de que lo que hay que hacer es encontrar la mezcla correcta de mezcla y no-mezcla.^[173]

El éxito epocal de los impulsos platónico-aristotélicos en la cosmología de las esferas habla a favor de que los grandes maestros del pensamiento griego consiguieron formular un diseño de inmunidad altamente efectivo para los seres humanos en la era de la imagen del mundo racionalizada. Está claro que, idealmente, el nuevo afianzamiento de la frontera cósmica exterior por medio de la doctrina de las cubiertas esféricas se adecuaba a las ampliaciones del horizonte debidas a la comunicación ecuménica y a las primeras ciencias naturales. Cuando las generaciones posteriores utilizaron la expresión griega para la totalidad del mundo, el concepto de cosmos, ésta ya estaba cargada con el encanto de la devoción circular y esférica, filosóficamente determinada. El hecho de que desde Platón las palabras para mundo y cielo, *kósmos* y *uranós*, se hubieran hecho sinónimas arroja una luz desde arriba sobre todos los discursos posteriores de mundo. Desde entonces la palabra cosmos misma sonaba como una confesión de fe geométrica: como un símbolo de supuestos últimos de organización y como una contraseña que ratificaba a los mortales su legitimidad de acceso a los mejores círculos. Expresa la autoridad avasalladora que el esferismo platónico fue capaz de mantener durante épocas, hasta el punto de que ni siquiera Copérnico osó atentar contra la enseñanza filosófica de la forma circular de las órbitas planetarias cuando compuso sus argumentos en favor de la tesis heliocéntrica. Kepler sólo superó las incongruencias que Copérnico había dejado cuando se decidió a considerar como forma de revolución de los planetas, que «circulan» en torno al sol, la elipse, metafísicamente decepcionante pero convincente desde el punto de vista matemático y astrofísico.

El hecho de que, en la doctrina del círculo ideal, de lo que efectivamente se tratara desde el principio fuera más bien de las virtudes inmuno-morfológicas del idealismo geométrico que de las ventajas científicas de los modelos esféricos es algo que se había mostrado ya muy pronto, cuando los astrónomos platonizantes, sobre todo Eudoxo de Cnido, que había trabajado colegialmente junto con Platón, toparon con dificultades prácticamente insuperables en la reconstrucción racional de los movimientos reales de los planetas, claramente no-circulares. Esas dificultades no fueron superadas por revisión o abandono del modelo esférico, falto de plausibilidad desde el punto de vista mecánico, sino por construcciones auxiliares —que dan la impresión más bien de intentos desesperados— sobre la base de las indicaciones platónicas. Ya Eudoxo se vio obligado a elevar a 26 el número de las cubiertas, y eso sólo para explicar las irregularidades en las revoluciones de las siete cubiertas principales: además de las cubiertas en las que están fijas las estrellas errantes o planetas había que imaginar, movidas con ellas, toda una plétora añadida de cubiertas adicionales de movimientos giratorios enfrentados —para Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio: cuatro para cada uno; para el sol y la luna: tres para cada uno—, cuya única legitimación existencial era interpretar la desviación de las estrellas de su

simple órbita idealizada sobre su cubierta soporte en consonancia con el dogma esférico. Aristóteles llegó mucho más lejos en este punto y propuso finalmente un sistema para el que se necesitaban 55 cubiertas esféricas, rotando unas en contra de la dirección de otras, para hacer más o menos justicia a los datos empíricos.

La sátira epistemológica compuesta por Platón, y que se dio a conocer bajo el título «Salvación de los fenómenos», lo que pretendía en verdad era la salvación de un sistema de inmunidad psicocosmológico, que llegó a hacerse imprescindible rápidamente y cuyo capital activo más importante era la geometrización de la frontera exterior de lo existente.



Rueda de carro del mundo, templo del Sol de Konarak, India, siglo XIII.

Esa teoría-comedia, que se mantuvo durante toda una era en los programas académicos bajo estricta interdicción de la risa, sólo fue superada por la hermenéutica cristiana, que, como «salvación del sentido de la Escritura», había de cumplir análogas tareas inmunizadoras. Por los éxitos de la ilustración filosófica el círculo y

la esfera se habían convertido en las figuras ontoinmunológicas decisivas, sin las que ya no se podían responder con suficiencia las preguntas por la imagen de mundo —y más aún por la imagen del borde del mundo—, por más que los costes epistemológicos adicionales de ese modelo de mundo, al menos a ojos de los expertos, se elevaran peligrosamente. Con buenos motivos, Aristóteles hubiera podido dirigir también contra sus propias presentaciones su sarcasmo frente a ciertas extravagantes teorías de sus predecesores y colegas físicos:

Uno se asombra, con todo, de que las soluciones aportadas no les parecieran más extrañas que el problema mismo.^[174]

Así pues, el rey Alfonso de Castilla, promotor y concedor de la astronomía medieval, que reinó desde 1252 hasta 1284, tenía buenas razones para su conocido dicho de que «si Dios le hubiera pedido consejo para la creación del mundo, le habría propuesto un sistema más sencillo».

La historia triunfal del modelo filosófico-cosmológico de cubiertas celestes muestra de modo muy claro que cuestiones de costes cognitivos entraban poco en consideración frente al superior valor de uso morfológico de una construcción sublime. Precisamente para el público profano, que no había de preocuparse de la salvación de los fenómenos, la idea de un universo compuesto nada más que de esferas encajadas concéntricamente unas en otras, con la tierra en el centro, se mostraba irresistiblemente plausible y, en cierta medida, incluso psicológicamente atractiva. Permitió a los seres humanos entre la Antigüedad clásica tardía y la edad moderna temprana alcanzar el grado imprescindible de aclimatación patria en un universo cuyas dimensiones, sin embargo, parecían distendidas ya hasta lo gigantesco-inquietante. A lo largo de dos mil años demostró su eficacia como técnica determinante de familiarización con el mundo de la cultura europea. Interpretaba el cosmos como la ciudad en cuyas murallas invulnerables mantienen su existencia los mortales.^[175] En él reconocían lo más exterior que era posible alcanzar por medio de la transferencia de la uterotécnica al universo.

La hiperesfera autónoma proporcionaba una visión preponderantemente satisfactoria, después de sopesar ventajas y desventajas, de la forma de la totalidad cósmica, y además de ello una respuesta sugestiva, aunque también problemática, a la pregunta por el lugar de la tierra. De hecho, ésta no podía colocarse en ninguna otra parte que en el centro de las cubiertas situadas concéntricamente unas sobre otras. A pesar de algunas hipótesis no-concéntricas de los pitagóricos, que habían planteado un fuego central cósmico, y a pesar de la apertura puntual al heliocentrismo en el caso del gran astrónomo del siglo III a. C. Aristarco de Samos, el geocentrismo aristotélico se impuso sin reticencias. Fue Aristóteles quien, bajo el lema de la

imagen tolemaica del mundo, estableció durante cerca de dos mil años las líneas directrices de la cosmografía europea (si exceptuamos el confuso e indeciso retorno de la Edad Media a una concepción discoidea de la tierra); pero incluso en el milenio que discurre entre la decadencia del Imperio romano de Occidente y las investigaciones de Copérnico nunca se borró completamente el recuerdo de la *globositas* de la tierra. No es necesario ocuparnos aquí en detalle de los destinos medievales de la cosmología aristotélica y de sus lábiles compromisos con la concepción bíblica del Génesis, así como con el Apocalipsis de san Juan.^[176] El hecho de que numerosos datos métricos supuestos, sobre los que parecía que descansaba el sistema de Claudio Tolomeo (100-178 d. C.), no fueran otra cosa que cómodas falsificaciones y adopciones tomadas de autores más tempranos, no influyó para nada, por lo demás, en la marcha triunfal del sistema aristotélico-tolemaico. Más bien puede deducirse de la historia de éxitos del tolemeo-aristotelismo que imágenes de mundo y cosmografías, precisamente cuando aparecen como dogmas científicamente consolidados, son en primera línea sistemas de persuasión autosugestivos, que sólo encuentran amplia resonancia cuando demuestran su eficacia en el ecosistema imaginativo de sus sociedades. Bajo este punto de vista, la persuasión con respecto a las cubiertas de los antiguos europeos se perfila como una de las autohipnosis cognitivas más brillantes de la historia de la teoría y de la cultura. Durante toda una era los iconos ontológicos del círculo y la esfera mantuvieron piadosamente congelada la investigación empírica del cielo, justificando, además, del modo más efectivo, el estancamiento de la investigación por la fe en los resultados de una pretendida investigación anterior. Se necesitaba una revolución total de la imagen de mundo, y con ella a la vez un reformateo radical de las dinámicas de creencia y condiciones psicocósmicas de inmunidad, como los que se produjeron en el ser humano europeo a partir del siglo XVI, para que las ciencias naturales y las concepciones religiosas del espacio pudieran liberarse del esferismo inmemorial.

La superficie, movida histórico-dogmáticamente, donde se dio este paso ha sido presentada ejemplarmente por el historiador de las ideas Alexandre Koyré bajo el título programático *Del mundo cerrado al universo infinito*.^[177] Por lo que respecta a una exposición bajo puntos de vista sistémicos e inmuno-esferológicos del cambio de la imagen de mundo, nunca ha sido hecha, y las insinuaciones lacónicas en esa dirección que aparecen en este libro no pueden sustituir en modo alguno a una detallada historia discursiva y sistémica de la gran extraversión. En una investigación así tendría que hacerse comprensible el proyecto de la Modernidad como gran experimento de cobijo de sociedades de masas en tecnologías de salvación y estructuras de inmunidad no-teológicas. Si una presentación así quisiera hacer justicia a su objeto en el punto decisivo, tendría que elaborar expresamente la toma de poder del exterior como el acontecimiento fundamental de lo que Heidegger llamó la

«época de la imagen del mundo». De todos modos, en el último capítulo de este volumen, que trata sobre la última esfera, es decir, sobre la tierra circunvalada, cartografiada, ocupada y utilizada, haremos algunas indicaciones someras de cómo esa revolución del modo de pensar exterior ha ido unida a los procesos de globalización de la era moderna.

Pertenece a las consecuencias adicionales de la cosmología geocéntrica de cubiertas, además de complicaciones insuperables en la aplicación empírica del modelo, una ambivalencia fundamental, por no decir ruinosa, en la determinación del lugar humano y de su rango en el cosmos. Pues colocar la tierra en el centro: eso, a primera vista, no es más que una concesión al supuesto narcisismo cosmológico de sus habitantes humanos. Pero la circunstancia de que con el giro copernicano la tierra fuera descentrada por fin, y felizmente, tras una fijación de milenios en el centro de la imagen del universo, no conllevó en absoluto para los seres humanos agravio narcisista alguno, como sugieren Freud^[178] y sus repetidores sin conocimiento de las relaciones históricas de la imagen de mundo, sino la liberación largamente esperada de una pesadilla cosmológica contumaz y devenida absurda. Por eso el heliocentrismo encontró entre el público una resonancia que oscilaba entre la indiferencia y el asentimiento entusiasta, y cuando fue rechazado explícitamente, como en ciertos círculos del catolicismo oficial romano, fue más bien porque no se estaba dispuesto sin más a renunciar a la tierra-centro como lugar-*humilitas*, y sobre todo porque en un mundo copernicano ya no se sabría dónde localizar el infierno, sin el que no se podía mantener el régimen psicopolítico del catolicismo contrarreformista (o, en general, la imagen de mundo cristiana en tres estratos: infierno, tierra, supramundo).

A muchos contemporáneos razonables les parecía incluso excesiva la promoción de la tierra bajo las estrellas, que se seguía del libro de Copérnico sobre las revoluciones celestes. La exclamación de Philipp Melanchthon contra los innovadores heliocentristas, seis años después de la aparición de *De revolutionibus orbium celestium*, designa típicamente la perplejidad de un lector crítico con respecto a una sobrevaloración tan audaz de la tierra: *Terram etiam inter sidera collocant* [¡Colocan incluso la tierra bajo los astros celestes!].^[179] La fábula freudiana del agravio narcisista resulta, pues, vacía según la historia de la imagen de mundo y pertenece exclusivamente a la estrategia de autoexaltación del movimiento psicoanalítico (por más que le preparara el terreno la observación magníficamente ingenua de Goethe de que la revolución de la imagen de mundo habría obligado a los seres humanos «a renunciar al enorme privilegio de ser el centro del universo»). No obstante, esa pequeña fabulación es interesante porque, desde perspectivas no-freudianas, permite seguir pensando productivamente en dirección a una ecología general de los agravios, que se ocupa de las consecuencias colaterales psicológico-sociales de invenciones teóricas e introducciones de nuevas técnicas. Porque ¿dónde se obtienen, por ejemplo, los propios éxitos del psicoanálisis y de todos los demás

sistemas del «yo-veo-algo-que-tú-no-ves», sino en el mercado libre de los diferentes niveles de agravio que se producen entre los que afirman ver algo nuevo y los ciegos correspondientes?^[180]

Por lo que respecta al agravio u ofensa hecha a un hipotético narcisismo de la humanidad, si es que puede hablarse de tal ofensa, no se produjo por la descentralización copernicana de la tierra, sino dos mil años antes por la centralización aristotélica que desarrolló un precario sentido colateral antropológico. En realidad fue la colocación de la tierra en el centro la que acarreó a ésta y al ser humano una desvalorización ontotopológica fatal. Sus motivos, que presentamos sumariamente antes, únicamente los conocía muy poca gente culta, mientras que la gran masa del pueblo en la Edad Media sólo llegaba a percibir las consecuencias atmosféricas de esa degradación: el pueblo pagó durante toda una era el precio de aquella omnipresente retórica-del-valle-de-lágrimas, que caracteriza al miserabilismo cristiano. Pero, desde el punto de vista cosmológico, éste había sido una conclusión perfectamente legítima sacada del modelo aristotélico de mundo. Cómo se pudo llegar a la concepción inevitablemente depresiva de que la situación del ser humano en el universo era algo oscuro por regla general para los cristianos y que se asociaba la mayoría de las veces, y de modo confuso, únicamente a las consecuencias del pecado original. Una conexión así puede que antropológica y moralmente sea de importancia, pero desde el punto de vista de la historia de la imagen de mundo se caracteriza por su ceguera. El pecado original no interviene para nada en la degradación de la tierra que procuraron los antiguos filósofos y cosmólogos. El desdén cosmológico por la tierra no es propiedad de la doctrina cristiana, y menos su invención típica, sino una consecuencia ineludible de la idealización de la periferia-éter en la cosmografía aristotélica. Si lo perfecto-envolvente se encuentra arriba, entonces —por muy extraño que suene— el centro queda irremisiblemente abajo, y justamente ahí está situada la tierra junto con sus habitantes mortales, sujetos a error, perdidos en la ambigüedad. Si el centro fuera un lugar distinguido en la esfera cósmica, su preeminencia sería más bien una abismalmente irónica: los habitantes del punto medio gozarían del negativo privilegio de residir en el final más oscuro del todo. Dado que, como hemos visto, lo mejor ha de estar en el margen alto, lo peor se reúne inexorablemente en el medio.

Así pues, quien busca el punto débil del grandioso proyecto aristotélico de universo sólo tiene que hacer el esfuerzo de mirar a la tierra, supuestamente privilegiada por su posición central: este planeta, señalado por la muerte y el error, es el miasma del cosmos, la mancha negra en el claro chaleco del cosmos. Sólo las partes subterráneas de la tierra son capaces de superar, aún en falta de luz y distancia a Dios, el lugar de los seres humanos, la superficie terráquea: por eso en la imagen de mundo de cubiertas cosmológicas las regiones del Hades y del infierno se suponen situadas bajo la superficie de la tierra, en el último asiento y excusado del todo. Es esto lo que conceptualiza el triste cosmopolitismo del estoico Aristipo de Cirene

cuando explica que el camino al Hades es igualmente largo desde cualquier parte del mundo. El centro más íntimo del cuerpo del mundo es el corazón de la oscuridad: y los seres humanos son sus vecinos expuestos a riesgos. No otra cosa llevó a concepto e imagen Dante en sus espantosas visiones del infierno. El cosmos cristiano está constituido en torno al infierno como punto central, al igual que el mundo de vida primitivo de los pueblos sedentarios había de estar centrado irrecusablemente en torno a las letrinas. Pero así como todas las ontocosmologías occidentales manifiestan una estructura bifocal —un centro superior en Dios, un centro infame en lo terreno-subterreno—, también las ordenaciones espaciales de las civilizaciones sedentarias en la era agraria pagaron tributo al bifocalismo con la dicotomía de centro de esplendor (templo y palacio) y centro miasmático (letrina, desolladero, cárcel).^[181] Si se toma buena nota de esas relaciones topológicas fundamentales de las construcciones de la imagen de mundo en la antigua Europa, resulta evidente que hablar de un agravio, ofensa o humillación copernicanos sólo puede significar o bien un malentendido o bien un engaño interesado.

No sin sustituir el depravado centro físico-material por *otro* centro noble, incorrupto, Aristóteles, en su libro *Del cielo*, manifestó, impávido, la inevitabilidad de desvalorizar el centro físico y geométrico del cosmos de cubiertas:

[...] como si el concepto de centro sólo tuviera un significado y el punto medio de la magnitud fuera a la vez el punto medio de la cosa y de la naturaleza. Pero así como en los seres vivos el centro del ser vivo no es idéntico al centro del cuerpo, lo mismo hay que suponer, sobre todo, del cielo entero. Así pues, por esta razón aquéllos [los pitagóricos, que habían supuesto un fuego central en el medio como «vigía de Zeus», P. Sl.] no debían dejarse confundir con respecto al todo [...], sino más bien buscar aquel *otro centro* [realzado en cursiva por nosotros], qué sea y cómo sea. Pues aquel centro es el origen y lo venerable, mientras que el punto medio espacial se parece más bien a un final que a un comienzo [...]. Pero más venerable es lo circundante y delimitante que lo limitado. Pues esto es la materia, aquello la esencialidad del todo.
^[182]

De este argumento, en el que se mezclan distinción ontológica y subterfugio astuto, vivió el catolicismo intelectual durante más de un milenio. Así pues, si la tierra, precisamente por estar situada en el centro mundano, está condenada irremisiblemente a permanecer en el lugar ínfimo y más desagradecido —en una favela del cosmos, como si dijéramos—, más pronto o más tarde sus habitantes tienen que darse cuenta del fallo de la construcción inmunológica de ese modelo de mundo, por más que los teólogos se empeñen en aducir las promesas de salvación que quieran. La recepción cristiana del esquema aristotélico-tolemaico deja esto claro al

resaltar por todos los medios la *humilitas* de la posición humana, y no sólo en un sentido antropológico-religioso sino también desde una perspectiva cosmológica. Alanus de Insulis: «El ser humano es como un advenedizo que vive en el suburbio del mundo».^[183] Es precisamente su situación interior —privilegiada en apariencia—, en el núcleo del sistema cósmico jerarquizado de cubiertas, la que acarrea a los seres humanos una desventaja espacial, que la cristiandad medieval sufrió hasta el fondo más amargo y contra la que sólo podía servir de ayuda un cambio radical de situación producido por la aplicación de nuevos medios cosmológicos.

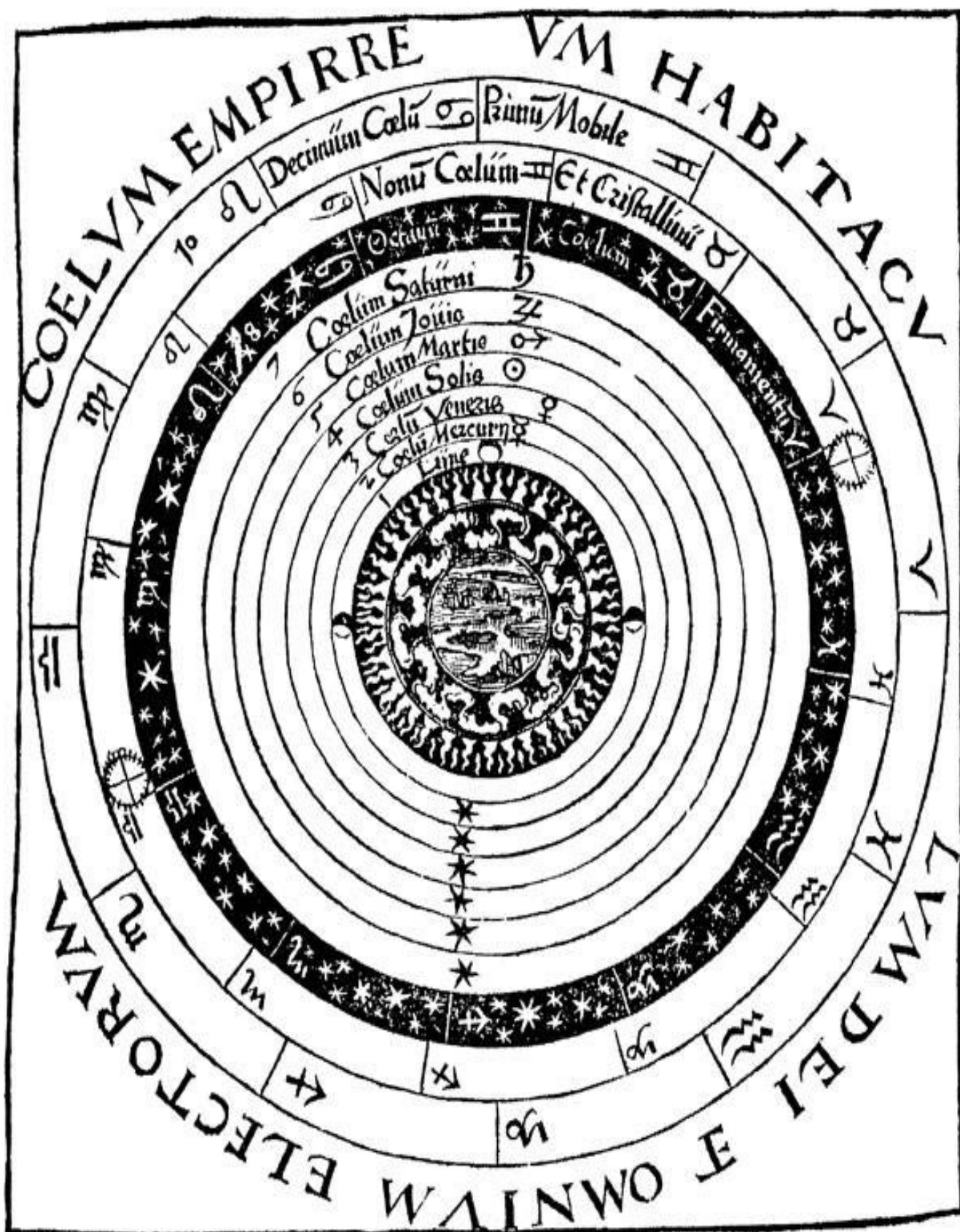
Conseguir esto es el sentido inmunológico e histórico (en lo relativo a la imagen de mundo) de la revolución copernicana. Pues lo que aparentemente representa la posición ideal en una estructura herméticamente impermeabilizada frente al exterior, de paredes sólidas aunque también sutiles y transparentes, desde el punto de vista ontotopológico se manifiesta para sus pobladores como un defecto fatal e irreparable. La perfecta inclusión de la tierra y de sus habitantes en el centro fosco del cosmos había de arrebatarles la proximidad a lo más alto y supremo en el orden del ser. Ya en la Antigüedad y más aún en la Edad Media los efectos colaterales y riesgos metafísicos del geocentrismo se mostraron tan gravosos para los europeos que éstos sólo fueron capaces de sobrevivir espiritualmente mediante la creación de caminos de huida de la zona oscura del cosmos.

Por eso la ominosa palabra «cosmopolitismo», que parece haber introducido Diógenes de Sínope en el debate antiguo, tenía ya un tono concomitante sarcástico, aunque más tarde los estoicos se esforzaran en utilizarla sin ironía: en la ciudad llamada mundo lo que importa a los sabios no es en absoluto vivir en el centro de la ciudad venida a menos, la tierra, sino en los extrarradios nobles, donde tienen sus villas los mejores círculos de éter. Quien habla de cosmópolis piensa siempre un poco también en la salida del concreto local terreno o al menos en la estetización del espacio lejano. Todavía Hegel se recordará lejos de esas condiciones espaciales aristotélicas de la antigua Europa, cuando pretende llevar el espíritu a sí mismo en el *éter* del concepto; cosa que, sin embargo, no significa tanto un procedimiento de hacer de menos a la tierra evadiéndose espiritualmente de ella hacia arriba cuanto un programa para incorporar el cielo, vía Estado y cultura, a las circunstancias de la superficie de la tierra.

Si el estoicismo, platonismo y cristianismo han podido generar puntualmente en sus psicagogias intereses estratégicos comunes, ello se debe no en último término a que los tres ofrecieron remediar por medio de programas atractivos de trascendencia la desventaja de los seres humanos de residir en el centro malo de la materia. Sí, quizá la capacidad de los europeos de la Antigüedad tardía, de la Edad Media y de la temprana edad moderna de dejarse seducir por todos los tipos posibles de auxilios idealistas de evasión y de doctrinas filosóficas de trascendencia se explique por la necesidad de encontrar remedios contra el agravio geocéntrico.

Sólo mucho tiempo después de que se hicieran saltar las cubiertas celestes y de

que se elevara a la tierra a la igualdad de derechos cosmológica con otros cuerpos celestes, pudo el Zarathustra de Nietzsche llegar a la particular idea de predicar a sus amigos la fidelidad a la tierra. En el imperio bimilenario del aristotelismo ello hubiera resultado absurdo, puesto que habría significado directamente la renuncia a participar en cualquier vida superior esférica; bajo tales premisas, fidelidad a la tierra significa tanto como fidelidad del prisionero a su mazmorra.



Clásico cosmos de cubiertas de Peter Apian, *Cosmographicus liber*, 1524; el empíreo inmóvil, en el margen extremo del cosmos graduado, se hace resaltar aquí mediante la inscripción, frente a los diez cielos rotantes, entre los que también se pone de relieve el octavo (el cielo de las estrellas fijas o firmamento): esa inscripción subraya la idea de que los elegidos (*electi*) encuentran en la paz de la suprema altura su última forma de inmunidad o su último habitáculo (*habitaculum*).

Pero ya Aristóteles, como Platón antes de él, había pergeñado exactamente el

camino real de huida de la zona central sublunar a lo superior y mejor: se trata justamente del acceso a ese *otro centro* del que se hablaba en el pasaje de *De caelo* que citamos antes y que no se refiere a otra cosa que al *tópos* utópico del Dios supramundano, cuyo reflejo psíquico, el alma del mundo, había sido implantado por el demiurgo en el *centro* del cosmos. En la cercanía de aquel otro centro bueno, sublime, sólo puede dirigir a los seres humanos el impulso del alma-espíritu propia, el pensar reflexivo, que, si se entiende correctamente, reconoce en sí mismo una irradiación del bien primero.

A ello corresponde el que el centro del mundo de cuerpos y el centro del bien no coincidan. En el juego basal de toda espiritualidad, ¡busca el centro!, se oculta un doble sentido esferológico que la propia era metafísica no consiguió esclarecer. En la cuestión del punto medio o centro los maestros de la filosofía griega legaron a la posteridad una confusión patética, que en adelante presentaremos como el sistema-de-dos-centros de la antigua Europa, y con tan exagerada claridad que en cierta medida se descomponga por la propia luz de la presentación, del mismo modo que hubo pinturas de catacumbas que al parecer se desvanecieron ante los focos de los descubridores. Al hacerlo, quedará claro de nuevo, y de otro modo, lo que ya se sabía de diversas fuentes: que la metafísica griega, aun cuando intenta mantener la ilusión cosmoteísta, se convierte en una teología de la trascendencia más o menos explícita.

Pensar trascendentemente es el anuncio formal de que encima del centro inferior se ha colocado uno superior. *Nota bene*: aun después de la pérdida de valor del centro inferior en el geocentrismo, sigue en vigor una idea monárquica del punto medio; idea que, sin embargo, sólo puede defenderse con argumentos teológicos y espirituales, y que sólo sigue teniendo sentido en contextos no-físicos y no-cosmológicos. Inútil para narcisismos humanos, esa idea se refiere al centro en el que precisamente *no* están los mortales, los existentes-en-el-mundo. Con ello sigue abierto el problema de que en el mundo concebido geocéntricamente hay que concebir, a su vez, el centro bueno como extramundano y supramundano, y, por consiguiente, como trascendente, espiritual y, por hablar espacialmente, como situado arriba, por más que el *Timeo* afirme con tacto metafísico que el alma del mundo (provista con el *noûs*) ha sido implantada en el centro del cuerpo del mundo. Se entiende que este modo de hablar era una clave cortés para referirse a la supramundaneidad, de modo que estaría mal aconsejado quien pretendiera buscar el alma en el centro físico del mundo, allí donde debería residir según el dicho ambiguo de Platón: pues, consecuentemente, ese centro cae en el núcleo de la tierra, ya que la tierra reside en el centro del cosmos de cubiertas; y precisamente ahí, con toda corrección desde el punto de vista topológico, supusieron que estaba el infierno los infernólogos medievales, que entendían más de la diferencia entre centro divino y terreno que los filósofos edificantes. Más adelante, en el capítulo «Antiesferas», explicitaremos con mayor detenimiento la convergencia entre ser-en-el-mundo y ser-en-el-infierno.

Para mantener la conexión entre hombre y Dios en la interpretación clásicamente metafísica del espacio hay abiertos esencialmente dos caminos: o bien ha de ascender el ser humano desde su mazmorra central al aire libre, por una escalera inteligible que le comunique con el mundo superior; o bien ha de descender Dios hasta los seres humanos, presumiblemente por la misma escalera, sea por medio de signos o milagros, sea por la asunción de un cuerpo. Por ello, trascendencia y encarnación son movimientos verticales simétricos; ambos tienen el sentido de mantener abierto el enlace amenazado entre el centro malo (del existente cuantitativo) y el *otro centro* (del existente esencial).

En estas tensiones verticales se muestra que en la «época de la imagen del mundo» no puede ayudarse al ser humano colocándolo meramente en un receptáculo espacial, por muy bien aislado que esté. Por eso todos los discursos holísticos han de quedar desvalidos, ya que los seres humanos no quieren ser sólo depositados o almacenados en un *container*-totalidad, en un anillo-*continens* metafísico, quieren también, en una experiencia interior viva, toparse con el Gran Otro del centro opuesto, que les posibilita por complementación íntima. Es verdad que en los dilatados espacios de realidad de la era imperial la vida de las sociedades no puede existir sin consolidaciones de fronteras e inmunizaciones eficaces, pero por lo que respecta a la integridad microsérica de los seres humanos, tampoco puede conseguirse sólo mediante cobijo en grandes receptáculos sociopolíticos y cósmicos. Más importante que el blindaje del campo anímico frente al exterior sigue siendo la complementación íntima psicogónica. Sólo ella puede conseguir que la estancia en un gran mundo no acabe en exanimación amarga o surfismo insustancial.

Por eso no lo es todo la inmunización macrosérica (podría decirse también, abreviando: por eso no lo es todo la filosofía o, con mayor exactitud, la filosofía de la trascendencia). La certeza de estar contenido en algo extremadamente grande puede proporcionar tranquilidad; si sus escritos publicitarios no mienten por todas partes, los sabios tradicionales la consiguieron ocasionalmente. Pero la paz anímica sería una meta falsa si se separara del contento y espontaneidad que provienen de la comunión con el otro íntimo, da igual si uno se lo representa como compañero inseparable, presente en la cercanía, o como un enfrente lejano-sublime. En consecuencia, en la época de la gran cultura no sólo han de reformarse los receptáculos cósmicos en torno a las comunidades políticas. También hay que determinar con contornos más fuertes al otro íntimo del individuo, al gemelo divino próximo-lejano. Cuando se cuenta con él en versiones acomodadas al momento histórico, los seres humanos pueden reorientarse desde la búsqueda de tranquilidad en el receptáculo supremo a agitados asuntos amorosos con el absoluto. De éstos se hablará, entre otras cosas, cuando en el próximo capítulo se abra el libro de la teología de la estructura o de la forma,^[**] no leído desde hace mucho tiempo. En él se encuentran las necesarias aclaraciones con respecto a aquel *otro centro*, que si bien postuló Aristóteles, no pudo desarrollar convincentemente con sus medios.

Excurso 3

Autocoprofagia

Sobre el *recycling* platónico

En la historia de la recepción de Platón se ha hecho mucho hincapié en la preferencia del maestro por las figuras geométricas del círculo y la esfera; pero apenas se ha hecho caso de que en un punto de su obra Platón aparece con un argumento en relación con el movimiento circular que deja tras de sí el abstracto idealismo matemático de la esferofilia y aventura el salto a una biología del todo (hoy diríamos: a una ecología general). Mientras que las ciencias modernas de la vida y la muerte sólo pueden emprender el estudio de procesos circulares parciales sobre el trasfondo de entornos que permanecen exteriores al círculo, Platón, en un instante arriesgado, rozó la cuestión de las condiciones de una ecología en el absoluto. De lo que se trata con ello es de un ecosistema del ser, que habría de entenderse como proceso circular cerrado, y de modo que ya no pudiera haber mundo-entorno o mundo exterior alguno que constituyera el trasfondo del círculo de la vida. Esta ecología absoluta sólo puede realizarse como biología absoluta, y ésta, a su vez, sólo como descripción de un animal absoluto, que sea una singularidad y que atienda al nombre de cosmos si alguien lo llama. El lugar clásico se encuentra al comienzo del discurso de Timeo, cuando se trata precisamente de explicar («por muchos motivos diferentes») por qué el demiurgo había dado una forma «completamente lisa» al globo del mundo por fuera:

No necesitaba de ojos ni de oídos, pues no quedaba nada visible ni audible más que él; tampoco ya había aire que le rodeara y que le hubiera hecho falta inhalar; ni necesitaba hechura alguna mediante la cual ingerir alimento o volver a eliminar el ya ingerido, una vez succionado el auténtico jugo de su quilo; pues nada se distinguía de él y nada se le añadía desde ninguna parte, pues nada había [sino él]; más bien está configurado ingeniosamente, de modo que sus propias eliminaciones le vuelven a servir de alimento, y de manera que todo lo experimenta dentro de sí mismo y todo lo hace por sí mismo.^[184]

Con ello se menciona el precio de la perfección: el animal absoluto ha de ser un autocoprófago; en idioma romance: un consumidor de sus propios excrementos. Además —y en esto consiste la configuración ingeniosa citada—, la diferencia de

boca y ano, importante y necesaria en animales que tienen un entorno, y en él comedores y letrinas, ha de ser anulada en este ser supernatural; así, en él, las aberturas del cuerpo, por las que se realizan los dramas del metabolismo, están colocadas del todo hacia dentro y cortocircuitadas recíprocamente: lo que corresponde a la estructura —ecológicamente impresionante, aunque desde el punto de vista psicoanalítico y gastronómico más bien desconcertante— de una oralidad integrada. (La genitalidad, naturalmente, no existe en este superanimal, dado que, por su modo de ser, su condición no es la de engendrar ni la de ser engendrado).

El ser vivo, que todo lo experimenta en sí mismo y todo lo hace por sí mismo, cumple un atributo divino que en el tiempo de los doctores se reproducía con el término *aseitas*, aseidad, aunque ninguno de los teólogos escolásticos se atreviera a dar muestras de la frialdad platónica ocupándose de los pormenores del metabolismo del animal divino: una omisión que parece perdonable cuando se considera que para el cristiano culto el cosmos no valía como animal absoluto sino como creación. Pero, dado que la doctrina cristiana atribuye a lo absoluto el hecho de hacerse hombre pero no el de hacerse mundo, el lugar crítico en el ser sólo se desplaza, puesto que con Cristo aparece un ser divino que ha tomado sobre sí la naturaleza humana y, en consecuencia, ha consentido en vivir con la diferencia entre boca y ano. Comienza su carrera, consecuentemente, entre precariedades metabólicas («lo encontraréis envuelto en pañales»). Pero a la larga no puede eludir la cuestión de si asume y elimina lo exterior, o si vive de lo propio sin entorno alguno: pues del mismo modo que como Dios auténtico es necesariamente no-metabolizador, es con necesidad consumidor de alimentos y depositador de heces en tanto hombre auténtico. Dos hechos, ante todo, de la historia de la recepción testimonian que en él, no obstante, y a despecho de la doctrina de las dos naturalezas, el Dios verdadero obtuvo la victoria sobre el hombre verdadero: primero, el hecho de que, si es verdad que se han transmitido palabras del Señor, no se mencionan ni conservan excreciones físicas suyas; y, segundo, el hecho de que, si es verdad que su cuerpo transfigurado ascendió a los cielos, no se habla para nada de heces transfiguradas. En consecuencia, el Hombre-Dios está sujeto decididamente a la diferencia entre sistema y entorno, no como el cosmos platónico, que es sistema sin entorno.



Uroboros: el Uno-Todo.

Sobre el trasfondo de estas consideraciones aparece más clara la diferencia entre el camino griego y el cristiano hacia una ecología del absoluto. Mientras que el hacerse mundo de Dios genera un animal absoluto, que gracias a su autocoprofagia recorre un proceso vital sin exterioridad, por el hacerse hombre de Dios surge un

híbrido metafísico, del que una parte ni come ni bebe desde la eternidad mientras que la otra crea, mediante comida y bebida terrenas, los presupuestos para excreciones correspondientes, de las que no es lícito hablar en la inmanencia del culto. El animal-mundo griego es, pues, un ser que ni ingiere alimentos sacados del entorno ni hace deposiciones en él, dado que no tiene entorno o, dicho de otro modo, dado que renuncia a toda externalización en beneficio de su autonomía; mientras que el Hombre-Dios cristiano, si es verdad que fustiga al mundo, deja en él, sin duda alguna, las inmencionables deposiciones mencionadas. (Es posible que la objeción de algunos teólogos medievales de que Cristo comía pero no defecaba merezca citarse, pero no, desde luego, discutirse). El animal-mundo es sujeto-objeto de una ecología absoluta, que consume todo sin dejar resto y no permite que nada salga hacia fuera (igual que —por citar un ejemplo casi actual todavía— hasta comienzos del siglo xx en el budismo tibetano gozaban de la mayor consideración como amuletos médicos píldoras de coprolitos del Dalai Lama, y hasta es posible que se tragaran realmente como medicinas en caso de necesidad extrema, dado que los desechos del Dios vivo no pueden ser desecho alguno), mientras que el Hombre-Dios se ha obligado a una ecología parcial, en la que hay que contar con restos perdidos y en la que se externalizan desechos enérgicamente.

Con ello aparece con claridad la diferencia entre un *recycling* griego y uno cristiano. Mientras que el Mundo-Dios está inevitablemente estructurado autocoprofágicamente (esto es a lo que se remiten los holismos en definitiva, aunque no quieran ni puedan decirlo), el Hombre-Dios tiene que ser o bien anoréxico («no sólo de pan», por eso tan poco pan como sea posible), o bien dualista (la mesa de la cena y la letrina no están en el mismo mundo). En el *recycling* platónico todo se convierte en alimento de Dios: esto significa que en el sistema oral-anal cósmico, o bien las excreencias mismas tienen carácter-de-*haute-cuisine*, o bien la boca del globo divino no tiene paladar y no es capaz de diferenciar entre ambrosía y materias fecales. Más importante aún que esa indiferencia de gusto es la inmunidad del cosmos (la tersura absoluta de su bóveda por el exterior), que no permite abertura alguna por la que pudiera evacuarse cualquier cosa afuera, a la nada. Del lado cristiano, el Hombre-Dios viene al mundo como a un penoso exilio, pero no para mostrar cómo se construyen casas ecológicas y cómo se fertilizan los campos con estiércol animal y humano. Su misión recicladora se refiere exclusivamente a las almas. Baja para demostrar que es posible un mundo de abstinencia; según su doctrina, los seres humanos no están llamados al metabolismo ni a la deposición, y mucho menos a ser omnívoros tanto en la línea autocoprofágica como en la heterocoprofágica. La relación cristiana con lo que procura salvación y redondez no está orientada cosmológica, sino pneumáticamente. Los pneumáticos comparten con los nómadas el privilegio de conservar un estilo fecófugo de vida en medio de poblaciones sedentarias; evitan las obligaciones que encadenan a los seres humanos a habitáculos fijos; eluden la atmósfera que rodea la fidelidad a las letrinas. (En

general: el Cristo ha de vivir de modo que jamás haya de utilizar un excusado *propio*; deja que las deposiciones evacuen sus deposiciones).

La ecología pneumática se conforma con devolver las almas (incluidos los cuerpos resucitados, si es preciso) a la casa paterna supranatural; el resto lo externaliza sin pesar alguno. La ecología cosmológica, por el contrario, está tan interesada en la internalización que sólo permite que el animal absoluto coma y deponga en sí mismo. En consecuencia, las dos doctrinas más grandes de la economía doméstica no pueden ayudar a la tierra real: una, porque sólo se interesa por el rescate de almas y considera el mundo como bastidor y desecho; otra, porque lo estima absoluto y niega así la posibilidad de todo desecho.

Pero las discretas concepciones ecológicas del *recycling*, que afirman venir en ayuda de la tierra desde la revolución de la higiene en el siglo XIX, siempre permanecerán fragmentarias porque les falta el valor y la fuerza para exigir la circulación o reciclaje total. La sociedad ecológica siempre será sabotada por un humanismo que se empeña en la imposibilidad de superación de la diferencia entre boca y ano.

Excurso 4.

Panteón

Sobre la teoría de la cúpula

*Y la brisa resbala
[...]
Entre un rigor de rayas
Que al mediodía ciñen
De exactitud. ¡Desierta
Refulgencia! La esfera,
Tan abstracta, se aflige.*
Jorge Guillén, *Cántico*

No hay nada en la gran técnica que antes no estuviera en la metafísica: una prueba de la capacidad de diagnosis cultural de esta frase, con la que la teoría de la técnica se convierte en filosófica, la ofrece el edificio redondo más representativo del Viejo Mundo, el Panteón de Roma, cuya construcción fue objeto de discusión entre los años 115 y 125 d. C., bajo el imperio de Trajano (98-117), y se terminó bajo el de Adriano (117-138); una maravilla del mundo de la arquitectura en estricto sentido literal, cuya cúpula, con un vano de más de 43 metros de diámetro interior, representó en la tierra a lo largo de toda una era la primera y más grande construcción auténticamente esférica: ni siquiera los arquitectos de San Pedro se atrevieron a superar el diámetro de luz de la gigantesca cúpula antigua.^[185] La historia de las desafortunadas edificaciones anteriores que se levantaron en el mismo lugar muestra que en el caso del Panteón se trataba de construir un templo con cubierta teológico-celeste muy delicada, sobreelevada: el templo de los Siete Dioses de los Planetas, construido a comienzos de siglo por el cuñado de Augusto, Agripa, fue destruido por el gran incendio del año 80, y la reconstrucción de Domiciano que le sucedió, por un rayo en el año 110. Si Trajano y Adriano emprendieron en tan corto plazo un tercer intento de renovar el santuario central de la teología romana de los dioses del destino, es porque estaba en el aire la intención de construir esta vez un edificio que afrontara los humores de los elementos con más éxito que sus predecesores y que arrancara el beneplácito del todo para su construcción y conservación de modo más convincente que las edificaciones anteriores.

De este modo, en el lugar, en la dedicación y en la prehistoria —rodeada de dudosos *omina*— del Panteón confluyeron los ingredientes para que surgiera un extraordinario programa de arquitectura y teología. Que el monumentalismo imperial quiso ofrecerse aquí un monumento es algo que el propio resultado manifiesta de manera imponente y que lo que se pretendía construir era, además, un edificio que se alzara ante los ciudadanos de la ecúmene como lección política y como manifestación

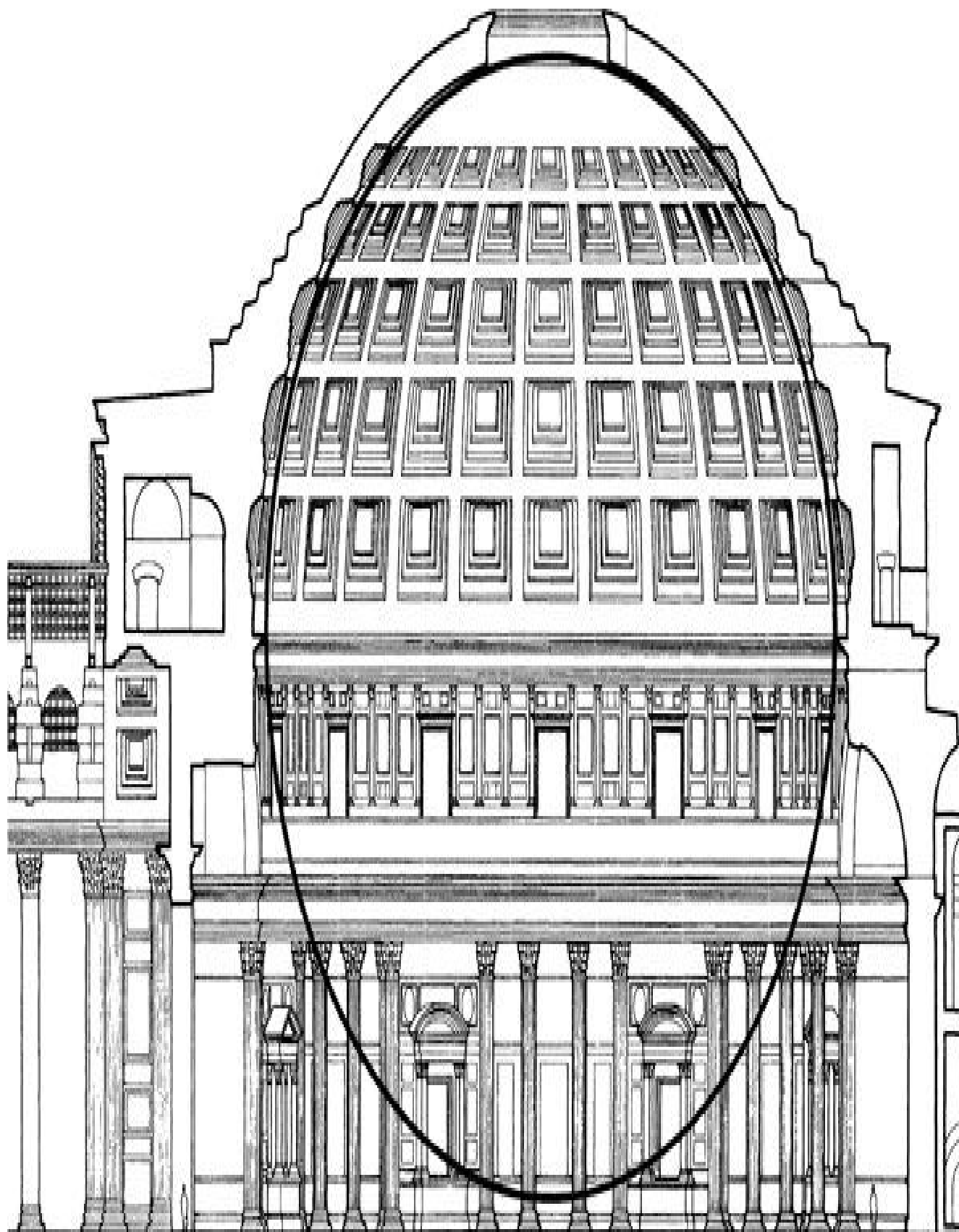
arquitectónica de una concepción del mundo insuperable: eso era asunto decidido en el acuerdo entre los dos emperadores que encargaron la obra y su arquitecto, el sirio Apolodoro de Damasco. La operación del Panteón se aprovechó del favor de un momento en el que la arquitectura y la teología querían aventurarse juntas en un proyecto inaudito.

Las premisas generales del compromiso se remitían a mucho tiempo atrás: los griegos habían matematizado el cielo y lo habían entreverado con el simbolismo interconector de una geometría esférica precisa; los romanos habían reunido en un grupo los dioses de los planetas y los habían elevado a la categoría de protectores y vigilantes de la asignación del destino a cada uno de los mortales; los emperadores, finalmente, habían incautado el cielo como recurso de fortuna para el imperio y completado el *mare nostrum* con un *coelum nostrum*. De la síntesis de estos requerimientos a lo envolvente nació el acontecimiento-edificio Panteón, que ha de ser considerado todavía como la introducción más resuelta a la esencia, problema y logros de la *philosophia perennis*. Presenta un caso de eso que —según la feliz formulación de un autor contemporáneo— merece ser descrito como «soluciones romanas a problemas griegos».^[186] La *translatio philosophiae ad romanos* se convierte en el Panteón en un hecho plausiblemente consumado, por más que a Heidegger se le ocurriera que podía tratar peyorativamente la contribución romana a la historia del pensamiento, y por más que la mayoría de los representantes gremiales se complazcan en la idea de que se puede ignorar el Panteón y seguir siendo filósofo. Puede mostrarse fácilmente que se trata de un error, puesto que para ello sólo es necesario probar que la idea filosófica del todo puede explicitarse no sólo en escritos, sino también en forma de edificio. Hasta la innovación del platonismo por Plotino, la panteología romana, como teoría inmanente del edificio singular, representaba la cumbre del pensamiento en su época.

El Panteón es el resultado del encuentro de dos ambiciones de soberanía: una de ellas cesarista y la otra académica. Por lo que respecta a la pretensión de los filósofos de pensar el todo en los contornos de una forma clara, invulnerable, concluyentemente bella, ya Platón y sus sucesores y rivales, hasta el estoicismo, dijeron lo necesario. Incluso en la época de su mayor éxito político, los romanos tuvieron que dejarse instruir por el pensar heleno del círculo y la esfera. Por lo que respecta a los césares, que habían asumido la herencia de la victoriosa, demasiado victoriosa, República romana, fueron obligados por el espíritu de su cargo a reflexionar sobre el mantenimiento de la cohesión de una gigantesca periferia a través de un centro que reuniera e irradiara poder, y el resultado de esas meditaciones cesaristas sobre la analogía entre ciudad y orbe terráqueo suponía una disposición creciente a compenetrarse con el sol, o el Dios, que actúa, omnivivificante y omnirresponsablemente, derramándose en derredor.

El Panteón constituye el punto medio entre esas dos fórmulas de soberanía. Pues si el extraordinario edificio, de un lado, atestigua con medios geométricos y

macrosferológicos algo del misterio de la producción filosófica de espacio, se atribuye, de otro, a una creación urbano-imperial de espacio que entiende todavía el dominio del mundo como éxito de expansión doméstica y considera la vida del César como una misión de guardia o de vigía del ámbito del mundo dominado por los romanos.



Corte transversal del Panteón.

Cuando, bajo tales premisas, los césares discutieran con los filósofos sobre el mayor signo posible del mundo, tuvo que entrar en juego una tercera fuerza, cuyo cometido fuera ofrecer a ambos partidos representaciones sensibles de sus pretensiones teológico-espaciales y ontopolíticas. Esa fuerza no podía ser otra que la arquitectura, que más que aprehender en ideas su tiempo, lo que hace es aprehender en edificios las ideas del tiempo. El ingeniero militar y arquitecto Apolodoro de Damasco hizo posible el momento estelar del pensamiento constructor cuando consiguió ganar a Trajano, y más aún a su sucesor Adriano, para la causa de la edificación de un templo esférico sin par. La proposición hegeliana de que lo racional es real y lo real es racional tiene validez en la arquitectura con preeminencia respecto a cualquier otro ámbito, pues es en ella donde adquieren por primera vez espesor material las ideas de orden de estructura lógica y geométrico-ideal. En el cemento romano (*opus caementitium*), del que está hecho el núcleo de los muros y la cúpula del Panteón, se realizó *concretamente* el concepto esférico.

Más allá de todos los modos nacional-romanos de sentir, Apolodoro, el oriental filosóficamente formado, había entendido que después del hacerse-imperio del mundo le correspondía el turno al hacerse-edificio del globo perfecto, y que sólo con esta realización lógico-arquitectónica la imperialidad del imperio podía llegar a su plena expresión. En alianza con el helenófilo Adriano, y aplicando medios arquitectónicos, Apolodoro consiguió lo mismo que, según san Agustín, había conseguido un siglo antes Virgilio con su epopeya: el rearme simbólico de un gran espacio político, que se había consolidado militarmente antes de que ningún romano pudiera decir qué habría de significar metafísicamente ese monstruo de poder.

Así, el arte del arquitecto preparaba el foro donde pudiera celebrarse la cumbre bilateral entre cesarismo y filosofía. Gracias a su audacia arquitectónica, que impresiona aún después de milenios, Apolodoro aventuró la tesis de que la arquitectura estaba en ese momento tan adelantada que podía medirse a la misma altura con las dos cumbres de la idea del mundo a la vez. Contentaba el lado cesáreo con una idea arquitectónica que correspondía a las preocupaciones domésticas del imperio y de su guardián con formas estrictas y monumentales; al concepto filosófico le daba lo suyo al aceptar el reto de demostrar que la esfera ya no sólo podía ser construida como modelo a mano para estudios matemáticos y astronómicos, sino que también podía realizarse como gran templo y como símbolo formal construido de la amplitud cósmica. Sin duda fue Apolodoro el genio de la empresa, porque entendió cómo explicar la metafísica de la esfera a los señores del Palatino y dio ánimos a su emperador Trajano y a su sucesor para el gesto sin par de hacer venir a Roma el universo junto con todos sus dioses. (Parece que hubo tensiones con Adriano, que llevó adelante la obra y la completó; algo comprensible después de que el emperador se identificara tanto con el proyecto que pretendía que le consideraran como el auténtico arquitecto; Dion Casio asegura incluso que Adriano hizo ajusticiar al gran arquitecto tras la terminación del Panteón; pero otras fuentes parecen contradecirlo).

La necesaria sangre fría para esa sugestión no la habría logrado Apolodoro si no hubiera podido asegurar con buenos motivos al emperador, que acometió la empresa, que entretanto ya era técnicamente posible (con ayuda del hormigón y de una técnica avanzada de encofrado)^[187] construir el cielo mismo, en tanto cielo-cobertura.

A la vista del edificio del Panteón hay que tomar en sentido literal el giro «construir el cielo». Con la cúpula no sólo realizó Apolodoro la semiesfera más perfecta que se hubiera intentado jamás en ese orden de magnitud, sino que, además, perfiló la invisible semiesfera inferior del cielo, cuyo polo sur roza exactamente el suelo de la nave, de modo que el diámetro de la cúpula de 43,30 metros define también la altura de la sala. En estas proporciones métricas se manifiesta la esencia filosófica del edificio: también el concepto aristotélico de *uranós* o de cosmos se consigue abstrayendo de la visión la semiesfera azul claro que hay sobre nuestras cabezas, y completándola hasta convertirla en la representación del globo total del mundo, tal como lo vería un Dios externo. Exactamente esto es lo que se cumple en el Panteón por el juego de conjunto de la cúpula superior, visible y construida, y la inferior, invisible y no construida: la primera, tomada ella sola en sí misma, representa el cielo de la visión ingenua, y ambas en conjunto, el cielo de los filósofos, el universo. Quien quiera entender el Panteón tiene que hacerse cargo de *ambas* cúpulas simultáneamente: hay que apreciar su diferencia y considerarla, a la vez, superada. Entonces consigue el ojo espiritual la perfecta esferoscopia en ese templo de la geometría del ser.

Así pues, en su vista interior, el Panteón no es otra cosa que el globo que soporta en sus hombros el Atlas Farnesio, traducido a un formato que corresponde a la idea de que el cosmos divino es su lugar propio, el que se soporta a sí mismo, y a nosotros en él. Con esto desaparecen las ingenuas figuras de estrellas de la *sphaira* griega, que estaba concebida como una vista exterior, y dejan espacio a un cielo en escalones, totalmente geometrizado, cuya vista se consigue desde dentro de modo enteramente parmenídeo y anfiscópico. Un mundo que produce arquitectos y emperadores con tales ideas y medios ya no necesita atlantes míticos: el globo, que es el todo, se adapta ahora a la forma sacra de la casa; y por voluntad de los dioses, que hablan a los seres humanos a través de éxitos, el nombre de la casa, que también es el universo, reza en la época de los césares: *Roma aeterna*. Por lo que respecta a la linterna, la atrevida abertura redonda de 9 metros de diámetro en el vértice de la cúpula, hay que decir que pone en ejercicio un momento platónico triunfal, ya que durante el día deja entrar en la esfera una avalancha de luz, desde arriba y desde fuera, que hay que considerar como el simbolismo perfecto de la trascendencia. Este *opeion* no pretende ser una ventana por la que miren, seguros, los seres humanos a un mundo enmarcado; es el calvero [*Lichtung*] del espacio que significa el mundo.^[188]

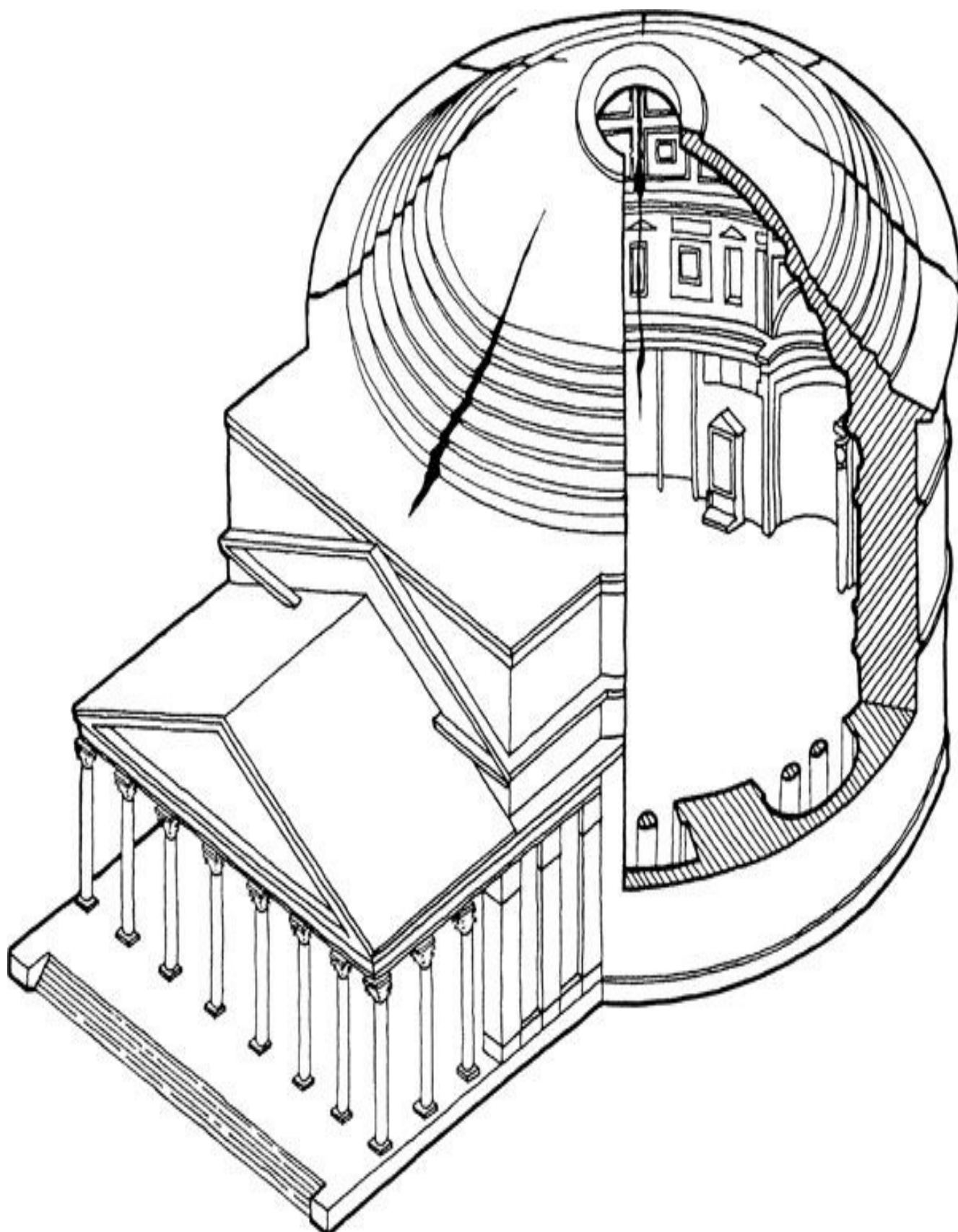
El Panteón no es sólo una tesis monumental que resume en sí misma el resultado de la cosmoteología antigua; remite también, con tanta claridad como discreción, a la diferencia entre esotérico y exotérico, sin la que en el mundo antiguo no podría haber

sabiduría ni saber auténtico alguno. A la maravilla del Panteón pertenece el hecho de que desde fuera no pueda sospecharse lo que muestra dentro; y eso sucede porque, si es verdad que como todo edificio exento ofrece también una vista exterior, ésta es una, sin embargo, que no manifiesta la idea formal interior, sin que por ello pueda acusarse al arquitecto de camuflaje. A la mirada externa aparece el Panteón como un edificio circular rechoncho, sobre cuya base cilíndrica se tiende una cúpula rasa, señalada en el tránsito entre pared lateral y casquete por siete anillos escalonados; ante ese número siete no resulta extraño acordarse de los dioses de los planetas a quienes estaban dedicados los templos predecesores situados en ese mismo lugar. Hay que conceder que tampoco engaña la vista exotérica y que ésta mantiene una validez de derecho propio aunque no fuera corregida por la auténtica perspectiva: la contraria, la que ofrece desde dentro. El edificio de Apolodoro paga tributo al hecho de que en Roma, como antes en Atenas y en todas partes, en la época del pensamiento las grandes mayorías se contentan con pasar por delante de los lugares de la verdad, con no hacer preguntas a las bocas de la verdad y con llegar tarde a las horas de la verdad. La diferencia interior-exterior del Panteón reformula profundamente la famosa inscripción sobre la entrada de la Academia: que no entrara en ella quien no fuera geómetra. Pero en este caso —quizá de modo diferente a como sucedía en el jardín platónico— basta con entrar con ojos abiertos en el edificio para, mediante una simple mirada en derredor a ese acontecimiento redondo sin par, convertirse a una vida bajo el signo de la geometría universal.

Desde fuera no puede reconocerse en manera alguna que en el interior se ha consumado algo que habría de cambiar para siempre, desde la base misma, el estatus del cierre superior del espacio en los edificios, el sentido mismo de tejados, techos y espacios abovedados. Aquí no ha sucedido menos que la completa metafisicización de tejado y techo; al cielo real le ha salido una competencia seria en forma de cúpula. Sólo quien entra en el templo abovedado se da cuenta de que la cúpula se ha convertido en el mensaje. Ya en el caso de antiguas construcciones redondas y abovedadas en el Oriente Próximo se había abierto paso la idea de que los tejados pretenden y pueden llegar a ser más que meras cerraduras herméticas hacia arriba del espacio construido.^[189] Como demuestran numerosos monumentos paleoarquitectónicos, el motivo de la autoenvoltura en formas uteromiméticas de cobijo es casi tan antiguo como la idea misma de tejado. Que las casas significan siempre también metamorfosis del espacio materno: eso es lo que proporciona a la arquitectura un puesto tan eminente como el que tiene en el desarrollo histórico de las fuerzas espaciales de transferencia. Pero sólo con la cúpula del Panteón se produjo la brecha que lleva a la poética racional y a la metafísica del espacio abovedado de modo tan triunfal y concluyente que a nadie que no haya contemplado y comprendido el cielo de cajitas del templo-cosmos romano se le permite ya la pretensión de saber qué pueda ser altura espacial construida.

Todas las construcciones posteriores de cúpulas en la cultura europea, desde la

cúpula de Brunelleschi de la catedral de Florencia, o la cúpula de San Pedro de Roma y San Pablo de Londres, hasta las salas de lectura abovedadas de la Bibliothèque Nationale y de la British Library, sólo pueden comprenderse como comentarios y contrapropuestas a la tesis filosófico-espacial de la cúpula del Panteón. No es casualidad que la discusión sobre cúpulas más intensa de la historia de la humanidad, la controversia sobre la coronación del nuevo edificio de San Pedro, cuya construcción comenzó en 1506 con la colocación de la primera piedra y (por lo que respecta a la cúpula) fue terminado por Giacomo della Porta y Domenico Fontana en 1592 según planos de Miguel Ángel (1475-1564), comience con bosquejos arcaizantes del primer arquitecto Donato Bramante: en ellos puede reconocerse una réplica directa de la maciza cúpula del Panteón, asentada sobre columnas; algo que, a causa del peso, hubiera resultado técnicamente irrealizable. La historia del problema de la cúpula de San Pedro es la marcha o banco de pruebas del racionalismo constructivo moderno. Bajo el punto de vista de la moderna producción de espacio, no es menos interesante que el giro copernicano simultáneo en cosmología. Pues la deslimitación del espacio hacia fuera no es en absoluto más dramática que su embovedamiento en los grandiosos simbolismos espaciales de la edad moderna incipiente. Mientras que la vieja cúpula del Panteón podía reposar todavía sobre un cilindro mural de dimensiones casi telúricas, las cúpulas de la edad moderna tienen que contar con el agravante de no poder apoyarse en muros macizos cercanos al suelo, sino, lejos de la tierra y artificialmente, elevarse a alturas gigantescas sobre atrevidas construcciones de pilares. En ello puede medirse la diferencia entre las pretensiones del constructivismo antiguo y el moderno.

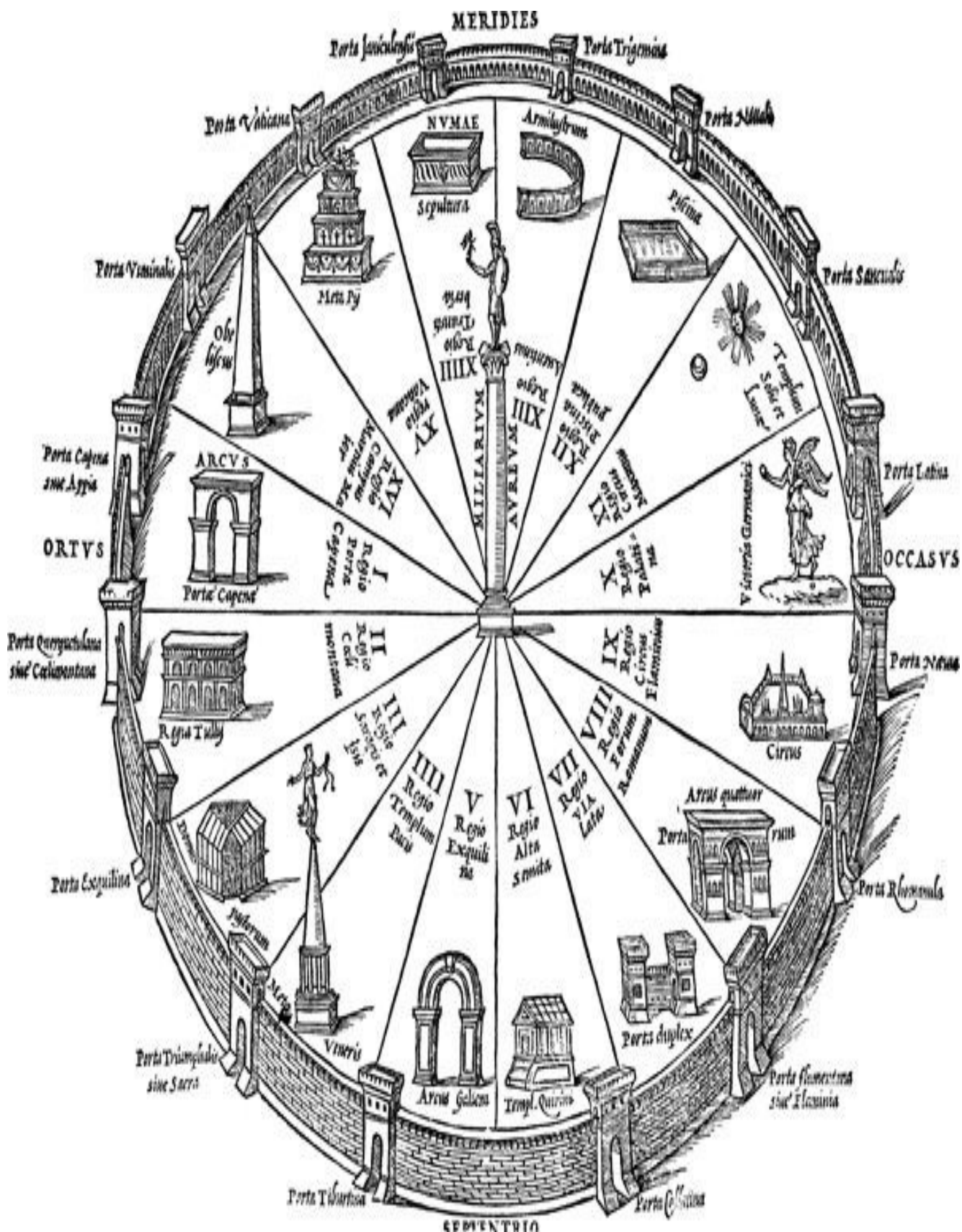


Grietas antiguas en la cúpula del Panteón.

Pero lo que la Antigüedad y la edad moderna tienen en común con respecto a las grandes edificaciones al borde de lo imposible es la experiencia de que nada elevado puede sostenerse o perdurar sin grietas y peligros de hundimiento. Ya pocos años después del colado de la cúpula del Panteón hubo que tapar anchas grietas meridianas

en ella; la historia de la cúpula de San Pedro es desde el siglo xvii hasta hoy una historia de experimentos de apoyo. Para arquitectos e inmunólogos esta experiencia es menos irritante que para filósofos, pues aquéllos saben de antemano que precisamente el intento logrado de edificar el cielo conlleva el compromiso de tener que apuntalar más pronto o más tarde el cielo construido. (Ésta es la idea pragmática fundamental del catolicismo de la Contrarreforma: si Dios quiere que siga existiendo la Iglesia, no dejará que se derrumbe, a pesar de sus grietas, el edificio romano; y si no quiere, lo notaremos en que no seremos capaces de superar nuestros problemas estáticos). La temprana ciencia de la estática de la construcción se desarrolló como una cábala matemática para la atención y cuidado de cúpulas en peligro. Por el contrario, a causa de la frivolidad y marginalidad específicas de su profesión, los filósofos, desde que ya no construyen ellos mismos, caen fácilmente en la tentación de sacar de las grietas en los edificios del todo, hechos por otros arquitectos, conclusiones no conservadoras, sino de«con»structoras.

Si se comprende el Panteón desde su programática esotérica resulta admisible la constatación de que sólo la arquitectura romana realizó en la práctica el *pathos* de la filosofía griega, consistente en representar el cosmos como todo bajo el signo de la domesticidad, debido a que asimiló la casa al cosmos de un modo que los griegos no hubieran podido conseguir con sus medios. Si el genio griego —como hizo notar Hegel, elogiándolo— había logrado hacer del cosmos algo casero, los constructores romanos de la época imperial lograron hacer de la casa algo cósmico. En el Panteón, cualquier visitante sin previa instrucción ontológica puede meditar sobre la idea fundamental de la filosofía antigua: que el ser-ahí del sabio significa la mudanza de la casa local a la universal. Y con igual claridad resplandece desde las cajitas de la cúpula la enseñanza fundamental de la Antigüedad: que conocer y clasificar es lo mismo.



Roma como centro del mundo, 1527, grabado.

Con la construcción del Panteón, Apolodoro y Adriano repitieron y aclararon a su modo el enigma de la historia de éxitos romana. Como han acentuado de muchas maneras concedores de la situación antigua, el dominio universal de los romanos no fue expresión de un instinto ofensivo imperial, sino el resultado, más bien

involuntariamente asumido, de un sentimiento de seguridad y domesticidad hipertrofiado, unido a una voluntad histerizada de lealtad (*fides*) a los aliados en las fronteras del imperio [Cicerón: «Nuestro pueblo se ha apoderado ya de todas las naciones para defender pueblos amigos (*sociis defendendis*)»] (*De re publica* III, 23)]. Así pues, el imperio surgió de una orgía de domesticidad y sentido de lealtad: en ello se asemeja a un sistema de filosofía que sólo se aventura al mundo para vivir tranquila entre las habladurías. Entre los romanos, el imperialismo es el síntoma de una exofobia general, que se trata terapéuticamente a sí misma internalizando todo lo que pudiera estorbar del exterior.

De modo semejante, el Panteón pretendía terminar con las fuerzas numinosas de los pueblos extranjeros expidiendo un pasaporte romano a todos los dioses esenciales de fuera. Mucho antes de que las universidades europeas y americanas inventaran el título de profesor asociado, los jefes de los teólogos romanos habían descubierto la función del Dios asociado. Él otorgaría las fuerzas numinosas, reconocidas interreligiosamente, con las que no estar conectado no parecía aconsejable a los custodios de la estabilidad romana. Como antes en Mesopotamia, en Roma se desarrolló un sentido de la necesidad de una diplomacia religiosa que mediara entre las diversas configuraciones del mundo de los dioses. El Panteón fue construido para todas ellas, ecuménico y con forma de cielo, como una sala de plenos, con el fin de conjurar en torno a la idea romana de casa todos los poderes que merecieran el nombre de Dios.

Este construir-mundo transforma el sentido de inmanencia con consecuencias permanentes, ya que muestra hasta dónde llega una imperiotécnica como cosmotécnica. Tal modo de construir a lo grande y máximo no tiene aún nada que ver con la jactancia arquitectónica de la metrópoli en los posteriores Estados nacionales europeos, que amontonan fachadas cuando les falta una idea real de mundo y una técnica efectiva de potencia mundial. El Panteón es la prueba de que el universo se amoldó a la forma de casa, después de que la casa supiera acomodarse a la forma de universo. Desde entonces, la totalidad es actual como tema de una historia técnica universal; es eso justamente lo que actualmente se discute bajo la rúbrica de globalización (terrestre). En esa palabra se oculta la cuestión de si el globo «es» o «sucede» o «se hace».

Enlazando con esas consideraciones, el sentido cosmotécnico de la cúpula en la antigua Europa puede definirse concisamente: confiere perfiles arquitectónicos a la idea de inmanencia universal y depara un lugar en la visibilidad al tema inmunitario de la metafísica clásica: la mirada a lo gran envolvente, a lo que se cuida de todo y todo lo mantiene unido. La cúpula sostiene el enunciado de que la vida humana se desarrolla bajo un principio cooperativo y el cielo se interesa por los fenómenos que él recubre. Con las cúpulas los poderosos construyen la utopía de la atención con la que lo claro superior se vuelve a lo inferior oscuro.

Lo que realmente triunfa en la cúpula del Panteón es una idea de mundo, orden e

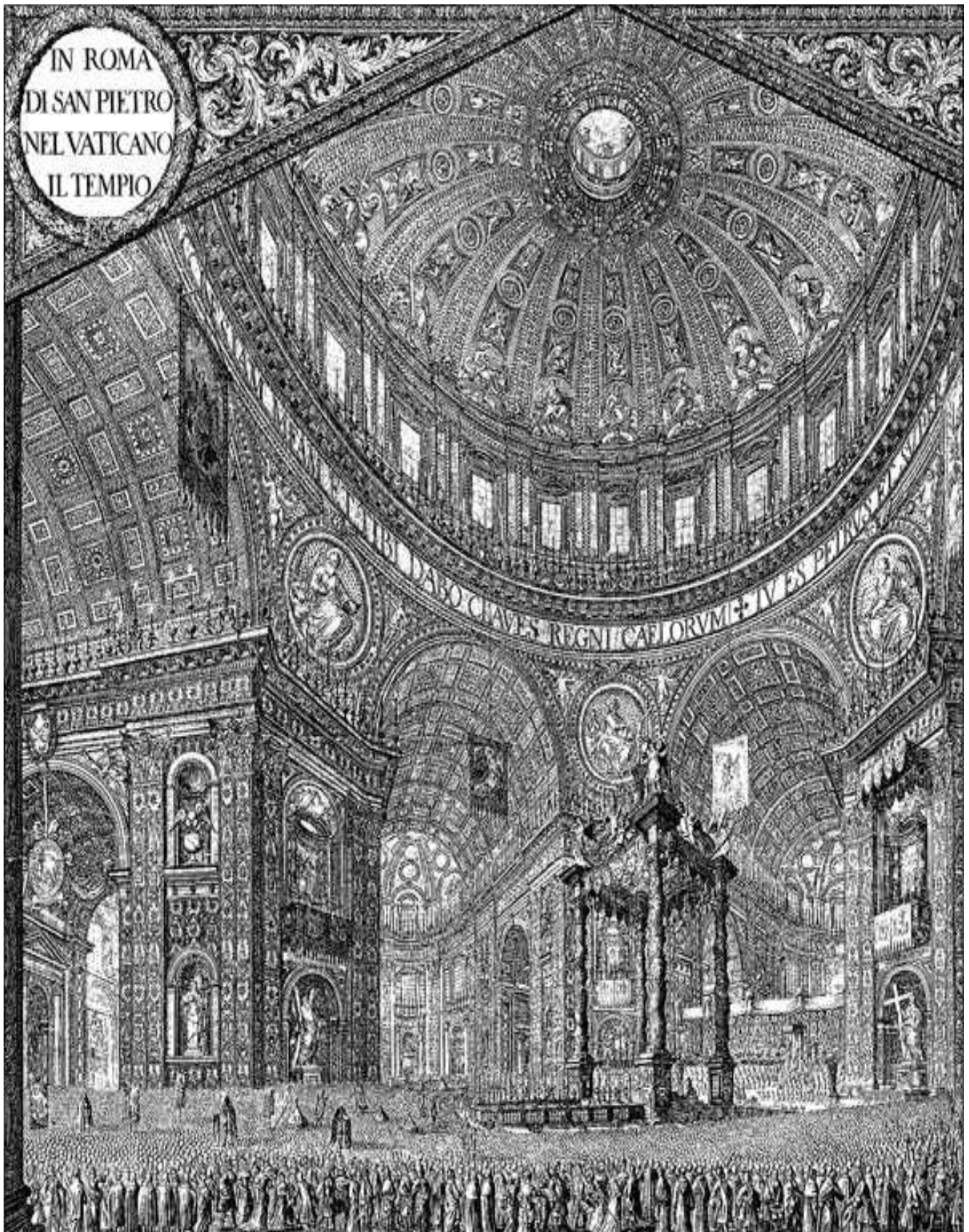
inmanencia, cuya alta tensión ontoteológica pronto contrasta fuertemente con los nuevos sentimientos religiosos, que desde la periferia del imperio invaden en forma creciente el centro. Mientras que todavía el emperador hace que se construya un templo de todos los dioses, en el que todo lo que era mero Dios regional o fuerza natural divinizada ha de poderse incorporar a una forma de divinidad de rango máximo, por todas partes en el imperio la gente va abandonando la religión filosófica de la transparencia (se podría decir también: la asamblea racional del pueblo *sous l'œil de l'empereur*) y entregando su vida a las nuevas religiones de poca claridad.

Esto es lo que incluye al Panteón, a su modo, en el amplio fracaso de la filosofía tardoantigua. Pues con su luminosa creencia esférica, con su totalismo festivo-jovial, con la sutil distribución de las cajitas en el interior de la cúpula, que parece anticipar el concepto pseudo-areopagita de jerarquía, el Panteón representa un verdadero sistema de emanación de cemento, que contenía en sí mismo más inteligencia realizada que la que todos sus visitantes posteriores aportaron juntos. Poco después de su conclusión el edificio se levanta ante los participantes en el culto como una máquina de sentido, que si es verdad que puede utilizarse ritualmente, no podría volver a construirse una segunda vez.

Oswald Spengler captó algo del aura de soledad esotérica que rodea este edificio, magnífico por sus altas miras y totalmente accesible a la vez, en su genial observación de que el Panteón habría sido *la primera de todas las mezquitas*.^[190] Spengler conectaba con esa expresión su oscura tesis de que en el año 125 Roma ya hacía tiempo que estaba en vías de salir del círculo del antiguo mundo anímico y de caer en la sugestión de aquella «mágica cultura» que comenzaba a desarrollarse en Oriente Próximo bajo numerosas asimilaciones seudomorfóticas de pueblos y culturas extrañas. (Los conocedores de la obra capital de Spengler saben que el autor dedicó a este complejo temático, bajo el título de «Problemas de la cultura árabe», un libro dentro del libro, del que no se dice demasiado si se califica como culminación de la filosofía especulativa de la cultura en el siglo XX). El cambio de acento del mundo anímico antiguo al mágico habría sido, en definitiva, el responsable de la penetración del imperio romano por una religión seudomorfótica: el cristianismo en su forma helenizada (que, a su vez, representaba un hermano anímico del islam posterior, del prototipo de una religión de poca claridad, que exige sumisión y ofrece devoción y entrega). Lo ciertamente correcto en la indicación de Spengler es al menos esto: que, en la época del Panteón, Roma experimentaba una transformación del sentido de inmanencia y que el modo en el que los dioses manifestaban su presencia intramundana se veía sometido a un cambio de grandes consecuencias.

Hay mucho que hablar a favor de que en la visita al Panteón las masas tardoantiguas ya sólo experimentaban un poco de lo que se había deliberado y conseguido en la conversación en la cumbre entre cesarismo, filosofía y arquitectura. La época pertenecía cada vez más a los mistagogos y apóstoles, que se dedicaban a la desmatematización del cielo: hoy se hablaría de un reencantamiento del mundo.

A esos agentes de un sentimiento de inmanencia completamente transformado, profesamente alógico, telepático, milagro-dependiente, hay que agradecer que las cúpulas posteriores, sobre todo las del Oriente bizantino, no repitan ya la forma de construcción panteológica, que quería erigir un monumento —duradero como *opus caementitium*— a la participación noética del ser humano en el *optimum* formal de la casa del mundo, sino que vayan manifestando de forma progresiva el cerco por todas partes del espacio humano por un secreto impenetrable del mundo; Oswald Spengler ha glosado esto de modo sugestivo por medio del símbolo central, filosófico-espacialmente relevante, de la cultura mágica: la experiencia del mundo como cueva. Este cambio aclara completamente la diferencia entre el Panteón y la iglesia de Santa Sofía de Constantinopla. Mientras que el templo esférico romano había proporcionado a la idea de mundo de la filosofía antigua su autoaclaración última en forma de cristalización técnico-arquitectónica (en un edificio en el que se entraba como ciudadano del mundo, procedente de una provincia cualquiera, para salir de él como griego y neófito de la filosofía), la iglesia de la Santa Sabiduría creó una sensación de inmanencia numinosamente transfigurada y mágicamente cercada (de modo que no se podía entrar en ella sin convertirse en el acto en árabe *ante litteram*, en arrebatado debutante en asuntos de encanto divino, de efecto mágico de Dios).



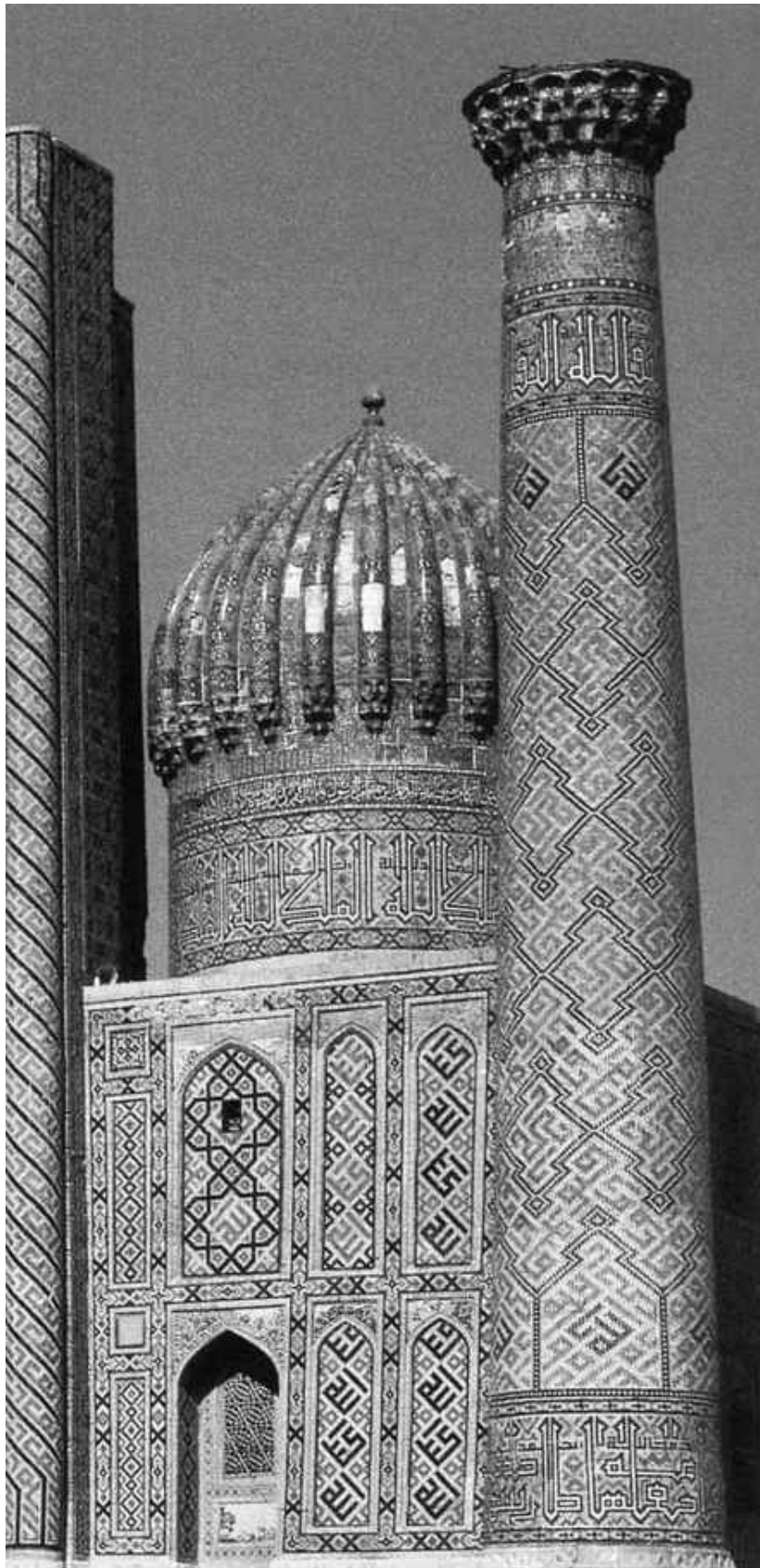
Ceremonia en San Pedro el año jubilar de 1700.

La suerte que corrió posteriormente el Panteón proporciona al motivo de la redondez del cielo una nueva interpretación, que aparece como una retracción irónico-psicognóstica de la esfera a las madres del origen: como regalo del emperador Focas de Bizancio, el Panteón recayó en el obispo romano Bonifacio IV, a quien no

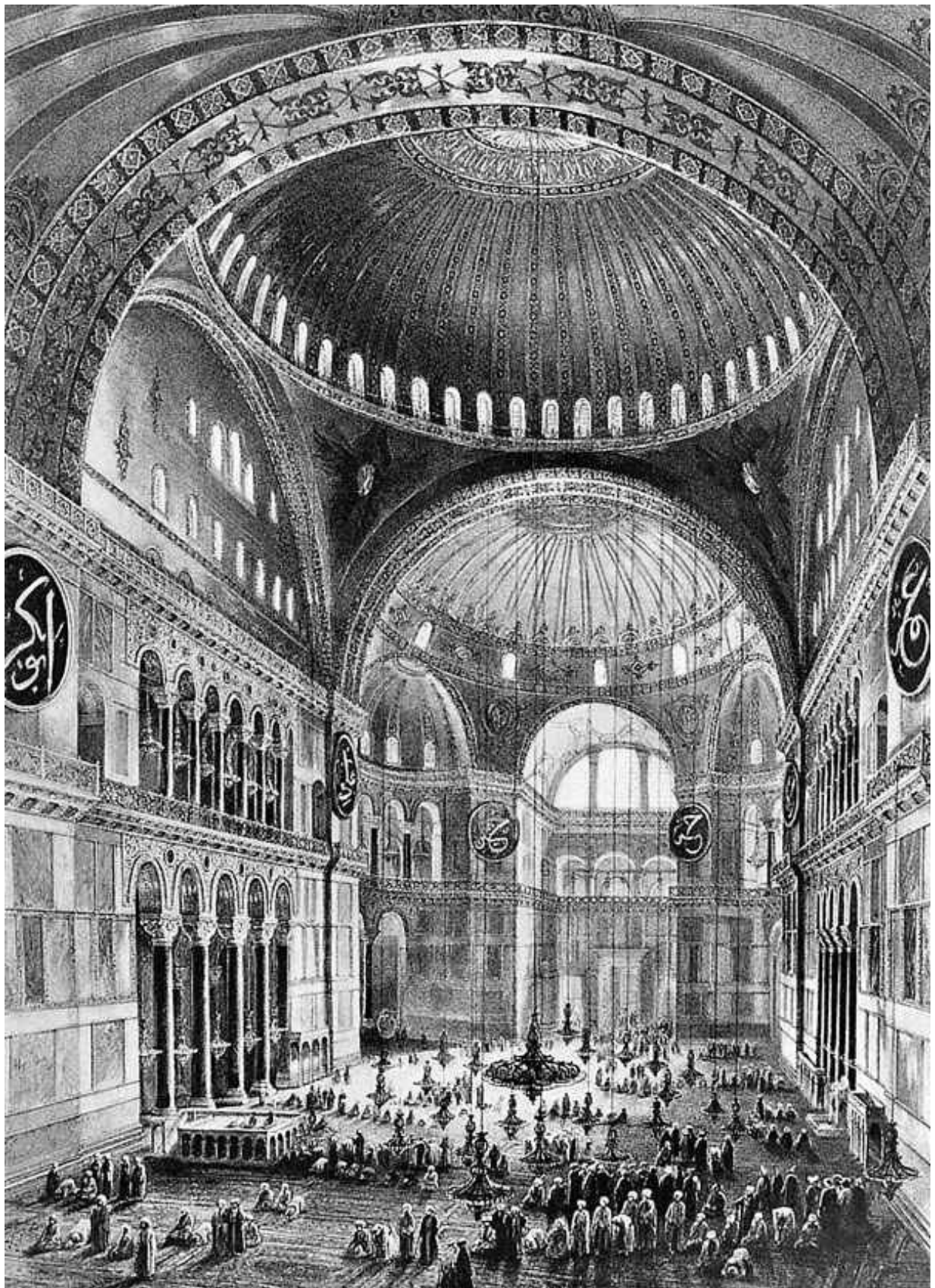
se le ocurrió nada mejor que convertir el edificio en una iglesia mariana, consagrándola bajo la advocación de *Sancta Maria ad martyres*; suceso tan solemne tuvo lugar un día del año del Señor 609. Pero sólo después, cuando la iglesia fue consagrada de nuevo bajo el nombre de Santa Maria la rotonda, sonó la hora más lúcida de la historia del símbolo del mundo, en tanto que la esfericidad pública y exacta de los metafísicos se volvió a fundir con la íntima rotundez orgánica del cielo-inmanencia en Nuestra Señora del Último Mes.

La curiosidad cosmotécnica de Santa Sofía, como la de todas las mezquitas auténticas posteriores, consiste en que ya no está interesada en la convergencia filosófica de casa y ser, sino en la equivalencia mágica de mundo diáfano y caverna maravillosa. Esto proporciona a la arquitectura oriental la ventaja de un absurdo creador, bajo cuyo efecto la posterior arquitectura islámica se había de desarrollar hasta convertirse en una escuela de las maravillas. Pues, igual que el Panteón tiene su fundamento tecnológico-teológico en la fórmula «construir el cielo», la gran iglesia bizantina y la mezquita lo tienen en el concepto «edificar la caverna del mundo».

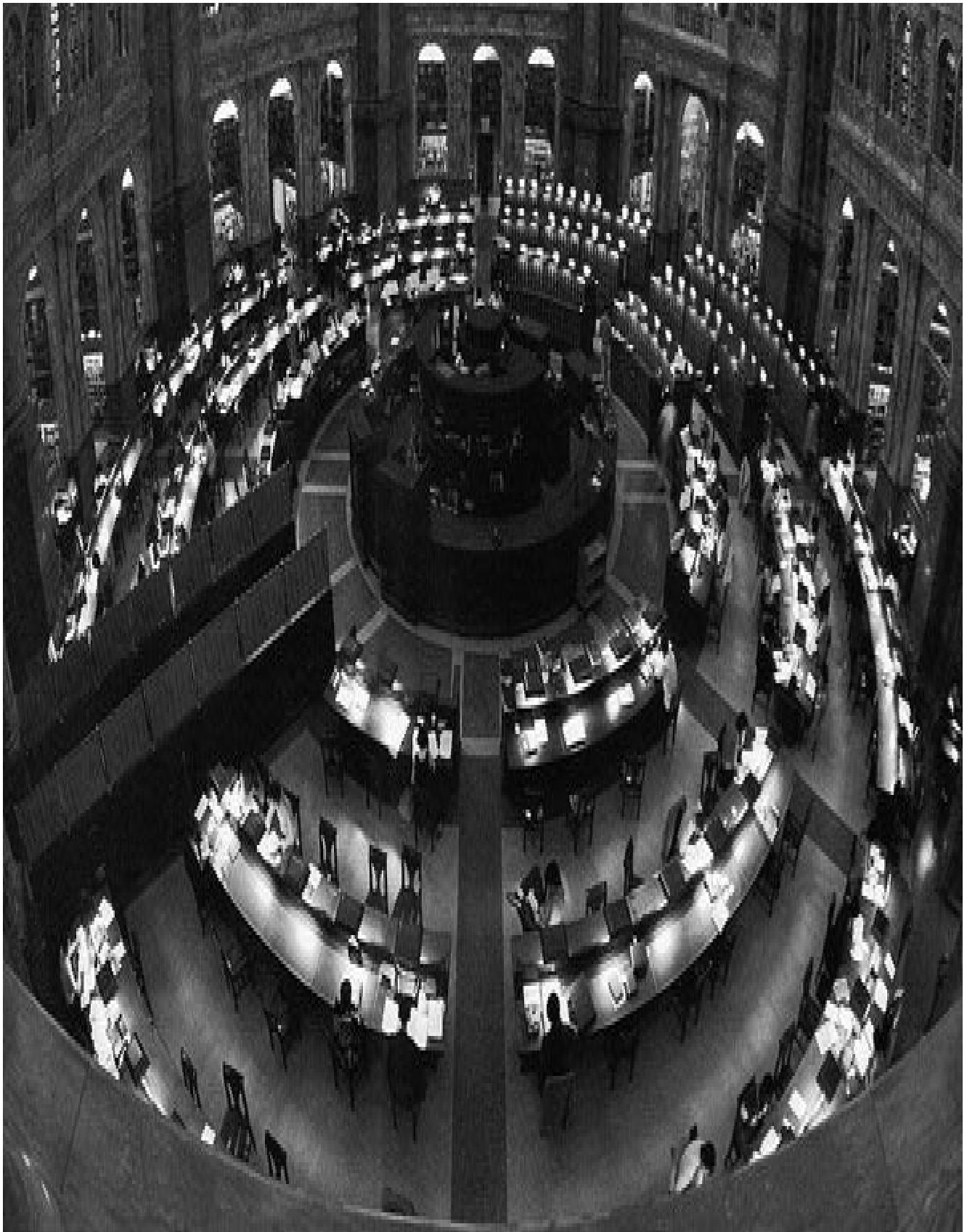
El reencantamiento tardoantiguo del mundo introduce también la construcción en una remistificación del espacio, sin que por ello la arquitectura, como saber artístico de grandes edificios, pudiera dejar de seguir su vocación constructivista. Pero la conversión en casa del universo ya no corresponde ahora a la conversión en universo de la casa: más bien es la casa misma la que emprende una peregrinación pseudomorfótica y la que se transforma de nuevo en el amurallado mundo mágico y en la cueva construida de antes. Con ello, la arquitectura se pone al servicio de una idea contraarquitectónica de espacio: se convierte, en principio, en el arte de construir la maravilla suspensa y la incomprensibilidad restablecida de Dios, para acabar estancándose, enredada en sí misma, como testigo de una paralización mágica y de un ya-no-saber-más técnico y cultural: y como síntoma, además, de un ya-no-ser-capaz-de-más cosmofóbico, que todavía hoy supone en el escenario del mundo, bajo el nombre problemático de «nación islámica», una presencia mortificada o humillada. Cuando se necesita la cúpula para servir de forma arquitectónica a la inmanencia de la caverna, la alta técnica se pone al servicio de una idea de espacio de condición inferior. Esto puede conducir momentáneamente a los resultados más encantadores. Pero, a la larga, la cúpula orientalizada se convierte en guardiana de la somnolencia de una razón estancada.



Cúpula de la madrasa de Shir Dar en Samarkanda.



Santa Sofía, litografía de Louis Haghe (1806-1885) según una acuarela de Gaspare Fossati.



Sala de lectura de la Biblioteca del Congreso, Washington.

Cuando, por el contrario, la cúpula se elevó a gran altura sobre las edificaciones de las iglesias modernas de Occidente, que satisfacían la exigencia espacial de la era moderna oceánica, demostró su eficacia hasta el umbral del siglo xx como emblema, casi universalmente utilizable, de la problemática espacial neoeuropea: representar el

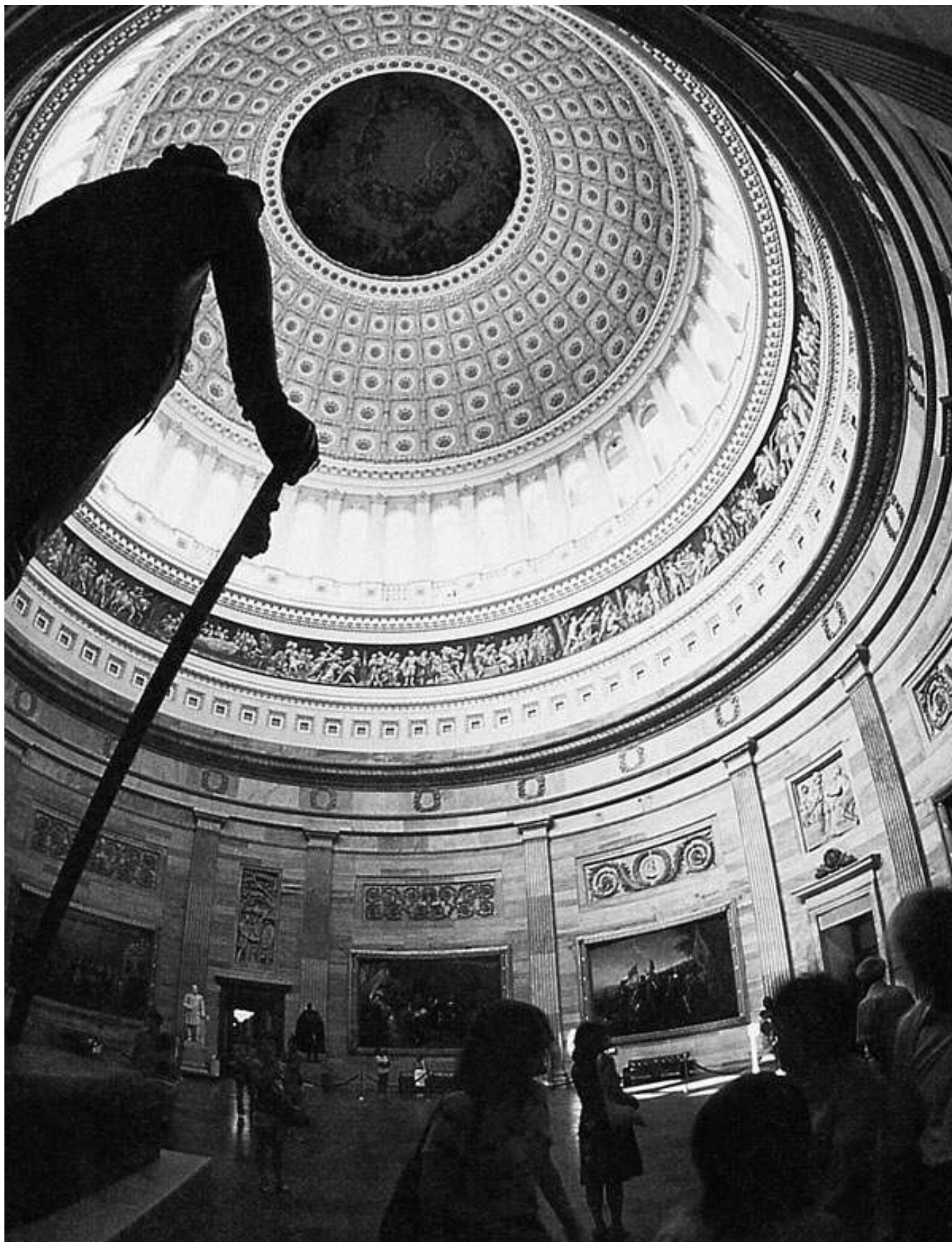
mundo movido y descentrado en grandes edificios centrados.



Lying in State in the Rotunda: sepelio nacional del general Dwight David Eisenhower, capilla ardiente bajo la cúpula del Capitolio, del 30 al 31 de marzo de 1969.

Con sus cúpulas, pensadas y construidas tanto para una vista exterior como interior, los gigantescos proyectos de San Pedro de Roma y de San Pablo de Londres,

que se levantan como torres triunfales, dieron cabida en sí mismos al ímpetu de la tensión moderna hacia lo gigantesco. Tras la «era del descubrimiento del mundo y del ser humano», en ellos se descubre el sentido del clasicismo. Por lo que se refiere al poder, estilísticamente la era moderna es el intento de expresar los volúmenes del mundo de la situación oceánica en los legados formales de la Antigüedad.



Cúpula del Capitolio de Washington, vista interior.

A esta regla se sometieron prácticamente todos los grandes constructores estatales modernos, desde Luis XV, bajo cuyo reinado se inició la construcción del más tarde llamado Panteón Parisino («a medias antiguo, a medias jesuítico», Julien Gracq), hasta la iglesia de San Nicolás en Berlín y la catedral de San Isaac en San Petersburgo. Y, naturalmente, también el Capitolio en Washington (por no hablar de los abrumadoramente numerosos capitolios de cada uno de los estados de EE UU) se debía a sí mismo autocoronarse con una cúpula en estilo maximalista (la decisión, por cierto, se tomó tras un debate que casi tomó la dimensión de un debate constitucional). Con la cúpula del Capitolio (que responde directamente a la de San Pablo de Londres e indirectamente a la de San Pedro de Roma), acabada en 1864, todavía durante la guerra civil, la *translatio imperii* de los europeos a los americanos es un hecho estilísticamente cumplido, que sólo había de ser todavía políticamente consumado; la ocasión para esto último sería la entrada de EE UU en 1917 en la Primera Guerra Mundial. Que arquitectónicamente sea una *fake*, una mera fachada de piedra sobre un entramado de hierro como soporte, es característico del clasicismo washingtoniano en general.

Pero la metamorfosis decisiva de la cúpula no se produjo por obra de los constructores políticos de las innumerables, más o menos retóricas o verborreicas, paráfrasis de un edificio central, que fueron edificadas en el Viejo y Nuevo Mundo hasta bastante más allá del umbral del siglo XX (y en cuya línea se movían aún los planos inflados de Hitler y Speer para los edificios berlineses de la victoria final); se llevó a cabo a partir de los años veinte del siglo XIX bajo iniciativa privada y económica: con aquellas espléndidas construcciones de pasajes cubiertos en París, Milán y Roma, en las que, como Walter Benjamin ha mostrado, la productividad de espacio del capital moderno realizó su idea más sugestiva hasta entonces. Los pasajes plasman una idea de interior que ya no expresa la inmanencia del cosmos en un contorno divino inmunizador, sino una que testimonia la circunvalación de la tierra por el tráfico de mercancías y la penetración de todos los contextos vitales por flujos de dinero. En el pasaje se funden entre sí la *piazza*, la calle comercial y el salón bajo el signo de la «mercancía» o del «estilo de vida».



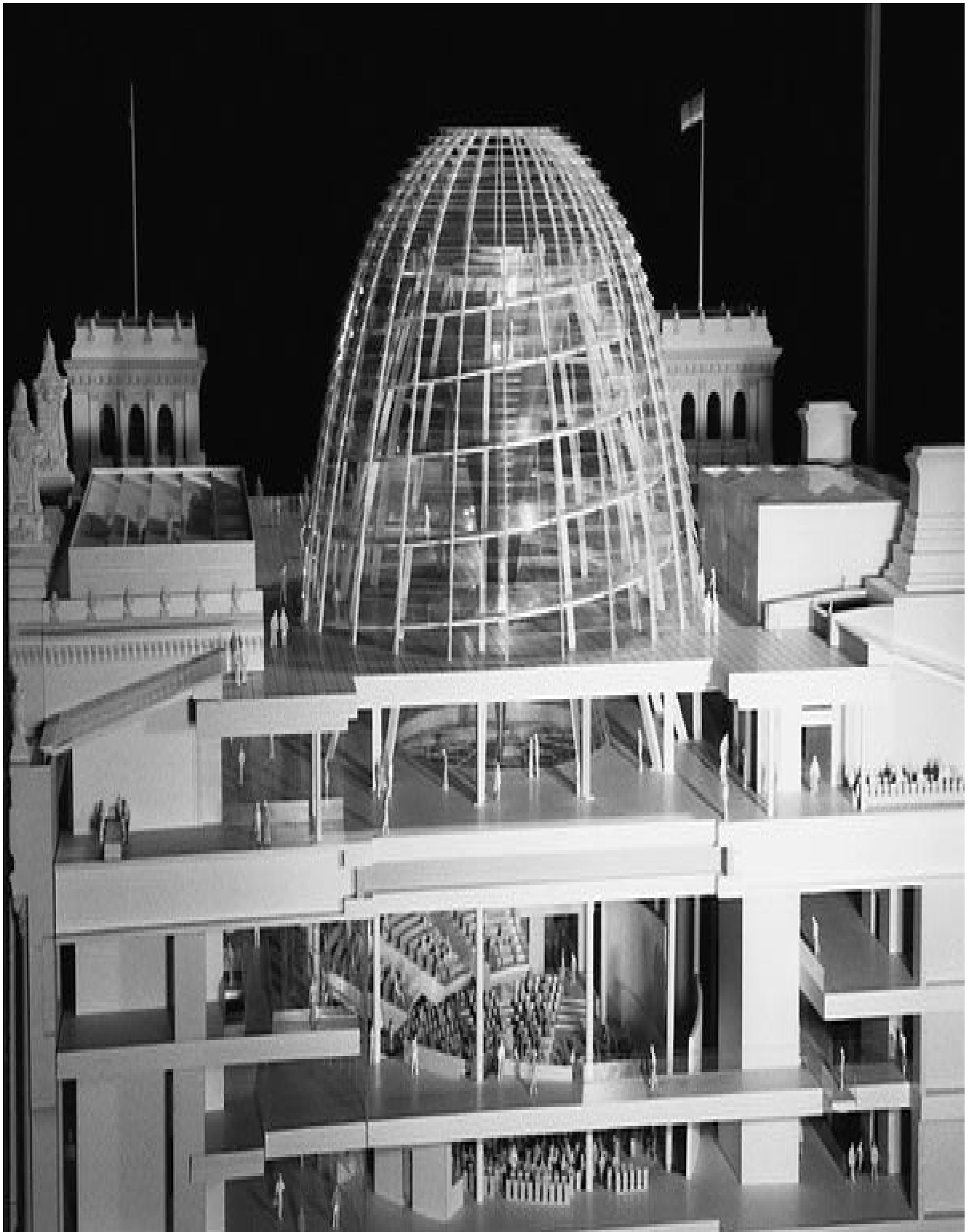
Cúpula central de la Galleria Vittorio Emmanuele II en construcción, Milán 1865-1867.

Quien cuenta con medios suficientes puede satisfacer aquí la necesidad de prescindir del carácter de pared del cielo construido en favor de una transparencia simulada. Éste es el sentido inmunológico del material cristal, cuya gran carrera comienza con las cubiertas de los pasajes, y con el que el dinero, que es el que

construye su idea de espacio, posee una afinidad tan evidente como profunda.



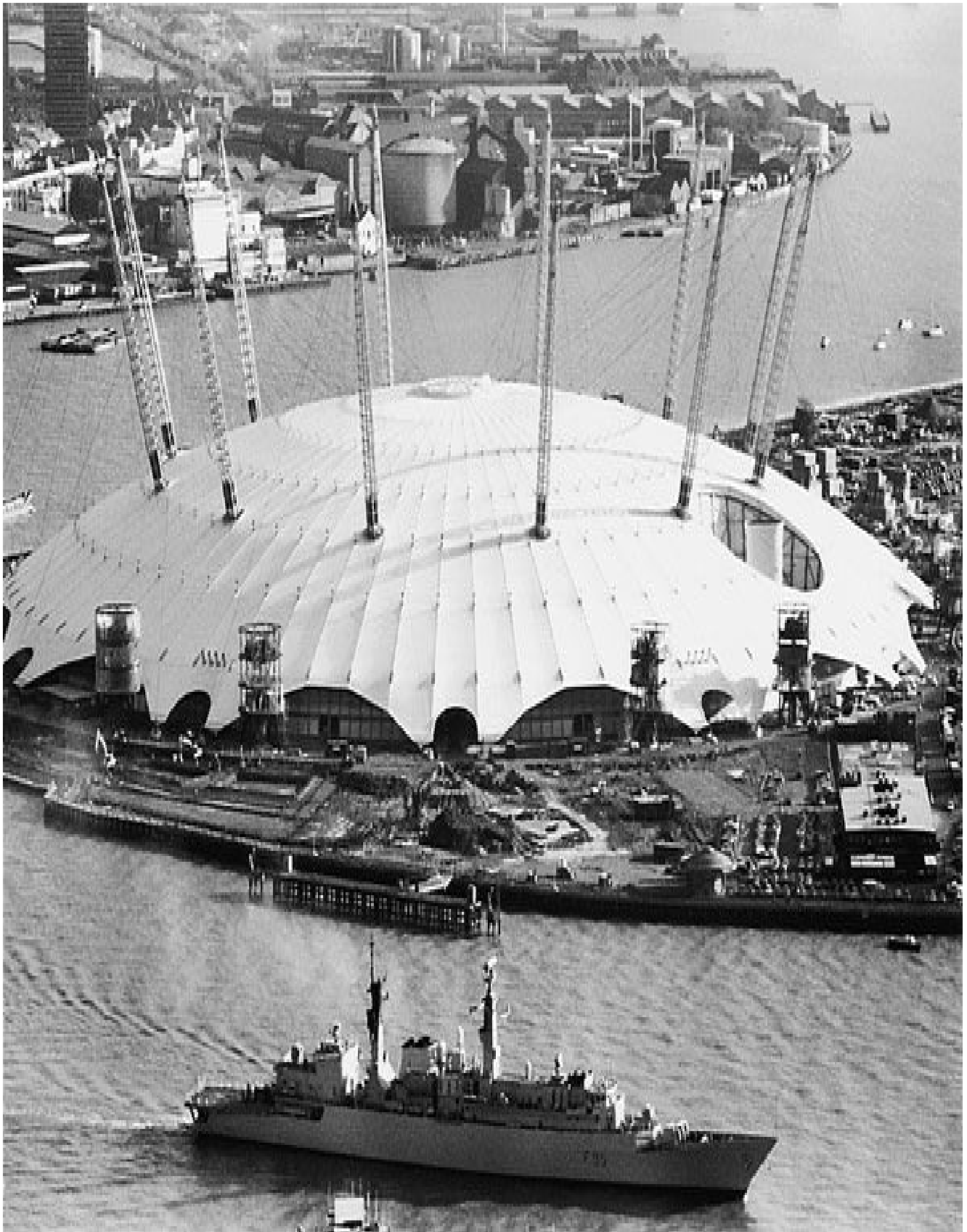
Nuevas galerías comerciales, Moscú, 1888-1893; desde 1917, grandes almacenes del Estado (GUM); brazo medianero del pasaje.



Maqueta de la cúpula del Parlamento de Berlín, Norman Foster, 1998.

Sólo con las utopías de cristal edificadas del constructivismo temprano y con las desenfadadas e ingeniosas arquitecturas-*indoors* de finales del siglo xx, la producción de espacio en las cabezas de los arquitectos, filósofos y diseñadores de ambientes da un paso decisivo más allá de los modelos de la vieja Europa. Así queda libre el

camino para grandes espacios reconstruidos que han dejado tras de sí la contraposición tanto de exoterismo y esoterismo como de centralidad y descentralidad. En los nuevos espacios se plasma una idea «ovalada» de espacio, liberada de la dogmática del espacio central de la vieja Europa.^[191] El siglo XXI, finalmente, proyectará sus tejados-mundos más allá de los viejos ideales morfológicos de cielo, casa y caverna. El ser humano de la Modernidad, que ha de«con»struido el firmamento y exonerado al cielo de sus funciones tradicionales de inmunidad, es un inmunizado de otro modo, que por eso vive de otro modo y construye de otro modo. Ha diseñado sus tejados y paredes laterales de nuevo, y suscrito seguros que han cambiado dramáticamente su postura frente al riesgo universal. Como alguien que piensa de otro modo, debía convertirse también en alguien que se preocupa de otro modo; como mejor asegurado, también es alguien que puede permitirse una medida enorme de apertura al mundo.



Millenium-Dome, en el recodo Themse de Greenwich Village, Londres, vista de enero de 1999.

En la era venidera la cúpula se convertirá en signo de la persuasión de que también el vacío quiere que se lo reconstruya. Puede que Dios esté muerto, pero la construcción de cúpulas continúa y con ella el debate sobre el techo apropiado para pender sobre las cabezas de los seres humanos contemporáneos. Los techos de la

posmodernidad son hipótesis de trabajo para comunidades provisionales, y ya no dogmas ontológicos. Parece que el vacío construido perfila hoy el horizonte dentro del cual quienes nacen y mueren han de preocuparse de sí mismos y de sus comunidades. Incluso la *prima facie* megalómana *Millenium-Dome* en Greenwich, Londres, de Richard Rogers, con la que Inglaterra quiso celebrar su entrada en el tercer milenio, da testimonio del fuerte poder de empuje de esta demanda político-simbólica de espacio. Una nación entera vibra bajo la impresión de una idea de espacio contemporánea y sin embargo difícilmente interpretable: según informes estadísticos, parece que en el año 1997, en los periódicos de Gran Bretaña, la palabra más utilizada (después del nombre de Diana) fue la de *dome*, cúpula.^[192] Los debates sobre cúpulas siguen siendo indicadores de sensibilidad colectiva por el espacio. Como desde la época de las murallas de Jericó y Uruk, la capacidad constructora y arquitectónica avanzada sirve hoy para vigorizar la tesis protocomunitaria de que también en lo muy grande, incluso en lo global, ha de valer el primado del interior. Nada hay en la arquitectura que no haya estado antes en las ideas de inmunidad.

Capítulo 5

Deus sive sphaera

o:

El Uno-Todo que estalla

La esfera es la autoimagen del alma.

Marco Aurelio, *Soliloquios* II, 12

A cada instante comienza el ser; en torno a todo aquí, gira la esfera allá. El centro está en todas partes.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* III,

«El convaleciente» 2

Cuando mejor se entendió a sí misma, la teología occidental fue una meditación del centro surreal. Con un empeño tal que roza la desesperanza, trata de un centro-todo que es imposible que pueda ser el del mundo. Dado que en el diseño del mundo de la metafísica clásica Dios y el mundo fueron separados por la primera diferencia, el centro del mundo real —la tierra, pobre en luz, junto con los seres humanos errantes sobre ella— y el centro del supramundo —el centro de superabundancia divino y los bienaventurados espíritus que lo rodean— han de distanciarse para siempre. Por ello, la teoría del todo sólo podía prosperar como teoría en dos partes, incluso en dos lenguas y, en definitiva, completamente escindida. Como cosmología o ciencia del todo de la naturaleza, trataba del *universum*, como teología o ciencia del todo del espíritu, de Dios como fundamento o misterio del mundo. Parece natural pensar que ambos discursos pudieran componerse en una teoría general unitaria —considerando que naturaleza y Dios espiritual fueran dos aspectos complementarios del mismo *continuum* y sus teorías sólo proyecciones diferentes de la misma realidad total, coherente en sí misma—, pero ello resultó impracticable, a pesar de innumerables manifestaciones solemnes a su favor y del refinamiento progresivo de sus repeticiones.

Desde un punto de vista moderno se ofrece una buena oportunidad de reconocer que los cosmólogos de la antigua Europa y los teólogos judeo-greco-cristianos en ningún momento hablaron de lo mismo al tratar de lo que llamaban lo uno y el todo, a pesar de que ambos partidos eran expertos en la totalidad y a pesar de la tenacidad que pusieron en su intento de hacer converger sus discursos. Es verdad que podría haberse encontrado un fundamento formal para la armonización de la teoría del todo del mundo y la teoría del todo de Dios en la estructura de ambas totalidades —en el

parentesco de sus concepciones morfológicas fundamentales—, porque ambas, conforme a sus interpretaciones clásicas, pueden concebirse siempre como una única esfera infinitamente perfecta, y parece justificable esperar que dos proyecciones diferentes de una esfera máxima signifiquen de hecho sólo una y la misma. Pero este supuesto se revela engañoso, y el análisis de ambas esferas máximas mostrará que es imposible que puedan ser la misma: sí, que el ensamblaje de una en otra —procurado incesantemente tanto por la *philosophia perennis* como por la teología especulativa— sea realizable no sin implicaciones absurdas. Está claro que el Dios de los morfólogos tenía ganas de mofarse a la vez de teólogos y cosmólogos en tanto se le ocurrió presentarse en dos totalidades incompatibles, como si quisiera violentar la proposición autoevidente *maximum est unum*, que sugiere que habría un máximo, y sólo uno, que sería, únicamente él y sin rival, el Uno-y-Todo.

Recordemos: Platón y Aristóteles tuvieron un éxito rotundo, en principio, en su intento de demostrar que entre las muchas esferas posibles sólo puede haber una que actualmente sea la omnicomprendiva. Platón había enseñado expresamente que el demiurgo no había producido dos o innumerables cosmos, sino sólo uno, que en su abundancia y completud representa una singularidad aislada (*éremos*) y engendrada como única (*monogenes*). Con los escolarcas atenienses toma forma el argumento decisivo para la posteridad de que el máximo sólo puede ser uno y de que, por ello, todas las cosas que existen corporalmente están reunidas dentro de un contorno máximo, el de la cúpula real del cielo: *lo máximo es uno y único*, una tesis cuya sólida formalidad se impuso desde la Antigüedad hasta los idealistas modernos, pasando por el Cusano. Si el mundo es la totalidad de lo que está rodeado por un límite extremo, sólo puede ser, en consecuencia, uno y único, dado que el concepto de lo máximo incluye necesariamente la integración total. Así, el cosmos de los filósofos, generado y animado por el *logos*, se promueve hasta convertirlo en la mayor de las totalidades y en la totalidad de lo envolvente.

No obstante, para teólogos en la estela de Platón está claro que Dios, por su parte, ha de superar y abarcar de modo incomparable el mundo y todo lo que hay en él. Le corresponde la autoría en una esfera-todo aún más poderosa, aunque de índole completamente diferente: una esfera de todas las esferas, hiperfísica, noética, energética, erótica, a la que sólo se puede llamar espacial en sentido impropio, y en cuyo centro —aunque ¿qué significa centro en la superespacialidad?— él, plenamente activo y omnisciente, goza de sí mismo sin medida ni oposición alguna. Dios rodea todo y nada le rodea a él mismo, dice el Pseudo-Areopagita, y con ello se expresa claramente su superioridad en magnitud tanto espacial como hiperespacial. Si esta réplica de los teólogos idealistas posee un fundamento válido —y desde el punto de vista inmanente hay mucho que habla en favor de esa concesión—, no pueden ser una y la misma la esfera de los doctores aristotélicos en *naturalia*, el cielo-mundo que tolera la tierra en su centro y la «esfera»-Dios matemático-mística, de la que proviene todo y que contiene todo dentro de sí. Tampoco consigue quitar de en medio la

contraposición intranquilizadora de ambos proyectos máximos la famosa construcción auxiliar de la idea metafísica de unidad, la de la *analogia entis*, que permite al mundo, semejante en lo desemejante, seguir al Dios infinitamente superior a una distancia sumisa.



Imagen del mundo seudo-teocéntrica. Nicolás de Oresme, *Livre du ciel et du monde*, 1377, manuscrito de una traducción con comentarios de *De coelo* de Aristóteles, hecha para Carlos V. El ilustrador lleva a cabo una inversión del cosmos aristotélico: las siete cubiertas de los planetas se abovedan de modo cosmográficamente irregular en torno a Dios en lugar de en torno a la Tierra, con la cubierta de las estrellas fijas y la de Saturno dentro, y la de la Luna en el margen exterior.

Por lo que respecta a sus planteamientos y resultados, la teoría de Dios y la teoría

del mundo siguen siendo proyectos profundamente diferentes, por más que ambos — engañosamente semejantes en sus formas expresas— se lleven a la práctica *de facto* como teorías de esferas de máximo rango. Con su principio *deus sive natura*, fue Spinoza el primero que mostró cómo, si se está dispuesto a sacrificar la trascendencia, puede retirarse de la cartelera la comedia occidental de la doble teoría. Por muy grande que sea la tentación de identificar ambos constructos esféricos —el cosmológico-inmanente y el ontoteológico-trascendente—, manifiestan disonancias substanciales ante las que ha de fracasar cualquier intento de unificación. Sólo por un interés institucionalizado en consonancia y convergencia ha podido crearse la ilusión de que la ciencia escolástica grecocristiana llegó a constituir una *unified theory*, comprensiva de Dios y mundo, y de que con ello alcanzó algo que podría calificarse de imagen global coherente de lo existente y supraexistente o de sistema metafísico integrado. Sólo se necesita leer un poco más lentamente de lo habitual los textos oportunos para convencerse de que no puede decirse tal cosa. En realidad, la llamada onto(cosmo)teología de la era metafísica, a cuya engañosa homogeneidad pagó tributo incluso Martin Heidegger con su intento —superfluo de hecho— de «destruirla», está escindida desde su fundamento. En su base se manifiesta la diferencia insuperable entre dos proyectos de totalidad esféricos, caprichosos y nunca realizables concéntricamente, en cuya ensambladura en el complejo de la llamada «metafísica» —si se considera a la luz correcta— no hay nada que destruir porque ya falla como constructo.

Todos los intentos de hacer coincidir los centros, contornos y anillos interiores de las dos sublimes esferas de totalidad estaban condenados al fracaso por cuestiones de principio, aunque el paralelismo de los retóricos entre Dios y mundo contribuyera desde el inicio a velar la discrepancia de las cosas. Por ello, la metafísica clásica ni necesita ni es capaz de una *destrucción* o *de«con»strucción*, dado que ya una *reconstrucción* bienintencionada, aunque no torpe, desvela con deslumbrante o, si se quiere, trágica claridad la inviabilidad del proyecto metafísico: la disposición concéntrica e inconsútil de la esfera del mundo y la esfera del supramundo, una en otra.

Así pues, lo que sería necesario no es tanto una crítica del centrismo como tal cuanto una diferenciación suficientemente cuidadosa de los centros y de las periferias correspondientes. A partir de ella resultaría claro que toda la tradición metafísica reposaba sobre una confusión interesada entre espacios de trascendencia y de inmanencia, es decir, sobre la confusión entre dos centros completamente diferentes y sus contornos. Hay que admitir que esta diferencia no es fácil de captar para pensadores que, afirmativa o subversivamente, están bajo el embrujo de la tradición. Incluso el Cusano se dejó obnubilar gustosamente por el espejismo constitutivo de su época, que necesitaba soñar con el abrazo de la tierra por el cielo; por ello enseñó, tan convencional como inútilmente, algo imposible: el con(ex)centrismo del globo del cosmos y del globo de Dios, o, lo que aquí significa lo mismo, el encierro redondo de

toda inmanencia en una trascendencia envolvente:



Esfera-mundo geocéntrica, de una obra de Cecho d'Ascoli, Viena 1516.

Así pues, quien es el centro del mundo, a saber, el Dios bendito, es el centro de la tierra y de todas las esferas y de todas las cosas del mundo, y es a la vez el contorno infinito de todo. [193]

Obviamente, cosas así pueden escribirse, pero resulta imposible pensarlas; y por una razón que en lo que sigue se presentará con una nitidez que no conoce ninguna de las historiografías de la filosofía hasta ahora: la discrepancia entre la interpretación teoperiférica y la teocéntrica del mundo —se podría decir también: entre la ontología aristotélica de la majestad (Dios arriba) y la doctrina platónico-plotínica de la emanación (Dios en el medio)— es de un material más duro que cualquier afán de armonización de los sistemas. No se puede construir el todo al mismo tiempo a partir de la tierra y de Dios, y quien, a pesar de todo, lo intenta tiene que simular concentricidad donde de hecho no puede haberla. Qué o quién sea efectivamente «el centro de la tierra» en el espacio de la imagen de mundo medieval, lo pondremos de manifiesto después en el capítulo sobre las «Antiesferas» con un análisis fundamental satanológico; y de qué equívocos ha de valerse uno para pensar a Dios como el «centro de todas las esferas» es algo que puede mostrarse con detalle en el Cusano mismo, considerando su tratado *De ludo globi*.

La confusión sobre el sentido de centro en el pensamiento altomedieval alcanza hasta los últimos niveles de la interpretación de Dios y mundo. La «metafísica occidental» no habría podido mantener su consistencia en el punto decisivo sin un tejido espeso y elástico de autohipnosis piadosas, apoyado por un sistema de ideas ficticias institucionalizadas, que corresponde con precisión a lo que hoy se llama discursos (según Foucault: rutinas del decir-cosas). El precio de la libertad medieval de pensamiento, que sólo era posible como licencia para la teoría en los límites del dogma, fue que había que mantener latente el bifocalismo de la «imagen de mundo» y que no se podía mantener diálogo explícito alguno sobre las contradicciones entre el emplazamiento geocéntrico o teocéntrico de proyección dentro de la burbuja de ilusión de la *philosophia perennis*.

La profundidad de la edificante confusión se muestra, entre otras cosas, en que todavía el hombre loco de Nietzsche, que creyó anunciar la muerte de Dios, es víctima de la confusión de centros, sin siquiera imaginar que en su intervención tendrían que haberse distinguido dos conceptos radicalmente diferentes del Uno-y-Todo. Cuando el hombre loco, en el ominoso párrafo 125 de *la gaya ciencia*, plantea sus preguntas excéntricas: «¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol?» «¿Hay todavía un arriba y abajo?» «¿No vamos errantes como a través de una nada infinita?», por el tono y contenido habla inconfundiblemente de la *pérdida de la periferia* que para la humanidad poscopernicana acompaña la despedida del aristotelismo en cosmología. Aquí se guarda duelo por la evaporación del cielo de las estrellas fijas, cuya distancia desencadena el *shock* del infinitismo. El *pathos* de las preguntas de Nietzsche delata cómo ha afectado la descentralización de la tierra y la liquidación de las cubiertas al sistema de inmunidad psicocósmico de la antigua Europa: «¿no nos llega el aliento del espacio vacío?», «¿no hace más frío?». Con

tales expresiones parece como si el nihilismo ronde ahora todas las puertas de las casas; el giro de la tierra se interpreta como una centrifugación fatal que nos lanza a un frío eterno; que al cielo le falte la última cúpula ha de significar inmediatamente la pérdida de seguridad de la vida. El agitado mensaje es fácil de comprender: crece el desierto, el punto de orientación se ha perdido, el exterior lo toma todo y ya sólo puede encontrarse sentido en sistemas de autocobijo radicalmente artificiales, diseñados en contra de la falta de suelo objetiva (ya sólo puede encontrarse sentido en una construcción-arca de segundo grado).

Pero: cuando el hombre loco proclama la muerte de Dios de un aliento, habla de algo completamente diferente, a saber, de la *pérdida del centro* que se siguió del repliegue de la teología moderna de posiciones platónico-plotónicas. Que Nietzsche gustara de presentar esta segunda pérdida como consecuencia de un *crimen* perpetrado con lo supremo, mejor, con lo máximo, puede considerarse una histerización tolerable en cuanto manifiesta conciencia de lo agudo y delicado de la cuestión sucesoria. Pero el hecho como tal resulta problemático, pues ¿con qué punta del círculo se habría apuñalado al punto medio absoluto? Se impone ahora una doble tarea: hacer que la tierra ruede fuera del centro del cosmos aristotélico-tolemaico y extinguir el origen de toda luz en el centro de la esfera neoplatónica de Dios; se trata de dos operaciones fundamentalmente diferentes, cuya no distinción ha de llevar a apreciaciones confusas en todos los ámbitos implicados. No en último término se decide ante esa cuestión el propio sentido de Modernidad: ¿se trata de una era posmetafísica, como se propala desde la altura de todas las cátedras, o de una era metafísica-de-otro-modo, que aún no se entiende bien a sí misma? ¿Se ha vuelto imposible en ella la ontología en general, como no se cansan de decir los pensadores precipitados, trascendentalistas y constructivistas, o es sólo que ha cumplido ya su tarea un tipo histórico de pensamiento ontológico? ¿Ya ha dicho su última palabra, en general, el pensar filosófico, de modo que tendrían razón los teóricos de la alienación cuando miran al pasado con melancolía omninecológica, o es, más bien, que el viejo amor a la sabiduría ya está en camino de darse una nueva forma histórica, digamos: la de un arte racional transgénico? Parece que el sentido de Modernidad mismo dependiera de la interpretación de la catástrofe de las esferas metafísicas y, con ello, de que uno se manifieste sobre si lo que ha de darse por perdido es el centro o la periferia, o ambos, y qué centro, y qué periferia de qué esfera.^[194]

Sin embargo: que todas estas posibles pérdidas signifiquen en definitiva lo mismo es una convicción que se hace valer en las tradiciones, tanto conservadoras como modernas, desde la edad moderna hasta hoy. Esta confusión viene de lejos, sus comienzos se retrotraen al clasicismo griego, y toda la Edad Media está bajo su signo. Que incluso Nietzsche cayera todavía en ella muestra la solidez de la ilusión antiguo-europeo-católica, que hubo de mantener en vigor a cualquier precio la afirmación de que, si se consideraban las cosas desde puntos de vista superiores, la esfera del mundo y la de Dios sí estaban construidas de algún modo concéntricamente, por no

decir en unidad conjunta, tal como pretendía sugerir aquella frase del Cusano, que suena tan precisa, pero que lógica y objetivamente resulta completamente desesperanzada. La tesis de la identidad, efectivamente, tenía que ser válida para que permitiera suponer, con visos de éxito, que el apartamiento de la tierra del centro del cosmos significaría metafísicamente lo mismo que la evacuación de Dios del centro del ser.

Pero esto es una sugestión sin apoyo objetivo. En realidad de verdad se trata de dos descentralizaciones *toto coelo* diferentes, a cada una de las cuales corresponderían nuevas modalidades completamente diferentes de proveer la ocupación del lugar central, o de dejarlo vacío. No han faltado a la Modernidad candidatos para apropiarse de ambos centros vacantes del todo: la materia, el ser humano, el sujeto específico, la vanguardia, la raza, la estructura, el inconsciente, el capital, el lenguaje, el cerebro, los genes, la masa de la explosión primordial. De todo esto, y de más cosas, se ha hablado ya como fundamento y centro dominante, y cualquier cliente del mercado desregularizado de sentido pudo decidirse *à son goût* por su apriori. Se ha intentado como nunca comprender de cuál siquiera de los centros a ocupar se trataba.

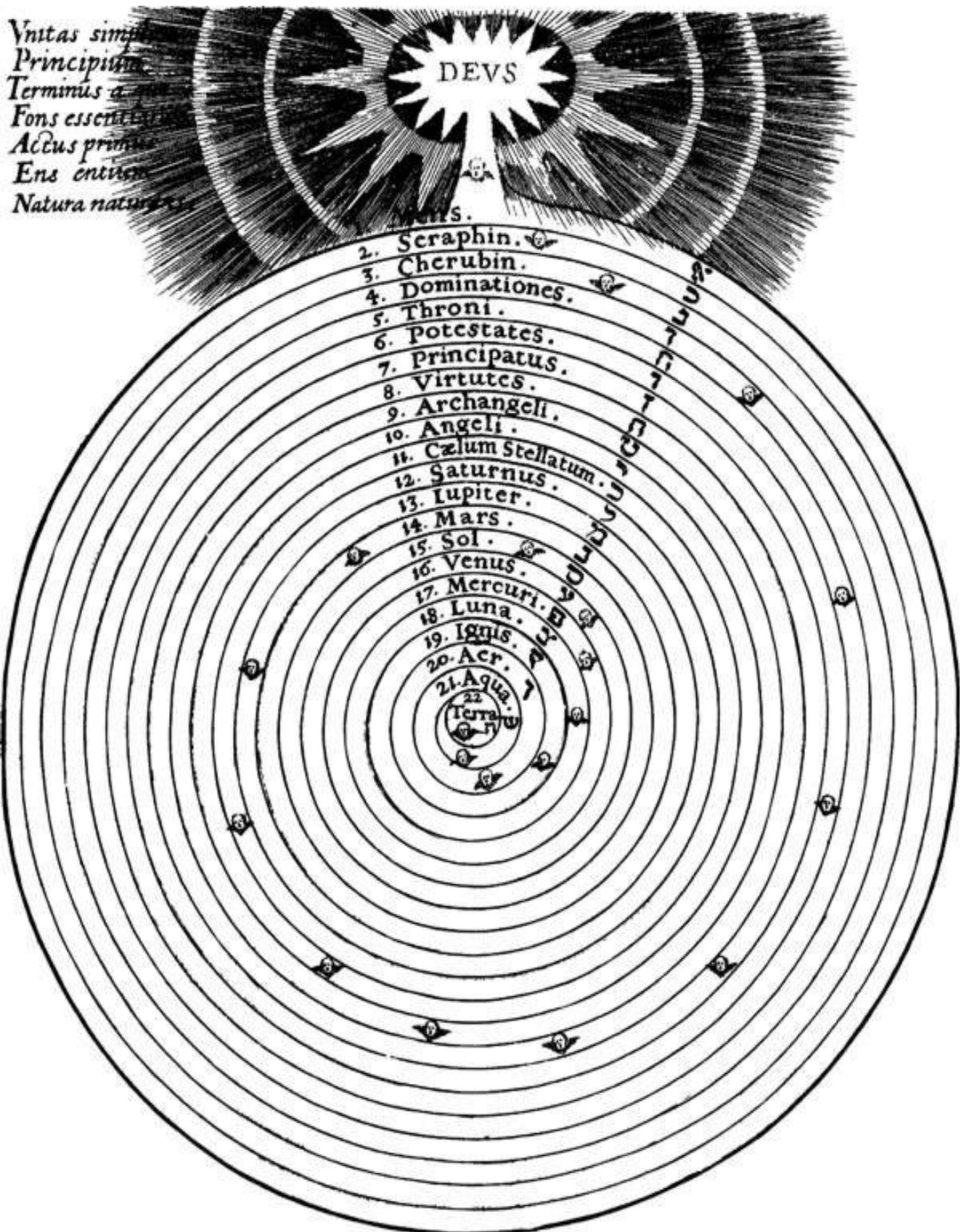
La historia de las ideas de los últimos doscientos años es, por ello, la era de las luchas por la sucesión hereditaria en los centros problemáticos de totalidades en apuros: es comprensible que ello desemboque en propuestas pacifistas de relajarse, por fin, en una «cultura sin centro».^[195] No es que no se pudiera comprender por qué en este campo —inabarcable, debido a su ángulo extragrande— la ilustración resulta un negocio lento y cómo es que aquí se alcanza poco sin una especie de observación orbital desde fuera y sin visiones de conjunto radicalizadas. Pero, hasta que aquí se haya instaurado un mejor saber en un frente más amplio, los horribles simplificadores y restauradores salmodiantes conservan su público desvalido, a conveniencia, en sus manos. Unos recurren a un Aristóteles que satisface del mismo modo a arzobispos y socialdemócratas, los otros vuelven a barnizar vestigios barrocos de la *philosophia perennis* para el público nostálgico. La intervención más conocida en este campo la ofreció el delirante católico Hans Sedlmayr con su escrito acusatorio, crítico de la Modernidad, *La pérdida del centro. Las artes plásticas del siglo XIX y XX como síntoma y símbolo del tiempo* (1948), en el que lamentaba la pérdida de un centro del que nunca se pudo decir dónde estaba ubicado en realidad. (Así y todo, Sedlmayr ilustra una vez más lo que era y pretendía el aristotelismo católico, cuando achaca a la arquitectura moderna su desligamiento «de la base terrestre», ejemplarmente materializado en el proyecto de Ledoux para la esférica *Casa de los vigilantes del vestíbulo* en Maupertuis [1775-1780], que por su forma puramente geométrica vulneraba las leyes de la existencia sublunar; en general, Sedlmayr advierte en la Modernidad una tendencia inequívoca al desarrollo de «esferas inhumanamente puras», lo que desemboca finalmente en una acusación de autoendiosamiento y satanismo). Pero, Sedlmayr o anti-Sedlmayr, la confusión sobre el sentido del centro

y de su pérdida en la Modernidad es más o menos igual de grande en todos los campos.

Si se quieren diferenciar claramente las dos figuras clásicas de lo omniabarcante, la esfera del cielo y la esfera de Dios, basta mirar a sus centros. Inmediatamente aparece la diferencia irreconciliable entre el proyecto esférico geocéntrico y el teocéntrico. Esta diferencia es la que sabotea desde dentro y para siempre el propósito teórico más sublime de la antigua Europa: el de dar una forma lógica al *hén kaí pán*.

Como se explicó en el capítulo anterior, en el primer diseño de la gran esfera el centro lo ocupa lo *ultimum* y *pessimum* ontológico: topamos en él con la tierra, habitada por seres humanos mortales, y con sus entrañas subterráneas, el infierno, caracterizado como el polo negativo del universo y el lugar de mayor separación posible del Dios de las alturas. A la cosmografía geocéntrica le resulta inherente un infernocentrismo estructural: el anillo más interior del infierno en el núcleo de la tierra, donde un Satán de tres caras (contratrinitario) deja caer sus lágrimas desde seis ojos monstruosos en el propio hielo eterno, constituye el monumento conmemorativo de esa concepción del punto central absoluto del mundo físico. Que la tradición le haya llamado también el príncipe del mundo significa una consecuencia cosmológicamente correcta del agravio aristotélico a la tierra.

Del Satán en el hielo hay que aprender lo que en última instancia significa ser-en-el-mundo según la interpretación católica: el demonio no ha perdido el centro; lo es él mismo.



Cosmos en espiral de 22 escalones, que corresponden a las letras del alfabeto hebreo. Este esquema, extremadamente teoperiférico, sintetiza en una única serie el sistema areopagítico de emanación (la emanación de las nueve inteligencias-ángeles de Dios, 2-10, acto seguido el cosmos aristotélico de cubiertas, 11-18, finalmente los cuatro elementos, 19-22). La degradación de la tierra (Terra, 22) mediante su doble determinación como elemento y como cuerpo central y más alejado de Dios es evidente en este híbrido diagrama. La esfera negra insinúa la existencia de una segunda construcción, en este caso teocéntrica. Tomado de Robert Fludd, *Historia del macrocosmos y del microcosmos*, 1617.

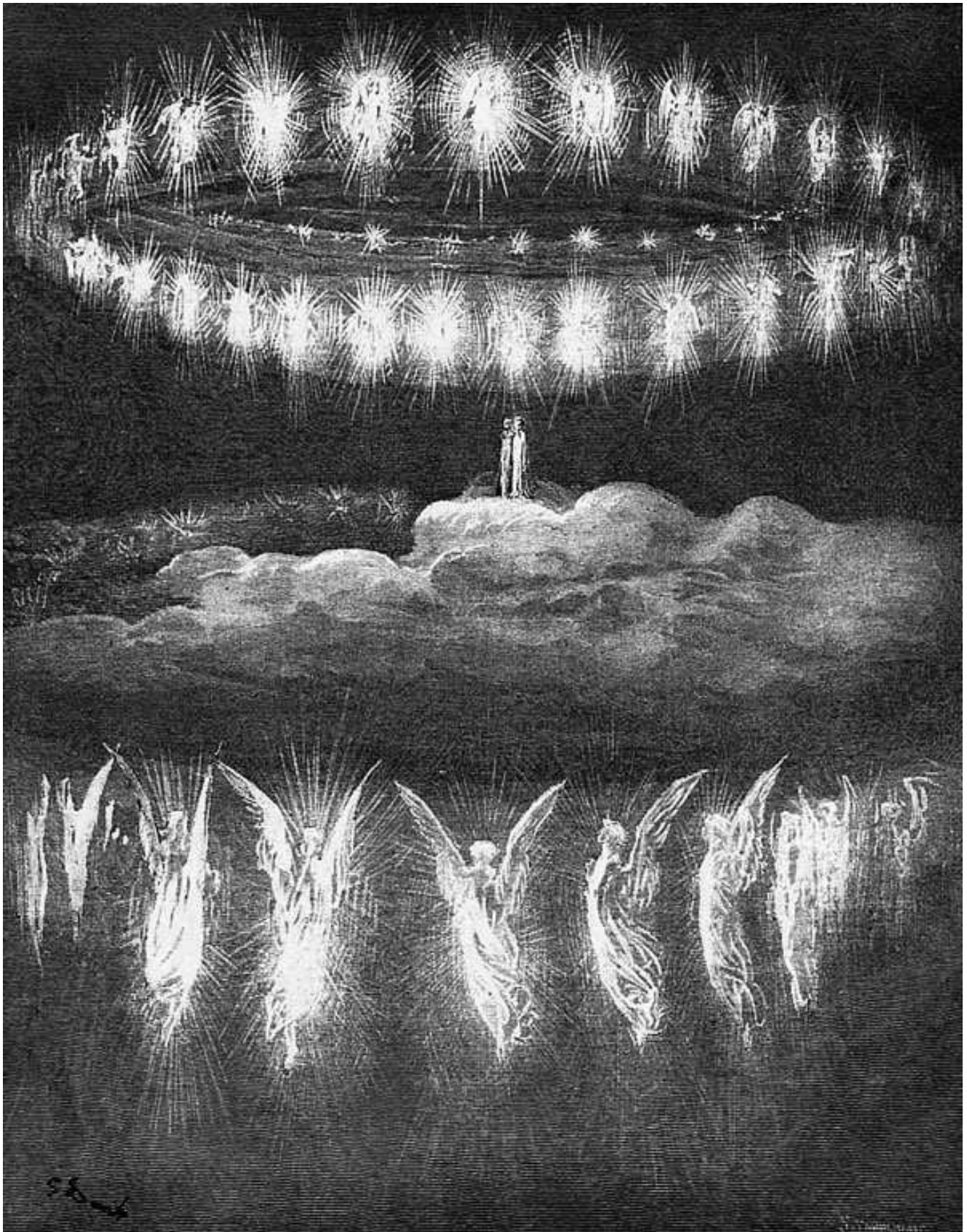
En torno a este depravado centro del mundo, el polo negativo subterráneo, la superficie de la tierra, después de todo, conforma una cubierta firme, iluminada, abierta al cielo: un medio sobre el que se va realizando la vida humana, amenazada por el pastoso abismo del mal, pero atraída, a la vez, por seductores más altos. La onto-topología clásica no deja de repetir su axioma: que el lugar del hombre es el «entre». En él actúan sin cesar las fuerzas vectoriales de abajo y arriba. En torno a esa esfera terrestre, conformada por la fuerza de gravitación de la muerte y por la fuerza ascensional de la esperanza, y a sus cementerios bajo la luna, se van depositando regiones etéricas de mayor dignidad, una sobre otra, a partir de su satélite hacia arriba. En el esquema simplificado de ocho peldaños: las cubiertas de la luna y del sol, después las cubiertas de los cinco planetas, y sobre ellas la esfera de las estrellas fijas, por la que el mundo etéreo planetario limita con el cielo empíreo, el reino de los espíritus bienaventurados.

El ejemplar viaje de Dante al cielo, ampliado a una secuencia de diez peldaños, responde en lo esencial a este modelo geocéntrico; conduce, primero, al cielo lunar, habitado por bienaventurados que no pudieron cumplir una promesa; después, al cielo de Mercurio, donde residen los héroes del honor, y al de Venus, donde han encontrado su residencia permanente los amantes decentes; sobre éste se arquea el cuarto, la esfera del sol, poblado muy oportunamente por teólogos con claridad de ideas, que durante su vida ocultaron bajo hábitos sus cuerpos a la luz, pero que ahora, a cambio, los doran ya transfigurados en un eterno baño de sol. Siguiendo hacia arriba el poeta llega al quinto cielo, formado por la cubierta de Marte, en la que están reunidos los mártires en tanto héroes de guerra de la fe; después al cielo de Júpiter de los príncipes buenos y, finalmente, al cielo de Saturno de los contemplativos. Sobre éste se expande la octava bóveda, el cielo de las estrellas fijas, al que sólo rodea, a su vez, el último receptáculo, el cielo de cristal: éste, por sus propiedades translúcidas, fue postulado por los doctores como el llamado primer *diaphanum*, para que la luz divina pudiera afluir desde arriba al cosmos físico.^[196] Sobre la noneidad de los espíritus bienaventurados se puede adivinar, finalmente, la decenidad inefable con el rosetón celeste y la morada de la Trinidad.

Está claro que el paraíso de Dante se basa en un modelo cósmico-supracósmico espurio, que sintetiza con mucha libertad motivos aristotélicos y neoplatónicos en tanto adopta los órdenes de cubiertas del cosmograma de Aristóteles y toma prestado de Platón y Plotino la centralización de Dios en un punto de luz hiperluminoso. Ya el hecho de que la luz central divina de Dante no alumbre en el centro físico del mundo, sino que entre en el cosmos desde la periferia, remite al papel ambiguo de la luz (como *lux* y como *lumen*) entre física y superfísica. En el esquema de Dante se mezclan francamente, sin miedo a incompatibilidades, teología del cosmos y teología del espíritu. Como es sabido, el poeta se comporta en su ascensión como si *no* viajara

dentro de radios cada vez mayores y de bóvedas de cubiertas cada vez más amplias, como pertenece a un ascenso cosmológicamente consecuente; persigue, más bien, un objetivo colocado en lo alto, un «centro» exento, en cierto modo, que se encuentra, paradójicamente, en el margen extremo y fuera del cosmos escalonado. El poeta, con gran despreocupación, deja que la complicación topológica del cielo repose en sí misma; sólo Dios puede saber cómo hay que arreglárselas para comprimirse en un único punto central resplandeciente y presentarse, a la vez, como vallado más amplio y avanzada más sublime de la estructura cósmica. Después de todo, el no-teólogo puede admitir la idea de que Dios, si lo hay, no tiene problemas de figura, y podría ser al mismo tiempo punto y volumen-todo.

Por lo que respecta a esa esfera cósmica, geocéntricamente constituida, en ella se mantiene la usual perspectiva humana al diferenciar arriba y abajo, y, por ello, su centro, en total acuerdo con la intuición cotidiana, se localiza «aquí abajo», mientras que la periferia, naturalmente, sólo puede quedar «allí arriba». No en vano Dante, cuando, ya casi al final del viaje, es elevado al cielo de cristal, echa todavía una mirada hacia atrás y ve en el rincón más apartado del universo la tierra en su ridícula, conmovedora pequeñez.



Gustave Doré, ilustraciones para la *Divina commedia* de Dante, *Paradiso*, canto 12:

*Così di quelle sempiterno rose
volgiensi circa noi le due ghirlande,
e sì l'estrema a l'intima rispuose
[Así de aquellas rosas sempiternas/*

*las dos guirnaldas cerca de nosotros/
giraba, respondiendo una a la otra*.^[*]

*Col viso ritornai per tutte quante
le sette spere, e vidi questo globo
tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante*

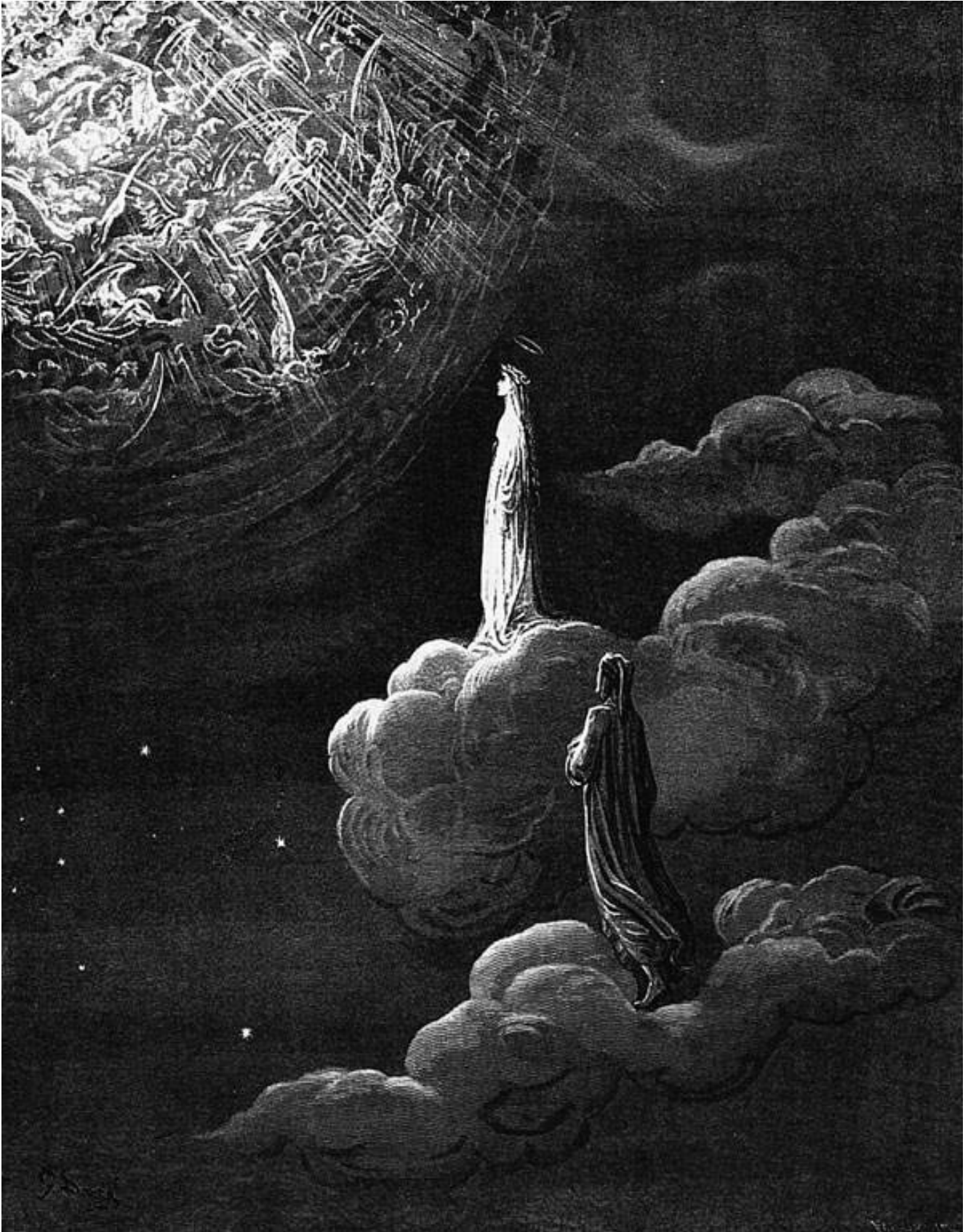
(Paradiso, canto 22, 133-135).

[Recorrí con la vista aquellas siete/
esferas, y este globo vi en tal forma /
que su vil apariencia me dio risa].

Con esto, el carácter espacial del viaje poético a través del mundo luminoso de las esferas desaparece otra vez; entre sus resultados pretendidos está el humillar a la tierra en las grandiosas dimensiones del cosmos.^[197] *Deus est res extensa*: este principio spinozista tiene cierto sentido ya para el Dios de la cosmología escolástica, en tanto éste instauro el cielo o el mundo de éter como su extensión indirecta, de lo que se sigue, ciertamente, que en el esquema espacial está menos «consigo» hacia abajo, para dejar de estarlo, completa y finalmente, en lo más bajo, en el punto de Satán, en el centro del mundo de cuerpos. En este modelo, en consecuencia, bienaventuranza y malaventuranza se reparten según la diferencia entre arriba y abajo, de modo que quienes buscan salvación no pueden dudar ni un instante de adónde ha de conducir su camino: hacia arriba, elevándose a esferas más altas, siguiendo a Dios, presentido allá arriba.

Quien, sin embargo, tuviera la idea de buscar a Dios *dentro* del globo del mundo nunca podría encontrar más que signos indirectos de su acción, vestigios, reliquias, guiños, jeroglíficos (razón por la cual el teólogo se convierte fácilmente en un teo-detective). Por más cerca que se sienta del objeto de su búsqueda: mientras se mantenga en la inmanencia, el buscador ha de comprender siempre de nuevo que el verdadero Dios sobrepasa todo lo que pueda captarse sensible, espacial, simbólicamente. El modelo clásico de la búsqueda estéril de Dios en un espacio en el que por naturaleza él no puede estar como él mismo lo desarrolló san Agustín en el libro x de sus *Confesiones*, remitiéndose a motivos del salmo 139; todavía a comienzos del siglo XIX, Jean Paul dio la réplica a este inútil viaje espacial del alma con el viaje de su Cristo muerto a través del universo vacío de Dios: «Subí a los soles y volé con las vías lácteas a través de los desiertos del cielo; pero ningún Dios...».

[198]



Dante, *Divina commedia, Paradiso*, canto 14:

*... vidimi translato
sol con mia donna in più alta salute*

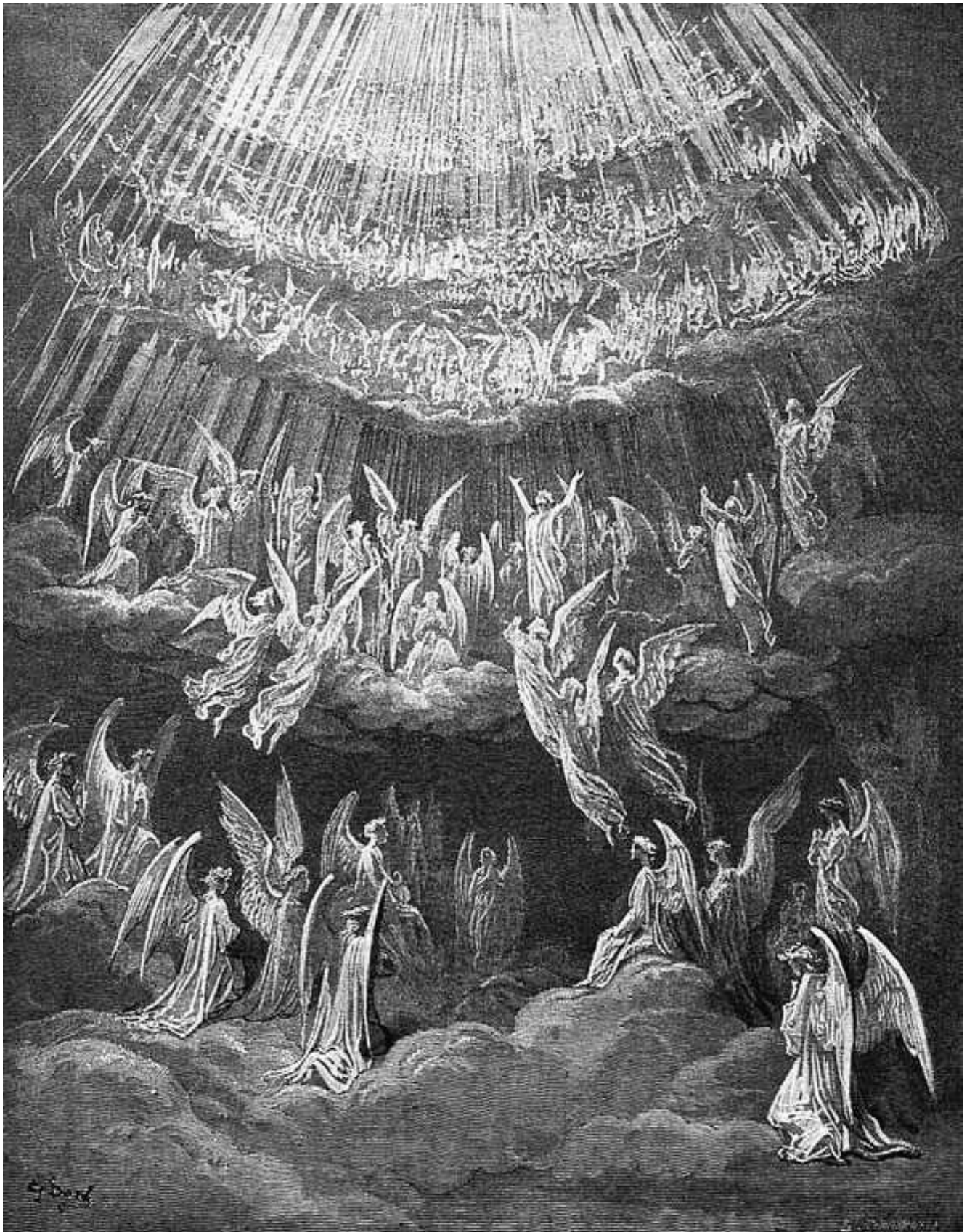
[...nos vi trasladados/
solos mi dama y yo a gloria más alta].

Ésta es la dirección de Dios en el mundo geocéntrico, incluso después de la mayor aproximación a él: *Excelsior*; su residencia sólo puede ser localizada en un estrato más alto que cualquiera de los físicos o simbólicamente más altos. Aquí está el motivo para comprender palmariamente cómo es que en este esquema de mundo los seres humanos están condenados a subir y traspasarlo todo cuando buscan la verdad o el bien; se vuelve claro, a la vez, por qué los teólogos ejercitan la escalada: ante ellos se eleva la tarea interminable de pensar siempre a Dios más grande que lo máximo de aquello que puede imaginarse como magnitud positiva. Quien anhela lo mejor tiene que alcanzar el margen supremo del universo y dejarlo también a él tras de sí; desde este mundo inferior sólo se aproxima uno a la verdad en subida vertical. De ahí que las simples ciencias horizontales no aporten salvación alguna, y ello por y para siempre, al menos desde el punto de vista de teóricos que experimentan un desafío vertical.

En el escrito pseudoaristotélico del tardío siglo I d. C. *Sobre el mundo*, se encuentra el clásico esbozo del esquema geocéntrico que todos los cosmógrafos y teólogos aristotélico-católicos ponen en la base de su imagen del mundo:

El puesto primero y supremo lo ocupa él mismo, el Dios, y por eso se llama el «Supremo», porque, según la palabra del poeta, reina «sobre la cumbre más elevada» del cielo entero. El deleite más grande lo tiene el elemento más próximo a él (es decir, el etéreo), después el que viene a continuación y así sucesivamente hasta llegar a nuestro ámbito. Por eso, porque el influjo coadyuvante de Dios queda lejísimo, la tierra y todo lo terreno aparecen tan débiles, disarmónicos y completamente llenos de confusión.^[199]

Se puede elegir una perspectiva radicalmente opuesta considerando la construcción de la esfera teocéntrica en la que el lugar central lo ocupa el *optimum* y *summum*: Dios. Aunque en ese diseño aparece una complicación, respecto de la que nunca queda suficientemente claro si puede ser superada por el ser humano.



Dante, *Divina commedia*, *Paradiso*, canto 27:

«Al Padre, al Figlio, a lo Spirito Santo»,
cominciò, «gloria!», tutto il paradiso,
sì che m'inebriava il dolce canto

[«Al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo/

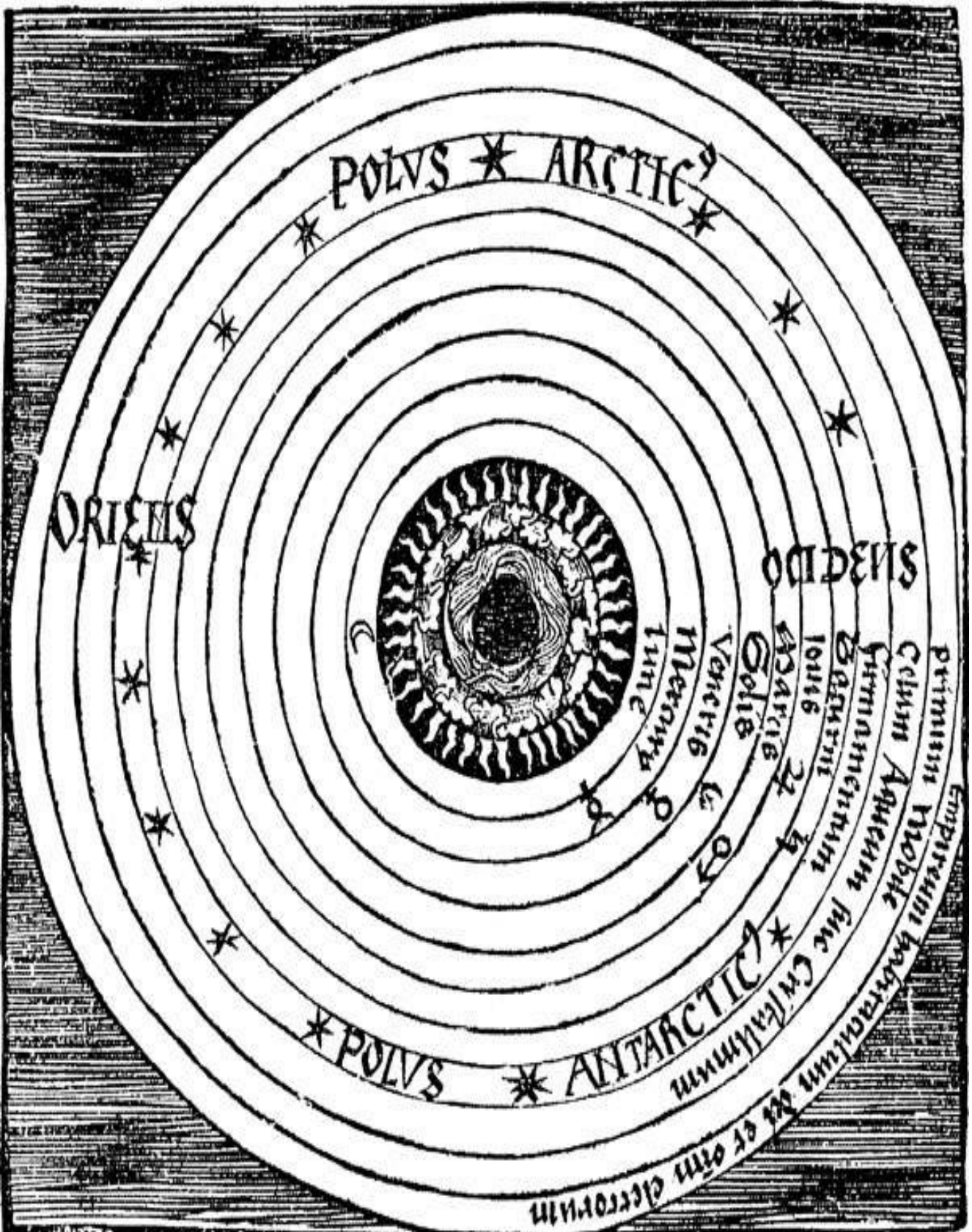
—empezó-, Gloria» —todo el Paraíso,
de tal modo que el canto me embriagaba].



Dante, *Divina commedia*, *Paradiso*, canto 31:

*In forma dunque di candida rosa
mi si mostrava la milizia santa
che nel suo sangue Cristo fece sposa*

*[En forma pues de una cándida rosa/
se me mostraba la milicia santa/
desposada por Cristo con su sangre].*



Tomado de Gregor Reisch, *Margarita philosophica nova*, 1508; clásica imagen de mundo aristotélica en 10 esferas, con las cubiertas de 1 Luna, 2 Mercurio, 3 Venus, 4 Sol, 5 Marte, 6 Júpiter, 7 Saturno, 8 Firmamento, 9 Cielo acuoso o cristalino, 10 *Primum mobile*; más allá del 10: el *Empyreum* como *habitaculum Dei et omnium electorum*.

Pues en la construcción de lo envolvente a partir de Dios ya no puede comenzarse desde la condición de la inteligencia natural. Los teocentristas tendrían que salir o partir de un origen que resulta inaccesible —«en principio», dicen los iluminados— para intelectos humanos. Lo que quiere decirse con salir o proceder de Dios puede explicarse con suficiente claridad, sin embargo, bajo premisas especulativas; pero lo que, después de todo lo que se sabe sobre intentos realizados, queda tan cuestionable como el primer día es si los seres humanos son los oportunos para mantener tales discursos. Sólo mediante un salto al comienzo —pero ¿quién es el saltador?— podría conseguirse el punto de partida de la construcción teocéntrica; hay que comenzar aquí con el *arché* divino, con aquel punto originario, supraóntico, inconmensurablemente rico y denso, del que «pro»viene incesantemente la plenitud del ente de un determinado modo: mediante derrame, irradiación, estallido o despliegue. Así pues, en el centro de la *otra* esfera encontraríamos —en caso de que pudiéramos saltar hasta allí, hasta lo absolutamente implícito— al auténtico Dios de los filósofos, que por infiltración neoplatónica se convirtió cada vez más también en el Dios de los teólogos, sobre todo para los simpatizantes de una *theologia mystica* cristiana de tipo pseudo-areopagítico.



Cuaternidad. Foto de Lennart Nilsson.

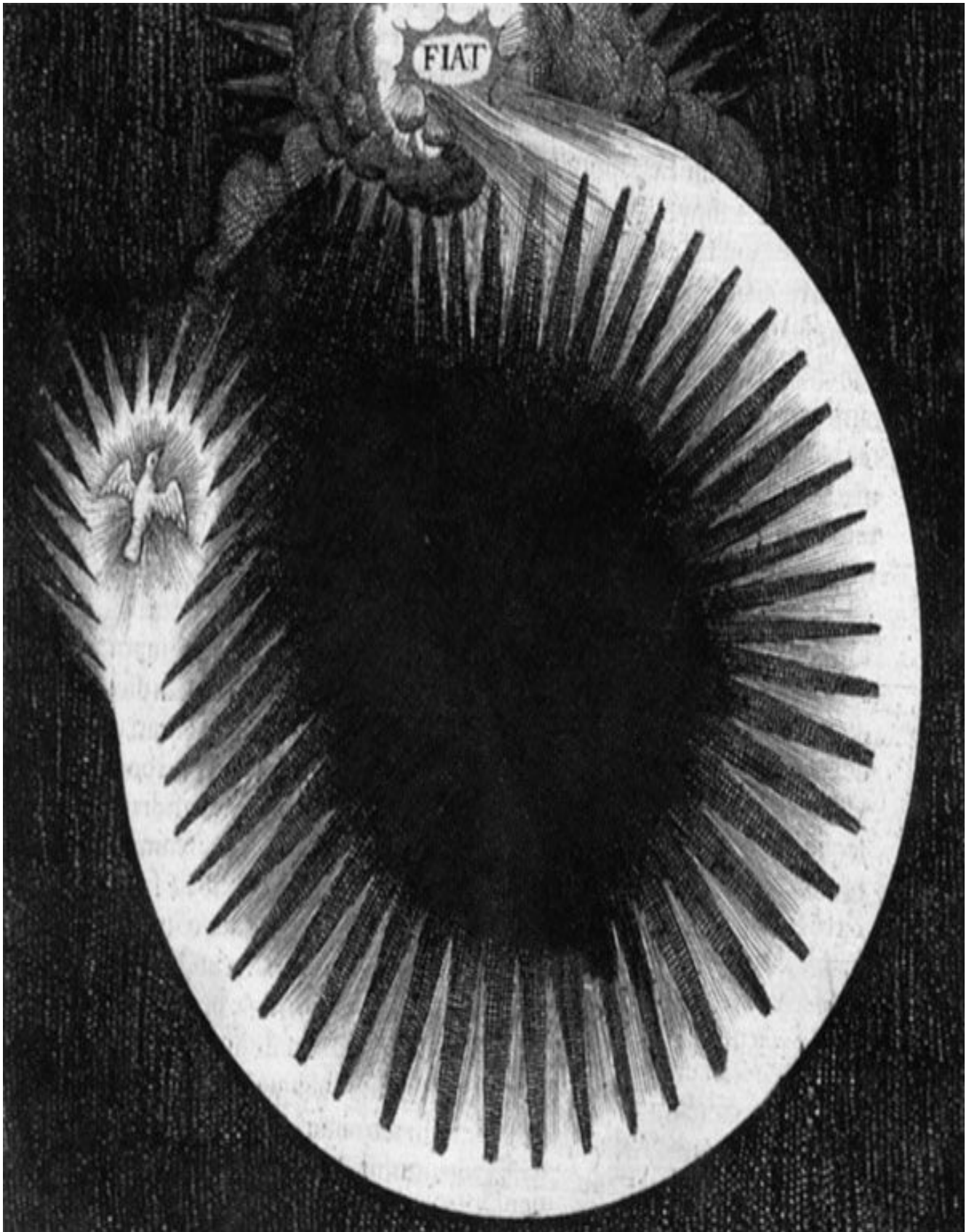
Si se supone a Dios como punto absoluto que desde su lugar eterno se mundaniza, la estructura de la distancia entre centro y periferia se invierte: el mundo y los seres humanos han de colocarse ahora en el borde del globo de Dios; dicho fotológicamente: en el ámbito de la luz sensiblemente amortiguada, mediada,

oscurecida por los medios; visto moralmente: en una posición de relativa lejanía a Dios. Por lo que respecta a los seres humanos, que aparecen como anfibios físico-metafísicos en ambos proyectos de totalidad, es imposible que orienten del mismo modo su afán metafísico —el anhelo de superar su distancia a Dios— en el sistema teocéntrico que en el geocéntrico. La apetencia de lo mejor cambia bruscamente de dirección: de lo alto inaccesible a lo interior inaccesible. En correspondencia, el sentido de *lejanía* cambia también fundamentalmente. Quien quiere llegar del turbio mundo corporal a la claridad tiene que estar dispuesto a una ascensión hasta la periferia más extrema: de ello no han dejado duda jamás las ortodoxias católica e islámica; quien, por el contrario, desea alcanzar el centro de irradiación divino tiene que aprender cómo concentrarse en un punto sumamente interiorizado del abismo del alma propia: un interés al que atienden las místicas monosféricas. Lo que en el geocentrismo aparece como añoranza del cielo —*superior summo meo*—, en el teocentrismo se presenta como anhelo de retorno al centro profundo ensimismado —*interior intimo meo*— del espacio espiritual y anímico.

Formarse una idea de las propiedades y reivindicaciones de ese *otro centro* fue el sentido del proyecto teórico de la antigua Europa llamado teología, que, en su mejor época, con su racionalismo magistral, pudo afirmar su preeminencia sobre todas las demás disciplinas de la cultura racional monástica y universitaria. Cuando los participantes en ese juego teórico fueron suficientemente despejados como para entender la peculiaridad de su tarea, llevaron a cabo la conversión al estilo de pensar «desde Dios», por el que desde la época del neoplatonismo se reconoce al auténtico teocentrista.^[200] Quien no se convierte decididamente a un modo de ver radicalmente teórico no conseguirá en absoluto ver la otra esfera, la luminosa.



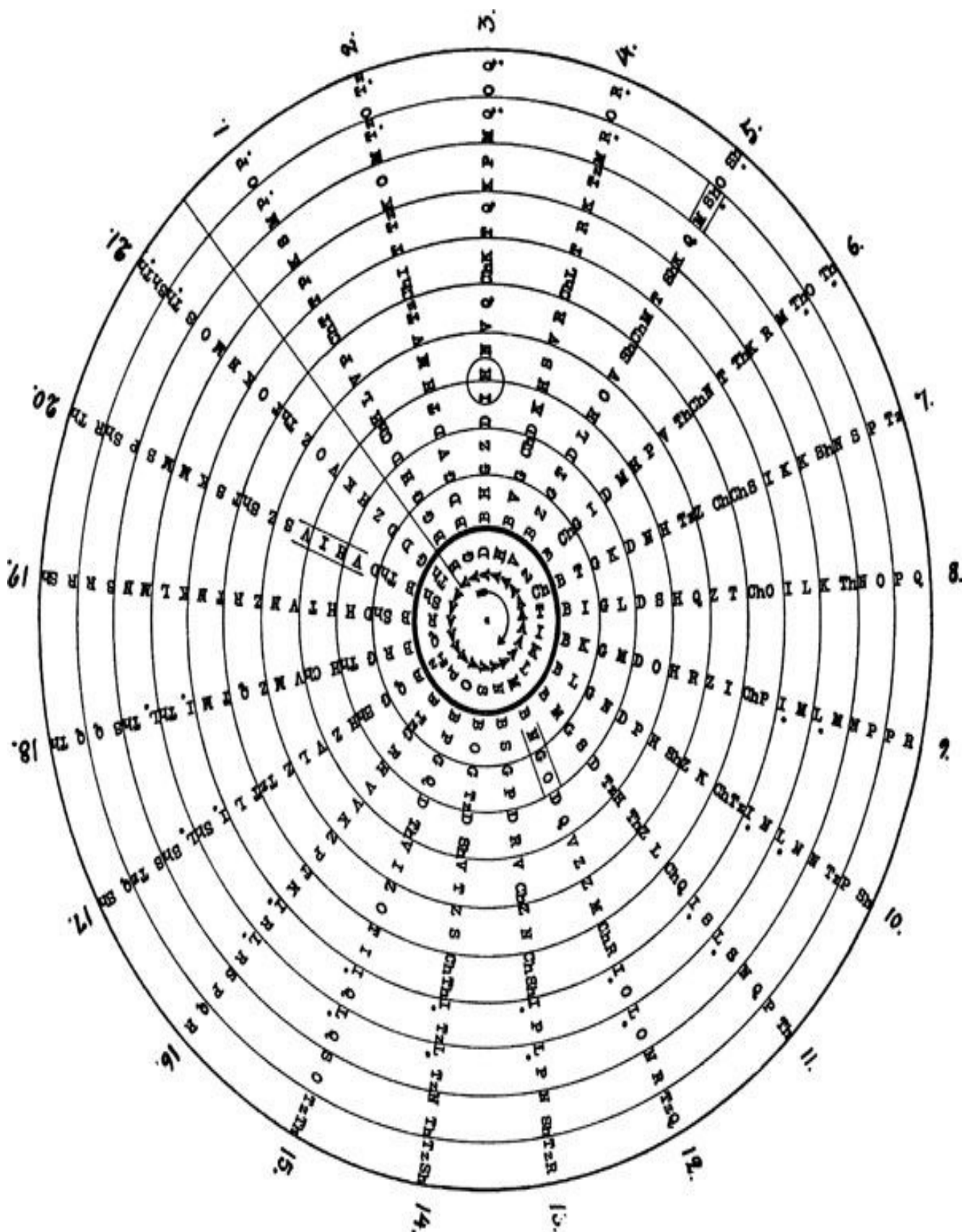
Matthias Grünewald, altar de Isenheim, detalle; Dios Padre con emanación de ángeles, ca. 1512.



Fiat lux. La paloma-espíritu surgida de la palabra «hágase» traza el primer círculo de luz. Tomado de Robert Fludd, *Geschichte des Makrokosmos und des Mikrokosmos*, 1617.

El alejamiento de la apariencia sensible que ello exige tiene un precio del que los especialistas no se cansaron de afirmar que, con buena voluntad y con la introducción correspondiente, puede pagarse en plazos asumibles: se asegura que en el camino a lo

íntimo, como en el de Santiago de Compostela, hay una pluralidad de salidas viables, lugares de descanso edificantes a medio camino y un trozo final obligatorio para todos, que ha de andarse en una actitud de concentración y entrega. Y porque así son las cosas, también los amigos de Dios pueden y deben realizar estudios, por más que el examen quede para la mayoría a una distancia inconcebible: en la profundidad de las galaxias de una inmersión que disuelve el yo. Por lo que se refiere a los exámenes, su objetivo son menos los conocimientos positivos que una docta ignorancia que responda con aconceptualidad específica a la no-e-hiper-conceptuabilidad de lo máximo.



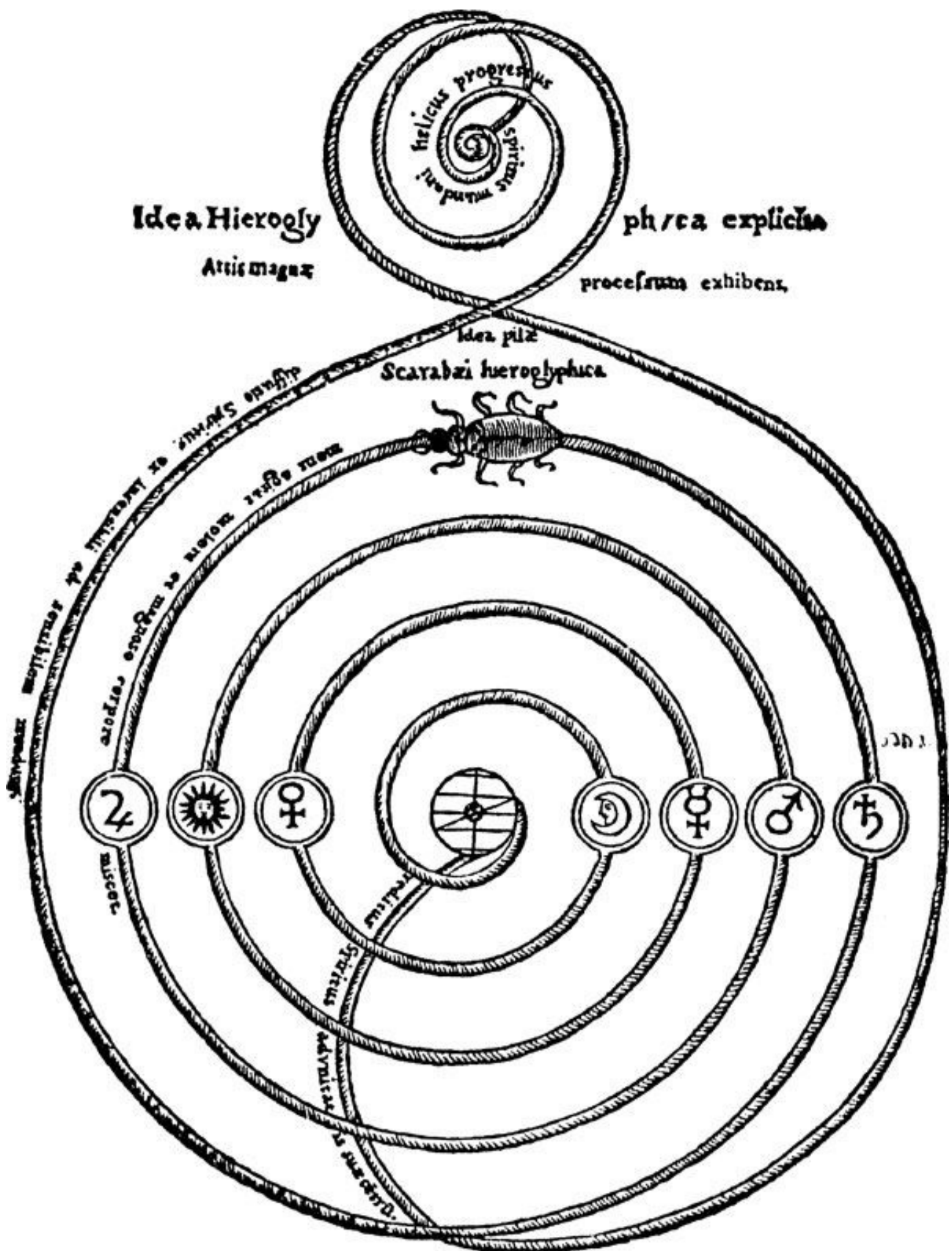
Emanación de letras. Tomado de la representación del alfabeto hebreo del Séfer Yetsirá.

Caminos tan largos y contranaturales como el de la mística teosófica o exacta sólo pueden recomendarse cuando la meta justifique el esfuerzo (a no ser que el camino se declare como meta, cosa que resulta inmediatamente evidente a nihilistas que creen en medios sin fin y andaduras sin término). ¿Hacia dónde, sin embargo, se encaminan

los seres humanos cuando su objetivo final no está en la lejanía de arriba, sino en la lejanía de dentro? ¿A qué estudios se dedican si en su decurso no hacen acopio de saber positivo, sino que se limitan a alejarse siempre, y siempre un poco más, de los objetos comunes?

Anacrónicamente podría compararse el planteamiento teocéntrico con la empresa de introducirse en un psicoanálisis con el Uno que siguiera esta máxima: donde era yo, ha de llegar a ser él. Plotino lo dice rotundamente: «Uno se contempla a sí mismo transformado en él».^[201] Analistas posteriores de Dios, como el Cusano y Bruno, aparecen como cazadores de la sabiduría, que afirmaban de sí mismos que al final se transformarían, como Acteón, en lo cazado. Tras una cura exitosa, estos rastreadores rastreados habrían de estar en situación de contemplar el *arcanum magnum* del ser, la esfera luminosa de Dios, en toda su magnificencia y de trasplantarse a su centro. Marsilio Ficino no captó mal el tono original de Dios cuando en su *Diálogo teológico entre Dios y el alma* hace decir a la divinidad que estalla ordenadamente: «Yo lleno y penetro y contengo el cielo y la tierra. Yo lleno y no soy llenado, porque soy la llenura misma. Yo penetro y no soy penetrado porque soy la fuerza de penetración misma. Yo envuelvo y no soy envuelto porque yo mismo soy la virtud envolvente».^[202]

El pensar desde la «posición» teocéntrica hace presuposiciones claramente exageradas, que sólo pueden cumplirse a través de un proceso metódico de desprendimiento del sí mismo de los pensadores (desprendimiento del sí mismo que, naturalmente, significa en realidad de verdad una afirmación suya), a lo largo del cual queda oscuro hasta el final si es posible tal desprendimiento y si tal desprendimiento procura lo que los ejercitantes esperan de él. Es característico de este proceder una cierta capacidad de intuición y deducción sobrehumana, que equivale al intento de asistir tan de cerca como sea posible al origen o emanación primordiales de todas las categorías de lo existente a partir del punto fontal. En la cercanía al punto absoluto no hay *cogito* alguno, sino sólo el testigo deslumbrado del nacimiento de la luz.



Esferas-escarabajo, tomado de Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma 1653.

Si fuera posible el salto del intelecto al inicio, éste se convertiría en confidente de procesos inauditos: en caso de que fuera apropiada aquí la metáfora pedestre, podría seguir paso a paso el camino de Dios hacia el mundo. El testigo ocular de la protuberancia divina contemplaría los fuegos artificiales del despliegue de los

principios: un acontecimiento soberano de autodegradación a partir de lo absoluto, que todo lo saca de sí, lo penetra, mantiene, contiene, comenzando por las primeras intuiciones luminosas en Dios, a través de nueve eslabones de ángeles, conceptos generales, géneros, hasta llegar a la forma de la mínima partícula de polvo al límite del universo. El intelecto asombrado podría asistir al espectáculo de cómo, a través de la emanación de los primeros círculos de ideas, cascadas jerarquizadas de luz se expanden concéntricamente por todos los lados a partir del centro generativo: círculo a círculo, peldaño a peldaño, determinación a determinación, hasta que al final se alcance aquella zona relativamente lejana al punto central, en la que las erupciones hiperclaras de luz pura se hayan amortiguado lo suficiente como para crear, por la conexión de las ideas específicas o luces concretas con la materia periférica, el cosmos accesible a los ojos sensibles. Pensar significa aquí dejarse caer dentro del bullir de una explosión cosmogónica de luz.

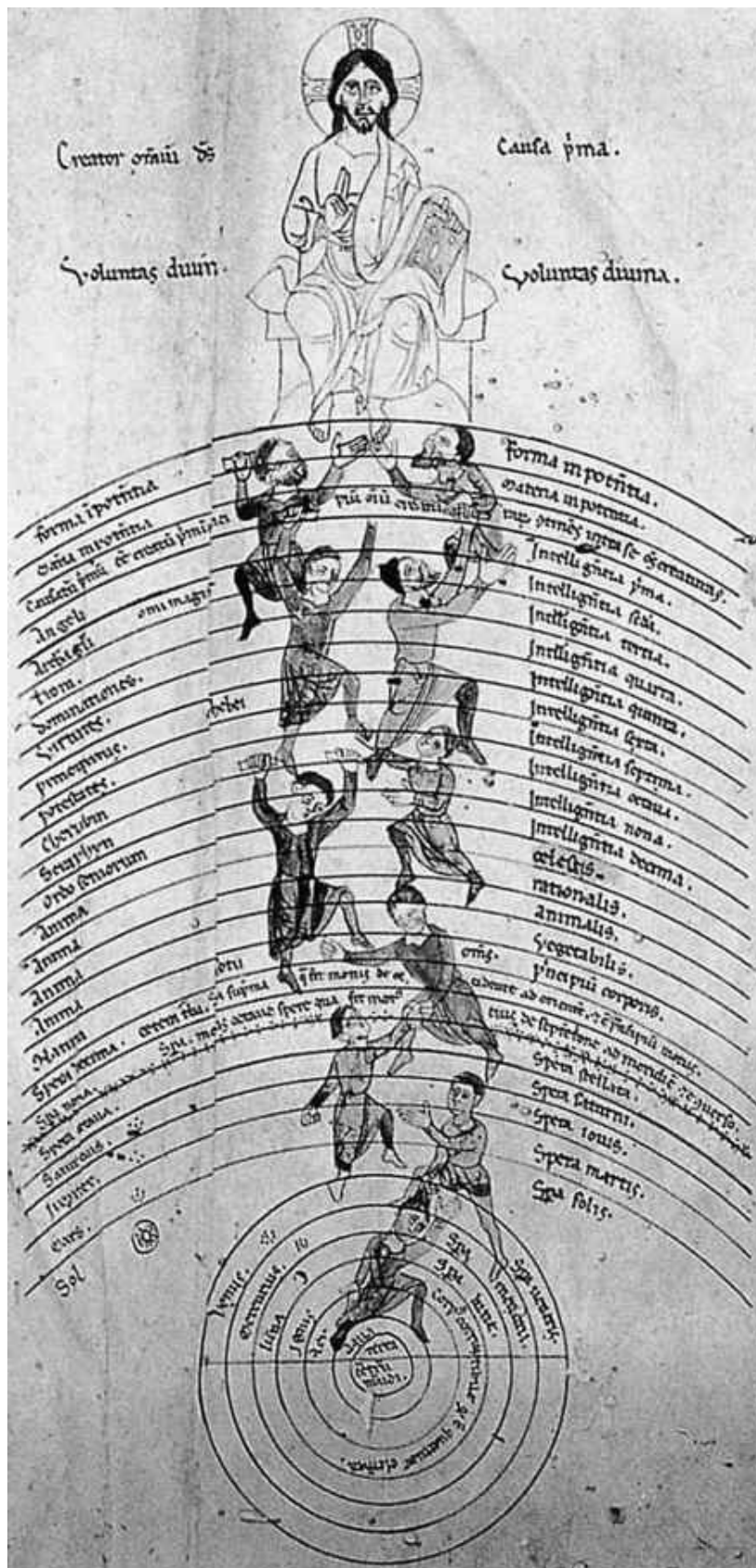
Hay que conceder que el discurso de una esfera teocéntrica mantiene un fuerte impacto metafórico, debido a que la emanación de las categorías de lo existente a partir del *origo* divino es, en principio, un acontecimiento imperceptible e hiperespacial, que sólo después de traducirse al lenguaje de la metafísica y metafórica de la luz adquiere relación con circunstancias espaciales y perceptibles. Pero precisamente en esas traducciones y figuraciones tiene su elemento el platonismo medieval, y quien en aquel tiempo quisiera tratar con expresiones no-bíblicas de cómo el Dios de la teología mística se las arregla para que haya mundo, apenas podía hacer otra cosa que adherirse a los juegos de lenguaje que trataban de la autoexpansión de la luz en la esfera escalonada.^[203] Aquí todo reposa en el «cuasi» y en el «por-decirlo-así», y, sin embargo, todo se dice exactamente como se dice.

Quien siguiera cuidadosamente el extravase del centro hacia los bordes a través de umbrales y peldaños,

*... polen de la divinidad floreciente,
articulaciones de la luz, pasillos, escaleras, tronos,
recintos de esencia, muestras de gozo, tumultos
de sentimiento ardientemente arrebatado, y de improviso único,
: que recrean la propia belleza irradiada
devolviéndola al rostro propio...^[204]*

podría darse cuenta directamente de a qué distancias precarias al primer centro aparece el mundo terreno junto con sus criaturas vegetales, animales, humanas: una configuración cercana al borde extremo del globo de Dios, alcanzada y conformada aún por la luz, pero troquelada también poderosamente por lo oscuro, nulo. Pues en tanto el cosmos material representa un fenómeno para intelectos preparados para mediaciones sensibles, a través de él sólo se realiza una «exteriorización» oscurecida del torrente de luz. El observador de la luz irradiante consigue penetración en la

ambigüedad ontológica del mundo corporal, situado tan peligrosamente lejos del centro de luz, pues, de una parte, sólo el poder del centro y de su *continuum* mantiene en el ser a los cuerpos: todo ente caracterizado por la forma, hasta el mínimo insecto de una determinada especie, toma parte en el efluvio, donador de ser, de las formas genéricas y específicas, y, con ello, en el *continuum* de lo mejor que emana del punto hiperóntico; de otra, sin embargo, a las formas se añaden aditamentos enturbiantes de materialidad vacía, de un-algo-originario amorfo, que según crece la distancia se van compactando más y se vuelven más pesados, inertes, opacos, hasta alcanzar una periferia sin luz, sobre cuyo más allá los teólogos sólo aventuran funestas insinuaciones. Si no fuera inaceptable en el contexto escolástico considerar expresamente limitado el radio de Dios, se podría constatar sin ambages que, más allá de su variopinta periferia creatural, la esfera luminosa, cargada de esencia, habría de estar rodeada de una noche de inanalizable lejanía a Dios. Naturalmente, el teoesferismo clásico no permite que se pierda *a priori* ninguno de los rayos enviados por Dios; según la teoría ortodoxa, todos los rayos abandonan el centro sólo hasta su punto específico de retorno, desde el que se precipitan de vuelta al punto de salida. La reflexión, o el retorno a casa de la luz, es un término fototeológico de alto rango, cuya historia —desde Plotino y Proclo hasta Habermas, Hawkins y Zajonc— quedaría por escribir.



También este esquema del *mundus hierarchicus*, de un manuscrito vienés del siglo XII, muestra el pseudoconcentrismo de las inteligencias areopágicas (que emanan supuestamente de Dios en círculos concéntricos) y del mundo de esferas aristotélico (que se organiza concéntricamente en torno a la tierra).

Pero algo está claro: no toda la luz se refleja o vuelve a casa, y por ello, aunque el espíritu católico no lo vea con agrado, hay un pálido desierto exterior, desde el que ya no existe reflexión o rescate. La periferia extrema de Dios, más bien el más allá de su

periferia, es un círculo de casi-nada o de absolutamente-nada, en cuya exterioridad se han aventurado rayos puntuales perdidos, incapaces de retorno y no dispuestos a regresar a casa. Pero, entonces, también el Dios irradiante tiene un exterior irrecuperable, en el que falla el sistema de inmunidad del ser. Con toda cautela, la palabra católica para exterior: infierno, se refiere a esa zona lúgubre.

Las periferias de ambos proyectos esféricos reflejan con toda claridad la antitética de los centros: si en el globo del mundo el final muerto cae en el centro mientras que la perfección se atribuye al margen más extremo, el globo de Dios se caracteriza por la monarquía del centro en tanto su periferia extrema —con mayor exactitud: su trans-periferia— sólo significa una anarquía diabólica. Por eso es tan informativo en estos bosquejos ontotopológicos la localización de los infiernos. En el esquema geocéntrico las almas perdidas se precipitan fuera de la *unio* y, de acuerdo con el modelo del congelado Señor de los demonios de Dante, van a dar al último abajo y adentro; son resocializadas sarcásticamente en el infierno: el exterior en el que tampoco Dios penetra es aquí el *inferno* de la negatividad, en el que están retenidos sus ofensores. En la esfera teocéntrica, por el contrario, los rayos inquebrantables se pierden, en un camino sin retorno, tras las señales de cambio de sentido de la luz capaz de regreso a casa. Por una dinámica teófuga alcanzan un espacio del que no regresa nada: si se quisiera interpretar existencialmente su destino, al que más se parecería sería al de los llamados esquizofrénicos, que vagan por el universo con un dolor indecible.

Una vez cotejadas y distinguidas formalmente ambas esferas de totalidad —cosa que, a nuestro saber, no se ha hecho explícitamente en ningún punto siquiera de la tradición europea, por más que en la de la lógica de los discursos y gráficos ambas formaciones estén por doquier suficientemente explícitas y actúen incesantemente una en otra y una a través de otra— mediante tales esbozos, ciertamente toscos, aparece superflua de por sí la idea de una identificación o, al menos, de un acoplamiento concéntrico de ambas. Sólo en la filosofía islámica algunos pensadores se volvieron sensibles al conflicto entre la interpretación teocéntrica y teoperiférica del mundo, sin que sus intentos de solución, que por lo general favorecían al Dios periférico, resultaran muy convincentes.^[205] La ventaja de la teosofía islámica estriba en que puso en evidencia, sin rebozo alguno, la paradoja de un «centro» situado fuera. Por lo que respecta al pensamiento europeo, hoy puede constatarse tranquilamente, lejos de polémicas cosmovisionales, que la esfera de Dios y la esfera del mundo de la metafísica clásica, a causa de su construcción opuesta, no eran compatibles una con otra, ni podían «reconciliarse» o hacerse compatibles de algún modo.

Tanto más interesante resulta por ello la cuestión de cómo se las arreglaron los pensadores de la tradición para eludir esta disyuntiva y cómo consiguieron preservar

la ilusión católica, en vistas de la fractura potencialmente ruinosa entre ambos modelos de totalidad corrientes. Lo que les facilitó esa tarea son, como hemos visto, las analogías morfológicas entre ambos sistemas. Junto con la esfericidad común, cuenta para ello, sobre todo, el omnipenetrante realismo escalonado, que tanto en un modelo como en otro se traduce en un hábito obsesivo de pensamiento jerárquico. En ambas esferas los miembros de las profesiones metafísicas podían aprender que tanto el pensamiento como la existencia del católico se basaban sobre todo en discreción o separación de grados: se piense hacia abajo o hacia arriba, teoperiféricamente desde la tierra hacia el cielo o teocéntricamente desde Dios hacia el mundo, en cualquier caso ser significa siempre también ser-en-su-rango.

El *flair* del racionalismo católico ha permanecido hasta el siglo xx bajo la impronta de modelos jerárquicos; el sagrado orden de lo de arriba y lo de abajo sigue valiendo ahí siempre como criterio de orientación más fuerte. Incluso por lo que respecta a la posición del ser humano en las dos esferas de totalidad, el proyecto geocéntrico y el teocéntrico tienen en común el *pathos* de la humillación, dado que, en ambos modelos, al ser humano se le coloca ante los ojos su distancia, sólo difícilmente superable, al *optimum*, independientemente de que se interprete a éste como lo lejano-dentro o como lo lejano-arriba. Pero el teocentrismo humilla de modo diferente al geocentrismo: mientras que la *humilitas* aristotélico-católica asigna al ser humano un lugar en la tierra y le atribuye una dignidad en lo indigno, la humillación platónica estimula la ambición mística y tienta a los adeptos a nobles y elevadas pretensiones de interiorización o transfiguración o aniquilación; despierta en sus partidarios la idea de fusionar, por autoabismamiento, el alma propia con el centro de la esfera de Dios (Plotino: *eíso en báthei*, dentro en lo profundo). No obstante, los rasgos comunes de los dos totalismos clásicos no bastan para borrar su disparidad fundamental, e incluso cuando los pensadores intentaron pasar por alto la diferencia, la diversidad real se impuso necesariamente en sus discursos, irreprimible por voluntad piadosa alguna de síntesis.

La historia de la ignorada diferencia entre las dos superesferologías de la antigua Europa comienza de nuevo en el pensamiento de Platón. Los núcleos de cristalización, tanto de una como de otra, pueden encontrarse en el idealismo o esferismo geométrico, que —junto con la teoría de los números— proporciona el fundamento de inteligibilidad de lo existente en el discurso platónico. Si había para Platón un *inconcussum* fuera de duda, éste era que Dios y el mundo sólo podían ser contemplados (e imitados modélicamente) bajo la forma de un *totum* absolutamente redondo. Ya se ha hecho referencia a los antiguos orígenes de la producción europea del globo a partir del espíritu de la uranografía o cosmografía filosófica. Que la cosmología aristotélico-tolemaica de cubiertas represente un ajuste o actualización de impulsos que proceden de los soberbios estímulos del *Timeo* es algo de lo que se puede convencer fácilmente cualquier lector contemporáneo. Al comienzo del largo discurso del pitagórico, al que Platón deja llevar la voz cantante en asuntos de

cosmogonía, se encuentran aquellas formulaciones, por decirlo así evangélicas, sobre la creación de un mundo redondo por parte de un arquitecto perfecto y sin envidia alguna, que no pudo hacer otra cosa que transmitir su optimidad a la mejor obra posible.

Toda esta consideración (*logismós*) [...] hizo que se formara [...] el cuerpo del mundo liso y llano, equidistante por todas partes del punto medio y cerrado en sí mismo. Y así fue como dispuso el universo como un contorno que se mueve en círculo, y que, único y solo, consigue por su excelencia tener trato consigo mismo, y a ningún otro necesita para ello, sino que resulta suficientemente conocido y amigado sólo consigo mismo, y por medio de todas estas disposiciones lo convirtió en un Dios bienaventurado (*Timeo* 34b).

posición central en el medio del cosmos de cubiertas la física precopernicana adquiere su forma milenaria.

(Pero también aquí tendría Platón la preeminencia si se consideraran sus manifestaciones, al final del *Fedón* [108e], sobre la tierra, suspendida «en medio del cielo», como una tesis cosmológicamente seria).

Resulta sorprendente, en vistas de ello, descubrir que fue el mismo autor, Platón, el que, junto a los esbozos de la imagen del cosmos centrado en la tierra, puso en circulación también los comienzos de la doctrina de la segunda hiperesfera, en cuyo centro no hay un cuerpo, sino una idea, más bien el principio hiperideal de todas las ideas y de su conexión en un mundo paralelo, superior o inteligible. Se trata, por supuesto, de aquel Bien de quien los «verdaderos filósofos» creen ejercer como teólogos desde antiguo. No hay que buscar en un lugar apartado el *locus classicus* de la teoría del punto germinal de la doctrina de la esfera del espíritu o de Dios. Se encuentra en el cenit del *corpus* platónico: al final del libro sexto de la *República*, en vecindad directa al símil o alegoría de la caverna como cima crítico-epistemológica previa a la última cumbre de la logopoesía platónica. Sí, con buenas razones podría mantenerse la opinión de que, en su frágil radicalidad, el símil del sol es él mismo la cumbre, a la que se asociaría el símil de la caverna de las imágenes engañosas y de la salida de ella sólo como ilustración pedagógica. En el símil del sol, meditado con toda atención y formulado con toda cautela, Platón no habla de otra cosa, efectivamente, que del objeto o hiperobjeto actualmente más poderoso del pensar, que al conocimiento receptivo se revela a la vez como el sujeto propio del pensar: el *ágathon*, que en ese lugar (tras los preludios de los presocráticos) debuta de manera inolvidable como Dios de los filósofos. Como se verá, con la salida de ese supersol se insinúa ya el giro hacia el pensar desde lo absoluto, que en adelante se convertirá para todos los teocéntricos en ideal, ejercicio artístico y confesión religiosa a la vez.

Ya desde su primera aparición este Bien se presenta al entendimiento vulgar como un *unicum* lógico, sí, como un *monstrum*. Pues, de una parte, parece estar ante el intelecto representante como tema u objeto, como un problema entre otros; por otra, sin embargo, como transferido hacia dentro por un viraje misterioso, resplandece en los ojos del conocedor mismo e irradia a través de ellos dentro del mundo. Que algo esté presente en una cosa existente y contemplable, y procure, a la vez, la captación apropiada en el intelecto que está enfrente: para esa situación pretenciosa Platón no sabe poner sino un único ejemplo del mundo sensible. Según su explicación, la luz solar está repartida de manera comparable entre ambos lados de cualquier relación cognoscitiva visualmente mediada: a un lado, diseminada sobre los objetos iluminados, al otro, presente en el ojo cognoscente como disposición innata a la luz. Así, el sol físico siempre tiene que ofrecer un doble regalo: el primero, al «bienaventurado mundo de las cosas»^[206] que aparecen y crecen bajo su iluminación; el segundo, al ojo que almacena prototipos y luz en cierto modo filtrada, que hace acopio, además, de experiencias con visualidades reales y que, por la conexión de

ambas cosas, irradia a los objetos presentes una segunda luz, cognitiva o inteligible. (Es oportuno recordar aquí otra vez, entre paréntesis, que en la óptica de Platón no se trata tanto de que el ojo sea afectado pasivamente por los objetos iluminados cuanto de que éstos sean observados en base a un destello visual activo).

La vista se encuentra en la siguiente relación con ese dios (el sol) [...]. No es sol la vista, ni tampoco aquello en que mora (a lo que llamamos ojo) [...]. Pero es al menos el más parecido al sol entre nuestros órganos de los sentidos [...]. Incluso su poder visual lo recibe de él en forma de una especie de emanación [...].

Pues bien, he aquí —continué— lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que en la región visible se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél, en la región inteligible, con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella.

[...] Pues bien —dije—, observa que, como decíamos, son dos, y que reinan, uno en el mundo inteligible, y otro, en cambio, en el visible, por no decir en el cielo [...]. Sea como sea, ¿tienes ante ti esos dos mundos, el visible y el inteligible?

[...] Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento [dentro del mundo inteligible, P. Sl.] aquello a que alcanza la razón por sí misma valiéndose del poder dialéctico [...] sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una idea a otra y acabando en las ideas mismas. [**]

Aquí se publica un enorme descubrimiento, de cuyos desarrollos proceden las inconmensurables ascesis y galaxias de discursos de la metafísica del espíritu y de la luz de la antigua Europa. La nueva suena simple en apariencia: las ideas conforman contextos propios, texturas propias, continentes propios, sí, imperios propios, de tipo completamente diferente a los *continua* del mundo sensiblemente perceptible. Si siguen las reglas de la lógica, los seres humanos pueden navegar en los contextos propios de las ideas y convencerse al hacerlo de que las ideas se siguen de ideas y se asocian a otras ideas convirtiéndose en tejidos concluyentes, entramados por hilos de evidencia. Cuantas más experiencias adquieran los pensadores con operaciones en el espacio de las ideas, más claro tendrán que los objetos inteligibles presentan algo así como un «mundo» propio refractario (o ¿hay que decir dimensión, esfera, contextura?: todos, en cualquier caso, conceptos con un grado semejante de inaprensibilidad) con leyes que sólo valen en ellos. Las ideas son, por ello, conectivas, conformadoras de esferas, productoras de contextos, capaces de mundo, de una manera que sólo es propia de ellas. Por su propia conexión forman lo que el idealismo, cuando llegue a estar seguro de su experiencia fundamental, llamará *kósmos noetós* o *mundus intelligibilis*.

El *novum* de la doctrina *no* reside, pues, en la suposición de un segundo mundo. La creencia popular y la tradición premetafísica habían supuesto desde siempre un mundo detrás del mundo, sea como un más-allá de espíritus o como escondida dimensión de fuerzas activas transpersonales. Que la realidad sea bidimensional pertenece a los supuestos universales de las ontologías populares y de sus doctas proyecciones.^[207] La burla que Nietzsche dirige a los «transmundanos» del platonismo cristiano resulta un tanto provinciana desde el trasfondo de las

convicciones, presentes en todas las culturas del mundo, respecto a la duplicación de la realidad en un mundo manifiesto y otro oculto.

La innovación del idealismo consiste en que colocó el segundo mundo bajo una nueva constitución lógica, dominada por la razón y, por tanto, calculable y factible en cierto modo. El «más-allá» pertenece desde entonces a las entidades racionales, cuya característica consiste en ser más claras y precisas que todo lo que se puede encontrar en el más-acá sensible. Claridad y suprasensibilidad convergen con el fin de generar la evidencia; evidencia es el modo en el que el más-allá noético se hace presente en el más-acá. Los vagos fantasmas tienen que morir para que puedan vivir los prototipos, las ideas, las verdades precisas. El fantaseo ha de acabar para que se haga posible el pensar (la navegación en lo lógico). Por eso la metafísica aparece, desde el punto de vista de la política de las ideas, como una guerra con dos frentes: a la vez que el más-acá deslumbrante combate también el antiguo más-allá confuso. Tan pronto como la ciencia del más-allá claro gana sus primeras batallas, las convicciones heredadas sobre supuestos objetos psíquicos o morales se vuelven exactamente tan poco valiosas como cuentos de viejas sobre apariciones de fantasmas o visiones poéticas de los dioses. Todo el ámbito del aparecer ha de ser renovado: eso es lo que reclama Platón en su soberana y trascendental parábola del otro sol.

Quien ha experimentado alguna vez la solidez triunfante de la conexión entre principios, corolarios, grupos proposicionales, colonias de tesis —quien alguna vez, pues, ha argumentado con éxito o calculado con beneficio— compartirá el afecto básico de la revuelta filosófica contra la trivialidad: la sensación de que ya no se puede tolerar por más tiempo, sin resistencia, la dependencia del pensar de chismes tradicionales flojos, débiles en su fundamentación. Las relaciones de las ideas con la certeza sensible exigen una revisión de base. El pensamiento ha de encender él mismo su propia luz: la luz del otro contexto, en el que todo depende, en definitiva, del principio de los principios, del primer Bien y sus irradiaciones.

Así inicia la matemática su secesión de la realidad; la geometría enseña a ver círculos y triángulos perfectos; la evidencia enarbola su estandarte sobre la planicie lógica. Por medio de un avance inmanente de proposición a proposición, de figura a figura, y embriagado por su fuerza para articular conexiones puramente internas, el pensamiento pone a prueba su poder autolegislator sobre el mundo o —lo que significa lo mismo— sus dotes para navegar consecuentemente en el «mundo verdadero», libre en el marco de la consecuencia lógica. Todas las operaciones lógicas, sin embargo, aunque comiencen como raciocinios en línea recta, sólo describen al final un único gran círculo. Todas las proposiciones que se siguen de otras reciben su luz de un comienzo lógico que se retrotrae hasta el comienzo de todos los comienzos, el Bien, que concede su luz, la claridad de la evidencia, a todo lo que se sigue y es seguido correctamente.

Con ello se levanta un sol más claro que todos los mediodías terrenales. Comienza a dominar una visualidad más sólida, de nitidez surreal como en días de

levante en el sur. Se necesitaba el genio de Platón para reclamar con toda consecuencia el título de *mundo* para el otro lado de lo real, experimentable en el pensar como pensar. Y sólo en tanto que fue posible establecer en lo pensado un mundo para sí, pudo en lo sucesivo un mundo entero entrar en conflicto «en el mundo» con otro mundo entero.

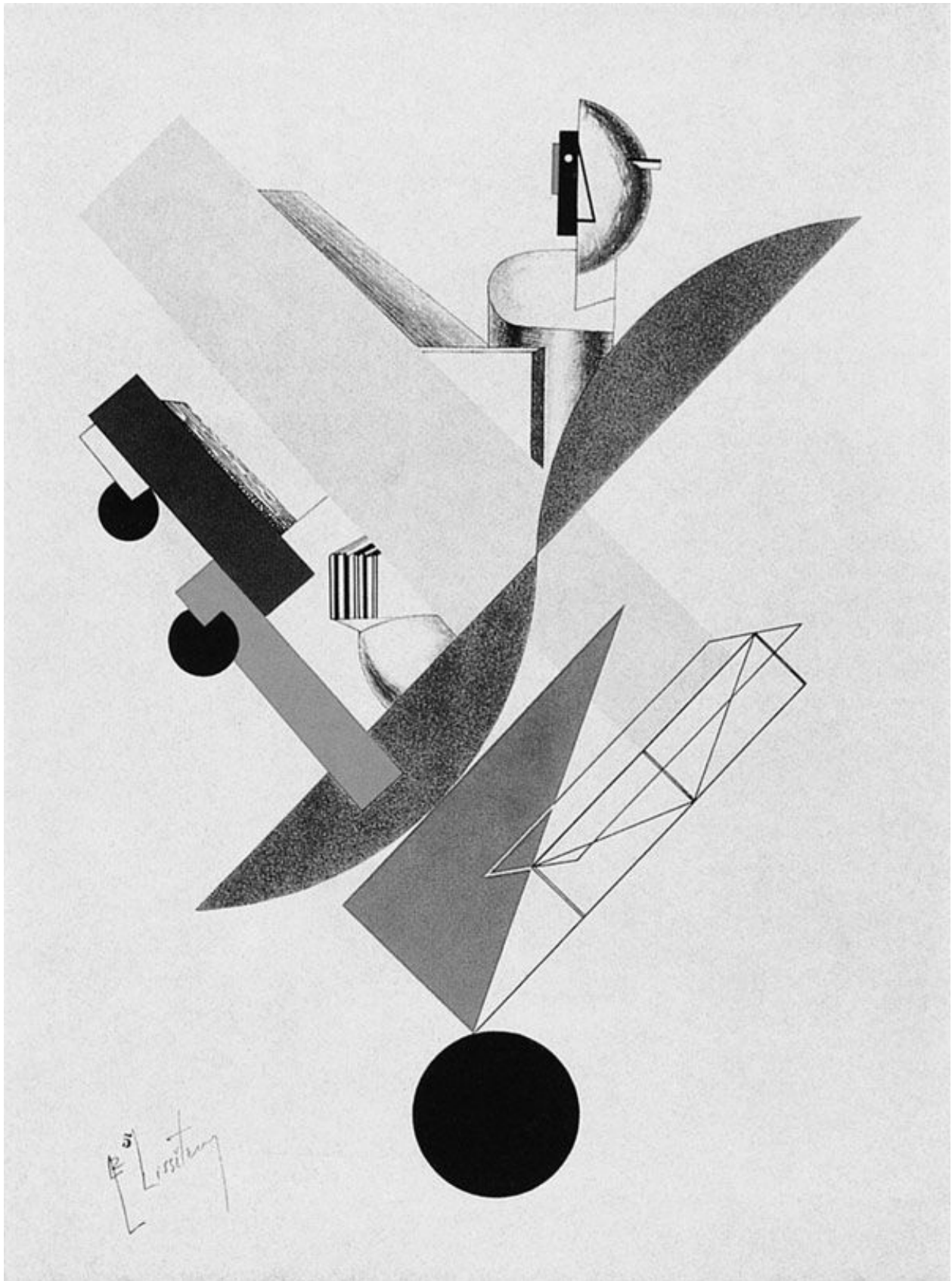


Ákos Birkás, *Cabeza 55*, 1989, óleo sobre lienzo, 200 x 164 cm.

De esa fricción surge la contienda originaria de la ontología clásica. El mundo verdadero, pensado, arroja el guante al real, simplemente percibido. Esa provocación es la que convierte el texto de Platón en el acontecimiento clave de la historia occidental. A partir de él comienza la reconstrucción ideológica y técnica de lo existente. Se hizo patente que el mundo mismo no es uno unánime y simple, sin diferencias, y que quien dice mundo, científicamente o no, siempre se refiere con ello a un mundo diferenciado o a un mundo en lucha. Una vez que estalla, la contienda originaria, que Platón caracterizó con total realismo como «lucha de gigantes por el ser», no permite a nadie declararse no-combatiente; en esa lucha intervienen todos los partidos, incluso aquellos ingenuos que pretenden no saber de qué va. Desde ese momento, ni siquiera el omnipresente sol es ya lo que parecía ser hasta entonces, pues ha surgido un sol detrás del sol, que disputa la primacía al visible. «¡Conocemos, conocemos realmente!».^[208] El sol negro de la otra luz: sus rayos abrasan las cabezas humanas cuando proposiciones verdaderas se presentan en el pensar.^[209]

Con el símil del sol escucha la posteridad la declaración de independencia de las colonias inteligibles de la tierra madre de la visibilidad. En un único período Platón proclama los Estados Unidos de la luz: un imperio que se crea a sí mismo y se basta a sí mismo. Con ideas, por ideas, hacia ideas, en el *medium* de ideas: así vivirán los nuevos habitantes del Estado de la luz, retirados a un asilo lógico indestructible, vecinos de una ciudad situada sobre la colina de la luz, en un otra-parte que está por todas partes, y desde todas partes, sin embargo, igualmente inaccesible. Y, naturalmente, esos Estados exportarán sus ideas y, cuando sea necesario, se entrometerán en las oscuridades del viejo mundo sensible para procurar un nuevo orden. Obviamente, aunque lo descubran tarde y tras largo desconocimiento, se convencerán de que ellos, a causa de su evidencia superior, ocupan el primer rango; se convencerán, además, de que, tras la aparición del nuevo mundo, el viejo sólo resulta interesante ya como zona de influencia y como abastecedor de imágenes.

En nuestro contexto, lo más significativo del modelo-espíritu hiper-heliológico de Platón es la posición central de la fuente surreal de luz. Por ella se entroniza, en forma sumamente expresiva, el *otro medio*, sólo por el cual la segunda redondez, la esfera-espíritu o teosfera, pudo emanciparse de la esfera-cosmos. Aquí están los comienzos del discurso posterior, admirablemente condescendiente, de los teólogos sobre el absoluto, que, considerado a su propia luz, no tendría necesidad alguna de un mundo y, sin embargo, se lo permite: en tiempos griegos tardíos, por medio de rebosante jovialidad; en el régimen católico, por medio de gracia descendente. Con ello, el día en que Platón publicó su teoría del Bien significa el *independence day* de la historia del espíritu.



El Lissitzky, *Globetrotter (en el tiempo)*; hoja 5 de la carpeta de figurines realizada para la exposición electromecánica «Victoria sobre el sol», Hannover 1923.

Platón, sin embargo, con su símil del sol introdujo en el mundo una ambigüedad de la que se aprovechó el pensamiento edificante de la antigua Europa hasta el umbral de la actualidad; nos referimos a la doble función de la luz, que, como resulta

evidente, habría de asumir desde el principio funciones constitutivas hacia ambos lados: tanto para la cosmosfera como para la teosfera. Si antes fue posible referirse a la jerarquización como fundamento formal de la deseable intercambiabilidad de los dos modelos de totalidad, ahora puede entenderse la constitución fotológica de ambas esferas como fundamento material para su aproximación y equiparación. Como articulación entre el cosmos inteligible y el físico, la teoría de la luz posibilitó la medida de asimilación entre ambos totalismos esféricos, necesaria para impedir el desmoronamiento prematuro del recién estrenado zócalo (o entramado) metafísico de la metafísica europea. Naturalmente, los tempranos maestros de la especulación de la luz, no en último término Platón mismo, y más aún Plotino, Proclo, Jámblico y Dionisio Pseudo-Areopagita, fueron conscientes del carácter metafórico, figurado, de sus discursos heliológicos, fotológicos, radiológicos. No se cansaron de señalar el estatuto alegórico, analógico o «paralelo» de esos discursos, sin que esto cambiara en lo más mínimo el carácter homogeneizador de las retóricas idealistas de la luz.

Por lo que respecta al símil platónico del sol, en él se manifiesta el rasgo figurativo del discurso de la luz en los tímidos giros expresivos de Sócrates, a quien, al parecer, no le gusta hablar figurativamente; y esto no sucede por casualidad, dado que Platón tenía que preocuparse aquí de la claridad más que en ninguna parte, puesto que su tarea era hacer retroceder al viejo y conocido sol físico a un segundo lugar tras un nuevo sol hiperfísico, recién descubierto. Por esta victoria sobre el sol, la metafísica del espíritu manifiesta qué piensa de los fenómenos.



El Gran Sello de los Estados Unidos de América, 1776.

Porque el sol verdadero se llama desde ahora *ágathon*, y porque helios ya sólo puede interpretarse como imagen proyectada y representación externa de la forma-*ágathon*, la luz que brilla realmente, tanto física como espiritual, siempre se entiende desde ahora duplicada y escalonada. Después de que el sol blanco es sobrepasado por

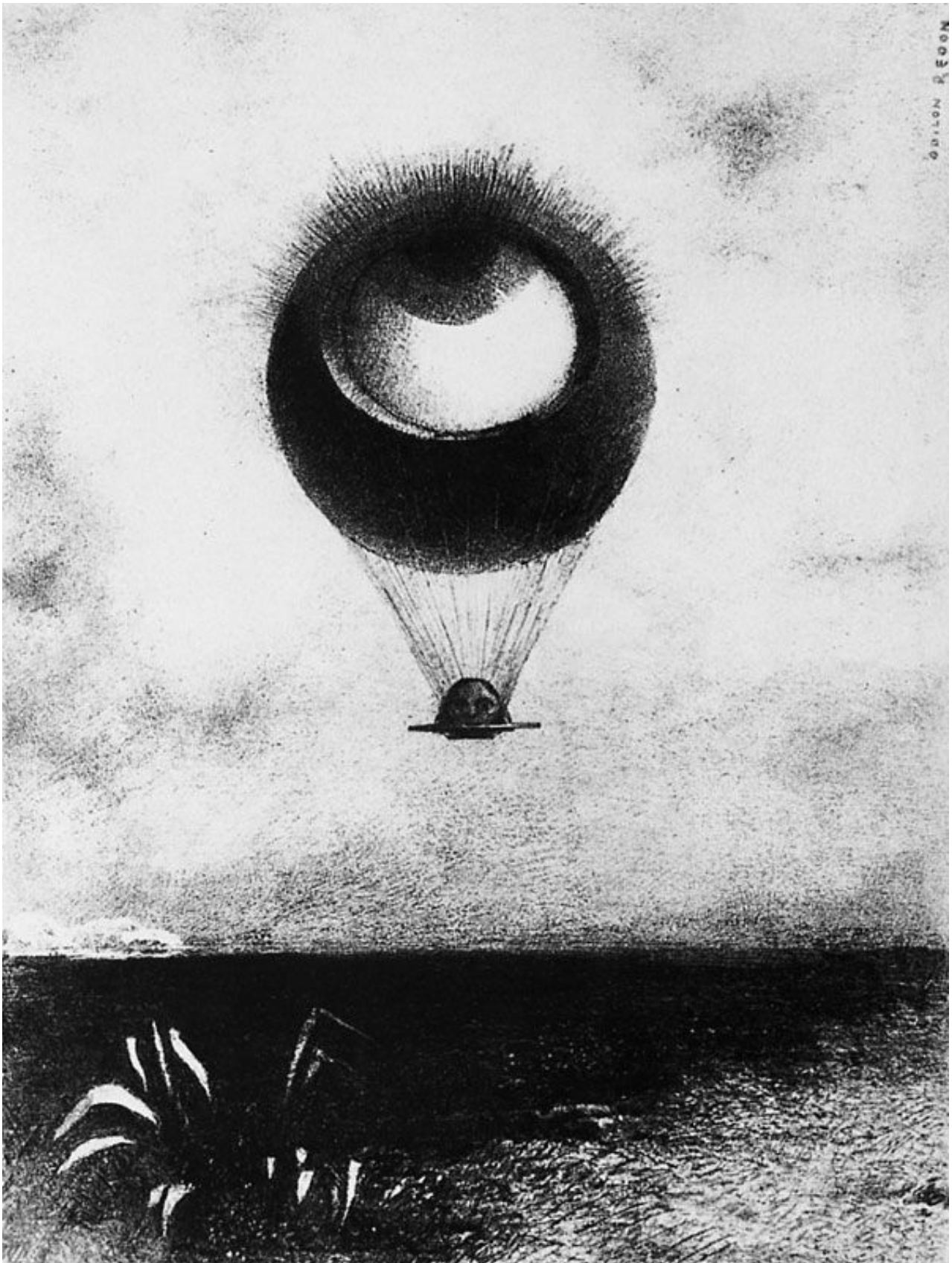
el supersol negro, la fuente de luz de última instancia no brilla ella misma, sino que hace brillar. Si la luz resplandece *realiter*, como claridad sensible o evidencia noética, es sólo en tanto «luz proveniente de luz»; plotínicamente: *phos ek photós*; católiconiceanamente: *lumen de lumine*. Y, dado que la luz real, tanto la pensada como la vista, vale siempre ya como segunda luz de una primera luz suprema, puede reclamarse también para la *cosmología* ortodoxa un matiz fotocéntrico o cripto-heliocéntrico, pues la luz física no tiene ventajas sobre la noética en relación con la hiperluz de Dios: ha de confesar que no procede de sí misma, sino *ab alio*. Es el otro centro el que posibilita ambas.



Stereopticon de Carles A. Chase, 1894.

Aunque constituida geocéntrica y, en definitiva, infernocéntricamente, también la naturaleza física puede, en consecuencia, considerarse regida por la luz, sólo que no espiritualmente y desde dentro, sino solarmente y desde fuera-arriba. Con ello se alcanza lo mejor que podía conseguirse bajo estas circunstancias: la imagen del todo

del mundo de cuerpos puede seguir simulando confiadamente su compatibilidad con la visión teocéntrica del todo del espíritu. Puede aventurarse la suposición de que sin esta *fraus pia* la ontoteología de la antigua Europa, alias catolicismo filosófico, habría fracasado desde un principio. Si el resplandor de resplandor no hubiera seguido inmediatamente a la luz de luz, los teólogos no habrían podido desarrollar sus soberbios juegos de lenguaje en el centro de poder de las universidades medievales.



El ojo flota como un extraño globo en lo infinito, Odilon Redon, 1882, litografía, ilustración para E. A. Poe.

La atracción de la segunda esfera se fundamenta en que posee una continuidad interior de tipo completamente diferente a todas las relaciones conocidas en el mundo espacial-sensible de la experiencia. En relación con la esfera de luz o de Dios, se podría hablar de un *continuum* de puras acciones interiores, mientras que en la esfera

cósmica domina un *continuum* de circunstancias materiales y sus transformaciones. Esto corresponde *grosso modo* a la diferencia entre emanación y metabolismo. En la teosfera importan exclusivamente las operaciones de la luz noética; por inmanencia indestructible en sí misma, ésta se expande por las bóvedas de sus propias acciones y pasiones. Esa esfera de operaciones luminosas es avasalladoramente atractiva para el pensamiento porque representa el prototipo de una producción constructivista del mundo a partir de un centro. Su encanto procede de la sugestión de que el uno en el centro de la esfera del espíritu es capaz de lograr un mundo completo sólo mediante la autoconsumación de su pensar, mediante el desarrollo pensamental de primeros pensamientos: un mundo, sobre todo, que, prescindiendo de ciertas faltas de claridad en la periferia, en ninguna parte podría sufrir perturbación alguna por parte del exterior. Que la luz, tanto la noética como la física, no se pierda en la exterioridad, sino que esté «consigo» por doquier en su propio espacio de difusión, es algo que subrayaron siempre con énfasis los neoplatónicos, el primero de ellos Plotino:

Puede servir de ejemplo el sol, que es como el punto central de la luz procedente de él, que queda sujeta a él: pues por doquier la luz está unida al sol y no separada de él, y si se quiere separarla de él hacia otro lado, la luz sigue siempre del lado del sol.^[210]

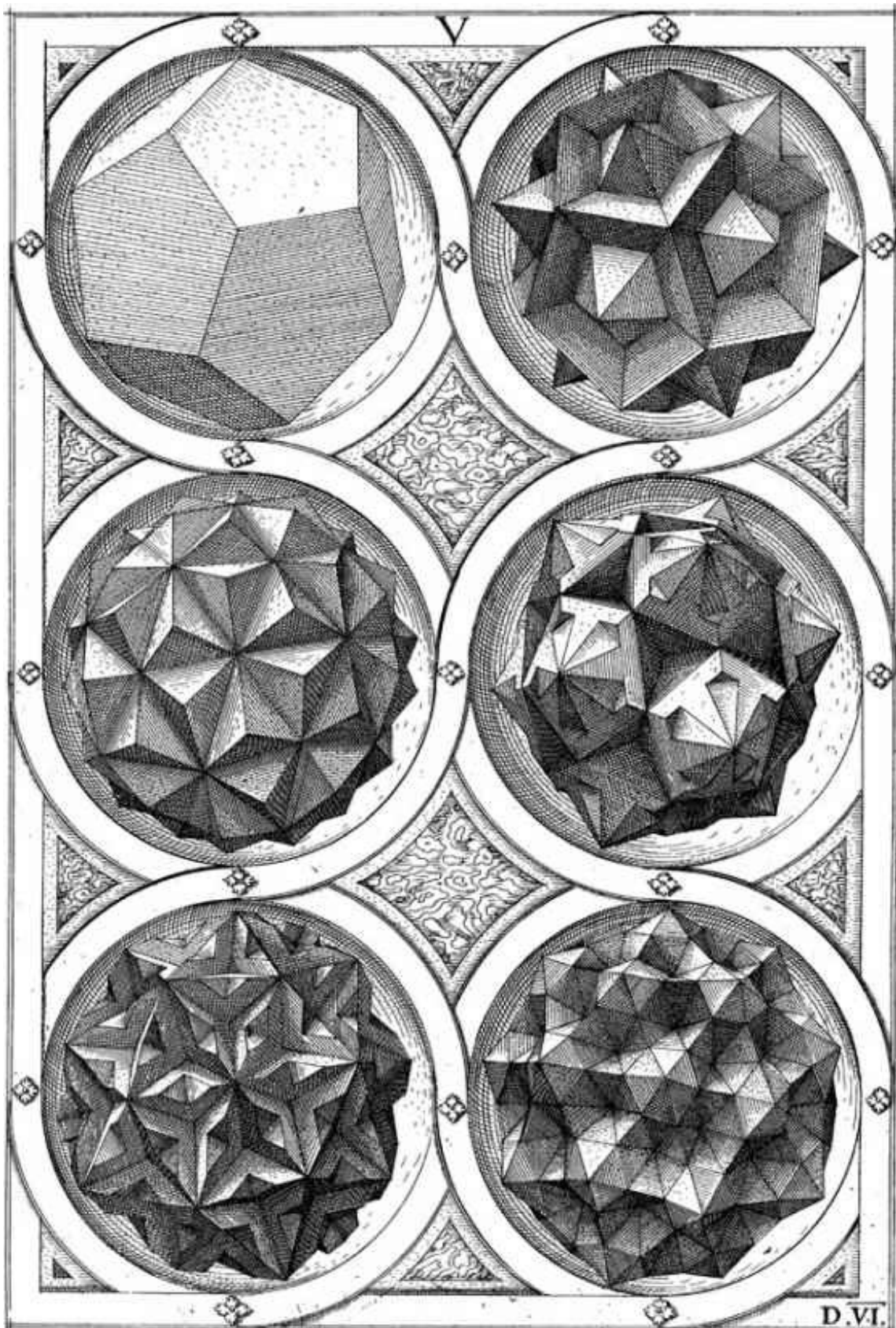
Lo que vale del *continuum* físico de luz vale, sobre todo, para la autoexpansión del *kósmos noetós*, da igual que se la llame el Bien, o Dios, o el Uno, o el Superente. El principio-*continuum* luminoso proporciona a la esfera divina un máximo de comunicatividad y transparencia interna: pues todo allí es transparente y no hay algo oscuro, resistente, sino que cada uno y cada cosa es visible para cada uno hasta el interior mismo.^[211]

Esto significa que todo punto en el espacio de la esfera de luz queda sobre un radio que sale del centro del espíritu. De ello se sigue que todos los puntos participan del centro, dado que cada uno de ellos puede estar seguro de su accesibilidad inmediata por el rayo proveniente del centro. Pero no sólo domina una total transparencia entre punto y centro, sino que los puntos están enlazados entre sí, unos con otros, en comunicaciones innúmeras, lúcidas. Para todos los amantes de la transparencia se dan aquí condiciones ideales.

Aparecen los motivos, a la vez, de por qué en la fuga idealista hacia la luz podían distinguirse desde muy pronto dos conmociones: una asocial espiritualista y una espiritual social, por hablar de modo un tanto exageradamente claro. Por lo que respecta a la primera, fue la que contribuyó a crear, por pura espiritualidad, la mala y sectaria fama de la vida. Sin duda, en ese primer constructivismo ya entraba también

en juego una tendencia anoréctica, que favorece sin reservas el asco por los cuerpos en movimiento y su ávido contacto: las comunas pitagóricas representan, así, el primer intento en suelo europeo de reconstruir la sociedad como una Orden de abstinencia.^[212] De impulsos de ese tipo se alimentan algunas corrientes ascéticas, enemigas del matrimonio, «bionegativas» en general. Parece justo preguntar si ha habido alguna vez un pensamiento metafísico-espiritual sin ese suplemento de abstinencia, casi autista, de lo demasiado humano, demasiado viscoso.

A la vez, en el descubrimiento del imperio del espíritu, que existe por y para sí mismo, se manifiesta un discreto interés por la posibilidad de una asociación política de espíritus puros. Los socialismos se fundamentan en el cielo. Si el núcleo anímico-espiritual mismo de los seres humanos fuera algo así como ideas, ¿qué podría impedirles formar grupos puros, comunas de luz no comprometida? Entonces ¿no pueden imaginarse también los seres humanos que donde habrían de estar socializados de verdad sería en el otro, el auténtico, mundo? Parece como si de consideraciones de este orden se siguiera una lectura plausible de la curiosa formulación plotiniana de que «allí», en el mundo espiritual, «*cada uno* y cada cosa» sería visible para «*cada uno*» hasta el interior mismo.



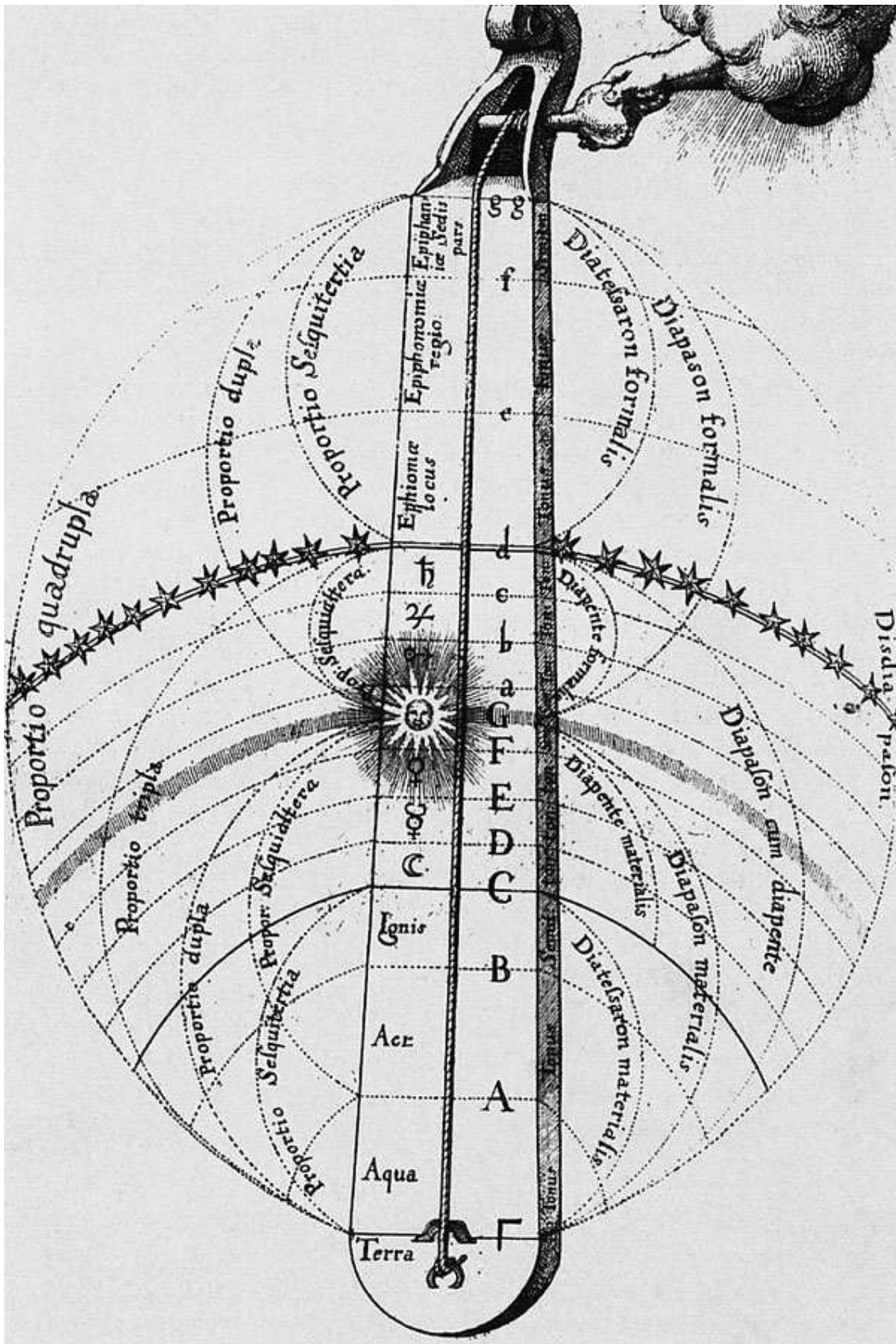
El dodecaedro (pentágono-dodecaedro) platónico y sus derivaciones, en Wentzel Jamnitzer, *Perspectiva corporum regularium*, Nuremberg 1568.



Francesco Botticini, *Asunción de María*, ca. 1485, National Gallery, Londres.

Los giros personales indican: aquí entran en juego subjetividades, que podrían identificarse con «ideas». Pero, entonces, ideas y almas espirituales (o núcleos personales) son «allí» vecinos muy próximos. Tales vecindades son la materia de la que están hechos los imperios espirituales interesantes para los seres humanos. Allí,

al otro lado, en la segunda sociedad, ¿no tenían que ser superadas necesariamente las carencias evidentes de la primera, dado que entre espíritus puros sólo son posibles relaciones concertantes? ¿No parece indicado deducir del socialismo de las inteligencias angélicas y de las fuerzas sutiles, el de los seres humanos empíricos, que han llegado a la razón? Y, en definitiva, la competencia comunicativa de los espíritus puros ¿no había de acarrear consigo también la de los encarnados?

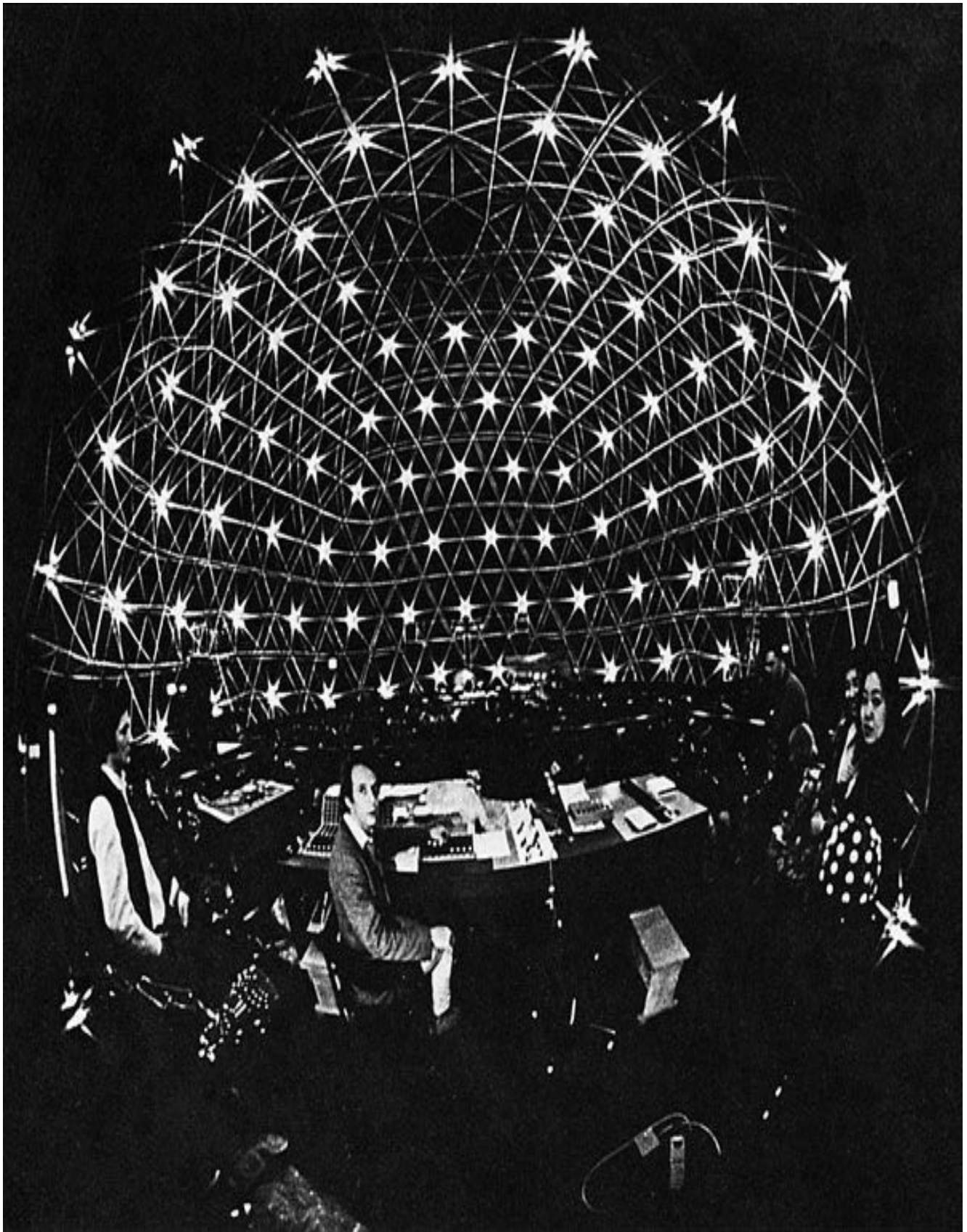


Robert Fludd, monocordio cósmico, 1617.

Como hemos visto, desde el punto de vista de la historia de las ideas, la duplicación de totalidad geocéntrica y totalidad teocéntrica no es un *proprium* de la metafísica cristiano-católica, sino una consecuencia necesaria de la decisión esférica fundamental del clasicismo griego. En el racionalismo esferológico de Platón —que

recibe estímulos, por su parte, de Parménides, Empédocles y Pitágoras— no se expresa sólo un optimismo morfológico forzado. A través de él se establece, a la vez, la alianza entre pensamiento de totalidad y geometría, alianza que desde entonces ha de mantenerse ante los ojos como la característica fuerte del pensamiento de la antigua Europa sobre el ser. El racionalismo geométrico o, más bien, uranométrico es la respuesta creadora del pensamiento griego al reto del gran mundo: es respuesta, porque le precede la pregunta acuciante por la magnitud y forma del mundo; es creador, porque ya no sólo experimenta la magnitud de la forma del mundo como un destino indescifrable, sino que contribuye a producirla por medio de presencia de espíritu constructiva y la penetra con distinciones propias. Bajo este aspecto, los esferogramas de la filosofía de la naturaleza griega, así como las fantasías corales de los angeloteólogos, son emblemas de la capacidad madura para encerrar la totalidad maximizada en una representación formal clara y precisa. De hecho, el cosmos, antes de que, simbolizado como *sphaira*, pueda ser colocado bajo el pie de un emperador o como globo imperial, coronado por una cruz, en su mano, tiene que ser concebido en el pensar como totalidad iluminada, medida, bien construida. Por su mera apariencia estos globos claman hacia su constructor, y sólo en el ámbito de audibilidad de ese clamor pueden encontrarse pensadores y regentes universales. El texto de ese clamor es inequívoco: «Pertenezco a aquel que sea capaz de construirme en mi verdadera forma». El panteón romano es el testimonio más fuerte de cómo fue escuchado ese clamor.

Como hemos visto, Platón estableció dos planteamientos completamente diferentes para la constitución o creación de esferas: al primero lo caracteriza la construcción llevada a cabo por el demiurgo, que, como productor quasi-trascendente, crea el universo en forma de una esferoplastia animada; al segundo se llegó extrayendo consecuencias del símil del sol, que puede entenderse, con toda legitimidad, como la escena primordial de una creación esférica por irradiación: si se piensan bien las cosas, el hipersol platónico, el *ágathon*, sólo puede expandirse energética y productivamente en derredor, y por todas partes, mediante sus emisiones o emanaciones en lo existente subordinado.



Karlheinz Stockhausen ante la mesa de control del auditorio esférico del pabellón alemán de la Exposición Universal de Osaka, 1970.

Tanto una como otra de las creaciones esféricas —la heteropoiético-demiúrgica y la autopoiético-emanativa— confrontan a los seres humanos con un concepto de poder que libera reflexiones ambivalentes con respecto a él. En ambos casos, el ser

humano se encuentra transferido, en principio, no del lado del hacedor, sino del hecho: como sucede en el mito bíblico de la creación, que coloca al ser humano completamente del lado creatural, moldeado como un objeto cerámico y soplado como una obra neumática.^[213] Pero esta autocolocación originaria, pasiva, religioidea, del ser humano al lado del producto no tiene por qué coagularse en una posición definitiva; la humillación en la que se encuentra el ser humano, creado por un poder creador, no es la última palabra en todos los aspectos. Pues: un poder creador supremo —por el que yo mismo soy producido— como el de *representarme* es un poder, a su vez, que despierta admiración y que, si se toma en serio a sí mismo, crea las condiciones para desarrollos extraordinarios. La idea del poder de Dios despierta el interés del principio de la técnica y proporciona alas a la voluntad de desarrollar también el poder propio.

La facultad humana de comprender —por muy oscuro e imperfecto que sea el modo de hacerlo— el fundamento de lo dado, el poder omniproductivo, señala el lugar claro y caliente del universo: puesto que sólo a partir de ahí se forma el ecológico que responde al nuevo *factum* comprendido de saber que todo lo que es está hecho por un poder central o por sus agentes; si está hecho por sí mismo o por un poder extraño, es algo que no importa por el momento. Dado que, como se sabe desde ahora, los mundos redondos son chapuzas de una fuerza suprema creadora, producidas soberana y demiúrgicamente o autoconstituidas por propia irradiación, los seres humanos, que, pensando, han encontrado la huella de estos dos hechos, de la redondez y del carácter de obra creada del mundo, se sienten de improviso implicados lógicamente. Esto equivale a la pérdida de la inocencia tecnológica. Se ven implicados en una provocación intelectual que no puede compararse con ninguna. Es como si se le introdujera a uno en una complicidad, ya insoluble, con los procedimientos de los dioses. Pues reflexionar sobre la forma esférica del todo y reconocer su carácter de factura de un principio de poder: el concurso de ambas ideas desencadena en los seres humanos que piensan correctamente una sensación de totalidad por la que su inteligencia se siente llamada a participar en esa capacidad omnipotente. El intelecto humano, que ha dirigido su mirada tan lejos, se ve ahora a sí mismo perteneciente a una unidad familiar de fuerzas que saben y pueden hacer las cosas, y que firman como responsables del ser-ahí y del ser-así del mundo. Sí, puede llegarse incluso hasta el punto de que los individuos, que comprenden tales cosas, se sientan más afines a esas fuerzas que a los congéneres, insensibles a tales ideas. Aunque en principio apenas es perceptible, por esta razón se separan aquí los caminos de los sacerdotes y de los tecnólogos: porque los primeros se limitan a exponer y comentar el principio de la docilidad religiosa: *non possumus*, mientras que los segundos desarrollan la frase: *dum possum volo*, mientras pueda, quiero.

El saber que se puede hacer algo divide a las sociedades en cuanto se eleva a complicidad con el *modus operandi* del Dios creador de esferas. Se podría decir: hay una nueva diferencia en el mundo, que divide a la multitud de los mortales entre

aquellos que saben que lo que importa son las esferas y el poder de entender y producir mundos de esferas, y aquellos que siguen tejiendo sus fábulas y no advierten qué gran juego ha comenzado en esta tierra iluminada por ideas que quieren realizarse en la práctica.

A la vez que la diferencia técnica entre los cómplices de la esfera y los que no tienen idea de ella aparece una diferencia erótica, cuyos efectos en la escisión de las sociedades humanas son aún más profundos. Esta diferencia divide las comunas en las mayorías que persiguen objetivos u objetos convencionalmente cercanos, estimulantes, pareja sexual, medios de poder, beneficios de la seguridad, y la minoría conmovida por el anhelo del *summum bonum* redondo: se trate del lugar supraceleste, accesible ascendiendo a través de la cosmosfera, en el que los espíritus puros tratan con Dios, o se trate del punto fontanal más íntimo de la teosfera hiperclara, del que provienen las procesiones de los coros de luz cercanos a Dios.

La diferencia entre ambos modos del deseo —digamos: el amor cercano y el excesivo— colocará los acentos decisivos en el desarrollo de la cultura cristiana. Como más tarde en el islam, también en ella la diferencia entre el ser humano de deseos normales y el que desea otras cosas se convertirá en una línea divisoria culturalmente determinante. El cristianismo medieval impuso el *modus* del amor excesivo como modelo psicagógico, ampliamente influyente, cuando consiguió provocar y mantener el anhelo de lo más lejano en los proyectos vitales de innumerables eclesiásticos y legos, a la vez. Éste es un logro civilizatorio que puede calibrarse en toda su magnitud si se tiene en cuenta, en comparación, qué pequeño fue en la Antigüedad el tropel de los teófilos, a los que, por motivos auténticamente racionales, les importaba algo la fusión con el Uno o la elevación del alma al lugar supraceleste. («Uno entre mil, dos entre diez mil», se dice en un documento gnóstico relativo al tema). El cristianismo, vicariamente y en propio interés a la vez, consiguió un amplio éxito para el exceso erótico y esferológico; explicar o, al menos, esclarecer el secreto de ese éxito puede suministrar una piedra de toque de la fuerza explicativa de la esferología general.

Si el cristianismo medieval consiguió hacer habituales las formas de pensar y de comportamiento del amor excesivo (recuérdese la comunión de órganos en el *Herzmaere* de Konrad von Würzburg, del siglo XIII)^[214] en amplios círculos tanto del clero como de la sociedad profana, no fue porque hubiera proporcionado pretextos para arrebatos masivos de amor a la geometría. No predicó en los púlpitos los privilegios del centro en la esfera noética, ni cantó el atractivo de los espacios etéreos en el margen superior del globo del cielo. Sin duda, la doctrina cristiana habría permanecido teóricamente pobre y, frente a los estándares académicos griegos,

primitiva, si no hubiera asumido en su estructura profunda los principios macrosferológicos de la metafísica antigua; como se ha mostrado ya suficientes veces, la *vera religio* sólo por su helenización llegó a convertirse en intelectualmente satisfactoria. Pero en su texto atractivo no hablaba de grandes esferas, sino de relaciones fuertes, no de la curiosidad por el centro, sino de la añoranza del regreso a la integridad del espacio-alma-Dios, que aquí, con toda franqueza, se llama *basiléia theóu*, reino de Dios, o *regnum vitae*, reino de la vida. Cristo no es anunciado como principio ontomorfológico, sino como complementador íntimo de las almas, dicho microsferológicamente: como un genio-representante, que ocupa, a la vez, para cada individuo la posición del otro interior supremo.

Con esas propuestas de sentido, incomprensiblemente atractivas y publicitarias para los modernos, el cristianismo primitivo y el medieval consiguieron romper el hielo metafísico, que enajenaba de la verdad a las masas antiguas. De la indiferente mirada a la dimensión hiperurania hizo una relación de amor con un amigo capaz de sentir, de la tensión distante al centro —vomitador de hipóstasis— de la esfera del ser, una *liaison* con un Dios-compañero-interior. La polivalente inteligencia apostólica de san Agustín —que podría denominarse anacrónicamente genialidad religiosa— puso de manifiesto definitivamente la doble naturaleza cerca-lejos del concepto cristiano de Dios. Con la mirada puesta en san Agustín puede comprobarse en su instante más vivaz la carga personal del centro-ser platónico.

Desde el *corpus* de los escritos agustinianos puede explicarse la obra de arte total, psicodinámica y semántica, de la gran religión monoteísta: el obispo de Hipona formuló la síntesis de religiosidad íntima y religiosidad mayestática con una claridad inusitada y con ágil flexibilidad respecto a las exigencias necesarias por ambos lados. En él puede aprenderse mejor que en cualquier otro autor que en la Gran Teoría lo que ha importado siempre es concebir un Dios íntimo y cósmico a la vez, un Dios, pues, que no cesa de ser el apacible gemelo esplendoroso de los individuos, aun después de que tomara asiento, como cosmócrator, en el trono imperial de lo existente (y, como superente, en el centro hiperespacial del reactor ontológico).

Se ha atribuido al período maniqueo temprano de san Agustín todas las posibles repercusiones posteriores, espiritualmente malhadadas; él mismo no dejó títere con cabeza, más tarde, hablando mal, tanto moral como doctrinalmente, de sus antecedentes dualistas. Y, sin embargo, a los morfólogos de la religión no se les puede escapar que lo más atractivo del fenómeno agustiniano procede de una herencia maniquea, efectiva hasta el final: de una teología del gemelo, ampliamente silenciada e ignorada, que ya en Mani había significado el punto de cambio y vuelta de la teología: del acompañamiento privado por parte de un genio a la complementación por medio de un Dios cósmico.^[215] En ese doble interior del que habla este fundador religioso, al que en los escritos canónicos de los maniqueos se llama el gemelo luminoso, hubo de reconocer san Agustín la figura de un Dios íntimo, que permanece unido a su compañero terreno en íntima proximidad, sin dejar

nunca de actuar como principio supremo del bien en dimensiones histórico-cósmicas. Así pues, por medio del maniqueísmo llegó san Agustín a ponerse en contacto con un Dios próximo, del que se podía decir con mayor motivo que del Dios de los cristianos que estaba *interior intimo meo*. Tras la impregnación maniquea con el gemelo de la dulce proximidad, san Agustín se convirtió, como es sabido, al Dios de los filósofos platónicos —la *conversio* significó en ese momento entrega a la vida filosófica—, y sólo cuando la grandiosidad anónima del Dios llamado el Bien o la Substancia comenzó a tornarse fría e insípida para él, san Agustín estuvo maduro para la síntesis entre intimismo maniqueo y ontología griega: lo que surgió de ahí fue el abrazo de los extremos.



Hans Kemmer, *Cristo entre fundadores*, 1537, portando la esfera diáfana, detalle.

No otra cosa proporciona el sistema de la *vera religio*, que descansa en el balance entre la proximidad última y la majestad más distante. En nuestra terminología, ello corresponde a la posibilidad de que el enfrente íntimo-complementador, el segundo polo de la dualidad psíquica, se haga uno con el centro de la macrosfera

ontológicamente desarrollada. Desde ese momento, el alma no sólo tiene un genio a su lado, sino el ser mismo. Que ese voto solemne al absoluto habría de proponerse a cada individuo pensante (o, en caso de que eso fuera demasiado pedir, a cada individuo creyente) pertenece a aquellos planteamientos en torno a los cuales, en el ámbito de la política de ideas, se discutió en las tempranas luchas dogmáticas teológico-trinitarias. Sólo porque el centro del ser, como intimidad-Padre-Hijo, ya es relación en sí mismo, con el Espíritu como cierre de una figura triádica, los seres humanos pueden sentirse también como aliados del todo y no sólo incluidos en él o trascendidos impersonalmente. Para ellos, su íntimo enfrente coincide con el centro del absoluto. Entiende esto y estarás en el ojo del huracán.

Esta sobreposición posibilita el paso de la intimidad a la majestad, y vuelta: abre el absoluto a la pareja. Así pues, el epicentro de la pequeña elipse y el centro de la gran esfera pueden fundirse uno con otro o, al menos, acercarse uno a otro en proximidad resonante: a condición de que la esfera sea la espiritual, pues con el centro del globo del mundo material no podría realizarse esa operación (a no ser que relajamientos románticos o neopanteístas permitieran el abrazo del todo-madrenaturaleza). Es la magia exacta del *otro centro*, a la que, en un éxtasis de accesibilidad de tintes personales, puede uno dirigirse llamándola Super-Con^[216] o Super-Tú.

Desde el punto de vista psicoestructural, el monoteísmo específico no fue otra cosa que un intento de acomodación y arreglo de diferentes cultos y culturas a ese modelo —sin duda el de mayores pretensiones y más refinado de la historia de la religión—, que se realiza en la práctica dentro de un espectro que abarca desde el convencionalismo hasta la profundidad abismática. Efectivamente, como resulta fácil de comprender, los riesgos psicológicos de la dualidad —tomada en serio— con el Uno son desacostumbradamente altos: por medio de la identificación del excelso punto central de la teosfera con el compañero íntimo de espacio anímico, los creyentes serios se convierten, por decirlo así, en puntos inmediatos a Dios dentro de la aureola del infinito; y, puesto que el enfrente es a la vez lo envolvente, se convierten también potencialmente en moluscos débiles de ego. (Naturalmente, al lado existe también el monoteísmo no-íntimo, la tranquila heteronomía del catolicismo de cada día, del islamismo de cada día, del judaísmo de cada día, igual que hay por doquier intimidad banal sin ampliación anímica, perdurable ausencia de contexto en las parejas).

El modelo de proximidad-lejanía es un fuerte motivo para hablar de riesgos. Si mi gemelo o mi acompañante invisible es a la vez Dios e *ipso facto* centro y contorno del universo, entonces puedo gozar de euforias dinámicas mientras consiga experimentar sólo las ventajas de esta soberbia estructura de complementación; pero, precisamente por mi íntima conexión con el Otro envolvente, caigo fácilmente en la situación del resto debilitado, olvidado, indigente. La sumersión del individuo en la comunidad con el gran Otro puede crear un estado en el que converjan religión y adicción: la

mística cristiana como forma de vida es la dependencia voluntaria de una circulación sanguínea común, en la que el sujeto se deja licuar por su gran Otro; estimula la escucha del latido del corazón de un espacio compartido de mundo interior.

Cuando uno de los más ambiciosos teólogos laicos del siglo XX escribió: «El corazón de Dios latirá por medio de nosotros dentro del mundo sin corazón»,^[217] estaba dando un testimonio expresivo de la realidad íntima intercordial en su contraste con cualquier envoltura meramente formal o cualquier agregación externa. Silencia o pasa por alto el riesgo de psicosis de la posición media: al ser atravesado por el latido del Otro hipertrófico es difícil evitar que uno pierda el sentido para simetrías más maduras. Ciertamente, si la intimidad fuera el salvoconducto para la igualdad de condición, en la relación con el Dios del monoteísmo no habría límite alguno para la integradora ascensión al cielo del sujeto. Pero intimidad con el Dios cercano-lejano significa asimismo: poder caer de modo peligrosamente fácil del lado invivible de una hiperrelación. Los numerosos testimonios de sufrimientos psíquicos extremos por parte de íntimos a Dios confirman el riesgo inherente a una relación de gemelos metafisizante, demasiado estrecha. Cuando el otro interior, eventualmente, no permite acceder a él, el sujeto que queda rezagado ha de experimentar esa incomunicación hasta el extremo más amargo. Apenas hay un místico que no haya tenido la experiencia de momentos secos, depresivos. La mística no sólo abre al yo poéticos paraísos de presencia fluida, sino también —y, quizá, ante todo— prosaicos infiernos de abandono.

Para evitar malentendidos: si fuera posible que el Dios intimizado permaneciera fielmente presente en la posición del cómplice silencioso y pudiera dedicarse al sujeto de continuo, sustentándolo discretamente, sin problemas de accesibilidad, entonces, las tensiones que surgen de la intimización del Otro mayestático podrían transformarse en vivencias estimulantes regulares, psíquicamente bien integradas. Si es que toda una biblioteca de testimonios espirituales no se basa sólo en hiperestilización y fraude psicagógico, eso es lo que, al parecer, consiguieron algunos afortunados activistas del absoluto después de largas y penosas luchas transformadoras. Pero, dado que el Dios aliado es la parte —la mayoría de las veces ocupada en otras cosas— de una gran pareja asimétrica, sigue siendo muy alta la probabilidad de que sea yo el que se encuentre una vez y otra en la posición oscurecida: como despojo excomulgado de Dios, su hermana negra, su resto inconfesable, perdido en la basura o enterrado bajo un rosal, como cosa que no puede aparecer y que no tiene nada que aportar al gran Otro.

En perfecta consonancia con ello, una de las tareas más importantes de la literatura mística fue captar e interpretar los sufrimientos psíquicos que había creado la misma cultura mística de intimidad o que, al menos, su cultivo había puesto de manifiesto. El tenor de esos discursos es: con cuántos sufrimientos Dios engalana al alma. En la línea de los principios paulinos, el sufrimiento se interpreta como cocrucifixión con un Dios crucificado. En la obra de Mechthild von Magdeburg, *La*

luz fluyente de la divinidad, se formula la hermenéutica del dolor del místico en muchas variantes. Su frase nuclear dice:

Cuando estamos enfermos llevamos los vestidos de boda, cuando estamos sanos llevamos los vestidos de diario.^[218]

Cuando no se consigue dar al *morbus mysticus* el sentido de un prelude a la fusión, se imponen los síntomas de la mera depresión por separación. En ella las almas consumidas se sienten como los idiotas de Dios, a quienes se les sustrajo el premio de la autoentrega. De todos modos, no son sólo síntomas de abandono los que caracterizan a los dotados místicamente en sus períodos oscuros; son también signos de sufrimiento por la indiscreción ilimitada de la otra parte que se manifiesta en la enfermedad sagrada. Daniel Paul Schreber, en sus *Memorias de un neurópata* (1900-1903), que tratan en muchos pasajes de molestias de influjo psicótico causadas por parásitos trascendentes de nervios e ideas, dibuja una imagen plástica de ello, de la que sólo hay que lamentar que hasta hoy su recepción haya sido demasiado escasa en la investigación mística afirmativa, que, por lo demás, está en manos de ingenuos.

Por muy explosivas que hayan sido las consecuencias derivadas de la decisión fundamental monoteísta de formar una díada con el absoluto, quizá más detonantes aún fueran los efectos de la radicalización del atributo de Dios, infinitud, en la teología de la alta y la baja Edad Media. Se podría llegar a considerar, incluso, el juego de los teólogos con el concepto de infinitud como un experimento cuyos resultados arruinaron el proyecto medieval de mundo. Quizá lo que se llama edad moderna sea, ante todo, una formación reactiva de las subculturas conceptualmente sensibles a la vacuna con el infinito.

Con el giro hacia el infinitismo, en la esfera de luz interpretada teocéntricamente se introduce la paradoja espacial, y *eo ipso* una irrepresentabilidad aguda. En lo sucesivo, también el Dios de los filósofos se oculta completamente en lo oscuro, como si no quisiera en absoluto ser menos que el fundamento cristiano del mundo en oscuridad misteriosa; se sumerge en un abismo de extravagantes determinaciones, que no ofrecen sentido alguno a la imaginación espacial corriente. Con ello, el *design* inmunológico de la forma metafísica de mundo, la bóveda geometrizada del todo como último peldaño de abstracción de la uterotécnica y del habitáculo del ser, entra en una crisis de la que no puede encontrarse ya salida conservadora alguna. ¿Cómo habría de representarse siquiera una esfera actualmente infinita? Una esfera cuyo centro no tiene lugar alguno, porque, brotando de puntos que estallan, se repite hasta el infinito: ¿cómo relacionarse con un monstruo geométrico tal? ¿Y cómo, en tanto

creatura, sentirse encuadrado en un orden de tal descentramiento? ¿No había citado Aristóteles, en su tratado sobre el cielo, razones concluyentes de por qué un cuerpo infinitamente grande es un absurdo, de modo que tras él ya quedó claro que había que contemplar el universo como un *maximum* bien conformado, precisamente como esa esfera celeste una y única?

La fuente decisiva para la colocación por doquier del otro centro, el difamado *Liber viginti quattuor philosophorum*, confirma expresamente el diagnóstico de crisis; en él tenemos el documento fundamental del hermetismo filosófico en la alta Edad Media. La teosofía es la forma de pensamiento que todo lo fía en Dios y que sólo asigna al mundo el valor posicional de un pliegue complejo en el interior del absoluto. El pensamiento hermético, a su vez, es una parte de aquellas formidables ciencias ocultas que querían hacer partícipes a los seres humanos de un poder ilimitado. *El libro de los veinticuatro filósofos* fue traducido del griego al latín o compilado por redactores occidentales pocos decenios antes del año 1200, posiblemente; quizá sea incluso la copia o la actualización de un tratado alejandrino del siglo III, que pudo llegar a Europa por caminos poco claros, y en el que, según hipótesis más recientes, se conservarían fragmentos de una *Teología aristotélica* que se creía perdida;^[219] otros autores consideran el *liber* como una compilación de frases del neoplatónico Jámblico. En torno al año 1200 el libro ya está muy difundido en el Occidente latino. Aunque no se digna mencionar artículo de fe cristiano alguno, se cotiza mucho entre la elite del clero europeo, tal como demuestra el número de los manuscritos conservados. Quien ha conseguido su literatura alguna vez en librerías alternativas sabe qué significa informarse a partir de fuentes que sobrealimentan a los lectores con informaciones completamente diferentes a las usuales. La lista de pensadores de primer rango, impresionados o influenciados por el libro, el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Leibniz, asegura al pequeño escrito un lugar respetable en la historia de la especulación metafísica. La obra, cuyo autor figura como la persona fantástica de Hermes Trismegisto —el primer sabio, según la leyenda de la Antigüedad tardía, del que tanto Moisés como Platón habrían extraído sus doctrinas—, conduce sin rodeos a las tierras altas de la teosofía neoplatónica, diez mil pies más allá de sacerdocio y catecismo.

En la introducción se dice lapidariamente que veinticuatro filósofos —como si no se tratara de personal sospechoso— se habrían reunido para recopilar sus respuestas a la pregunta: *Quid est Deus?*, con la idea de llegar a una determinación final común reuniendo las diferentes tesis; determinación a la que, por cierto, no se llegará. Tras esta lacónica observación previa siguen veinticuatro definiciones de Dios, que, sin derivación unas de otras, pasan por delante del lector como una lluvia meteorítica de rápidas proposiciones especulativas de consistencia y audacia sin par. Para nosotros son de especial importancia la primera, la segunda y la decimoctava.

1. *Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem.*
2. *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.*
18. *Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta.*

1. Dios es la mónada que engendra una mónada y la hace retroflexionar hacia sí en un único soplo ardiente.
2. Dios es la esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna.
18. Dios es la esfera que tiene tantas circunferencias como puntos.^[220]

Mostraremos por qué parece natural leer las tres definiciones como paráfrasis de una única idea, que, bajo la forma de una paradoja geométrica, expresa una representación necesaria por lo que respecta a la teología de la luz y, sin embargo, inaprehensible para la intuición sensible. Que las proposiciones 2 y 18 convergen se reconoce directamente por su tema común, la esfera de Dios. Que ambas coincidan también con la primera es menos autoevidente y hay que mostrarlo por medio de una consideración adicional.

Al final de la proposición 18 se puede aclarar más fácilmente que en ninguna parte el capricho esferológico de la conformación divina de espacio. En cualquier esfera profana que pongamos, todos los puntos han de representarse sobre radios que emanan del centro. Pero en el caso de la irradiación a partir de Dios, en cada punto en torno a Dios se manifiesta de nuevo el distintivo característico de la divinidad, la naturaleza irradiante y automanifestante. Si esto es así, en la esfera divina no tiene lugar la trivial diferencia geométrica entre punto medio y punto distante, ya que desde cada punto puede comenzar de nuevo el proceso de la irradiación en redondo. De hecho, el *proprium* de Dios consiste en que transmite a cada punto que toca el regalo de su indivisible plétora esencial, de modo que los puntos distantes no pueden ser más pobres que el centro, que en principio parecía monopolizarlo todo él solo. Con ello, lo que era punto se convierte en centro mismo, y lo que recibió ser se convierte, a su vez, en foco de nuevas irradiaciones de ser. De ahí proviene que en la «primera» esfera se produzca, necesariamente, una reacción en cadena de nuevas formaciones a partir de cada punto; todos y cada uno de los puntos actúan ellos mismos como centros, irradian su luz a nuevas esferas, dentro de las cuales todos los puntos, a su vez, siguen actuando luminosamente y donando ser: y así hasta el infinito (en caso de que no se quiera traer a colación aquí, como es usual desde el punto de vista neoplatónico, una mecánica de la distancia y la debilitación, por la que en último término aparece un margen en el que se pierde la irradiación). La *sphaira* divina, en consecuencia, tiene en total tantos puntos como circunferencias: infinitos; que era lo que había que demostrar.

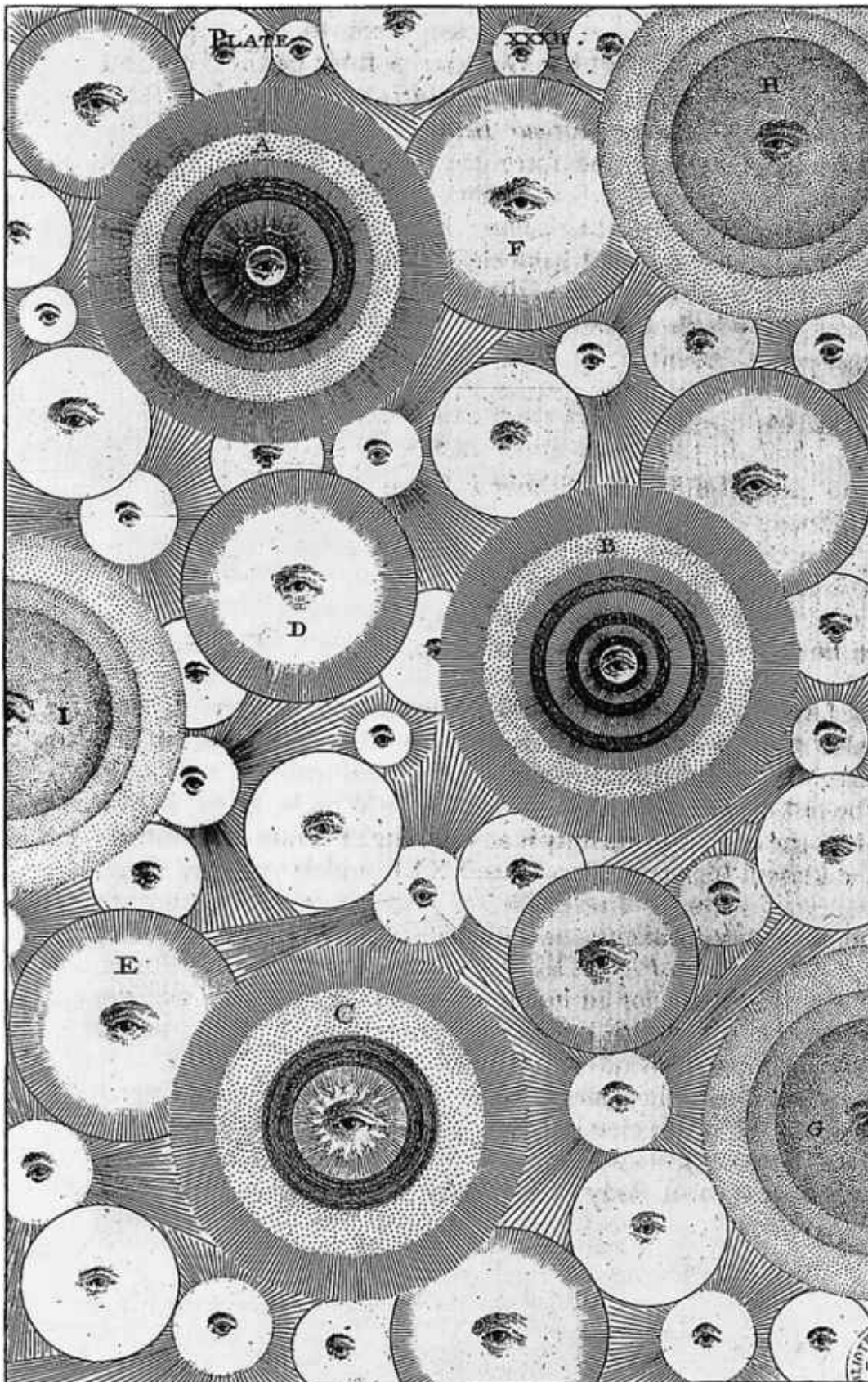
Esta decimotercera definición de Dios, como se nota, es un principio inmanente de plenitud, que garantiza que no pueda haber pérdida alguna de substancia en Dios, por muy lejos que alcancen sus irradiaciones a partir del «primer» centro misterioso. Se podría decir, igualmente, que no hay puntos débiles en Dios y que en su interior, estrictamente hablando, no son posibles regiones alejadas de él (como hemos visto, el

neoplatonismo no es estricto en este punto, y salva el primado del primer centro haciendo que la esfera de emanación se vaya apagando o enfriando hacia la periferia debido a pérdidas ocasionadas por la distancia); más bien —si se tuviera el valor de reconocerlo— Dios está presente en plenitud *por doquier*, entero, autodado y autodándose. Con ello, la decimoctava definición, de modo magníficamente simple y complejo a la vez, proporciona, bajo la forma de una tesis geoméricamente paradójica, el esquema por el que puede hacerse comprensible a medias para la razón humana el principio generativo de la autoinfinitización de Dios, por más que la intuición empírica fracase en ese cálculo teomatemático (pues ésta no puede —ni quiere— representarse punto alguno que estuviera infinitamente alejado de Dios, y fuera, sin embargo, Dios mismo). Dado que Dios, desde un primer centro inconstatable, se derrama en su «entorno», todo punto en torno a él es él mismo, y, en tanto se rechaza la idea de una debilitación progresiva de Dios —en tanto se rechaza o prohíbe nada más hacerse explícita (y explicitud es el elemento común de la diabolología y de la teología)—, posee el don inimaginable de ser a cualquier distancia de su centro él mismo, tan intensamente indiviso y desbordantemente entero como en el hipotético *origo* mismo. Así pues, desde cada punto de su contorno genera nuevos contornos, en los que estaría presente, del mismo modo, en plenitud. *Tot circumferentiae quot puncta.*^[221]

Lo único que falta aún a esta audaz proposición es una referencia a las fuerzas centrípetas o de reflexión, por medio de las cuales se garantizaba la «permanencia» de la luz en su primer centro. Se entiende inmediatamente por qué son necesarias esas fuerzas retroactivas, si se echa una mirada al *design* cognitivo del Dios hermético. En el caso de un puro sistema de irradiación —como en el de simples fuentes de luz sensibles del tipo de soles o lámparas—, el aura de rayos en torno al centro refulgente sería irreflexivamente centrífuga; una vez que un rayo abandonaba su fuente, se lanzaba, distante e irreversiblemente, a una vorágine de perpetuo movimiento de huida. Así y todo, a cada uno de tales rayos le seguía su constante renovación desde la fuente, de modo que también la luz irradiada podía concebirse, en cierto sentido, como «permaneciendo eternamente en la esfera», por muy debilitada y enrarecida que fuera.

A las características esenciales de la luz divina pertenece, sin embargo, el que se complementa y complete a sí misma incesantemente por medio de rayos reflexivos o retornantes, razón por la cual todo «camino de ida» de la luz ha de corresponder a un «camino de vuelta» más o menos simétrico; esto lo desarrolló la especulación neoplatónica con toda formalidad. La protoluz no sale, pues, de modo meramente centrífugo de su primer punto de emisión para precipitarse en lo inconmensurable, irrecuperable, sino que —en una eterna revolución conservadora— regresa a su fuente desde un punto de retorno exactamente determinado. Con cierta falta de respeto podría decirse que de lo que es capaz el éter aristotélico es capaz, sobre todo, la luz noética, dado que su «reflexión» es la prosecución de la cicloforia etérea con

medios superiores. Este retorno o regreso a casa es constitutivo del ser-englobante de Dios, pues sin él no podría distinguirse, uno de otro, fuente y rayo, primero y segundo; no habría motivo racional alguno para la preeminencia jerárquica del origen frente a lo originado. El primer emisor se perdería en sus emisiones, el creador perdería su prioridad ante las criaturas; el Dios disipador tendría que estallar y difundir eternamente, sin poder recoger ni reconocer nunca.

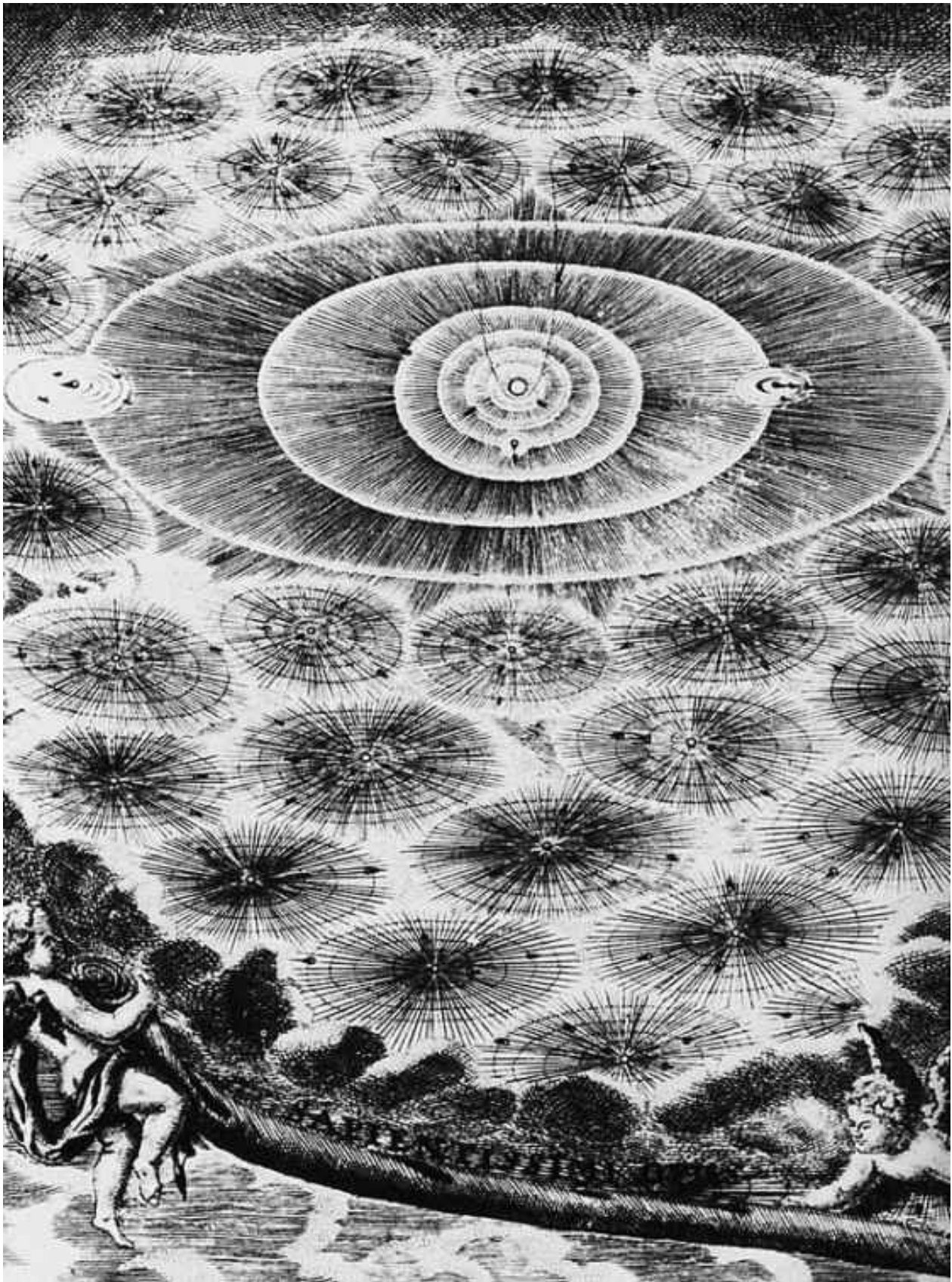


Thomas Wright, ilustración para *An Original Theory or New Hypothesis of the Universe*, Londres 1750; cada esfera de estrellas posee su propio centro inteligente. Dado que Wright identifica el centro de gravitación del universo con Dios, y que no hay, pues, una plétora de centros secundarios que procure contrapesos y equilibrio, el mundo tendría que implodir en Dios.

Mientras sea preciso recurrir a representaciones centralistas, la fuente ha de poseer el privilegio, constitutivo para la unidad-todo, de recoger de nuevo sus rayos

enviados y unirlos; de otro modo, se trataría sólo de una reacción en cadena, semejante a una explosión nuclear, y la luz sólo sería el soporte de una diseminación irrecuperable; dicho contemporáneamente: un gasto sin beneficio alguno. Si no tuviera lugar la vuelta de la luz, la monarquía del punto medio, toda la economía del centro, correría peligro, y una vez abandonada ésta, la teología especulativa como tal habría terminado.

Precisamente de esa ley de la vuelta trata, con extrema condensación pero de modo suficientemente explícito, la poderosa definición primera del libro de los veinticuatro filósofos: «Dios es una mónada que engendra una mónada», cuya segunda parte dice: *in se unum reflectens ardorem*, que Kurt Flasch, con tanto atrevimiento como exactitud, traduce: «y la hace retroflexionar hacia sí en un único soplo ardiente», donde «la» se refiere inequívocamente a los rayos que regresan, es decir, a la mónada engendrada, como todo, de la que se puede mostrar que no significa otra cosa que la suma de la luz irradiada en torno, luz que desde el margen de la esfera de luz es retroproyectada al centro. No en vano ya en la primera de estas definiciones de Dios se plantea la pregunta por la reflexión o regreso-a-sí, dado que sin ello Dios sería nada más que un reactor de luz, y no un proceso de conocimiento. Pero precisamente esto último es lo que él tiene que ser en una cultura especulativa como ésta, que subraya la omnisciencia, puesto que en ella subsiste Dios sólo en la medida en que se afirme como omnisciente-creador-de-todo. Y está fuera de duda que sin la reflexión salvadora los rayos enviados por él se perderían en una «mala» infinitud sin retorno y no volverían jamás al punto.



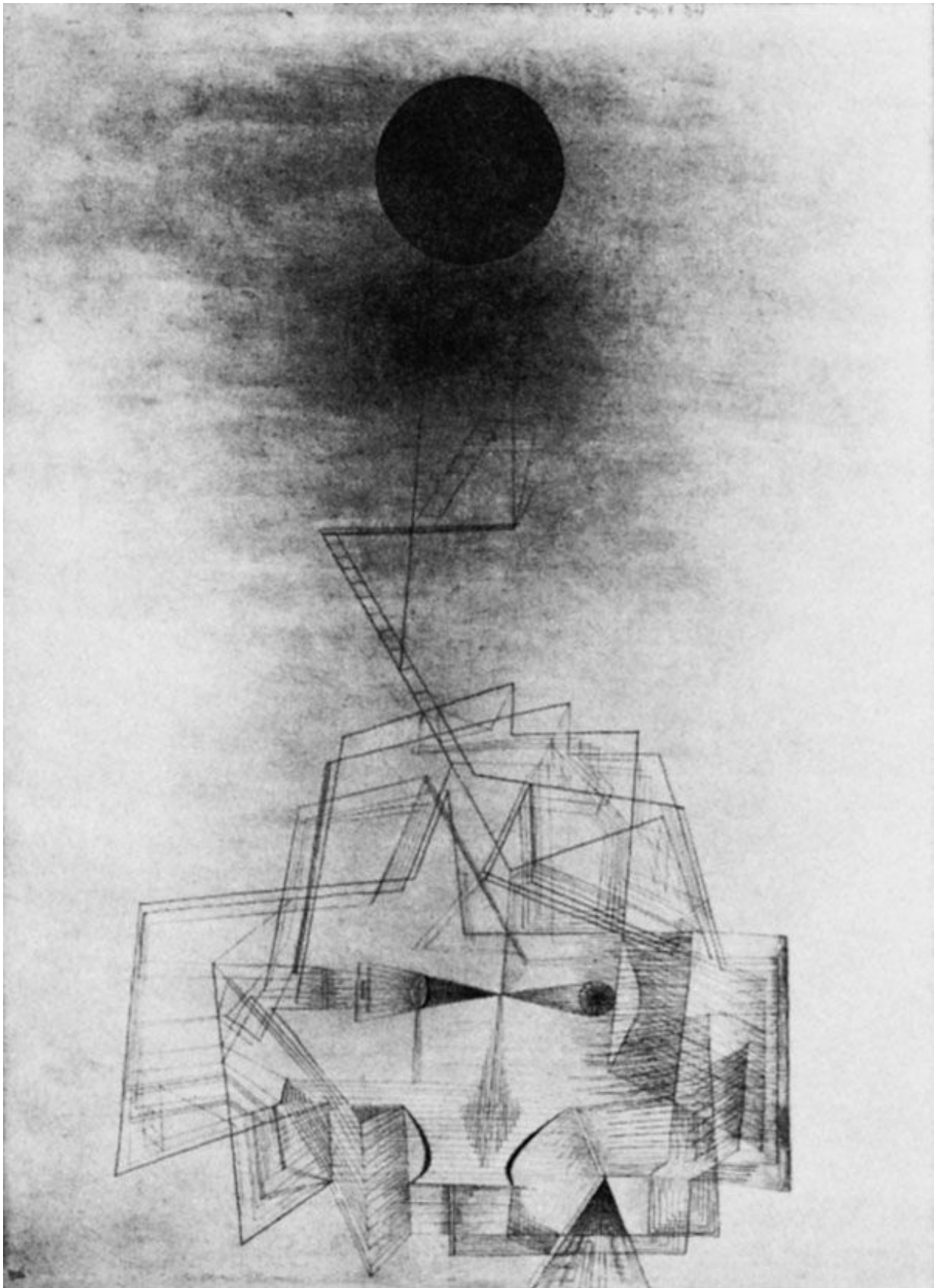
En Leonhard Euler, *Cartas a una princesa alemana*, 1768.

Dios sólo pudo y hubo de ser representado como esfera porque únicamente la forma esférica consiguió prometer el autocobijo de la vida libre y expansiva —se entienda pan-psíquica, vitalista o noéticamente— en una estructura abovedada de espacio interior. Si la vida sólo fuera de antemano una estancia en lo exterior, si no

tuviera que procurar mecanismos de inmunidad, ni que atender a intereses de cobijo tanto a pequeña como a gran escala, no se necesitaría hablar de círculos y esferas salvo en el último peldaño de su autointerpretación metafísica; pues entonces no habría nada que necesitara refugiarse en la forma solidaria y coaligante. La simple presencia de cosas en el espacio no tiene pretensiones morfológicas, ni genera dificultades con respecto a la idea de que algo sale y no vuelve. Pero cuando el imperativo inmunológico está metido en la cabeza —se podría decir también: cuando de lo que se trata es de pensar, en sentido enfático, *una vida*—^[222] el motivo del círculo se impone, puesto que a él viene asignado *more geometrico*, ineludiblemente, el peso principal del aseguramiento del espacio interior y de la conformación del borde del mundo. La vida quiere expandirse libre de movimientos y, sin embargo, experimentar el privilegio de poder habitar dentro de un límite endógeno.

(Habitar es, por citar una definición contemporánea: «Cultura de los sentimientos en un espacio cercado»;^[223] una frase que conlleva filosóficamente las consecuencias más ambiciosas cuando se admite que el único cerco lógicamente satisfactorio sólo puede proporcionarlo el *hén kaí pán*).

Por eso, incluso un Dios que juega con el fuego infinitista no puede estar fuera de quicio, fuera de todo límite y atadura; el imperativo morfológico vale también, y hasta el final, para sus relaciones internas más expansivas. Por eso, pues: *in se reflectens*. Sale de sí y regresa a sí: esto es lo que había que retener en la primera proposición de éste, el más excesivo de todos los discursos sobre Dios. El ardor, el soplo ardiente, creador de esferas en derredor, que él, el punto originario, ha lanzado fuera de sí —ése es precisamente el sentido de hablar de la creación de una mónada por la mónada— tiene que volver a su emisor sobre un arco de luz, por así decirlo.



Paul Klee, *Límites de la razón*, 1927.

Como en la aritmética trivial, también en Dios uno por uno es uno; la mónada que se multiplica por sí misma genera de nuevo una mónada, pero esta operación, a diferencia de la profana matemática, posee fecundidad teosférica, ya que «explicita» algo implícito: a saber, la identidad del inextenso punto-uno, o mínimo, y de la

omnienvolvente esfera-uno, o máximo (por el momento, dejamos de lado la imposibilidad cosmológica de una esfera así). Desde el borde de lo máximo, los rayos provenientes del núcleo vuelven a romper contra el núcleo. En el caso de un principio tan protuberante como el Dios-luz monádico, menos que una contraprotuberancia, la tremenda recogida de una tremenda erupción, no basta para dar la forma de la unidad a la luz desencadenada. Por eso Dios es una esfera, a la vez en calma y en explosión. Sólo porque reverbera o refleja lo que fue irradiado, todo estallido viene compensado por reflexiones. A todo derroche corresponde una recolecta, a toda emisión una absorción. También en el Dios hermético, pues, tiene sentido la rotación; pero las revoluciones astrales se han convertido ahora en círculos de reflexión, los ciclos de éter en movimientos circulares del concepto. (También a esto preparó el terreno el neoplatonismo en todos sus puntos decisivos).^[224] Si fuera de otro modo, las irradiaciones centrífugas tendrían que proseguir su viaje hasta acabar en lo irreflejo; el mundo estaría en crónica evasión del origen: cosa que, por cierto, es el dilema de las teorías contemporáneas de una explosión originaria, que ofrecen como fábula explicativa del mundo una instantánea del estallido de un algo-comienzo, falto de reflexión, a partir de un punto hiperdenso, hipercaliente.^[225]

Unus ardor: tiene que ser un único (uno y el mismo) soplo ardiente el que genere la esfera a partir del punto y, acto seguido, mediante un viraje hacia atrás espontáneo, libre y preciso, la llame a su punto de partida. Si las reflexiones fueran forzadas por resistencias exteriores tendríamos un Dios obligado: lo último, ciertamente, que quiere oír un teósofo. Para que Dios no sea obligado, los giros de la luz tienen que ser caminos libres de regreso a casa, en los que no puede desempeñar papel alguno la coacción de las circunstancias o de las contrafuerzas. En el regreso ha de dominar la misma libertad y la misma fuerza rebosante que en la primera salida de la fuente. En una palabra: el (re)conocimiento no ha de ser menos espontáneo (y fecundo) que la producción.

A los juegos luminosos del Dios palpitante pertenecen, por ello, dos delirios, dos orgasmos, dos contentos: cada uno por sí mismo una satisfacción inmensa, pero sólo ambos juntos, sin embargo, la totalidad de eso que puede ser deseo de consolidación eterna en Dios. El motivo de ese doble deseo inmenso es la simetría entre generar y (re)conocer, que se comportan mutuamente como emisión y retorno, o como eyaculación y autoafirmación del deseo. El punto culminante de la extraversión creadora es confirmado y continuado por el punto culminante del recogimiento reconecedor, y esto en una autorrenovación sin fin. Estos movimientos no se llamarían *ardor*, arder y soplo ardiente, si no remitieran a una fibra vivencial por la que ambos puntos culminantes se entrecruzan. Así hay que entenderlo, cuando en un pasaje poco comentado del Maestro Eckhart se dice: «Dios es efervescencia que genera un punto culminante a partir de otro punto culminante (*apicem ab apice*)»; una proposición a la que parece hacer reverencia aún Hegel cuando en un pasaje comprometido, con una cita poética, hace que el absoluto «espumee» en

autorreflexiones como si fuera en copas o cálices.^[226]

Si se reúnen los comentarios a la primera y a la decimoctava definición, la famosa y trascendente proposición segunda queda tan elucidada que sólo subsiste en ella un resto que aclarar, un resto problemático ciertamente, de implicaciones revolucionarias con respecto a la imagen de mundo.

Dios es la esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna.

Con buenos motivos podría mantenerse la opinión de que esta tesis, literalmente excéntrica, de teosofía hermética de la alta Edad Media fue la bomba de relojería — quizá ya en marcha desde la Antigüedad tardía— que un día lejano habría de explotar desde dentro el cosmos aristotélico bien redondo, catolicizado: un asunto al que el giro heliocéntrico de Copérnico vino a complementar en un escenario extrateológico. Queda por aclarar, efectivamente, el adjetivo, aparentemente introducido de modo convencional, «infinita», que depara a la esfera divina una nota peculiar, matemáticamente dudosa o poco clara. Pues ¿cómo puede subsistir aún la representación esférica —a la que, sin duda y ante todo, caracteriza como tal una periferia finita— en una *sphaera* como ésta, a la que se califica abiertamente de infinita? Todavía resuena en este atributo aquella antigua doctrina según la cual la esfera y el círculo poseen una infinitud buena o cualificada, porque, volviendo incesantemente a sí mismos, unifican en sí la falta de comienzo y la falta de fin. Pero ya se escucha a un concepto más moderno de infinitud anunciar sus reivindicaciones; no puede rechazarse del todo la idea de que la esfera hermética ya no sólo posee la infinitud de la rotación y de la reflexión en sí, sino también la infinitud de la extensión. Ahora, el calificativo de «infinito» podría aplicarse ya al valor del radio o del diámetro, y si se cayera en esa tentación, sí, si se contemplara esa probabilidad, quedaría arruinada la magnificencia católica, junto con sus coros, sus jerarquías, sus costumbres centrocráticas inveteradas, inmemoriales. En cuanto el diámetro alcanza el valor de infinito la periferia pierde su carácter de bóveda, ya que el contorno de un círculo infinito hay que dibujarlo recto. Así pues, el interior del seudocírculo se pierde en lo inmenso. Ya no hay interior alguno; la geometrización del espacio inmune ha fracasado para siempre; acabó el proyecto alma del mundo. Todo está fuera.

Las consecuencias del giro infinitista son incalculables. El *establishment*-trascendencia entero tuvo que ser barrido fuera a causa de la devastadora colocación del centro en todas partes: pues en lo infinito pierde todo punto de apoyo la idea

sacerdotal de que determinadas personas e instituciones estén «más-cerca-de-Dios». Ciertamente no nos las tenemos aquí con un dogma cosmosférico, ni, sobre todo, con uno político-ecclesial o crítico-romano, sino con una tesis, sobre cuya pertenencia a un experimento teosófico-teosférico, difícilmente realizable para los profanos, no existe duda alguna. Pero, dado que la confusión —constitutiva para el efecto-universo católico— entre los campos teológico y cosmológico de enunciados posibilita y favorece el intercambio puntual de doctrinas, resulta natural que la arriesgada infinitización de la esfera de Dios comporte consecuencias para la construcción o, más bien, destrucción, del sistema cosmosférico-geocéntrico. Es verdad que el drama de la Modernidad «Del mundo cerrado al universo abierto», que Koyré tipificó en el título de su estudio, sólo llegará a su culminación en su propio campo y con argumentos típicamente sistemáticos, pero la fiebre infinitista salta de la dimensión teosférica al campamento de los cosmógrafos y cosmólogos. El fenómeno Bruno muestra claramente cómo el espíritu de la des-limitación saca a Dios y al mundo, a la vez, de sus viejas fórmulas.

Después de Copérnico, el universo tuvo que hacerse repetir, con buenas razones, que ya no podía ofrecer a los habitantes de la tierra la antigua seguridad de las cubiertas; la edad moderna y la Modernidad pueden caracterizarse inequívocamente por una reestructuración radical de las relaciones de inmunidad. Pero no son Copérnico, Digges y Bruno quienes, en un proceso de daños relativo a la historia de las ideas, hubieran de responsabilizarse por consecuencias a largo plazo del infinitismo. Pues, si se entienden bien las cosas, mucho antes de sus tesis cosmológicas la existencia humana ya había perdido todo estado de seguridad en el Dios desbaratado por el hermetismo. La teosfera infinitizada ya no procura protección alguna: pone en libertad. El Dios de los teósofos herméticos se ha convertido del todo en un Dios inquietante, no-cobijante, en el que no se alcanza a ver cómo podría cumplir su tarea inmunizadora para un mundo finito y para inteligencias finitas. Ese Dios, pensado especulativamente más allá de antes, quizá hasta el final, no sólo ha perdido todo matiz de temple personalista: ni siquiera posee ya una única propiedad evangélica; con él no se puede fraternizar como con el Cristo. Tampoco se ve ya en él cómo la geometrización del espacio interior ha de lograr todavía sus efectos inmunizadores (en términos de la antigua Europa: edificantes) para la cosmo-espacio-visión humana.

Ese Dios, cuyo centro estaría en todas partes y cuyo contorno en ninguna, ya no se puede utilizar como vallado morfológico frente al exterior sin más. Gracias a sus exaltaciones especulativas se ha convertido él mismo en una fuerza excentrizadora de la mayor virulencia; pensar en él aniquila los pequeños derechos domiciliarios de las almas, que para su salvación recurren a capillas privadas, paisajes, prerrogativas y grandiosidades. Su reino no es de este mundo interior; su esfera ya no puede ser habitada como esfera íntima por cualquiera. Quien medita en ese Dios sale más allá, fuera, a lo desmesurado, inconsistente, extrahumano: como si el pensamiento más

frío en el vacío del universo y la separación más amarga de lo próximo y querido pudieran sostenerte jamás. Quien, a pesar de todo, quiera seguir creyendo tendrá que acudir a un Dios que habría desechado lo íntimo y redondo. Pero ¿quién podría imaginarse a sí mismo en relación con ese monstruo teomatemático?

Comprender la conexión entre la muerte de Dios y el infinitismo teológico es algo que cuesta trabajo a los abonados a una teología cómoda en todo acantonamiento confesional, y tanto más cuanto con mayor gusto se aferran a la ilusión de que el desmoronamiento de la religión y la liquidación de la patria por la modernización han caído sobre ellos como una fatalidad externa, injusta y no deseada. No entienden que una de las fuentes del proceso de la Modernidad sea la teología misma, pues son los teólogos, sobre todo, quienes han de hacerse responsables del infinitismo. La modernización teológica se lleva a cabo como lucha entre un viejo Dios, concebido regionalmente, que podía ser invocado como cómplice de proyectos tribales, étnicos e imperiales de salvación, y un nuevo Dios, excéntrico, incomprendible-infinito y no utilizable, que no guarda las espaldas a ninguna potencia, ni hace que luzca la aureola del más acá sobre metrópoli terrena alguna: un Dios que no perdonaría a nadie que pretendiera afirmar que existe.

Por eso es absurdo afirmar que la excentralización o descentralización europea comenzó político-internacionalmente, teórico-internacionalmente, teológico-internacionalmente en el año 1945, una fecha que sólo es de importancia porque a partir de ella incluso el último viejo-europeo hubo de hacerse cargo de la situación (así pues, una vez más: Hans Sedlmayr y la «pérdida del centro»). El auténtico proceso de descentralización obedece a impulsos que se remontan al auge de la ola mística en el umbral del siglo XIII. La mística es la debilidad inmunológica adquirida de las ontologías regionales; uno se cierra a causa de un contacto no protegido del pensar con el concepto agudizado de infinito. Una esfera cuyo contorno no estuviera en parte alguna porque su centro está en todas; una esfera cuyo centro no se puede encontrar porque su contorno se pierde en el infinito: quien realmente se hubiera interesado por el centro perdido, habría dirigido sus indagaciones, en primer lugar, al contorno perdido del Dios infinitizado de la edad moderna. En esos análisis se habría puesto de relieve que la teología infinitista es la fuente fundamental del nihilismo. Ella es responsable de la equivalencia entre ser-ahí e inseguridad; ella es la negación inicial de todas las demandas humanas de inmunidad.

Circumferentia nusquam: con ese en-ninguna-parte, con esa superación de los límites finitos de protección inmunológica, comienza el largo camino de la Modernidad dentro de la supremacía del exterior infinito. Con él el pensar-del-ser se desacoplará de los intereses de lo vivo;^[227] el ser adopta los rasgos de presencia homogénea y disponibilidad neutral. Sólo por una multiplicación cuantitativa incesante se mantiene despierto en ese ser esterilizado un recuerdo descolorido de lo que se llamaba *una vida*. La existencia *en* un Dios de tal modo excentralizado equivale a habitar en el exterior sin suelo y sin contorno.

El juego final hermético de la teología introduce, pues, la última transferencia de microsfericidad a macrosfericidad: con la absurda consecuencia de que la esfera infinita abandona su función cobijante. Quienes están dentro de ella pierden su inmunidad y su cobijo. Con el infinitismo teosófico surge una forma de religión en la que Dios decepciona sistemáticamente a sus creyentes. Él es siempre aquel del que no se puede esperar nada. Sí, simplemente seguir creyendo en él resulta para los implicados un negocio inmunológico ruinoso. El monstruo místico-matemático toma siempre más de lo que da y se convierte en un depósito central de esperanzas de seguridad irrealizables. Este efecto es tan antiguo como el plotinismo, en el que por primera vez la esfera espiritual fue distinguida expresamente con el predicado «infinita». Pero el pensamiento neoplatónico vivía aún de la transferencia de lo vivo a lo geométrico, de la proyección de una vitalidad finita al horizonte de lo infinito. Explotó la circunstancia de que los seres humanos, mientras se crean aliados suyos, tienen mucho de sobra para lo monstruoso; asignan al Dios no-cobijante la inmunidad que le presuponen, pero de la que, si se fijan con atención, ya no encuentran rastro alguno *en él*, dado que en lo infinito se ha perdido el sentido de ser-en. Contemplan también lo infinito con ingenuidad inquebrantable, todavía como cómplices del afianzamiento de la vida mortal, tal como Boecio lo fijó en su clásica definición de eternidad (*aeternitas*) como «posesión ilimitada, y a la vez perfecta, de la vida».^[228] La vida se convierte en el mecenas de la no-vida.

Fue el secreto de la metafísica rodear con el brillo de lo vivo precisamente aquellas ideas que lo dejan en la estacada. Ésa es la razón de que la monstruosidad teomatemática de la «esfera infinita» parezca iluminada, eventualmente, por una apariencia de vida; y por ello pudo Hegel enseñar todavía que el «interés general del espíritu en la historia» es «llegar al ser-en-sí infinito de la subjetividad»: un programa que ofrece un señuelo holista de inmunidad que, aunque conforma un «ser-en-sí», no serviría de cobijo a nadie.

Para la autoarticulación del pensar moderno fue más importante, ciertamente, el giro romántico hacia la naturaleza que la consumación de Hegel de la metafísica en la vida de nadie del espíritu. La filosofía romántica de la naturaleza consiguió crear un concepto de repercusiones incalculables, que puso tan a las claras por primera vez la esencia de la metafísica, el anhelo de seguridad del sujeto dentro de una alianza ontológica incorruptible, que, aunque controvertido, nunca más pudo ser olvidado. Precisamente en el punto en el que la demanda de seguridad del sujeto se funde con el motivo de infinitud, surge el explosivo concepto que en los siglos XIX y XX fuerza al pensar a salir de sus formas tradicionales: el inconsciente. Este concepto significó un intento de hacer que incluso un todo infinitizado diera un giro todavía hacia la protección de la vida: lo que, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, sólo podía suceder en forma de postulado. En su neblina escolástica, que sólo permite que la vista alcance a tres generaciones, los freudianos perdieron la dimensión histórica y la estructura lógica de su concepto fundamental, y no saben que el inconsciente surgió

de la última transferencia de la forma interior, a saber, de la proyección al infinito del interés por la inmunidad de una vida: de la pretensión, por tanto, de que una totalidad natural infinita habría de seguir cumpliendo la función protectora de la envoltura divina de antaño. Pero, dado que las transferencias o proyecciones al infinito fracasan a causa de falta de apoyo objetivo, la transferencia o la proyección como tal tiene ahora, por fin, que fijarse en sí misma: los jóvenes hegelianos, como primeros críticos de la transferencia, ejercitaron esto con sus análisis de las proyecciones de lo humano a lo divino (y de lo hecho a lo inventado).

De hecho, la psicología, como estudio general de imágenes de transferencia y espacios de transferencia, presupone la muerte de Dios, es decir, el estallido de la monosfera y el despertar de la autohipnosis monoteísta. El inconsciente del temprano siglo XIX es la hipóstasis médico-ontológica de una virtud curativa absoluta que ha de manifestarse ella misma en la naturaleza infinita como poder dirigido al bien *pro nobis*. Con este concepto de inconsciente la inmunidad en general se hace pensable por primera vez, a saber: como concepto límite entre biología y metafísica.^[229] Una vez que se volatilizaron las exageraciones panteístas de la idea romántica de salvación, el motivo inmunológico quedó sin adornos teológicos. El camino estaba abierto para una praxis inmunológica interpersonal que alcanzó un formato practicable en la «situación analítica».

En el campo de la filosofía, el desencanto por el Dios inutilizable y por el estar ahí con manos vacías frente a una infinidad muerta fue algo de lo que se trató por primera vez hacia el final del siglo XIX. Nietzsche anota bajo el título «En el horizonte de lo infinito»:

¡Hemos abandonado tierra firme, nos hemos embarcado! ¡Hemos dejado el puente atrás, más aún, hemos roto nuestra vinculación con tierra firme! ¡Ea, barquita, toma precauciones! A tu lado está el océano. Es verdad que no brama siempre y que de cuando en cuando está ahí, quieto, como seda y oro y ensueño amable. Pero vendrán horas en que reconozcas que es infinito y que no hay nada más terrible que la infinitud. ¡Ay del pobre pájaro que se ha creído libre y que choca ahora contra las paredes de esa jaula! ¡Ay, cuando te viene la añoranza de la tierra firme, como si en ella hubiera habido mayor *libertad*, y ya no hay «tierra firme»! (*La gaya ciencia*, §124).^[230]

Fue Nietzsche quien llevó a cabo el giro inmunológico del pensar y quien comenzó a interpretar la cultura en su totalidad como concurso entre estrategias de vacunación minimizantes y acrecentadoras. Mientras que la democracia practica la vacunación en masa de la gente por motivos de seguridad, Zaratustra quiere hacer de nuevo de la vida de los pocos algo monstruoso, en tanto que transforma el pensar mismo en una

infección: «Os vacuno con la locura».

El centro por doquier, el contorno en ninguna parte: con tales determinaciones el Dios de la mística racional se deshace de las últimas cualidades cavernosas, de las huellas más lejanas de domesticidad. Si las *border politics* metafísicas hubieran tenido éxito alguna vez, con esta grandiosa superación de los contornos habría acabado fundamentalmente la utilización de Dios para encantamientos regionales e imperiales del espacio. Tras el giro al infinito actual, el concepto de Dios ya no es edificante para autoridad alguna, contexto vital alguno, poder regional alguno. Autoridades locales, imperios sagrados, arrabales del poder, círculos mágicos impenetrables y autohipnosis deparadoras de suerte ya sólo reciben a través de ese giro la humillante información de que, como figuras delimitadas de sentido, han desaparecido, han estallado y han sido ironizados y superados en un medio trascendente, oceánico. Esto requiere de quienes piensan una disposición en la que el interior más sutil no pueda distinguirse del exterior más monstruoso. El Dios con el contorno en ninguna parte ya no se necesitará más como cómplice de una cosmovisión o cosmopresunción finita. Quien pudiera pensarlo habría alcanzado, es verdad, el «punto de vista» de la inmanencia absoluta, pero entonces significaría pensar: meditar en lo monstruoso, en lo inmenso, en lo que crea sin concierto alguno.

La mística teosófica de la esfera libera una dinámica centrífuga, en cuyas líneas de fuga se desarrollará el culto temprano-moderno del genio creador, análogo a Dios, y más tarde, también, el individualismo moderno en sus expresiones más sublimes y a la vez más vulgares. Pues cuando el Dios infinitizado pierde en el transcurso de la edad moderna su puesto central en el espacio del espíritu, sus representantes humanos, los individuos con dotes espirituales, tienen que procurar esencialmente algo más que ocupar sólo un lugar distante en su interior. El «en» de «en-el-infinito» ya no designa ahora relación detectable alguna de habitación o participación; más bien son los seres humanos creadores los que, cada uno desde su lugar en lo existente, tendrían que realizar todo el trabajo del Dios-forma perdido, si es que en la inmanencia, siquiera, ha de garantizarse el aspecto originario, la salida de una vida. Tendrían que heredar incluso el centro, en tanto se ofrezcan voluntariamente para la tarea de «ser»lo y representarlo.

Contra estos individualismos o excesos, sospechosos de panteísmo, se ha sabido poner a buen recaudo la ortodoxia católica en sus últimos siglos de dominio en solitario, en tanto desterró los experimentos de la mística matemática al borde o margen de lo permisible dogmáticamente. Con todo, el individualismo hermético sigue siendo una tentación característica del pensamiento tardomedieval y posmedieval. Anuncia una época en la que el absoluto ya no se deja representar por sacerdotes, sino por genios. Será Rousseau quien, desde el centro de la propia alma, establezca la regla-genio de la vida expresiva:

No hay ningún ser en el mundo que no pudiera considerarse, en cierto modo, como el centro común de todos los demás... Antes solamente nos ocupábamos de lo que nos toca, *de lo que inmediatamente nos rodea*; pero ahora, de repente, estamos de camino por el globo entero y corremos hacia las regiones más extremas del universo. Esta diferencia se produce debido al progreso de nuestras fuerzas y a la inclinación de nuestro ánimo. En estado de debilidad e insatisfacción el instinto de autoconservación se concentra completamente en nuestro interior; en estado de fortaleza y fuerza, el deseo de ampliar nuestro ser nos impulsa al mayor despliegue posible.^[231]

Johann Gottlieb Fichte formaliza las intuiciones individual-imperialistas de Rousseau mediante su teoría de la creación maníaca de entorno:

La imagen originaria de la independencia espiritual es en la conciencia un punto geométrico que eternamente se hace a sí mismo y se mantiene a sí mismo con la mayor vivacidad [...]. Sólo por el yo entran orden y armonía en la masa muerta, amorfa. Sólo desde el ser humano se extiende la regularidad en torno a él hasta el límite de su observación [...]. Por el yo aparece la serie inmensa de peldaños que va desde el liquen al serafín [...]. En el yo está la garantía segura [...] de que con la cultura en avance del ser humano, avanzará a la vez la cultura del universo.^[232]

Novalis, en quien estas tesis filosóficas experimentan una reversión artística y literaria, presupone la transformación de la teología clásica de la emanación en pensamiento moderno de producción y expresión, cuando en sus libros de apuntes anota: «Todo individuo es el punto medio de un sistema de emanación».^[233]

Más de doscientos cincuenta años después de la aparición de *El libro de los veinticuatro filósofos*, Nicolás de Cusa, en su tardío tratado-diálogo *De ludo globi* (parte I, 1462, parte II, 1463; el autor murió un año después), que se presenta en la superficie como un ligero ejercicio para principiantes, por no decir como una muestra de «filosofía amena»,^[234] o filosofía de salón, cristiana, presenta una pequeña suma de la esferología escolástica. Se refiere abiertamente, aunque sin citar explícitamente la fuente, a la célebre y sospechosa proposición principal del escrito hermético-teosófico que acabamos de comentar:

Y si te fijas en la sentencia de aquel sabio que dijo que Dios es un círculo cuyo centro está en todas partes, comprendes que Dios se encuentra en todo, como el punto [...]

se encuentra por doquier en todo lo extenso.^[235]

El modo de pensar que hemos calificado de teocéntrico se convirtió para el Cusano hasta tal punto en una segunda naturaleza que no siente presión problemática alguna cuando trata de la delicada cuestión del acoplamiento o analogización de las grandes esferas de Dios y de mundo. Así, en la primera parte del diálogo, en una réplica del joven duque, Johannes von Bayern, a las manifestaciones del cardenal, se propone la idea de que el ser humano, como *pequeño* mundo, sea un análogo, *similitudo*, del *gran* mundo, que también se llama universo, y que representa, a su vez, un símil del mundo *máximo*, es decir, de la esfera de Dios.^[236] La palabra «mundo» no podría utilizarse en tres formatos si no se admitiera previamente, con la mayor naturalidad, la equivalencia entre «mundo» y «esfera», y si esas tres «esferas» o regiones ontológicas (*parvum-magnum-maximum*), en analogía con las cubiertas planetarias, no se representarían como magnitudes concéntricamente articuladas; el ser humano está en el mundo como el mundo en Dios. Así, tampoco un pensamiento que quiere evitar imágenes sensibles se substraerá a las espacializaciones (ni necesita substraerse a ellas, puesto que el Cusano no puede imaginar todavía a aquellos modernos que, a costa del sentimiento espacial, metafísicamente más originario, se venderán «a una glorificación unilateral del tiempo», por utilizar una formulación de Max Bense; pues sólo de la unilateralidad cronológica de los modernos se sigue el arrugar la nariz en señal de desagrado por «espacializaciones» poco distinguidas).

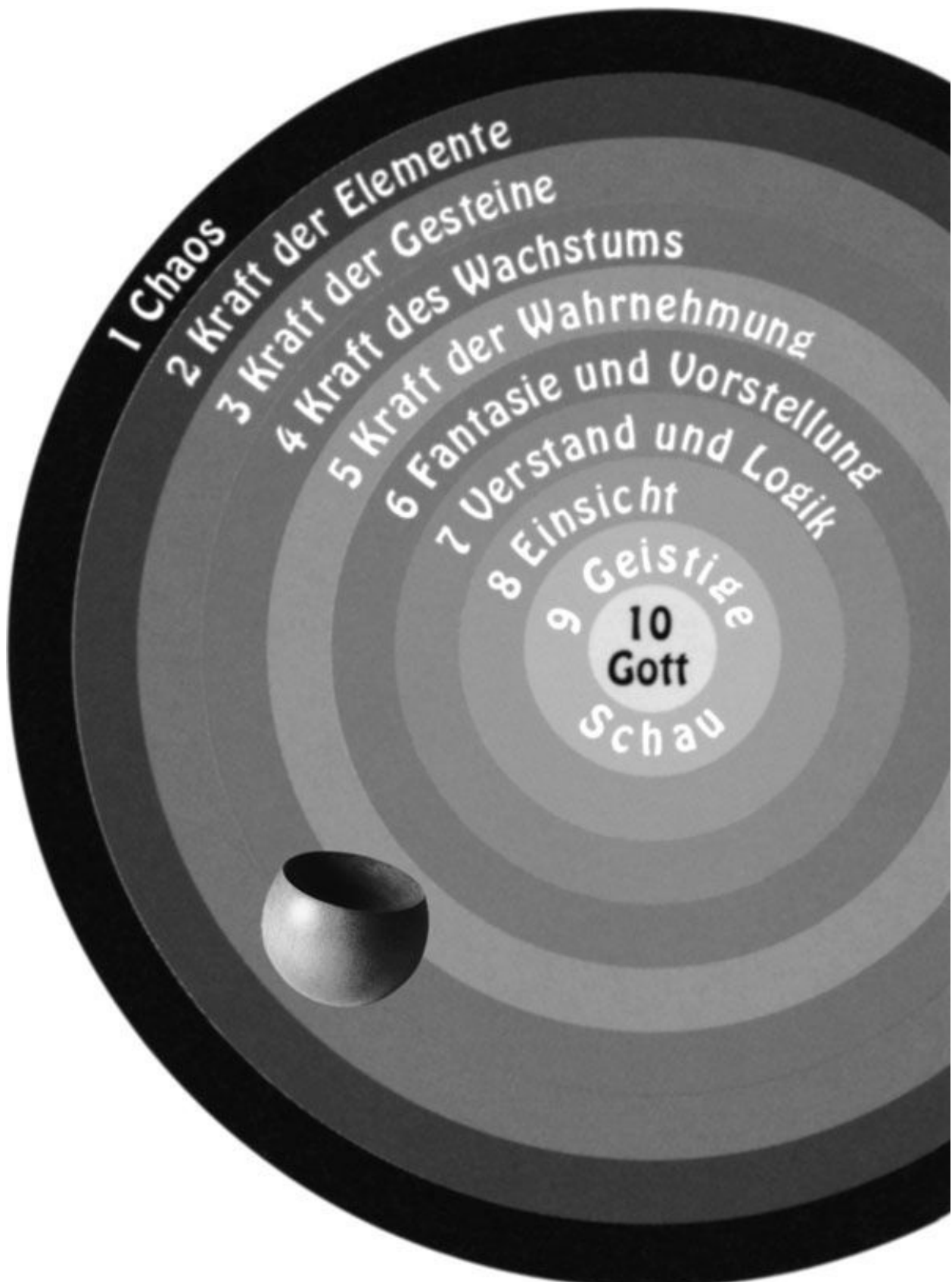
Así pues, Dios y mundo son diferenciados por el Cusano, por boca de su interlocutor, calificándolos de *maximum* y *magnum*, respectivamente, sin que se siga ninguna referencia a la diferencia de estructura de ambas macrosferas. Lo grande ha de encajar en lo máximo. ¿Cómo no? Nicolás se inclina ante la ilusión católica de la compatibilidad de ambos constructos y hace que el mundo quepa exactamente, sin conflictos, en el círculo máximo divino como un dúctil círculo interior. Esto sucede tanto más fácilmente cuanto que su discurso entero está entretejido de figuras retóricas que no evocan otra cosa que la monarquía del punto medio y la propagación de la luz central desde su fuente hiperreal.

En el viejo cardenal-obispo el hábito centrofílico llegó tan lejos que no vaciló en inventar —modificando un juego de «discos» popular en la Edad Media— un *juego de bolas* mundano, con trasfondo espiritual de sentido, que recomienda, en cierto modo, a su interlocutor bávaro —a quien hoy calificaríamos de retoño político (de la joven confusión)— como si se tratara de un juego de petanca o de bolos para platónicos cristianos.

Como procede en un teocéntrico juramentado, este juego se juega en vistas al centro; centro que no representa otra cosa sino a Dios, al *dator vitae*,^[237] que representa, a su vez, la meta de todos los anhelos metafísicos. Con humor grandioso —¿o se trata sólo de rutina eclesiástica?— el cardenal reproduce la esfera de Dios

bajo la forma de un blanco o diana, pintado en el suelo, con nueve anillos y un 10 divino en el centro; lo que, dicho sea de paso, puede ser uno de los motivos de por qué en el tratado se inclina a utilizar como sinónimos los conceptos de círculo (bidimensional) y de esfera (tridimensional), según hemos podido observar ahora mismo en la cita anónima y deformada del libro de los veinticuatro filósofos.^[238] Los jugadores cristianos de bolas, pues, juegan a buscar iluminación o a llegar-a-casa-de-Dios en tanto tiran sus bolas con la intención de que, si es posible, queden paradas en el centro de todo: el 10 divino. El juego de bolas cusano exige una proyección de la teosfera en una superficie plana, con el fin de que los jugadores, que están ante el disco pintado, puedan relacionarse visual e intuitivamente con el centro y los anillos que lo rodean. Se podría ver en ello una cierta despreocupación filosófica o, al menos, una concesión muy grande a una grosera exigencia visual. Para dar en el anillo más interior, los jugadores de bolos han de contar con grandes cualidades deportivas e inclinaciones meditativas, pues sólo el ejercicio hace al maestro de la bola. Así, la búsqueda del centro del ser se convierte en un piadoso festival de tiro, con los buscadores de Dios como tiradores, Dios como cifra y punto más alto, y la vida eterna como premio.

A quien parezca sospechoso que un alto dignatario de la Iglesia católica en el siglo xv haya podido presentar, sin reparo alguno, los últimos secretos de la teología mística en la imagen de una diana —en la que Dios aparece como blanco principal—, que considere, para relativizar su extrañeza, que en la misma época en el budismo japonés se desarrolló una forma análoga de espiritualismo deportivo-caballeresco: ese arte, entretanto ya conocido en el Oeste, del tiro de arco, que fue practicado como ejercicio armado-desarmante de intencionada falta de intención.^[239] Comparado con este análogo del Lejano Oriente, sublimemente marcial, en torno al cual se organizó toda una subcultura compleja, la partida de bolos cusana no representa mucho más que un pasatiempo esotérico anterior a la Reforma: todavía hoy pueden encontrarse las bolas del juego en tiendas de recuerdos de Kusel. Pero quien estudia los comentarios de introducción al juego se dará cuenta de que, sobre todo en su segunda parte, no dejan nada que desear en lo que se refiere a fuertes tensiones, y quien quisiera practicar el juego bajo condiciones cusanas posiblemente sería tan absorbido por él como los alumnos de zen por la diana, la flecha y el arco.



El «juego de bolas» de *De ludo globi* de Nicolás de Cusa. Reconstrucción del disco del Cusano. 1: Caos. 2: Fuerza de los elementos. 3: Fuerza de los minerales. 4: Fuerza del crecimiento. 5: Fuerza de la percepción. 6: Fantasía y representación. 7: Entendimiento y lógica. 8: Intuición. 9: Visión espiritual. 10: Dios.

La comparación con el zen no es sólo de naturaleza asociativa, sino que afecta a una característica espiritual de la construcción cusana. La gracia del juego está en que el lanzamiento de la bola se complica por la circunstancia de que las bolas del Cusano

no pueden rodar en línea recta, ya que, debido a una ingeniosa treta del inventor, están, por decirlo así, aserradas o asimétricamente vaciadas, de modo que al arrojarlas no corren directamente a un objetivo propuesto. Más bien se mueven hacia delante bamboleándose, describiendo una trayectoria curva, hacia dentro, para acabar, por fin, tendidas en el suelo. (En analogía lejana con ello, se podría aludir aquí a que el arquero zen no apunta a la diana con la intención directa de un tirador normal, pues el acertar ya no ha de ser función alguna de un deseo marcado por el yo). Esas bolas-dos-tercios (dos-tercios-de-bola) vaciadas cóncavamente, bamboleantes, representan en cierta medida la condición humana, que, como es sabido, no permite volver corriendo a Dios por el camino más recto, sino que nunca puede hacer más que aproximarse indirectamente al absoluto a través de movimientos laterales y rodeos tortuosos. A los seres humanos no se les permite *sub luna* más que aproximaciones a lo perfecto,

... para que tras el recorrido vacilante e inseguro de muchas vueltas y recodos del camino descansemos por fin en el reino de la vida.^[240]

El sentido del juego consiste, pues, en conseguir, mediante ejercicio y mucho tacto, tirar la bola de tal modo que a pesar de la trayectoria curva se acerque al centro todo lo posible cuando se para. Cuanto más cerca del 10 de Dios quede la bola, más alta es la puntuación que merece el jugador por su lanzamiento. Gana quien alcanza el primero 34 puntos: el número de años de la vida de Jesús, según el Cusano. (Quien busca justificantes de la tesis psicoanalítica de que soñar o fantasear no es libre habría de anotar este ejemplo; y quien quisiera rebatir la tesis de Schiller de que el ser humano sólo es completamente ser humano cuando juega no parece que pueda pasar por alto el ejemplo cusano). La recompensa del ganador no es poca, pues el juego promete la santificación en la vida y la felicidad *post mortem*.

Que el cardenal humorista, con sus bolas, no imaginó sólo un juego, sino también un juego-infierno específico, lo muestran por extenso las consideraciones que dedica al destino de los perdedores. Pues ¿qué significa ser el perdedor en este juego? Primero, esa pregunta sólo parece importar a aquellos que para alcanzar la cantidad necesaria de puntos necesitan más tiempo que el compañero de juego con mayor éxito. Con ello podría vivirse en principio, aunque ya pueden escucharse aquí sospechosos tonos concomitantes, que suenan como si la *vita christiana* hubiera de definirse como una vida de competencia o rivalidad en torno a la salvación. Pero, como se verá pronto, dado que a causa de su carga teológica no es un mero pasatiempo, el juego de bolos cusano puede tomar de improviso un giro malo y hacerse peligroso existencialmente: aparece, entonces, a la vista un perdedor en el sentido más fatal de la palabra, un perdedor que concierne especialmente a todos

aquellos que en principio no habían tomado parte en absoluto en el juego por el centro cristianamente identificado. Y jugar con la mirada puesta en el centro significa apuntar al Padre, cosa que no podría suceder si el Hijo no hubiera señalado al Padre como Padre.^[241]

De una manera un tanto maliciosa, pues, el juego de bolos recuerda la necesidad de ser cristiano. En la intención del creador del juego, los círculos de la diana representan nada menos que los peldaños de la visión, que (supuestamente) sólo con la ayuda del Hijo se dirige al Padre-centro. El juego descubre aquí su latente carácter totalitario, puesto que excluye a todos los que no están dispuestos o no son capaces de jugar con la mira puesta sólo en el centro mostrado o alcanzado por Cristo, el lugar del «único mediador». Por ello, fuera del juego de bolos impera una noche sin perspectiva ni esperanza; *extra ludum nulla salus*.

Dado que el centro que sólo se ve *dentro* del círculo no puede verse fuera del círculo ni fuera de los peldaños de la visión eterna ni sin Cristo, tampoco puede verse ahí la vida de los vivos ni la luz de las luces.^[242]

Así pues, quien no juega según las reglas platónico-cristianas, él mismo se ciega con respecto al centro del ser y abandona desde el principio el juego de bolos real, la aspiración al centro supuestamente mostrado sólo por el Hijo. Pero con eso no basta; Nicolás, después de haberse meramente aventurado hasta ahora, va ya a lo que le importa, y presenta a Cristo como el jugador ejemplar del juego de bolos, el único que ha sabido hasta ahora lanzar su bolo de tal modo que acertara plenamente en la diana parándose en el centro del 10. Lo que la Edad Media llamó *imitatio Christi* se traduce en la emulación de esa tirada incomparable. Es verdad que, por muy bien que realicen sus tiradas, nunca jugadores humanos encontrarán la misma trayectoria ni alcanzarán exactamente el mismo punto de reposo: por una parte, debido a que Cristo, naturalmente, siempre será el mejor jugador; por otra, porque, por la propia naturaleza del asunto, es imposible que dos jugadores diferentes alcancen jamás exactamente el mismo punto. Ser real significa para el Cusano ser diferente. En este punto se identifican el argumento matemático y el metafísico, de donde puede deducirse que tampoco un Cristo que retornara podría repetir su tirada de manera exacta e idéntica.

Este juego [...] significa la salida de nuestra alma de su reino en dirección al de la vida, en el que domina la quietud y la felicidad eterna. En cuyo punto central preside nuestro rey y dador de vida, Jesucristo. Cuando era semejante a nosotros tiró el bolo de su persona (*personae suae globum*) de tal manera que se paró en el centro de la

vida. Nos dejó un ejemplo: hemos de actuar como él hizo. Y nuestro bolo sigue al suyo (*globus noster suum sequatur*) aunque sea imposible que un bolo diferente llegue a pararse en el mismo centro de vida en el que descansa el bolo de Cristo. Pues dentro del círculo hay un número infinito de lugares y habitáculos. Pues cada uno de los bolos reposa en su propio punto y átomo, que ningún otro puede alcanzar jamás. Tampoco pueden dos bolos estar a la misma distancia del punto medio, siempre uno está más alejado y otro, menos.^[243]

Que sólo Cristo pudiera alcanzar el centro del 10 de modo irreplicable tiene, pues, dos motivos substancialmente diferentes. Uno ontológicamente puntual: dos puntos no pueden estar en el mismo sitio (una proposición que aplica el principio de la no-identidad de lo diferenciable), por lo que para el Cusano, aunque es verdad que con relación al centro absoluto hay un número infinito de aproximaciones, nunca puede darse la coincidencia de dos puntos. Otro ontológicamente esférico: el privilegio de Cristo de ser el único que puede jugar con una bola perfectamente redonda (*globus personae suae*), so pena de que pudiera decirse que también el Dios hecho hombre fue una bola ovoide.^[244] Que Cristo haya mostrado cómo hacer diana (idealísticamente: *hénosis*, identificación; psicoanalíticamente: fusión imaginaria): eso es el Evangelio traducido a un lenguaje deportivo. Para el Cusano hablar de «acertar al blanco» o «dar en el blanco» es un giro bienvenido, en tanto que refuerza la causa del centrismo. También la imagen de la diana contribuye a contrarrestar los efectos descentrantes de los comentarios herméticos sobre el centro que está en todas partes.

Parece que el Cusano se convenció en su última época de que las temeridades místicas sólo producen, en definitiva, alboroto existencial y social, y de que lo que importa en el peligroso tema de la bola, esfera, es consolidar la ortodoxia cristológica frente a la especulación sobre fuerzas centrípetas. ¿No es la salvación, en última instancia, una cuestión de centrarse? Pero ¿cómo ha de poder apuntar el alma a lo mejor, si el centro no puede ser mostrado, buscado, encontrado como una magnitud estable? *Centrum autem punctus fixus est:*^[245] así es el tenor de las reflexiones cusanas, que no disimulan sus preocupaciones conservadoras por el afianzamiento lógico del centro. Ciertamente, para la percepción sensible y no ilustrada este centro queda oculto, dado que la redondez perfecta siempre permanece invisible, pero la meditación espiritual bien encaminada no puede equivocarse completamente cuando recuerda que la bola de Dios puede intuirse o considerarse *intellectualiter* de dos maneras: una, bajo la idea del mínimo absoluto o del punto puro, que encierra todo en forma simple en su redondez invisiblemente perfecta (*omnia complicans*); otra, bajo la imagen del máximo o de la bola dimensionada al todo, en la que reposa todo desplegado en grado máximo y que por tanta perfección resulta invisible para ojos sensibles.^[246]

Evidentemente, en la diana del Cusano la región que queda más cerca del margen

extremo no puede ocupar ningún lugar digno de mención, dado que se juega exclusivamente en vistas al centro; el *ludus globi* entero representa un ejercicio de centrado: «Parece que toda la fuerza está escondida en el punto medio».^[247] Aquel cuya bola quedara en el anillo 1 sería prácticamente un alma condenada; quien nunca jamás alcanzara el 10, estaría en peligro hasta el final. El jugador más reflexivo sería, en cualquier caso, aquel que medita en sus tiradas cómo su bolo tambaleante atraviesa todos los peldaños del despliegue de lo existente, antes de que tuerza hacia el centro —que recoge todo maravillosamente en sí— y se pare en su cercanía. Por muy extraño que suene: los nueve anillos del blanco cusano representan los coros de los ángeles o de los peldaños del ser, que, según la doctrina neoplatónica, emanan del Super-Uno y contienen los prototipos de todo existente. Así pues, el jugador de bolos se divierte nada menos que con la ontoteología al completo. Y con cada tirada pone en juego todo el sistema de clasificaciones o distinciones católicas, la doctrina entera de las categorías. La diana o blanco representa lo existente en su totalidad, y, ciertamente, en completud conceptualmente esencial.

Hay, pues, diez géneros diferentes de distinciones (*genera discretionum*), a saber, la divina, que se presenta en el punto medio y como causa originaria (*causa omnium*), y las otras nueve, representadas en los nueve coros angélicos. Y no son más, ni en número ni en distinción (*nec numeri nec discretioni*). De ahí resulta evidente por qué he representado así el reino de la vida y por qué he asimilado el punto medio a la luz del sol, y por qué he pintado los tres primeros círculos que le siguen ígneos, los tres siguientes aéreos (*aetheoros*) y los tres últimos, que acaban en un negro de tierra (*in nigro terreno*), acuosos, por así decir.^[248]

Que el negro usual en las dianas de los tiradores se convierta en el Cusano en un blanco o dorado puede, quizá, considerarse como un éxito de espiritualización. Pero con la representación de las cosas, sobre todo de las exteriores, Nicolás de Cusa se adentra en un terreno ilusorio y capcioso. El que lo existente esté repartido en nueve coros —algo que expuso Dionisio Pseudo-Areopagita en su tratado sobre *la jerarquía celeste*, y que asume el Cusano— sólo refleja en principio los tres órdenes (*ordines*), subdivididos cada uno a su vez en tres escalones, de las inteligencias angélicas, cada uno de los cuales ocupa un rango teofánico propio y manifiesta un aspecto de Dios: desde los espíritus superiores, cercanos a Dios, que conocen todo a la vez por simple intuición (*in divina simplicitate simul omnia*), hasta los ángeles del entendimiento discursivo —de menores prestaciones, pero sí capacitados para la verdad, no obstante—, que ya se emparentan de cerca con los intelectos humanos.^[249] Que estas nueve esferas de espíritus surjan como anillos luminosos del centro divino por una especie de propagación de ondas y, sin embargo, siempre «permanezcan en el origen» de algún modo es algo que, con buena voluntad de entenderlo, puede ratificarse —con intrínseca coherencia y sin exaltados presupuestos doctrinarios— en conformidad con

las convenciones de la doctrina neoplatónica de la emanación. Pero en el caso del Cusano no basta con esa cadena descendente de luces; pues las luces emitidas desde Dios en avances progresivos y ordenados han de recubrir o satisfacer *a la vez* las regiones de la totalidad cosmológicamente concreta: por eso ésta, como muestra la diana, ha de presentar tres ámbitos y nueve escalones, con un borde externo ciertamente oscurecido y tendencialmente desespiritualizado.

Y con ello se manifiesta el desastre sistémico. Pues, aun con la mejor voluntad, ese borde no puede interpretarse como instancia ínfima de los mundos de luces y ángeles. Contemplémoslo otra vez más de cerca: en el blanco cusano los tres anillos exteriores están pintados *de negro terreno y acuosamente* para caracterizar simbólicamente, según los elementos, la escasez de luz de las tres regiones oscuras. En la primera de esas zonas «terrenas» se encuentran las fuerzas minerales, en el segundo anillo las fuerzas de los elementos, todavía más difusas y más pobres de estructura, con las que se mentan, ciertamente, tierra, agua, aire y fuego. Del último anillo, que lleva el número 1 y representa materias subelementales, dice incluso el jocosos cardenal que figura el caos informe (*figurat ipsum confusum chaos*): una región en la que las emanaciones del centro de luz se habrían atenuado tanto que ya no consiguen ningún tipo de efecto formal en la materia. De lo que se sigue que el Dios de luz (a pesar de su atributo «infinito») tiene un margen oscuro al que ya no llega su capacidad de ordenación.

Aquí se hace evidente la contradicción del sistema. Si las proposiciones teocéntricas tuvieran realmente el mismo significado que las cosmológicas, o al menos fueran compatibles con ellas, ello significaría que el noveno coro del Areopagita y el primer anillo del disco cusano, el caos informe, serían equivalentes. Pero esto es completamente absurdo, dado que no significaría otra cosa que definir el caos como teofanía y afirmar que la casi-nada, las heces, el polvo húmedo *conocerían* a su modo a Dios. (*Nota bene*, ser luz significa: captar a Dios desde un escalón determinado). Entre las premisas que reconoce el Cusano un enunciado así es totalmente impensable. Pues Nicolás recalca una y otra vez que sólo el alma inteligente del ser humano puede llevar a cabo, en ascensión, el progreso (*progressio*) desde lo informe a lo diferenciado (*de confuso ad discretum*).^[250] Pero que lo informe (*chaos confusum*) sea una inteligencia, más exactamente: el noveno escalón, más alejado, de las inteligencias irradiadas por Dios, es algo que no podría afirmarse ni con la voluntad de sistema más desesperada.

Considerando la periferia del sistema esférico cusano se muestra en toda su devastadora crudeza cómo se fuerzan, para conjuntarlos, ambos constructos esféricos incompatibles, el teoperiférico y el teocéntrico: con el resultado de que aparece un resto considerable y molesto, que convence al analítico de la insuperable deficiencia o incorrección del constructo. Pues que el anillo noveno, y más alejado, de inteligencias angélicas en torno al centro divino pudiera gozar aún de la exquisita capacidad de conseguir verdades válidas, referentes a Dios, con los medios del

entendimiento observador y deductivo: es una tesis de la que puede suponerse que cualquier no-platónico medio curioso y que no crea en los ángeles puede ratificar con el estudio del modelo emanativo. Pero que en la periferia de la esfera de Dios — como si fuera idéntica absolutamente al globo físico del mundo— aparezca ahora, a la vez, un caos informe, en cierto modo como limbo o infierno previo a la escasez de luz y abandono de forma: éste es el caso más grosero imaginable de una transición a otro género o categoría, que sólo es posible por un salto violento de la teosférica a la cosmosférica. Para el problema que Plotino sólo pudo soslayar con enigmáticas sentencias teomatemáticas y los árabes con proclamas ortodoxas, tampoco encuentra solución incluso el más grande pensador de la Edad Media tardía. La solución habría sido comprender que hay que prescindir de lo imposible e iniciar nuevos caminos del pensar.

Ese oscuro margen caótico del disco cusano del mundo testimonia la persistencia, dentro de los arreglos idealistas más generosos, del proyecto físico no absorbible. Lo que en el modelo cosmológico estándar era el centro oscuro, el espacio sublunar y su núcleo infernal, sin luz, en el modelo del centro-luz aparece removido a la periferia, aunque es verdad que no lastrado directamente con significados infernológicos.

Mediante ello ha de conseguirse a la fuerza algo que resulta tan improcedente como imposible: un «margen» del mundo que continuara siendo completamente controlado por el centro. Por imperativos sistémicos ineludibles, la periferia de la esfera de luz, definida como caos, aparece ahora como lugar de Dios débil, perdido, lejano; el margen extremo se convierte casi en una nada y en un extranjero ontológico, donde ya no valen los pasaportes de la luz. La luz se convierte aquí en no-luz; más allá de ese umbral Dios se arruina por emanación en su otro completamente diferente; se hunde tanto en lo caótico que ya no regresa desde allí a sí mismo, a su plenitud.

Que una fractura del sistema de tan elemental violencia se abra —o más bien pudiera ser *soslayada*, para que nada se abriera— dentro de las consideraciones más sutiles del mayor pensador de su tiempo demuestra lo que quizá era de esperar de todos modos: incluso los intentos más ingeniosos del autismo integral, que se presenta como teología, de hacer del mundo algo inmanente a Dios están condenados a la producción de puntos débiles sintomáticos. En ellos se delata la imposibilidad, sistémicamente condicionada, de encerrar concéntricamente el globo del mundo en el globo de Dios. Por mucha analogía del ser: el *maximus mundus* no puede contener en sí, sin contradicción, el *magnus mundus*. Como hemos visto, en el reino neoplatónico de luz, al mundo real físico se lo relega tanto a una situación exterior que ya no puede hablarse en serio de una inclusión del mundo en Dios. Por su sombría marginalidad el mundo se convierte en impenetrable para el Dios central mismo.

Tampoco el paso a una perspectiva filosófico-natural podría mejorar la situación del modelo cusano. En los estudios de historia de las ideas relativos a la revolución de la imagen de mundo en la edad moderna se acostumbra a poner de relieve,

elogiosamente, al Cusano como el predecesor de la idea de un universo, si no infinito, sí sin límites, sin tener en cuenta que con ello sólo se celebra otra imposibilidad; pues, dado que en la imagen teológico-natural del mundo Dios se representa como entronizado «sobre todas las cosas», se alaba al gran cardenal, de hecho, porque colocara a Dios en una lejanía inconcebible del mundo. Si se hubiera abordado al Cusano con respecto a este riesgo blasfemo, sin duda él habría recurrido rápidamente a su modelo fundamental neoplatónico, pero sólo para confirmar el resultado que ya explicamos: tendría que haber retornado a un mundo que a causa de su marginalidad excesiva se habría vuelto irrecuperable incluso para el Dios central mismo. Por eso la *œuvre* cusana remata en una ambigüedad monumental: el centrismo conservador mantiene en jaque al infinitismo revolucionario, como si una explosión fuera bloqueada en el instante de su encendido. A la vista de este diagnóstico resulta quizá comprensible por qué los influjos del Cusano en la posteridad son, casi sin excepción, de naturaleza indirecta.^[251] El pensador más poderoso de su época hubo de malgastar sus fuerzas en la situación teórica más desesperanzada.

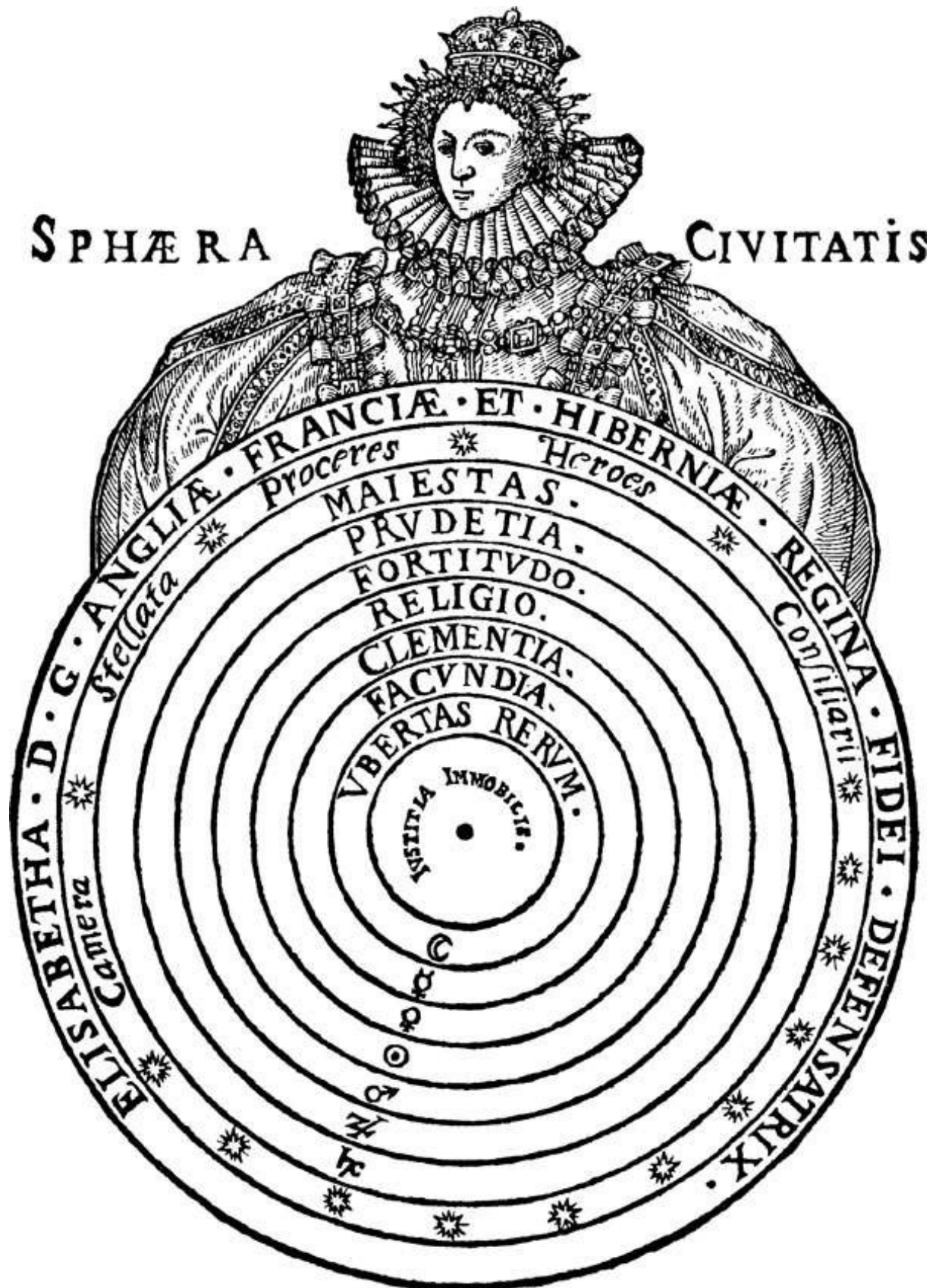
Así como en cualquier monismo hay necesariamente espíritus renegados que hacen palpables los límites del espacio unitario, en el mundo-uno de la metafísica de la luz existe también un resto opaco —además, un resto del tamaño del universo físico casi entero— que no se puede recuperar interpretándolo como un *modus* de la luz en ámbitos más alejados del centro.

La relación de Dios y mundo puede regularse tan poco por la relación cuantitativa de lo máximo con lo grande como por la disposición de la materia del mundo en la periferia de Dios. En cuanto en este sublime sistema de irradiación se visualiza el mundo como cuerpo extenso, pesado y compacto, va abriéndose paso hacia delante un residuo no-integrable, un exterior abultado, que obedece a leyes propias, más exactamente: que obedece a no-leyes propias, y que desmiente la inmanencia de todas las cosas en la esfera de luz.

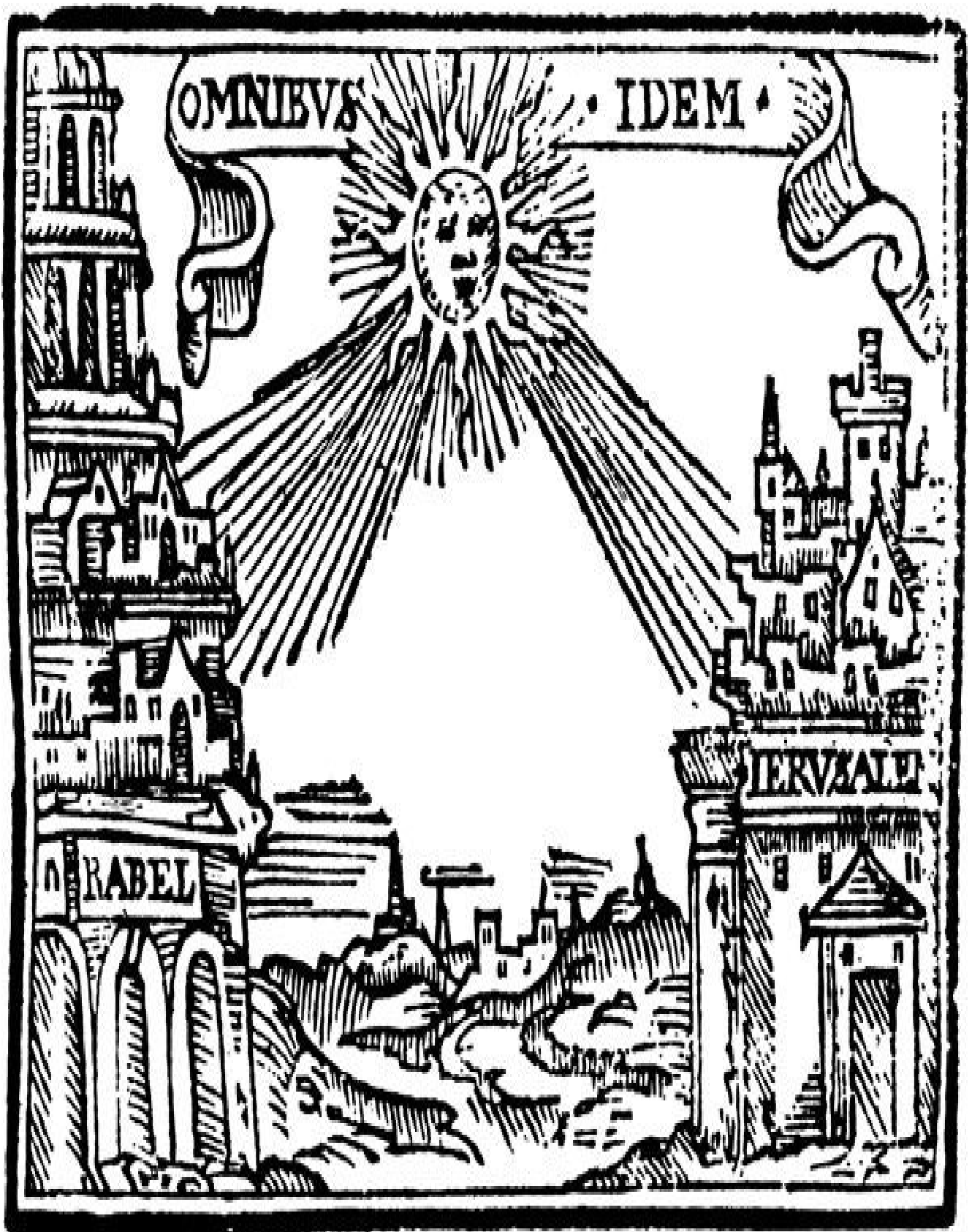
Por tanto, en el *mundus catholicus* hay indudablemente materia perdida, del mismo modo que en el margen o periferia del reino de espíritus hay un sinnúmero de almas perdidas que dan vueltas en la *massa perditionis*. Todo lo que se extravía es alejado de la esfera buena. Y cómo no: también en el juego por el centro divino quedan segregados siempre un gran número de perdedores *a posteriori* (que tuvieron una oportunidad) y uno mayor aún de perdedores *a priori* (que no tuvieron ninguna oportunidad). Con ello, la pretensión evangélica del juego de ser un juego para todos se diluye en una particular y polemógena.

Así pues, tampoco el catolicismo filosófico pudo lograr nunca sino un sistema de exclusividad inclusiva: lo acostumbrado culturalmente, por tanto. Por eso se quedó en una forma regional, en una cultura en sentido antropológico, en un orden simbólico, que para algunos lo significa absolutamente todo, mientras que para un sinnúmero de

gente sólo representa una pared tras de la que se desarrolla un drama hermético y provinciano, que, dependiendo del punto de vista, puede considerarse una tragedia o una comedia. Si una forma católica, como forma de formas, hubiera pretendido incluir realmente todo lo existente «según el todo», *káta hólon*, y abarcar los mundos particulares en su diversidad inagotable, lo primero que habría tenido que hacer es renunciar a su propio modo de ser centrado. De hecho, una totalidad de totalidades, para poder ser válida para lo que pretende, habría de difuminarse a sí misma y perderse en las culturas de los otros: de modo parecido a como los jesuitas en China se convirtieron en mandarines y a como los primeros mensajeros del cristianismo asentaron pie en suelo indio como sadhus ascéticos o doctos brahmanes. Cómo podría haberse realizado con gran estilo un tal olvido de sí voluntario y si siquiera había de realizarse es algo que no se ha hecho evidente, en modo alguno, incluso tras experimentos de quinientos años con la globalización de la forma del mundo (política y epistémicamente) y con la creación de formas de vida posmonoteístas (cultural y éticamente).



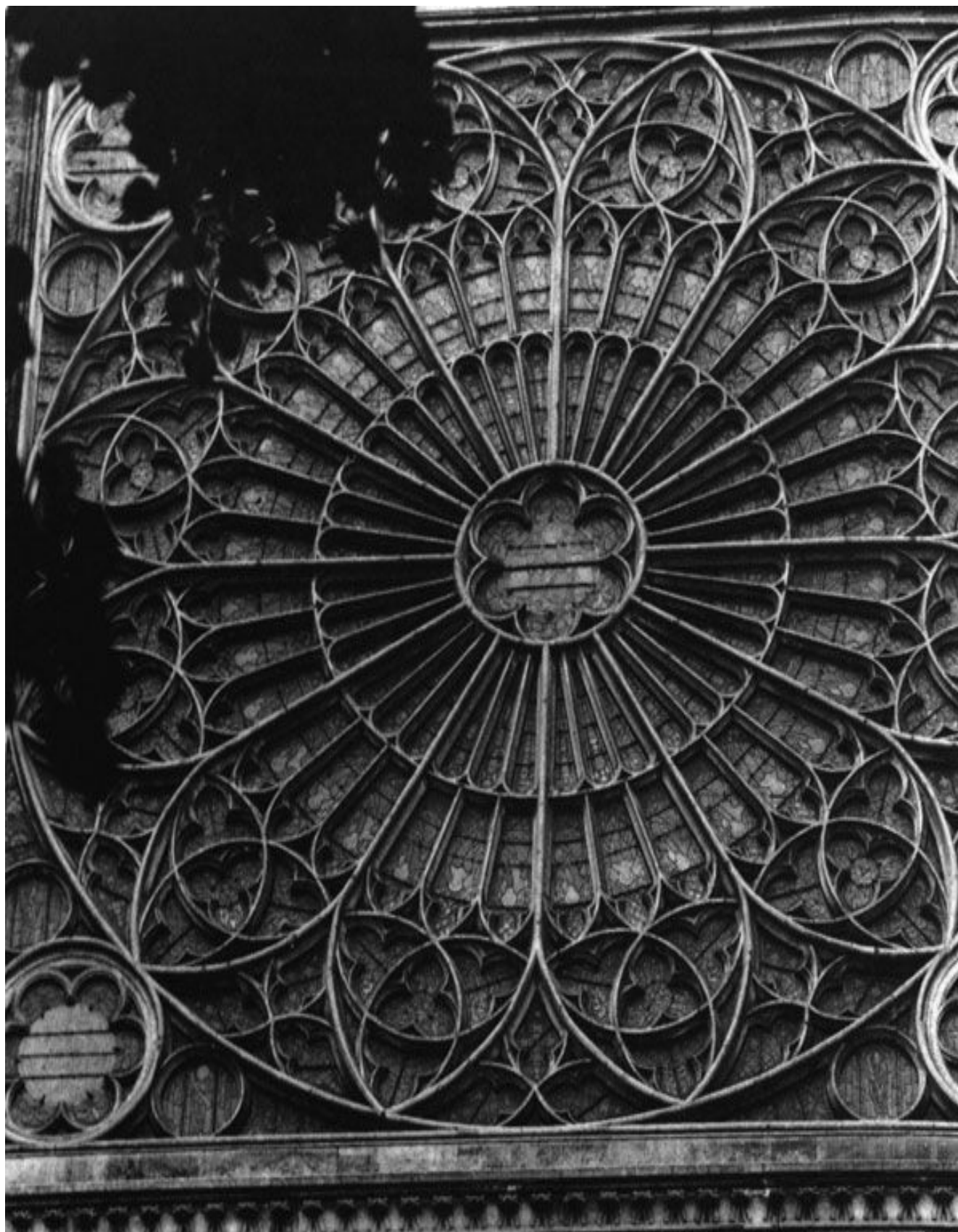
Transposición de la cosmología de cubiertas precopernicana a la teoría política; la tierra fija, estable, de la justicia es circundada por las siete virtudes mayestáticas (o cubiertas planetarias); en torno a ellas se extiende el cielo de las estrellas fijas de los ministros, héroes y consejeros. La reina abarca ese cielo como Dios el firmamento; en John Case, *Sphaera Civitatis*, 1588.



Omnibus idem. Emblema del siglo XVII. El sol único luce uniformemente sobre Babilonia y Jerusalén.

La decisión del año 1742 del Vaticano de prohibir a los misioneros la asimilación a los ritos chinos e indios muestra muy a las claras cómo en su primer gran prueba el universalismo europeo prefirió el amor a sí mismo al amor a los otros.^[252] Pero es dudoso que el cambio del catolicismo de la vieja Europa al pensar neohumanista de

los derechos humanos pudiera haber hecho justicia al impulso holístico del *hén kai pán*, en caso de que lo quisiera.



Rosetón de la catedral de Troyes, siglo XIII. Foto de John Gay.

¿Cómo imaginarse una «cultura sin centro»? ¿Y cómo concebir al uno, que da que pensar también como multiplicidad, de modo que no pudiera caer bajo el

monopolio de un único sistema? Todo indica, mientras tanto, que la primera catolicidad del complejo eclesial-colonial de la vieja Europa hace tiempo ya que se ha transformado en la segunda catolicidad del mercado mundial de capitales e informaciones. Comprender *in actu* este segundo universalismo es el sentido de una filosofía que intenta diagnosticar la época: su punto de vista o de fuga es una ontología del mundo liquidado en dinero, convertido en liquidez financiera. En el capítulo que cierra este volumen indicaremos qué puede significar ese cambio estructural de la ecúmene desde el punto de vista esferológico. Allí nos preguntamos, haciendo algunas alusiones a la reconstrucción filosófica de la globalización terrestre, por la historia y el estatus de la última esfera.

Excurso 5

Sobre el sentido de la proposición no dicha:

La esfera ha muerto

Lo que más extraña en la parábola de Nietzsche del hombre loco que anuncia la muerte de Dios es su penoso anacronismo: ¿Quién, sin la prueba del hecho mismo, hubiera considerado posible que todavía en el umbral del siglo xx un pensador hiciera una escena histórica a causa de las hipótesis bruniano-copernicanas? La obra póstuma de Copérnico sobre las revoluciones de los cuerpos celestes apareció (1543) no menos de trescientos cincuenta años antes de *la gaya ciencia*, y ya habían pasado trescientos años desde que se produjeron los primeros ataques de los filósofos de la naturaleza y de los astrónomos a la venerable idea de la esfera de las estrellas fijas y del cielo cristalino.^[253] Cabría suponer que en la época de Nietzsche ya hacía tiempo que el pensamiento cosmológico había pasado a la orden del día, y que la gran reforma «del cosmos cerrado al universo infinito» no podía provocar personalmente a nadie.

De hecho, el siglo XIX no espera mucho, en general, del cielo físico, cuya extensión infinita es aceptada ya por los legos como un dato más entre otros; desde hace tiempo se ha esfumado el recuerdo de la época de las cubiertas, el geocentrismo se ha reducido a una fábula lejana, las doctrinas milenarias sobre las esferas se conservan nada más que como curiosidades de la historia de la imagen de mundo, como testimonios de la ofuscación humana y como signos admonitorios de la política católica de ignorancia. La fractura entre religión y física se ha hecho oficialmente insuperable, y las iglesias, abatidas, han abandonado sus pruritos de magisterio filosófico-natural. Por lo que respecta a las miradas al cielo y al horizonte del tiempo, el mundo ilustrado vive en un infinitismo sin lágrimas, lleno de fe en la convergencia inenturbiable entre futuro y progreso. El mañana pertenece a los telescopios más potentes y a prestaciones sociales superiores, ¿de qué lamentarse, entonces?

En estas rutinas optimistas, bien ejercitadas, que parecen dar testimonio de madurez cosmológica, se introduce, reventándolas, el hombre loco de *la gaya ciencia*, montando a los contemporáneos una inesperada escena gótica. Nietzsche sacó de su sarcástico asilo la figura del hombre del tonel, el archicínico Diógenes de Sínope, para hacerle pasear, provisto también con su linterna, por una moderna plaza de mercado: esta vez buscando otra cosa que seres humanos. Del Sócrates furibundo de los antiguos, por medio de una metamorfosis a la que contribuyeron lo suyo el platonismo y el cristianismo, ha resultado un exaltado monje mendicante, un predicador de cuaresma inusual, un acusador que quiere introducir a sus oyentes en

una frenética meditación de culpabilidad. Se trata, sin duda, de un perturbado que se abrasa en hiperexcitaciones solitarias, y que, como todos los auténticos dementes, quiere arrastrar a los cuerdos a una locura compartida. ¿Qué podría volver más locos a los seres humanos que el culpabilizarse de haber hecho algo de lo que, incluso con la mejor voluntad, no se pueden acordar? El hombre loco sabe dónde ha de atacar: con la clarividencia del loco auténtico se entrega a su misión de acusar a los seres probos que le rodean de un delito atroz e inconmensurable.

¿A dónde se ha ido Dios?, gritó. ¡Os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado: vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos!... ¿Cómo consolarnos, nosotros, los más asesinos de todos los asesinos?

La *insanity* de esta intervención queda patente bajo dos aspectos: por una parte, no puede comprenderse, sin más, cómo habrían de llegar los seres humanos a explicar la invisibilidad de Dios, no por su encubrimiento natural, sino como una ausencia en la base de la cual hay un atentado; por otra, lo que no se puede entender de ningún modo es cómo a los presuntos asesinos no se les denuncia como culpables, sino que se les compadece como necesitados de consuelo. La confusa escena puede esclarecerse si se afronta desde el espíritu de la psiquiatría comprensiva: quizá en el mensaje del hombre loco se esconde un núcleo de sentido que aparece en cuanto se interpreta la escena como una concentración de diferentes dramas mentales; algo así como una amalgama de dos escenas, la primera de las cuales se desarrolló en el Gólgota y la segunda en Frauenberg, Prusia oriental; con Cristo como víctima, en el primer caso, y Copérnico como autor del crimen, en el segundo.

Así pues, cuando el loco lanza al mundo su grito «Dios ha muerto» no sólo tiene por qué estar imaginariamente, como sería de esperar, al pie de la cruz del Gólgota, más bien actuaría, a la vez, como contemporáneo de la revolución bruniano-copernicana, y hablaría no tanto del hijo de Dios que en la cruz declinó su espíritu cuanto de la forma-Dios de Occidente, la esfera sacra más exterior, la cúpula del cielo, que a causa del gran giro cosmológico del siglo XVI se había diluido en nada: en todo lo cual pueden considerarse circunstancias atenuantes tanto las reservas circular-conservadoras del canónico Copérnico como las cautelas de Kepler frente a la idea de un universo infinito. Según ello, el loco se movería en una escena interior, respecto de la cual está convencido que habría de hacer época también en la conciencia de todos los demás seres humanos; se habría convertido en testigo de un asesinato de Dios y habría vivido un Viernes Santo cosmológico, al que no seguiría un cambio pascual, como sí siguió al del Evangelio: «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto!».

A esta lectura corresponde la manifestación de que «lo más sagrado y poderoso que poseía el mundo hasta ahora» murió desangrado bajo nuestros *cuchillos*: con esta

expresión los asesinos de Dios no parecen una coalición de judíos y romanos que crucifiquen al Cristo, sino conjurados ante cuyas puñaladas sucumbe el César divino. Pero da igual si la primera escena recuerda los idus de marzo o recuerda el Viernes Santo, en cualquier caso de ella se sigue el motivo de un hecho inconsciente o incomprendido por sus autores: así como los asesinos de César, que creían liberar la República del dictador, no sabían lo que hacían, tampoco los actores del Gólgota eran conscientes de en qué acción se habían dejado implicar como cómplices.

Que el hombre loco, en sus delirios, no pierde de los ojos el paradigma evangélico se muestra, por lo demás, en su patética tesis de que ese hecho haría época y de que cualquiera que naciera después pertenecería ya, a causa de él, a una historia «superior»: si bien no *post Christum crucifixum*, sí, sin embargo, *post sphaeram occisam*. En cualquier caso, en esa salida a escena se trata de una oscura parodia del Viernes Santo, pues la proclama del hombre loco no tiene el sentido de preparar la verdad del domingo siguiente. Ese profeta no está loco porque hable de la muerte de Dios, sino porque *no* habla de su resurrección; está loco porque se entrega a la creencia de que con su mala noticia podría anular y suspender los éxitos tradicionales de la recepción del bien.

«Dios ha muerto»: esta frase no contiene nada nuevo para los cristianos, si se considera que la han meditado desde siempre en sus depresiones de Sábado Santo; sin embargo, con la proposición consecutiva «Dios sigue muerto» se presenta una nueva resistencia frente a lo pascual, que no se sabe cómo integrar en la vida de los oyentes. El hombre con la linterna es un loco porque quiere importunar a sus semejantes con un problema, frente al que no saben qué hacer para experimentarlo como suyo. Para suerte suya, no ven aún lo que ve el loco, y mientras no lo vean no les importa lo que debería. Así pues, en el fondo de su excentricidad, en el ser humano loco lo que actúa no es confusión o trastorno; le impulsa la lucidez insoportable de quien ha perdido la capacidad de participar en los autoengaños, llamados sanos, de los demás. Está loco por un exceso de potencia visual; ya no consigue mentirse en orden —engañarse como si estuviera en orden él mismo y el mundo—. Ve con ojos demasiado buenos lo peculiar de la nueva situación: cuando los nuevos cosmólogos, tras Copérnico y Bruno, derribaron las cubiertas planetarias y el firmamento, hicieron excéntrica la tierra y la abandonaron a una inestabilidad cósmica para la que no estaba preparado ningún habitante de ella.

No obstante, hay que ser filósofo o teólogo para vivir una catástrofe de imagen de mundo como si se tratara de una debacle del propio sistema mental de inmunidad. Está fuera de duda que, de acuerdo con su diseño evolutivo, los seres humanos no están preparados para conocimientos enfriadores de ese tipo: aunque la mayoría tampoco se resfrían por el nuevo conocimiento, porque, de todos modos, incluso en la llamada gran cultura, piensan y sienten en formatos de inmunidad más pequeños, regionales y caseros. Para la gran mayoría, con la respuesta a la pregunta de si hay un firmamento, o no, no se decide mucho; para ella no existe «enfermedad de muerte»

alguna, cosmológicamente condicionada. Tras la abolición de las cubiertas cósmicas, sólo para los pocos que utilizan el formato metafísico para su propia forma de inmunidad —para los adeptos a los libros, los intelectuales, los supersensibles— se plantea también de forma existencial la pregunta de si pueden transformarse en seres capaces de arreglárselas con la nueva verdad.

El hombre loco es el individuo aventurado, cosmológicamente despierto, de la Modernidad: el primero que ya no puede hacerse ilusiones sobre la situación de la tierra. En sus hiperexcitaciones experimenta el trauma de nacimiento del planeta abandonado a la intemperie como si fuera el suyo propio; siente la caída de la tierra fuera de las cubiertas imaginarias que le habían cobijado en el interior de la totalidad divina durante una época de gestación de milenios; documenta su tambaleo precipitado —«hacia atrás, hacia el lado, hacia delante, hacia todas partes»— como si lo experimentara en su propio cuerpo; siente personalmente el frío de estar fuera, aquello de «noche y más noche», el vacío consuntor y la sensación de desierto y de extravío irreparable. En una palabra, el hombre loco no es más que el síntoma histérico de la humanidad instruida: sin cobijo, sin cubiertas, expuesta a la intemperie en la edad moderna. Pone a prueba la unidad de ilustración y pánico: vive la claridad y desocultamiento como existencia desnuda, sacada fuera, fuera de quicio y envoltura.

El momento anacrónico de la salida a escena del hombre loco se explica, entre otras cosas, porque sólo en los días de Nietzsche había llegado a su fin, incluso para los doctos, la época de las construcciones auxiliares contra el vacío exterior: el reencantamiento del espacio vacío como extensión de Dios en la teología de Newton había fracasado, finalmente, como puro nihilismo gravitacional; los intentos de la imaginación cósmica moderna de guarnecer lo inmenso con una multiplicidad variopinta de mundos se despacharon al final como extravagancias literarias. Parece que por primera vez en los días de Nietzsche se someten a prueba y se rechazan como ineficaces todos los antídotos contra el desamparo cósmico. A partir de ahora hay que combatir con nuevos métodos la debilidad inmunológica ontológica de los sujetos modernos.

Así, llevada a su contexto auténtico, la gran expresión de la muerte de Dios significa algo completamente diferente a lo que están acostumbradas a ver en ella las lecturas vulgares de cualquiera de los partidos interesados; comprendida desde sus propias condiciones, trata del sentido de la pérdida de la periferia cósmica, del desmoronamiento del sistema metafísico de inmunidad, que había sostenido, dentro de un último formato, el imaginario de la vieja Europa. Habla de la necesidad, que presidirá toda vida futura, de afirmarse, gracias a su autoayuda inventiva, frente al hecho originario de la edad moderna: una debilidad inmunológica metafísica, adquirida por ilustración. «Dios ha muerto» significa en verdad: la esfera ha muerto, el círculo de amparo ha sido explotado, el encanto inmunológico de la ontoteología clásica se ha vuelto ineficaz, y nuestra creencia en el Dios de lo alto, sin

el que hasta ayer no caía siquiera un pelo de la cabeza de un mortal, ha perdido la fuerza, el objeto, la esperanza: pues lo alto está vacío, el margen ya no da consistencia al mundo, la imagen se ha caído del marco divino. Y junto con la imagen, también los seres humanos hubieron de salirse de su armadura de fe, y desde entonces existen sólo como en caída libre. Tras el atentado científico al círculo de cobijo, el encanto personal de la geometría quedó liquidado. Inmanentes son los seres humanos sólo al exterior: hay que vivir con esa complicación.

Pero ¿cómo puede garantizar el exterior la forma de inmanencia o el albergue interior? Es verdad que la ingeniosa solución provisional del siglo XVII de divinizar el espacio infinito mismo y espacializar al Dios infinito —un camino que tomaron pensadores como Henry More o Malebranche— consiguió retardar el estallido de la crisis atea, pero no logró detenerlo.^[254] En el espacio desencantado los individuos pueden sucumbir ante los resfriados más triviales, las ofensas más cotidianas, si no consiguen cobijarse dentro de una segunda inmunidad, que habría que movilizar con potenciales propios, sin consideración al marco trascendental. Si la antigua religión fue el amuleto natural de la primera salud, una salud poscopernicana habrá de servirse de amuletos superiores y artes de inmunidad más complejas.

Con ello sale a la luz una razón objetiva para las asincronías en la reserva de mentalidad de las sociedades modernas: mientras que unas, como por una demora milagrosa, pueden creer todavía en un ser objetivo ordenador, las otras ya han comenzado a entender que están condenadas a construcciones propias de orden. Los teólogos se van, llegan los diseñadores. Entre ellos impera la ley de los malentendidos, que desune irremediablemente a quienes con métodos asaz diferentes han de solucionar el mismo (aunque exactamente no el mismo) problema. Por eso, la salida a escena del hombre loco da testimonio ya, con toda energía, de la aparición de la fractura de la mentalidad: «Llego demasiado pronto», dice después, «no es tiempo todavía». Pues mientras que los pocos que hoy sufren las enfermedades de mañana han colocado en su orden del día la invención de una segunda salud, la mayoría vive aún como si no hubiera pasado nada, en la robustez primera aunque con un vago mal humor, no pocas veces en una airada falta de comprensión frente a las preocupaciones de aquellos que están condenados a operar con complejidades superiores. Del roce inevitable entre ambas clases de inmunidad surge lo que desde el punto de vista del diagnóstico de los tiempos ha de considerarse como la tensión fundamental de la Modernidad: la confrontación entre desilusiones a la ofensiva e ilusiones a la defensiva. Economía de ilustración: el mercado libre de los desencantos molestos y la libre elección del ilusionista que cure.

La guerra de los sistemas de inmunidad es la realidad de lo real en la era posterior al asesinato de Dios: se dirige como si se tratara de una guerra mundial de las profundidades, entre ingenuidad y no-ingenuidad. ¿Quién podría afirmar que abarca con la vista los frentes de este acontecer belicoso? Precisamente porque en muchas partes han perdurado, casi intactos, los posicionamientos de los antiguos sistemas

simbólicos de inmunidad, la noticia de una «supuesta» muerte de Dios puede rebotar en ellos como una información externa. Por lo que respecta al hombre loco, está convencido de que, también a los ingenuos de hoy, les llegará un día la hora en la que se romperá su inmunidad apoyada en la ilusión: la luz de los astros necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, incluso después de realizados, para ser vistos y oídos. Este hecho les resulta todavía más distante que los más distantes astros: *¡y sin embargo ellos han hecho lo mismo!*^[255]

Es la maldición del hombre loco saber, ya en el momento del hecho, lo que para la mayoría sólo devendrá experiencia interna en el lejano futuro y mucho tiempo después: que se trata de un delito cometido entre todos, por el que se destruyó a Dios y el sistema de inmunidad del ser: un crimen debido a insolencia intelectual, un crimen alevoso cometido por consecuencia con el pensar, un delito de curiosidad, por el que salió a la luz una verdad con la cual los seres humanos no están, en principio ni la mayoría de las veces, preparados para vivir. El hecho de que aquí se recuerde, y por dos veces, la luz de las lejanas estrellas no sucede casualmente, pues el auténtico escenario del asesinato de Dios no es otro que la cubierta extrema del viejo cielo de éter, la esfera de las estrellas fijas, que había sucumbido bajo las puñaladas de los conjurados: Digges, Bruno, Galileo, Descartes y otros muchos. Para todos esos avispados autores del crimen vale la palabra del Señor: no saben lo que hacen, dado que ninguno de ellos podía ser consciente de que, con su anulación del último cielo protector y cobijante, perpetraban un alevoso crimen teológico-inmunológico, del que siglos después aún hará causa de queja el hombre loco.

Desde el punto de vista de Nietzsche, la muerte de Dios aparece como una especie de catástrofe climática producida por el hombre. El hecho de que la utilización de las capacidades racionales humanas siguiera sus propios caminos desencadenó una época glacial atea, en la que la pregunta por el «cómo» de la supervivencia humana hubo de plantearse de nuevo desde la base misma. Tal cosa sólo pudo suceder porque desde el Renacimiento las prácticas cognoscitivas europeas se emanciparon de los condicionamientos católicos del modo tradicional de ser humano y pretendieron establecerse ellas mismas como una magnitud de propio derecho. En sus errabundas y afiladas reflexiones de *la gaya ciencia*, sólo pocas líneas antes de la parábola del hombre loco, Nietzsche manifiesta a las claras, efectivamente, ese secreto de una ilustración autolesiva, carente de consideración ante necesidades de siempre del ser humano:

Es algo nuevo en la historia el hecho de que el conocimiento pretenda ser algo más que un medio.^[256]

Así pues, ¿el ser humano sólo es para Nietzsche condición marginal y medio de un proceso de verdad que le trasciende? Si el conocimiento se ha convertido en fin en sí mismo, el ser humano tendría que estar preparado a disponerse él mismo como medio para ese fin superior. En ese caso sería lícito que el conocimiento pasara por encima de condiciones y necesidades humanas, sin que los seres humanos tuvieran por qué quejarse ante consecuencias no deseadas del conocimiento. Si el ser humano cognoscente es un medio para algo que lleva más allá de él, podría resultar que su propia puesta en peligro por la destrucción de sus antiguas necesidades de inmunidad le precipitara en una crisis creadora de la que quizá salga como una criatura superior: más allá de las ilusiones protectoras de su primera naturaleza. Tras la muerte de la esfera, este gran «si» condicional transforma toda vida en un «experimento del cognoscente». «La vida no es argumento alguno; el error podría estar entre las condiciones de la verdad».^[257]

Con esta peligrosa frase se pone de manifiesto lo que desde el punto de vista crítico-cognoscitivo persigue la parábola del hombre loco: la salida a escena del Sócrates, vuelto doblemente loco, sirve para dirigir a la contemporaneidad la pregunta de cómo sobrevive el ser humano después de que hayan desaparecido las condiciones en las que vivía hasta ahora. ¿Cómo es posible existencialmente el ser humano que ha de plantearse a sí mismo la pregunta: cómo soy posible sistémicamente? ¿Qué es la vida tras su autoesclarecimiento por la biología? ¿Y qué será de la filosofía si ha de aparecer en el futuro como amor a un saber relativo a debilidades inmunológicas superables, fatales o todavía indeterminadas?

Capítulo 6

Antiesferas

Exploraciones en el espacio infernal

*Por mí se va hasta la ciudad doliente,
por mí se va al eterno sufrimiento,
por mí se va a la gente condenada.*

*Antes de mí no fue cosa creada,
sino lo eterno y claro eternamente.
Dejad, los que estáis aquí, toda esperanza.* ^[258]

En la metafísica teológica, sobre todo en la medieval, Dios es el título de una hiperinmunidad que insiste en que han de ser superados todos los sistemas de seguridad simplemente autoideados, simplemente hechos por el hombre. De ahí el delirante interés de los teólogos, teóricamente comprometidos, por aquello que consideran la magnitud inconmensurable de Dios: quieren a cualquier precio un Dios más grande del cual nada se pueda pensar, más aún: un Dios mayor que todo lo que se pueda pensar; Anselmo de Canterbury conoce ya esa sutil escalada. Hacer campaña en favor de la participación en el bien de inmunidad alto, en el más alto, en el más que alto, es el sentido de toda propaganda metafísico-religiosa. Cuando se trata de la salvación de los mortales, sólo resulta suficientemente grande lo más grande de lo pensable y aquello que es inimaginablemente más grande que lo más grande pensable. Por eso los seres humanos, según consejo sacerdotal unánime, bajo ninguna circunstancia han de estar seguros de sí mismos: perderían con esa postura el acceso a las estructuras de inmunidad sobrehumanas, en las que parece que sólo se puede participar al modo de la entrega, es decir, del dejarse-sostener por el garante supremo.

Con este argumento justifica la teología eterna su interés psicagógico: quitar seguridad a los seres humanos en sí mismos, para que se aseguren más arriba, en el Dios omnipotente. Dado que ese Dios, como cobertura de todas las coberturas y soporte de todos los soportes, ofrece el máximo grado de aseguramiento e inmunidad, hay que renunciar a todos los autoaseguramientos mentales más pequeños, en los que la vida humana se labra su continuidad día a día, año a año (todo esto, suponiendo que se haya de desear siquiera este supremo seguro divino); desde luego, donde ejercieron el poder los sacerdotes monoteístas intentaron imponer por encima de todo ese seguro, aunque nada más fuera por la razón de que un sacerdocio así, bien entendido, sólo podía legitimarse precisamente como agencia de la inmunización suprema por medio de un Dios *semper maior*, gradualmente elevado al infinito. (De

lo contrario, curanderos o santones regionales podrían cumplir tan bien, o mejor, tareas de inmunidad).

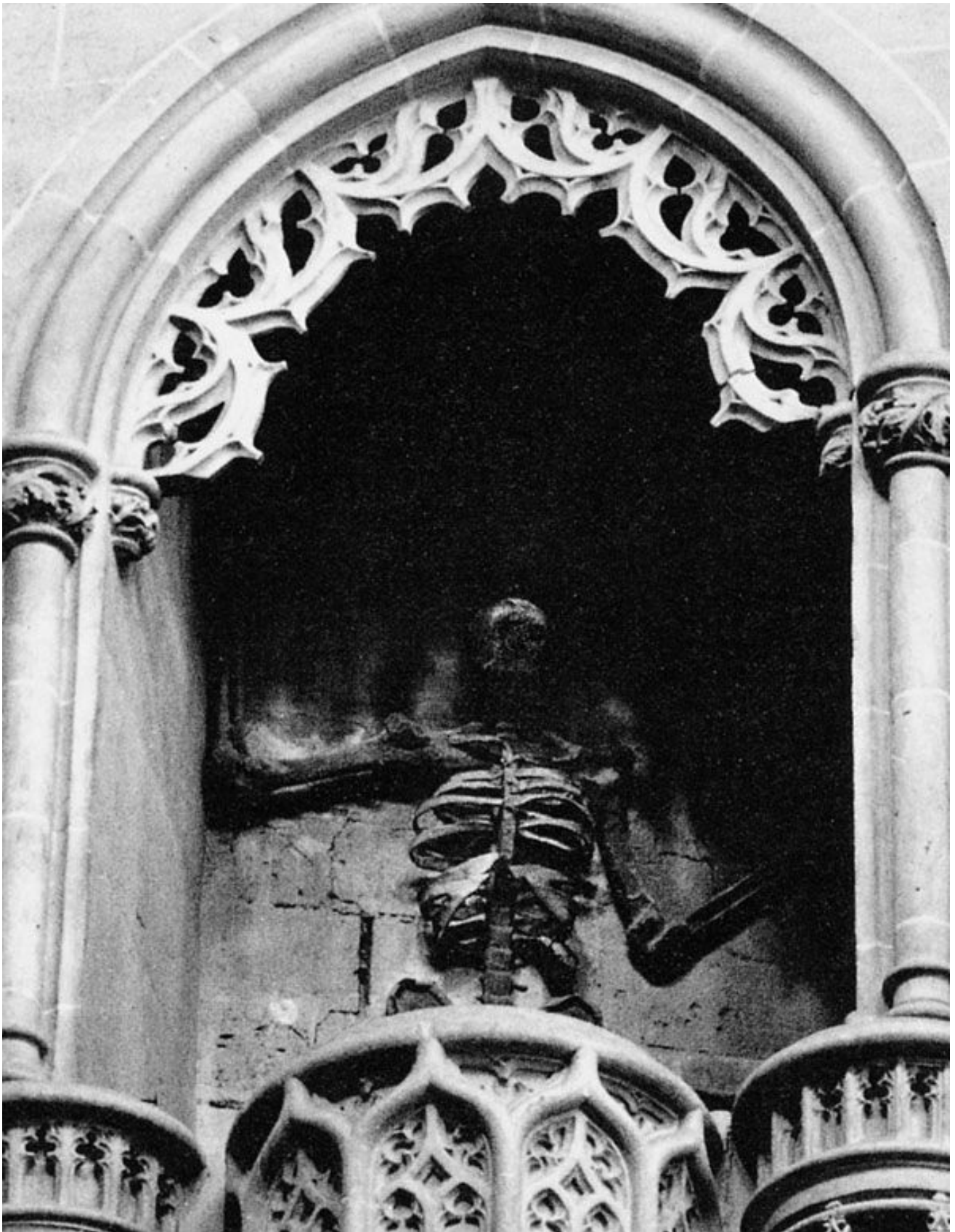
Con el elogio de Dios como fuente suprema, en absoluto, de protección aseguradora de almas, se instala una dialéctica que provoca potencial y actualmente paradojas de inmunidad devastadoras. Pues para poder afirmar a Dios como el supremo asegurador, la teología tiene que hacer de él, primero, algo inquietante, exaltándole desmesuradamente: para ensalzarlo como el ser de absoluta confianza, hay que contraponerlo al mundo humano como el absolutamente otro inaccesible; para canalizar hacia él torrentes de entrega confiada, hay que describirlo como catarata que nos arrastra sin saber adónde. Para festejarlo como patrocinador intangible de la semejanza fiel entre el alma y él mismo, hay que afirmar de él, a la vez, una «desemejanza cada vez mayor»;^[259] para encomiarlo como el ser más digno de amor en absoluto, hay que hacerlo terrible como juez escatológico. Con ello, la forma general de esas paradojas puede describirse como un debilitamiento de la inmunidad con el fin de procurar la inmunización suprema. La vacuna con lo terrible y absolutamente otro ha de proporcionar a lo propio la seguridad última. Como sueño en una debilidad pura, el masoquismo primario se realiza en lo sublime: en la esperanza de obligar a la parte fuerte, mediante sumisión a ella, a una condescendencia protectora.

Se puede afirmar que fueron las tensiones producidas por estas paradojas las que dinamizaron la historia de la religión de Oriente Próximo y de Europa en la era del auge de los monoteísmos. En ellas se muestra qué precio tan enorme exigieron los sistemas de aseguramiento anímico de tipo eclesial, altamente metafisizados. Lo que hoy se discute como fundamentalismo es todavía la manifestación, tan inequívoca como ineludible, de aquella paradoja basal de inmunidad inherente a las religiones monoteístas: buscar la seguridad máxima en lo estremecedor, y el último fundamento en el vacío. Todo Dios supremo es terrible y lo admiramos mientras «renuncie, sereno, a destruirnos».

Cuando la inmunidad y la salvación se postulan al absoluto, aparecen, por necesidad sistémica, riesgos enormes de desgracia y calamidad, que eran desconocidos antes de la búsqueda de seguridad última e inmunidad suprema. Con el anhelo de seguridad inflaciona el miedo. Pues un Dios que ha de poder conceder «eterna bienaventuranza» como contraprestación de seguridad suprema, tiene que estar provisto del poder de desbaratar todos los aseguramientos humanos para sustituirlos por pólizas del absoluto. Los poderes de ese mismo Dios llegan necesariamente a tanto que pueden asignar también contraprestaciones negativas: sobre éstas habla la Edad Media en sus temores al infierno y en sus visiones de un submundo en el que los mal asegurados tienen que pagar las consecuencias de no haber contado con el Dios amable y temible de la hiperinmunidad.

Así pues, quien quiera saber, aunque nada más fuera por interés histórico, en qué consistía el Dios de los teólogos no ha de omitir una visita al infierno cristiano. Pues

el infierno es la segunda cara del Dios de amor y adoración de que gustan los teólogos, el reverso necesario de la teología de la *communio*: por eso Dante, por muy obscuro que pueda sonar, tiene toda la razón cuando hace decir a su puerta del infierno que ha sido construida por el primer amor. Como hemos visto, en el peor de los casos, la proscripción y excomunión fuera de la filosofía y de su ciudad redonda llevó a que los ateos debieran ser abandonados fuera de la ciudad, sin enterrar, en terreno de nadie;^[260] en lo sucesivo observaremos cómo la excomunión fuera de Dios conducirá a una extinción por internamiento. Esto es, pues, el infierno cristiano: el campo de exterminio para disidentes del primer amor.



Esqueleto predicante de la catedral de Murcia, siglo XVI.

Que el círculo, que ofrecía a la ingenua geometría de inmunidad la más plausible de todas las formas de envoltura, puede devenir a la vez el motivo formal de un devastador desaseguramiento y de una pérdida fatal de inmunidad: éste es el descubrimiento del que se habla y discute en la ciencia cristiana del espacio infernal.

Si se vuelve a leer su manifiesto, los cantos-*Inferno* de Dante, desde una posición esferológica y pospsicoanalítica, uno se da cuenta de que lo que aparece en él es una primera fenomenología psiquiátrica en forma de una teoría del tormento depresivo de estrechez y opresión y del círculo vicioso existencial. Con el alzado de la estructura de los infiernos Dante proporcionó, a la vez, el modelo de todo análisis del albergue o cobijo en lo falso: pues —bien lo sabe Dios— sus habitantes del infierno están cercados y rodeados eficazmente, pero no, en absoluto, en coberturas tónicas, ni en círculos buenos. Con consideraciones holistas de inmensa ironía, la infernología de Dante pone en evidencia que aparte de las esferas del éxito existe también una redondez de la desesperanza encerrada en sí misma y autorrefluente.

Ya a primera vista el fresco del infierno del poeta hace comprender una doble atrocidad: no sólo expone, a tamaño épico, un submundo de sufrimientos humanos eternizados; integra también esa negra enciclopedia en las formas circulares, en las que se puede comprobar una alusión, en la que es imposible no reparar, al montaje y organización divinos de la totalidad del sufrimiento. Con ello, lo infernal se perfila tanto más claramente, pues cuando los inquilinos de los anillos inferiores soportan sus torturas con cieno, sangre, fuego y hielo, además de ello están condenados, adicionalmente, a percibir a cada instante el carácter afirmativo de sus tormentos. ¿Cómo, si no, podrían éstos aparecer como autorizados por la forma circular? Sarcásticamente perfecto, cada rincón del infierno se arredonda o aboveda en torno a sus prisioneros; para mayor gloria de Dios, cada demonio ayudante martiriza a sus clientes en el lugar meticulosamente señalado. Parece que el infierno dantesco, por la forma concéntrica de su disposición, rinda homenaje al Dios-forma; su estructura de nueve peldaños copia la jerarquía pseudo-areopagítica de los coros angélicos.^[261]

El inframundo de Dante está dispuesto en forma de embudo, como un megáfono del que, ascendiendo del centro de la tierra hasta el final superior más ancho, procede un ensordecedor huracán de lamentos. Su forma mantiene el punto medio entre el orden más sereno y el horror más extremo. Quien quiera saber lo mucho que alcanzan las consecuencias de que san Agustín —uno de los Padres de la infernología cristiana— defendiera la bondad y la buena factura de todo lo creado —*omne ens est bonum*— sólo necesita visitar el más allá más elaborado de la cultura visionaria europea: este infierno pensado hasta el final, que se mantiene enteramente en el círculo, como la filosofía. Si fuera posible que la forma se separara completamente del contenido, el *inferno* de Dante significaría, más aún que el paraíso, el triunfo del formalismo divino. Si realmente la luz de todo lo que es proviniera de la Luz, la nonidad de los círculos del inframundo podría considerarse también como un programa excelente teomorfológicamente hablando; el infierno sería la mazmorra más arreglada, incluso la ciudad más perfecta, que les fuera concedido habitar jamás a los seres humanos. Se habría empleado a los mejores diseñadores para desarrollar ideas eternas negativas; la obra ejecutada podría llevar el indicativo de calidad *made in heaven*. Lo único que no podría ser intención directa de Dios serían los horribles contenidos del infierno, de

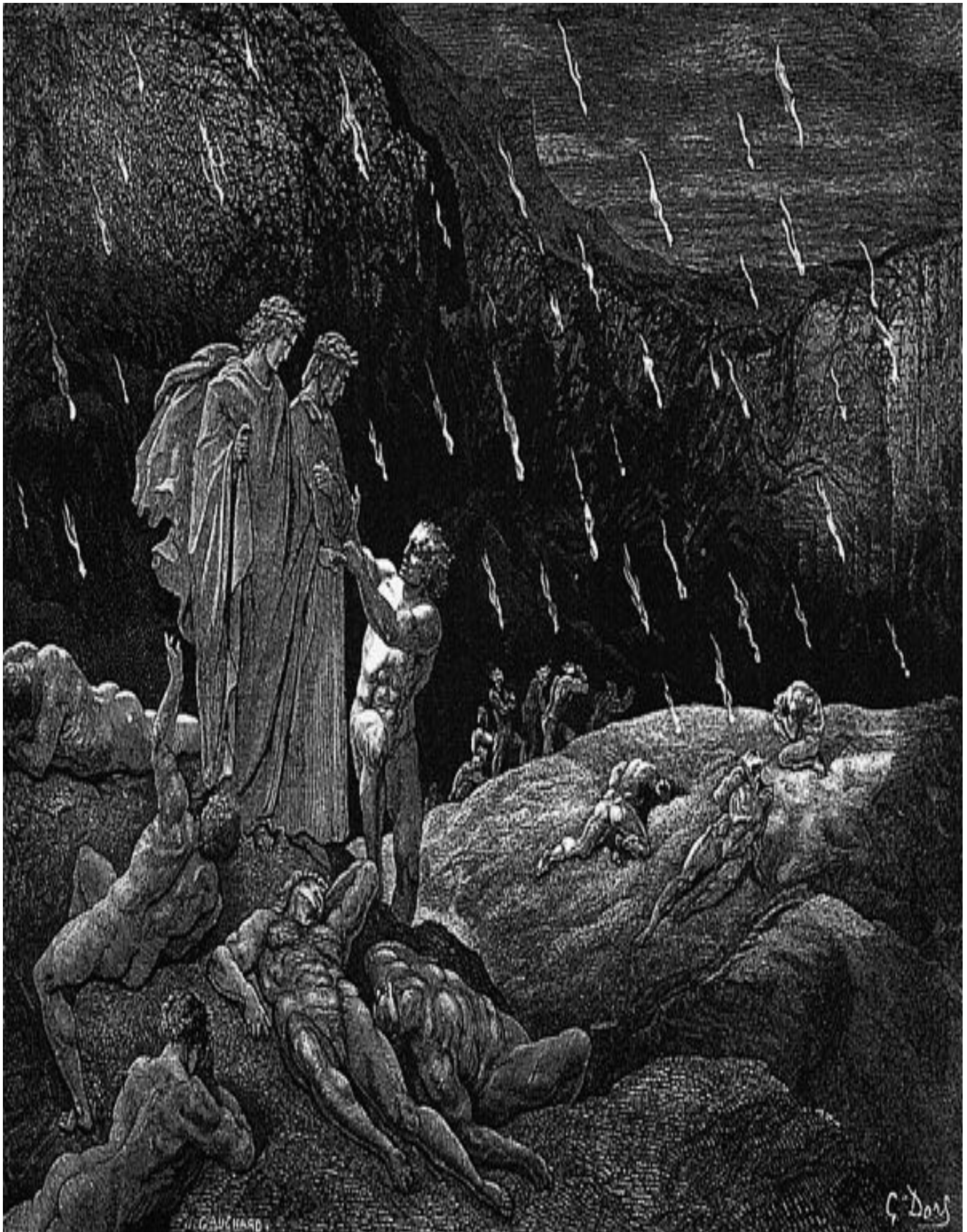
modo que para las escenas de tormento eterno se necesitaría una deriva a causas coadyuvantes no-divinas.

Sobre la puerta del infierno aparece esta frase:

FECEMI LA DIVINA POTESTATE,
LA SOMMA SAPIENZA E'L PRIMO AMORE

[Hízome la divina potestad,
el saber sumo y el amor primero],

una expresión que manifiesta la complicidad de confianza-en-Dios y cinismo, y que ha podido inspirar a posteriores gestores de habitáculos así inscripciones análogas en los portones. Por medio de ello se pone en evidencia lo que costó a la fracción católica de la humanidad imponer su concepto de Dios como el inmunizador absoluto. Para poder concertar pólizas de fe al estilo romano había que hacer del asegurador divino alguien formidable en grado sumo: quien quería prometer el cielo tenía que poder amenazar con el infierno. Y dado que el infierno tenía que ser un infierno por la gracia de Dios, era necesario imponerle el sello formal del creador: el círculo.



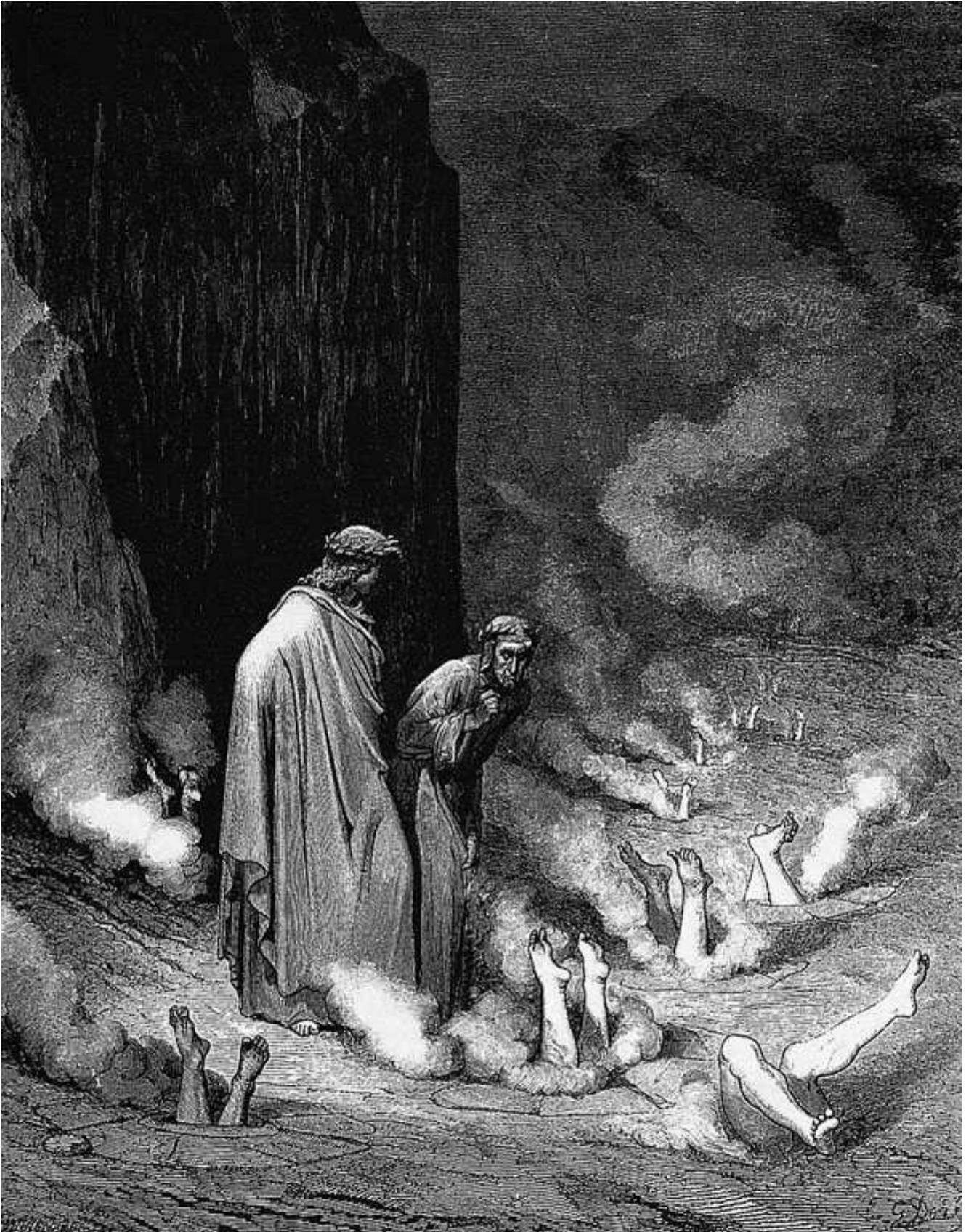
Dante, *Divina commedia*, *Inferno*, canto 14:

*Ed elli a me: «Tu sai che 'l loco è tondo;
e tutto che tu sie venuto molto,
pur a sinistra, giù calando al fondo,
non se' ancor per tutto il cerchio vòlto»*

[Respondió: «Sabes que es redondo el sitio, y aunque hayas caminado un largo trecho hacia la izquierda descendiendo al fondo, / aún la vuelta completa no hemos dado»].

Pero ¿no engaña también en este caso, como en toda la ontología catolicizada, la ilusión homogénea, redondo-concéntrica? ¿Puede, de hecho, la esfericidad de las regiones inferiores del ser poseer la misma dignidad morfológica que los ámbitos cercanos a Dios? ¿Es posible que el círculo del infierno fuera substancialmente el mismo que aquel en el que los ángeles y los redimidos celebran en eternos éxtasis corales al punto central superbueno? ¿Hemos de inferir aquí también, todavía bajo la impresión de sugerencias platónicas, de la forma cíclica el *optimum* objetivo, de la apariencia redonda el ser bien conformado? Está fuera de duda que Dante mismo habría respondido afirmativamente a estas preguntas, puesto que su construcción del infierno se orienta por concepciones escolásticas de orden, y está diseñada y poblada en correspondencia con la ortodoxia teomorfológica. Esto no impide que el texto manifiesto, aparte de la autolectura del autor, exponga ideas que quedan fuera del círculo de jurisdicción de doctrinas ortodoxas. Cuando se trata de ampliar la estructura del infierno, sabe hacerlo mejor la poesía misma que el poeta y sus informadores escolásticos. Como hemos de mostrar, la globalización del sufrimiento en el infierno sigue una ley propia que sólo en apariencia es idéntica a la de la circularidad divina.

El penetrante predominio de las formas circulares, que llegan hasta el fondo del infierno, pone en evidencia un sentido secundario morfológico, de cuyo análisis se deduce que Dios no pudo afirmar su monopolio de la forma circular sin que fuera impugnado por ello. No consiguió reservar para sí el círculo como su sello formal inalienable; la redondez no es su rúbrica infalsificable bajo cada una de sus criaturas bien logradas. En la obra de Dante se muestra, más bien, que la región del demonio posee una circularidad, reflexividad y armonía *sui generis*. Es posible que nos volvamos a encontrar aquí, y bajo un aspecto distinto, con aquella duplicación de las esferas que fue comentada más arriba como dualidad irreductible de esfera del mundo y esfera de Dios.^[262] Si en la imagen geocéntrica del mundo Dios se representa necesariamente arriba y afuera, como margen esplendoroso y altura hiperclara, en el esquema teocéntrico Dios tiene que ser pensado como protuberancia de luz, que, rebosando eternamente desde el centro hiperespacial, lo abarca todo, mientras al mundo, tal como lo conocemos, se lo coloca en la más oscura periferia. Pero así como Dios, en su esfera eufórica, sólo emana luz y éxitos en coros y olas que acaban en las zonas periféricas, formalmente débiles, de lo existente, así, en la otra, en la esfera cósmica, el punto más alejado de Dios de lo existente, el centro del infierno en el núcleo de la tierra, puede rodearse de los caprichosos anillos del malogro y del fracaso.



Dante, *Divina commedia*, *Inferno*, canto 19:

*Io stava come 'l frate che confessa
lo perfido assassin, che, poi ch'è fitto,
richiama lui, per che la morte cessa*

[Yo estaba como el fraile que confiesa

al pérfido asesino, que, ya hincado,
por retrasar su muerte le reclama].

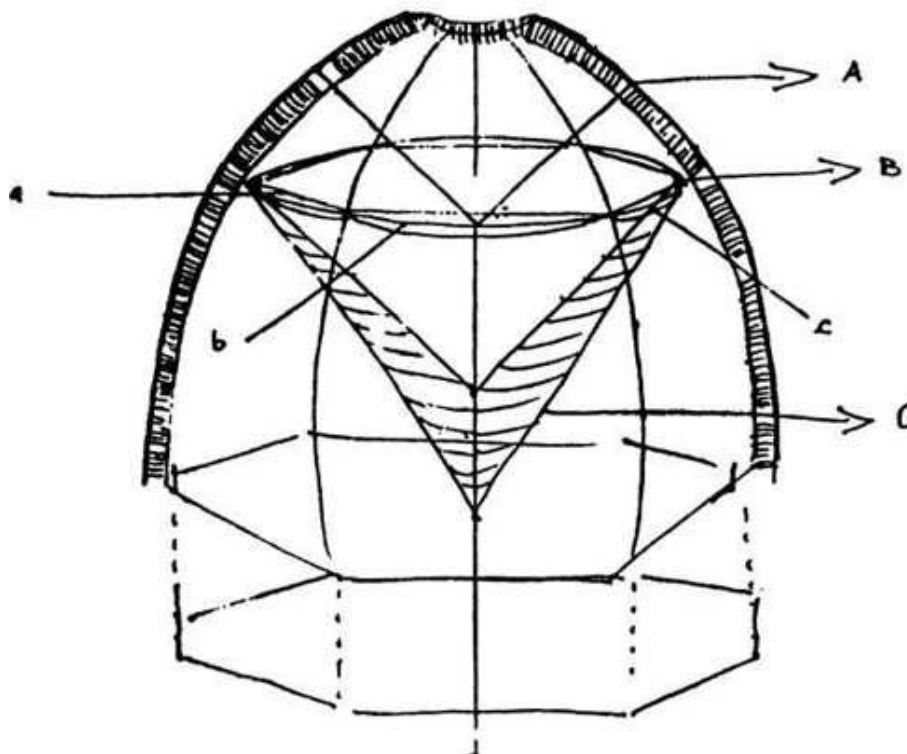
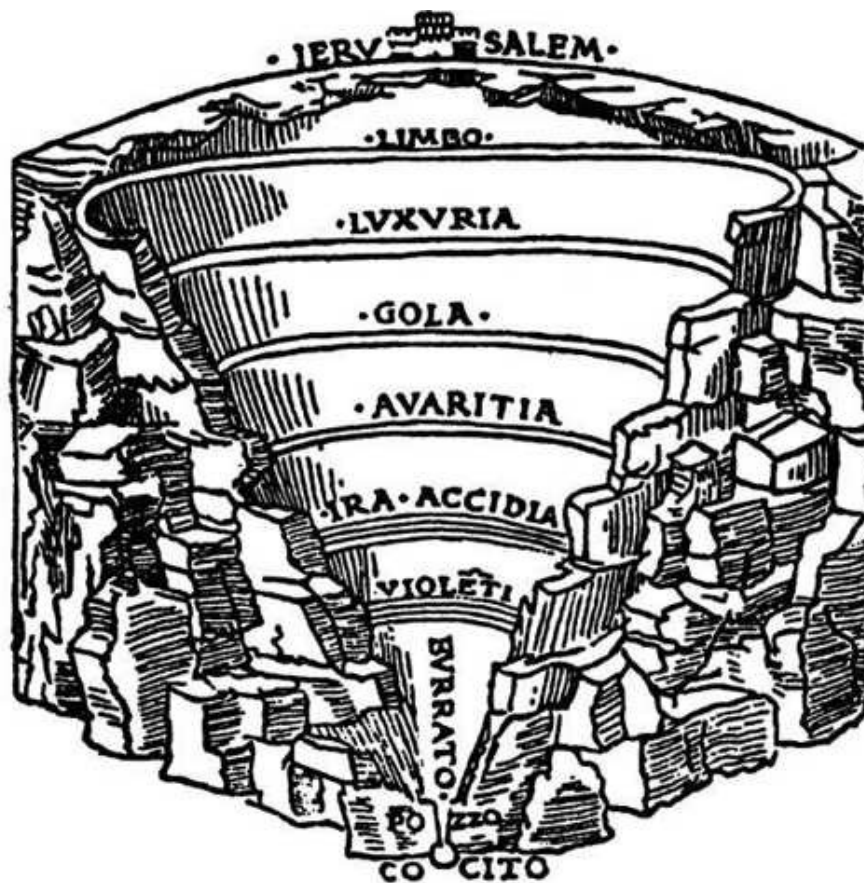
Es un submundo extrañamente despejado, de malogros supremos que refluyen incesantemente a sí y en sí mismos, ese a través del que Dante es conducido por su guía, Virgilio; y aunque el poeta tampoco deje duda alguna de que a sus ojos las estructuras circulares de *inferno*, *purgatorio* y *paradiso* remiten, todas ellas, a una ordenación unitaria precisa de arriba que se manifiesta en el esquema numérico nueve-siete-nueve, si se considera con mayor detenimiento la circularidad de los espacios infernales se ve que posee, sin embargo, un principio diferente y, sobre todo, un centro diferente que las conformaciones esféricas en torno a Dios. La convicción de que los mundos circulares celestes e infernales pertenecen al mismo orden es menos un conocimiento asegurado, tranquilamente examinable, que un prejuicio piadoso y precipitado con el que se ha armado el poeta para su horrible viaje. Se trata del mismo prejuicio que había de proporcionar sostén y respaldo a la era de la seguridad dogmática cristiana, y del mismo que permitió a los pensadores medievales hacer la vista gorda sobre la imposible congruencia entre esfera de Dios y esfera del mundo. Para que Dios, en verdad, sea tal como lo postula su concepto de todopoderoso e infinitamente bueno, los exégetas tienen que representar su obra maestra, el mundo, mucho más redonda y conseguida de lo que jamás pueden percibir los mortales al uso. Sólo en el prospecto teológico muestra la creación una figura sugestivamente esplendorosa.

Para ningún sector del universo vale más esto que para el infierno, que desde el punto de vista ontológico representa el valor límite extremo de mundaneidad. Sólo quien percibe el infierno bajo las más fuertes idealizaciones puede visitarlo, al estilo de Dante, como una zona periférica problemática de la integridad-todo bien redonda. En consecuencia, sólo atraviesan sin daño espíritus humanos el campamento infernal cuando se han armado de impavidez metafísicamente bendita, es decir, de optimismo morfológico. Dado que nada es tan contagioso como la proximidad a la gran miseria, tanto temporal como eterna, los visitantes del infierno tienen que inmunizarse mediante la convicción de que incluso aquí todo sucede correctamente. ¿Qué sería Dios si no adjudicara a cada uno lo suyo?

No se puede achacar, ciertamente, al infierno de Dante que le falte un plan soberano. ¿No son estas calles del tormento, bien construidas, prueba suficiente de lo bien fundamentadas y meditadas que están las instalaciones infames? ¿No muestra la distribución minuciosa del todo que la administración del campamento sabe lo que hace, y no ha de contar también su saber, como cualquier intelecto, con una luz de Dios? ¿No tiene la ciudad infernal Dis^[*] la estructura urbanística más madura,^[263] y no resulta admirable el modo tan preciso en que sus habitantes están alojados en *arrondissements* específicos, de acuerdo con la culpa de cada uno?

Armados de prejuicios valerosos y esforzados, descienden los poetas al submundo

y atraviesan universos espantosos para aproximarse a la residencia del *summum malum*. El poeta viviente se desmaya muy a menudo a lo largo del viaje, vencido por el horror y la compasión, pero siempre vuelve a levantarse, alentado por el espíritu de Virgilio, que le asegura que también el infierno, a su manera, está en orden. El vivo y el muerto no pueden sentir lo mismo en este punto, porque Dante no consigue apropiarse de la sangre fría del colega muerto. Sobre la meta de su viaje común al bajo mundo, sin embargo, no hay jamás duda alguna para ambos viajeros. Para ellos resulta evidente: sólo en el círculo ínfimo, en el *finis malorum*, se hará del todo patente qué significa siquiera, de qué va siquiera el infierno.



El embudo del infierno de Dante, proyectado en la cúpula de Brunelleschi de la catedral de Florencia.

El paso por las cámaras de tortura muestra analogías con el protocolo de una audiencia dificultosa con un príncipe, sustraído a miradas profanas mediante numerosos círculos de muros y puertas vigiladas. Tampoco en este infierno superior se han disipado del todo las reminiscencias tardoantiguas de aquella suntuosidad de

que hacían gala los grandes reyes persas invisibles.^[264] Pero, dado que el príncipe del inframundo, como modelo de majestad negativa, ocupa en la imagen aristotélico-dantesca del mundo el centro más interior del cuerpo de la tierra, que es a la vez el centro absoluto de la esfera del mundo, el lugar del demonio *per se* señala el sitio donde el cosmos físico está más recogido en sí mismo y donde con más pureza se refleja en su esencia. Aquí se desvela la verdad sobre el mundo bajo, sublunar, de materia terrena, en su totalidad; sólo aquí puede esperarse una penetración definitiva en la naturaleza del mundo no-etérico, no-luminoso, no-bienaventurado. Por su audiencia ante el emperador de ese reino doloroso —*lo 'mperador del doloroso regno (Inferno, canto 34, 28)*—, ambos poetas se asomarán a la oscuridad más impenetrable, a un dolor más allá de todo umbral, inaccesible a cualquier narcótico.

El viaje de los poetas al polo más bajo refleja con precisión el infernocentrismo de la cosmografía católica. El sentido del viaje al inframundo es ver en su trono al príncipe de los demonios, a Lucifer en persona, dado que el imperio sólo se entiende desde el *imperator*. También aquí vale: como el señor, así el país. Como el centro, así la periferia. Sin el culmen de la satanofanía, la travesía del infierno quedaría sin resultado. Los viajes al más allá sólo cumplen su objetivo cuando desde el extremo informan sobre la región como tal.

Pero la región no es otra, nada menos, que el mundo extradivino, puesto que su parte subterránea representa su extracto oscuro. ¿Quién habría de ocupar el extremo ínfimo del espacio físico sino el príncipe de las tinieblas en persona? Sabemos por qué desde el punto de vista cosmológico el centro del infierno ha de ser el punto más alejado de Dios del universo de cubiertas, y por qué ese punto viene a residir en el interior de la tierra; veremos por qué desde una perspectiva metafísica o moral el infierno se define como la fuente de estímulo de la negativa a la comunicación esferopoética con Dios. Pero, dado que el significado metafísico del infierno en el análisis de Dante va suplantando y desplazando progresivamente el esquema cosmográfico, su *inferno* deja de ser simplemente un reflejo de la constitución geocéntrica del ser. Más bien se muestra que el infierno posee una potencia esferopoética propia y está sujeto a una circularidad antiesférica específica.^[265]

Durante el descenso exploran ambos poetas ese orco de la depresión, en el que la negación conforma anillos característicos, los círculos de la angostura y de la falta de vista. Descubren el infierno como apocalipsis de la egoidad. Una cosa es que el ángel caído se apartara de Dios y se volviera a sí mismo; y otra, que su giro se convirtiera en una caprichosa vorágine de la negatividad. Seguir las huellas de esa vorágine infernógena es el sentido ilustrado-metafísico del viaje nocturno poético. A ese precario querer-saber responde la figura de Beatriz, que inmediatamente antes del descenso se le aparece al poeta desde el cielo con el fin de infundirle aliento para su arriesgado viaje. Ella misma no parece entender muy bien lo que le obliga a «descender aquí abajo y a este centro,/ desde el lugar al que volver ansías» (*scender qua giuso in questo centro/ de l'ampio loco ove tornar tu ardi; Inferno, canto 2,*

83-84). Beatriz no se deja desconcertar en su misión de protectora y musa por esa falta de comprensión: sí, quizá sólo puede convertirse en musa del poeta porque complementa con una especie de ceguera salvadora al hombre genial que se siente impulsado a bajar al centro de la incomplementabilidad, al abismo melancólico.

Con ello se ha puesto al descubierto algo así como un interés por el retorno de la poesía al corazón de las tinieblas, interés que dirige el conocimiento en ese sentido; el poeta vive bajo el imperativo de entender algo que resulta inaccesible a la comprensión humana: la naturaleza de una negatividad infinita que ha arrojado su sombra sobre su vida. Que el rechazo de la comunicación con Dios pueda llegar a convertirse en una fuerza causal de derecho propio y que los negadores se encierren en anillos de frustración autógena: ésa es la intuición trascendental de la infernología de Dante. La imagen prototípica de tal negatividad no puede encontrarse en ninguna otra parte que en la posición luciferina; en ella se cumple la unidad permanente de horror y negación.

Nunca el pensamiento estuvo tan alejado de la ingenuidad filosófica que sólo ve en el mal ausencia de bien. Considerado desde el punto de vista dantesco, lo que han expuesto autores como Proclo y, siguiéndolo a él, el archimístico Dionisio Pseudo-Areopagita sobre la insubstancialidad del mal son sólo sentimentalismos endebles de monjes sobreprotegidos. Como retratista del diablo y como ontólogo del espacio antiesférico, el poeta comprende cómo de la negación, a pesar de todo, puede resultar algo y cómo de negativas y privaciones proceden, no obstante, entornos compactos, compactamente estériles, y enredados en sí mismos.

Durante su travesía del contrarreino, Dante hace un descubrimiento ontológico-formal de gran alcance: cada condenado se haya hundido en su propio entorno, que se forma de negaciones penetrantes. Llamar un mundo a ese entorno sería una exageración maliciosa, pues la eterna presencia actual del oprimido, constreñido, parodia el dato de un universo despejado, que brinda espacio. De lo que al aire libre se llamaba mundo sólo queda aquí el carácter hostil, lacerante y viscoso. Por eso conservan los delincuentes sus cuerpos, porque son los requisitos imprescindibles para la fijación de un alma a una tortura. El cuerpo es el *minimal world* que se utiliza para la reclusión de seres humanos en receptáculos de tormento: eso es lo que los torturadores expondrían si estuvieran contratados como docentes de antropología; sin torturología falta a las ciencias del ser humano una rama esencial.

Por lo que respecta a la parte contraria, al opositor hay que entenderlo con seriedad ontológica como héroe-fundador de una forma de sujeto que reside en el centro de un gran imperio de negaciones y rechazos. Por eso, como portador o soporte de todas las privaciones, ha de reconocérsele, al menos a nivel fenoménico, como un algo poderoso y un alguien formidable. Desde su polo penetra a través de la creación como un contra-sol que emanara rayos de frío; éstos crean en torno al punto de congelación del ser extensos círculos, en los que una multitud innumera se ha encajonado en la *imitatio diaboli*. La cólera del opositor genera suficiente frío para

atender las necesidades de negatividad y encierro en sí de todo el mundo inferior y medio. Si el diablo supremo puede contar con partidarios y mantener súbditos es porque las negaciones son infecciosas y porque la esplendorosa imagen del mal moviliza grandes séquitos de adeptos, encerrados en sí mismos. El infierno de Dante representa, por decirlo así, la primera ola individualista: cada uno para sí y todos para el demonio. La integración de todos los egoísmos individuales en un gran reino con estilo propio es el sentido de esta infernografía que sorprende por su minuciosidad. Pone ante los ojos cómo la negatividad se convierte en un espacio de tipo propio y en qué consiste su principio concluyente.

La substancialización poética del infierno es una hazaña en la historia de la meditación sobre la *conditio humana*, ya que condujo al descubrimiento de la antiesfera (o del espacio depresivo). Con ella, la esencia humana misma fue caracterizada por primera vez como posibilidad de privación de esferas y desposesión de mundo. Dante investiga con paciencia heroica un «final del mundo», en el que ha cesado toda compartición de espacio anímico y toda complementación por el otro. Pero, dado que el pensamiento medieval no admite espacios abandonados, sin dueño, también al espacio depresivo se le coloca al frente un príncipe. Por ello, el infierno mismo ha de presentarse en forma de reino o imperio; su habitante supremo mantiene, como gran señor, la forma feudal; el infierno mismo guarda el protocolo imperial. Si pudiera suspenderse esta condición, en el Satán de Dante podría reconocerse sin esfuerzo alguno el portador ejemplar del riesgo de la humanidad modernamente insinuado.

El Satán de Dante es el primero en el que aparece como hecho consumado aquello de lo que en el siglo xx se hablará bajo el precario título ontológico de «ser-en-el-mundo». El diablo está plenamente en el mundo porque funciona y hace de las suyas desde el centro del mundo: teje relaciones «autorreferenciales» en tanto principio y modelo insuperablemente inmanente. Quien pretenda entender la estructura metafísica del cosmos medieval no puede perder de vista ni un instante que en su centro congelado reside un saurio de seis ojos, un ángel caído. Él, el opositor abatido, es el único y el primero que está plenamente en el mundo, porque es el primero y el único que ha perdido el mundo compartido. En tanto que experimentó antes que cualquier otro el impulso a instalarse en una antiesfera que sólo gira en torno a él mismo, él es el individuo clásico, empobrecido ontológicamente al modo típicamente moderno. Él es el primer punto sin contra-punto, el primero no complementado, el primero que vive solo, que, como centro sin un enfrente, gira dentro de su furibunda fijación al sí mismo doliente. Si Dante traslada su príncipe del infierno al centro absoluto del universo corporal tiene que aparecer la ilusión de que en esa posición se trata del centro de una intimidad. En realidad, la posición de Satán, por muy interna y centrada que parezca, es una posición absolutamente exterior y excéntrica. Como señor del país dolorido, es a la vez su observador fijo. Describe su país con ayuda de la diferencia entre esperanza y desesperanza, y elige en cada caso

el valor oscuro. Por eso, la concepción del infierno como forma suprema de intramundaneidad fallida ofrece sólo media verdad sobre las situaciones infernales. La otra mitad, la más oscura, sólo aparece a segunda vista: el infierno, el infierno es el exterior.^[266]

Observación intermedia:

De la depresión como crisis de expansión

Como hemos visto, resulta inseparable de la interpretación clásicamente metafísica del mundo el optimismo morfológico que se expresa en la convicción de que todo lo que es está contenido en círculos etéricos sin mácula. En ese modo de ver las cosas, obstinadamente claro, se manifiesta la convicción de que todo existente demanda, desde sí mismo, ser recogido y cobijado en la forma más perfecta. Así como cualquier cosa anhela participar en la forma mejor de su especie, también quiere tener el entorno y la compañía mejores, bien ampliados, bien redondos. Si la filosofía del espíritu y de la luz de la antigua Europa pudo resumir su esencia en el lema *omnia quae sunt, lumina sunt*, «todo lo que realmente es, es de naturaleza luminosa», la metafísica clásica, en general, habría tenido que hacer suyo el principio de que todo existente está en círculos; *omnia quae sunt, in circulis sunt*. El Cusano contribuyó al prestigio doctrinal de este punto de vista con su tesis de que la filosofía entera reposa en el círculo; *tota philosophia in circulo posita dicitur*. La filosofía clásica está convencida de corresponder en sus movimientos circulares de pensamiento —de lo explícito a lo implícito y de lo implícito a lo explícito— a la ley constitutiva de lo existente. Desde el punto de vista filosófico nunca habría pensado aún quien no se hubiera introducido en este círculo claro. Hasta Heidegger permaneció viva esta creencia en el círculo como padre de todas las cosas producidas y conocidas. Por su instalación y recogimiento en buenos círculos, cada una de las cosas, junto con su rango en total, ha recibido el sello formal de su buena factura, a la que pertenece también su cognoscibilidad en tanto ordenación a una inteligencia correspondiente. Cada una de las cosas es totalmente ella misma sólo en su esfera, que, a su vez, está cobijada en la esfera de todas las esferas.

«El mundo es redondo en torno al ser-ahí redondo» (Gaston Bachelard). Piel y horizontes son lo que mantiene lo vivo en límites vivos. En el contorno divino, piel y horizonte se vuelven idénticos. En las noches calientes del ser la vida individual se siente diluida en medio de la esfera vital. Así pues, en círculos tan buenos el ser-ahí sería siempre un ser en el lugar oportuno.

La depresión tiene otra verdad; experimenta el mundo bajo un diseño espacial opuesto. Éste se anuncia en primer lugar en la aversión a la exigencia de prestar atención a la propaganda que se hace de lo bien acabado y conseguido. Y no hay que negar que lo positivo siempre lo tiene fácil, dado que gira en un círculo en el que lo bueno conduce a lo bueno. Puesto que los círculos de suerte y felicidad están trazados con amplitud, quien se mueve en ellos no va contra la pared. La experiencia fundamental de la depresión dice, por el contrario: las paredes se han colocado tan

cerca que en el ámbito definido por ellas resultan imposibles movimientos razonables. Para los deprimidos el círculo es una forma que encierra; lo que tendría que haber proporcionado cobijo se cierra como un muro carcelario en torno a la vida individual y aislada. Por ello, aunque sea rotante, el movimiento depresivo no se asemeja para nada al viaje circular de los héroes, cuya medida es la circunferencia universal. No tiene nada en común con el prototipo del movimiento circular a lo grande, movimiento exitoso, como el de la *Odisea*, que en la vuelta diferida a casa va convirtiendo al héroe en una persona hábil, experimentada, en una persona de mundo y completa. Quien es atrapado por la depresión está condenado a la pobreza de mundo, puesto que para él se detiene el viaje y el horizonte implosiona. Durante sus paseos en la celda el preso sólo experimenta la gastada simetría de la ida y vuelta incesante: el modelo de la mala circulación, del mal tránsito, que es justamente aquel en el que no hay preeminencia alguna de la ida.

Lo que no conduce a ninguna parte no puede reconocerse como camino, ni de ida ni de vuelta. Cuando no hay camino, ni método para andarlo, no se persigue nada, no se aprende nada, alcanza nada, esclarece nada. El horizonte no se despliega, los puntos lejanos no se hacen atractivos. Mientras que siempre podría decirse aún mucho más de lo ya contado sobre una odisea que está sucediendo o ya llevada a cabo, nada digno de mención puede informarse jamás de estados depresivos. Ellos mismos aparecen ante sí mismos como definitivamente banales. A la depresión pertenece la evidencia incorregible de que nada propio vale la pena decirse; ninguna de sus experiencias merecería convertirse en tema; jamás interesarían para nada a comunidades de hablantes. El sentimiento del mundo de la pantera de Rilke, que da vueltas en su jaula sin olfatear mundo alguno tras los barrotes, se corresponde con el diseño del mundo del depresivo, que no alcanza siquiera a lo más próximo.

Desde el punto de vista esferológico la depresión significa el aniquilamiento del espacio de relación. El buen espacio desaparece cuando se colapsa el radio que había mantenido el punto y contrapunto, juntos pero separados, dentro de una circunferencia común. Un mundo sin energía radial es la antiesfera: un entorno cualquiera alrededor de un punto sin pareja. Dado que el radio vital —el falo-espacio o la fuerza expansiva de las esferas, por decirlo así— es la luz lejana que ilumina el horizonte, el mundo necesitado de radio, débil de luz, del depresivo se encoge hasta convertirse en una presencia inmediata sin horizonte, que ha vuelto a acercarse a la indigencia de mundo del animal: con la diferencia de que la pobreza de mundo depresiva manifiesta a pesar de todo una disonancia específicamente humana, dado que incluso como modo expoliado de ser-en-el-mundo posee un rasgo ontológico.^[267]

Lo que se le ha dado al depresivo, esa su descolorida circunstancia, sigue siendo el mundo como todo, incluso aunque su dación esté bajo el signo de la retención. El mundo se desvela aquí como imposibilidad de emprender algo en él que signifique una diferencia para el actuante. Lo que se deniega, retiene, rehúye, ahí es el todo de la existencia esférica, complementada. Cuando no hay posibilidad de dilatación o

distensión de esferas falta el espacio en el que pudiera realizarse una acción transformadora o en el que pudiera pronunciarse una palabra eficaz, activa. La fuerza que proporcionara a la esfera su convexidad deja fuera de su radio de acción al sí mismo adormecido. El todo: un estado de cosas vacío en torno a un punto sin distensión.

Este espacio implosionado tiene su réplica en el amplio espacio-entorno, que se toma a mal hacia todos lados, de la paranoia, en ese «universo de la separación», del aislamiento, en el que el Saint-Preux de Rousseau, el héroe de *la nueva Eloísa*, se siente encerrado: «Mi espíritu sofocado quiere expandirse ahí y se encuentra comprimido por todas partes». Rousseau dice en otro lugar sobre una de sus figuras: «Se ha descubierto cómo encerrarlo en París en una soledad más terrible que la de bosques y cavernas. Entre los seres humanos no encuentra allí ni comprensión ni consuelo... todo le rodea y le mira con curiosidad, pero le rechaza».^[268]

Al deprimido sólo le resulta posible dentro de sí mismo repetir rotaciones, en ningún lugar se le ofrece el punto de partida para una acción creadora de espacio. Al contrario: el espacio se va encogiendo cada vez más para él. El autor francés de diarios Amiel ha conectado ese retroceso de la expansión con un adelantarse hacia la muerte:

La muerte nos reduce a un punto matemático; la destrucción que la precede nos hace retroceder a círculos concéntricos, siempre más estrechos, hacia ese último lugar de refugio inexpugnable. Sufro con antelación ese cero, ese punto nulo, en el que forma y esencia se extinguen.^[269]

Con ello descubre Amiel un secreto común a la depresión y a la metafísica: que la muerte propia anticipada allana el camino a una inmunidad perversa y agradable.

En la depresión existe un rasgo de aquel mal que la tradición ha llamado el mal metafísico, porque en él, a la desazón por lo malo se añade el descubrimiento de un fracaso. Puede ponerse nombre a la fuente del mal: la imposibilidad de trasladarse y acomodarse en lo abierto, al aire libre, es un entumecimiento o paralización de la capacidad positiva de transferencia. Mientras que, por lo demás, en caso de salidas al espacio, se transfiere la experiencia fundamental «la expansión es buena» (los niños pequeños y los imperialistas dan testimonio de ello), la depresión transfiere la inmovilización traumática de la capacidad de expansión: la inaccesibilidad, tempranamente vivida, del complementador. En su ausencia se colapsa el espacio y se deja que el sujeto que está prisionero en una estrechez o amplitud invivible se contraiga en el punto pánico del sí mismo. Con la transferencia de ese punto-ser comienza la historia de la soledad.

El descubrimiento medieval de un lenguaje de la depresión se produce con necesidad topológica, en principio, a partir de penetraciones cognoscitivas en una relación macrosférica: habla, primero, del temprano distanciamiento oficial del demonio de su señor y enfrente divino. La situación depresiva no se descubre por un indicio privado o psicológico, sino como conflicto público o político entre el soberano y su criatura. Satán aparece como disidente de un Dios que no es un genio privado, sino el Señor por encima de todo rango. El distanciamiento entre esos adversarios no conduce a relaciones íntimas enfriadas o envenenadas, sino a la creación de un contramundo formal, de un exterior antiesférico. (Algo semejante se produce a menudo también en las fases muertas de las hiperrelaciones místicas entre el alma y Dios).^[270] Por eso, en el mapa de lo existente la depresión se señala en principio como una zona en la que las existencias negativas se encuentran oficialmente en casa.

Con ello, la privación del ser aparece como una relación pública. El círculo infernal primario, el que surgió de la rebelión, es el punto que rota en sí mismo, en el que el ángel caído medita su futura no-relación con Dios ante los ojos de todos. También ese punto es un «imperio»: puesto que en torno a él se forma un espacio vacío en el que no surge nada que pudiera ser comunicado de modo participativo. Una amplitud vacía se abre sin sentido en torno a una estrechez vacía; el individuo se instala en ésta como en una cápsula rotante que actúa como su *primum mobile*. En torno a la primera esfera de angostura pueden instalarse más anillos de estrechez de corazón, mezquindad e indiferencia. Es la autocompasión, cargada de autoodio, de este primer perdido la que mantiene la cápsula-yo en giro permanente.

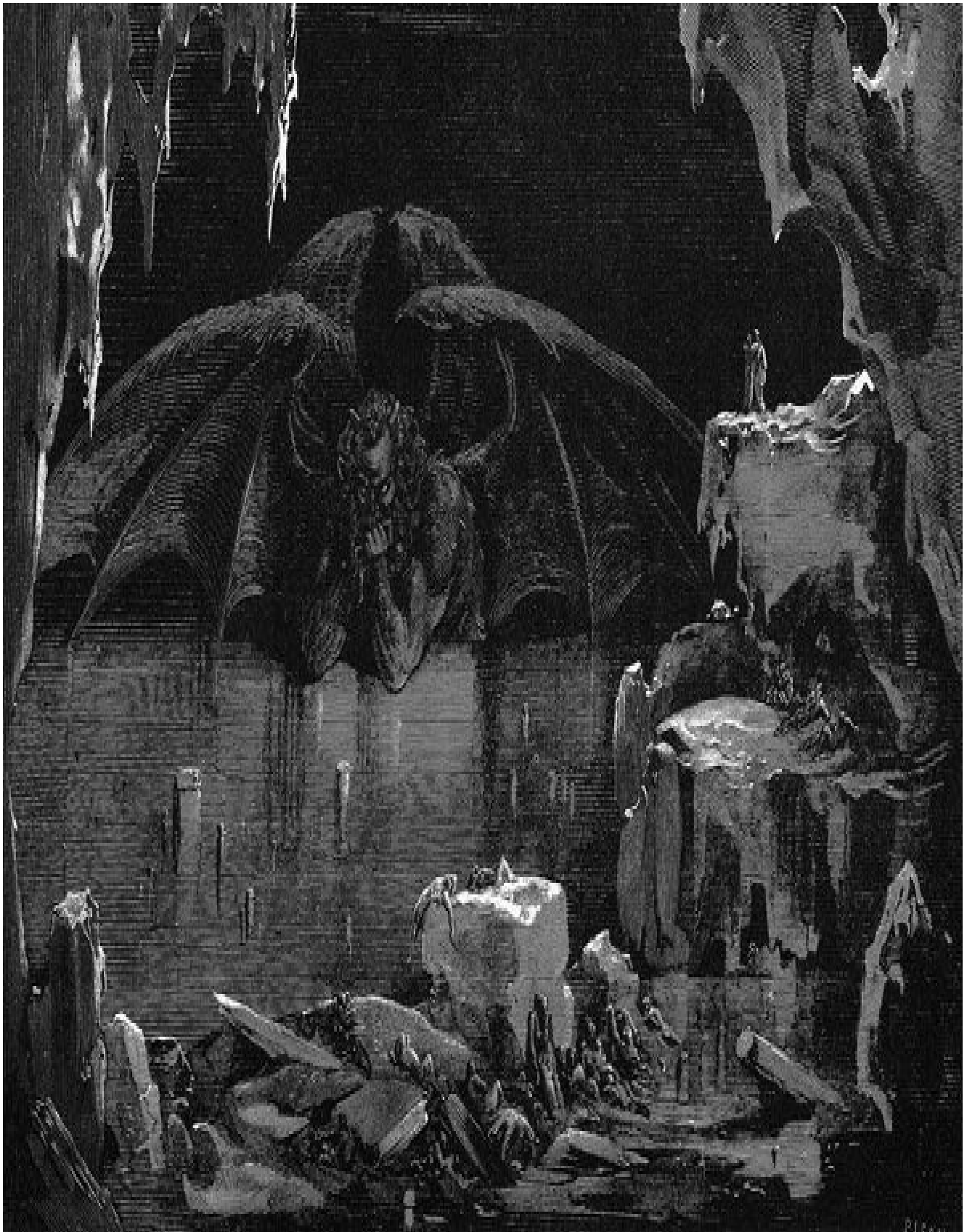
A causa de ello la localización central del ángel caído en el espacio cósmico adquiere significados metafísicos: el centro del infierno es el punto del mundo desde el que puede percibirse la inaccesibilidad del mundo para aquel que está allí. Satán posee la visión panorámica completa, que le descubre la dimensión de la pérdida del mundo; le fue dado el ojo espacial parmenídeo para contemplar la abundancia de la privación; su anfiscopia capta el panorama entero de lo perdido. Por eso, en él la teoría y el autotortormento se han vuelto lo mismo; su ver es su padecer, su mirada en torno es su síntoma: dolor por el mundo hacia todos lados. Él es el único teórico para el que vale la presunción escolástica de que la metafísica clásica consiguió constituir un sistema estrictamente cerrado y un vocabulario definitivamente libre de metáforas. Lo que en los demás —así llamados— sistemas filosóficos son sugerencias que en el plazo de minutos pueden despacharse, para el diablo melancólico es una conclusión substancial. Por eso, sólo él podría tener un interés fundado en la de«con»strucción, si no supiera demasiado bien que su *clôture* es perfecta. Su grandeza estriba en que la privación de mundo siempre se completa en él, una y otra vez, endógenamente. Su visión engloba el todo de lo desesperanzado. Mientras que los pequeños demonios

usuales, por su persistente tropiezo con las circunstancias, se convierten al final en algo así como hijos del mundo, Satán el Grande instaura entre él y la creación un abismo que no puede ser superado por ningún hábito. Él, que ha rechazado al máximo, es el que está más desprovisto de todo; es el *unum* y *totum* el que se le ha sustraído por su gran rechazo o negación. Negó el ser-en dentro de la esfera divina y experimenta ahora cómo el círculo negado excluye al negador.

La negación de la unión esférica engendra precisamente el total aislamiento antiesférico que caracteriza el estado depresivo. Bajo múltiples no-disfrutes, disfruta ésta de la certeza de poseer un sistema definitivamente cerrado y de utilizar un vocabulario definitivo, el de la desesperanza. Sólo el demonio consigue el cierre perfecto de su sistema del saber, porque sólo él sabe cómo se cierra lógicamente tras uno el portón del infierno. Para él, el depresivo absoluto, el mundo es todo lo que ha dejado de ser el caso. No en lo dado, sino exclusivamente en lo perdido, es posible la evidencia. En este sentido Satán es historicista; el bien es todo lo que ya ha pasado. Si el metafísico quiere entender, tiene que entender al depresivo; quien quiere entender al depresivo, tiene que entender al demonio; entender al demonio significa comprender su círculo. El círculo demoníaco es el movimiento sobre el seguro camino de la no-escapatoria.

En sus ilustraciones neogóticas para el *Inferno* de Dante, Gustave Doré captó el meollo de la existencia de Satán desde un punto de vista moderno, que representa al señor del submundo en la pose del genio melancólico, con brazos acodados y mirada obstinada y vacía, lleno de impenitencia y dolor reprimido, prisionero en una patética gruta en el fundamento frío del mundo. Su entorno está envuelto en un viento glacial de alas batientes. En proyección tardorromántica, Satán aparece como naturaleza saturnal; se trata de un rebelde que niega lo existente por hastío y considera lo venidero como prototipo de lo que fracasará. Emerge del hielo como el rebelde, lleno de talento, abandonado, demasiado orgulloso para tomar siquiera en consideración una alternativa diferente al ser-en-el-infierno.

Ciertamente, Dante está todavía muy lejos de esa modernización posmiltoniana del demonio y, sin embargo, ciertos rasgos de su infernografía contribuyen ya a una fenomenología de la negatividad, que sigue siendo válida más allá de las circunstancias medievales. A pesar de que le presenta como un monstruo ingenuo con tres caras de colores, regañando los dientes, también su demonio es un sujeto que se ha excluido a sí mismo de la existencia en comuniones abiertas y ha caído, por ello, en una situación que sólo conoce desesperanza en torno a sí. Proscrito en su antiesfera, ya no le resulta familiar complementación íntima alguna; ningún acompañante rompe su cápsula, ninguna compartición de mundo interior le proporciona la sensación del volumen del espacio animable. Sólo es grande por el *pathos* con que defiende su aislamiento. Por su autoelección, del ángel rebelde surgió el prototipo de inteligencia autorreferencial. Está proscrito en su antiesferalrededores, que pronto podrá llevar con toda razón el nombre de mundo-entorno.



Dante, *Divina commedia*, *Inferno*, canto 34:

*«Ecco Dite», dicendo, «ed ecco il loco
ove convien che di fortezza t'armi»*

[«Mira a Dite —diciendo—, y mira el sitio
donde tendrás que armarte de valor»].

En este demonio, que no puede liberarse de su cólera aniquiladora, dirigida obligadamente también contra sí mismo, está el modelo de todo lo que en un medio-ambiente-mundo-entorno es cuerpo autorreferente. Él simboliza el automantenimiento, decidido a todo, de una vida aislada, fundada en el recelo. De hecho, cuerpos pensados separadamente, que remiten preferencialmente a sí mismos y que sólo pueden dejar que valga otro como momento de su autorreferencia, están programados para funcionar con la vista puesta en el punto demoníaco que hay dentro de ellos mismos. Sólo desde él saben lo que parece ser de provecho propio y sólo desde él se sostienen y sustentan a sí mismos a costa de lo que tienen a uso y disposición como mundo-entorno suyo. El modo de esa autorreferencia, el predominante pensar-en-sí-mismo y el incondicional tener-que-preferirse-a-sí-mismo como punto de poder combativo y animoso en la batalla constante, es, considerado desde el punto de vista del esquema clásico, satanismo en acción. Para la Modernidad no es otra cosa que el inocente *a priori* del individualismo.

Se puede extraer de aquí la consecuencia de que Lucifer es sólo una figura anticuada de eso que filosóficamente se llama el espíritu del mundo; si se lo ha reconocido una vez en el original, se lo vuelve a reconocer también en sus renovaciones. El príncipe de este mundo es el príncipe de los sistemas. Ese principio de inteligencia egoísta sólo puede existir *a priori* disperso en innumerables espíritus corporales o individuos, que se aglutinan en los superegoístas dominantes, en los Estados leviatánicos, en empresas que buscan beneficio, en las corporaciones cuyo objetivo es servirse a sí mismas. De la suma de esas autorreferencias resulta lo que es la esencia de la moderna razón de automantenimiento y de su encarnación en egoísmos sistémicos.

Desde este punto de vista, hay que valorar la actual y sintomática teoría general de sistemas de Niklas Luhmann, ante todo, como el último producto de neutralización de la satanología. En forma de una ciencia de las inteligencias finitas, corporeizadas, trata con admirable sutileza de los autismos activos que ocupan sus nichos ecológicos. Esa doctrina ha captado con clarividencia el punto en el que convergen fenomenología y diabolología. Considerada desde el trasfondo de la metafísica de la antigua Europa, estudia con toda consecuencia la absolución y desinfernalización de los pequeños demonios finitos, es decir, de los sujetos racionales organizados, que, aunque quisieran, es imposible que pudieran pensar y actuar remitidos al polo divino altruistamente, olvidados de sí, ya que están anclados primordialmente y sin auténtica alternativa en autorreflexiones remitidas al propio cuerpo, dicho tradicionalmente: en autoadiciones, da igual que éstas aparezcan como egoísmos individuales, egoísmos corporativos, egoísmos estatales y, por qué no, también como egoísmos de iglesias, de sectas y de salvadores cualesquiera. El postulado de Nietzsche de purificar las imágenes de mundo de la antigua Europa de restos de resentimiento moralizante está en buenas manos en el caso de Luhmann. De hecho, ¿dónde se habría manifestado más intensamente el resentimiento metafísico que en el tradicional tabú envidioso y

rivalizante con el egoísmo de los demás? Por medio del trabajo de neutralización del pensamiento sistémico se supera el viejo infierno en circunstancias mundanas con las que uno está familiarizado: hasta que se reparte proporcionalmente por todos los círculos, que al final han de referirse exclusivamente a sí mismo. Es más una cuestión de gusto que una elección metafísica el que se prefiera, con los avaros y los derrochadores en el cuarto círculo del infierno de Dante, lanzarse unos contra otros pesadas cargas, o que se prefiera adoptar una posición en la mesa de negociación sobre una tarifa consensuada para el servicio público.

Al psicohistoriador se le plantea la pregunta de cómo es posible que lectores modernos —prescindiendo de las alusiones relativas a la época, que se han vuelto incomprensibles— pudieran recibir los cantos del infierno de Dante como si lo que tuvieran ante sí fuera el guión de una película contemporánea, al gusto del público. ¿Qué es lo que proporciona a esas imágenes de cuerpos humanos que se abren paso por el barro viscoso y se hunden en calientes ríos de sangre, de cuerpos nevados por copos de fuego, que fermentan en ataúdes ardientes, de perdidos que luchan con boas constríctor, inermes y desconcertados sobre hielos movedizos, su infalible *appeal* a la imaginación de seres humanos que desde hace siglos están convencidos de la irrealidad de los infiernos del más allá? Desde el punto de vista escenológico-psicodramático, la legibilidad sobre-epocal de la infernografía dantesca se funda en el hecho, ciertamente necesitado de explicación, de que conocimientos claustrofóbicos y empiria del infierno desembocan en lo mismo. Quien conoce por experiencia los excesos de angustia y dolor claustrofóbico, o puede, al menos, imaginárselos en sí mismo, siempre resulta accesible a misivas procedentes de la dimensión oscura.

Bajo este punto de vista, el informe poético sobre el inframundo depara una fenomenología de los espacios de depresión que sobrevive a sus vínculos con la imagen medieval del mundo. Esto resulta sorprendente si se considera que Dante, en su obra, si bien se arroga competencias proféticas, no conocía pretensión psiquiátrica alguna, ni tenía idea de una psicología autónoma mundana. A pesar de ello, su gran viaje a través de los tres niveles del más allá no sólo le depara una experiencia objetiva, sino también un gran psicoanálisis, más aún: una terapia primaria, con la que se abrió camino fuera de aquella crisis para la que proporciona la palabra clave el giro inicial enigmático del bosque oscuro, *nel mezzo del cammin di nostra vita*.

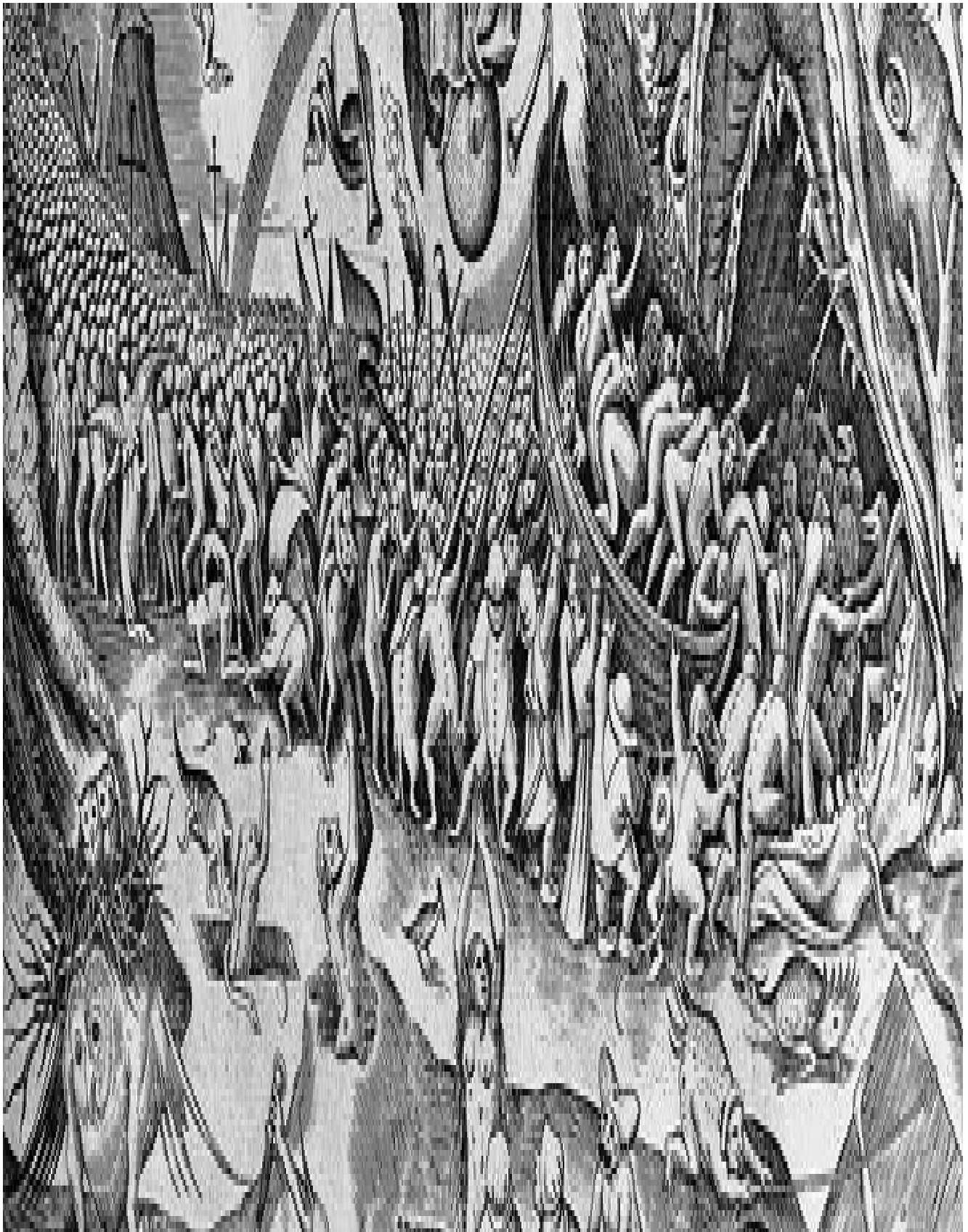
La psicoterapia poética de Dante se aprovechó de una revolución de la imagen de mundo, arraigada ya hacía un siglo en su época, y que, desde una posición moderna desarrollada, ha de ser entendida como el preludio metafísico decisivo del florecimiento de la cultura psiquiátrica y terapéutica burguesa entre el siglo XVIII y el XX. Por el «nacimiento del purgatorio» —por utilizar la expresión de Jacques Le Goff— en el siglo XII se había instaurado en el mundo aquella diferencia entre penas expiatorias humanas sin esperanza y con esperanza de remisión, de la que dependen

desde entonces, mediata e inmediatamente, todos los conceptos de progreso de los europeos posmedievales. Pero no sólo la idea de progreso viene del purgatorio, también toda la cultura psicoterapéutica más reciente —dando un rodeo por las teorías idealistas y materialistas de la enajenación y reappropriación— es una actualización bien codificada del concepto altomedieval del infierno transitorio. Los contemporáneos de la revolución del purgatorio aceptaron la nueva idea con una avidez que todavía hoy resulta desconcertante en cuanto se consideran más de cerca los documentos, abalanzándose sobre ese tercer lugar por medio del cual se superaba la vieja alternativa inexorable entre bienaventuranza y perdición.^[271]

Por la invención del purgatorio los europeos desarrollaron el gusto por lo medio y descubrieron para sí la aventura de la dialéctica. Sólo mediante la diferenciación entre infierno de purificación e infierno de perdición se hizo posible la desbandada a perseguir una meta, cosa que ayudó a los europeos a desarrollar su sentido característico para abrirse camino y salir de circunstancias críticas. Chateaubriand hizo notar: «El fuego del purgatorio supera en poesía al cielo y al infierno, dado que representa un futuro que falta en estos dos». La poesía del purgatorio surge por el desdoblamiento del infierno en uno con esperanza y otro sin ella. Si la esperanza pudo convertirse en un principio, fue sólo porque ciertos infiernos tienen salida. Sin el purgatorio los seres humanos de la edad moderna nunca habrían comprendido por qué es importante para la salvación esforzarse por conseguir algo, siempre con la vista puesta hacia delante. Sin purgatorio, ninguna distinción entre depresiones; sin diferencia de purgatorio e infierno, ninguna distinción entre lo salvable y lo insalvable. Todavía la ulterior distinción, difícilmente comprensible, de Sigmund Freud entre melancolía y duelo sigue las viejas líneas que fueron trazadas en la alta Edad Media entre los candidatos al infierno y los aspirantes del purgatorio: entre quienes no desean superar jamás una pérdida inefable y se entierran a sí mismos, junto con su carencia sagrada, en una fosa interior, y quienes anhelan regresar a la luz a través del túnel de dolor.

Si el purgatorio no se hubiera descubierto —como lugar de tránsito entre infierno y cielo, donde las penas más severas, retorcidas sobre sí mismas, consiguieran una esperanza de liberación—, la mirada al infierno absoluto nunca habría podido madurar hasta una perfección y serenidad tan inauditas como se manifestaron en el documento dantesco y en imaginaciones infernales plásticas posteriores. Sólo por la diferenciación de los infiernos en infiernos de estancamiento, del tipo *inferno*, e infiernos de progresión, del tipo *purgatorio*, se hizo posible la fenomenología de la soledad y desamparo humanos. Cuando, incluso en lo más oscuro se recobró el aliento de la esperanza, los espíritus más valerosos pudieron responsabilizarse de proyectar realistamente el futuro ultraterrenal de las almas. Ahora podían aventurarse a descender comparativamente a los dos infiernos, de los que uno —bajo apariencia infernal— es ya un vestíbulo del cielo, mientras que el otro seguirá siendo hasta el final, de hecho, el infierno que parece. En este examen el purgatorio se manifiesta

como un infierno fenoménico, que ontológicamente ya significa el paraíso, al que prepara, mientras que en el infierno auténtico ser y apariencia coinciden. Por eso el camino al infierno jamás conduce a otra parte que a sí mismo; cerrazón es el distintivo característico de este establecimiento, que sigue siendo siempre infierno porque viene determinado por un movimiento recursivo que no se abre en el purgatorio, es decir, en una circularidad esperanzada, que se dirige en espiral a lo libre. Mientras que el monte de la purificación, el purgatorio, alberga procesos catárticos, el infierno real deniega cualquier salida y cualquier distanciamiento del mal.



Pieter van der Heyden, *Juicio Final*, 1558, grabado al cobre (detalle).

En la línea de esa diferenciación revolucionaria dentro del imperio de la negatividad, Dante pudo distanciar el infierno consumado, donde reina una angostura no aminorable, del infierno relativo, donde se experimentan también estrecheces y apuros pero en un horizonte de esperanza. A ello se debe que, con su guía Virgilio,

atraviase el infierno como observador estremecido, aunque no involucrado, mientras realiza su visita al monte de la purificación como cura penitencial propia, que le prepara para la tercera parte del viaje al más allá: a la puerta, el ángel guardián inscribe siete veces sobre la frente de Dante la letra P, correspondiente a los siete pecados capitales o *peccata*, letras que se van borrando una a una conforme se abandona cada uno de los anillos penitenciales. Aquí, la observación va acompañada de la penitencia, por lo que la contemplación del purgatorio resulta inmediatamente edificante —como en el siglo xx también la lectura de un informe terapéutico exitoso actúa a menudo terapéuticamente ella misma—, mientras que la teoría del infierno —al menos en la primera lectura— no logra producir resultado moral alguno: sólo pura intimidación y desaliento. Los sufrimientos progresivos liberan significados consoladores y alegres, y ofrecen, por decirlo así, un entretenimiento apto para menores. Aunque pueda resultar horrible contemplar cómo los envidiosos andan a tientas con ojos suturados por el segundo círculo, cómo los coléricos del tercer círculo se vacían exhalando espesos vapores de humo, y cómo los glotones recuperables (también los hay irrecuperables en el tercer infierno) se pasean por el sexto anillo como esqueletos a régimen haciendo sonar sus huesos, a pesar de todo ello, vicios y penitencias están aquí relacionados de manera edificante. Por ello el purgatorio proporciona intuiciones en la economía de Dios, economía que se basa en la diferenciación entre deudas amortizables y deuda inamortizable.

Este purgatorio es inequívocamente una institución de crédito, en la que gestiona sus liquidaciones un sistema de crédito encarado al futuro. ¿No se puso en marcha también, por la institución del purgatorio, la economía eclesial de indulgencias, que no parte de otro presupuesto que de una cuantificación de las deudas amortizables, finitas? Las equivalencias racionales entre deuda (culpa) y penitencia confirman la impresión de que en cada caso concreto se lleva a término un negocio de pago a plazos fijos a satisfacción de las dos partes. Quien ha rebasado su crédito terrenamente reembolsa la deuda en el infierno transitorio. Esto proporciona a la configuración dantesca de infierno y purgatorio una cierta nota tempranoburguesa: cuando la burguesía sale a la palestra reclama —y ya lo hace en la Edad Media terminal— el derecho humano a la proporcionalidad. Incluso el lugar más infernal del purgatorio, del que éste recibe el nombre alemán,^[*] el purgatorio de fuego del séptimo anillo, no es ninguna excepción a esta regla. El fuego purificador, en el que arden los pecadores sexuales recuperables (también existe aquí, naturalmente, una clase irrecuperable), sigue siendo para las víctimas un lugar de buenos auspicios: por una parte, a causa de la finitud de la pena, y, por otra, a causa de la evidente analogía entre ésta y aquel fuego. Incluso en este exceso expiatorio, que sobrepasa claramente el umbral del sadismo, actúa un elemento de lógica posible de equivalencias, de modo que los absolventes del fuego libertino entrarán en el cielo en plena posesión de su creencia en la buena dosificación de la penitencia cumplida.

Otra cosa completamente distinta sucede en el auténtico infierno, donde, junto

con la perspectiva de un final de los tormentos, queda aniquilado también el sentido de proporcionalidad. Aquí es donde reside el fundamento ontológico de la infernalidad del infierno. Lo propio suyo es la desmesura de la privación de perspectivas, junto con sufrimientos corporales desmesurados. Este oscurecimiento total produce la falta abismal de equivalencia entre un delito finito y un castigo infinito. Es verdad que Dante se esfuerza por establecer relaciones equivalentes entre tipo de pecado y tipo de condena también en el infierno, al estilo de una vaga *nemesis divina*^[272] —una relación para la que se utiliza ocasionalmente la expresión *contrapasso*, venganza, represalia o revancha—,^[273] pero esas correspondencias cualitativas se sobrepasan con mucho por la desproporción de la cantidad y de la intensidad. Virgilio lo dice ya al comienzo sin rodeos: los delincuentes han perdido aquí el bien del intelecto: *c'hanno perduto il ben de l'intelletto* (*Inferno*, canto 3, 18). No hay nada que entender, en consecuencia, respecto de las grandes penas del infierno, porque cada una de ellas está provista de un complemento de negatividad infinita, que invalida el principio de las correspondencias. También aquí vale la tesis de que no hay correspondencia alguna entre finito e infinito: *inter finitum et infinitum non est proportio*.

Con el fenómeno infierno se afirma la realidad de una infinitud maligna. Pero aunque nunca pueda llegar a comprenderse por qué a un mal finito causado le siga uno infinito padecido, cualquier ser humano entenderá, no obstante, lo que significa el infierno para sus moradores. Por eso lo sorprendente del fenómeno infierno no es tanto que se lo haya podido concebir siempre como parte de un orden universal establecido por un Dios bueno, sino que las infernografías hablen de situaciones insoportables, que tanto para los autores como para los lectores resultaran *probables* desde el mismo instante de su formulación y lectura. Mientras que la metafísica clásica hizo plausible su idea de ser-al-lado-de-Dios mediante la fantasía de una bienaventuranza incorruptible, cuyos modelos fueron el pensar pensante y el amor amado, la infernología se apoyó en la idea de una desesperanza incorregible, sacada de experiencias de un desesperado encierro en el dolor más opresivo, aquel que se revuelve constantemente en sí mismo. Sólo si esa idea conlleva una probabilidad a su estilo, se comprende que nadie haya necesitado estar en el infierno del catolicismo para saber cómo sería estar en él. Y justamente ése es el caso en un amplio frente, dentro y fuera del *mundus catholicus*. Parece, por el contrario, que las figuraciones católicas del infierno, por su parte, no suponen más que la administración de un fondo de experiencias claustrofóbicas y de angustias primarias, de las que están provistos un gran número de mortales más de lo que gustaría a cualquiera de ellos.

Así como las macrosferas poderosamente desplegadas del tipo imperio, iglesia y ciudad no hubieran podido realizarse sin una transferencia, por muy arriesgada que fuera, de conceptos espaciales microséricos integrables a una gran unidad, tampoco el infierno puede disponerse sin una re-contracción violenta de la vivencia macrosférica de la amplitud a las circunstancias íntimas microséricas más atroces. El

infierno se desarrolla a partir del intimismo de lo peor. En él todo sujeto queda pegado a esa opresión que en sueños angustiosos inconfesables sería la más sensible y tremenda para él. Desde el punto de vista psicodinámico ése es el motivo de por qué en los escenarios del infierno retornan con obsesiva regularidad las alusiones a sofocos o angustias prenatales y perinatales, aunque por regla general se los ignore, dado que todas las culturas desarrollan cegueras específicas por las que tales signos se vuelven ilegibles.

En innumerables individuos el propio alumbramiento superado deja tras de sí un fondo profundamente enterrado, pero intranquilo, de engramas escénicos, claustrofóbicos prenatalmente y agorafóbicos posnatalmente, que se pueden traducir a lo largo de la vida en disposiciones a la acción y disposiciones de ánimo fundamentales contraclaustrofóbicas y contraagorafóbicas. Como ha mostrado la investigación en psicología profunda, en el nacimiento de los seres humanos pueden aparecer inmediatamente juntas las dos inefabilidades más extremas: la estrechez insoportable en el fuego sinérgico y la insoportable amplitud en el hielo posnatal. Por eso se distinguen radicalmente infiernos interiores e infiernos exteriores, aunque escénicamente están muy cercanos. Lo mismo vale decir de sus simbolismos.

En el campo de los discursos filosóficos al primer polo corresponden doctrinas teóricas de la libertad y fundamentadoras de la revolución, que pueden desarrollarse, desde fobias privadas, como programas de evasión y ampliación; al otro polo, las doctrinas holistas de enlace y recuperación, que manifiestan a las claras su carácter de programas de cobijo y calentamiento. Puede pensarse lo que se quiera de la concepción platónica de las ideas innatas, pero para la existencia de los individuos tiene, incontestablemente, importancia y significado real en cada caso concreto el esquema de los recuerdos de terror de infiernos interiores o exteriores, o ambos, que han nacido con uno mismo. Dado que en la memoria circunstancial de innumerables seres humanos, aunque no de todos ni mucho menos, hay almacenadas experiencias análogas a la del infierno, experiencias de opresión angustiosa y de salida arriesgada, expuesta al peligro, han de desarrollarse en el comportamiento posterior de los que han salido airosos de ese trance imperativos de elusión o soslayo, que pretenden ser válidos para siempre y sin excepción alguna. Quienes, al final, y sea como sea, han sido dados a luz o desprendidos saben ya para siempre, sin reflexión y sin necesidad de fundamentarlo, qué es lo que *nunca más*, en absoluto, ha de suceder con ellos. Se les ha marcado con fuego en la espalda un signo que significa para ellos lo que se ha de evitar siempre en el futuro. Dado que al concepto de infierno pertenece una intuición personal concreta y oscura, el *segundo imperativo categórico* no necesita ser ejercitado expresamente: que la máxima de todas las acciones ha de ser preservar a los actantes de nuevas presencias infernales —en tanto que el infierno es exactamente aquel estado que bajo ninguna circunstancia ha de (volver a) hacerse presente jamás—. [274] Con ocasión del surgimiento de fantasmas infernales —y de su despliegue en forma de torturas y acciones de exterminio— la imaginación se acerca

a ese polo de las escenas-¡nunca-más! y se deja embaucar en un juego malvado por la tentación de reescenificarlas. Por lo que respecta al concepto de castigo infernal, éste se basa precisamente en la reproducción de aquellas escenas que nunca hubieran debido repetirse.

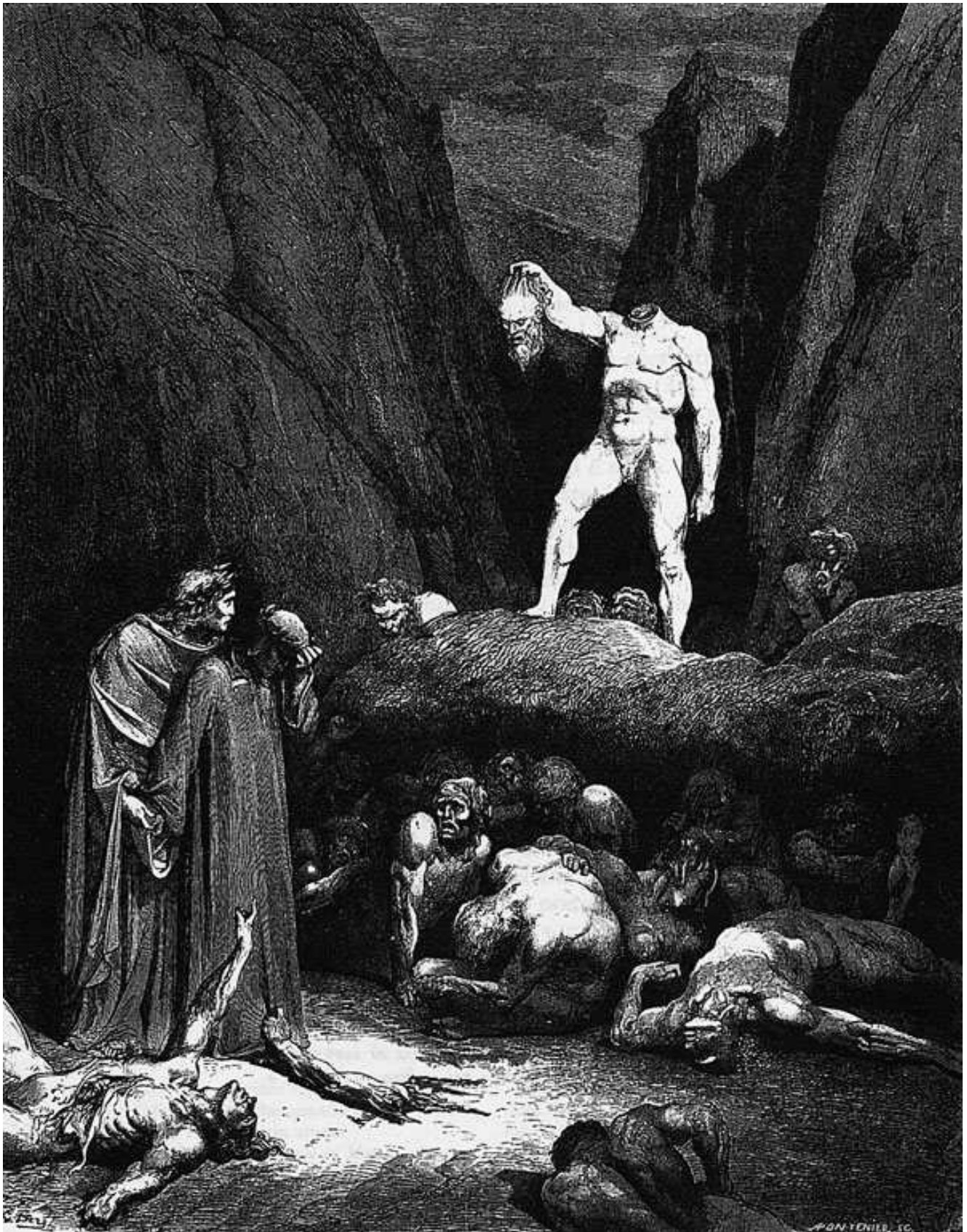
Quizá sea ésta la definición psicológica de lo demoníaco: tener una intuición de aquello que para otro sería lo más insoportable y esforzarse por que se repita. Desde el punto de vista topológico, la idea o el postulado de un infierno se funda en el supuesto de que en alguna parte, ahí-dentro y ahí-fuera, en el espacio que hay que evitar en absoluto, haya un depósito central de repeticiones infames. Si un lugar así actúa de modo fascinante sobre innumerables seres humanos es porque de él proviene una fuerza de atracción o succión que normalmente se neutraliza mediante el nunca-más que se interpone espontáneamente: pero en comunicaciones perversas puede liberarse por un afán de repetir-las-cosas-de-una-vez-como-es-debido.

Los amenazadores discursos cristianos sobre las últimas cosas, que tomaron sus imágenes y conjuros de la apocalíptica judía, constituyen el paradigma de una comunicación metafísica perversa que jamás se pone en movimiento sino actualizando la fuerza de succión por medio de la advertencia y la amenaza. Quien evoca el infierno atrae la curiosidad sobre él. Quien advierte contra él envía invitaciones a la conciencia, justamente a ese punto suyo en que recuerda oscuramente haber perdido algo. Los portones de la fascinación se abrieron ampliamente para todos los interesados, después, sobre todo, de que la diferenciación altomedieval de los infiernos hubiera popularizado la esperanza en la propia salvación en el purgatorio. Entonces, los preservados virtualmente de lo peor podían ya confiarse a imágenes en las que los recuerdos simbolizados tienen oportunidad de transformarse en repeticiones concretas.

La ciudad infernal inferior dantesca, Dis, que dentro de las murallas que la rodean ofrece espacio a los cuatro sistemas circulares peores —entre ellos el temido octavo, el *malebolge* (mala bolsa) con sus diez fosas de tortura—, es una auténtica suma de la ciencia de las situaciones de abandono por parte de Dios. Cada una de ellas aparece como eterno restablecimiento de aquello que nunca más habría tenido que suceder. ¡Nunca más!, exige el imperativo humano. ¡Precisamente ahora!, responde el interés positivo en el infierno. Con intuiciones dignas de cualquier constructor de un campo de castigo, los fantasmas del poeta reproducen las agonías de los seminacidos como ejecuciones demoradas infinitamente. Dado que en ciertas circunstancias puede recordarse a los cuerpos humanos suplicios múltiples, el tormento mayor que se puede pensar también puede ser evocado de diversas maneras.

Nunca se le ha reprochado al infierno falta de diversidad. En él, los casi ahogados son sumergidos una y otra vez, y siempre de nuevo, en un ahogo eternizado, en ríos de sangre hirviente o mares de pez ardiente; los desmembrados son recompuestos incesantemente sólo para volver a ser hechos pedazos, «de la barbilla abierto al bajo vientre» (canto 28, 24); los casi asfixiados se asfixian una y otra vez y siempre con

mayor pánico; los casi estrangulados son estrujados fanáticamente, una y otra vez, por serpientes asquerosas hasta reventar. Los ya afligidos hasta la muerte caminan por siempre en círculo, en marcha fúnebre, envueltos en capotes de plomo de un peso desmesurado. Los que casi han quedado atascados en túneles inatravesables son introducidos ahora en estrechos agujeros de fuego, de los que sólo sobresalen sus piernas y muslos, como hijos que nacieran, de nalgas, de madres incandescentes. En el núcleo frío-caliente del sistema universal de estrechamiento y opresión, en las tres fauces de dientes rechinantes de Satán, los architraidores Bruto, Casio y Judas son eternamente sacudidos a golpes, machacados y empalados como en una trituradora, sofocante de recuerdos, hecha de mucosas pegajosas y dientes invasivos: igual que se rastrilla y peina el lino. Judas ha de dejarse triturar a dentelladas, en posición de nalgas, por la boca de Satán que le toca en suerte, mientras Bruto y Casio, los asesinos de César, de cabeza, están presos por las otras dos, que les parten el abdomen a mordiscos.



Dante, *Divina commedia*, *Inferno*, canto 28:

*E 'l capo tronco tenea per le chiome,
pesol con mano a guisa di lanterna,
e quel mirava noi e dicea: «Oh me!»*

[La testa trunca agarraba del pelo,

cual un farol llevándola en la mano;
y nos miraba, y «¡Ay de mí!» decía].



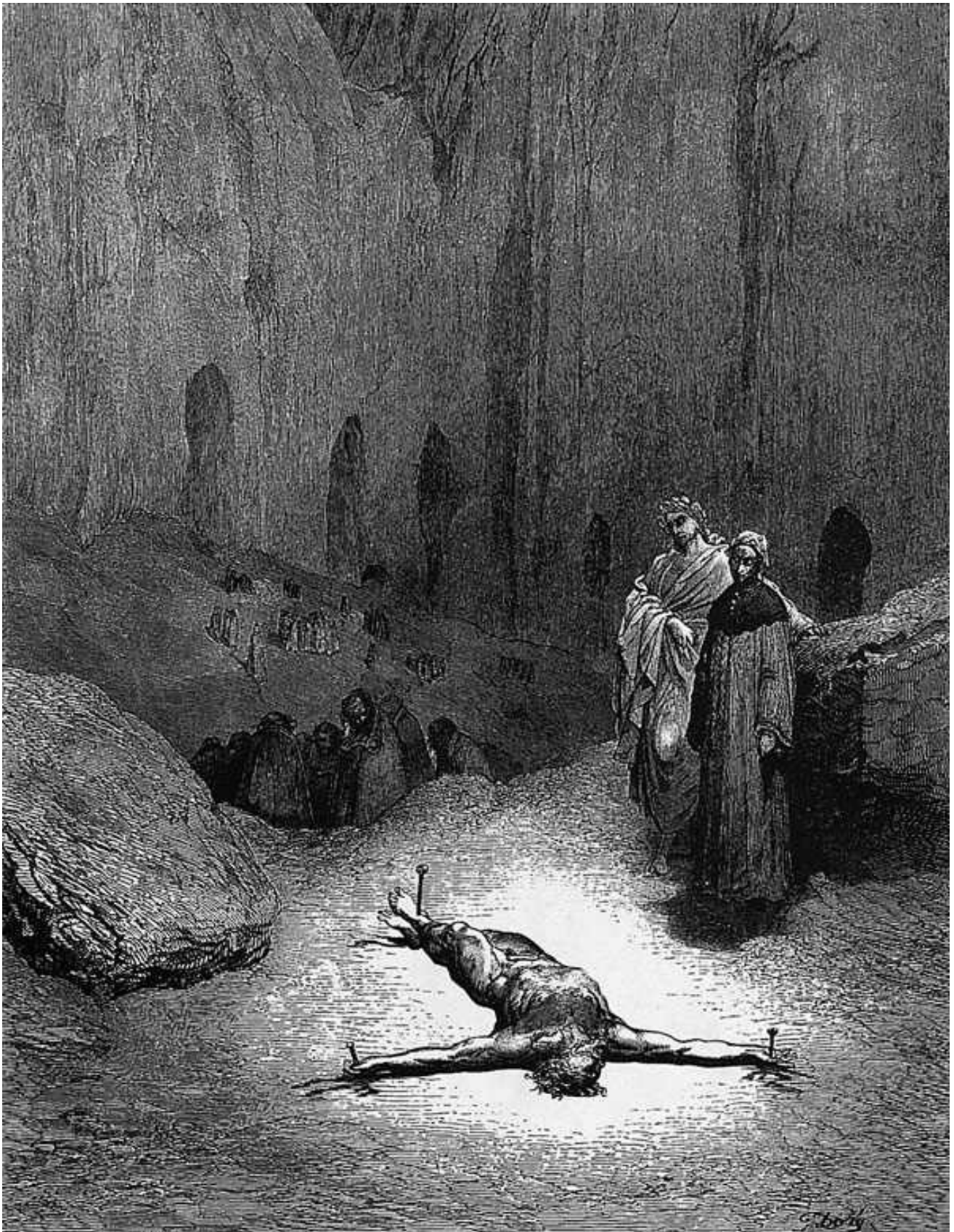
Lucifer se traga a los architraidores Judas, Bruto y Casio, grabado de Bernardino Stagnino, Venecia, 1512.

Sólo en un caso parece haber fracasado el sadismo ejecutor del poeta: cuando

presenta al sumo sacerdote Caifás, que según la tradición cristiana (Juan 11, 46-ss.) fue el responsable máximo de la condena de Cristo, en una imitación horizontal, casi cómoda, de la crucifixión, clavado al suelo de la sexta estancia, como si el refinamiento infernotécnico de las crucifixiones romanas no hubiera sido llevar hasta la desesperación al delincuente, en una cruz vertical, mediante una reescenificación del ahogo del parto con ayuda del insoportable peso del propio cuerpo.

A la vista de tales imágenes y de sus correspondencias concretas se impone la cuestión: cómo es posible que tales cosas formaran parte de una metafísica respetable. ¿De qué modo un sadismo anterior a Sade pudo convertirse en autoridad magisterial y poder pastoral? La infernografía medieval, sin duda, desplegó energías psicagógicas políticamente interesantes, en tanto avivó y administró miedos elementales relativos a la selectividad de Dios. Pero es imposible que los teólogos del infierno hubieran podido hacer de Dios algo tan terrible y convertir al contrincante en una poderoso *imperator* del no-mundo si la substancia de los estados contramundanos no hubiese sido asimilable a un complaciente material escénico o psicoplasmático previo por parte de la clientela piadosa. Según ello, la tarea no era más que la de organizar la creencia en los lugares horribles y conectarla con imágenes plausibles de malevolencia. Dado que la infernografía trata de un lugar en el que, por la propia naturaleza de las cosas, no ha podido estar nadie de los que hablan de él, sólo hay dos medios para autentificar las imaginaciones infernales: que bien se presentan como visiones concedidas por la gracia, que descubren lo normalmente oculto, o bien apelan a una fantasía del dolor, desarrollada por una cultura específica, que consigue representar, así, de algún modo lo irrepresentable. Dante utiliza ambos procedimientos con el mayor éxito.

Por lo que respecta al último, la recepción de su descripción del infierno se convierte en un test de resonancia para el receptor, que percibirá a través del recorrido por las fosas infernales a qué símbolos, escenas, a qué representaciones de tormento está aferrada su imaginación. Con ello se activa en él un fondo de esquemas de depresión, de los que puede suponerse que son de carácter estrictamente privado, ya que, como adquisiciones tempranas, poseen el estatus cuasi-platónico de ideas escénicas nacidas con el individuo. Se dejan activar en comunicaciones metafísicas perversas. La perversión es, primero, un hecho público y sólo se privatiza secundariamente. Con ello también se ha nombrado ya la paradoja del poder eclesial cristiano, que para innumerables personas se convirtió en el infierno del que pretendía liberarlos la redención.



Dante, *Divina commedia*, *Inferno*, canto 23:

*Quel confitto che tu miri,
consigliò i Farisei che convenia
porre un uom per lo popolo a' martiri*

[El condenado que tú miras

dijo a los fariseos que era justo
ajusticiar a un hombre por el pueblo].

La imagen representativa de lo infernal absorbe, pues, una reserva de intuiciones de sufrimientos depresivos, cuya característica común es su desproporcionalidad. En la aflicción depresiva lo inimaginable es lo más creíble. Es típico del infierno del depresivo que ninguna acción en el mundo pueda llevarle a ese estado en el no-mundo, dado que el dolor opresivo, en su omnipresencia difusa, sin perfiles, supera desproporcionadamente el mundo mismo y cualquier posible acción en él, por muy mala que sea, y los desfigura hasta la des-realización.^[275] Así pues, lo inquietante en la comunicación cristiano-medieval sobre lo infernal procede de la circunstancia de que en numerosos seres humanos la intuición ya está ahí, en lo doloroso desproporcionado, y, además, *antes de* cualquier acción o mala acción a la que pudiera responder Dios con las penas eternas del infierno. Esto significa que en la depresión la condena es anterior al hecho y la desesperanza a su motivo. El curso de la vida del depresivo puede interpretarse como un intento de la desesperanza de generar su motivo posteriormente.

Al anular la escisión entre el pecado finito humano y la consecuencia infinita infernal, la infernografía medieval sacó a medias esta paradoja depresiva del abismo de lo indecible; intentó, a la vez, preservar la apariencia de justicia divina, al establecer entre pecado y consecuencia del pecado una relación si-entonces, por muy débil que fuera. Pero para todos los participantes en el malvado juego de la infecciosa comunicación sobre el mal mayor estaba claro que esta unión de consecuencia lógica era quebradiza, y, precisamente porque el sufrimiento desmedido estaba fundamentado tan lábilmente, de los diálogos y comunicaciones sobre el infierno hubo de proceder un horror tan sugestivo y una atracción tan fuerte. Tras el si-entonces, aparentemente racional desde el punto de vista moral, se levantaba la sombra de lo incomprensible. Lo sublime medieval se hacía patente en la meditación sobre la monstruosidad de Dios, con la que lo desproporcionado entró en la representación.

Es imposible que un padecer infinito pueda ser algo merecido por hechos finitos; al menos, el tipo de cálculo a partir del que pudiera determinarse este merecimiento no podía reproducirse por intelectos humanos. El que, no obstante, en la infernología cristiana se considerara el padecimiento infinito como consecuencia de acciones propias responsables provocó una interminable demanda de información aclarativa sobre el fundamento de esta desproporción. Tampoco en el infierno de Dante desaparecen las equivalencias entre delitos humanos y eternidades de pena, como sucede en todos los demás fantasmas de infierno, porque el tránsito de la falta a su consecuencia sólo puede realizarse mediante un salto irracional, que equivale a una operación de cálculo con el valor infinito. Pues ¿por medio de qué ecuación integral podría calcular un juez del infierno si seres humanos que falsificaron dinero ocasional

o habitualmente, que mantuvieron prácticas sodomíticas, propalaron doctrinas heréticas, dieron malos consejos o practicaron la alquimia, han de ser eternamente sumergidos en pez ardiente o eternamente encerrados de bruces en estrechos féretros ígneos? La única respuesta a esta pregunta que no hace que el pensar degenera inmediatamente en maligno irracionalismo podría apoyarse en la *analogía* existencial entre el modo malo de ser del pecador antes y después de su muerte: dejando de lado por una y primera vez la escalación o escalonamiento de que hemos hablado.

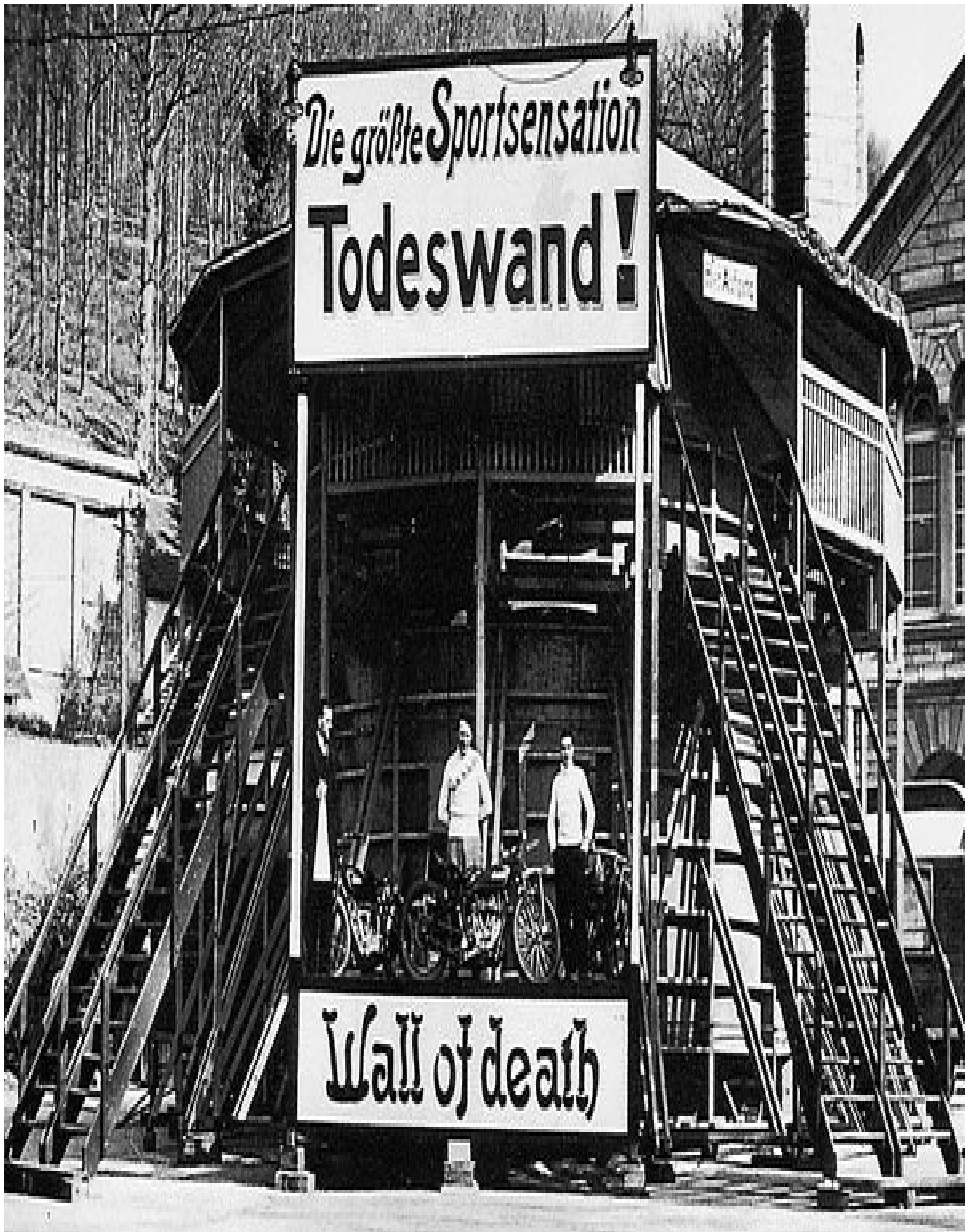
Efectivamente, la infernología medieval —conectando con la doctrina agustiniana de los últimos estados en los oscuros libros finales de *La ciudad de Dios*— insiste en que Dios no ha creado la mala voluntad ni la disposición y circunstancias de quienes son prisioneros de ella, sino que el mal sólo puede aclararse por su epigénesis a partir de la libertad humana mal utilizada. Según ello, el infierno no sería otra cosa que un embalse de los estados y circunstancias que se siguen de libres recusaciones de la comunicación con Dios. Esas negativas o rechazos serían el material del que están compuestos los infiernos, y lo que Dante muestra en sus fatales estancias sería la esencia autotorturante de la negatividad humana. Dado que Dios, en ninguna de las ortodoxias, bajo ninguna circunstancia puede ser identificado como el creador de lo radicalmente malogrado, todo lo que no puede reconducirse a la fuente buena tiene que proceder de un origen adicional, que por regla general se encuentra en la libertad humana para el mal. Sin esta premisa, la existencia fáctica de un infierno, y desde luego la ponderación de sus instalaciones, habría que atribuírselas al Dios creador; pero, entonces, al señor tanto del cielo como de la *civitas Dei* comprometería y pondría en ridículo su creación malograda, pues un mundo creado, al que por implicaciones ineludibles de la creación hay que añadir un infierno, habría de ser considerado, haciendo balance, una creación fallida: una idea que desde la antigüedad tardía sería constantemente expresada sin disimulo por las teologías dualistas, mientras que de lo que había que tratar siempre para los defensores católicos de la buena totalidad era de interpretar lo malogrado, junto con su galería infernal, como un añadido fundamentado exclusivamente en las obras debidas al abuso ejercido por la libertad humana.

Si se sigue la referencia de la ortodoxia se proyecta una luz muy fuerte sobre la relación abismática entre depresión y libertad. Un candidato al infierno, efectivamente, no sólo tiene por qué ser la víctima de su ligereza; y, sobre todo, no puede imaginarse como un pecador despreocupado que fuera colocado *post mortem* ante la desagradable sorpresa de su condenación. Sólo podría, en tal caso, haber provocado o merecido el infierno porque, con conocimiento de causa, no hubiera hecho uso de ofrecimientos de eludirlo. Ni siquiera la infame frivolidad de Don Giovanni, que se quema en llamas en un escenario público, cumple los requisitos para un ingreso merecido en el infierno. Pues para ello sería necesario que el pecador, durante la vida, hubiera sido hundido con suficiente profundidad en un infierno, para saber qué eternización —de qué mal o desgracia— era la que había que evitar. El

impenitente no sólo debería haber podido explayarse con fállica frivolidad durante su vida injusta. Más bien tendría que haber estado a prueba en el infierno real para poderle atribuir, con todo compromiso, un informado interés en evitarlo.



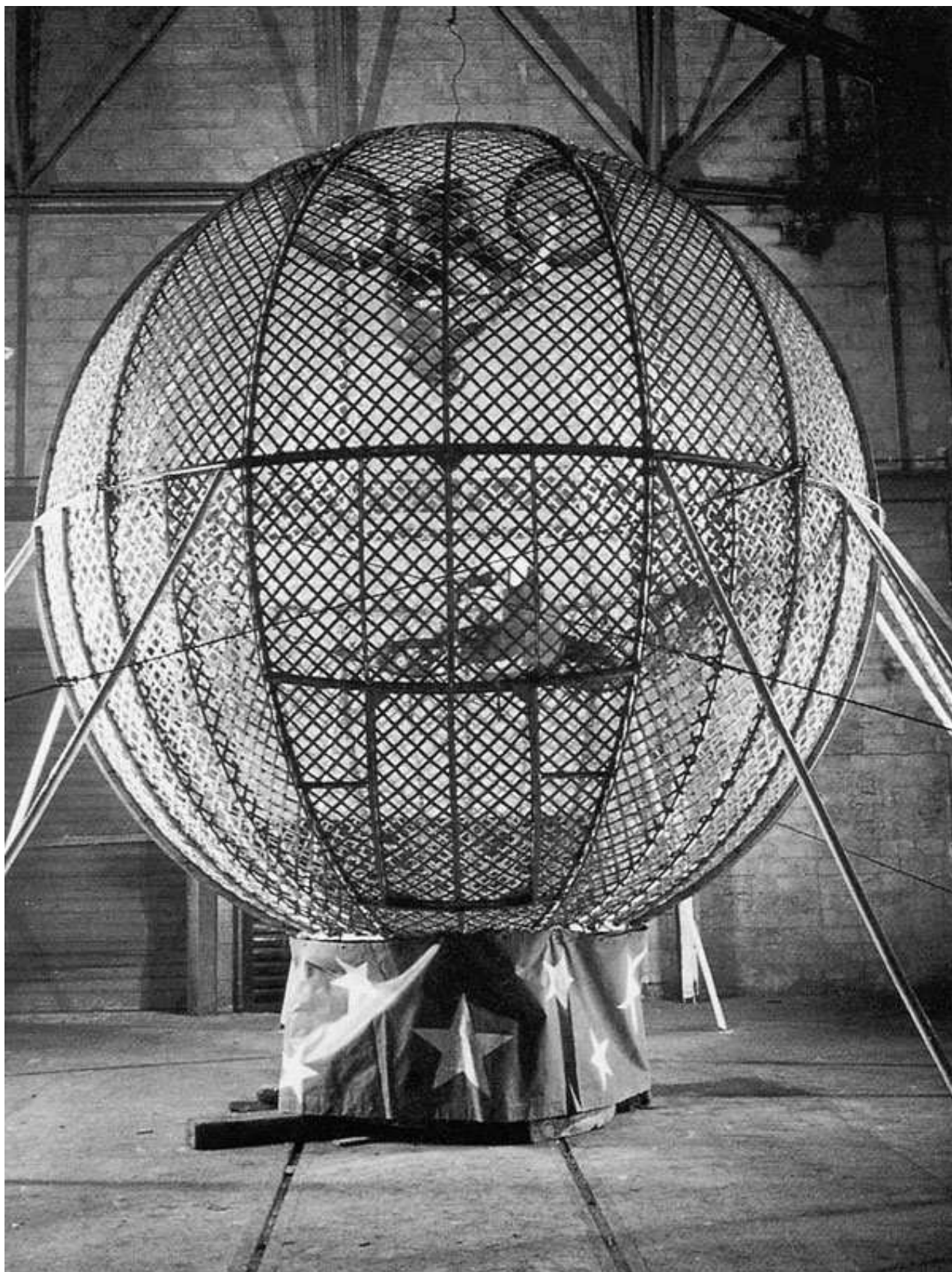
Autolooping de Willenborg, 1952.



Circuito de pared vertical para motos, «Todeswand» [Pared de la muerte] de Pitt Löffelhardt, 1932.

Lo que se está reclamando con ello es que haya conocido la máxima depresión en un infierno anterior al infierno: pero, entonces, el argumento de la libertad queda encerrado en un círculo ruinoso. Pues quien experimenta la depresión desde dentro está *eo ipso* demasiado atormentado para elección alguna, y quien se considera

todavía capaz de elegir no sabe hasta dónde llega el suplicio. Así pues, quizá el delincuente ha sabido lo que es el infierno con suficiente intensidad como para haber encontrado en sí mismo el no espontáneo frente a la fijación eterna a él; pero entonces no se puede hablar ya de decisión en el sentido válido de la palabra, dado que lo infernal real sobrepasa con mucho la libertad del candidato de elegir entre estar a favor o en contra de ello. Si un desventurado se encontrara actualmente en el infierno sólo quedaría en su lugar un dolor que no puede desear otra cosa sino el término de esa situación y no volver-a-ella-nunca-más: con lo que se liquida por sí misma la idea de una elección o reelección del infierno. O quizá el candidato no ha sabido lo suficiente acerca de lo infernal y fue atrapado en la trampa de un malentendido.



Globo de rejas de los años veinte para el «*Todeslooping*» [Circuito de la muerte]; los hermanos Varannes durante el entrenamiento para la llamada cruz de la muerte.

Si los teóricos de la libertad aducen ahora que el pecador, por su petulante distanciamiento de Dios, ya ha estado hundido en el infierno lo suficiente como para poder suponer lo que significaría su eternización, obtienen subrepticamente ese

argumento de un concepto reblandecido de infierno, por el que todo instante egoísta va cargado y guarnecido de implicaciones infernales. Aquí se identifica lo infernal con el cobijo en lo falso y se pone a la venta como algo con lo que los seres humanos buscan su tranquilidad mediante hábitos culpables. Con tales argumentos, teóricos de la enajenación como Fichte y Adorno han atacado las ofuscaciones de las formas de vida burguesas y pequeñoburguesas, considerándolas círculos infernales de la vida ficticia consumada. Pero tales infiernos de error y comodidad tienen poco o nada que ver con los agudos infiernos de dolor que se evocan en las infernografías medievales sin alegoría idealista alguna. Sólo si fuera posible trasladar continuamente las circunstancias del infierno cómodo a las del infierno incómodo, la tesis del infierno como algo elegido y merecido por uno mismo podría asentar en cuenta un mínimo de plausibilidad. Pero el argumento de la libertad tiene que fracasar en este asunto, dado que resulta imposible un tránsito así, de circunstancias soportables y asumibles a otras insostenibles e inasumibles, y que se abre una fosa infranqueable entre un infierno y otro.

Desde la libertad, el infierno resulta inaccesible. Ninguna voluntad libre, ninguna vida libre podrían entrar jamás en él, da igual de cuánta culpa hubiera hecho acopio un individuo malvado cualquiera. El infierno no puede ser resultado moralmente concluyente alguno de una vida vivida. Yo no puedo ganarme el infierno. Tanto más extraño, entonces, se perfila el hecho de que los seres humanos sepan, sin embargo, de él como si hubieran estado allí o dispusieran de criterios para evaluar informes de allí. Los seres humanos, con todo, no pueden mostrar nunca concluyentemente cómo se llega a él: tampoco Dante intenta describir en absoluto un tribunal o un procedimiento de medida.

¿Qué puede significar esta desproporción? Si el infierno representa lo moralmente inaccesible por antonomasia, ¿qué significa, entonces, que innumerables afectados lo confirmen como algo que existe fácticamente para ellos? Si, por una parte, el infierno, como sabemos ahora, es inmerecido e inalcanzable desde una vida responsable y, por otra, se presentan infernografías informadas junto con planos del entorno, listas de ocupantes y reglamentaciones del suplicio, esta circunstancia discordante puede interpretarse de dos modos: de un lado, que hay que considerar lo infernal independientemente de cuestiones de acceso a ello; de otro, que los participantes en comunicaciones sobre el infierno sólo pueden tener un interés positivo en ello porque la concepción de este lugar sea significativa para su propia situación en el ser. Precisamente es esto lo que caracteriza la posición del depresivo, que necesariamente tiene interés en representaciones del espacio depresivo porque experimenta con él el dicho latino: *tua res agitur*. Su sensibilidad por el infierno se alimenta con la certeza de que ya estuvo o está inmerecidamente en el lugar al que no se podría acceder merecidamente. Con ello, se da la vuelta a la cuestión fundamental católica, por qué faltas se accede a él, y se transforma en el interés por la posibilidad de abandonarlo, después de que uno se haya encontrado inmerecidamente en él.



Atracción de feria de los años noventa, *Huss Maschinenfabrik*, Parque de Atracciones, Bremen.

Así, el infierno deja de ser el tema monopolizador de una metafísica moralizante del más allá. Hablar de él se convierte, más bien, en la piedra de toque de una deducción ontológica de lo fáctico. Deducir la facticidad significa demostrar que no se puede deducir, sino sólo mostrar. En el infierno se hace patente como en ningún

otro fenómeno que la existencia tiene preeminencia sobre la esencia. Esto es lo que tienen que decir ontólogos posmetafísicos: el *factum brutum* del ser dado de algo en algo precede a cualquier genealogía o fundamentación; el «hay» se burla de todas las deducciones. La dación originaria y el azar originario no pueden encerrarse en ningún principio de razón suficiente. El azar mismo constituye su propia calidad de absoluto.

Por lo que respecta al infierno como modo del azar originario, todo el argumento del infierno se basa en el *ahí* ostensivo. Ser-en-el-infierno es un modo de ser-en-el-mundo, en tanto el mundo puede ser dado como *in-mundo*.^[**] La palabra fundamental heideggeriana «arrojamiento»,^[***] como remisión al indeducible encontrarse en una totalidad de circunstancias, que se llama mundo, sólo es propiamente adecuada para designar el encontrarse en el infierno. El lanzamiento de dado a la existencia lleva en este caso a que uno quede tirado en el peor sitio. (Arrojados, por eso, sólo son los seres humanos al infierno; si fuera a un mundo, se acostumbrarían al tiempo). Con ello, el infierno no-moralizado muestra ahora precisamente sus garras. Haber estado allí significa, en cierto modo, estar para siempre «todavía allí», dado que el infierno *per se* viene determinado como el lugar que sólo por falta de salida llega a ser lo que es. Quien estuvo inmerecidamente en lo infernal sin salida permanecerá en cierto modo en ello siempre, y no porque por un motivo todavía oculto hubiera merecido, a pesar de todo, estar allí y permanecer allí, sino porque la experiencia fáctica de haber estado allí arroja una sombra que ninguna luz posterior puede ya borrar del todo.

El infierno es él mismo y su memoria; afecta a la vivencia del tiempo tanto de los arrojados en él como de los evadidos de él, y, repitiendo verdaderamente, vuelve a recoger a los suyos ocasional o crónicamente. Tener que recordarse de lo falto de salida es parte de la situación de falta de salida. Pero tampoco en la depresión son todo lo falto de salida y su recuerdo. La circunstancia de que lo falto de salida —con Cioran puede hablarse de las cimas de la desesperación— puede considerarse actualmente al modo del recuerdo testimonia que sí hay, a pesar de todo, una salida de lo sin salida: un camino que no se ha cerrado de nuevo, convirtiéndose en una andadura circular, y que probablemente nunca volverá a cerrarse así. Todo depende de cómo se pongan en relación mutua ambos momentos: lo falto de salida y la salida. En sus configuraciones malignas evidencian lo que en un sentido pretencioso habría que llamar el círculo infernal: lo sin salida toma a su servicio la salida. De ese tipo de circularidad infernal es el movimiento en el que el recuerdo es dominado sistemáticamente por la repetición. Aquí, la relativa libertad que proporcionó la salida actúa como curva que conduce a la repetición. Si se encuentra la configuración más propicia puede surgir el círculo de purificación, en el que lo sin salida sirva de punto de repulsión, de empuje, pues, para la salida. En el círculo de purificación el recuerdo supera el imperativo de la repetición: por eso el recuerdo (*Erinnerung*) debería llamarse más bien des-interiorización (*Ent-innerung*). El que ha salido de allí no vuelve al lugar ni a las circunstancias anteriores al suceso, al menos no por decisión

propia.

Si, una vez en posesión de estas definiciones, volvemos al diagnóstico que ofrece la *Commedia*, aparece claro que las excursiones de Dante a los dos mundos inferiores presuponen ya la diferenciación efectiva entre repetición y recuerdo. Más bien, ambos lugares inferiores *son* ellos mismos esa diferencia. La alternativa al infierno existe porque existe el purgatorio, y mientras que los habitantes del infierno dan vueltas en repeticiones sin salida, los pacientes del monte de la purificación se someten a los recuerdos característicos que posiblemente consigan liberarlos del círculo fatal. Pero si los círculos de purificación son los que humanamente tiene sentido recorrer, ¿por qué Dante se preocupa por descender hasta el fondo del infierno absoluto? ¿Por qué no se contentó el poeta con la visita al purgatorio, olvidándose del infierno sin salida? Para responder a esta pregunta no basta con remitirse a la corrección escolástica, que exige un tríptico de los asuntos del más allá. Las imágenes dantescas del infierno tienen un contenido irreductible de experiencia que resulta actual, no dogmáticamente, pero sí fenomenológica y existencial-antropológicamente. Cuando Dante se pone a la tarea de indagar en el infierno duro y de testificar sus circunstancias, reconoce que también en él hay un fundamento de saber infernal que ha recaído sobre él como un saber previo necesariamente inmerecido. Si los auténticos habitantes del infierno le preguntan por el motivo de su estancia allí, tiene que remitirse a una instrucción o consigna superior. Él es el hombre memorioso del que se quiso en el cielo que penetrara en los secretos del infierno sin que hubiera de permanecer en él como condenado. Cuando regrese, habrá estado en el infierno en la conciencia de que no le llevó allí ninguna acción culpable. Sólo habrá estado allí para que su recuerdo de lo sin salida pueda tener de qué hablar.

Este privilegio caracteriza la posición del melancólico, que es el ser humano que vivirá a la sombra del saber de aquello de lo que no hay salida. Un mandato impenetrable le ha ordenado adquirir conocimiento de circunstancias cuyo auténtico conocimiento no puede ser bueno para un ser humano. Sabe que no es bueno lo que sabe; pero sabe también que es bueno saber lo que no es bueno conocer de primera mano. Si, como enseña Aristóteles, todos los seres humanos desean saber por naturaleza, les repele, sin embargo, en principio y en general, e igualmente por naturaleza, aquello que no es bueno conocer. No obstante hay inteligencia de situaciones que no se deseaban conocer. Ningún ser humano anhela por naturaleza conocer el infierno, pero la experiencia del infierno puede habersele dado sin desearla. Basta con descubrir que estás allí para saber cómo son las cosas allí. «Puede haber un saber de lo demoníaco sin una creencia en ello, pues no hay nada más demoníaco que lo que hay en él» (Franz Kafka).

De ahí en adelante el encubrimiento del descubrimiento habría de ser el objetivo a aspirar: de lo que se sigue que también tiene que haber una aspiración al desconocimiento, que apenas es menos originaria que el apetito aristotélico positivo. Pero así como hay medios de la voluntad de saber, también el no-querer-saber

encuentra sus intermediarios. Por regla general, la *imagen* de lo horrible sirve de figura compromisaria entre la atracción del asunto descubierto y la resistencia encubridora. Por eso en muchas culturas las imágenes del horror tienen gran significado cultural: son las que con mayor éxito reprimen aquello que representan. Aseguran a los participantes en el culto que están en el lugar de la representación, es decir, en el juego de lenguaje, y no en el lugar de lo representado, en el tormento. El horror figurativo informalizado, sin embargo, el que cultiva la Modernidad, conoce también la reversión de la sugestión representativa. Dado que la imagen mala, por decirlo así, tiene asideros dentro y fuera, puede arrastrar hacia dentro a usuarios que se aferran a ella, en caso de que en ellos sea más fuerte el impulso de lo representado que su resistencia a ello.

Así pues: aunque el poeta quería mantenerse a distancia de lo horrible, descendió a un infierno del que no se puede negar que se convirtió en el suyo al revelarse a él y generar en él una resonancia. Dante no disimula ante sus lectores lo que le sucedió *in extremis*, a la vista de Satán:

*Io non mori' e non rimasi vivo;
pensa oggimai per te, s'hai fior d'ingegno,
qual io divenni, d'uno e d'altro privo
(Inferno, canto 34, 25-27)*

[Yo no morí, mas vivo no quedé;
piensa por ti, si algún ingenio tienes,
cual me puse, privado de ambas cosas].

En tanto que habla del infierno en el que estuvo, consigue lo que no podría conseguir ningún depresivo normal: rompe la sugestión que produce el convencimiento de que no hay nada en el interior descolorido, aniquilado, que pudiera devenir tema en la comunidad pública. Dirigiéndose al lector —en este caso en interpelación directa, en los demás de modo implícito— consigue evadir la rigidez de los muertos. Con su «piensa por ti... cual me puse» aparece en medio del infierno la dimensión del purgatorio. Si tienes un atisbo de entendimiento sabrás cómo hubo de irme en el círculo más íntimo del infierno; no estaba muerto, ni estaba en vida. Y tú, lector, si no estás hecho de madera y has nacido de una madre, sabes también a tu manera de qué hablo. Pues yo no hablo sólo de mi infierno, sino también de aquel con el que tú puedes compenetrarte, dado que has abandonado una cueva que se había hecho demasiado estrecha para llegar a ser este ser humano que eres; sí, es posible que sólo el intento de abandonar la estrecha cueva la haya convertido en el infierno, tal como te aparecerá tan pronto como hayas alcanzado el otro lado.

Este dirigirse al lector provoca el mayor descubrimiento de Dante: el purgatorio es un lugar donde los no-bienaventurados sufrirán *juntos*. Aquí se conecta sufrimiento con complicidad o saber compartido: con-padecer es posible porque el

dolor es capaz de una publicidad característica. Por eso las relaciones interdepresivas, puestas al descubierto, son ya comienzos de caminos que llevan al aire libre, mientras que, encubiertas y secretas, sólo producen aislamientos de circularidad infernal. El infierno se convirtió en el purgatorio en el instante en que apareció entre sus inquilinos una avenencia sobre los límites de cualquier avenencia. Si el infierno se revela en des-solidarizaciones y ex-comuniones, el purgatorio se constituye por la publicitación de lo no-decible en la comunidad de los no-santos. En el purgatorio surge por primera vez realmente lo que la edad moderna llamará *solidaridad*: la superación de las solitarias noches infernales en penas compartibles, finitas, expresables. Este tirón a compartir el sufrimiento deja también definitivamente claro por qué, en la *Commedia*, al viaje hacia lo peor pertenecía desde el comienzo un segundo, y por qué sin el compañero poeta el poeta se habría quedado vacío y mudo en lo inferior. Virgilio es el Gran Otro, ante quien y mediante quien se habla; el lector es, sin embargo, el Otro real: dirigirse a él salva, porque él proporciona a las palabras un destino en el mundo y un futuro humano. Entonces se produce el milagro: el poema conecta auténtico saber sobre el infierno con la distancia suficiente para protegerse de él. La infernografía de Dante es el documento que habrá demostrado para siempre que regresar del infierno no sólo es más saludable, sino también más interesante, que descender a él. Pero si el infierno inmerecido, aunque nada más fuera en ese único caso, fue un hecho, entonces la conciencia de su facticidad justifica el mandato categórico de representarlo como algo que bajo circunstancias puede abandonarse otra vez. Qué circunstancias sean éstas, queda hasta nuevo aviso como secreto del poeta. Pero Dante no hizo secreto alguno de su ascensión al espacio esclarecido. El retorno del poeta de lo extremo prefigura la resurrección terapéutica.

E quindi uscimmo a riveder le stelle

[...por el cual salimos/ a contemplar de nuevo las estrellas].

Uscimmo: salimos al aire libre, salimos fuera: éste es el único verbo de movimiento que cuenta para la clarificación insuperable. Es el verbo del nacer y del clarear. Un nosotros y un movimiento al aire libre: la unión a la vida.

El saber cerrado del infierno no quiere oír nada de salidas. Él se procura una perfección propia en tanto transfiere el pensar al corazón de la oscuridad. Efectúa su movimiento reflexivo como rechazo permanentemente renovado de la arrancada hacia proyectos vitales y relaciones esperanzadas. Goza de sus victorias en un continuo ceder ante la necesidad de poner en evidencia la ridiculez de la voluntad buena: del pobre cateto esforzado, que se da ánimos diciéndose una y otra vez que las cosas van para delante. El pensamiento infernal observa con mirada fría la excitación

de la parte esperanzada en salir del infierno, y al final de cada camino de huida vuelve a colocar la puerta del infierno: la esperanza no ha de pervivir más que como abandonada, y ha de fracasar tantas veces como sea necesario hasta que ella misma se considere a sí misma una parte del círculo infernal. Frente a ello la desesperanza pretende colocarse, por decirlo así, el fundamento a sí misma: sólo necesita repetirse para convencerse de nuevo de su ser y ser-así. Estoy desesperado, luego existo. ¿Y cuántas veces soy o existo como desesperado? Tantas justamente como pienso que lo estoy. Por una autorreflexión de estilo propio, un giro hacia dentro hasta el punto más íntimo, el pensamiento infernal presenta su situación como un resultado que sería ciertamente accesible e irrevocable, definitivo, para el sujeto. Dante mismo inmortalizó la ficción de la accesibilidad del infierno desde el no-infierno y la quimera de la posible entrada en él, mediante la inscripción sobre su puerta:

*PER ME SI VA NE LA CITTÀ DOLENTE,
PER ME SI VA NE L'ETTERNO DOLORE,
PER ME SI VA TRA LA PERDUTA GENTE.*

También él habla, por tanto, de una manera que parece dar a entender que el encontrarse en el infierno es un asunto de haber entrado en él. También él supone que los perdidos son un grupo al que uno podría unirse. Y también actúa como si el dolor inolvidable fuera algo que jamás uno pudo sentir antes, como para haberlo conocido ya, de una vez y por propia culpa. Si esto fuera así podría considerarse el infierno, efectivamente, como objetivo posible de un viaje a él. Entonces podría realmente desesperanzarme a mí mismo, como suele decirse de Satán, que quiso y produjo él mismo su situación.

Pero esta acción desesperada —que ya en el diablo resulta problemática: ponerse a sí mismo en la situación de desesperanzado— queda sin contenido en cualquier individuo real, como sucede con todas las autorrelaciones meramente formales que siguen el esquema: yo me capto a mí mismo en tanto insisto en ello, y en tanto esa insistencia va creando conciencia y al final queda claro en ella que soy como soy. Nunca puede surgir un estado de ánimo fundamental sólo de esta figura reflexiva, ni el depresivo, impregnado de la sensación de no-poder, ni el maníaco, que revienta de poder. El yo que se afirma, piensa, supone, descubre o inventa a sí mismo tiene que sacar su contenido y su estado de ánimo, bajo cualquier circunstancia, de la resonancia con un enfrente sonoro. Este descubrimiento «tónico» de uno mismo, como tal persona y de tal modo, precede siempre a la autoafirmación o autodisposición en un estado de ánimo. Tampoco el desesperanzado puede desesperanzarse a sí mismo, sino sólo rastrear, reflejar su situación de desesperanzado, y, en todo caso, reforzarla por repetición de ello. Tiene tan poco sentido que la desesperanza sea accesible a través de autodisposiciones del sujeto como que el infierno pudiera ser para el pecador el resultado de su desvergonzada

vida. Sólo cuando el hecho de la desesperanza está dado y sólo porque, en ciertos casos, lo esté realmente, el sujeto puede aplicar la reflexión a ese hecho y dedicarse al ejercicio de pensarse perdido. Sin embargo, la desesperanza no se convierte nunca en posesión del pensador; la desesperanza nunca es resultado ni producción propia. Tampoco en el círculo demoníaco el sujeto puede encontrarse porque él lo haya producido en su totalidad, sino sólo porque se ha encontrado de improviso en su posible origen o punto de partida: el ser-en-el-infierno inmerecido, originariamente dado, «arrojado».

Ya ha de estar en el corazón de las tinieblas quien vuelve a regresar a él siempre. El encontrarse en él es el azar absoluto, que no puede fundamentarse suficientemente por ninguna llegada, entrada, a él, por ninguna lógica de acceso a él. Así como Platón, en su alegoría de la caverna, no consideró válido para el discurso ni siquiera aludir a cómo los prisioneros habían llegado a ella, así también una alegoría correspondiente del infierno podría comenzar sólo con el mero encontrarse allí de una multitud de desgraciados: en todo caso podría informarse de cómo consigue un santo o un poeta descubrir fuera la existencia de un no-infierno. Sólo puede encontrarse el camino de salida: el infierno mismo es algo que no puede ser descubierto o alcanzado, a no ser que uno ya esté en él.



La virgen de hierro de Nuremberg, instrumento de tortura, en uso desde el siglo XVI.



Gottfried Helnwein, ilustración para E. A. Poe, *El pozo y el péndulo*.

Esto es lo que el narrador Joseph Conrad ha puesto en evidencia en su novela *El corazón de las tinieblas* con un cierto lujo de exóticas imágenes de viaje y metáforas de descubridor. El ardid filosófico de su narración estriba en que la historia del descubrimiento de lo horrible está recubierta de decoro colonial, como si también

Conrad quisiera alcanzar la «verdadera África interior».^[276] Para él, el continente negro es forzado, con petulante desvarío, a ser escenario de una experiencia radicalmente modernizada de lo infernal. En la jungla y entre los «salvajes», el héroe de Conrad, Kurtz, un filántropo aventurero y aventurado, no tenía otra cosa en mente, al principio, que intervenir y velar por lo justo, o por sus intereses, en el exterior, al servicio de una «Sociedad para la supresión de las costumbres salvajes». Pero esa misión piadoso-cultural no se llevaría a cabo, dado que la jungla arrastró de su lado al pionero de la civilización. La historia de Conrad confirma, en principio, los exóticos clichés del ingenuo europeo al que habría vencido la jungla y convertido en uno de aquellos monstruos que él mismo pretendía civilizar. En las diferentes estaciones comerciales corren rumores de sus crímenes sin escrúpulos, de sus magias esclavizantes y sus libertinajes orgiásticos. Cuando Kurtz es encontrado finalmente por el narrador, ya está marcado por una enfermedad mortal; en el lecho de muerte pelea con algo horrible, que parece que le reveló su estancia en la selva; muere en medio de una amarga agonía susurrando: *The horror, the horror*.

Si a primera vista parece que Kurtz se hubiera infectado en la soledad del continente extranjero con una especie de fiebre africana —con el desenfreno de estímulos precivilizatorios, que también están presentes en el ser civilizado—, una segunda mirada libera ideas de naturaleza completamente distinta sobre su enfermedad. Lo que Kurtz experimenta en el escenario africano es una fiebre europea y filosófica, pero no una dionisiaca, sino una ontológico-fundamental. Su horror no proviene de la infectabilidad del educado, instruido, bien intencionado, por la ebriedad y delirio que hacen saltar la envoltura civilizada, sino de la indefensión frente a la propia intuición de la absoluta falta de sentido de lo fáctico. En el *shock* de la colisión con el nudo y simple hecho de las cosas, el individuo caído de todas las esferas cobijantes descubre que todo lo que él mismo encuentra y deja en este universo de proliferante multiplicidad no tiene la menor importancia y significado. Algo semejante pondrá de manifiesto Herman Melville en su novela *Moby Dick*, al interpretar el color blanco como manifestación del absurdo, de la falta de sentido, como el «todo-color sin color del ateísmo».^[277] A la vista del inconmensurable absurdo verde, el aventurero del Congo se siente vomitado por todas las envolturas y abandonado a su inanidad. Descubre que el mundo, en el que inmerecidamente permanece, es el infierno mismo. El mundo no es otra cosa que la indiferente máquina del devenir, que se mueve imperturbablemente en sí misma, inaccesible a razón de ser y sentido algunos.

Si el descubrimiento del puro y simple hecho del mundo pudo sacar de sus casillas a un europeo solo y aislado, fue porque en el exótico infierno de los hechos vio reflejada la realidad de su falta de seguridad y cobijo. Es su sentimiento existencial de inmanencia pánica, que había traído consigo, lo que aflora en la soledad africana. El aventurero descubre en la jungla la segunda antiesfera: el espacio depresivo en su máximo cósmico. Indignado, dirige fijamente su mirada al moloc

originariamente dado de lo real, humillado y roto a la vista del proceso de la vida que prosigue su rodada absolutamente indiferente. El mínimo antiesférico, la rotación del desesperanzado en el más íntimo círculo demoníaco del pensarse perdido, y el máximo antiesférico, el verse rodeado de absoluta exterioridad irreferente, se interpelan mutuamente como los dos polos necesarios de una ontología depresiva. Pertenecen uno a otro como el punto aislado casual y todo su entorno casual. También lo gigantesco de la antiesfera depresiva es experimentado por el desesperanzado como un asedio del entorno. El aventurero moribundo se incorpora por última vez y grita a la jungla: «¡Te arrancaré el corazón!», como si estuviera preso aún bajo el cielo del continente extraño en una caverna palpitante.

Así pues, no es la percepción de la existencia en un espacio circundante en cuanto tal, fácticamente presente, lo que conmueve al descubridor de la facticidad. Más bien, dado que el espacio circundante devuelve al individuo su aislamiento cósmico, ya existente, y le revela su ser-desde-siempre-en-el-infierno, su *cogito* ha de llevarle al «Pienso que estoy en el infierno». Lo que parecía ser la jungla se manifiesta como el espacio de la vivencia antiesférica: alrededor y por todas partes el mundo sólido, fáctico, que se mueve sin sentido, percibido por la mirada panorámica del individuo aislado.

Por eso, para quien se encuentra en él, el infierno de lo fáctico ya no necesita ser ningún más allá; ya no tiene que ser imaginado simbólicamente y visionariamente, como en el poema de Dante; no es ninguna región al otro lado, que se pudiera alcanzar y atravesar mediante un impulso anímico especial, sino que se encuentra siempre ahí, como más acá absoluto, inevitablemente absurdo, sin sentido. En él está prisionero el sujeto depresivo, como ser vivo sin acceso al buen espacio compartido. Naturalmente, para Conrad también la antigua diferencia entre infierno y purgatorio perdió todo significado. Lo que aportó la aventura africana al apocalipsis ontológico fueron sólo los escenarios romántico-coloniales y la imagen de un en-otra-parte, en el que las verdades horribles parecen más favorables a revelarse que en el felpudo europeo de 1900.

El descubrimiento de la nuda facticidad es un proceso que sólo se puede entender a partir del movimiento más avanzado de entonces de relaciones europeas de producción de sentido: él señala una fase de tránsito entre las conformaciones metafísicas de esferas de la antigua Europa y las conformaciones posmetafísicas modernas. Pertenece a los comienzos del espumaje. Si en el régimen metafísico el sentido sólo podía generarse mediante fundamentación sobre el sentido originario, la necesidad y la providencia, la Modernidad pasó a generarlo mediante proyectos sobre el trasfondo de no-sentido, azar y prognosis. Esta transformación sin par la experimentan los implicados como una crisis nihilista; sus derivaciones serán en adelante agudas; pues, aunque las principales naciones de la nueva economía de sentido, no en último término a través de los omnipresentes sedativos mediales de masas, se han acostumbrado a un estado precario de cotidianidad posmetafísica, en

las zonas de transición y en las culturas de resistencia se anuncian convulsiones dramáticas. En las culturas nucleares, posmetafísicamente correctas, de Occidente se mantiene una cierta dieta de sentido (no tiene por qué tratarse siempre de la historia de la salvación), mientras que las marginales y reactivas se vuelven a atiborrar, o siguen atiborrándose, de dulces trascendentes.

Pero si la nuda facticidad descubierta pudiera ya adoptar, en cuanto tal, el sentido de infierno, a éste se lo encontraría pronto, incluso sin exotismo colonial. El rudo héroe de Conrad en el Congo siguió siendo europeo hasta en su agonía, dado que no era capaz de pensar la nuda facticidad de lo existente en su totalidad sin sentirla como el horror: se trata de un último héroe de la búsqueda de sentido, de un teólogo extraviado. Como si fuera por última vez, tributa homenaje al genio metafísico de Europa, en tanto se convierte en el exterior en un demonio que rechaza el infierno.

Apenas dos generaciones después, los autores del existencialismo, con tono frío, asentarán la equivalencia de ser-en-el-mundo y ser-en-el-infierno como trasfondo de sus enseñanzas sobre la existencia comprometida. Para ellos la meditación sobre el nudo hecho del mundo se convierte en la llave maestra de un primer pensar, todavía inseguro e hysterizado, sobre el exterior. Ciertamente, antes de su opción pensamental, la máquina de la facticidad ya había girado algunas *turns* más, las guerras mundiales habían generalizado tanto el gris (*Grau*) como el horror (*Grauen*). Que el ser humano no está pensado por el todo fue una lección que pudo aprender cualquier europeo en el engranaje del propio mecanismo civilizatorio. Los pensadores y narradores del viejo continente ya no necesitaban colonias para llevar adelante sus sondeos en el corazón de las tinieblas.

En la pieza teatral de Sartre de 1944, *A puerta cerrada*, la infernología contemporánea se había instalado en el sofocante salón estilo *second empire* de un hotel cualquiera de provincia. Que el corazón falto de corazón de la facticidad no tenía que buscarse en escenarios exóticos, sino que penetraba todas las existencias locales en su determinación y finitud rebelde, era algo tan evidente ahora como el hecho de que el pensar en general y el pensar del exterior habían de convertirse en la misma cosa. Que el exterior es lo más próximo, más íntimo, lo propio y que todo interior sólo representa una conformación o pliegue del exterior: una de las vías fundamentales de la filosofía postexistencialista y posfenomenológica puede entenderse como ejecución de este programa. Conduce el pensamiento del exterior a su segunda ola, cuya tonalidad ha establecido Michel Foucault.^[278]



In circuito impii ambulabunt, Salmos 12, 8.

La estructura y el azar, la máquina y el acontecimiento, el *hardware* y el código: estos motivos directrices se unen en el pensamiento contemporáneo para enseñar a los seres humanos su posición extática al borde de algo que los posibilita y se les escapa. Sólo los jamás-equivocados y los no-expuestos-a-ningún-peligro siguen

protegiendo el secreto, aparentemente menospreciable, de cómo se inmuniza uno contra las devastaciones debidas a la nuda facticidad. Conservan en tiempos de penuria el sentido de la necesidad de conformación positiva de esferas en medio de la depresión y exteriorización universal. Demasiado indolentes para la desesperanza, demasiado anodinos para la filosofía, son los únicos que representan aún el motivo del filosofar clásico: existir en un espacio autoprotector, con un pequeño excedente de participación en cosas que quedan un tanto fuera de la privacidad nuclear. Quedan, hasta nuevo aviso, los pequeñoburgueses de buena voluntad, que resultan útiles tanto para la filosofía como para la vida profana, como retardadores del fin.

Capítulo 7

Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía

Para una metafísica de la telecomunicación

Quien es enviado a la ciudad con una carta no tiene que ver con su contenido, sino sólo con su entrega; igual que el embajador enviado a una corte extranjera no es responsable del contenido de la misiva, sino sólo de su despacho; exactamente igual un apóstol ha de ser ante todo, única y exclusivamente, fiel a su misión, que consiste en cumplir el encargo [...].

No he de escuchar a san Pablo porque sea ingenioso o incomparablemente ingenioso, sino que he de inclinarme ante san Pablo porque tiene poder delegado divino [...], es propio del apóstol que tenga poder delegado por Dios para dar órdenes tanto a la masa como al público.

Søren Kierkegaard,
Sobre la diferencia entre un genio y un apóstol^[279]

Es soberano quien puede hacerse representar como si él estuviera presente en su representante. Por eso las grandes esferas englobantes —se conciben como imperios políticos o como espacios de irradiación de la verdad según el modelo de *ekklesia* o *academia*— necesitan desarrollar la posibilidad de representación. Representación es el caso crítico y el caso normal de telecomunicación del poder. Desde el punto de vista típicamente ideal, en la representación se trata siempre de la subrogación del centro de poder en un punto distante, como si el centro de las esferas poseyera la capacidad de comunicarse a través de representantes o emisarios con cada punto de su perímetro como en presencia real. En ese «como en presencia real» se expresa el privilegio del centro soberano de *permanecer* cabe sí^[280] y, sin embargo, hacerse valer en torno, en un lugar alejado sobre uno de sus radios. Así pues, la posibilidad de representación depende completamente de ese «como». Que la representación tenga lugar es algo que se decide ante la pregunta de si y cómo en el representante se produce la presencia del principio soberano: y ha de ser mediata e inmediatamente a la vez. Soberanía es inseparable de su efecto a distancia.

Cuando se habla de presencia real en este tono y desde esta perspectiva se piensa en una doble relación. En principio, real por naturaleza es una presencia sólo si el centro o la fuente de poder está presente inmediatamente él mismo en el lugar de su acción. Cuando los reyes se instalan en las ciudades —una escena originaria de la representación del poder antes de las residencias fijas— dan ocasión a los pueblos de comprobar, con la boca abierta o con los puños cerrados, la presencia del poder, quizá incluso la cercanía de la salvación. Del faraón de los primeros tiempos se dice que tenía que aparecer físicamente cada dos años en cada una de las 42 secciones del ESFERAS_II_CS5, cada una de las cuales ocultaba un miembro del Osiris

despedazado.^[281] En su barco, acompañado por los grandes del imperio y las divinidades de Horus, realizaba la procesión como epifanía ante el pueblo. La procesión es el arquetipo del poder en viaje; en procesiones no sólo se mueven los monarcas mismos, también sus imágenes representativas son conducidas de modo festivo semejante. Los romanos del tiempo del imperio, los indios y los católicos aportaron el mayor fasto a tales procesiones de imágenes. Todavía en 1764, de niño, Goethe experimentó en Frankfurt *in praesentia* el brillo —aunque sus reflejos fueran irónicos— de una coronación real.^[282] Cuando el vencedor del ejército prusiano, Napoleón Bonaparte, en el otoño de 1806 se detuvo en las cercanías de Jena, Hegel pudo conceptualizar aquella presencia hablando del alma del mundo que se había dejado ver a caballo.

Pero, dado que a la esencia del centro dominante pertenece la capacidad de actuar a distancia, como si él mismo estuviera allí, la figuración o la imagen del poderoso *in absentia* es la piedra de toque de su presencia real. Creando signos mayestáticos de sí mismo, el poder envía representaciones que están presentes en su lugar allí donde él no está, sin que de ello se siga ninguna pérdida de solemnidad. Precisamente donde no está es donde tiene que poder estar como si estuviera plenamente allí.^[283] Kierkegaard caracterizó esta relación con el concepto de plenipotencia, una expresión que bajo una forma jurídica articula un estado de cosas ontológico, o más bien uno ontosemiológico (porque nunca se trata sólo del puro ser —sea eso lo que sea—, sino siempre, también, de una alianza del ser con sus signos preferidos). La fórmula de la ontosemiología positiva dice que cuando el ser es el remitente sigue estando presente en las misivas del representante. (Viceversa vale para la negativa: si no hay un remitente pleno no hay una presencia plena en el representante).



Praesentia nocet, emblema del siglo XVII. Cuerpos resplandecientes no han de acercarse demasiado unos a otros.

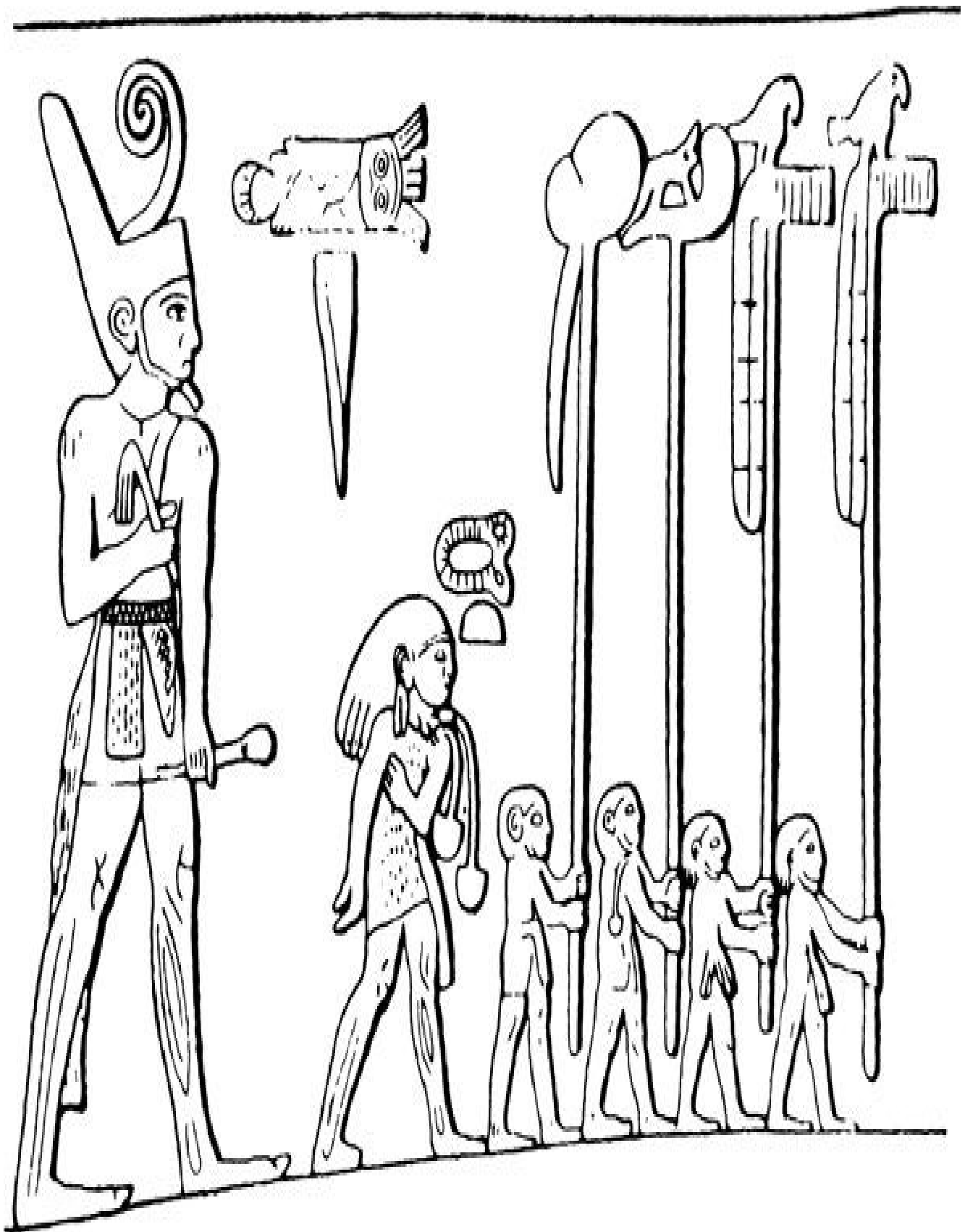
Para la cultura cristiana el paradigma de un encuentro positivo entre ser y signo se encuentra en el ritual eucarístico, católicamente interpretado: efectivamente, en ese ceremonial se considera inmediatamente real la presencia del cuerpo y la sangre de

Cristo bajo las formas del pan y el vino.^[284] También para el concepto de icono verdadero o auténtico resulta constitutiva la relación privilegiada entre signo y ser presente. Ese modelo concierne, en general, a las comunicaciones oficiales de los reyes y a las manifestaciones de los dioses en forma de oráculos codificados, y, en gradación conveniente, también a los «guiños» del ser, de cuya legibilidad estaba convencido Martin Heidegger todavía en nuestro siglo. Finalmente, la religión moderna del arte enseña que en las obras del genio se manifiesta la plenitud del poder creador del mundo. Si, por regla general, los signos normales sólo designan algo ausente y es por ello, justamente, por lo que pueden representarlo, los signos eminentes, de plenos poderes delegados, realmente representativos —digamos en adelante: los signos del ser— poseen no sólo el privilegio de representar el centro de poder *in absentia*, sino también el de testimoniar e irradiar su presencia. Los signos del ser participan en el ser mismo; tienen, a su vez, el poder del ser en tanto representan y hacen presente a la vez el poder que les ha enviado.

Sólo gracias a esa participación real del signo pleno y del mensajero plenipotenciario, el centro de poder se revela, en el rebosante depósito del ser-remitente, con capacidad de expansión y transportabilidad: sí, sólo por emisión de mensajeros y signos puede llegar a conseguir una conformación efectiva de espacio en unidades de gran formato. Cuando ser y signo constituyen una cantidad común, de lo que se trata es del poder del todo de estar *ahí*, imponente, en signos. Signos del ser son signos del poder, no sólo porque mentan lo que representan, sino porque son lo que representan; *A real sign must not mean but be*. Pero ¿cómo puede algo, que representa, ser a la vez lo representado? ¿Es posible siquiera la presencia de lo designado en el signo mismo?



Procesión de iconos en Athos.



Procesión faraónica con estandartes placentarios.

El ejemplo de la misión apostólica en los primeros tiempos del cristianismo permite reconocer cómo a esas preguntas, en un caso de gran trascendencia, se les dio una respuesta incondicionalmente afirmativa, aunque radicalmente problemática. Podría llegarse incluso a ver en el apóstol san Pablo, por cómo da relieve y resalta el

sentido, de un modo efectivo hasta hoy, el descubridor clásico del principio de *presencia real*. Por eso, la discusión sobre la posibilidad de presencia real en obras de arte o escritos sagrados es, de acuerdo con su estructura profunda, una disputa en torno a san Pablo.

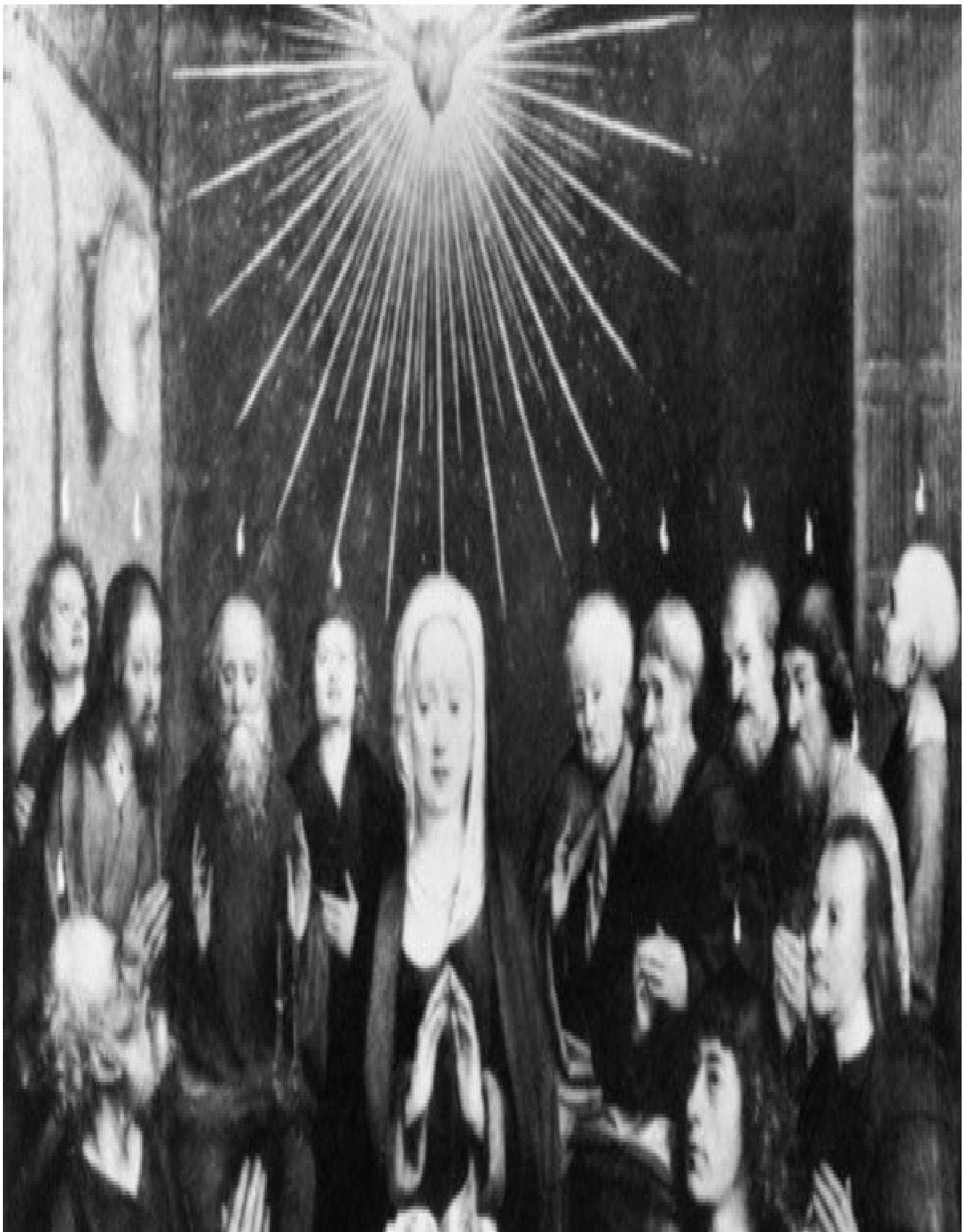


Imágenes de Lenin en el desfile del 1 de mayo en la Plaza Roja de Moscú, 1985.

El verdadero emisario sólo puede representar de modo patente al señor soberano si, como portador de signos, participa a la vez de la substancia del señor y la manifiesta en presencia real; exactamente en ese sentido Kierkegaard hace que el apóstol san Pablo diga en un diálogo interior, fingido, con un escéptico: tienes que pensar que lo que digo me ha sido confiado por una revelación, de modo que el hablante es aquí Dios mismo o el Señor Jesucristo.^[285]

La expresión «revelación» designa, pues, un estado de cosas que supone la referencia fundamental de todas las telecomunicaciones metafísicas: al confiarse el centro, lejano y discreto a la vez, de modo especial a su mensajero elegido, le habilita como mandatario suyo. En tanto tiene plenos poderes delegados, este representante ha de poder enlazar con los destinatarios de la misiva y hacerlos responsables de sus reacciones frente a ella, como si el centro divino estuviera presente aquí inmediatamente. Escuchar al mensajero ha de significar lo mismo que escuchar al propio señor, y rechazar al mensajero ha de ser tan significativo como la decisión de rechazar al señor.

Así pues, en una primera lectura, la plenipotencia paulina sólo puede realizarse gracias a la carga de incondicionalidad que al mensajero le aporta su misiva; su praxis no consistirá en adelante sino en la transmisión clara y precisa de ésta a los destinatarios. Produce en el *medium* un estado que, antes de todo trabajo o esfuerzo mediador, se manifiesta como presencia real del señor en el mensajero elegido. Sólo gracias a esa supuesta presencia en él del remitente puede transmitir el mensajero el mensaje, olvidándose de sí mismo y sin desfigurarlo, como si él fuera completamente diáfano y como si sus propios aditamentos o limitaciones no fueran traba alguna para el paso o curso de la misiva. Por tanto, de acuerdo con el modelo idealizado, sólo cuando el mensajero es un *medium* claro puede la misiva ir a través de él sin que haya por qué suponer, de su parte, un complemento esencial de sentido o una coautoría incluso; en cierto modo, el embajador ha de convertirse en un *neutrum*, como si fuera un mero canal; desde siempre la construcción de canales fue cosa de señores, y la limpieza de canales, la primera obligación de un sirviente (comenzando por la autolimpieza). En este contexto resulta imprescindible recordar la sumisión de María, paradigmática para la idea católica de obediencia y mediación: el vientre de María, se dice en los documentos correspondientes, fue un mero canal por el que pasó el Dios-Hombre «como agua a través de un tubo»: *tanquam aqua per tubam*.



Johann von Kalkar, *Efusión del Espíritu Santo*, iglesia de San Nicolás de Kalkar, siglo XVI, detalle.

La medialidad del medio no es diferenciable, pues, del altruismo u olvido de sí que se le presume: que Moisés tenga una lengua pesada o que san Pablo componga la prosa más ingeniosa, ambas cosas son igualmente insignificantes para la utilización de esas figuras en la telecomunicación de Dios. Pues aunque Moisés fuera aún más

torpe de lo que era en realidad, habría tenido igual que bajar del monte la ley en las dos tablas, escritas (incluso en la segunda redacción tras el acceso de ira de Moisés) por el auténtico dedo de Dios; y si san Pablo hubiera sido más elocuente de lo que era realmente, y pudiera rivalizar como pensador con Platón y como poeta con Shakespeare, sus ingeniosos y poéticos complementos al Evangelio no habrían tenido relevancia alguna para el cumplimiento de su mandato, pues, aun como gran autor, no tendría más que decir que Cristo es el Hijo de Dios y que el camino de la salvación conduce a través de él.

Mientras se limite a llevar la misiva a sus destinatarios y a legitimarse apelando a su encargo, el apóstol ejemplar no puede acrecentar la substancia de su mandato con ingredientes de sus talentos personales ni oscurecerla por limitaciones idiosincrásicas. Pero el hecho de *que* transmita la misiva y de *que* ésta llegue por mediación suya a oídos de un círculo de escuchantes: ése es el acto creador de historia por antonomasia, porque, considerado inmanentemente, es él el que desencadena en los receptores el momento crítico de la decisión religiosa.

Si se mira más de cerca, el puro ser-*medium* del apóstol no es en absoluto, pues, un mero asunto de cartero o de enviado, como quieren hacer creer los ejemplos kierkegaardianos. Pues cuando el cartero lleva a la ciudad un escrito o cuando el enviado a una corte extranjera cumple una misión, es verdad que actúan con un poder delegado específico, pero su mandato puede remitirse a un remitente realmente existente, localizable y, por hablar filosóficamente, finito, que, por lo que a él respecta, tiene la plena libertad de revocar su orden; en circunstancias especiales tal remitente podría también tomar la decisión de satisfacer su interés en realizar él mismo, en persona, un acto comunicativo determinado. En caso de necesidad, el remitente puede explicar él mismo su misiva postal al receptor, reconvirtiendo en oral el asunto escrito.^[286] Un rey real sería libre de aparecer en persona en una corte extranjera y, en confrontación directa de majestad a majestad, hacer superfluo al intermediario.

El mandato del apóstol, por el contrario, no puede revisarse por una vuelta a lo inmediato; el cielo —si lo hizo alguna vez antes— ya no remite envíos personales tras la ascensión a él del mensajero; la visita estatal del superior al inferior ha devenido histórica y quedará ya como algo irrepetible para todos los tiempos. (Algo análogo vale del vacío profetológico a través del cual, directamente al dictado, se manifestó Alá, o más bien su portavoz Gabriel, a un escribiente humano, un analfabeto de nombre Mahoma, y que se cerró para siempre tras este suceso inolvidable).^[287]



Ilustración de las *Theosophische Werke*, Amsterdam 1682, de Jacob Böhme.

En otras palabras, en el caso del apostolado se trata de un asunto trascendente de mensajería, que nunca puede solventarse del todo en analogías con telecomunicaciones inmanentes. Dado que la misiva, enviada de más allá, recibida aquí, es singular y paradójica, el mensajero también se coloca en una situación

paradójica singular. El mensajero apostólico se convierte para las comunicaciones de Dios en un *agens* insustituible, porque el Dios remitente, si ese mensajero sufriera un accidente, no podría ya presentarse en el mundo en propia presencia real para concluir su asunto. Esto se aplica ya al único mediador por naturaleza, el Dios-Hombre mismo, pero también a su primera selección apostólica, de Pedro y Pablo sobre todo. El encuentro en la cumbre entre el más allá y el más acá se desarrolla ahora y para siempre al nivel de representantes. *Post Christum resurrectum* el remitente se puso en manos totalmente del proceso evangélico y desde su retirada de la carne se convirtió plenamente en ser noticiable (predicación), plenamente en sociedad mediática (iglesia), plenamente en procesamiento informativo (teología). Por ello, las dos magnitudes subordinadas a la predicación, iglesia y teología, dependen completamente de la plenipotencia apostólica y, por circunstancias comprensibles, no pueden estar fundadas más sólidamente que ésta.

Pero ¿se puede fundamentar siquiera suficientemente una delegación de poderes como la apostólica, en el sentido, al menos, en que el juego conceptual de «fundamentar» se entiende normalmente? Por lo que respecta a la certificación de la plenipotencia, ésta, según su estructura interna, sólo puede sostenerse autofundante o circularmente, e incluso su impresionante éxito histórico, como documento justificativo de su verdad, sólo entra en consideración indicativa, pero no decisivamente. El único criterio que identifica al apóstol como apóstol es la circunstancia de que él mismo lo dice: de lo que se sigue que el riesgo de creer al mensajero sigue siendo siempre incompatible y no aminorable por nada. Considerado desde el punto de vista de la teoría de la verdad, no es verdad que miles de millones de cristianos no pudieran estar equivocados. Aunque fueran aún más numerosos, muy bien podría tratarse nada más que de un colectivo que ha organizado con éxito su ilusión o autoengaño; todos juntos podrían haber hecho demasiado caso a un complejo de testimonios mal entendidos. Todos ellos no poseen más que el testimonio del apóstol, mientras que el apóstol, a su vez, no puede hacer otra cosa que repetir siempre que dice lo que le ha sido encargado, y que le ha sido encargado decir eso. En ese círculo tiene que moverse, y ese círculo es el que le hace fuerte. En un círculo análogo estaba ya presa la existencia del mesías mismo —llegado según declaración propia—, pues a la pregunta de cómo refrendar su calidad de mesías nunca podía contestarse otra cosa, igualmente, que: «él mismo lo dice», o: «lo soy».

En el caso del apóstol, que se presenta como mandatario, si se piensa en esa frase concluyente: «él mismo lo dice», uno se topa con una situación todavía mucho más enredada, ya que el apóstol no habla en propio nombre, sino que ejecuta el encargo de otro. Lo que él mismo dice es que es el enviado de uno que a su vez dijo que era el prometido. No habla por sí mismo, sino *por* el otro y, más bien, *desde* él. Aquí aparece ahora la diferencia que decide sobre el estatuto de tales discursos: no es, en definitiva, el apóstol mismo quien habla, sino otro quien habla, «como en presencia real», a través de él. Por eso, decir que él habla de otro y por otro no basta para

caracterizar lo peculiar de la posición de habla apostólica. Si sólo hablara *por* el remitente no sería más que un transmisor normal de signos, un *porte-parole*, como un portavoz de gobierno o un jefe de prensa de una gran empresa, y sólo se vería en él un agente o una laringe alquilada. Nunca podría reclamar él mismo plenos poderes para el asunto de su misiva. Como empleado de una instancia que compra discursos, no sería un signo del ser, un portador poderhabiente de la verdad ausente-presente, sino sólo el representante de un poder que, a su vez, sólo representa a otro poder, como un portavoz de una multinacional representa a una dirección de empresa, que representa a un consejo de administración, que representa a los accionistas, que representan su codicia o su perfecto derecho a una prima por su inversión.

Por lo tanto: el discurso apostólico sólo puede hacerse valer por una forma nueva, específicamente cristiana, de *medium-ismo*. El giro mediumnista supone, en suma, que el apóstol, en un cambio ontológico de sujeto, intercambia también su propia voz con la voz del otro. De esto se dio cuenta Kierkegaard cuando hace decir a su san Pablo que «Dios mismo... es el hablante». El san Pablo real proporcionó en un famoso pasaje de su epístola a los gálatas (2, 20) la fórmula para ese cambio de sujeto: «Y no vivo yo, sino Cristo vive en mí». En el magníficamente falseado discurso de Jesús a sus apóstoles al enviarlos por el mundo, tal como aparece en el evangelio de san Mateo, se presenta retrospectivamente esta estructura mediumnista como una concepción apostólica planificada desde el principio, pues allí pronostica el Mesías, al enviar a los doce, sus apuros venideros ante tribunales judíos o romanos:

Se os dará en aquella hora lo que debéis decir. No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros (Mateo 10, 19-20).

En el texto de san Mateo también se remite la fecha de la problemática exhortación al martirio al propio Jesús, remitente-enviante, que, sin falsas reservas, parece planificar la estrategia de *public-relations* de una secta de suicidas.

El fundamento de posibilidad de la apostolicidad reside, pues, claramente en una relación mediumnista, en la que el agente apostólico se inserta en la subjetividad del emisor como si fuera su boquilla, por formularlo anacrónicamente, su *sound-track*, su caja de resonancia. «Y no vivo yo, sino Cristo vive en mí», «el Espíritu de vuestro Padre es el que habla en vosotros»: la piadosa historia de la recepción de estas palabras fantasmales ha contribuido lo suyo a reducir el carácter excéntrico de estos modelos de discurso a una expresión de sumisión, de modo que la pregunta por la compartición del sujeto no pudo plantearse en serio con respecto a la relación apóstoles-mesías. Si tenemos razón con nuestro análisis fundamental, según el cual toda historia es historia de relaciones o circunstancias de animación, y si relaciones de animación representan *arrangements* del reparto de subjetividad, entonces está

fundamentado el supuesto de que con ese acuerdo evangélico entre subjetividad mesiánica y apostólica ha quedado de manifiesto un nuevo *statu quo* de la animación en las grandes culturas.

Durante toda una era ese nuevo *arrangement* entre mensajeros —podría decirse: el contrato apostólico— marcó los estándares de conformaciones intensas de yo en el ámbito cristiano de apostolado. A la vista de los testimonios presentados es evidente que de lo que se trata aquí es de una forma monoteísta de mediumnismo. Si alguien ha escuchado vociferar alguna vez a un predicador americano de los estados del sur, sabe hasta dónde llega todavía en nuestra época el desenfreno pneumático. No obstante, la creencia en el Dios único y en Cristo se había fundado ella misma en confrontación polémica con las formas más antiguas de mediumnismo, con el entusiasmo de los poetas, las prácticas de trance de las religiones extáticas arcaicas y las hermenéuticas oraculares del politeísmo. Si los primeros teólogos cristianos, Justino, Tatiano y Teófilo de Antioquía, evocan preferentemente la monarquía de Dios, es sobre todo porque la ventaja de ser cristiano como mejor se podía explicar para ellos era en contraposición a la desventaja de los delirios paganos. El servicio al Uno se entiende como garantía de la emancipación del alma de su ocupación por demonios locales, dicho más modernamente: por impulsos parciales subpersonales. Erik Peterson ha repetido sin descanso afirmativamente esta concepción desde la perspectiva del siglo xx: «La doctrina de la monarquía de Dios es un signo de sensatez de espíritu; la proclama politeísta, al contrario, la expresión de una “posesión” del alma del poeta. En el entusiasmo poético se expresa un pluralismo metafísico que tiene, en definitiva, un origen demoníaco».^[288]

Resistiéndose a estas vigorosas palabras, la oposición rehúsa hablar de sensatez *versus* posesión cuando se trata de determinar el carácter dinámico del cambio apostólico de sujeto. Pues la apostolicidad se presenta a sí misma, en sus enunciados clave, como una forma de obsesión especialmente atractiva y escogida, cuya peculiaridad consiste en que la total penetración por el único Señor no puede ser reflejada (o sólo muy tarde y suplementariamente)^[289] precisamente como posesión heterónoma y enajenada: se presenta, más bien, negativamente, como liberación de demonios subalternos; positivamente, como oportunidad de cooperación en el proyecto del monarca del ser. (Y sólo cuando los carismas se vuelven demasiado ruidosos y los pneumáticos saltan demasiado indiscretamente al proscenio resulta evidente que en su estructura profunda el monoteísmo es vudú del *logos*. Sus fieles y sostenes son individuos en trance sin trance: es decir, lo que en el humanismo se llaman personalidades. «El Espíritu de vuestro Padre [*to pnéuma tou patrós, Spiritus Patris*] es el que habla en vosotros». Es curioso que hasta hoy a los teólogos les haya chocado tan poco esta frase, y ello se debe a que en la institución más importante de la cultura intelectual de la vieja Europa, la universidad, venció el *homo academicus* sobre el *homo apostolicus*; también los teólogos son, desde hace mucho tiempo, más teóricos que anunciadores o pregoneros, y los pocos que no lo son llaman incluso la

atención desde sus cátedras de dogmática como lo que Max Weber llamó «profetas de cátedra». El academicismo es la instancia más efectiva de contención de las manías, y no en último término en las facultades de teología. Pero la dinámica psicomonoteísta, la obsesión por el Uno necesario, sigue siendo poderosa aún después de tales sujeciones y refrenamientos. Incluso la posesión, el estar poseído, por lo mediano, por el término medio, posesión que funda el individualismo, pertenece inequívocamente a ese orden, puesto que cuando vosotros habláis por vosotros mismos es el *sensus communis* el que habla en vosotros. Hasta en las teorías contemporáneas de la situación ideal de comunicación y de la justicia como *fairness* intervienen derivaciones del modelo monoteísta de comunicación: sin vudú-minimal posmonoteísta, ninguna comunicación que produzca verdad).

El Dios del apóstol es, pues, soberano porque se deja representar por él como si estuviera presente inmediatamente en él y hablara a través de él. El apóstol, por su parte, participa de esa soberanía porque él, un elegido y señalado por Dios, ha hipotecado completamente la unidad de su existencia a la unidad y unicidad de su emisor. En el apóstol la soberanía del Señor se convierte en la obsesión del mensajero, pero ésta se presenta con éxito como la forma más elevada posible de identidad desobsesionada del yo y como autocaptación desde el fundamento del ser razonablemente persona.

Resulta natural colocar en paralelo esta coincidencia, fundamental en estructuras de personalidad en el monoteísmo, entre autoposesión y posesión por otro con la diferencia, debida al derecho romano, entre posesión y propiedad, pues también un individuo que se posee a sí mismo y posee su vida *de facto* puede muy bien ser propiedad de otro: esto lo muestra el antiguo sistema de esclavos, así como la postura cristiana frente al Dios al que no por casualidad se le invoca hasta en tiempos modernos con los títulos litúrgicos de *Kyrie* y *Domine*. Por eso en el código de Justiniano se puede inculpar al esclavo huido de un delito de autorrobo, *furtum sui*, es decir: mediante la huida de la esclavitud el mero poseedor de sí mismo quería elevarse injustamente a la categoría de propietario de sí mismo (lo que, como es sabido, sólo consiguieron los proletarios de la temprana edad moderna).^[290] Del mismo modo, los no creyentes pueden considerarse delincuentes que se han robado a Dios, a su creador y propietario. En el código de Justiniano podían comprobar que el producto humano de robo no puede ser posesión de nadie, tampoco del propio ladrón, y siempre puede ser reclamado por el verdadero propietario.^[291] Considerada bajo esta óptica, también la rebelión de Satán cumple los requisitos fácticos del autorrobo, dado que se hurtó al Dador del ser huyendo y llevando consigo un bien de otro.

Estas circunstancias son las más favorables para la situación del apóstol cristiano, que pertenece a su Dios pero que puede esperar en el más allá ser copropietario de sí mismo: en ese condominio que la tradición llama paraíso. Menos favorable es la

situación de servicio militar obligatorio de los mozos en la era del Estado Nacional burgués, que —como auténtico Leviatán— en caso de guerra hace valer sus derechos como propietario de sus vidas y puede exigirles morir por la patria, como si se tratara del auténtico dador de vida, que puede reclamar lo que había prestado; de lo que se puede deducir, a propósito, una persistencia latente de las más toscas relaciones de posesión en el centro de la Modernidad política.^[292]

Así pues, la misiva del mensajero apostólico transmite, a la vez, dos impulsos potencialmente muy infecciosos: habla, por una parte, del hecho de que por el reconocimiento del nuevo Señor único éste te va a liberar de antiguas servidumbres; manifiesta, por otra, la recomendación de entrar en el círculo constantemente creciente de los mensajeros poseídos por ella y a su favor. El mensajero tiene éxito sólo cuando consigue convocar y motivar a mensajeros de segundo grado, cosa que sucede cuando convence al receptor de la misiva de la ventaja de convertirse él mismo en transmisor de ella. El hoy llamado efecto-red ya fue ejercitado por las comunicaciones eclesiógenas más tempranas. Sin estas infecciones no podría surgir de un mero proceso de información un mundo en el mundo; sin el efecto-bola-de-nieve apostólico no se llevaría a cabo un imperio en el imperio, ninguna iglesia operante en todo el ámbito imperial, ninguna Cristosfera^[293] organizada, ningún gran interior animado, en el que los privilegiados de ese imperio de la participación —según la insuperable formulación paulino-luterana del *proprium* de la existencia esférica— «tejen, viven y son».

Sobre el trasfondo de estas consideraciones puede darse ahora una definición esferológica de la apostolicidad: la actuación apostólica es una praxis esferopoiética que contribuye a la construcción de la macrosfera monoteísta: la Cristosfera o Eclesiosfera con todas sus subdivisiones en episcopados y parroquias (distritos de aspersión de agua bendita).^[294] Por ello, para el efecto-apóstol es constitutiva una anticipación del estado final macrosférico integrado. Para que aparezca éste se necesita un lanzarse hacia delante convencido, camino del presunto resultado final de la evangelización, a saber, la expansión de la misiva en todo el orbe terrestre habitado por seres humanos. El apóstol anticipa con toda prisa el *regnum* o *imperium Christi*, para él ya actual, para el resto del mundo todavía oculto. En virtud de ello funciona como el heraldo de un emperador, de cuyo acceso al poder la mayoría no ha oído todavía nada, y cuyo imperio, no obstante, junto con la nueva de él, está al llegar. La gravedad y embriaguez de su misión residen para el apóstol en que, como un mensajero del futuro, abre brecha en el mundo aún no informado, como representante plenipotenciario de una majestad oculta, de la que hasta entonces sólo se habla en su propia misiva.

La misión del apóstol implica, pues, como toda telecomunicación al principio, un monopolio o, al menos, un derecho de representación única. Quien desea entrar por primera vez en una monosfera creada evangélicamente tiene que abonarse a las noticias directamente en el distribuidor apostólico; quien, por el contrario, no sabe

aún nada de la nueva majestad, tendrá alguna noticia pronto o tarde de ella a través de la agresiva propaganda de sus mensajeros. La Iglesia misionera temprana produce un torbellino esferopoiético que anticipa con brío sus éxitos venideros. (Por el contrario, la Iglesia posterior a la Ilustración es una que resulta hábil, sobre todo, en la dilación del balance de sus fracasos).

La característica determinante de la misión paulina es su muy comentado giro desde el enclave judío hacia los pueblos del *orbis terrarum*: un gesto expansivo que sólo puede comprenderse a la luz de un análisis macrosferológico relativo a la forma del mundo. San Pablo, como cabeza política de la comunidad cristiana temprana y como estrategia jefe de esa disidente teocracia telecomunicativa que se desmembró del judaísmo, comprendió antes que nadie que era inmanente al evangelio cristiano un concepto propio de mundo, dicho filosóficamente: un horizonte ontológico, y que la validez objetiva del mensaje dependía de su expansión fáctica universal o de lo que fuera válido para ella.

La razón de ello estaba en la circunstancia de que la verdad que había encarnado Jesús no era un teorema como, por ejemplo, la hipótesis heliocéntrica de Aristarco de Samos, contra cuyo valor de verdad no atentó el hecho de que durante dos mil años no encontrara prácticamente partidario alguno. La verdad de Jesús, por el contrario, implicaba, a la vez, una figura macrosférica de alianza y una oferta de relación de intimidad esférica. Relaciones, alianzas, compromisos matrimoniales, no pueden exponerse como hipótesis, sino que han de actualizarse en juicio sumarísimo, por decirlo así, si quieren ser «verdaderos». Ontológicamente la verdad cristiana tenía la estructura de una verdad universal y, precisamente por ello, de una verdad imperial, y de ahí que, para ser válida, tuviera que hacerse presente actualmente en todo el ámbito del imperio. En ese sentido era realmente una *noticia*, pues las noticias tienen su momento de verdad en la actualidad de la emisión y en el efecto que causen en el receptor. Si el acontecimiento Cristo no había de quedar como un asunto interno a los judíos, que se diluyera en una pequeña guerra entre partidarios y negadores del mesías en torno a las sinagogas de Palestina y de las ciudades del imperio, tenía que demostrarse en el centro del mundo la virtualidad universal de los discursos sobre ese Señor venido de la periferia. Con la misión paulina se pone de manifiesto el anhelo expansivo de un cristianismo realmente existente, y con él, el problema de un sistema eficiente, universal, de propaganda.

De la inquietud y empeño del apóstol por tareas especiales y de su propósito de llegar en persona, a ser posible, a todas partes, puede deducirse la pretensión de universalidad que tiene para el anuncio de su buena nueva. Los «pueblos» a los que se apresura a ir san Pablo —parece que recorrió más de 10 000 kilómetros en sus viajes misioneros— representan el «cosmos» ontológico-político, realmente instruido, en el que se concretizan la quintaesencia de la idea helenística de ecúmene

y la quintaesencia del círculo universal romano-augustal que se acababa de establecer. Si, frente a todos esos hechos imperiales consumados, no hubiera un ámbito imperial de predicación de la misma amplitud, en el que se escuchara el otro *evangelion*, no habría entonces ningún señor que pudiera dirigir este segundo imperio reconocidamente, y, a falta de un auténtico señor, tampoco habría ningún comisionado que pudiera hacerse presente *in nomine domini* en todos los puntos estratégicamente importantes tanto del centro como de la periferia. Así, el impulso apostólico actúa como una batería de sentido que se carga a sí misma.

También las dos palabras fundamentales de la nueva telecomunicación apostólica, *ekklesia* y *evangelion*, son modelos o patrones que imitan la acción imperial a distancia, dado que la *ekklesia* —que luego se convirtió en la Iglesia— no significaba en principio otra cosa que la reunión de los oyentes que eran «convocados» por la llegada de un heraldo imperial para la recepción de un bando. Por lo que respecta a la noticia misma del emperador, a veces era considerada y apreciada directamente como buena noticia o como comunicado dichoso, por ejemplo cuando lo que se anunciaba era una victoria o una feliz descendencia, y en esos casos se llamaba «evangélica». La red apostólica paralela pudo orientarse de acuerdo con estas normas hasta que fue capaz de convertirse ella misma en directriz del mercado en el campo de las buenas nuevas.^[295]

En la afirmación de Jesús de que el reino de Dios estaba *presente* entre los judíos, san Pablo vio la oportunidad de ir avanzando desde el enclave judío hasta el interior del cosmos político de Roma. Con ello liquidó, a la ofensiva, el latente complejo imperial del judaísmo: salió de la provincia mesiánica para reclamar para un señor de procedencia judía, por fin, un imperio real propio: uno, por cierto, en el que, como se vería más tarde, la identidad de imperialidad y comunicaciones se elaboraría más intensamente de lo que se hizo en el imperio de los romanos, de los persas o de los seleúcidas. Un día no tan lejano este segundo imperio se dará su constitución específica como Iglesia: cosa que para san Pablo estaba realmente más allá del horizonte actual de lo pensable y deseable, dado que, como es sabido, él contaba con un plazo muy corto hasta la reaparición de Cristo.

Prescindiendo de su precipitación, la pretensión de universalidad de san Pablo incluye también una demanda de imperialidad integral. Como tal, bajo las circunstancias dadas, sólo puede explicarse teniendo en cuenta el cosmograma político del *Imperium romanum*. No fue casual que san Pablo se imaginara —aunque no lo realizara así, consecuentemente— su itinerario misionero como una especie de periplo, de viaje circular en torno al mundo entero habitado por seres humanos y dominado por los romanos: la ecúmene mediterránea. Aunque sus viajes fácticos fueran más bien desasosegados trayectos lineales de un lado para otro, en su imaginario, y en el de sus sucesores, se les asigna la importancia de vueltas al mundo. (Por motivos desconocidos ignoró el trozo de arco norteafricano del círculo terrestre). Hasta cierto punto, pues, la historia apostólica paulina es también una periégesis

cristiana: un recorrido en torno a lo digno de verse según el esquema de la descripción antigua de periplos o viajes circulares; es, a la vez, una expedición como la de Alejandro, pero cristiana. Por eso la preeminencia típico-turística del lugar cede completamente ante la consideración típico-misionera de las posibilidades de prédica: el apóstol no está de camino para hacer experiencias y fotos, sino para someter todos los lugares a su programa: viaja, por decirlo así, en su propia caravana y sólo ve el entorno a través del color de los cristales de su convicción. Fuera no tiene nada que buscar, a no ser la oportunidad de anunciar su nueva. Esto lleva al concepto de mundo del ontólogo en *tourné*: el mundo es para él el compendio de ocasiones para salidas a escena propagandísticas. En el lugar citado —hacia el final de la carta a los romanos—, san Pablo expresa la afirmación de que «ha cumplido plenamente, en círculo», su misión (griego: *k'yklo*, latín: *per circuitum*) (Romanos 15, 19): una tesis atrevida que dio ocasión a los historiadores de la Iglesia a preguntarse si san Pablo, cuando escribió esto, ya había realizado el viaje «que falta» al más extremo Oeste, a la España romana; en el contexto dado hay que leerla como índice del esquema básico geopolítico, sí, ontológico-esferológico, de los movimientos paulinos.

Efectivamente, como se ha dicho, la demanda de espacio del apóstol para la misiva al mundo entero tuvo que seguir, mal que bien, «en círculo» los contornos de la ecúmene romana. En el ejercicio de esa misión san Pablo tenía razón en apoyarse no sólo en su derecho de ciudadanía romano (*civis romanus sum*), sino también en su comprensión, tan adecuada como subversiva, del *imperium*, pues para él, el querigmático estratega, estaba claro bajo cualquier circunstancia que *imperium*, como concepto, significaba en primera línea mando y, con ello, plenipotencia, y que el imperio, como espacio político, no era otra cosa que un sistema de distribución de órdenes romanos y un catálogo de direcciones de gentes con obligación de obedecer. De sí mismo sabía el apóstol que era el repartidor de órdenes provenientes del absoluto: así pues, que él, *all things considered*, estaba de camino en el ámbito de poder del otro emperador como un delegado o vicario imperial o como un general de derecho propio. De ahí se siguen con necesidad todos los conflictos debidos a la coexistencia antagónica de un imperio con otro: protoescenas del dualismo Iglesia-Estado de la antigua Europa. Si el apóstol quería hacer uso coherente de sus plenos poderes delegados, es decir de su *imperium* evangélico, tenía que presentarse como representante del Señor escatológico y cuidarse de que la entrega fáctica del evangelio quedara archivada en actas como acción llevada a cabo con fuerza legal.

No en vano las *acta apostolorum* se convierten en el género literario normativamente más importante de los primeros siglos cristianos: son la literatura eclesiógena por antonomasia. Por su causa la Iglesia entera se llamaba apostólica: con esa palabra enarboló pronto su estandarte telecomunicativo. Nunca puede tomarse suficientemente en serio ese adjetivo: la demanda cristiano-macrosférica de espacio sólo era realizable concretamente como imperio apostólico, narrativa apostólica, red apostólica. Como es sabido, las actas de los apóstoles no repiten la misiva misma,

sino que archivan dónde y con qué éxito ésta fue anunciada y cómo les fue en ello a los portadores de la misiva. Por eso, la historia de los apóstoles, más aún que la historia de los mártires (por no hablar de la posterior historia de los santos), es el género central de los discursos cristianos del imperio escatológico paralelo, alias Iglesia, precisamente porque registra la historia de los repartos de la misiva: la historia de la Iglesia trata de la rutinización de un correo de gracia. Para esas actas el punto de vista de los plenos poderes delegados desempeña el papel rector, porque las prédicas del apóstol equivalían a acciones salvíficas vinculantes, oficiales, dirigidas a los pueblos respectivos, de modo que toda nota de acta sobre un hecho de un apóstol presenta una noticia sobre la entrega de un documento a un receptor misionado.

Así como el Imperio o el Estado moderno, en lo que se refiere a sus transmisiones de órdenes entre señores y vasallos (o entre instituciones públicas y ciudadanos), aseguran postalmente la absoluta accesibilidad del receptor a noticias de los señores o de las autoridades administrativas (de modo que, por ejemplo, un mozo no pueda no recibir la orden de enrolamiento), también el apóstol tiene que amarrar a sus oyentes para siempre y hacerlos responsables para la eternidad de su respuesta al mensaje escuchado; el anuncio de esta responsabilidad sigue siendo —hasta la intervención de la Ilustración contra el régimen eclesiástico de miedo— el acto de habla de última instancia del apostolado y de la psicagogía eclesial. El mensaje cristiano llega siempre como carta certificada, y el haberlo aceptado, aunque sólo fuera distraídamente y con reservas, significa lo mismo que la firma del receptor en un recibo de entrega.

No en último término es esto lo que piensa Kierkegaard cuando atribuye al apóstol la plenipotencia de dar órdenes tanto a la masa «como al público». Se entiende por qué esa tesis contiene un simpático y travieso anacronismo, ya que Kierkegaard sabía mejor que nadie lo que es un público moderno: a saber, el prototipo de gente privada cuyo comportamiento al hojear los libros viene marcado por un desahogo estético y que no admitiría en su vida órdenes de un autor, por mucho que adoptara la actitud de un comisionado plenipotenciario escatológico o de un *medium* arrebatadamente artista. El autor moderno es *per se* un espíquer sin plenipotencia. La incapacidad o falta de gana para dar órdenes distingue al escritor en el mercado de libros del apóstol en la comunidad, sobre todo al autor llamado genial, que con la generosidad de la inteligencia invita a los lectores a mundos creados por él. «¿Quién, lector indeterminable, sino el héroe de una historia os ha hecho alguna vez una propuesta en la vida?» (Peter Handke). Él no demanda fe o adhesión especial alguna, se contenta con que se le cite. Y precisamente en esa interacción relativamente libre de poder, hospitalaria en cierta medida, entre escritores extraordinarios y no tan del todo extraordinarios lectores, busca la sociedad moderna su libertad como balance entre obligaciones y exoneración de obligaciones.

Cuando el lector recibe novelas o poemas sucede en la certeza de que esos «textos» no son órdenes de presentarse a filas ni por el lado del Estado ni por el lado

de la verdad, y que los libros no obligan a tomar ninguna decisión escatológica. Por eso los libros, por regla general, son comprables y su comprador puede considerarse, al menos dentro de los límites de la protección del derecho de autor, como su poseedor y usuario. ¿No es el lector *per se* el ser humano que está contento de seguir adelante sin decisión alguna? Se siente libre en la medida que comprende que alguien que parece dar órdenes la mayoría de las veces sólo es alguien que aporta citas. Y realmente, ¿es libertad algo diferente a la comprensión de la diferencia entre un orden y una cita?

Por lo que respecta a Kierkegaard, un semiapóstol melancólico reducido por sí mismo a mero autor (porque siente que puede citar a Cristo, pero que no puede dar órdenes *en su nombre*), se burla de la ilusión del público de poder juzgar todo con despreocupación estética, en privacidad libérrima, sin poder alguno: también lo absoluto y su comunicación paradójica. Pero nunca llegó tan lejos como para decir que la moderna alfabetización de masas representa sólo una treta del poder, que con la capacidad de leer endosa a la vez a las poblaciones de los Estados nacionales burgueses la obligación de la lectura de las órdenes de sus señores ocultos o manifiestos; con lo cual, para ser más exactos, sólo el soberano manifiesto aparece ordenando, mientras que el oculto, por el contrario, guarda su incógnito apostando por la seducción. Que la Modernidad sólo ha conseguido *de facto* un cambio de estructura de la posesión obsesiva por algo o alguien: esa idea la entendió bien el siglo xx, que hubo de hacer sus propias, absolutamente propias, experiencias con el totalitarismo de las telecomunicaciones en liza. Sólo sobre ese trasfondo pudo aparecer una teoría general de los medios.^[296]

Que el espacio global de anuncio y proclamación del mensaje cristiano fuera concebido efectivamente como imitación escatológica de la esfera imperial del mundo y de la presencia romana del poder en el «orbe terrestre» mediterráneo lo demuestra prácticamente toda la temprana literatura cristiana desde el Apocalipsis de san Juan hasta la doctrina agustiniana de *la ciudad de Dios*. El sistema informativo de Dios copia y se sobrepone por doquier al sistema mediático del poder universal dominante. No sólo cutilizaron los apóstoles los medios y canales romanos: sus famosos pies ligeros seguramente no habrían avanzado con tanto éxito sin las calzadas romanas, las «líneas estructurales del poder»,^[297] y sin la traducción del arameo a las dos lenguas universales, latín y griego, el mensaje de un cierto Ungido procedente del Este no habría llegado jamás al mundo relevante, al Oeste mediterráneo.

La telecomunicación católica comienza con las traducciones y el paso de Asia hacia Europa. Los autores tempranos, Cipriano, Lactancio, Arnobio, Augustio,

Aponio y muchos otros, no vacilaron en adscribir a Cristo el título de *imperator*, que en el contexto de la historia cristiana de la militancia hay que traducir más bien como «general» y en el de manifestaciones o pruebas de majestad, como «emperador».^[298] El título romano de emperador no es una simple expresión política de rango, sino, a la vez, una categoría teológica, sí, incluso ontológica, ya que no se refiere a otra cosa que al centro regente de la cosmosfera imperial. En el discurso de las teologías de casa y Estado de la época imperial, el *imperator* es el centro de irradiación de la *potestas* misma en su extensión universal, conformadora de gran mundo, y con ello, en uno, la representación teofánica en forma humana del fundamento del mundo, helenístico-romanamente interpretado. Frente a una grandeza así había que introducir un *Christus imperator* como figura sobrepujante, ya que también él está al frente de un imperio, llámese *regnum* o *imperium*, que es verdad que no pretende ser de este mundo, pero que también exige, efectivamente, respeto en este mundo y se hace anunciar en un peculiar *imperium* de noticias, en un imperio eclesial paralelo.

En el juego de lenguaje del cristianismo temprano que habla de *Christus imperator*, el imperiomorfismo del espacio eclesial de anuncio se perfila al máximo. Imita inequívocamente la tesis teológico-imperial de Virgilio de que con el dominio augusto surgió un *imperium sine fine* sobre la tierra, con la diferencia de que el imperio de Cristo también promete una continuación celestial.

Las dos biografías apostólicas decisivas, la de san Pedro y la de san Pablo, acercan al máximo al complejo imperial cristiano y a su ontología política, porque en esos casos el martirio de los mensajeros delegados en la capital del imperio había que ponerlo en las *Actas*. Las notas de las actas que se refieren a san Pedro y a san Pablo tienen casi rango de historia del ser, porque señalan oficialmente el traspaso de la pretensión imperial de Jerusalén a Roma, y latentemente aún más: del César romano al obispo romano.

Vista desde la óptica geopolítica de Roma, la muerte del milagroso rabino Jesús no fue más que un acontecimiento sin importancia en la periferia, una pequeña noticia insensata de la crónicamente agitada zona fronteriza oriental, de la que en la capital se podía pasar, sin más, al orden del día. La gran mayoría de los romanos no habían oído hablar de Jesús, del mismo modo que de la derrota de Varo en el bosque de Teutoburgo supieron también mucho menos de lo que la leyenda alemana quiere reconocer; el imperio comunicaba prácticamente sólo sus éxitos y casi nunca sus problemas: la comunicación imperial estaba organizada ampliamente en torno al estándar de las aclamaciones-*semper-victor* (mientras que, al contrario, los actuales estados nacionales postimperiales sólo pueden comunicar sus problemas y casi nunca sus éxitos; la cultura dominante de la corrección ha relegado el enaltecimiento del héroe a la información deportiva, a las noticias económicas y a los *charts*).

Sólo los dos martirios apostólicos fueron acontecimientos en el centro político, en

los que se vio obligada a reparar la metrópolis misma, aunque nada más fuera por un breve momento, puesto que el que se dieran precisamente allí era parte de una intuitiva campaña cristiana en torno a Roma, en la que también desempeñaron su papel el azar y los hábitos procesales romanos: según la práctica jurídica romana, los casos principales de las provincias se acababan de ver en Roma, lo que llevó al traslado de Pablo de Cesarea a Roma y también a su martirio, sucedido posiblemente en el contexto de los excesos nerónicos después del incendio de la ciudad. El cristianismo naciente no podía prescindir de la capital del imperio como estación emisora de su mensaje, porque sólo lo que se decía desde Roma era capaz de demostrar la relevancia ontológica del nuevo imperio de noticias. Para implantar en la capital la emisora pirata eran imprescindibles actas apostólicas de Roma. Sólo los más prominentes portadores del mensaje podían proporcionarlas, Pedro por sus últimas salidas a escena romanas, Pablo por su proceso transferido a Roma. Que las actas de Pedro y Pablo se cierren en Roma: ésa es la piedra final, totalmente ajustada, del proyecto arquitectónico evangélico y el indicio central de la demanda de un imperio propio paralelo y trascendente.^[299] La tumba de san Pedro en el centro de la capital del mundo: no se sabe qué aspecto hubiera podido tener el catolicismo institucionalizado sin ese signo.

Las consecuencias de esa subversión martiroológico-apostólica de la capital fueron extraordinarias; por ellas el Gólgota se trasladó tipológicamente a Roma, el acontecimiento marginal se repitió en el centro, y para los cristianos el cielo sobre Roma estaba ahora tan abierto como el cielo sobre Jerusalén (y éste poseía *post ascensionem* la apertura máxima), aunque el romano tendría que aparecer todavía durante mucho tiempo como catacumba. Las actas de los mártires, las que se refieren a Roma en primer lugar, constituyen según las ideas políticas la parte más importante de las actas apostólicas, ya que consignan la marcha al centro así como la pluralidad de las ciudades imperiales, a la vez que registran la historia de injusticias a lo largo de la cual el imperio real se va enredando cada vez más profundamente, frente al imperio de la verdad, en deudas y culpa. La contabilidad cristiana fue desde pronto minuciosa aquí: sí, sólo su fiabilidad proporcionó al imperio evangélico paralelo un mínimo de coherencia administrativa y semiosférica.

Las deudas del imperio con los cristianos se convierten en el capital de la iglesia católica: éste es el sentido primario del nuevo género literario Martirología. Todo martirio narrado es un pagaré, un certificado de deuda, que el mundo ha de hacer efectivo al sobremundo. En forma de montañas crecientes de actas de mártires se va acumulando un capital de historias narrables, que como un segundo anillo de predicación se colocan en torno a la primera predicación. Este proceso querigmático de capital —la explotación de la predicación o la remunerativa repetición en narrar historias convincentes— produce una «historia» universal alternativa e introduce una era universal de comunicaciones, en las que los cristianos sólo podían departir unos con otros sobre lo que había ocurrido a compañeros ejemplares de fe en este mundo.

La suma tardía de estas narraciones la sacó Santiago de la Vorágine en su *Leyenda dorada*, que apareció antes de 1273 bajo el título *Vitae sanctorum a praedicatore quodam* y que fue durante siglos el libro más popular de Europa. Sólo a comienzos de la edad moderna se consiguió, a contracorriente, romper el monopolio martirológico-apostólico de las actas y hacer presentables en sociedad narraciones sobre no-mártires y no-santos. Sí, se puede ser de la opinión de que fue la revolución de la novela corta o del cuento la que posibilitó el proceso comunicativo de la Modernidad, en tanto que inició la emancipación de las corrientes narrativas mundanas de las *acta*. La edad moderna es la forma de mundo cuya buena nueva consiste en que hay también otros acontecimientos dignos de narrar y no sólo los de la historia sagrada.

Con las novelas, los cuentos, las nuevas historias, comienza propiamente lo que puede llamarse un proceso de información; pues, mientras la comunicación medieval significa, ante todo, la vibración de las sociedades en redundancia evangélica, la corriente moderna de información inaugura la confrontación esencial de las inteligencias con lo desconocido, lo exterior y lo hasta ahora no dado; el concepto matemático de información del siglo xx saca de esta orientación a la innovación la última consecuencia, en tanto que determina la información como lo nuevo, sistemáticamente relativo, por antonomasia y la conduce, así, a la cuantificación. En las comunicaciones posmedievales los héroes de las novelas aventajan en rango a los santos de las leyendas, y mientras que la narrativa cristiana informa sobre san Cristóbal en el río y sobre el martirio de las santas Perpetua y Felicitas de Cartago, la narrativa moderna presenta historias turbulentas de monjes lascivos en el arca de la ropa o los extravíos de un pícaro caminante.

Por lo que respecta al Evangelio, sin embargo, posee en todos los entornos posibles su propio criterio de novedad, porque, como información escatológica, hubo de causar, en definitiva, en todos los contextos un efecto igualmente increíble, igualmente paradójico, incluso allí donde, en redundancia eclesial y trivialidad del entorno, parecía reducido a la obviedad. Fue necesario el genio apostólico negativo de Kierkegaard para defender la locura cristiana de la fe frente a la tentación de la normalidad cristiana, así como en nuestro tiempo el genio rabínico negativo de Derrida pareció necesario para proteger la locura mesiánica del seguir esperando algo que no puede tener presencia o actualidad alguna de la tentación de una normalidad filosófica y teórico-comunicativa.

Como se ha dicho, la *Ecclēsia* apostólica hubo de convertirse en una especie de fotocopia estructural del Imperio romano, dado que éste proporcionaba el único modelo estructural para la existencia de un gran espacio de serio carácter universal, traspasado por el centro dominante. En este «calco heliográfico» eclesial las líneas estructurales de la imperialidad como tal aparecieron con mayor claridad que en el

original, ya que la Iglesia pudo limitarse a un corte de la macrosfera política: a su sistema nervioso telecomunicativo o al cuerpo etéreo informático del imperio. En esas estructuras había que buscar la respuesta a la pregunta de cómo presenciar al señor en los innumerables puntos del orbe terráqueo y de qué signos del ser eran necesarios para garantizar su presencia real en representantes plenipotenciarios.



Estela solar de la acrópolis de Susa, fin del tercer milenio a. C., libación ante un dios.

Efectivamente, un imperio real existente, por el mero hecho de su existencia en el espacio y el tiempo, es la respuesta a la pregunta por su presencia en signos, ya que para el imperio ser significa tanto como mantener coherencia y unidad, y esto quiere decir tanto como poder alcanzar el centro desde la periferia por medio del transporte de signos y poder reunir las misivas que pretenden llegar al centro. El imperio es una coherencia semiosférica. Los signos del imperio unen el centro con la periferia, ciertamente no sin lugares de conexión, pero siempre de modo que pueda ser mantenida con éxito la representación de la presencia real del centro en el punto distante. Con ello, el Imperio —como la Iglesia, en paralelo a él— es un sistema de distribución de signos de magnificencia de los que disfrutaban los receptores; porque la periferia no puede ligarse al centro sólo por medio de violencia física, es decir en virtud de un principio que repela; para ser atractivo en presencia real en el punto alejado, el centro debe hacerse notar por medio de la emisión de participaciones en el deseo de poder: es decir, por medio de signos del ser que puedan ser considerados como acciones del poder central por el representante del mismo en la periferia.

En consecuencia, la esencia de la telecomunicación imperial y eclesial sólo puede entenderse desde su *modus* de emisión, efusión o irradiación. La actualización o presencialización del centro en el punto distante implica una especie de telepatía, se podría decir también: una técnica telecrática de emisión de signos del ser. En el representante hay que percibir el calor distante del ser como una imponente irradiación actual, y la voz del señor tiene que hacerse audible a mil leguas de distancia de la sala del trono y de la cancillería del imperio mediante sistemas adecuados de tele-fonía, que, en correspondencia al *statu quo* de la historia de los medios, aquí son todavía escritos autenticados y misivas postales selladas. (Sólo la moderna «radio»difusión consiguió llevar a cabo el cortocircuito audiófono entre la voz del dirigente y los oídos del pueblo: con resultados de los que intenta dar cuenta la investigación mediológica del fascismo).^[300] El escuchar a distancia la voz del señor en sus edictos y decretos ha de provocar inmediatamente en el oyente el auténtico efecto de representante, en tanto éste, por su parte, es capaz ahora de magnificencia y se siente energizado para obrar *in nomine domini* por el goce del poder compartido. Al tele-oír en la escritura se añade siempre una cierta tele-visión, que, en virtud del derecho de imagen de los emperadores, reparte sus efigies por todo el imperio y reclama por todas partes la reverencia cultural ante ellas como ante una substancia imperial presente.



Apolo-cosmocrátor de la Casa de Apolline de Pompeya.

Si se quiere entender con mayor exactitud la energética del dominio de la distancia por el envío de signos del ser, hay que ocuparse expresamente del *modus* del aislamiento y envío de signos desde el centro de poder. Lo que, al hacerlo, aparece en el foco de análisis es un proceso radiocrático nuclear, en el que se llega a

una repartición del ser mediante irradiación y envío de imágenes.



Helio con cuadriga, metopa del templo de Atenea en Troya, primera mitad del siglo III, Museos Estatales de Berlín.

El neoplatonismo formuló este en principio algo misterioso procedimiento con el no menos misterioso concepto de *emanation* (*arópoía*), que se traduce normalmente

por irradiación o emanación. Si se remite uno al esquema de representación heliológico, la extravagante idea de una causación por radiación pierde mucho de su apariencia esotérica. ¿No puede imaginarse el sol del ser como un punto que estalla, que por su *explosio continua* irradia y sostiene todo lo existente en torno a sí? La dificultad que el concepto de emanación plantea al pensamiento vulgar está en la exigencia de la ontología platonizante de comprender que el sol superior no sólo envía rayos de luz que caen sobre un mundo de objetos conformado con independencia de él, sino que con la luz se irradian y despliegan, a la vez, las formas de los objetos: según ello, la donación de luz consume la donación de esencia a la cosa y la capacita, además, para ser reconocible por el intelecto. Antes, al considerar el símil platónico del sol, ya tratamos de este hecho bajo otro ángulo de proyección. [301]

Con ello, el emanar, en tanto hecho del centro donante de ser —concebido por Plotino como hiperexistente—, es análogo al modelo de la irradiación solar. La «exteriorización» de la fuente de luz consiste en el envío de una totalidad de cantidades discretas de luz que se individualizan como rayos y como imágenes puras. Con el rayo solar puede explicarse más fácilmente que con nada cómo el ser en un signo que procede de él sigue estando presente, a la vez, como él mismo. De ahí que apenas haya alguna idea ontosemiológica que no implique un componente fotorradiológico. Del mismo modo, tampoco falta, por regla general, la referencia a una complejidad mayestática, en la que acompañantes y delegados del príncipe aparecen como presencias subordinadas que se bañan en el brillo del señor. El servidor es el signo efectivo de la majestad. Plotino no vaciló en ilustrar con imágenes feudales la idea de la participación de los representantes en el Uno verdadero; con su ayuda explica cómo, por regla general, se ve lo representante y segundo *antes de* lo supremo y primero:

... así como en los desfiles van delante de un gran rey las jerarquías más bajas, y van siguiendo puestos de mayor consideración y dignidad cada vez, después la corte, que ya es real, después los más altos dignatarios tras el rey: y sólo después de todos ellos aparece de repente el rey, él, el grande en persona; y quienes le rodean le invocan y se arrojan al suelo ante él, si es que no se han marchado antes, contentos ya de haberle visto (*Enéadas* V, 5, 3, 23).

Este *passus* deja claro que la majestad conforma su aura como una corona de luces de poder escalonadas en torno a sí, corona en la que representación y participación significan lo mismo.

A la vez que de la heliología, las fuentes más importantes de imágenes para signos del ser procedían del ámbito pneumático y del cardiosanguíneo: algo que tiene

su lógica medial, dado que también el hálito de Dios puede imaginarse como un *continuum* de aliento, cuyo frente permanece unido a través de la corriente atmosférica con la fuente originaria de exhalación; sólo el descenso a borbotones de la sangre desde el corazón del ser hasta los órganos cosustentados por ella es de verdad un modelo de participación sostenida del enviado en el principio remitido: en tanto el río como tal es el *continuum* entre fuente y desembocadura.^[302]

Luz, aire y sangre son medios por los que se puede representar coherentemente el autotransporte del principio dominante desde la fuente de emisión a los puntos distantes. Los tres convergen, espiritualizados y logicificados, en la palabra del señor, que puede manifestarse como orden, advertencia y enseñanza. Tras su salida de la boca del emisor esta palabra ha de provocar en el oyente mandatario, poderhabiente, una resonancia sincrónica, de modo que éste siga diciendo y siga ordenando lo que en él se introdujo de palabra magisterialmente: un proceso que se repite hasta alcanzar la periferia, en la que la palabra del señor ya no puede ser repetida, sino ya sólo ejecutada y seguida, o, si actualmente no hay nada que hacer, memorizada y almacenada para más tarde.

De este modo, el lenguaje que habla el señor se convierte en cumplimiento y en modelo de todo lo que comunican sangre, aire y luz en sus emanaciones. En la palabra del señor se concentra la suma de todo lo que puede ser signo del ser, articulado en la garganta del señor, transmitido a través del sistema emisor real, percibido en el corazón transmutado del mensajero, repetido por el apóstol móvil o por los funcionarios de la luz, y puesto en práctica en la periferia por manos obedientes, que, por muy lejos que estén, siempre estarán seguras de que hacen lo absolutamente correcto. Si se resume el proceso de emanación, da como resultado lo siguiente: una única conmoción en el centro, por decirlo así, solar, que comienza como rayo, atraviesa el espacio como proceso de signos y acaba en un movimiento de mano.

La representación más temprana, más precisa y hermosa de la idea de emanación procede de la época del faraón Amenofis IV, que intentó sustituir el «Olimpo» del antiguo Egipto por el culto de un único Dios, el sol todopoderoso, Atón, y que bajo el nombre de Akenatón, «el que agrada a Atón», ocupa un lugar sobresaliente en la historia de los experimentos sacroimperiales protomonoteístas. Durante el reinado de Akenatón aparecieron representaciones en bajorrelieve de un sol dominante que se dirige a los seres humanos de modo desconcertante: ¡desde su cuerpo redondo envía una plétora de rayos individualizados a la tierra, cada uno de los cuales acaba en una mano humana! Ninguna teoría posterior, ni la plotínica ni la pseudo-dionísica, alcanzó jamás el poder de sugestión de esta protoimagen de todos los emanacionismos: si el Uno, efectivamente, ha de donar y dominar todo, su emanación —traducida en ideas— ha de terminar en manos operativas, da igual que se las interprete como manos dadivosas de arriba o como manos de sirviente en la periferia humana. Mientras valga la definición de que es soberano quien puede hacerse

representar como si él mismo estuviera presente en el representante, el modelo de toda soberanía sigue siendo el sol akenatónico, que brilla sobre el imperio como si todo rayo procedente de él acabara en una mano humana. Nunca un principio fue representado mejor sobre la tierra que ese sol, y nunca estuvo más claro que los representantes del sol, las manos al final del rayo, siguen siendo el sol mismo en otro estado. Por las manos-rayo la fuente del ser está presente idóneamente en lo terreno, y cada mano, como poderhabiente, es, a la vez, señorial y servicial, donante y receptora. Es la imagen prototípica de las manos posteriores de sacerdotes, que bendicen, y de las de funcionarios, que escriben (también, es verdad, de las manos del fisco, que saquean sociedades enteras y se justifican, al hacerlo, como recaudadores enviados por Dios). Lo que, en representación, hace esa mano al final del rayo, lo hace el sol mismo. Es mi luz la que es irradiada por vosotros, para el esclarecimiento de vuestra oscura vida: la eucaristía solar. La mano de sol demuestra que el signo vive. Para alcanzar la dimensión entera de posibilidades ontosemiológicas de autorrepresentación, lo único que falta es que el ser convertido en mano pudiera también hablar: pero la doctrina del ser que deviene lenguaje se hará esperar hasta la metafísica del *lógos* de Filón de Alejandría y la del Evangelio de san Juan, de él dependiente.



Akenatón y Nefertiti bajo el disco solar, Amarna, siglo XIV a. C.

La tele-manuabilidad y tele-oralidad del emisor sublime, que se hace entender desde lejos, ya se reflejó perspicazmente en la ontoteología filosófica en un momento temprano de la historia de la teoría. En ninguna parte se muestra esto más claro que en la famosa comparación pseudo-aristotélica de Dios con el emperador persa, que

desde su palacio, oculto al mundo, se enteraba constantemente, por medio de un sistema de signos y correos que abarca todo el imperio, de todo lo que sucede en su ámbito de poder. Esta analogía del gran rey ilustra expresivamente ese concepto de monarquía telecrática a partir de un centro soberano, que tanto en la lógica misionaria del cristianismo primitivo como en la teología imperial claudio-juliana, aunque sobre todo en la domicianiana, se había convertido en el modelo de pensamiento y de acción de verdadera impronta política.

Para la lectura del siguiente pasaje del escrito pseudo-aristotélico *perí kósmou* será de utilidad recordar la fecha probable de su composición: los años ochenta del siglo I d. C., en los que se había llegado por primera vez a que el emperador regente, Domiciano, que ocupó el poder del año 81 al 96, se hiciera tratar con el título de *dominus et deus* en el contexto de una autocracia subida de tono de la corte frente al senado y al pueblo. El autor anónimo del tratado *Sobre el mundo* adopta esta fórmula en lugar prominente y supone que era el tratamiento persa para el soberano. A su reflexión sobre el estilo de soberanía del Dios superior al mundo, hace preceder la consideración de que es imposible que éste pudiera ocuparse personalmente de todo, sino que lo propio suyo —a semejanza de un motor inmóvil— es poner en movimiento mediante un único signo poderoso todo el aparato de dominio, por cuya actuación, finalmente, todo suceda, hasta en su menor detalle, tal como corresponde a las intenciones de la sabiduría omnipenetrante del soberano.

Tampoco es propio de señores que dominan sobre seres humanos [...] tener que preocuparse de cualquier trabajo [...], no, tiene que ser algo así como se cuenta del gran rey. Para conseguir el máximo de dignidad y majestad, la instalación y organización de la corte de Cambises, Jerjes y Darío era suntuosa. Se cuenta de él mismo que reinaba en Susa o Ecbatana, invisible para todos, en un maravilloso palacio y recinto palaciego, reluciente de oro, ámbar y marfil. Muchos portalones, uno tras otro, vestíbulos distantes muchos estadios uno de otro, fortificados con puertas de bronce y poderosas murallas. Fuera, en formación, estaban los hombres más notables y distinguidos, en parte guardia personal y séquito del rey, en parte guardas de las diferentes dependencias, los llamados porteros y escuchas, para que el rey mismo, llamado dios y señor, todo lo vea y todo lo oiga [...]. Todo el dominio de Asia, limitado por la parte oeste del imperio por el Helesponto, por el Indo al este, estaba repartido, según los pueblos, entre generales, gobernadores y reyes, los servidores del gran rey. De éstos dependían corredores, emisarios, mensajeros y observadores de signos de fuego. Tan impresionante era la organización e instalaciones, sobre todo los puestos para señales de fuego, que se enviaban señales unos a otros en estafetas desde las fronteras del imperio hasta Susa y Ecbatana, que el rey se enteraba el mismo día de cualquier novedad que ocurriera en Asia [...]. Así pues, si era indigna la idea de que Jerjes se preocupara él mismo de todo, actuara él

mismo, se encargara de la vigilancia y gobierno en todas partes, más impropio aún sería todo esto de Dios (*Sobre el mundo*, capítulo 6, 398a-b).

En este modelo telecrático es definitiva la sublime acirugía del señor: su obligación de abstenerse de cualquier intervención propia. Este repercutir sin actuar suyo sólo es compatible con su soberanía bajo la condición de que su ser y su voluntad de algún modo confluyan consustancialmente en el sistema de representación y ejecución, de modo que el soberano, sin moverse, como el motor aristotélico, con una palabra apenas perceptible consiga inducir una equilibrada e irresistible marcha correcta de las cosas. Es verdad que aquí cada cosa sigue también su camino propio, como correspondiendo a una entelequia inmanente o a una finalidad interior, pero la coincidencia de todos los rumbos viene determinada al máximo por un plan general premeditado por el intelecto regio.

El hecho de que este rey persa, romano-helenísticamente estilizado, a causa de su sistema de correos y señales (que fue copiado por Augusto celosamente) esté en condiciones no sólo de alcanzar cualquier punto del imperio, sino de observar asimismo los sucesos más lejanos de su imperio casi al mismo tiempo que ocurren, le identifica como un pariente topológico de aquel «Dios omnisciente» que ha proporcionado el molde lógico de la concepción específicamente monoteísta de Dios. [303] Él encarna la cultura infocrática de poder de una imperialidad madura que domina porque sabe, y que sabe cómo conseguir saber de todo. El contexto delata que esa infocracia no es todavía realmente entendida por el autor, puesto que hace del gran rey un motor inmóvil y un Dios casi-no-operante, anticipando el esquema *Dieu règne mais il ne gouverne pas*. Por eso, los ejemplos plásticos del Pseudo-Aristóteles tienen más contenido objetivo que sus comentarios reflexivos, pues en aquéllos la base telecomunicativa del poder es transparente mientras que el comentario anda a tientas en la niebla filosófico-originaria. El argumento no desarrolla un modelo explícito de emanación, pero, a cambio, el carácter semiótico-telepático del modo de dominio representado está tanto más claramente señalado. Esto justifica ante todo el símil inequívoco del trompetista situado en el mismo contexto:

Cuando el dirigente y creador [...] hace un signo a cualquier criatura, todas y cada una de ellas se mueven incesantemente en su derrotero y límites [...]. Este acontecimiento se asemeja [...] plenamente a lo que sucede sobre todo en tiempos de guerra, cuando la trompeta da la señal al ejército. Entonces, todo el que escucha su llamada o bien coge su escudo o se pone la coraza, el tercero se ciñe las espinilleras, el casco y el cinturón, allí uno embrida su caballo, aquí otro sube a su carro de guerra y otro más divulga la consigna [...]. Todo se arremolina en torno a la señal del trompetista, tal como ordena el comandante. Así hay que imaginarse las cosas

también en el universo. Todo es movido por un único impulso [...], por una fuerza oculta e invisible. Aunque esto no impide que ella actúe ni que nosotros creamos en ella. Efectivamente, también el alma, por la que vivimos y poseemos casas y ciudades, es invisible y sólo se la conoce por sus efectos (*Sobre el mundo*, 399a-b).

El modo de actuación de ese gobierno mediante emisión de signos no es todavía propiamente telegráfico o criptotelefónico y sin embargo presupone la experiencia de la «telepatía del poder» a través de la escritura; funciona como una orden cuyo cumplimiento hubiera sido ejercitado, de modo que del sonido proveniente del instrumento conduce una senda clara hasta las maniobras de los servidores. El trompetista figura como un heraldo del rey-dios. Las fascinantes alusiones a las estafetas pirotécnicas de los persas, desde donde se envían señales de luz, tienen, sobre todo, afinidad objetiva con el modelo radiológico en sentido estricto, pues aquí, de puesto en puesto y con significado constante, se intercambian signos luminosos entre centro y periferia, en ambos sentidos; de hecho, a un sistema completo de emanación pertenecen no sólo los caminos de ida, sino también los caminos de vuelta o las reflexiones de la luz.^[304]

Que el símil del gran rey posea fuerza descriptiva para la teología imperial persa, históricamente real, es algo de lo que puede dudarse por buenas razones, pero de tanto mayor valor informativo es, en cambio, para la situación de la temprana época imperial romana. En ella, sobre todo después de las erupciones del *furor Caesarum* de los emperadores Calígula y Nerón, fuera ya de cualquier cordura humana, comenzó a plantearse con apremio creciente la pregunta por el estilo metafísico del ejercicio imperial del poder; las pretensiones al título de *Deus* de Domiciano señalaron la aparición del caso crítico de la teologización de la existencia imperial. Ahora, las reservas semánticas del platonismo clásico —el medio, a causa de su autocastración por el escepticismo académico, no tuvo importancia alguna para la esfera teológico-política— se manifiestan como una fuente importante, de la que, bajo condiciones externas que no se parecían en nada a las atenienses, pudieron derivarse nuevamente estímulos fecundos para la interpretación del fundamento del ejercicio imperial del poder. Que la teología política de la victoria representara el sistema nervioso central semántico de la ideología estatal de la época imperial fue un hecho que no permaneció oculto para nadie desde la revolución cultural de Augusto: la Victoria alada se convierte bajo el primer autócrata en la diosa del correo imperial que mediante notificaciones regulares de éxitos ha de convencer a todos los ciudadanos de la ventaja de ser romano.

De todos modos, en todos los puntos de importancia las fundamentales decisiones teopolíticas de Augusto se produjeron aún mitológica y no filosóficamente: lo que es

comprensible dado el carácter del nuevo monarca, que nunca destacó como gran inteligencia en nada, sino como pedante a lo grande en todo. Esto se muestra, por ejemplo, en el culto del padre adoptivo, César, por cuya divinización él podía conseguir para sí mismo el título de *filius divi* (hijo de Dios); la matanza sacrificial de trescientos ciudadanos de Perugia ante el nuevo altar de Julio César en conmemoración de los idus de marzo el año 40 muestra, además, que nos las habemos con un sistema pseudo-etrusco de dioses sanguinarios, escenificado lóbrega y cínicamente a la vez (sobre todo si se considera que en torno al año 97 a. C. el Senado había prohibido los sacrificios humanos bajo cualquier forma); en la misma dirección remite la fabulosa vinculación de la propia novela familiar con la *Venus genetrix*, la protomadre de Rómulo, y el *Mars ultor*, el padre de Eneas. Tales historietas sobre familias divinas prueban que Augusto considera la participación en el ultramundo como parentesco y no como emanación, de modo que la comunicación o transmisión de esencia se produce convencionalmente por las fuerzas originarias de la sangre y el semen y por la magia jurídica de la adopción, y no por la «irradiación» o «emanación», lógica y ontológicamente más moderna. El genealogismo cuadra bien con la andadura conservadora, antiguo-romana, de la política cultural de Augusto. Incluso el hecho de que en su altar de la paz hiciera representar la figura de la *Pax* como tierra madre con retoño sobre las rodillas hay que interpretarlo como un gesto romano antiguo calculado. En los comienzos del culto al emperador actúan, a la vez, elementos de manifiesta teología de la representación, pues Augusto no sólo se presenta como pariente, sino más bien como enviado del mundo de los dioses; esto se manifiesta ya en el título de *Soter* o Salvador que se había impuesto en la mitad oriental del imperio aún en vida del emperador.^[305]

Desde el punto de vista geopolítico, las ideas de epifanía en relación con la soberanía imperial, de acuerdo con su lógica platónico-popular, pertenecen más al espacio cultural helenístico que al itálico; son absorbidas, en principio, y sólo con esfuerzo, por la idea romana de *divus*, que tiene su centro de gravedad en la apoteosis posmortal. Pero ya los contemporáneos de Augusto, y sobre todo las generaciones siguientes, hubieron de representar también el *modus operandi* de la gloria mayestática cesárea con metáforas radiocráticas: lo que se manifestó, entre otros motivos, en el nimbo bronceo o corona radiada o aureola (desaparecido hoy), con el que, junto con las obligadas cornucopias, se adornó el tercero de los altares a Augusto, erigido poco tiempo después de la muerte del divinizado emperador.^[306] Que Augusto aparezca en series posteriores de monedas, en una imagen idealizada, «coronado de rayos»^[307] indica su asociación con dioses astrales. La apoteosis de Julio César fue ratificada mediante representaciones del cometa aparecido durante la consagración de su altar: como si al menos en este único caso un mortal se hubiera transformado completamente en un signo de radiación.



Júpiter Dolichenus (Baal) con la diosa Victoria, época imperial temprana, museo de Wiesbaden.

Por ello, el hecho de que los emperadores de tiempos posteriores tendieran sorprendentemente a menudo a simbolizarse como emperadores solares no puede explicarse simplemente por una corriente de moda histórico-cultural e histórico-figurativa, sino que se funda en la afinidad entre la telecracia imperial y el modelo

radiocrático de pensamiento que predominaba tanto en las exotéricas religiones astrales del sol como en los sutiles emanacionismos de la fotosofía neoplatónica. De ahí que los episodios teológico-solares de la historia imperial romana sean síntomas de una tendencia general político-mediática a la creación de monopolios de emisión que, incluso en su fracaso, representan el auténtico espíritu del tiempo. Que ya Nerón se hiciera colocar la corona de rayos del dios del sol es más que un acto de falta histórica de escrúpulos, y tampoco fue sólo un antojo circense (motivado por el patronato del sol en las carreras de carros, favoritas de Nerón); señala, más bien, una situación en la que los emperadores se veían apremiados a desempeñar el papel de primer actor en un teatro heliocrático universal. La primera obligación del soberano es brillar, despedir rayos. La substancia telecomunicativa del *imperium* obligaba a los romanos, antes orientados más bien telúricamente, a una actitud radiológico-astral forzosamente sutil. Y desde que Nerón se hiciera representar como dios del sol en una gigantesca estatua de 120 pies de altura en el vestíbulo de entrada de su palacio —estatua que fue transferida después al Coliseo, llamado así por ella—, el motivo monárquico-solar se convirtió en una visión obsesiva para los romanos.^[308]



Divus Julius, moneda conmemorativa de los festejos de la apoteosis de César, durante los cuales había aparecido un cometa.

Cuando Adriano, entre los años 118-125, erigió el panteón, el templo de todos los dioses, los motivos de la teología astral adquirieron una expresión arquitectónica, evidente a toda prueba.^[309] De todos modos, hubo que esperar hasta el siglo III para

que con el sirio de catorce años Heliogábalo (218-222 d. C.), sumo sacerdote del dios del sol, Baal, de Emesa, fuera proclamada abiertamente una teocracia de tipo solar (un caso típico, por lo demás, de matriarcado *per filium*), y sólo bajo Aureliano (270-275) se identificaron oficialmente el culto al emperador y la veneración religiosa del sol victorioso, de modo que con la consagración del templo aureliano del *Sol invictus* (el 25 de diciembre del año 274, que había de convertirse en la fiesta de la Navidad cristiana) el dominio del principio irradiante encarnado fue ante todo el mundo un hecho consumado, al menos simbólicamente y durante un año escaso (el reinado de Aureliano terminó con su asesinato en septiembre del año 275). El dios del circo, Sol, que protegía las cuadrigas en las carreras de carros, tras su cruce con el culto persahelenístico se convirtió en un símbolo, también imperial, del monoteísmo.

A su carrera ascendente, que a pesar de primitivismos populares parecía filosóficamente aceptable, puede que contribuyera algo la equiparación de Sol y Apolo, sobre todo en los círculos culturales de inspiración neoplatónica, entre los que estaba extendido el modo de lectura etimológico-oculto del nombre divino A-polo, lo No-numeroso, que se utilizaba como un guiño superior. Incluso cuando el absolutista Diocleciano, que reinó entre los años 284 y 305 como último *dominus et deus*, hizo retroceder la innovación cultural aureliana (en tanto que por la elevación de Júpiter y Hércules a dioses principales de culto llevó a cabo una re-romanización conservadora a costa del orientalismo, que continuaba siendo poderoso a pesar de todo), permanecieron vigentes emblemas esenciales del henoteísmo solar, por ejemplo los nimbos imperiales como símbolos telecráticos imprescindibles. Y, finalmente, cuando Constantino, después de su victoria sobre el puente Milvio, probó el signo de Cristo como símbolo de éxito, ya no hubo freno alguno para el amalgamamiento de símbolos telecráticos solares y bíblicos. Por su victoria sobre el dios del sol astral la teología cristiana llevó al poder al platonismo de modo más efectivo de lo que pudiera haberlo hecho nunca cualquier reacción filosófico-pagana; pues el cristianismo no sólo fue, como se ha dicho, judaísmo para el pueblo, con un mesías llegado y permanentemente presente; también el imperio cristianizado, a su vez, fue neoplatonismo para el pueblo, con un rey-filósofo bautizado, como político de emanación en el centro.



Emanación cardiocéntrica (custodia del siglo XVII).

Los europeos de hoy no tienen claro la mayoría de las veces lo que habría de significar esta fusión de técnica de emisión imperial y cristiana: fue la alianza de tecnologías de sentido con mayores repercusiones en la historia de Europa; mantuvo en forma durante una era la semántica antiguo-europea de las potencias bautizadas.

Después de todo, el sistema doble de las majestades apostólicas y radiocráticas perduró a la vez en Bizancio hasta 1453, en Europa occidental hasta 1806, en las estribaciones rusas hasta 1917, en Austria hasta 1918, y persiste en el Vaticano hasta hoy, a despecho de la ingenuidad típica de historiadores de la filosofía al pensar que el neoplatonismo fue esencialmente de naturaleza apolítica.

Considerada bajo el aspecto de la platonización del imperio según el modelo de emanación de poder desde el centro imperial, la reacción juliana (361-363) fue ya una empresa superada; el panegírico heliolátrico de Juliano (*eis ton basiléia hélion*) no es otra cosa que el ejercicio de un alumno de bachillerato gobernante, más un trabajo de seminario que un himno poético, más un informe romántico que una manifestación real de poder. En el vitalismo solar de Juliano aparece el sol como dios de mediación e intervención, que infunde vida a todo lo existente, lo consume, congrega, depura y adorna de belleza. El emperador Juliano celebra incluso a Helios como fundador de Roma.^[310] En sus rayos se enciende la llama eterna custodiada por las vestales. Es el guardián tanto del género humano como del imperio romano; antes de todo tiempo creó el alma del emperador Juliano para que en su momento entrara en la sucesión de los césares.^[311]

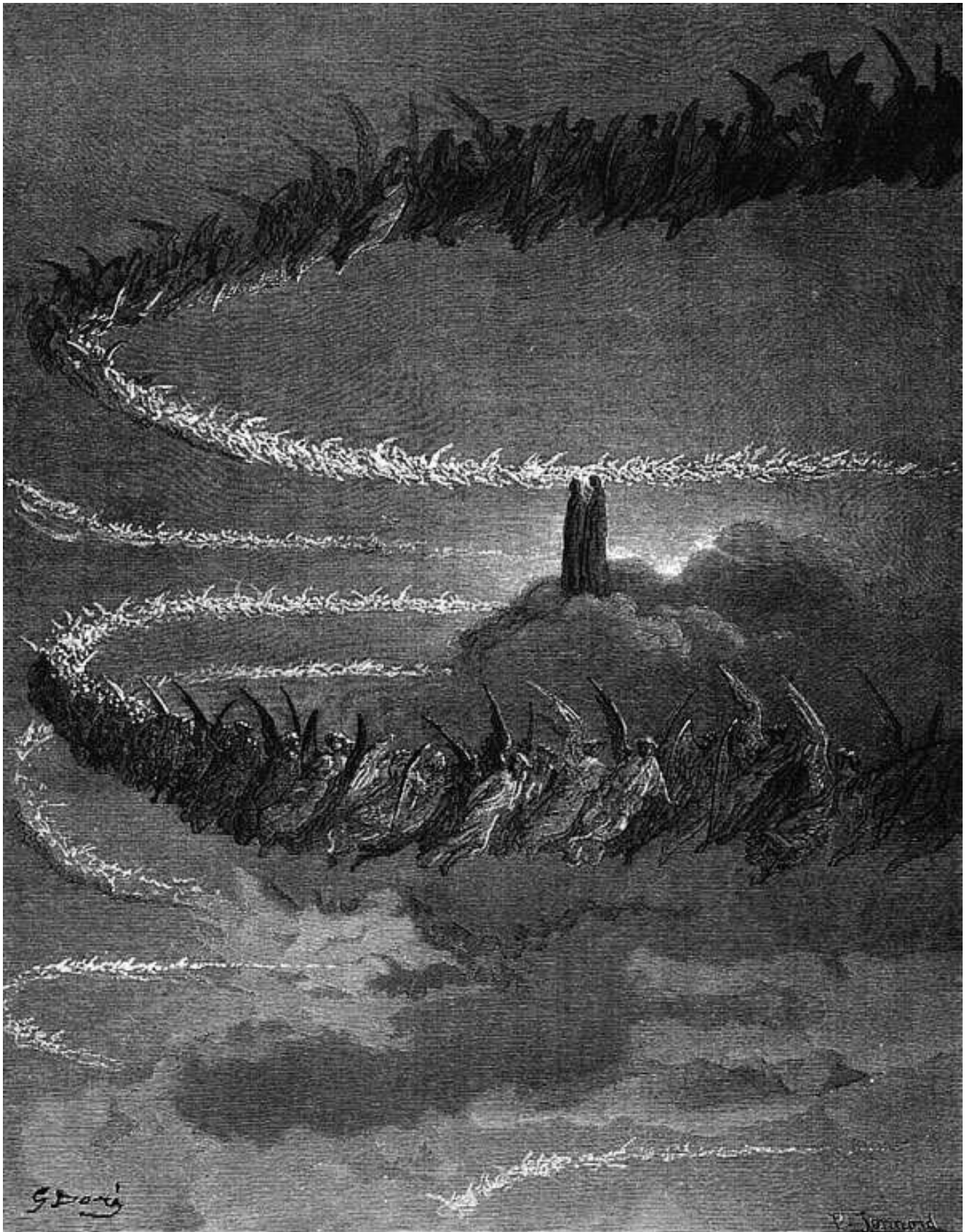
Pero, sea bajo el *Sol invictus* o el rey Helios, o bajo el *Jupiter Optimus Maximus* o bajo el *Christos kosmokrator*, el sentido de *imperium* nunca pudo ser otra cosa que la fuerza centralizada de orden y mando del emperador radiocrático en virtud de sus redes telecomunicativas, burocráticas y más tarde también episcopales. El emperador es el medio y el mensaje, y en tanto que es ambas cosas desempeña a la vez el papel de mensajero y mediador entre el mundo de los dioses y los receptores humanos.

Que la luz pueda aparecer inmediatamente en el papel de escribiente y escritura a la vez es un hecho que se muestra en el famoso episodio, divulgado por Eusebio en su *Vita Constantinii* de 337, de la leyenda de la conversión de Constantino, cuando antes de la batalla decisiva contra Majencio se le apareció el «signo divino más increíble de todos»:

En torno al mediodía [...] vio con sus propios ojos —según dijo— en el cielo mismo, sobre el sol, el signo de la cruz conformado por luz. Y vio una inscripción añadida: «Con este signo vencerás».^[312]

Esta síntesis de teleescritura y escritura de luz, telegrama y foto-grafismo, que ilustra manualísticamente la lógica de la telecomunicación emanacionista, aparece frecuentemente más tarde en la cultura visionaria cristiana, y de modo más evidente en el *Paradiso* de Dante, en cuyo canto 18 figuran cinco veces siete letras de luz en el cielo volando en formación que se juntan y componen el renglón escrito *DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM* [Apreciad la justicia quienes juzgáis la

tierra]: una frase que puede leerse como obligación de los príncipes mundanos en su estatus de funcionarios de Dios. Por lo que respecta a Constantino, no sólo manejó virtuosamente la máquina radiocrática de majestad que hizo brillar su cargo y su persona, por ejemplo obligando a su ejército, en su mayor parte aún pagano, a recitar los domingos una oración de acción de gracias al dios del sol como proporcionador de todas las victorias; sino que también experimentó, a la vez, con el modo apostólico de dominio cuando, sin mayores consideraciones, apareció ante miles de oyentes en prédicas reflexivas como intérprete de Dios.^[313]



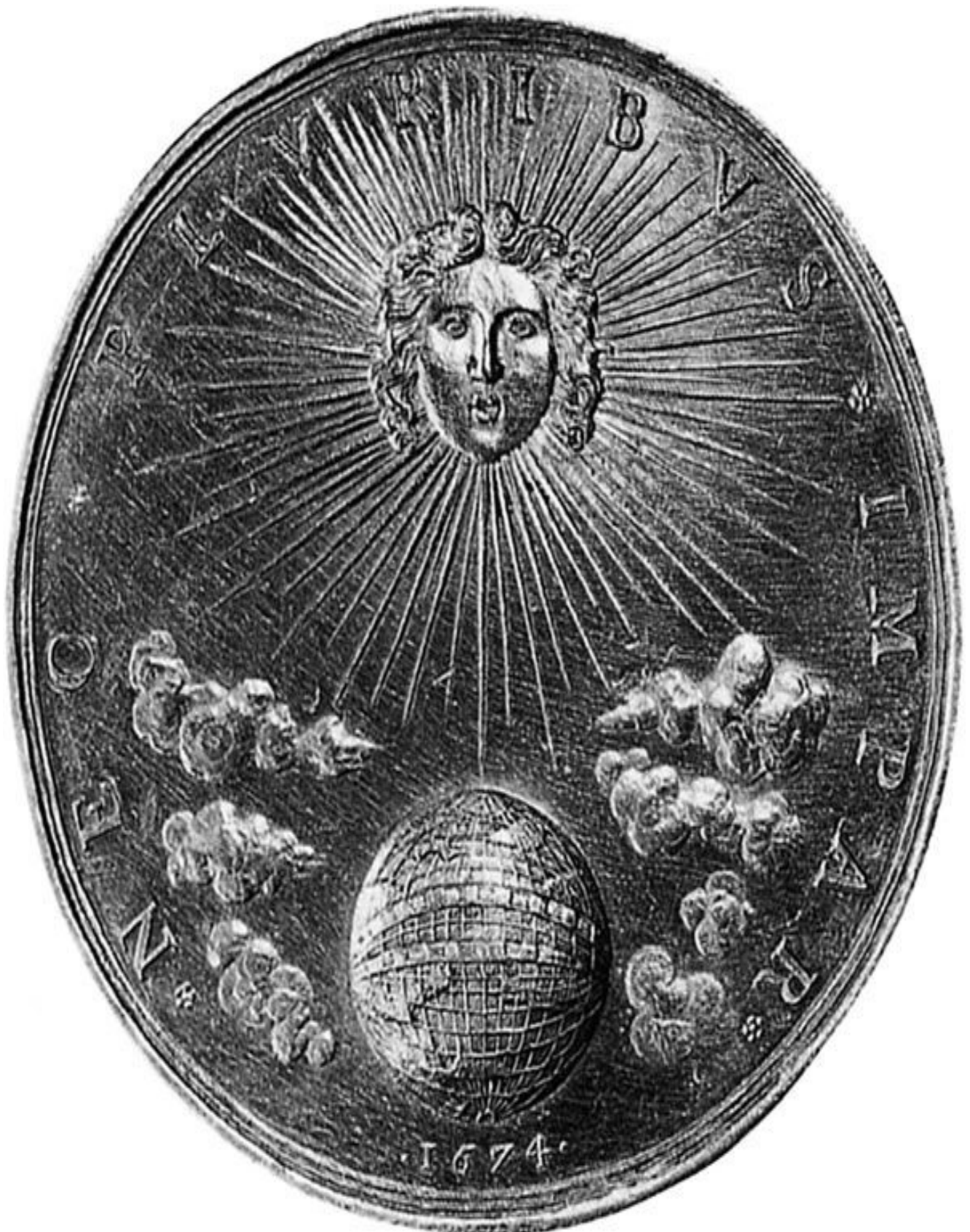
Dante, *Divina commedia*, *Paradiso*, canto 18:

*Prima, cantando, a sua nota moviensi;
poi, diventando l'un di questi segni...*

[Al compás de su canto se movían;
y al formar luego uno de aquellos signos...].

La implicación ontológicamente decisiva del emanacionismo político reside en la presunción sistemáticamente necesaria de la posibilidad de puras corrientes de poder a través de medios puros. Desde siempre la función de toda telecomunicación es anular precisamente la distancia de la que proviene su nombre: sólo porque ha de hacerse proximidad lo que era lejanía pueden tener lugar comunicaciones a grandes distancias.^[314] Así pues, en tanto la telecomunicación es esencialmente des-alejadora no puede reconocer la realidad de la distancia entre el emisor y el receptor, y ha de asegurar, destruyendo la distancia, la presencia real de la orden y de su dador en el lugar del recibo como si todo sucediera dentro de la mayor proximidad. De que esto fuera posible en la práctica se encargaba, junto con el correo imperial —el desacreditado *cursus publicus*, estrictamente monopolizado por la corte romana—, sobre todo el sistema de envíos entre funcionarios, envíos que se sustentaban por doquier en el imperio, casi con presencia real, a través de la presencia de oficinas romanas y armas romanas, los *officia* y *munera* imperiales. De que la presencia sin distancia de la fuente de poder en el punto distante se volviera también teóricamente plausible y moralmente exigible se encargó la lógica emanacionista, que bajo este punto de vista puede considerarse la auténtica teoría de los medios del imperio. La idea de emanación se hizo de modo discreto tan inauditamente poderosa, incluso en innumerables contemporáneos que no hubieran entendido ni una línea de los escritos de Plotino, Jámblico o Proclo, porque permitía concebir con suficiente claridad, por primera vez, el *modus operandi* de la delegación imperial y de la autotransmisión ontológica del poder. Esa idea es la hermenéutica del sol, que se puede interpretar exotérica y esotéricamente. Del modelo emanativo surge la concepción del espacio radiocrático, en el que el centro de irradiación se comunica por doquier en identidad substancial y presencialidad uniforme.

Considerado bajo este punto de vista, el neoplatonismo se muestra como la ontología política velada de la cultura imperial tanto antigua como antiguo-europea. Su fuerza reside en que se articula en las formas más sublimes de discurso a la vez que se puede reproducir también en mitos astrales y magias de irradiación populares. Bajo su variante mágica el pensar en irradiaciones ha sobrevivido hasta la esotérica primitiva del siglo xx y ha sido actualizada y materializada, a la vez, por la telepatía electrónica de la moderna técnica de comunicaciones. Si Platón está ya prácticamente muerto en los seminarios filosóficos del presente, allende y aquende el Atlántico, sigue viviendo auténticamente, sin embargo, en la *science fiction*.



Medalla de Luis XIV, 1674.

Retengamos: en las macrosferas monocéntricas realmente existentes del tipo de los imperios el poder «sale» por emisión radial del centro irradiante, análogo al sol o a Dios. (También el motivo del «salir» del poder de una «fuente» se ha mantenido hasta en las formulaciones constitucionales de las democracias modernas: lo que

resulta extraño en ello no es que hoy, de acuerdo con la ficción democrática del trabajo, «todo poder salga del pueblo», sino que el discurso más elevado sobre el poder haya de seguir contando siempre con un «salir»). Expresado positivamente, la emanación —como autocomunicación del rayo— asegura que la presencia del transmisor en la transmisión y en su lugar de recepción puede considerarse dada y efectiva en verdad; negativamente, tiene que preocuparse de impedir que el mensajero y el *medium* se molesten al introducirse entre la orden y su recepción.

Con ello, la idea de emanación encierra una doble condición para comunicaciones exitosas de poder: ¡son posibles envíos y entregas puros y penetrantes! Porque, por una parte, existen canales puros o absolutamente conductivos, por los cuales, por otra, como espíritus útiles-ágiles, corren de aquí para allá, a la mayor velocidad posible, mensajeros puros o absolutamente desinteresados, olvidados de sí mismos.

Con ello, el axioma de todas las antiguas técnicas de emisión emanacionistas reza: ¡el *medium* no molesta! Lo que puede expresarse también con la frase: ¡el *medium* no tiene sí mismo! Esto vale tanto más radicalmente cuanto más sacro sea el remitente; por ello el Dios uno dispone desde siempre de tropas desinteresadas de ángeles que están bajo las órdenes de arcángeles superdesinteresados, mientras los emperadores, desde la reforma augustal del servicio público, tienen que conformarse en el interior y en el exterior con funcionarios casi-desinteresados bajo la dirección de ministros casi-desinteresados. Mientras valga este «casi» los funcionarios siempre tienen un motivo para trabajar en su perfeccionamiento. Pues cuando el *medium* sólo casi-sirve, la corrupción del servicio está peligrosamente cerca. Si el *medium* introdujera en una misión oficial de mensajería, incluso abiertamente, intereses propios, sería infiel a su encargo, al que se debía dedicar sin reservas: sí, se pondría él mismo como señor al lado del señor y socavaría con su pequeña soberanía colateral propia la grande y central. De ese modo, abusaría del poder delegado utilizándolo para sí mismo. Abuso del poder por representantes del señor es el compendio por antonomasia de todo lo que no debe suceder nunca en un sistema que opera con la ficción de representaciones puras. Si, a pesar de todo, ello sucediera, habría entrado en el mundo el prototipo de lo malo y malvado. El mal en la era de las misivas metafísicas es la autorreferencia de los representantes: el bien, por el contrario, reformulado telecomunicativamente, es la autocomunicación sin límites del ser.

Por eso, toda la antigua cultura del dominio descansa sobre el ideal de la ascesis de los servidores y de la fidelidad de los funcionarios, donde ascesis y fidelidad son sólo dos expresiones diferentes de la misma expectativa de desinterés en los mediadores personales del poder central; a ese ideal corresponde a nivel técnico el supuesto de perfección en los canales de emisión y en los medios materiales, una expectativa que puede traducirse filosóficamente como presunción de transparencia. Esos medios, tanto los humanos como los materiales, lo mejor que pueden hacer todos ellos es cumplir su función de modo tan neutral, paciente y fiel a su rango como aquellas clases estandarizadas de papiro procedentes del delta del ESFERAS_II_CS5,

de las que las mejores se conocían como las *augusta* o *liviana* (que se suministraban en rollos de 24 cm de anchura), el mejor papel de la Antigüedad, reservado para la cancillería imperial, y como *hieratica*, el papel de la burocracia imperial (de 20,3 cm de anchura), que utilizaba el aparato administrativo romano y las notarías o escribanías desde el sur de Inglaterra hasta Mesopotamia.^[315] (El resto de los papiros, en calidades burguesas, se comercializaban en rollos algo más estrechos).

Sólo porque el papel y los funcionarios son pacientes pueden afirmar su coherencia formal grandes espacios de poder. Ya aquí el formato es el mensaje, pues por la formatización la materia neutra se convierte en medio puro que se reserva para utilidades exclusivas por parte del señor y de sus representantes. Una vez que la voluntad del señor está puesta por escrito, y exactamente sobre tales soportes capaces de infundir autoridad, el edicto o el rescripto, tras haber abandonado la cancillería, tiene que poder leerse siempre con claridad, aunque el texto estuviera en clave; el escrito firmado^[316] y sellado ha de comunicar inequívocamente lo que es orden del señor, y el transmisor no debe quitar ni añadir nada al sentido realmente presente.^[317] El representante puro decide, finalmente, en el momento de la lectura lo que de verdad significa la palabra magistral. Que consiga tomar correctamente esta decisión es algo que se funda en última instancia en el hecho de que el remitente se piensa presente en él. (Esto conducirá en la época de exaltación del genio a la tesis de la indispensable congenialidad del intérprete).



Antoine Coysevox, *La renommée du roi* (La fama de Luis XIV cabalgando sobre Pegaso), 1702, escultura en mármol procedente de los jardines de Marly, hoy en el Louvre.

Pero sólo cuando los representantes actúan sin egoísmo y negligencia, y cuando los canales transmiten íntegramente el mensaje sin pérdidas ni estancamientos, pueden los rayos del imperio penetrar libremente a través de los medios puros o

diáfanos y producir su efecto, en presencia real, en el lugar de destino. (Recuérdese que los cosmólogos medievales crearon con el concepto de lo diáfano el poderosísimo concepto de un mediador permeable).^[318] Un mensajero que piense en sí mismo no ejecuta su misión con sentido: ésta es la eterna preocupación del remitente en los sistemas de emisión monopolizados. Cuando hay motivo para tal desconfianza —¿y cuándo no lo habría, dado que se trata de meros intermediarios humanos?— hay que garantizar primero que el representante no desarrolle ego, sí mismo, alguno que pudiera pensar en primer lugar en sí mismo. Más bien, su ego ha de serle incautado antes ya de la contratación y sustituido por la subjetividad del señor.

Antes de que pueda ser enviado el representante o agente ha de renunciar a su sí mismo privado y cambiarlo por el del señor. Que esto no pueda suceder sin formalidad alguna es algo que se entiende por la seriedad del asunto, pues de lo que se trata aquí es nada menos que de un cambio total de dedicación de la vida práctica. Desde los rituales feudales de investidura y las fiestas de ordenación de los sacerdotes y monjes católicos hasta las formalidades contemporáneas en la entrega de nombramientos funcionariales, las circunstancias rituales y formal-jurídicas que acompañan todos esos actos de cambio de sujeto siempre han sido de gran relevancia. En un formulario bizantino del siglo XIV de juramento funcional se dice entre otras cosas:

Juro ante Dios y sus sagrados Evangelios, ante la cruz venerable, dadora de vida, ante la santísima Señora, la madre de Dios Hodegetria y ante todos los santos, que durante toda mi vida seré un servidor fiel de nuestro poderoso y santo príncipe y emperador NN, fiel no sólo en palabras sino también en aquellas obras que los buenos servidores realizan para sus señores [...], soy el amigo de sus amigos y el enemigo de sus enemigos, y nunca haré planes en contra de Su Majestad [...]. Seré siempre un auténtico y fiel servidor del emperador [...] tal como la verdad lo exige efectivamente del servidor recto y auténtico con respecto a su señor, y si éste cayera alguna vez con permiso de Dios en desgracia o destierro, lo acompañaré, compartiré sus penas y arrostraré los mismos peligros que él, incluso hasta la muerte, y esto mientras viva.
^[319]

Estos juramentos se repetían con ocasión de la elección de un nuevo emperador, se guardaban en los archivos de los palacios y asentaban en un registro; también el patriarca de Constantinopla y los prelados eclesiales tenían que hacer tales promesas solemnes desde el siglo VII. En ellas aparece en toda su formalidad la esencia de la alianza entre el señor soberano y sus representantes subordinados, dado que los funcionarios han de obligarse aquí ante Dios y los santos a permanecer unidos al

emperador, incluso en caso de que a causa de una revuelta palaciega o de un cambio repentino y fatal de las circunstancias éste fuera apartado del poder. El juramento de permanecer hasta la muerte al servicio de un señor caído significa lo mismo que la renuncia al derecho de volver a pensar jamás en beneficio propio. Con ello, soberano no es sólo quien puede hacerse representar como si él mismo estuviera presente en el representante; soberano es, más bien, quien puede mover a su representante a no decidir nunca más arbitrariamente sobre la circunstancia excepcional, aunque ésta se hubiera producido de hecho. El verdadero funcionario sería, pues, el representante que recibe toda su potencia del señor a cuyo servicio está y que desde cualquier otro punto de vista hace voto de impotencia.

La representación ideal comienza, según esto, con un relevante cambio mediuñista de sujeto: un proceso que Sigmund Freud, desde una posición retardada y pequeñoaburguesada, malentendió como formación del superyó; puesto que de lo que se trata en los sistemas clásicos de representación no es de que a un ser humano privado instintivo, al que le gustaría vivir sensualmente a sus expensas, se le implante interiormente un vigilante inexorable, del modo más efectivo mediante humillaciones y restricciones («La niñez de un jefe»), sino de que el individuo cambie todo su pequeño aparato (erótico) de deseo por uno más grande (político) y se convierta, así, en participante de una estructura mucho más poderosa de subjetividad y de un contexto de voluntad de poder mucho más amplio.

Este cambio —que ya se apostrofó antes como cambio apostólico de sujeto— es el fundamento de la ética de la gran cultura, en tanto una ética así es una ética de servicio y *eo ipso* una ética del mandato y la obediencia en los radios de poder regios e imperiales. Desde este punto de vista puede fundamentarse muy bien teórico-medialmente, *a posteriori*, la prohibición del narcisismo y el tabú del egoísmo, extendidos hasta hace poco sin excepción en todas las grandes culturas. Dado que no pueden ser todavía funcionalistas, en la era metafísica los filósofos de la moral tienen que representarse cargos y funciones por medio de sentimientos y esfuerzos; los éticos clásicos no pueden hacer otra cosa, por tanto, que deducir las buenas prestaciones al servicio de un señor del probado altruismo y humilde empeño en el cumplimiento del deber del representante del señor.

Que seres humanos en puestos funcionariales fijos y en el servicio móvil de mensajería puedan olvidarse de sí mismos para mejor acordarse de lo que el todo o su centro les ha encargado: esta ficción antropológica, fantástica a la vez que imprescindible desde el punto de vista de la arquitectura del poder, fue la que hizo posible siquiera la ética de la antigua Europa (y de la antigua Asia) del ser-al-servicio. Es, a la vez, una de las fuentes del tabú del egoísmo, que ha estado vigente en todas las sociedades, tanto arcaicas como desarrolladas, mientras estuvieran constituidas preindividualistamente, sin que jamás se haya sentido un ápice de necesidad de aportar explicaciones de ello.

La convicción de que no es justo pensar antes en sí mismo que en los demás, y,

sobre todo, que es reprochable colocar el propio beneficio por delante del señor a quien se sirve: esa convicción es tan profunda que durante una era entera no pudo prosperar en modo alguno la idea típicamente liberal de una repartición socialmente productiva del trabajo entre egoísmos diversos. Tal cosa la conseguirá sólo la revolución filosófico-moral de la era moderna, que llevó a una neutralización y naturalización progresiva del llamado mal. Esa revolución comienza en el sistema de Thomas Hobbes, que con la construcción de la máquina estatal había creado espacio para un cálculo sistemático con los móviles inferiores o egoístas de los seres humanos, especialmente el miedo, la comodidad y la esperanza de beneficios personales,^[320] y encuentra su final provisional, tras los peldaños intermedios del utilitarismo y vitalismo, en la absolución generalizada de Niklas Luhmann de la estructural «arbitrariedad» egoísta de los subsistemas. Los conceptos guía en la fundamentación del juicio de Luhmann son diferenciación y unidad autorreferencial, y ambas no significan otra cosa en realidad que nada funciona si no es egoístamente (en lo que lo único que no queda muy claro es si se puede o no reflejar teóricamente el egoísmo, por regla general obligadamente latente, de los sistemas).

En el pensamiento clásico, por el contrario, el egoísmo significaba por antonomasia el primer movimiento de lo malo y perverso, y sus casos críticos sintomáticos eran el ya-no-querer-servir del sirviente y la tergiversación en propio interés de la misiva por parte del portador de ella. Esto produce los dos tipos cardinales de delito político: revuelta y traición. No sería fácil de decir cuál de los dos se consideraba el agravio o la injusticia más atroz en el sistema moral tradicional. No en vano la satanología cristiana presenta al príncipe de los demonios como un ángel caído: él es el prototipo del mensajero infiel y a la vez rebelde, que robó el mensaje confiado, el rayo divino, y lo volvió en su propio provecho. Cuando Dante hace que los architraidores Bruto, Casio y Judas sean aniquilados eternamente en las tres fauces de Satán, se confiesa partidario de la idea, inevitable desde el punto de vista de la metafísica del servicio, de que la traición es el mal extremo. Para san Agustín, la utilización para otra cosa que para lo debido de una misiva señorial destinada a cursarse, esa privatización por el mensajero de una embajada luminosa, es el comienzo de la perversión o del giro de la criatura fuera de su *face-à-face* con el creador, y por eso la infidelidad angélica o la fatuidad del intermediario está para él al comienzo de la historia humano-satánica de la decadencia. Por el contrario, es una nueva fidelidad de mensajero, comenzando con la misión de Cristo y siguiendo por la Iglesia con sus funcionarios-sacerdotes entregados, la que ha de inaugurar la historia de la salvación; en ésta se pondría en marcha un sistema apostólico de información en el que, gracias a una sabia censura de las misivas por una oficina central atenta, la Iglesia del obispo, deben volver a realizarse, con alcance imperial, representaciones puras por intermediarios desinteresados.

En el ámbito universal, el mal burocrático, el vanidoso intervenir y meter baza de los embajadores y la tendencia de los funcionarios al autoservicio, tiene que

reprimirse una y otra vez, siempre de nuevo, sea por controles más duros de las prestaciones o por sistemas más eficientes de educación y recompensa; sólo en una autoclarificación permanente puede retrotraerse la idea del «servicio público» a sus orígenes supuestamente puros y genuinos. (No es casual que el neoconservadurismo de nuestros días, sobre todo el americano de EE UU, haya caracterizado el tema de los funcionarios estatales como una *self-serving class*; alcanza grandes éxitos entre el público cuando arremete contra el parasitismo de los servidores públicos que a nadie sirven; dentro de ese mismo esquema de crítica al mal burocrático, en Europa domina un discurso sobre la corrupción, el formalismo y el derroche).

Por lo que se refiere a la crítica del medio impuro, su cumbre espiritual se muestra en la polémica de los comunicadores «puros» contra el imperio intermedio, devenido arbitrario, de los signos: una polémica que se ha articulado ejemplarmente en la expresión de Jesús: «¡Está escrito, pero yo os digo!». Este giro siguió siendo virulento hasta la teoría de los medios más importante del siglo xx, la del católico canadiense Marshall McLuhan. Su suelo nutricional es la crítica, conocida en el antiguo judaísmo, de fariseos a fariseos: que puede ponerse topológicamente en analogía con la crítica de sofistas a sofistas en Grecia.^[321] Aquí el miembro de un grupo de una cultura de la escritura se remite a la oralidad del señor, pretendiendo recordarla como relación fundamental válida. Dice, por regla general, que se siente obligado a protestar contra la escritura, que deviene cada vez más arbitraria, y sus criaturas. Así, el espíritu pide explicaciones a las letras, como si su única función legítima fuera servir discretamente al querer-decir oral. Al que habla «desde el espíritu» le gusta comportarse como la vida misma, que se aparta de lo muerto, exterior, suplementario.

Esta crítica, que constituye una constante de la historia del espíritu occidental, se dirige contra la rebelión permanente de lo secundario, que desde el punto de vista teológico-lingüístico aparece como manifestación de lo malo o malvado semiológico. A ella se contraponen la permanente revolución conservadora de lo declarado primario. Para los partidarios de las primeras palabras, sean emitidas por dioses, reyes o genios, es perjudicial lo que contribuye a inflar o ensoberbecer el reino intermedio del comentario, y malo lo que trata de llevar al poder a los intérpretes o expertos de palabras secundarias. Cuando los signos ya no quieren servir discretamente,^[322] sino que se abren paso con senos-significantes desnudos y brillantes para distraer de las cosas; cuando los intérpretes de signos no quieren leer ya desinteresadamente, sino infiltrar en las palabras magistrales sus interpretaciones autocráticas y dar muerte a los textos canónicos con sus paráfrasis; cuando los exégetas se vuelven impertinentes y afirman a menudo que en verdad no hay original, sino sólo versiones, de algún modo todas igualmente legítimas: entonces es cuando para los defensores de los primeros signos las cosas se ponen serias y ha llegado el momento en el que el airado servidor de los signos ha de echar del templo a los intermediarios narcisistas.^[323]

Por lo que respecta a la representación pura en el espacio político, su cascada comienza obviamente en la cúspide de la pirámide metafísica: con la figura del monarca, que por la lógica de su cargo se siente apremiado a presentarse a sí mismo como lugarteniente y administrador de los poderes divinos, o incluso, agudizándolo teocráticamente, como su encarnación. Los casos citados de la titulación *dominus-et-deus*, desde Domiciano hasta Diocleciano, perfilan inequívocamente la tendencia encarnacionista; Aureliano, más allá del título, reclamó para sí esencia divina y se hizo anunciar en monedas como un señor que ya había nacido como dios: *dominus et deus natus*.^[324] Esos programas teológicos no se correspondían para nada con antiguas tradiciones romanas, sino que fueron liberados por la autorreflexión adelantada de las circunstancias excepcionales imperiales.

Que para los emperadores el ser-como-dios sólo significaba en principio una figura retórica y que la tomaron, más bien, como un compromiso psicológico debido al estatus, es algo que demuestra, entre otras cosas, un pasaje del tratado educativo que Séneca escribió para el joven Nerón, *Sobre la clemencia*, en el que el mentor filosófico del emperador trata de compenetrarse con la desventaja de tener que ser un dios:

Ésta es la servidumbre máxima: no poder hacerse más pequeño. Pero tú compartes esa imperiosidad con los dioses. Pues también a ellos les tiene sujetos el cielo y les está tan poco permitido descender de allí como seguramente a ti. Estás pegado a tu altura. Nuestros movimientos los notan pocos. A nosotros nos está permitido salir, volver y cambiar de apariencia sin expectativa ni escándalo públicos: a ti te toca en suerte, igual que al sol, no poder permanecer oculto. Sobre ti recae mucha luz (*Multa contra te lux est*). Todos los ojos están dirigidos a ti. ¿Crees que sales fuera de casa? No, te levantas como el sol. (*Prodire te putas? oreris*). No puedes hablar sin que los pueblos que hay por doquier escuchen tu voz. No puedes encolerizarte sin que todo lo que hubiera en derredor (*quidquid circa fuerit*) se conmoviera.^[325]

Aquí, el compromiso de ser un sol se refleja todavía con medios estoicos, no se vuelve hacia lo afirmativo con conceptos neoplatónicos. Y tanto más claramente, por ello, aparece en el espejo de príncipes de Séneca la calidad comunicativa o teleenergética de las manifestaciones de vida imperiales.

El compromiso educador del filósofo tiene la intención de instalar al emperador en el papel del gran comunicador a la redonda, por todos lados: con ello puede entenderse ya el acento especial que Séneca pone en la *clementia* del príncipe como una alusión anticipada a un señorío o dominio radiocrático al modo de

autocomunicaciones irresistibles de la substancia. (Aquí refulge súbitamente una analogía con la filosofía china del dominio señorial, en la que el motivo del ejercicio del poder mediante renuncia a la intervención está mucho más elaborado todavía, donde la sigilosa infocracia del emperador se basa en un sistema de espías, informadores, denunciadores, extendido por todo el imperio).^[326] El discurso de la *clementia* contiene ya, además de esto, una concesión sumisa del filósofo a la autocracia cesárea, porque objetivamente no se refiere a otra cosa que a lo que en tiempos de Cicerón se habría llamado todavía *humanitas*: una cualidad que después de Augusto ya no se podía reclamar de superhombres imperiales, sobre todo no después de Calígula, que por su *philanthropía* o *clementia* se hizo ofrecer ante un Senado amedrentado sacrificios solemnes, y no sólo ejercicios de labios.^[327] Que al comienzo de la época imperial romana la humanidad se transformara en clemencia principesca —es decir, en humanidad desde arriba— refleja la separación y realce de los césares frente al Senado y al pueblo, así como la reconversión de *clementia* en *humanitas* al final del absolutismo europeo (a partir del temprano siglo XVIII) señaló la reintroducción de los príncipes en la humanidad media de la burguesía. Durante toda una era valdrá la frase de que es soberano quien puede usar indulgencia, ser clemente. El paradigma de la clemencia señorial —la decisión del Augusto victorioso de no castigar al conjurado Cinna— es resaltado brillantemente por Séneca en su escrito. Efectivamente, con ese acto de perfecta inteligencia señorial Augusto consiguió terminar con la guerra civil y devolver al imperio aquella larga paz que la historia habría de recordar como *pax augusta*.

El escrito de Séneca *Sobre la clemencia* sigue siendo, con todo, uno de los más dudosos logros de adaptación a las circunstancias del tiempo de un pensador de primer rango; los intentos del filósofo de guiar al guía Nerón fracasaron, como se sabe, ante la *moral insanity* de su pupilo. En el carácter del adolescente Nerón parecen haber sido realmente implantados impulsos a una cierta benignidad teatral, ya que Séneca puede recordar a su protegido un episodio en el que éste, que se había estado pensando la concesión de un indulto a dos atracadores, cuando finalmente se le instó —a él, cuya voluntad era contraria (*invito*)— a aceptar el papel para la redacción del documento ejecutivo de la sentencia condenatoria, gritó: «¡Me gustaría no saber escribir!» (*vellem litteras nescirem!*). Ante ello Séneca hace la siguiente consideración:

Una expresión digna de que la oyeran todos los pueblos que habitan el Imperio romano [...]. Se transmitirá esa benignidad de tu ánimo [...]. De la cabeza sale (*exit*) la salud.^[328]

Séneca no había comprendido aún que para el joven Nerón el mostrarse humano era

interesante sobre todo como un gesto teatral, pero sí entendía muy bien que la función del emperador era la de ser un centro del que bajo cualquier circunstancia «sale» algo. Por lo que concierne a la emisión exitosa de un mensaje de clemencia convincente, los romanos habrían de esperar todavía para ello hasta el emperador Tito Flavio, que, durante su reinado de dos años (79-81 d. C.), consiguió no firmar ninguna pena de muerte.^[329]

Mientras los emperadores utilizaron más bien juegos de lenguaje estoicos que platónicos para su autointerpretación en el cargo, las tentaciones maníacas provenientes de su situación en la cúspide del círculo terrestre llamaron la atención sólo en forma de psicopatías privadas: un foso discreto y ancho, sin embargo, separa el *furor Caesarum* del *furor platonicus*; se atribuiría demasiado valor a los fantasmas relativos al dios-hombre de Calígula si se quisieran interpretar a la luz de las doctrinas helenísticas de la unificación o de la gnosis filosófica. En sus *Soliloquios*, el estoico Marco Aurelio siguió la estrategia higiénica del autoexamen, con el sabio cuidado de mantener bajo control las tendencias a la inflación maníaca, inherentes a su cargo; lo que le importaba era rechazar la tentación del esplendor y la magnificencia: «Todo pasa volando en un día, tanto el elogiador como el elogiado».^[330] Quien, como soberano, sólo quisiera verse reflejado en medios cercanos a la corte, en aclamaciones, rumores y alabanzas, en poemas de homenaje y adhesión y en prosa lisonjera, se perdería en un santiamén como señor de sí mismo.

Parece que tras los emperadores-filósofos del siglo II se consumen las reservas estoicas en la autorreflexión imperial. No obstante, la platonización subliminal, a largo plazo, del cargo de emperador sólo se puso en movimiento por la política cultural agresiva de monarcas posteriores, sobre todo por el absolutismo desenfrenado del *dominus*, que se transformará, por su parte, sin solución de continuidad de estilo, en la teocracia bizantina. En todo ello la supremacía la ganan tendencias epifánicas: los emperadores caen progresivamente, tanto explícita como implícitamente, en la sugestión de autointerpretaciones teárquicas y radiocráticas. Se interpretan a sí mismos, sin excepción, como signos del ser, brillando sobre el trasfondo de imperio y mundo.

No es casualidad que Diocleciano, en el que rompe la ola absolutista, como en su tiempo Alejandro el Grande, hubiera impuesto en su ceremonial cortesano la proskinesis persa, la inclinación de rodillas, no sólo para los súbditos normales, sino también para los más altos oficiales y empleados de la corte, en correspondencia con el modo de dominio señorial «en presencia real». Como luz aparecida *ex oriente*, el emperador, junto con sus corregentes en la tetrarquía, podía colocarse entre la corona de rayos en la cercanía del Uno —él mismo una emanación funcional de Dios, por decirlo así, de la que salen los rayos soberanos hasta el borde del globo terrestre—, a pesar de que ya no puede hablarse de divinización en vida en Diocleciano y tras él. También la procedencia mediata del emperador del sol —el *tenno* japonés ha reclamado para sí hasta el siglo XX un mito análogo: su descendencia de la diosa del

sol Amaterasu— presupone la posibilidad de representación pura y reivindica para el señor del imperio la presencia real de la plenitud. De ahí las imprescindibles coronas de rayos, que dejan claro, con evidencia sensible, cómo en el imperio el poder concedido y la luz lejana coinciden.

La cuestión decisiva para el desarrollo posterior de la historia imperial de los medios es, ahora, la de si los dos tipos fundamentales de comunicación, fundada plenipotenciaria y metafísicamente, proveniente del centro del ser, el apostólico y el imperial, pueden encontrarse de otro modo que no sea en conflicto. El hecho de que en los tiempos de fricción entre Imperio e Iglesia —de Nerón a Diocleciano— la plenipotencia obispal y la plenitud de poderes imperial no puedan reducirse a un denominador común no es sorprendente ni histórica ni sistémicamente. Pero ¿cómo se configuran mutuamente ambas fuentes de emisión cuando la polémica antítesis entre cristianismo y paganismo ha dejado de ser el asunto principal, dado que el imperio mismo se ha colocado bajo el *signum crucis*? La respuesta a ello se encuentra en la historia del imperialismo cristianizado: como se ha mostrado ya, el cristianismo no tuvo, primero, que ser imperializado, a su vez, dado que ya estaba constituido por sí mismo en forma de imperio, tanto en la línea del desarrollo paulino como en la del romano-petrínico (lo que no supuso daño en absoluto a su realidad comunitaria, intensamente local). Este imperialismo cristianizado se acuñó en forma doble: por una parte, en la historia de los dos imperios romanos cristianos, el bizantino, como continuación, y el Sacro Imperio Romano Germánico, como transposición; por otra, en la historia del papado.

Por ambos grupos de fenómenos ha de pasarse quien quiere experimentar cómo llegaron a realizarse las conexiones, de gran repercusión histórica, entre radiocracia emanacionista y lógica apostólica de emisión. El hecho de que los imperios se agiten permanentemente en comunicaciones sobre glorias del monarca, éxitos y tareas del imperio, y que en esa autoexcitación encuentren su fundamento mediático de unidad, se puede ratificar concluyentemente a partir del análisis del culto antiguo al soberano y de su transformación, de ámbito imperial, en carismas y distribuciones de goces de poder.

Por motivos arquitectónicos de poder un espacio imperial sólo tiene consistencia como semiosfera de un acuerdo sobre un estado de fortuna o prosperidad presente, o sobre su restablecimiento desde la decadencia y el peligro. Pero que esa agitación del imperio en comunicaciones sobre su estado de gracia incluya ahora también en su servicio emisor a los representantes apostólicos de un reino escatológico de salvación, de signo cristiano, es algo que hay que considerar necesariamente como una curiosidad histórico-medial.

Aquí se pone de relieve el problema, que nunca se ha tratado sistemáticamente, de cómo grandes cuerpos políticos y eclesiales desde el final de la Antigüedad hasta el

umbral de la edad moderna han organizado y fundamentado su coherencia semiosférica.

Así pues, desde la perspectiva teórico-mediática ambas preguntas histórico-culturales —¿cómo es posible el imperio cristiano? y ¿cómo es posible un papado efectivo?— son sólo formulaciones complementarias de la pregunta fundamental sistemática: ¿cómo es posible la síntesis de emanacionismo y apostolado? Sólo desde este punto de vista la historia de los medios puede seguir la pista de los secretos de las macrosferas políticas realmente existentes en la era metafísica de la civilización europea.



Oráculo etrusco del hígado (modelo para la enseñanza).^[331]

La naturaleza esférica de los imperios sagrados presupone, como hemos visto, una apertura de espacio suficientemente penetrante, producida por las radiaciones y emisiones realizadas a partir del centro regente. La pregunta por la confluencia, o bien cooperación, de las producciones de signos apostólicas y emanacionistas puede

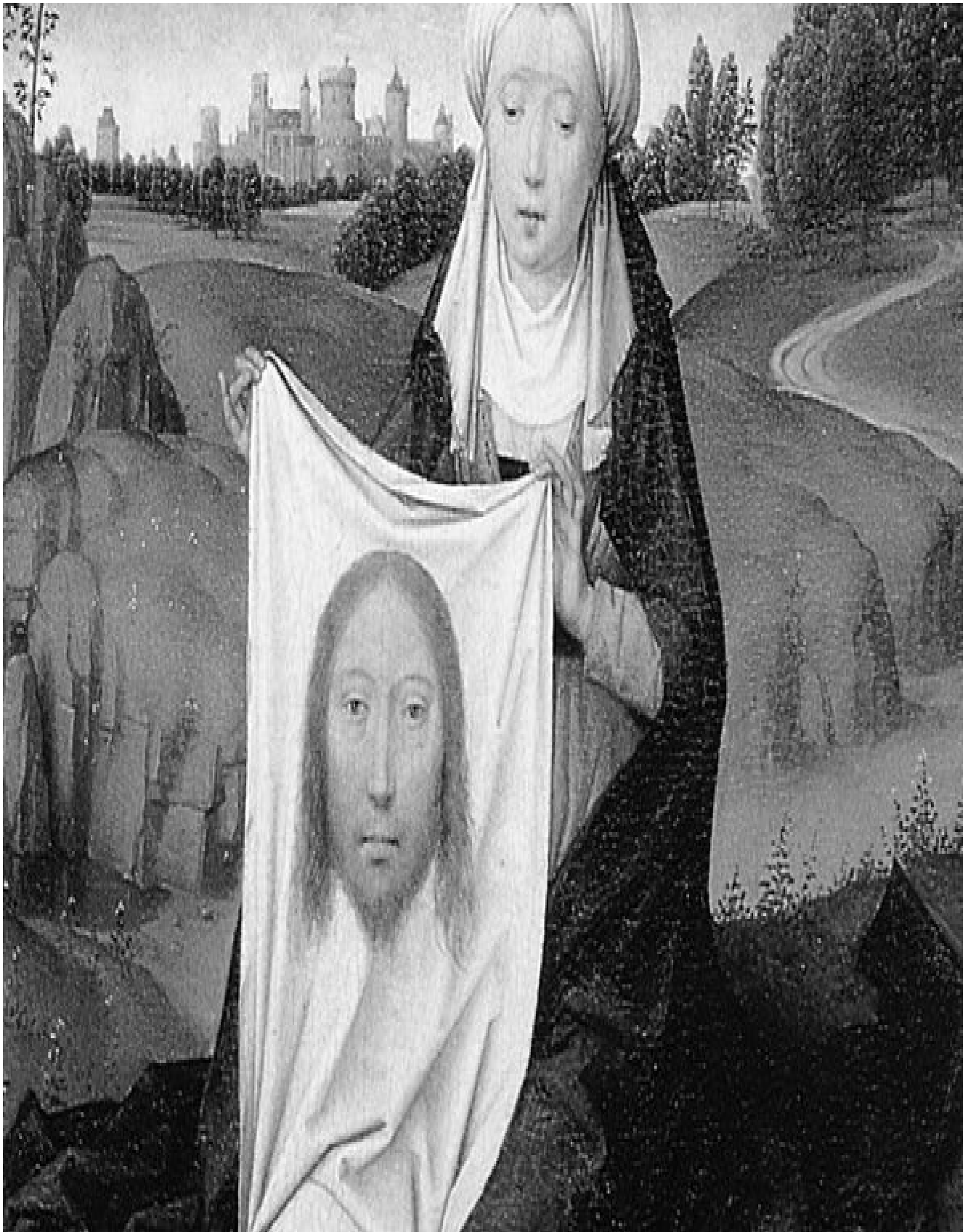
transformarse, a su vez, en este planteamiento problemático: ¿cómo es posible que el dominio sobre los mensajeros se convierta en poder emisor radial, y cómo es posible, al contrario, que la posesión de una emisión de rayos lleve al poder a mensajeros hablantes? (hay que reparar, aquí, en el doble significado irreprimible de la expresión «emisión»: emisión de rayos, irradiación, y envío, misión).

Es fácil suponer ahora —y la empiria lo confirma pródigamente— que la *liaison* entre motivos apostólicos y emanacionistas puede ser tejida desde ambos lados. Esto sucedió, por una parte, en tanto el tipo carismático del gobernante enviado por los dioses para bien de los mortales es incluido inmediatamente en el orden de la sucesión apostólica, como sucedió en toda regla con Eusebio de Cesarea, en sus elogios dedicados al emperador-salvador Constantino, al que colocó directamente en la primera guardia de los enviados de Cristo cuando se atrevió a llamarlo el decimotercer apóstol; por otra, en tanto el apostolado fue sobrealimentado o cargado con motivos epifánicos y emanacionistas: un rasgo que caracterizará sobre todo al hemisferio de la ortodoxia griega. En el paradigma helenístico del cristianismo,^[332] por inspiraciones platónicas, no sólo se formuló e impuso con éxito la «cristología desde arriba», también se crearon en él una iconología, una pneumatología y una politología que pueden sintetizarse en la imagen de una «apostología desde arriba». Predicación y manifestación se aproximan en este hemisferio, ocasionalmente hasta el punto de que la misión apostólica es absorbida, por decirlo así, por la epifanía.

Esto lo ilustra del modo más evidente posible el culto de los «iconos no pintados» de Cristo, de los cuales el más famoso en el siglo VI se convirtió nada menos que en *palladium*, es decir, en signo protector del imperio de Bizancio; esta imagen la llevó incluso consigo el emperador romano-oriental, en el año 622, en la campaña militar contra los persas, campaña que fue considerada como una guerra santa. La leyenda radicalmente epifánica pretendía que las misteriosas imágenes de Cristo habrían tomado existencia por proyección directa desde el cielo o, según una expresión contemporánea, «teográficamente», pintadas por Dios (más frecuentemente aún: «aquiropoiéticamente», no hechas con las manos).^[333] Esto sólo puede imaginarse de modo que un haz de rayos procedente del supramundo arrojara el *eidos* de Cristo directamente sobre un lienzo terreno, materializándolo de esa manera. Según la lógica bizantina, pues, el cielo está emitiendo continuamente imágenes. A los representantes apostólicos se les mantiene en corto con las riendas, en tanto que el mundo superior se reserva la preeminencia por su permanente irradiación en el inferior.

Una imagen completamente diferente se ofrece en el Occidente latino, donde el apostolado del obispo de Roma, por su amalgamiento con el espíritu del derecho romano y de la burocracia imperial, se convierte ampliamente en un asunto de ejercicio sacralizado del poder, mientras que, por razones sistémicas, al motivo de la aparición epifánica de la luz en presencia real sólo se le permite jugar un papel

exiguo. Pedro no está presente en Roma como el mensajero diáfano de arriba sino como el apóstol-piedra, menos como icono aureolado del Evangelio que como primer vasallo y fundador del *regnum* paralelo. De todos modos, las relaciones políticas depravadas de Occidente no permiten pensar hasta el siglo VIII en un papel eminente del obispo de Roma. Sólo después del establecimiento del dúo papa-emperador en el siglo IX, el problema europeo de la representación desarrolló su característico dramatismo antitético. Desde la emancipación política y jurídico-ecclesial de Occidente de la primacía del emperador bizantino —comenzando con la coronación, semejante a un golpe de Estado, de Carlomagno por León III el día de Navidad del año 800 en Roma—, durante la Edad Media europeo-occidental el papa y el emperador dependían uno de otro como gemelos siameses, que no podían ser separados a causa de entrelazamientos de órganos interiores. Compartían el secreto indecible de una usurpación común, aunque en el papado los síntomas del secreto patógeno afloraban con mayor virulencia y eran motivo de declaraciones más espectaculares y de gestos más extravagantes.



Hans Memling, *Santa Verónica*, ca. 1440, Washington.

El secreto a voces del papado es su celosa rivalidad frente a la teocracia bizantina, tranquila y segura en sí misma, provista de todos los privilegios de la legitimidad y continuidad, por más que se encontrara a menudo en un estado lábil y poco vistoso. Sólo con esfuerzo consiguió olvidarse en la ciudad del Tíber que ya en el concilio

ecuménico de Constantinopla, en el año 381, se había impuesto una tendencia antirromana en cuestiones de la dirección de la Iglesia.^[334] (La tesis de Lacan de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje podría modificarse con la mirada puesta en la posición de los papas afirmando que el inconsciente funciona como un cargo o una dignidad imposible).

El paso inicial hacia la autoterapia papal fue la participación complaciente del obispo romano en el proyecto imperial del gran rey franco Carlomagno, que se interesó en la reanimación de una estructura imperial de tipo romano en el noroeste europeo con los francos como pueblo fundamental. En bien de ese plan de gran imperio, Carlomagno estuvo dispuesto a aliarse con la única fuente que podía conferir una corona imperial en Europa. El elevado papel que hubo de recaer en el papado en la coronación del emperador de Occidente y que podía considerarse como una retransferencia del imperio de Bizancio hacia Roma sólo supuso, sin embargo, en principio, una primera ayuda para el complejo estructural de inferioridad de la Santa Sede. Tan pronto como se consolidó el eje neo-occidental entre Roma y Aquisgrán, aparte de débiles protestas provenientes del Este (sólo en el año 812 se dignó Bizancio reconocer el segundo imperio occidental como magnitud y autoridad subordinada: en analogía con la graduación de Diocleciano entre emperadores plenos, los Augustos, y emperadores suplementarios, los Césares), y después de que se hubiera conformado un complejo territorial en suelo europeo noroccidental, cuyo dominio podría ser interesante para una institución teocrática, el papado —tras su recuperación de la «pornocracia» noble-romana del siglo x— hubo de preparar su segundo golpe para compensar con fuerzas propias la humillación bizantina.

Esto no pudo suceder de otro modo que mediante una declaración de guerra espiritual al «propio» imperio, que de la *renovatio imperii Romanorum* de los Otones había salido más atractivo que nunca. Éste tendría que responder del complejo de soberanía del papado rindiendo tributo a la pretensión de liderazgo de Roma no sólo en el ámbito espiritual sino también en el profano. Los emperadores del Sacro Imperio Romano nunca consiguieron comprender correctamente que el papel que se les había atribuido era el de un César «interior» en un papado augusto que, en lugar del cesaropapismo imposible en Roma, a lo que había de aspirar era a una solución dual, es decir, a un papocesarismo o papoaugustismo, ciertamente con preeminencia estricta del representante de Dios sobre el monarca: una preeminencia que en la unión personal oriental no suponía ningún dualismo incómodo, pero que en un sistema dual de por sí desencadena conflictos explosivos. Contra su voluntad, pero impotente, una degradada Iglesia romana hubo de contemplar cómo los emperadores del siglo x, por su parte, se habían asimilado al modelo bizantino y se etiquetaban a sí mismos de monarcas apostólicos. Sin entusiasmo real, todavía Carlomagno hubo de escuchar himnos de alabanza clericales dirigidos a él como a un segundo Constantino. Otón III, como hijo de la bizantina Theophanu educado como un niño prodigio teocrático, ya se entendía como «otro san Pablo» y copiaba sin sonrojo la fórmula

paulino-justiniana de *servus Iesu Christi*; en documentos de la época se le representa, como protector, sobre el Espíritu Santo y en posesión de símbolos pneumatocráticos de plenipotencia como la paloma y el crisma. Que Roma no gustara de tales bizantinismos germánicos es algo que no necesita demostrarse con detenimiento. Significa un acopio de fuerzas romano el hecho de que el papa Benedicto VIII, en la coronación del emperador Enrique II (luego llamado el Santo) en el año 1014, escenificara la ingeniosa ocurrencia de colocar en la mano del monarca un globo imperial e introducir, con ello, como dádiva papal al emperador, un símbolo que implicaba la omnisoberanía de Cristo. El sentido del acto, que elevaba al donante y postergaba al receptor, era evidente, sobre todo porque un globo imperial es un objeto que no puede rechazar el receptor. Enrique refrescó la mano en que se le había colocado el globo imperial pasando pronto a los abades de Cluny el regalo del obispo romano. La epopeya de los globos imperiales posteriores (hubo 36 objetos de ese tipo en las cámaras del tesoro de la vieja Europa) ha sido expuesta por Percy Ernst Schramm en investigaciones conocidas, con tanta viveza como permite un tema tan monótono. [335]

Desde este trasfondo, los motivos *ad-hoc* para el ataque de la Iglesia romana al imperio parecen plausibles y transparentes: en su parte crónica se refieren a la clara instrumentalización del sistema eclesial-imperial alemán por el poder imperial, especialmente por su prerrogativa de nombrar obispos; en su aspecto actual proceden de las funciones prioritarias traumáticas del emperador Enrique III en el Sínodo de Sutri en el año 1046, en el que él, bajo el título de un *vicarius Dei* y como *caput ecclesiae*, destituyó a tres falsos papas y colocó en el cargo a uno «verdadero», su propio candidato. Con ello, la cicatriz bizantina se abrió de nuevo en el sistema romano como herida alemana. La reacción no se hizo esperar mucho tiempo. El síntoma de la neurosis actual del papa es el borrador incomparablemente brutal y profético (no publicado en su tiempo) de un decreto de Gregorio VII del año 1075, de dudosa fama, bajo el título de *Dictatus Papae*, con el que comenzó la campaña de insubordinación de Roma contra el imperio y la reconquista de la Iglesia europea para la curia romana. Algunas frases de las veintisiete estipulaciones que contiene ese documento rezan:

1. Que la Iglesia romana sólo está fundada por Dios.
8. Que sólo el papa puede llevar las insignias imperiales.
9. Que todos los príncipes han de besar sólo los pies del papa.
10. Que sólo su nombre ha de ser nombrado en los rezos litúrgicos en todas las iglesias.
11. Que el nombre del papa es único.
12. Que el papa puede destituir emperadores.
19. Que nadie puede juzgarle.
23. Que todo papa es santificado por los méritos de san Pedro. [336]

Con cierto derecho se ha interpretado la autoexaltación del papado con respecto al imperio como la primera en la serie de las revoluciones europeas. [337] Si se hace que

valga esta interpretación, un tanto demasiado teológica y favorable a Roma, el *Dictatus* señala el giro a un fuerte espiritualismo neoapostólico y su lucha contra el compromiso semipagano de los señores feudales episcopales con las fuerzas locales de salvación, que apenas disimulaba la acomodación realizada por doquier de los símbolos cristianos a las viejas tradiciones noble-guerreras y mágico-étnicas. La «revolución del papa» señala un primer intento centralista de dominio en Europa de inspiración eclesial-neorromana.

Desde la perspectiva teórico-mediática resulta evidente por qué ello significaba un centralismo carismático de calidad radicalmente apostólica. La ofensiva papal se había impuesto la meta de reformar el espacio de salvación católico como imperio político-espiritual; lo que importaba a Roma era conseguir aquella situación ideal en la que un único portador de salvación —el *vicarius Dei*— hubiera terminado con la ancestral capacidad de autosalvación de los innumerables cultos diseminados, satisfechos de sí mismos, con todos los autoabastecimientos en este sentido de familias, tribus y pueblos semipaganos, para convertir a todos los europeos en inmediatos receptores de salvación de la fuente romana. El fantasma católico del punto central, que llegó al poder con Gregorio, veía la Santa Sede rodeada de una humanidad cristiana en la que cualquier individuo se entendiera como alma inmediatamente romana desde el punto de vista espiritual y jurídico-eclesiástico.

Con este proyecto resultó evidente cuán lejos conseguía ir en el imaginario una apostolocracia pura. A un monopolio romano de emisión de tal amplitud sólo podía aspirarse con ayuda de un grupo disciplinado de apóstoles para cuya creación el medio imprescindible era la imposición del celibato. La «revolución del papa» conllevó al menos en este punto consecuencias indelebiles: contribuyó lo suyo a crear el tipo de eclesiástico perteneciente a una Orden, sin familia, socializado en un gran cuerpo materno-eclesial, comisionable y utilizable por antonomasia, aquel *ecclesiasticus* del que depende no sólo la historia de la inteligencia de escuela en la Edad Media y en la edad moderna temprana europeas, sino, más aún, la misión universal católica en la era de los descubrimientos.

Quien quiera estudiar la historia de la globalización hará bien en considerar la participación del papado en la formación de una elite de hijos de la madre Iglesia, capaces de emisión en vistas a telecomunicaciones con zonas inexploradas de la tierra y con destinatarios desconocidos.^[338] Sólo esos apóstoles papamóviles, casi programables sin contexto, eran apropiados para la entrada en el servicio exterior mundial en la temprana edad moderna. Y sólo un papado que junto a la insistencia en el aspecto pétreo de san Pedro consiguiera también una movilidad neopaulina era capaz de mostrarse a la altura del reto ante la situación europea multiétnica, y más aún, después, ante la mundialización. Por ese motivo, el romanismo católico no se pudo permitir mecerse en el sagrado letargo del monoteísmo pneumático de Bizancio, sino que, con mayor o menor continuidad (prescindiendo de la depresión aviñonesa), desde el *Dictatus Papae* —hasta que la Revolución francesa lo llevó definitivamente

a la defensiva— permaneció al ataque apostólico.

Que el papocesarismo romano —a excepción del breve instante de triunfo bajo Inocencio III (Lotario de Segni)— nunca pudiera realizar sus objetivos estructurales se entiende por sí mismo desde aspectos macrosferológicos, porque la emisora central romana nunca poseyó las instalaciones de conexión que hubieran sido necesarias para penetrar con efectividad los espacios locales de salvación. Con sus posibilidades específicas de emisión nunca estuvo el papa en condiciones de separar los poderes regio regionales de sus fuentes sacras, ni de quitar su capa mágica a los príncipes. Las emisoras mágicas centrales, los portadores de carismas terapéuticos y psicagógicos, permanecieron activos por todas partes. Roma y sus obispos apenas consiguieron bautizar a los sanadores o salvadores locales y enseñar a los sacerdotes de los pueblos algunas secuencias en latín. No es casualidad que —como Marc Bloch ha mostrado en su famoso libro— fuera la realeza francesa la que sacara fuerza política de su antiguo poder taumatúrgico de salvación y se enfrentara al papado en el momento álgido de su poder: se tomó la libertad de trasladar y dirigir de Roma a Aviñón al representante de Cristo como si se tratara de un vasallo más.^[339] Por lo demás, el espacio imperial alemán permaneció virulento también en su figura fracasada; continuó echando ponzoñosas flores tardías hasta el siglo XIX; sí, hasta la época de Hitler, por supuesto. Críticos de la mentalidad alemana pensaron, seguramente con razón, poder percibir en ésta huellas de una frustración imperial jamás olvidada: lo que no se puede entender sino tomando en serio el concepto de imperio como referencia a un sistema de apetito de poder insuperable durante mucho tiempo. Efectivamente, sólo será derogado por el sistema de apetito de éxito del capitalismo moderno y de sus «culturas empresariales».



Columna de Constantino en Estambul; la estatua perdida en la cima de la columna, una estatua reformada de Apolo procedente de Ilión, mostraba al emperador en una corona de rayos, sosteniendo en la mano izquierda un globo con una Victoria alada.



Globo de berilo con Niké de bronce, presumiblemente del siglo V a. C.



Columna de Trajano en Roma, desde 1588 coronada por una estatua de san Pedro.

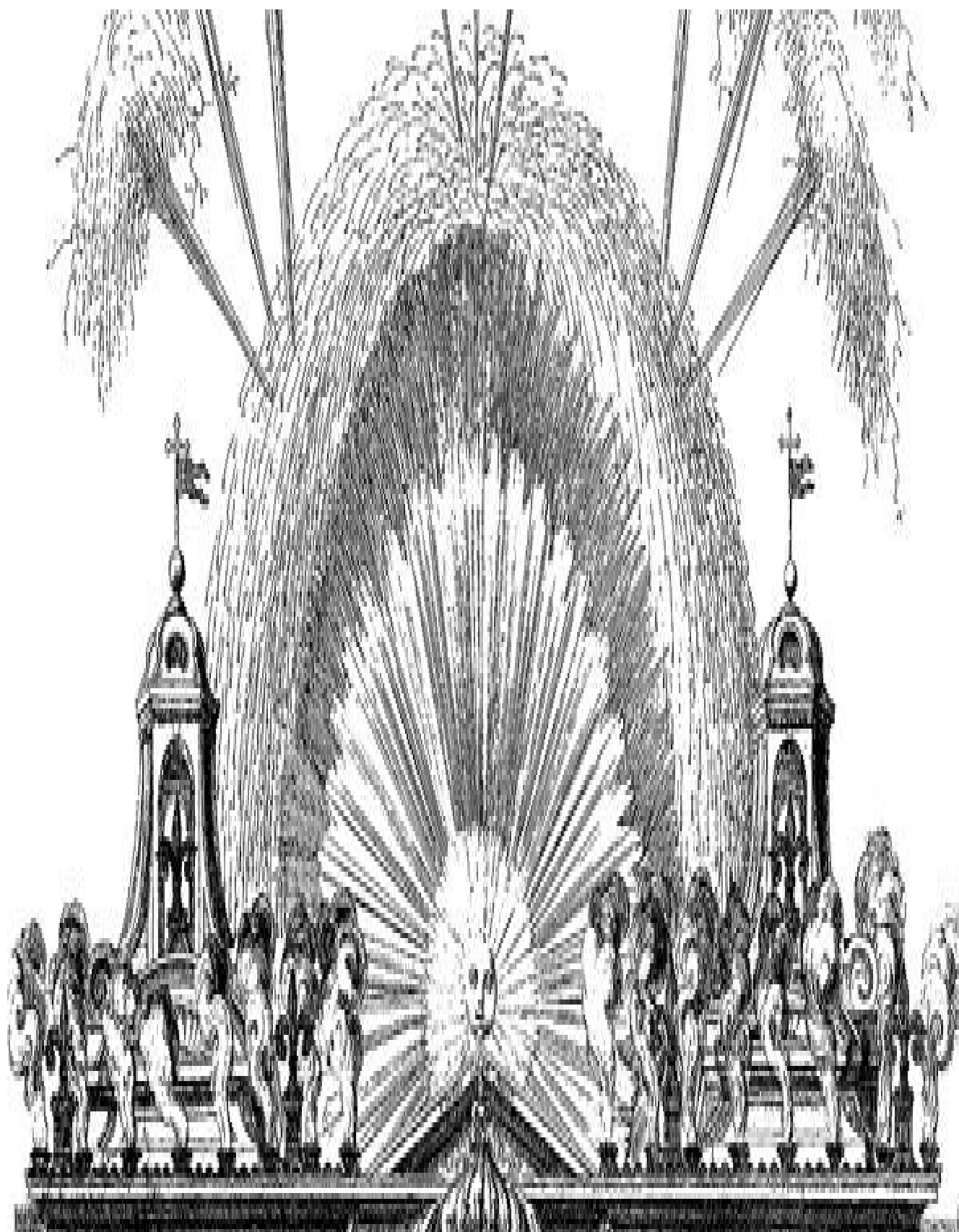


Columna de Marco Aurelio, coronada por una estatua de san Pedro en la época de Sixto V, 1589.

Todavía el fundador de un imperio de espíritus imaginario, nuevo, gnóstico-alemán, el iniciador del idealismo alemán y posterior político de cátedra en Berlín, Johann Gottlieb Fichte, en la octava lección de sus cursos de Erlangen *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el ámbito de la verdad* del semestre de

verano de 1805 —medio año después de la autocoronación de Napoleón Bonaparte como emperador de los franceses, en París, en presencia de León VII—, bajo el título *Del regente*, presentó una teoría real que puede interpretarse como actualización de la mística alemana del imperio con los medios de la filosofía idealista de la reflexión. Para Fichte el regente es un puro representante de la idea dominante y, dentro de esa propiedad, irrecusablemente una epifanía él mismo: él se reconoce como uno de los primeros y más inmediatos servidores de la divinidad, como una de las extremidades corporalmente existentes, por medio de las cuales ella interviene directamente en la realidad [...], él jamás quiere, sin más, que algo suceda, sino que suceda lo que quiere la idea. Mientras ésta no le habla, calla también él, pues sólo para ella tiene él lenguaje [...]. De ese modo la idea le captura y le penetra por completo, absolutamente y sin reservas, y no queda nada de su persona y del curso de su vida que no arda en ella como una ofrenda permanente. Y así es él, pues, la manifestación más inmediata de Dios en el mundo.^[340]

Este párrafo permite reconocer que también el idealismo alemán, tanto en su teoría de signos como con su politología (y con su idea de funcionario), está en el *continuum* de la lógica de pureza de la vieja Europa y representa, con ello, un capítulo tardío de la historia del transparentismo; la teoría de la figura de Fichte trata de los últimos iconos vivos; quiere la iconostasis como gobierno. Desde el punto de vista argumental, el teorema de Fichte constituye el punto de sutura entre la interpretación premoderna y moderna del mundo, dado que, por una parte, repite la clásica metafísica del olvido de sí servicial, pero, por otra, en su fundamentación se siente comprometido con una Modernidad lógica que, renunciando a proposiciones de la vieja ontología, obliga al absoluto a pasar por el ojo de la aguja de la subjetividad reflex-ionante.



Decoración suntuosa de Elpidio Benedetti con ocasión de la fiesta de curación de Luis XIV, detalle.

Naturalmente, la concepción fichteana de representación no pertenece a una perspectiva apostólica, sino emanacionista, porque el regente, como figura del ser, es irradiado inmediatamente en la realidad profana, con mayor exactitud: se activa él mismo como radiación irradiada. Pero también el papado, que parece deber todos sus

logros a la apostolicidad, no podía substraerse en el punto culmen de su triunfo a la coacción a autorrepresentarse epifánicamente; esto se muestra, sobre todo, en el juego de lenguaje omnipresente de sol y luna, con el que desde el siglo XI la propaganda papal intentó ilustrar el primado del dador de luz papal frente al receptor de luz imperial.

De estos esbozos lacónicos, quizá sobredibujados, se infieren tantas cosas que la posibilidad de representación pura, incluso en el espacio nuclear de la telecomunicación metafísica, en el caso de la representación del Dios-Hombre por medio de un *vicarius* o *servus Christi*, ya desde el punto de vista empírico e histórico seguía siendo problemática a cada instante —por no hablar del análisis lógico y sistemático—, dado que la presencia del emisor se mostraba dispersa y desparramada tanto en las emisiones como en los enviados. No sólo el modo de emisión estaba atravesado por una ambigüedad impenetrable, a causa de la oscilación entre el estándar apostólico y el emanacionista; el enviado, a su vez, tampoco se podía identificar unívocamente, porque en el momento de madurez del conflicto la representación de Dios se había descompuesto en tres pretensiones del mayor rango, la cesaropapista bizantina, la papista y la imperial, cuya pertinaz coexistencia habría de producir un efecto corrosivo sobre toda simple creencia en la representación. Que el papado, además, se presentara temporalmente cismático, como monstruo con dos, a veces incluso con tres, cabezas, hacía del encuentro entre ser y signo algo chillonamente grotesco.

Los signos yuxtapuestos de plenitud del ser tenían que hacerse sospechosos mutuamente de que, en cada caso, los otros dos fueran signos vacíos (o, por lo menos, de menor rango) o simulacros tentadores, puesto que sólo uno de ellos podía ser verdaderamente portador de presencia. Pero ¿cómo identificar la representación auténtica? La recomendación de la parábola del anillo lessinguiana, la de reconocer el verdadero anillo de salvación por sus efectos benefactores en la vida del portador, no se podía aplicar en este caso porque cada uno de los tres sistemas de representación sabía reivindicar para sí la plenitud de signos de éxito; *de facto*, cada uno de ellos era capaz de emisión y producía por sí mismo los signos confirmadores de la plenitud de verdad en la vida y de la cobertura por el éxito real. De modo que cada uno, en su espacio de emisión, se daba plenamente la razón a sí mismo, cosa que, por lo demás, desde el punto de vista semiológico es el rasgo fundamental de lo que en sentido ontológicamente pleno se llama un «mundo»: en un mundo que merezca ese título los criterios o indicios de la verdad de la imagen de mundo pueden encontrarse en el mundo mismo, exceptuando las verdades especiales reveladas, que necesariamente se presentan desde fuera, y aquellos signos empíricos perturbadores, que indican que este mundo, por más que se valga perfectamente a sí mismo, puede verse implicado en una concurrencia de mundos que ha de soslayar o ganar si quiere mantenerse.

De manera inquietante, la fórmula de compromiso de la paz religiosa tras la era de las guerras confesionales, *cuius regio eius religio*, fue anticipada por el triatlón cristiano de Bizancio, Roma y Aquisgrán: de hecho, pues, durante toda la Edad Media; sólo que de aquí no salió ningún principio de paz, sino un rearme de los espacios de los que cada uno afirmaba de sí detentar la verdadera representación de lo divino. Qué ideas tiene que hacerse un ser humano de Dios y de los signos del ser es algo que depende, pues, de en qué esfera de representación se encuentre por el azar del nacimiento. Ello prefigura la guerra de los espacios de salvación y de las esferas de signos del ser. La historia europea del último milenio ha sido estructural y fácticamente durante buen trecho el desarrollo de las tensiones polémicas entre los centros de la máxima representación: tensiones tanto intramonoteístas, que se presentaban como luchas entre las fracciones del cristianismo, como intermonoteístas, en tanto guerra mundial entre los califas, como representantes de los profetas, por una parte, y las tres cúspides representantes de Dios de la cristosfera, por otra. La ingenua expresión de historiador «guerra mundial» descubre aquí su estructura profunda, dado que el fenómeno de la guerra mundial sólo puede entenderse a partir de la colisión entre posiciones sobre el presente salvífico, representadas al mayor rango, y entre sus sistemas de emisión. «El imperio es el correo, y el correo es la guerra».^[341] De lo que se sigue que cualquier teoría suficiente del signo pleno, de la emisión y del acuse de recibo es asunto de Estado Mayor.

En este teatro universal monoteísta, en el que se emiten o proclaman dentro del mundo diversos mensajes supremos por las más altas instancias representativas, el pueblo judío ocupa un lugar aparte, peligroso, expuesto a peligros. Lo extraordinario y excéntrico de la posición judía se anuncia, en principio, en que no se deja integrar consonantemente en ninguno de los tres imperios cristianos de representantes, aunque los fragmentos del judaísmo de la diáspora pudieran haberse integrado más o menos sin conflictos en las estructuras políticas de los dominios cristianos. El judaísmo —no tanto como etnia cuanto como posición en el espacio monoteísta de mensaje— estaba condenado al excentrismo porque, por su mera existencia, constituía la espina en la carne de las teologías cristianas de representación y de sus aparatos políticos.

Si se contemplaba seriamente el hecho judío desde la perspectiva bizantina, romanopapal y germanoimperial, su presencia señalaba la inconformidad con el axioma del mundo cristiano: que en la persona del fariseo crucificado y resucitado, Jesús de Nazaret, el Mesías anunciado por los profetas, había aparecido en presencia corporal el rey ungido de la salvación, para cumplir las profecías y, más allá de las fronteras del judaísmo, restituir a todos los seres humanos preparados para la buena nueva al reino de salvación de un Dios que no era otro que el del judaísmo. Si hasta el año 135 en Palestina y después en la diáspora siguió existiendo el judaísmo como

judaísmo «imperturbable» fue sólo porque nunca habría podido aceptar la doctrina de la presencia mesiánica.

Así pues, en tanto que poscristianamente el judaísmo sólo pudo persistir mediante negación y como negación del supuesto acontecimiento mesiánico, la existencia de ese pueblo adoptó un rasgo inevitablemente anticristiano a los ojos de la Iglesia y del Estado cristiano. El anticristo no era algo que había de ser temido por los cristianos como tentación venidera: como prehistoria persistente del cristianismo, era más antigua que este mismo. La diabolización de la resistencia judía fue la respuesta más cercana a esto. Que los pueblos paganos no lo tuvieran fácil a menudo con la aceptación del mensaje cristiano era algo que desde la perspectiva de los misioneros podía aclararse también, quizá incluso perdonarse, porque el Evangelio era un mensaje completamente nuevo, desacostumbrado e inaudito para ellos. Para la no-aceptación de la Buena Nueva por parte de los judíos valían otras reglas de juego; a ellos no había que explicarles largamente la nueva mesiánica, ellos la entendían mejor que cualquiera, pero la consideraban como una noticia falsa, por no decir como una doctrina herética blasfema. Para la mayoría de los judíos el incidente de Jesús no era otra cosa que una suma de malentendidos seductores: un torbellino de errores, agrupados en torno a un error central demoníaco, la ilusión del Mesías. Si los ortodoxos hubieran podido seguir los acontecimientos de la tristemente célebre Sagrada Cena, en esa macabra comida de cordero y bebida de sangre-vino apenas habrían reconocido otra cosa que una falta de gusto elevada hasta el delirio. Con airada perplejidad, y hasta bochorno, el grueso de los judíos ortodoxos, fariseos y pueblo, observaban el insondable extravío del híbrido rabino prodigioso, que se daba importancia ante sus partidarios con autodesignaciones ilusorias y había sobrepasado los límites hacia el abismo con su imperdonable «Yo soy» (Marcos 14, 62).

Desde el punto de vista judío, ese «Yo soy» mesiánico es una mera expresión escandalosa y con ello un signo vacío que no posee densidad teológica ni solidez metafísica alguna. Sólo considerar que, a pesar de todo, fuera quizá un signo completo sería ya indicio de una crisis mental infausta. El predicado proposicional, el verdadero Mesías, no puede estar presente en el sujeto de la proposición, el yo de Jesús, y, aparte del escándalo, el hablante no puede producir con ese enunciado, en el mejor de los casos, más que lo que la crítica lingüística medieval llamará un *flatus vocis*, un soplo de aire a través de cuerdas vocales que resuenan sin manifestar nada que arroje sentido válido; en el peor de los casos, un demonio se habría apoderado de la subjetividad del hablante para colocar en el mundo una terrible quimera vocal que, reforzada en la escritura, habría de suscitar mundos enteros de conciencia ilusa y engañada. Como era imposible que la ortodoxia judía —dejando de lado, por el momento, la corriente helenista liberal, descomprometida— se sobrepusiera a sí misma, decidiéndose a contestar afirmativamente la cuestión de la mesianidad de Jesús, para ella, desde la perspectiva de la historia sagrada, y si se prescinde de una tentación eventual, momentáneamente avivada, con el incidente de Jesús no había

sucedido *nada*.

Nunca se podrán valorar suficientemente las consecuencias de esa opción por la nada, por la ausencia de presencia mesiánica. Pues, desde la perspectiva de los afirmadores, en adelante el judaísmo se fue convirtiendo cada vez más en el pueblo de los negadores, sí, en el pueblo de la nada, que habría de comportarse como un observador exterior diabólico con ocasión de la celebración de la venida de Dios dentro de los sistemas cristianos de presencialización. La conciencia cristiana jamás podría olvidar del todo que la miraba desde fuera un testigo que no podía disimular su desdén por el error de los presencialistas. La verdad es que: si se adopta, aunque nada más sea por un instante, la posición judía con respecto a la innovación cristiana, inmediatamente se plantea la pregunta de qué es lo que hicieron propiamente los cristianos para seguir con éxito tan irreprimible y celo tan desconsiderado a un mesías que no estaba ahí, o, más bien, que quedó en mero pretendiente. ¿Qué significa hacer profesión de fe de la presencia real de un Dios nunca aparecido? ¿Qué significa traducir un mensaje no válido a todas las lenguas de la tierra, y erigir púlpitos, obispos y escuelas en todos los rincones del orbe para la promulgación de un signo vacío?

Las preguntas son de una espantosa ironía, puesto que movilizan contextos y relaciones hipergrandes, sobreobjetivas, superridículas. Jamás un mero deseo privado de burla bastaría para evocar, ni de lejos, objetos de tanto peso. ¿Qué hacen, dicho en serio, esos cristianos que han apostado su vida a un signo vacío y cargan con toda la responsabilidad de difundirlo? ¿De dónde procede el poder del signo de la cruz, si el fariseo crucificado en el medio no tenía preeminencia metafísica alguna frente a los dos malhechores de izquierda y derecha? ¿Qué mueve a los cristianos cuando con tanto ímpetu se colocan en la sucesión de un poderdante que no podía tener poder alguno?

Estas «preguntas judías» idealizadas no se plantean, además, desde la perspectiva de una cultura extraña, como, por ejemplo, desde el punto de vista de una analítica estoica o budista de las ilusiones. Estoicos o budistas no se interesan genuinamente por una figura que se llame mesías, y no tienen opinión alguna sobre la circunstancia de si una persona determinada ha sido eso o no lo ha sido; tampoco quieren adquirir ninguna, porque, desde su punto de vista, tener opinión sobre ese asunto no puede conducir sino a un superfluo estrechamiento de conciencia. Por eso, su exterioridad frente a los afirmadores cristianos es de otra calidad completamente diferente a la del judaísmo, que en asuntos mesianológicos está condenado a una posición terminante, y llegado el caso, como es comprensible, a una negativa. Mientras que estoicos y budistas afrontan la tesis cristiana de la presencia del mesías, por decirlo así, desde una exterioridad exterior, que no hace daño, en principio, y deja abierta cualquier opción, como quien dice, a los judíos les corresponde, *post Christum crucifixum*, la posición de la exterioridad interior; su no tiene peso sistemático porque, como negación íntima, conmueve la raíz del sistema entero de presencialización de los

afirmadores.

Por eso, ocasional y sintomáticamente, el cristianismo sueña con forzar *a posteriori* el asentimiento judío. Para esto es significativa la leyenda del icono sangrante de Constantinopla, que divulgó Santiago de la Vorágine: un día una imagen de Cristo de la iglesia de la Sagrada Sabiduría fue atacada con la espada por un judío furioso y herida en el cuello; acto seguido salió un chorro de sangre de la imagen y roció al renegado judío; asustado, arrojó la imagen en una fuente, donde fue encontrada más tarde; y el judío abjuró de su obstinación y se convirtió al Dios cristiano; una historia semejante se cuenta de Berit, en Siria; allí, la sangre derramada por la imagen de Cristo se recogió en una botella que fue llevada a Roma y conservada en una iglesia.^[342] Historias de este tipo celebran la venganza del signo pleno sobre los escépticos. Por lo demás, el género de los milagros de iconos y milagros de hostias, en conjunto, es característico de una ola, más bien epifánica que apostólica, de fijaciones persuasivas de signos frente a un medio escéptico.

Como hemos dicho, la negatividad judía resultó tan pesada porque tampoco los afirmadores podían negar que los judíos son el pueblo que debía saberlo. Por eso, los sistemáticos de la verdad cristiana, los apologetas, se ven obligados a interesarse por los motivos del error judío. Aquí comienza lo que desde el siglo XIX se llamará crítica de la falsa conciencia. Ya Tertuliano, en su escrito *Contra los judíos* (capítulo 14), intentó explicar su no adhesión a la festividad de la presencia mesiánica desde un malentendido profundamente anclado: si ignoran tan obstinadamente la llegada de su propio liberador potencial es porque no habrían aprendido a distinguir entre la primera llegada, en la pobreza, y la segunda, en la majestad. Mientras que la segunda venida se realizará con toda evidencia, la primera sólo se manifiesta a la fe; por eso, con la llegada de la evidencia asaltarán a la mayoría el pánico, mientras que para los creyentes significará el cumplimiento de su esperanza. Por eso, en relación con esa diferencia, los cristianos, por su fe, ya están en posesión de la comprensión verdadera, mientras que los judíos prefieren su ofuscación habitual a la verdad revolucionaria.

La tragedia del judaísmo, frente al mundo cristiano, surge del hecho de que su negativa cuenta más que cualquier otra; tienen, por decirlo así, que mantenerse apartados de la celebración de los otros y no pueden bailar en torno al becerro de oro de la presencia. Si hubiera que reducir a un concepto lo propio de la espiritualidad judía habría que decir que al hecho de ser judío pertenece la plenipotencia de la negación: una postura negativa frente a todas las epifanías religiosas extrañas, así como frente a eventuales afirmaciones de presencia mesiánica en la religión propia. En los signos judíos del ser puede haber, en todo caso, referencias previas a una presencia futura, remitida siempre a más tarde, pero ningún instante pleno, cumplido, en el que se celebraran las nupcias entre ser y sentido. Para el judaísmo quedan separados para siempre signos y presencia de Dios mediante una distancia mayestática. Los signos, leídos al modo judío, estimulan a la discreción ontológica y

significan reserva frente a la profusión.

Si se aplicara —da igual como historiador que como semiólogo— esa misma óptica discreta al fenómeno cristiano, se plantearía espontáneamente la pregunta de qué o a quién representan propiamente los cristianos cuando se refieren a un primer signo, cuya plenitud se niega, y qué sucede con su plenipotencia cuando remiten a un promotor, cuya mesianidad impugnan los portadores originariamente competentes de las esperanzas mesiánicas. ¿Qué es lo que sucedió, pues, básicamente cuando los afirmadores se independizaron de los negadores? ¿Es la independencia de ese sí tan fuerte en sí misma que puede fortalecerse y regenerarse por sus propios medios, sin que le afecte ningún ataque de fuera? ¿Qué significa siquiera representación cuando en un proceso corto los representantes han eliminado cualquier duda de que haya habido alguna vez algo representable? ¿Y qué es o significa esa presencia, que depende tan completamente de relaciones de representación que con toda la presión de autoridades imperiales pudo pasar perfectamente por real aunque nunca hubiera ocurrido?

Estas preguntas, que habían de aparecer inevitablemente en la raya limítrofe judeocristiana y cuyo potencial de fuerza nunca se puede valorar con suficiente altura, tras los procesos de secularización de la era moderna y la ruptura del monopolio informativo cristiano en la sociedad moderna se convirtieron, por decirlo así, en preguntas de cada cual; pero, como tales, ya no se plantean explícitamente sino que se van retirando debido a esa palabra de cada cual: indiferencia. La moderna fórmula del derecho misionero —que cualquiera pueda representar de modo plenamente legítimo lo que le parezca correcto y digno mientras no cause violencia a nadie, así como que cualquiera pueda hablar sin representar nada— sólo ha solucionado el problema en apariencia, haciéndolo invisible dentro de una relajación sólo a medias sensata e inteligente. Por eso todos se estremecen, sorprendidos, cuando alguien, con una palabra peligrosa, remueve los viejos secretos del discurso plenipotenciario y su presencia en los medios profanos.

Un suceso como la muerte en accidente de la princesa de Gales, Diana, y las honras fúnebres, sin par, del 6 de septiembre de 1997 en la catedral de Westminster y en las calles de Londres, un acontecimiento que por su resonancia en los ánimos y los medios adquirió una dimensión cuasi-numinosa —se habló de la transmisión o cobertura más amplia en la historia de la televisión—, dejó a la inteligencia moderna en un mutismo elocuente, que no en último término puede explicarse por su repliegue anticipado de las cuestiones lógico-mediáticas y lógico-metafísicas que precisamente se plantean. El poder de los mensajeros va mucho más allá que el mensaje: la historia entera del cristianismo lo demuestra y los grandes relámpagos mediáticos de nuestros días lo dejan claro de vez en cuando; ese poder llega tan lejos que la representación y transmisión de un mensaje consigue validez como actividad de tipo propio y derecho

propio, independientemente de si la representación está respaldada o no por la presencia del original en la imagen, independientemente, incluso, de la cuestión de si ha habido siquiera alguna vez un original.

La representación tiene preeminencia: ésta es la información definitiva que puede conseguirse por la hipotética adopción de la posición judía frente a la afirmativa mesiánica. La mirada judía constata sin parpadeo: que el emperador-papa de Bizancio, el papa romano y el emperador alemán —así como la larga serie de príncipes apostólicos en la vieja Europa— se presentan cada uno a su modo y con sus medios como *vicarii Dei* sobre la tierra, a pesar de que en el núcleo de sus sistemas de representación haya —dicho judíamente— un signo vacío. De ello puede extraerse una consecuencia importante: que el vacío de un signo no desconcertará jamás a los decididos a representar. Nada consigue desviar de su camino el ímpetu del furor representativo una vez que ya ha alcanzado un momento crítico por ganancia de autoridad y rutinización. Representar, entendido como actividad de derecho propio, aspira a ser la representación de una plenitud: una plenitud que sólo puede ser asegurada por la total determinación del signo a transmitir por obra del mensajero mismo. Un mensajero al que le importa su fuerza no puede hacer otra cosa que transmitir una información fuerte de un remitente fuerte y guarnecer con el propio poder el poder del remitente (y con el del remitente, el suyo propio). No se transmite más que lo que el transmisor transmite. Todos los sistemas de deseo de poder y de sentido descansan en ese principio de proliferación.

Si se busca una interpretación para esta —considerada ingenuamente— relación desconcertante, se muestra de inmediato que la plenitud del signo mismo es función de su plena determinación por el representante. Si la presencia de Dios en el signo fuera una evidencia general indudable, nunca podría formarse una cadena de representantes, dado que todos, y siempre, percibirían inmediatamente la presencia de Dios. En ese caso los intérpretes serían superfluos y hasta un estorbo. Sólo si Dios está encubierto pueden aparecer intermediarios que pretendan haber mirado tras la cortina; sólo si Dios no está manifiesto tiene sentido la afirmación de que se manifiesta a veces. Así se aclara la posición del intermediario, cuya misión comienza siempre con la decisión insuperable de colocarse él mismo entre Dios y los receptores de los signos de su presencia. La decisión del mensajero es la relación mediocrática fundamental que constituye y mantiene simbólicamente los grandes grupos.

Esa condición jamás puede ser reflejada en el sistema metafísico de emisión mismo; a no ser de forma negativa: como condena de los falsos apóstoles y de los sacerdotes mendaces en sistemas de emisión igualmente contruidos. En el apóstol de otra religión y en el disidente herético de la propia se puede reconocer fácilmente que él mismo se ha nombrado a sí mismo o se ha hecho creer algo, con éxito, a sí mismo. Por el contrario, la misión propia, los mensajeros convencidos la sienten

necesariamente mucho más —toda una dimensión más— verdadera, más objetiva y, en consecuencia, más seductora y comprometedora. Vista desde el representante genuino, sería verdadera incluso aunque él no la representara; y esta suposición es totalmente consistente porque, por una parte, todos los representantes han de ser representables, a su vez, por principio, y porque, por otra, a todo representante le precedió otro, de hecho, hasta llegar a aquel Pablo con el que comienza la escuadrilla cristiana. En la jerga de los ontólogos y teólogos del encuentro, la marcha en una escuadrilla de mensajeros gusta de reproducirse mistificadamente bajo la fórmula de que Dios y el ser son quienes se han anticipado a la propia presencia y discurso. En realidad, sólo un mensajero anterior puede anticipar al presente.

Lo que acabamos de designar como «decisión del mensajero» remite de nuevo al fenómeno, mencionado reiteradamente, del cambio de sujeto; por su forma psicológica significa el consentimiento del sujeto en someterse a un gran complementador precedente: un otro interior, cuya grandeza *per se* libere el impulso a su propagación o transmisión pública. Si el complementador no fuera más que el amigo o la amada, el lenguaje de ese amor podría consumirse en susurros privados, y un eventual excedente suyo sólo podría publicarse como literatura. Cuando el amado es Dios, las declaraciones de amor y de lealtad tienen que presentarse como una misión a lo grande. El mensajero prueba su amor por el gran otro hablando de amor a un tercero.

Volvemos, así, a percatarnos de cómo motivos microféricos irrumpen en la praxis macrosférica y le proporcionan su tonalidad personal. La compartición de la subjetividad con un otro interior de formato monoteísta conduce —como ya hemos dicho— a un estrés de verdad, veritativo, que ha de ser descargado en praxis misionera. Para los socios humanos de ese dúo con pretensiones, casi sería insoportable estar uncidos con un gran Dios sin imperio. Por naturaleza, ese gran Dios es el compañero providencial mundanamente más grande. Para ayudar a Dios a conseguir su reino y participar él mismo de ese goce de reino, se desarrolla en el compañero humano del Dios con forma de reino y demanda de reino la unidad de acción de servir y emitir, como entrada necesaria en el contrato apostólico.

De estas consideraciones se deduce que la representación del absoluto es un acto de derecho propio, en el que lo representado se manifiesta a la vez que la acción representativa o —dado que esto no es posible inmediatamente— lo hace en la imagen, en la noticia. Representar significa producir imágenes y palabras, y llenar espacios de presencia de imagen y palabra. Como gesto de naturaleza propia, ese representar es originariamente teopoiético, divinizador, y corresponde al verbo griego *theopoein*, convertir en dios: una palabra en la que, como en la latina divinización, ya estaba expresada claramente la contribución activa del representante en la producción de la imagen sagrada. Como es natural, esa palabra tuvo que ser

desterrada del vocabulario positivo de la metafísica monoteísta y de la religión cristiana, dado que sólo parecía utilizable para las teopoesías de las posiciones paganas o heréticas, mientras que la doctrina propia no podía reflejarse como teopoesía, *teofactum*, fetiche, sino exclusivamente como doctrina recibida, aceptada, verdadera objetivamente. Los representantes que quieren ser puros se arredran ante la idea de ser autores de palabras de Dios o escultores de imágenes de Dios, como ante el mal mismo, aunque *de facto* estén implicados en un proceso inacabable del formular y reformular teopoiético. Cuanto más dura el proceso de emisión, más se apila el monte de formulaciones históricas de los representantes: y entre ellas hay muchas a las que ya no se atreven a recurrir los representantes «puros» que ejercen como tales. (En torno a 1996, Juan Pablo II expresó 94 veces, en manifestaciones oficiales de la Santa Sede, reconocimientos de culpa y de pesar por los errores e injusticias de sus predecesores y de la Iglesia católica en general).

Desde Giambattista Vico, el fundador de las ciencias del espíritu, que, como resulta más claro cada vez, habían de llamarse mejor ciencias de las esferas, se ha puesto sobre el tapete el argumento de que antes de la Modernidad la realidad histórica de los pueblos está constituida *eo ipso* teopoiéticamente y de que la ciencia de los seres humanos ha de ser, por tanto, la ciencia de las formas de vida autocreadoras. Con esta referencia aparece a la vista el motivo por el que en la Modernidad la poetología —incluso y precisamente en las primeras cosas— ha aventajado finalmente en rango a la ontología y a la teología: la reflexividad de las relaciones modernas de comunicación hizo aparecer el carácter artificial y remilgado de la esencia metafísica de los mensajeros, funcionarios y signos, en general, a una luz tan nítida que parece imposible volver ya nunca más a los estándares de autoengaño de la antigua Europa. Nunca más el remitente se dejará separar tanto del transmisor que la idea metafísica y feudal de la entrega pura de mensajes objetivos pueda seguir valiendo. ¿No ha incluido también al cielo, hace ya mucho tiempo, la crisis de los autores? ¿Y no es la crisis de los representantes el *pendant* necesario hacia el ocaso del remitente absoluto? ¿Dónde han quedado los carteros olvidados de sí mismos, que antes ocupaban todos los puestos interesantes? ¿En quién piensa aún Martin Buber (salvo en sí mismo) cuando dice que a quien no piensa en sí mismo se le entregan todas las llaves?

Ahora sólo importaría que los teólogos se deshicieran de su rótulo profesional y se reconocieran como teopoetas, y que, acto seguido, las antiguas facultades teológicas se volvieran a unir con la literatura comparada y la antropología cultural. ¿Fue en vano que Platón pensara en los poetas cuando acuñó la palabra *theológoi*? ¿Quién podría hablar aún de Dios o de dioses sin confesarse poeta? Esta regla abarca también al mismo Dios y a los dioses, en tanto sus autorretratos se presentan por regla general como revelaciones y sus poemas como creaciones de mundos. Los carteros de antes, los apóstoles sin yo, han sido desenmascarados como autores y reescritores de sus entregas; y esto no sólo desde que Joseph Klausner (introduciendo

las cargas explosivas de Nietzsche en el judaísmo), en su libro sobre san Pablo de 1939, presentara al apóstol de los pueblos como el auténtico fundador del cristianismo: una tesis con la que ha conectado el filósofo judío de la religión Jacob Taubes, radicalizándola. La idea del transmisor —sea de lo que sea— puro, olvidado de sí, totalmente transferido al remitente, se ha liquidado ampliamente por sí misma debido a un simple aumento de la atención a los puntos problemáticos. Como se puede decir en tono relajado, los grandes remitentes son ficciones de representantes, surgidas del espíritu de distribución imperial del deseo de poder y de sentido.

Por lo que respecta a transportes puros de emisiones, como relativamente mejor se garantizan hoy es con los servicios privados de mensajería, que se hacen pagar cara su puntualidad desinteresada, olvidada de sí misma. Todos los demás repartidores, también los sacros, pueden reconocerse, a su vez, como gentes de negocios mediáticos, que buscan participaciones en el mercado de misivas, y esto generalmente por motivos que no podrían calificarse fácilmente de desprendidos u olvidados de sí. (Pues ¿qué es más egoísta que la salvaguarda de intereses de identidad en beneficiarios de posiciones tradicionales?). De todos modos, en la Modernidad es el remitente el que paga el porte, mientras que en la era metafísica se encargaban de ello los receptores. ¿No fue toda la historia económica de los monoteísmos clásicos un gran intento de hacer que pagara el porte no el remitente, sino el receptor? El monoteísmo fue erigido sobre una economía del agradecimiento: dependiente del agradecimiento adelantado de los destinatarios por misivas que merecían cualquier porte y justificaban cualquier reembolso. La Modernidad puso en su lugar la economía de los codiciosos que invierten en tanto pueden esperar recibir más de lo que arriesgaron.

A una última insurrección de la metafísica de los carteros se llegó en el siglo xx, curiosamente del lado de una teología judaica que comenzó a interesarse por san Pablo como agente secreto de una misión judía universal. Si san Pablo ha de ser reivindicado como apóstol general del judaísmo —cosa que han hecho autores como Rosenzweig, Ben-Horin, Taubes y otros con la pasión de la ironía—, entonces no sirve de nada el fantasma del mensajero puro. Pues san Pablo, en relación con embajadas judías, está en debate en principio como falseador, en una segunda mirada quizá como agente secreto, pero en ningún caso como enviado puro. Sea como sea, los teólogos citados critican en primer lugar el hermetismo religioso-nacional del judaísmo histórico y reprochan a éste no haber satisfecho su encargo, formulado por el segundo Isaías, de ser la luz de los pueblos, por culpa de su rígida clausura étnica. [343] Por el contrario, Pablo, el disidente, el traidor aparente, habría hecho justicia al encargo misionero universal del judaísmo, aunque no con un mensaje que pudiera valer ya, sin más, como mensaje de Israel. Ben-Horin, que ha aguzado especialmente, en conexión con Franz Rosenzweig, la teoría judía del cartero, dice expresamente al

respecto:

¿Era ese mensaje todavía el mensaje de Israel? La [...] pregunta fue negada por el judaísmo histórico. Se sentía traicionado por Pablo, no representado [...], y sin embargo fue Pablo quien cumplió, en representación, el encargo de Israel de ser «luz de los pueblos». Franz Rosenzweig hizo observar una vez que no fue el judaísmo, sino el cristianismo, quien extendió la Biblia hebrea hasta las islas más apartadas [...]. La Biblia de Israel [...] por la propaganda de la fe que llevó a cabo Pablo se convirtió en el *best-seller* del mundo antiguo.^[344]

Con ello, Pablo, como apóstol judío, es provisto *a posteriori* por el remitente religioso-nacional de una plenipotencia religiosa universal. Todo el argumento está cargado de ironía histórico-teológica, en tanto, según él, el cristianismo puesto en circulación por Pablo aparece como *parcel service* para el reparto de Antiguos Testamentos en el orbe no judío: con lo que los Nuevos Testamentos habían de ser considerados como suplementos problemáticos. A quien este argumento le parezca indecente que considere que la temprana historiografía eclesiástica, por su parte, interpretó la dispersión de los judíos por todo el imperio —tras la destrucción del templo en el año 70 y, completamente, tras la sublevación de Bar Kōhba en el 135— con un argumento análogo como *praeparatio evangelica*, pues donde ya había judíos podían seguir más fácilmente misioneros cristianos: lo que bien puede valer también como una clásica figura parasitológica de pensamiento.

Esta construcción permite reconocer lo que cuesta querer salvar al remitente después de que el mensajero está ya ahí como desnudo. Sobre todo es interesante porque identifica a Pablo como un mensajero que también después de la experiencia de Damasco se equivocó de remitente. Si se hubiera comprendido correctamente a sí mismo nunca habría debido decir que no era él mismo, sino Cristo, quien vivía en él: más bien vivía en él el mandato deuteronoico, para el que la predicación de la enseñanza y figura de Cristo sólo era una forma de cobertura. Este argumento aboca a un semio-psico-análisis del apóstol, que hace dependiente un proceso secundario cristiano de un proceso primario judío. No otro es el sentido de aquella «recuperación de Pablo para el judaísmo» sobre la que ciertos rabinos dialogan con tanto gusto durante largos fines de semana académicos con ciertos teólogos cristianos.

El proceso primario es judío: con él se establece la existencia de un inconsciente profético, y, como todo inconsciente auténtico, tampoco éste puede no emitir lo que le fue inculcado que emitiera. En consecuencia, este inconsciente no puede no hablar de elección. Si lo expresamos positivamente, extrapolando las referencias de Rosenzweig y Ben-Horin: el volumen de deseo de poder del inconsciente judío promete más de lo que podrían reclamar los interesados católicos, ya que ofrece o

pone ante la vista lo insuperable. Nada proporciona más gusto imaginario anticipado de poder y gusto real de poder que el marcaje de un sujeto con un signo de elegido. Nadie conseguirá querer liberarse de un inconsciente tal; sí, el predestinado jamás estará en condiciones siquiera de analizarlo y de exponerlo, así, a un trance crítico. Hay que desconfiar aquí, más que en ningún otro caso, del fantasma del autoanálisis. Por eso Sigmund Freud, el inanalizado «profeta del inconsciente», en el que el inconsciente del profeta estaba perfectamente marcado y perfectamente emboscado (no reprimido), hizo todo lo posible por borrar la huella que conducía a su propio caso. Con gran arte de sugestión dirigió la atención al inconsciente libidinoso-sexual de los neuróticos profanos y se cuidó bien de que no se hablara del inconsciente libidinoso del elegido.

La misión de agente secreto de san Pablo habría consistido, pues, en marcar a los pueblos no-judíos con el inconsciente judío y con su signo, el de la elección. Como dio a entender Jacob Taubes, en una interpretación tan iluminada como de fuego fatuo, por esa salida de la clausura nacional-religiosa del judaísmo habría de cumplirse el acto fundacional de un nuevo pueblo de Dios fuera del judaísmo: un pueblo de Dios que es definido por Taubes, al que no le son extraños, por lo demás, bruscos tonos elitistas, como pueblo-proyecto estrictamente universalista e igualitarista.^[345] Según ello, el sentido de la misión paulina habría sido la transmisión del privilegio de elección a *todos* los pueblos fuera del «pueblo realmente elegido». Elección para todos: una paradoja que, naturalmente, sólo puede funcionar en la latencia, porque al aparecer en lo explícito arruina inmediatamente a sus agentes y agencias. El signo de la pertenencia al nuevo pueblo inclusivo-exclusivo de Dios ya no podía, extrajudíamente, ser transmitido como *character indelebilis* al cuerpo de los hombres: por eso san Pablo no vio otra salida que derogar la ley de la circuncisión para los seguidores de Cristo masculinos no-judíos.

Con ello, se fue a pique el primer signo de la elección. Por ese motivo san Pablo tuvo que hacer hincapié en un signo transferible a toda costa: de ahí su obsesión por la cruz. Sólo éste servía como signo representativo del protosigno no-transferible. En su interpretación y propagación puede comprobarse que la operación central del pensamiento paulino es la recodificación de la elección, predestinación. Ésta sólo tiene éxito si se puede conseguir un concepto superior de circuncisión que salve el significado sin exigir el acto: y san Pablo encontró ese concepto. Estar circunciso significa para él: haber aceptado un debilitamiento por la fe en un Dios sufriente, para participar después, para siempre, en el sistema más soberano de goce del poder y del sentido. En cuanto se sabe de qué es metáfora la circuncisión, la metáfora puede cambiarse. La metaforización paulina de la circuncisión viene prefigurada en el precepto judío: «Habéis de cercenar el prepucio de vuestro corazón y no seguir siendo duros de cabeza» (Deuteronomio 10, 16). Un grado de circuncisión así tiene que darse, ciertamente, en seres humanos que, por lo demás, siempre defienden con gusto, inquebrantablemente, su arrogancia; esto, suponiendo que el monoteísmo

tenga sentido, y que los seres humanos puedan hacerse comunitarios por una humillación bien integrada. (Lacan, dicho sea de paso, desde una posición fundamental criptocatólica, se adhirió estrechamente al proceder de san Pablo, comprometiendo a sus pacientes, dado que no podían ser circuncidados, al credo en una castración simbólica y en una deficiencia constitutiva).

El signo del Dios sufriente, la cruz, señala a los renacidos en el proceso de transferencia y ampliación de la conciencia de elegido. De ahí el *pathos* estauroológico de san Pablo; la cruz, *staurós*, ha de sustituir al cuchillo de la circuncisión, pero tiene que imprimir la misma información en la carne bautizada: ¡elección para todos en el pueblo pneumático! Según san Pablo, el inconsciente tiene la estructura de una vinculación imposible.

Sólo allí donde la discreta transferencia de la fuente de deseo de ser consigue elección también para los creyentes no-judíos se establece —por infección inconsciente o por ascunción consciente— la identificación con la ley y con el precepto de amor. Si se toma en serio esa transferencia ética, la teoría del cartero del cristianismo no sólo es una construcción desesperada de teólogos para salvar la posición judía en su peculiaridad histórica; describe un procedimiento que, a pesar de su apenas soportable ironía, pertenece a la historia positiva de las ideas y al proceso moral de la civilización occidental.

Este rebrote, aparentemente último, de la metafísica del cartero, que pretendió que la carta judía se repartiera globalmente por el correo cristiano, fue superado de nuevo por el teólogo seglar protestante, jurista, sociólogo y filósofo del lenguaje Eugen Rosenstock-Huessy con una teoría general de los repartos postales que, a sus ojos, había de ser, a la vez, la auténtica teoría de las culturas y de las comunicaciones creadoras de pueblos. Rosenstock-Huessy, unido al filósofo judío Franz Rosenzweig por una amistad exasperada, consideraba misión suya rechazar, desde una perspectiva cristiana, la irónica teoría de la evangelización judía *per christianos*. Esto sólo pudo conseguirse por una extensión radical de la base evangélica, datando con anterioridad las buenas nuevas, que se retrotraen, así, hasta los comienzos de las comunicaciones humanas. Si los apóstoles cristianos habían de ser algo más que agentes secretos de un inconsciente judío y repartidores del *best-seller* oriental que supone el Antiguo Testamento, que ha de ser distribuido en todo el mundo como suplemento al Nuevo, necesitaban a sus espaldas un remitente que tuviera más que enviar y decir, desde objetivos religioso-universales, que el programa religioso-nacional del judaísmo.

Rosenstock cree poder identificar a ese remitente: lo encuentra en una figura procesual teológica, en un Espíritu Santo lingüístico generalizado. La ingeniosa maniobra de Rosenstock consistió en separar el milagro de Pentecostés de su fecha y repartirlo por toda la historia del lenguaje. Lleva la fecha de este acontecimiento hasta los comienzos del lenguaje en general y hasta los primeros gestos de la

comunicación *face-to-face* humana, y lo hace devenir crónico, después de Cristo, en la historia de la libertad y revolución de Europa, América y resto del mundo, en tanto en ella es posible ya el discurso libre. Para Rosenstock el retroceso a los primerísimos comienzos del lenguaje es importante, ante todo, porque sólo así puede asegurarse el pluralismo de los puntos de partida, de las pautas, para comunicaciones conformadoras de pueblos. «Es impensable que, al hablar, nosotros hagamos algo diferente a los seres humanos de todos los tiempos». Rosenstock considera los arroyos de las cien mil lenguas que hablaban los grupos humanos arcaicos, y que a comienzos de la época imperial confluyeron en ríos de lenguas cultas y lenguas universales, como gigantescos procedimientos de convocatoria, en los que, por doquier, los antepasados muertos, junto con su sabiduría y ofuscación, hablan a través de las generaciones vivas. «Dime quién te habla y sabré quién eres». «Somos hijos de la escucha».^[346] Desde este punto de vista, toda la época arcaica, así como el viejo mundo, se convierte en una propedéutica del pleno hablar. Antes de Cristo pueden distinguirse, en lo esencial, cuatro corrientes lingüísticas que condicionan cuatro modos de escuchar y transmitir. Un habla fructífera es posible en el *continuum* de las palabras de los antepasados y de los muertos, en el *continuum* de las doctrinas sobre los fenómenos celestes, en el *continuum* de los cantos de las musas y en el *continuum* de los discursos proféticos sobre los horrores del fin del mundo.

Sólo en la escucha de los discursos que surgen de esas fuentes la humanidad se convierte en un instrumento de música y discusión, cuya resonancia se prueba con mensajes más exigentes cada vez.

Con la parte fundamentadora de su filosofía del lenguaje, Rosenstock-Huessy hace un incursó inspirador en la antropología general de la comunicación; considera a todos los pueblos antiguos y sus lenguajes como contribuyentes a un proceso universal de animaciones mediante una multiplicidad de interpelaciones, coincidencias, nombramientos, misiones. Rosenstock reconoce por doquier el cambio de sujeto apostólico, el hablar por el otro. Para él el imperativo se convierte en universal. Este gesto ampliador tiene, entre otros, el sentido estratégico de relativizar el privilegio profético del judaísmo; el profetismo es sólo uno entre diversos gestos que posibilitan y hacen adelantar el habla plena y plenipotenciaria; ha de poder compararse con el genio teopoético de otros espacios, con el saber cosmológico de otros reinos y con las comunicaciones mosaicas de otros pueblos.

A la ampliación sigue la polémica. Pues Rosenstock, si bien es verdad que pretende remitir las demandas extralimitadas a sus límites, los que se establecen para el profetismo judío, pretende también conceder al mesianismo —en su forma cristiana, se entiende— el cumplimiento de la plenitud lingüística. En consecuencia, para él, el trabajo del mundo arcaico y antiguo no fue otra cosa que el proceso de preparación para las palabras que pronunció Jesús; a éste, el «fruto de los labios» de la humanidad, corresponde «el lugar central en la historia del lenguaje». Cristo no es sólo un caso de profetismo, sino suma y confluencia de las antiguas corrientes

lingüísticas. Quien quiera entender qué es lenguaje tiene que escuchar los *lógoi* que formuló Cristo. Las palabras de Cristo son para Rosenstock el resultado y la florescencia de todo y de lo mejor que hasta entonces se dijo: palabras de antepasados, poetas, rapsodas, profetas. Cristianismo es seguir hablando a ese nivel; la verdad cristiana es cuatrilingüe.

Quien se asimile a la revolución performativa cristiana, con ello ya está reclutado para la guerra santa comunicativa de los cristianos contra el gran resto de la humanidad, fijado aún en la época arcaica y antigua: en los tiempos *anteriores* a la experiencia de la palabra plena. Rosenstock manifiesta sin rodeos en quién piensa al decir esto, y, dado que mete en el mismo saco a los grupos principales de quienes no conectan con el hablante divino, consigue una enumeración singular de contrarios:

Los nazis, los judíos, los fascistas, los chinos, los marxistas niegan la palabra como nuestro verdadero ascendiente.^[347]

El criterio de la curiosa lista es la negativa común de los citados a explicarse a sí mismos por sus comunicaciones mutuas a través del acontecimiento pentecostal. Rosenstock, ciertamente, puede proteger la escuadrilla apostólico-cristiana de carteros de la ironía judía, superrelevando la historia del lenguaje en su totalidad a un proceso dirigido por el Espíritu Santo, que clama a través de las generaciones. Pero como efecto colateral de esa defensa se produce una declaración de enemistad a todos los colectivos no-pentecostales.

Lo que Hegel había hecho con el concepto al reconstruir en el tiempo su autocaptación lo repite Rosenstock con la comunicación, en tanto presenta su desarrollo como proceso de enrolamiento de los seres humanos en el servicio del lenguaje y del amor. El verdadero espíritu del tiempo sería el espíritu del lenguaje, que es quien establece los imperativos cotidianos del amor. Así como el concepto del concepto desemboca en la contemplación de la verdad realizada, así la comunicación de la comunicación acaba en el conjuro a formar parte de la corriente lingüística creadora de humanidad: Rosenstock habla al final como un ministro de comunicación universal que estatuye que el sentido de todas las redes mediáticas está en el reparto de la embajada de amor. Su pentecostés procesual es el supercorreo que expide, a escala universal, órdenes de alistamiento en la historia de amor que sigue caminando hacia delante; el supercorreo que introduce su misiva en todos los buzones, incluso en los que tienen la pegatina: ¡no propaganda!

«La representación tiene prioridad»: como hemos visto, tenemos buenas razones para recurrir a esa frase desde la perspectiva esferológica. Pues se impone la presunción de

que todo el asunto de los representantes no es más que un episodio de poder en la historia de las producciones de esferas. La propagación de órdenes-mensajes-convocatorias en nombre de una verdad central que hay que representar incondicionalmente corresponde a un modo de conformación de esferas en formatos imperiales. Su ideal es la emisión a la redonda, por todas partes, de la embajada desde un centro emanante, autocomunicante.

En cuanto se ha aclarado un poco la obnubilación del pensar por ese modo de emisión —y ese esclarecimiento sucede esencialmente por la experiencia del moderno pluralismo de mensajes— se reconoce que el representacionismo metafísico significa una situación histórica de un fenómeno mucho más general: precisamente de la esferopoiesis en grande, que hemos reconstruido en sus rasgos fundamentales. «Representar» no sería, pues, sino una mala expresión, históricamente limitada, para «conformar esferas»: para la función primaria comunicativa, que comienza mucho antes del monoteísmo y que se continúa, más allá del monopolio monoteísta, en lo imprevisible e inabarcable.

Qué es lo que tiene que ver esto con telecomunicaciones plenipotenciarias y discursos representativos de mensajeros es algo que sólo puede entenderse adecuadamente, pues, desde la lógica de conformaciones macrosféricas de espacio bajo signos centristas. El presente esbozo insinúa cómo se forma el sistema nervioso telecomunicativo de grandes cuerpos imperiales y eclesiales. En él desempeña el papel clave, desde siempre, la radiocracia apertora de espacio y destructora de distancia, apoyada por una semántica metafísico-central y religioso-central que lo penetra todo.

La Modernidad —incluso cuando utiliza todavía expresiones aparentemente monocentristas como «radio»difusión— ha creado un modo posmetafísico de conformación de espacio que, a causa de su irreprimible policentrismo, ha hecho perder pie a todos los fantasmas centristas y jerarquistas: a excepción del enclave de los papas (nos referimos a Roma, no a Valréas). Precisamente por ello los conservadores pudieron acusar a la edad moderna de rebelión contra el círculo sagrado de los comunicadores del monopolio y como pérdida del centro.

En realidad, esas formulaciones combativas y acusadoras sólo significan que la historia de las creaciones de esferas —con sus juegos de lenguaje propios de cada época, con su *border politics* y sus funciones de verdad— ha sobrepasado su Edad Media metafísica, es decir, el estadio de las monosferas totalistas. Desde el viaje de Colón, la historia del «mundo» ha tenido que llegar, obviamente, a la secuencia, largamente delineada, de la guerra mundial, por la sencilla razón de que su contenido es la colisión de las monosferas regionales, metafisizadas cada cual a su modo (por no hablar, por el momento, de los numerosos mundos, sociedades, lenguajes más pequeños, indefensos, sometidos y destruidos).

Si los europeos aparecían como vencedores en la primera ronda de esas colisiones de mundos fue, sobre todo, porque fueron los primeros en destruir o perder su sistema macrosférico de inmunidad, su cobijo bajo un homogéneo cielo católico y, *nolens volens*, en abrirse al pluralismo de las confesiones y de los imperialismos. Esto les proporcionó la temible fuerza de irrupción en la primera ronda de la globalización terrestre, que puede señalarse plausiblemente con las fechas 1492 y 1945.

Ante su propia historia cismática, para los europeos de esa época se hizo trizas su viejo sueño de un receptáculo omnicomprensivo, sin exterior alguno. Esto vale, al menos, desde la Reforma y la subsiguiente época de las guerras de religión, que fue, a la vez, la de la competencia entre aquellos imperios nacionales ascendentes, que se repartieron entre sí el globo terráqueo en zonas de intereses y de misión. No es casual que la cosmología europea consiguiera en ese tiempo abrirse camino a través de las cubiertas celestes aristotélico-católicas hasta el universo infinito. Desde entonces, los europeos tomaron conocimiento de un exterior que sólo con un gran despliegue de desmentidos pudo agruparse en torno a un centro romano o jerosolimitano. Desde los comienzos del colonialismo los señores europeos habrían tenido que saber y poder comprender que la llamada periferia era algo completamente distinto del borde de un centro que residía en la madre patria. Así y todo, los romanticismos y restauraciones holistas consiguieron retrasar de nuevo, durante casi una era, la conciencia de la situación, hasta que, finalmente, hacia mediados del siglo xx, el tiempo del sueño de un punto central de la vieja Europa tuvo un fin superexplícitamente brutal. Lo que se ha llamado los años heroicos de la filosofía, sobre todo el idealismo alemán junto con su epílogo marxista, ofreció una de las mayores contribuciones al cierre hermético de la provincia europea frente a las llamadas periferias, que habían acercado tanto, sin embargo, los enciclopedistas y colonizadores.

Sólo cuando se puso en marcha el debate actual postsocialista en torno a la globalización tuvieron que quitarse sus gafas soñadoras los europeos continentales. Poco a poco comienzan a comprender lo que significa que las evidencias europeas, junto con sus regulaciones filosóficas y antropológicas del lenguaje, sólo poseen validez regional y no reflejan por principio el *common sense* de una hipotética humanidad global.

Fue sobre todo la literatura europea moderna la que primero se apartó del sueño filosófico-católico de una verdadera misión unitaria y de un lenguaje universal definitivo, y la que se puso en camino hacia un plurilingüismo esencial. Desde el punto de vista de la historia de los medios, esta puesta en camino va unida al paso de la economía de palacio eclesial-estatal de los mensajes a la economía de mercado literaria y periodística.

La última, desde sus comienzos en el siglo xiv, se presenta bajo una forma dúplice: por una parte, como mercado de las literaturas triviales, de las novelas y

novedades, en el que los mensajes ya no se componen centrados en el remitente, sino en el receptor, acomodándose a las expectativas de diversión y edificación del público; por otra, como mercado de la literatura de genio, que es verdad que permanece centrada en gran medida en el remitente, puesto que el autor oficia como revelación local de una fuente trascendente de emisión, pero que también señala con ello el tránsito a relaciones no-monopolizadoras y neopoliteístas. Novalis expresó la idea de que en el futuro incluso el nombre de Cristo habría de ponerse en plural. La historia del arte trivializó este impulso e hizo desfilar en procesiones cronológicas a los mesías productores. En el mercado del genio la religión monopolizadora de antaño se disuelve en un proceso de revelación desregulado, en el que salen a la luz tantos dioses como grandes artistas. Se podría decir, sin ambages, que el centralismo religioso se fue a pique por la legalización de la genialidad (así como, desde el punto de vista morfológico, la agonía de Dios comenzó con la colocación del centro en todas partes y con la desrealización de la periferia).^[348] Si se anula, además, la condición de que el arte ha de ser grande para poder hacerse público, la cultura de masas moderna queda ya establecida en esbozo. En ella puede festejarse la permanente revelación de la trivialidad; pero, dado que ahí no hay nada que festejar realmente, a los participantes no les queda otra que hacer girar continuamente el molino del autoaplausos para lo tampoco-tan-especial.

La opción por la cultura trivial no es ella misma trivial; así como en la Antigüedad tardía la decisión fue por la primacía del evangelio frente a las musas, la Modernidad posmodernizada (si no engaña todo) vota por la primacía de la democracia frente al arte y la filosofía. Las consecuencias más bien agradables de esto: coexistencia pacífica de todos los mensajes sin poder y sin contenido; la cultura de las listas de los mejores como eterno retorno del otro insignificante; autopsicografía de las sociedades de medios con la mezcla siempre igual y siempre nueva de *nonsense* y *no-nonsense*; libertad de elección entre diferentes formas de actuación de la misma decadencia; emancipación de los hablantes de la exigencia de tener que decir algo. Por lo que respecta a las consecuencias más bien desagradables, no son aquí nuestro tema.

Kafka, en torno a 1914, evocó en una breve parábola el estado actual del mercado libre de mensajes, que, por lo que se ve, quedará como su estado final.

Fueron puestos ante la elección de ser reyes o correos. Siguiendo su condición infantil, todos quisieron ser correos, razón por la cual hay tantos correos. Y, por eso, porque no hay reyes, se persiguen indiscriminadamente y se gritan unos a otros sus propios informes, que han perdido ya su sentido. Gustosamente pondrían fin a su miserable vida, pero no se atreven a causa del juramento del cargo.

Excurso 6

La descoronación de Europa

Anécdota sobre la tiara

Si algún día se escribiera una historia filosófica de los cubrecabezas (lo que parece irremisible, dado que la ocupación con los contenidos de cabeza está agotada), ésa sería la mejor forma de recordar una época pasada en la que los seres humanos llevaban sus pensamientos fundamentales igualmente sobre la cabeza que dentro de ella. Los miembros de la humanidad premoderna declaraban por sus sombreros su actitud frente al mundo.

Entre los complementos capitales o ideas capitales más externas, las coronas y las mitras obispales poseen un rango eminente, y no sólo porque por su forma redonda cobijen la cabeza humana en una figura envolvente estrechamente ajustada, sino porque por sí mismas y por su uso ritual indican la presencia de majestad o de consagración divina en una cabeza. Si, además, consagración y majestad, que normalmente son carismas diferentes, se unieran excepcionalmente en una y la misma cabeza, de modo que la mitra y la corona coincidieran, esto confirmaría la hipótesis optimista de que las cabezas humanas valen también como portadoras, dicho filosóficamente como sub-stancias, de los más altos pensamientos tanto profanos como espirituales. De una idea o pensamiento superior así, llevado sobre la cabeza (o materializado de cualquier otro modo), se trata, ante todo, cuando un individuo humano es distinguido por un cubrecabezas singular como centro de la humanidad o principio viviente (*principe, prince*, príncipe).

Este optimismo coronario es en Europa un hecho histórico, cuya historia comienza en el siglo XIV temprano y acaba a mediados del siglo XX; y que se plantea como historia de la rivalidad entre tocados de cabeza de papa y tocados de cabeza de emperador: no hay que ser especialista en historia medieval para saber que, al final, la cabeza del papa quedó delante, lo que quiere decir que consiguió una ventaja considerable en el coronamiento frente a otras cabezas cubiertas. Cómo ganó el papa esa ventaja en cada caso no es algo no discutido incluso entre los conocedores de la materia. Con seguridad sólo puede valer el hecho de que la cuestión de la corona suprema se inició en Roma bajo Bonifacio VIII —cuyo pontificado, 1294-1303, se considera el punto álgido de la plenitud del poder papal—, y, en principio, en dirección a una duplicidad de alturas.

La situación de partida del desarrollo se había incubado en torno al cambio del siglo XII al XIII, cuando en las misas de consagración del papa el cardenal diácono colocaba en la cabeza al nuevo jefe de la Iglesia, después de la mitra, la corona papal,

que en ese tiempo sólo mostraba un único anillo. Para los portadores de ambos tocados de cabeza su simbolismo parecía evidente por sí mismo: estaba claro que la mitra, en virtud de la función pontifical (*pro sacerdotio*), se utilizaba litúrgicamente, en la misa y en cualquier otra ocasión al arbitrio del portador, y que la corona, por el contrario, extralítúrgicamente, como signo de poder (*pro regno*), en solemnes apariciones públicas, recepciones, traslados y circunstancias semejantes.^[349] En la imposición de la corona se utilizaba una fórmula que resulta apropiada para recordar a los nacidos más tarde el realismo simbólico del pensamiento medieval, pues la corona papal, como tal, se llama desde entonces regularmente *corona sive regnum*, como si hubiera de acentuarse expresamente que la corona no *significa* el poder o la realeza, sino que *es* el poder o la realeza.

En esta situación entra en juego Bonifacio y añade el segundo piso a la corona papal. Aparentemente, el segundo aro sólo tiene la finalidad de simbolizar el doble poder del papa en asuntos espirituales y temporales: la investigación ha querido ver ahí toda suerte de asuntos piadosos relacionados con la doctrina de los dos reinos, lo que es absurdo, puesto que la diferencia y configuración de los reinos en el dualismo de mitra y corona ya estaba articulada suficientemente. En realidad, el segundo anillo supone una escalada en la corona. Esta escalada responde a la provocación proveniente de los tocados imperiales, puesto que el *imperator*, por su parte, lleva, como el papa, tanto una mitra clerical como su diadema imperial, lo que desde la óptica romana no podía aceptarse sin disgusto.

El sentido de superación o sobrepujamiento de la corona papal bonifácica es evidente: ahora se considera insatisfactoria la yuxtaposición de mitra y corona simple, y se corrige mediante la superposición de dos anillos en la corona temporal. Obviamente, Bonifacio no ataca al emperador por el lado de la mitra, que no permite gradación alguna, sino por el lado de la corona. Con ello, la cabeza del papa, coronada por el *biregnum*, se convierte en portadora de una idea de majestad que supera en un palmo la cabeza del emperador junto con sus superestructuras, con lo que el fin de la operación estaba conseguido. De hecho, Bonifacio elevó el *regnum* sobre su cabeza la medida de una vara entera, cosa que ya algunos contemporáneos tildaron de reanudación híbrida del autoculto de los emperadores paganos. La corona de Bonifacio es, por decirlo así, el sello extralítúrgico puesto sobre las tesis de la sospechosa bula *Unam sanctam*, cuya frase final dice: «Manifestamos, declaramos y definimos que es absolutamente necesario para su salvación que toda criatura humana obedezca al Obispo romano». Esta obediencia o sometimiento (*subesse*) no se reclama tanto para el obispo que lleva la mitra cuanto para el César consagrado que se coloca el doble *regnum*. La corona de dos pisos de Bonifacio es la expresión cumplida del culminante papocesarismo romano.

Esta escalada fue comprendida con toda claridad por el conjunto de los príncipes europeos, muy sensibles a los símbolos, y pagada espontáneamente con la misma moneda. Pero no fue el emperador quien contrarrestó el golpe papal, sino el rey de

Francia, Felipe IV el Hermoso, quien con el atentado de Anagni quita de un golpe al representante de Cristo la peraltada corona de su cabeza. Bonifacio no sobrevivió mucho tiempo al monstruoso acto de su aprisionamiento por agentes de un poder temporal; murió en el mismo año 1303 por las repercusiones de ese *shock* humillante. En el concilio de Viena, Felipe consiguió obligar al segundo sucesor de Bonifacio, Clemente V (1305-1314), a la derogación de la bula *Unam sanctam* en lo que se refería a Francia. Con ello, desde Viena, la deposición de la corona de dos pisos por parte del papa fue un hecho consumado. Tras un corto período de prueba, el serio intento de elevar hacia el cielo la cabeza papal fracasó ante la resistencia terrena. De hecho, el papa ya no podría elevar su cabeza coronada sobre la de un rey nacional.

Cómo, considerando estas circunstancias —después de la puesta fuera de servicio del *biregnum* papocesarista—, pudo tomar forma, sin embargo, bajo el pontificado del mismo Clemente V, la corona papal de tres pisos, que ha devenido clásica, la llamada tiara, es una cuestión que al historiador de las ideas cubridoras de cabeza le habría de merecer un análisis más detallado. En nuestro contexto baste señalar que el papa, que tenía atadas las manos frente al rey de Francia, apostó, realmente fortalecido, por la rivalidad simbólica con el emperador alemán. La coronación de Enrique VII (1309-1313) en junio de 1312 en Roma por un legado papal ofreció la ocasión propicia para devolver el primado papal al frente de lucha tradicional contra el imperio. Es comprensible que, a causa de las humillaciones sufridas, en Aviñón dominara una sensibilidad exacerbada con respecto a la corona. Con tanto más agrado se recibió el hecho de que los ideólogos alemanes del imperio dieran que hablar con sus exaltadas teorías sobre la corona, que atribuían al emperador, a causa de su triple coronamiento, la preeminencia sobre todos los príncipes del mundo (tal como Cristo habría llevado simbólicamente una triple diadema: las coronas de la clemencia, de la justicia, de la gloria).

Por lo que respecta al *triregnum* imperial, se componía de la corona alemana de plata de Aquisgrán, de la corona longobarda de hierro de Milán o de Monza y, finalmente, de la corona de oro del rey de los romanos, que llegó a la cabeza del emperador de manos del obispo romano. Por lo que sabemos, del lado imperial no se había pensado reunir esa trinidad de coronas en una única corona de pisos. Sólo es interesante para el desarrollo formal posterior la corona romana del emperador, que presentaba una figura de compromiso, compuesta de una mitra y una corona convencional, en la que la estructura metálica de la corona encerraba en sí una mitra cónica algo reducida. Ella es el prototipo de las tiaras pontificias peraltadas. Pero queda abierta la cuestión de cómo llegó el *triregnum* a la cabeza de los papas después de que el *biregnum* hubiera causado un rechazo tan grande que los sucesores de Bonifacio se vieron obligados a renunciar a él.

En este punto sensible de la historia de los cubrecabezas papales aparece un hueco significativo. Si pasamos la página nos topamos con la simple y categórica afirmación de historiadores de la liturgia de que desde 1350 el *triregnum* se convirtió

en el «cubrecabezas característico de los papas». Pero sobre cómo llegó a la cabeza del papa la imitación sobrepasada de la corona imperial, respecto a ello guarda silencio la cortesía de los liturgólogos. Se entiende por qué, puesto que, si los documentos de esa cuestión embarazosa fueran todavía accesibles, habrían tenido que hablar inevitablemente aquí de que fueron precisamente los débiles papas posbonifácicos quienes, en una simbólica huida hacia delante, se adornaron con una corona superimperial. Lo curioso de la historia reside en la circunstancia de que pudieran hacer eso sin despertar de nuevo los celos de los reyes franceses: cosa que delata lo suficiente sobre las relaciones de poder y sentido de la época y sobre su interpretación por los protagonistas de la escena europea.

Para lo que sigue, esto contiene la información decisiva: fue durante el pontificado de los papas de Aviñón, marionetas teológicas de los reyes franceses, cuando adquirió perfiles definidos el hábito de llevar coronas de tres pisos entre los sucesores de Pedro. Con su irónica tolerancia, pues, los franceses y sus reyes impusieron fácticamente una nueva semántica de la corona, según la cual ella no es ya el *regnum*, sino que sólo significa el *regnum*. Pero el significado, como se sabe, es un campo amplio. Por primera vez, sobre la cabeza de los papas franceses, el nominalismo se trasladó con éxito a la praxis. Una corona es una corona; el poder, por otra parte, es el poder. Así pues, puesto que en la lógica misma se abrió una grieta profunda entre palabras y cosas, entre imágenes y poder, los reyes franceses no necesitaron ya sentirse provocados por una corona superior, que ostensiblemente ante todos tenía el sentido de resarcir simbólicamente a un papado humillado frente a un imperio espectral. Bajo la sonrisa de los franceses los papas de Aviñón podían abandonarse a los fantasmas de una sombrerería especial.



Ego sum Papa, grabado francés del siglo XVI.



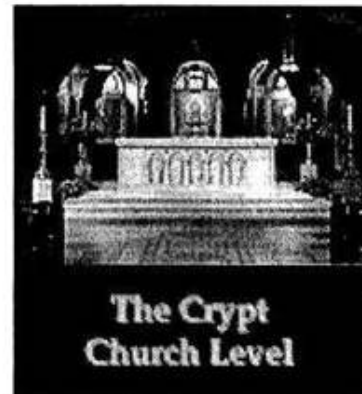
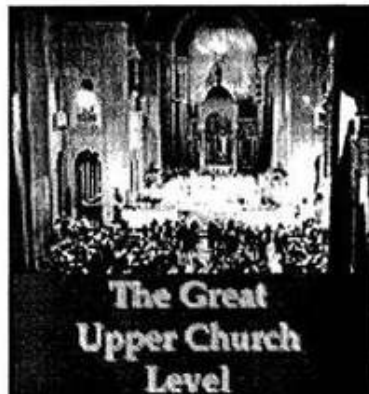
Tiara coronada por un globo sobre la estatua de Gregorio el Grande, de Johann Michael Feichtmayr, 1766, iglesia del convento de Ottobeuren, escayola.

Durante los dos siglos siguientes la cobertura de cabeza de los papas deja de contar entre los objetos más altos de reflexión de la razón de la vieja Europa; sólo con la Reforma se produce una nueva disputa en torno a la corona papal, disputa que se

anuncia en un flujo de afirmaciones sobre el sentido múltiple de la tiara. Marcus Antonius Mazzaronius, en su escrito *De tribus coronis Pontificis Maximi* (Roma 1587), hizo desfilar docenas de posibles y reales significados, insinuando con ello el tránsito a una teoría del sentido inagotable de la corona.^[350] Los tres pisos de la corona papal significan prácticamente todo lo que puede traerse a colación con respecto al número tres, de las personas de la Trinidad al grupo de las virtudes teologales fe, esperanza y caridad. Más interesantes que estos ejercicios de *verboſitas* barroca de teólogos son los desarrollos iconográficos que añaden aún en la punta de la triple corona un globo coronado por una cruz: con mayor prominencia, en una tiara que se coloca ocasionalmente en la estatua de san Pedro, representado en ornamentos papales, de la iglesia de San Pedro de Roma; de modo semejante, aunque instalada fijamente, en una estatua de Gregorio el Grande en la iglesia de los teatinos de Munich y en Ottobeuren.^[351] Que papas reales del siglo XVI llevaran tiaras adornadas con globos es algo incierto, aunque muy probable; el motivo estaba en el ambiente y corresponde al título de *rector orbis*, con el que se hacían abordar los papas en la coronación según informa el Misal Romano del siglo XVI; *de facto*, ciertamente, como ha de mostrarse, los papas eran menos los rectores que los notarios de la globalización.^[352] En el añadido del globo del mundo en la cúspide de la tiara puede reconocerse el último paso de una escalada simbólica, con la que el jefe de la Iglesia contrarreformista pretendía hacer valer una vez más sus reivindicaciones de suprema coronación terrena en la era de la incipiente globalización terrestre.

El resto de la historia se pierde en lo convencional. Sólo una vez más atrae una tiara una cierta atención: cuando Pío VI, tras la paz de Tolentino, en febrero de 1797, hubo de vender la tiara de gala de plata de Julio II para pagar contribuciones de guerra al joven general Napoleón. (Napoleón mismo, por cierto, tras su espectacular autocoronación en París en el año 1804, en cuyo transcurso ofendió el amor propio del papa presente, ya no volvió a utilizar la corona para ocasiones representativas, sino, como primer monarca desde la Antigüedad, la corona de laurel de oro otra vez). Sólo después de otros ciento sesenta años, el 13 de noviembre del año 1964, hubo movimiento por última vez —pero ¿quién puede decir tal cosa con seguridad en tales asuntos?— en la cuestión del cubrecabezas papal apropiado, cuando Pablo VI, hacia el final del concilio Vaticano II, en una acción solemne, emocionante para los testigos oculares, depositó su tiara personal en la sala del concilio, ofreciéndola como regalo a los pobres. Nunca más volvió a ponerse una tiara. No está claro que ello hubiera de comprometer también a sus sucesores. El Vaticano y la liturgología oficiosa prefieren que en este caso reine la vaguedad. Según el estado de las cosas no parece descaminado entender la deposición de la corona por parte de Pablo VI como una confesión de la que ya no pueden volver atrás los papas posteriores. De hecho, los dos sucesores de Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II, se han asimilado al nuevo estándar; ambos renunciaron a la coronación y a llevar la tiara. Puede suponerse con seguridad que la tiara de Pablo VI se puso a la venta aún durante su pontificado;

según rumores, parece que la editorial Time Life de Nueva York se hizo con ella por una suma desconocida, lo que entraría perfectamente en la imagen de la deposición de la corona por parte de Pablo VI, pues sin el cambio de la tiara por una suma de dólares por lo menos de siete cifras el gesto de una dedicación a los pobres hubiera quedado vacío.^[353] Seguro es el hecho de que, pocos años después de su autodescoronación, Pablo VI descubrió su amor especial por la iglesia católica de los Estados Unidos y quiso manifestarlo cediendo el 6 de febrero de 1968 su tiara personal a la Basílica of the National Shrine of the Immaculate Conception para su exposición permanente. Puede que irrite un poco a europeos sensibles a los signos que la última tiara «activa» se encuentre hoy en Washington D. C., aunque reducida a un objeto de exposición. Ver en esto el símbolo de una transmisión del imperio a los americanos sería una interpretación exagerada, sobre todo porque la tiara no es un objeto único, de modo que incluso la venta de una tiara a no-europeos y su conservación por católicos norteamericanos no impediría *per se* la vuelta a ese hábito de cubrirse la cabeza.



We at the Basilica of the National Shrine welcome and appreciate your comments. E:mail: shrine@cris.com

Homepage de la Basilica of the National Shrine of the Immaculate Conception, Washington 1996.

Pueden imaginarse en el futuro próximo situaciones en la Unión Europea en las que la corona papal pudiera volver a jugar un papel como *ressource* simbólico de autoafirmaciones europeas. Pero si las tiaras desaparecieran en general de las cabezas papales (aunque no lo hicieran de los encabezamientos postales, membretes,

vaticanos), ese no-uniforme habría que entenderlo como una idea que se manifiesta sobre la cabeza de un no-portador, suponiendo que se pueda reconocer el signo cero como tal. Que los nunca-coronados no lleven corona alguna es un hecho que no encierra información alguna que interese al público; pero cuando un potencial coronado, supremamente coronado, aparece en público sin corona, entonces la ausencia de corona en su cabeza adquiere el carácter de un enunciado. La opción de no-tiara es un dictamen sobre la condición de coronabilidad de los obispos romanos. Quizá sea tiempo de constatar que, con relación al cubrecabezas extralitúrgico de los papas, desde 1964 la última instancia imperiomorfa del viejo mundo ha ratificado el descentramiento de Europa. Por el giro de la globalización hacia lo terrestre, la crisis de las ideas que se llevan sobre la cabeza se une a la de las ideas en las cabezas.

Capítulo 8

La última esfera

Para una historia filosófica de la globalización terrestre

Oh, género humano, cuántas tempestades, cuántas pérdidas, cuántos naufragios tienes que sufrir; te has convertido en un monstruo de muchas cabezas, que aspira a muchas cosas.

Dante Alighieri, *Monarquía* 1, XVI, 3

... y así va flotando el globo de los piratas, inestable, en el éter tempestuoso.

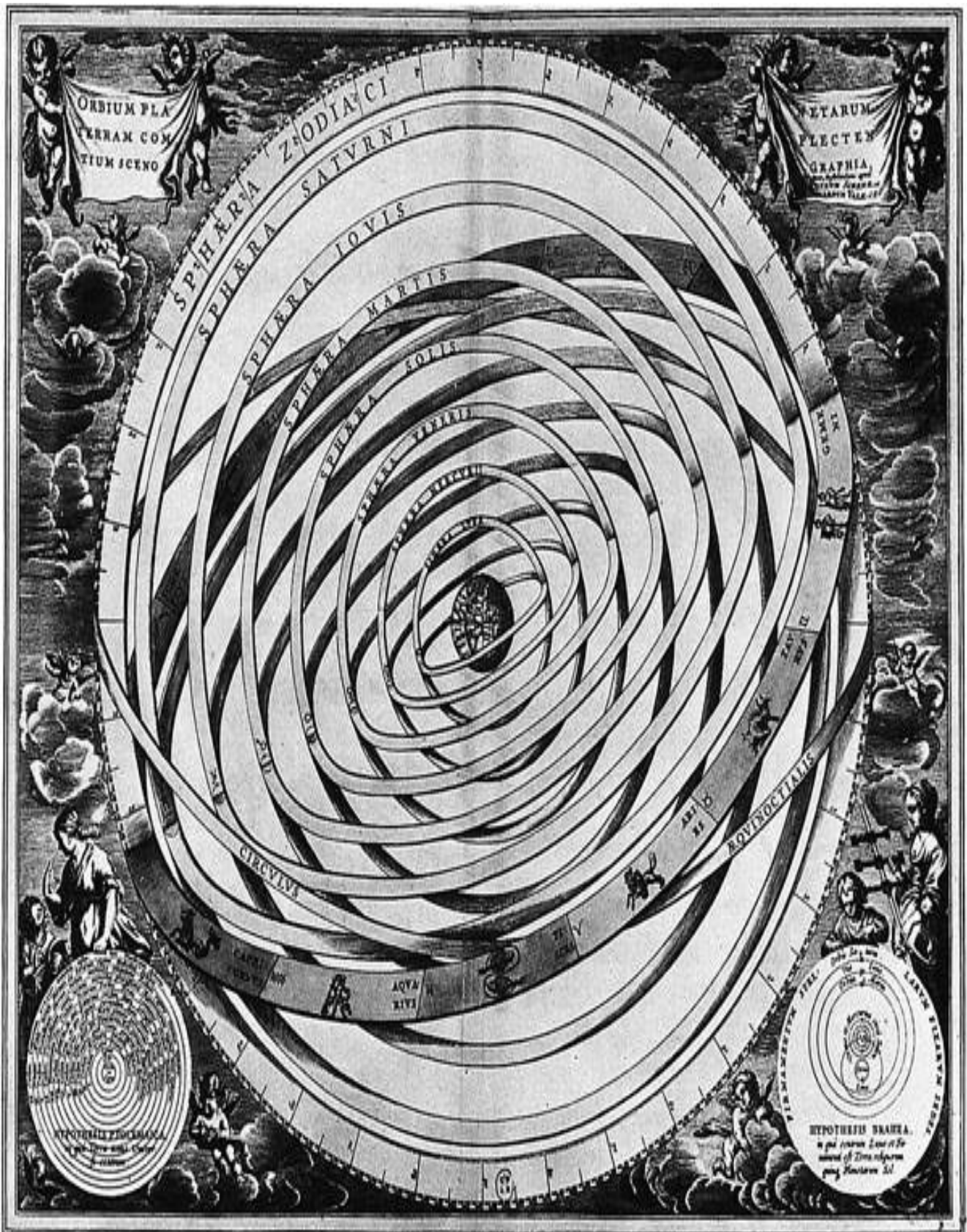
Henri Michaux, *En otros lugares*

1 La estrella errante

Cuando los geómetras y filósofos griegos comenzaron hace dos mil quinientos años con la globalización del universo, les dirigía una intuición formal irresistible: su interés por el todo se inflamó debido a su perfección redonda y a su constructibilidad geométrica. Para ellos lo más simple era a la vez lo más íntegro, más completo, más bello. Por eso, los cosmólogos racionales de la Antigüedad, tras su aparición exitosa en la Antigua Academia, pasan por ser los más distinguidos entre los estetas. Quien no era entonces geómetra u ontólogo no valía tampoco como conecedor de cosas bellas. ¿Qué era lo más bello, el cielo, sino la materialización de lo óptimo envolvente, que es el todo? «¿Sabéis su nombre?, ¿el nombre de lo que es el Uno y el Todo? Su nombre es belleza» (Friedrich Hölderlin, *Hiperión*).

A esa aurora o despliegue de la forma en general sobre la materia en general sólo podía contribuir una estética de la perfección. Si tanto el todo sutil como el compacto habían de integrarse algún día en una única intuición, sólo podía ser bajo la forma de representación de la esfera perfecta. Estaba en la naturaleza de ese sublime hiperobjeto que permaneciera irreconocible para ojos normales. Pero desde que la filosofía comenzó su guerra contra las opiniones populares, sensiblemente atrapadas, la invisibilidad pasa siempre por ser la característica fuerte del todo real.^[354] Da igual si más acá o más allá de la apariencia: ningún objeto volvió a conseguir satisfacer tanto y humillar tanto a sus contempladores como la esfera-todo, que bajo su doble nombre de *cósmos* y *uranós* todavía brilla desde lejos, incluso tras su hundimiento en el archivo de las ideas acabadas, que ya han cumplido su misión.

Cuando, por el contrario, de lo que se trató fue de llevar a concepto e imagen la globalización terrestre, fue la estética de lo feo la que hizo valer su competencia. Lo decisivo en este proceso no es que se hubiera reconocido definitivamente la forma esférica de la tierra y que se pudiera hablar públicamente, incluso en presencia de eclesiásticos, de las curvaturas de la tierra, sino que las particularidades de la forma de la tierra, los ángulos y aristas, por decirlo así, hubieran de aparecer en primer plano. Pues sólo lo no-perfecto —dado que no se puede construir geoméricamente— posibilita y exige investigación empírica; lo bello puro puede dejarse tranquilamente en manos de los idealistas, lo bello a medias y lo feo da que hacer a los empiristas. Mientras que las perfecciones redondas pueden ser concebidas sin recurso a la experiencia, los hechos e imperfecciones hay que determinarlos inductivamente. Por eso la globalización urania o cósmica había sido, en lo esencial, asunto de filósofos y geómetras; la globalización terrestre, por el contrario, será asunto de cartógrafos y aventura de marineros, más tarde también preocupación de los climatólogos, de los políticos de la economía, de los ecólogos y de otros expertos en lo irregular y confuso.



Antes de Copérnico la tierra sólo podía ser el centro del universo. Andreas Cellarius, *Harmonia macroscopica seu atlas universalis et novus*, 1708.

Es fácil de aclarar por qué no podía ser de otro modo: en la era metafísica el cuerpo de la tierra no podía presentarse con mayor distinción de lo que permitía su situación en el cosmos, y en el plan aristotélico-católico de esferas la tierra poseía el

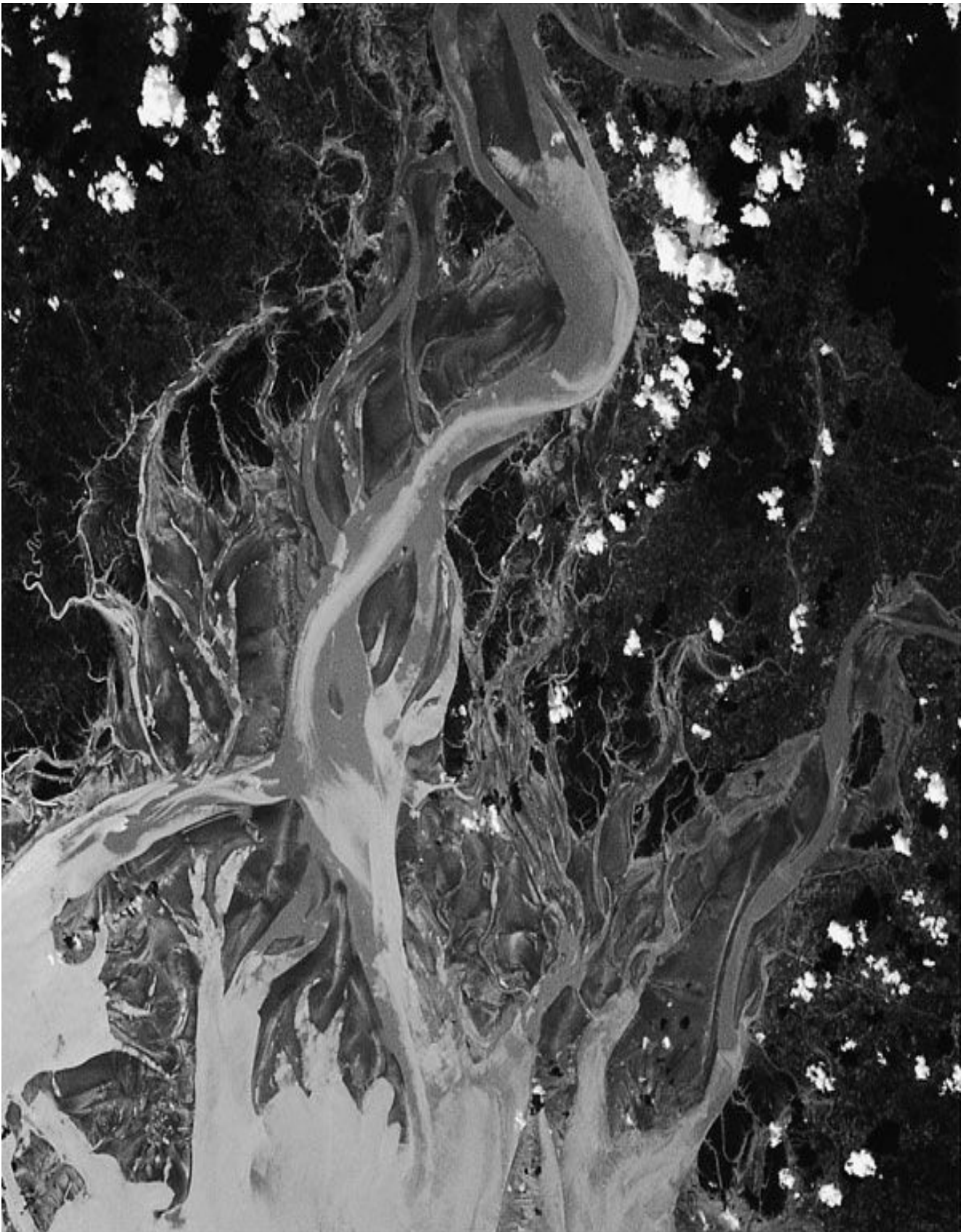
estatus más humilde, más alejado del firmamento envolvente. Por muy paradójico que suene, su colocación en el centro del todo implicaba una posición en el extremo inferior de la jerarquía cósmica. Su envoltura por un sistema de cubiertas de éter le procuraba cobijo en una totalidad compacta, pero le bloqueaba el acceso a las regiones superiores de la completud y la perfección. Por eso, desde el principio, el objeto del discurso metafísico de lo «terreno» es lo no-perfecto aquí abajo, aparte y fuera del cielo. Lo que vive bajo la luna tiene que estar marcado por el malogro y la decadencia; aquí dominan los movimientos lineales, finitos, fatigables, en los que la Antigüedad no consigue percibir corrección alguna. También a través de cada conciencia individual humana discurren las líneas de rotura de viejos seísmos separadores. El desposeimiento de la perfección ha dejado tras de sí desgarros, cicatrices, irregularidades en cualquier objeto sublunar. Con todo, lo que contribuyó al atractivo del régimen metafísico fue la circunstancia de que en él estaban claramente separados el arriba y el abajo. Mientras que lo de abajo no encontraba el camino hacia arriba por fuerza propia, era privilegio de lo superior penetrar a voluntad lo de abajo. Los versos de Eichendorff: «Era como si el cielo hubiera/ besado quedamente a la tierra» se leen como el canto de cisne a un esquema que durante toda una era había conformado el hábito del ser-en-el-mundo de los europeos. Pero también el poeta vivía ya en un tiempo en el que el cielo sólo tenía besos-como-si para la tierra, y en el que el alma volaba por una región tranquila, como si todavía fuera posible encontrar el camino a casa en una hermosa lejanía. En realidad, el supramundo desencantado hacía ya mucho tiempo que no utilizaba su derecho de pernada con la tierra. Habían pasado siglos desde que la nueva física hubiera descubierto el espacio vacío y hecho desaparecer el majestuoso cielo envolvente. No a todos les fue fácil prescindir del complemento de arriba. Hasta Heidegger mismo resuena el duelo por una tierra sin cielo: una tierra de la que se dice que «histórico-ontológicamente es la estrella errante». Recuérdese que esta palabra, que hoy suena refinada y sombría, no se refiere a un planeta cualquiera, sino exclusivamente a uno en el que surgió la pregunta por la verdad del todo. La errancia en la que se mueve la tierra de Heidegger es la última huella de la posibilidad sustraída de ser besada por un cielo.

Pero también cuando la tierra residía aún dentro de las cubiertas, antes de su circunnavegación y de su desmantelamiento cósmico, se presentaba como la estrella en la que se muere a sabiendas. Su redondez no era ninguna barrera de inmunidad que repeliera la muerte. Cercaba el escenario en el que había sucedido la caída en el tiempo, por la cual todo lo que nace adeuda una muerte a sus orígenes. Por eso acaba sobre la tierra, sin excepción, todo lo que fue realizado; aquí se paran los relojes, irreversiblemente, aquí se apagan las mechas en sus puntos de encendido (lo que resulta de importancia para la conciencia histórica, en cuanto se entiende que la figura teórica del *[big]bang* pertenece más a los finales que a los comienzos). Quien entiende su situación sobre la tierra ha de meditar que no sale vivo de este globo.

Sobre esta superficie sombría hay que ejercitar lo que en la jerga de la filosofía reciente se llama el avance hacia la muerte: porque hoy los seres humanos no merecen ya, como en la Antigüedad, que se les llame los mortales, sino los provisionales. Si, desde un fin virtual de la historia, un historiador hubiera de decir, en una panorámica general, lo que los seres humanos en sus colectivos han hecho con sus tiempos, podría responder que han organizado carreras populares hacia la muerte en forma de procesiones disimuladas, batidas dionisiacas, proyectos de progreso, pruebas eliminatorias cínico-naturalistas, ejercicios ecológicos de reconciliación. La superficie de un cuerpo en el universo, donde los seres humanos pasan sus días en preparativos frente a lo ineludible, no puede ser, ciertamente, una superficie regular, uniforme. Lo liso perfecto sólo es posible en la idealización geométrica. Pero lo rugoso y lo real coinciden.

Quizá no sea casual que en la primera manifestación sistemática sobre una estética de lo feo —en el libro de 1853 del mismo nombre del discípulo de Hegel, Karl Rosenkranz—, ya al comienzo, se hable de la tierra real como una superficie irregular. En esa nueva, no-idealista, teoría de la percepción, la patria del ser humano gozaba del privilegio de servir como ejemplo introductor a una doctrina de lo feo natural.

En tanto sólo se conduce por la ley de la gravedad, la simple y tosca masa nos ofrece estéticamente, por decirlo así, un estado neutro. No es necesariamente bella, pero tampoco necesariamente fea; es casual. Tomemos, por ejemplo, nuestra tierra: tendría que ser una esfera perfecta para ser bella como masa. Pero no lo es. Está achatada en los polos y henchida en el ecuador, amén de la máxima irregularidad de su superficie debida a la elevación del terreno. Un perfil de la corteza terrestre nos muestra, desde el punto de vista puramente estereométrico, el revuelto más azaroso de elevaciones y profundidades en los contornos más imprevisibles.^[355]



El delta del Sittang, Birmania, fotografía tomada desde el transbordador espacial *Discovery*.

Si se sacan las consecuencias de esta consideración, puede formularse el principio fundamental de una estética postidealista de la tierra: como cuerpo real, el globo circundado no es bello, sino interesante. A la vista de sus irregularidades aparece de nuevo la desazón de siempre por la *conditio humana* y por la existencia en la

humillación sublunar. Las modernas estéticas de lo feo y de lo interesante asesoran no sólo a la investigación empírica que *per se* ha de habérselas con lo irregular, rugoso, singular, casualmente conglomerado (*concrete*); proporcionan, también, las premisas para una estética de la decepción o del desengaño. A quien interioriza las desventajas debidas al lugar de la existencia en la superficie de la tierra se le quita toda inhibición para mostrar su cólera frente al todo. Por eso en la Modernidad se libera la indignación y la rebeldía como actitud fundamental: *on a raison de se révolter*. Ahora que pierden rápidamente su sostén en un supramundo cosas muy aconsejables en el régimen metafísico, como prescindir de lo casual, abstraer de lo gravoso y justificar lo desagradable, se trata de permanecer también en lo no-bello y resistir en lo grotesco, amorfo, inferior, adverso, cuya representación vuelve lo representado contra sí mismo. Una nueva estética fría admite desgarros, turbulencias, irregularidades en la imagen, sí, rivaliza con lo real por efectos más chocantes.



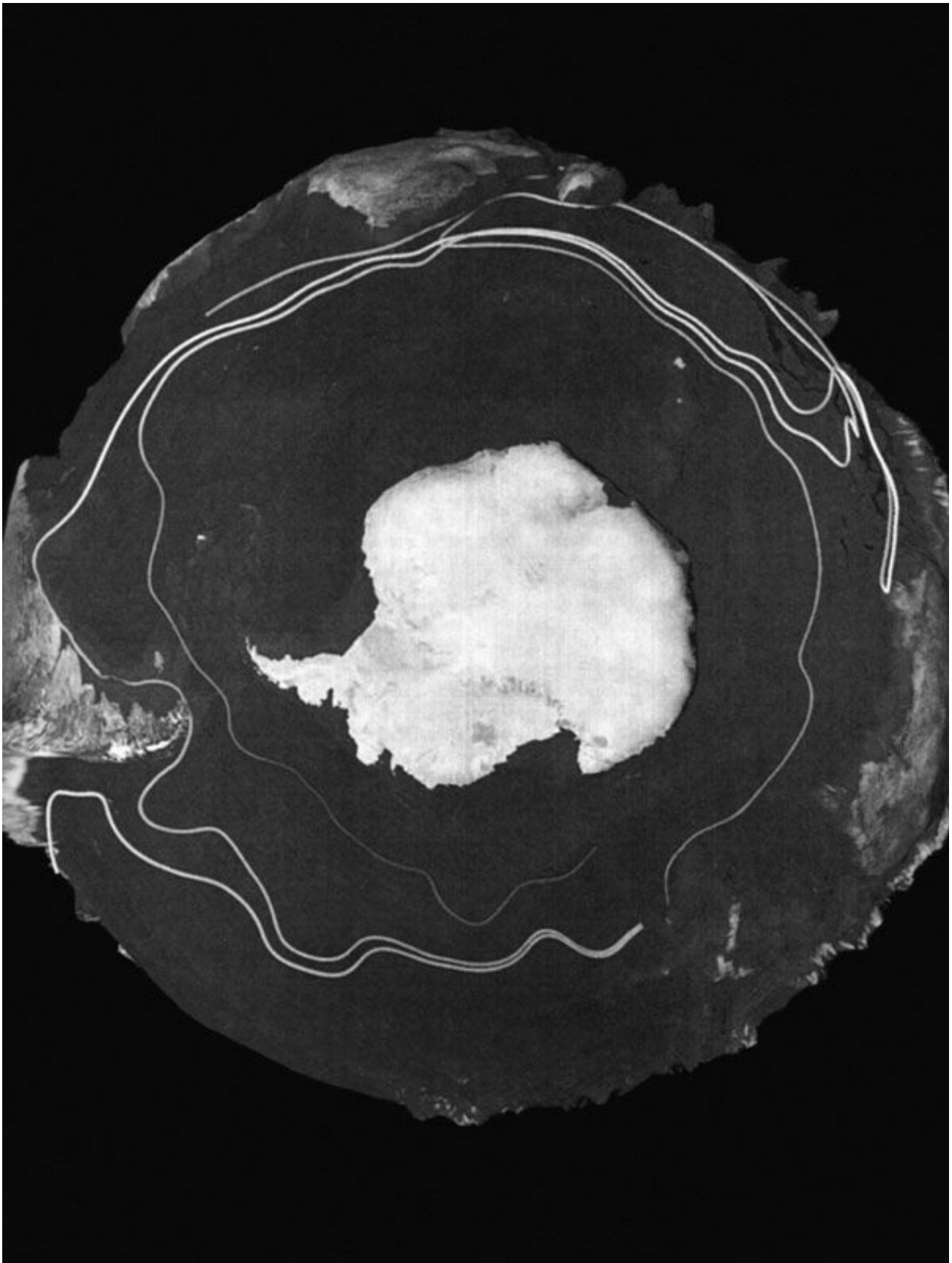
Turbulencia en un flujo de nubes detrás de la isla Guadalupe, fotografía tomada desde el transbordador espacial *Discovery*.

Desde el punto de vista estético, la globalización terrestre es la victoria de lo interesante sobre lo ideal. Su resultado, la tierra dada a conocer, es la esfera no lisa, que decepciona como forma, pero atrae nuestra atención como cuerpo interesante.

Esperar todo de él —y de cuerpos sobre ese cuerpo—: esto constituirá la sabiduría de nuestra era. Por lo que respecta a la historia de la estética, la experiencia moderna del arte va unida al intento de abrir a los estímulos perceptivos de lo irregular el ojo demasiado tiempo obnubilado por simplificaciones geométricas.

2 Regreso a la tierra

Consecuentemente, en la Modernidad ya no recae en los metafísicos, sino en los geógrafos y en los marinos, la tarea de ofrecer una imagen determinante del mundo: su misión es representar en imagen la última esfera. De todos los grandes cuerpos redondos, a la humanidad sin cubiertas sólo puede importarle algo todavía su propio planeta. Los navegantes que dan la vuelta al mundo, los cartógrafos, los conquistadores, los comerciantes que recorren el mundo, incluso los misioneros cristianos, y su retaguardia de voluntarios en países en vías de desarrollo y de turistas que gastan dinero en experiencias en escenarios lejanos: todos ellos, vistos en su conjunto, se comportan como si hubieran comprendido que es la tierra misma la que tras la destrucción del cielo tenía que asumir su función como última gran redondez. Había que abarcar y dar la vuelta al todo de la tierra físicamente real, como cuerpo irregularmente abombado, caprichosamente accidentado, caóticamente plegado y lleno de arrecifes. Por eso, la nueva imagen de la tierra, el globo terrestre, hubo de convertirse en el icono rector de la cosmovisión moderna. Desde el globo Behaim de Nuremberg de 1492 —el ejemplar más antiguo de su tipo conservado— hasta los más actuales fotogramas-NASA de la tierra, el proceso cosmológico de la Modernidad está marcado por los cambios formales y precisiones en la imagen de la tierra que posibilitan sus diversos medios técnicos. Pero en ningún momento —ni siquiera en la era espacial— la empresa de visualizar la tierra circundada pudo disimular su calidad semimetafísica. Quien tras el hundimiento del cielo quería hacer un retrato completo de la tierra estaba, sabiéndolo o no, en la tradición de la antigua cosmografía metafísica de Occidente.



Simulación por ordenador de la Antártida que hace visibles las líneas de la corriente circumpolar.

Es sintomático en este caso que todavía Alexander von Humboldt pudiera atreverse a poner el título de *Kosmos*, claramente anacrónico, a su *opus magnum*, aparecido en 1845 y 1862 en cinco volúmenes (los últimos de ellos póstumos), que se convirtió en el *best-seller* científico más prominente de su siglo. Considerándolo

retrospectivamente, se ve que la oportunidad histórica de esa monumental y holística «descripción física del mundo» fue la de compensar con los medios de la formación o instrucción los efectos que la pérdida del firmamento y de la *clôture* cósmica habían producido en los europeos modernos. Humboldt aceptó el reto de presentar la pérdida metafísica como ganancia cultural, y parece que tuvo éxito en ello, al menos entre el público de su tiempo. En su cuadro panorámico de la naturaleza, la intuición estética del todo sin centro sustituía al perdido cobijo dentro del todo de cubiertas. La bella física hizo prescindible el marco de los círculos sagrados. Es significativo también que Humboldt, al que quizá con razón se ha llamado el último cosmógrafo, en su fresco del mundo no partiera ya de la tierra para mirar desde ella a la amplitud del espacio. Más bien lo que hace, en consonancia con el espíritu de su y nuestro tiempo, es elegir un emplazamiento discrecional en el espacio exterior, para acercarse desde allí a la tierra, como si se tratara de un visitante de una estrella lejana.

Comenzamos con las profundidades del universo y de la región de las más alejadas manchas de niebla, descendiendo progresivamente a través de la capa de estrellas, a la que pertenece nuestro sistema solar, hasta el esferoide tierra, rodeado de aire y mar, hasta su configuración, temperatura y tensión magnética, hasta la plétora de vida que, estimulada por la luz, se despliega en su superficie [...]. Aquí no se parte ya del emplazamiento subjetivo, de los intereses humanos. Lo terreno sólo puede aparecer como una parte del todo, subordinada a él. La visión de la naturaleza ha de ser general, ha de ser grande y libre, no constreñida por motivos de cercanía, de cómoda familiaridad con ella [...]. Por ello, una descripción física del mundo, un cuadro del mundo, no comienza con lo telúrico, comienza con lo que llena los espacios celestes. Pero en tanto se estrechan espacialmente las esferas de la visión, se incrementa la profusión de lo discernible, la plétora de los fenómenos físicos [...]. De las regiones en las que reconocemos el dominio de las leyes de la gravitación descendemos después a nuestro planeta.^[356]

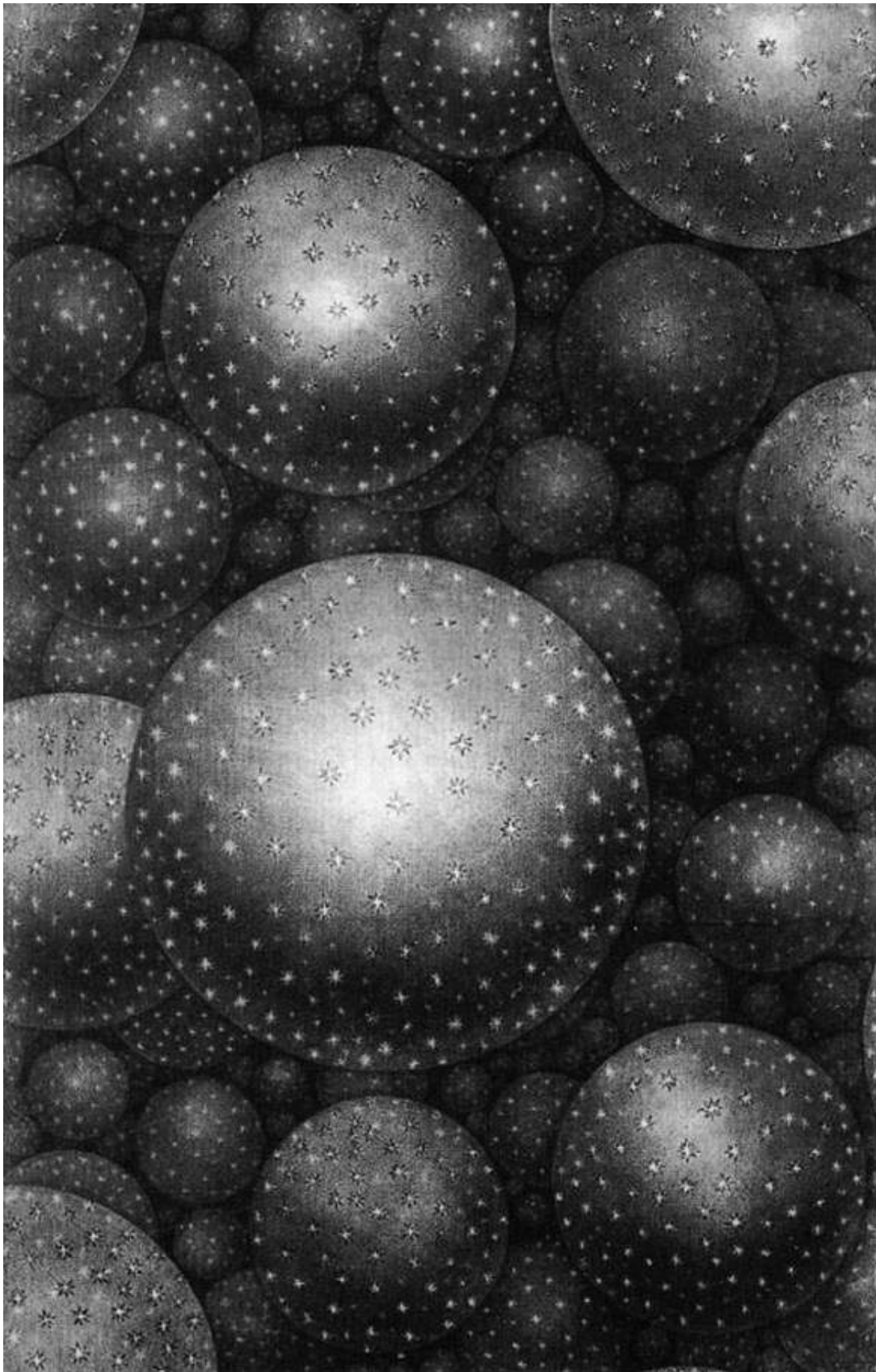
Lo que aquí cuenta es el movimiento descendente; desde él aparece claro que el conocedor del mundo, Alexander von Humboldt, a pesar de su hábito totalizador-consolador, toma partido por la Modernidad en el punto decisivo y se decide en contra del estado de seguridad y cobijo que proporcionaban a los habitantes de la tierra las envolturas de ilusión y su sensación de proximidad. Como todos los constructores de globos y cosmógrafos desde Behaim, Schöner, Waldseemüller, Apiano y Mercator *senior* y *junior*.^[357] exige de ellos una visión de su planeta desde fuera y se niega a aceptar que los espacios exteriores sólo sean desarrollos de una imaginación regionalmente instalada, hogareño-doméstica, uterino-social. Esa apertura a lo infinito exacerba el riesgo de descolocaciones y desorientaciones

modernas. Los seres humanos saben, ahora, que están situados o, lo que significa lo mismo, que están perdidos en alguna parte dentro de lo ilimitado; comprenden con el tiempo que a nada pueden confiarse tanto como a la homogénea indiferencia del espacio infinito. En éste desaparece la «cómoda familiaridad». El exterior se extiende en sí mismo, pasando por delante del emplazamiento de los seres humanos, como una magnitud extraña de derecho propio; parece que su primer y único principio es no tener nada que ver con los seres humanos. Las fantasías de los mortales de tener que buscar algo fuera —piénsese en las ideologías de los viajes espaciales de los americanos y los rusos— siguen siendo necesariamente muy lábiles, desmoralizables, esencialmente proyectos autohipnóticos sobre el trasfondo del absurdo. En cualquier caso, el espacio enajenado es el dato primordial de las ciencias modernas de la naturaleza; pero también a las ciencias del ser humano le proporciona su axioma el principio de la preeminencia del exterior.

Desde ahí se desarrolla un sentido radicalmente diferente de la localización humana. La tierra se convierte ahora en el planeta al que se vuelve; el exterior es el desde-donde general de todos los posibles regresos. Fue en el campo cosmológico donde por primera vez el pensamiento de lo exterior se elevó a norma.^[358] Sin embargo, el espacio desde el que se produce el nuevo e irremediable encuentro desde-fuera con la tierra ya no es el ingenuo cielo de cubiertas de la época de Thomas Digges y Giordano Bruno. Es el espacio eternamente silencioso de la infinitud de los físicos, del que Pascal había dicho que aterrorizaba su ánimo. Si Dante, en su viaje por las esferas del paraíso, al mirar desde el cielo de las estrellas fijas hacia abajo, a la tierra, hubo de sonreír involuntariamente por su insignificante figura, *vil semblante*, esta emoción es de otro tipo completamente diferente que el asombro que acompaña el descenso de Humboldt desde los desnudos espacios exteriores hasta la tierra rebosante de vida. La edad moderna gana la vertical de otra manera del todo diferente que la era metafísica. La mirada desde fuera no se consigue por una trascendencia del alma a lo exterior y superior a la tierra, sino por el despliegue de la imaginación físico-técnica, aero- y astronáutica (cuyas manifestaciones literarias y cartográficas, por lo demás, precedieron con mucho a las técnicas). Las representaciones modernas del vuelo sustituyen a las antiguas y medievales del «ascenso»; la tierra de aeropuertos (en la que se despega y aterriza) ha tomado el lugar de la tierra de ascensiones al cielo (de la que uno se desprende, para no volver nunca).

Naturalmente, cuando aparece el *Kosmos* de Humboldt hace ya siglos que no se habla de las cubiertas de los planetas, ni del cielo omnienvolvente de las estrellas fijas. En los últimos años de Humboldt ya estaba también fuera de uso, desde hacía una generación, el viejo instrumento de la uranología edificante, el globo uranio —entre Alcuino y Hegel un medio escolar de uso corriente—, y la mirada a las estrellas se había convertido desde hacía tiempo en una disciplina propia y autónoma dentro del

espectro de las ciencias naturales triunfantes. Con la consolidación de la astrofísica, de la ciencia de los espacios extremos, decayó rápidamente el saber de las constelaciones míticas que desde la Antigüedad habían hecho legibles puntualmente las regiones siderales. Quien quisiera dedicarse en adelante a la astronomía tendría que hacerlo con la conciencia de mirar hacia una infinitud sin firmamento, hacia un espacio antropófugo, en el que se pierden las esperanzas y las proyecciones sin eco alguno.



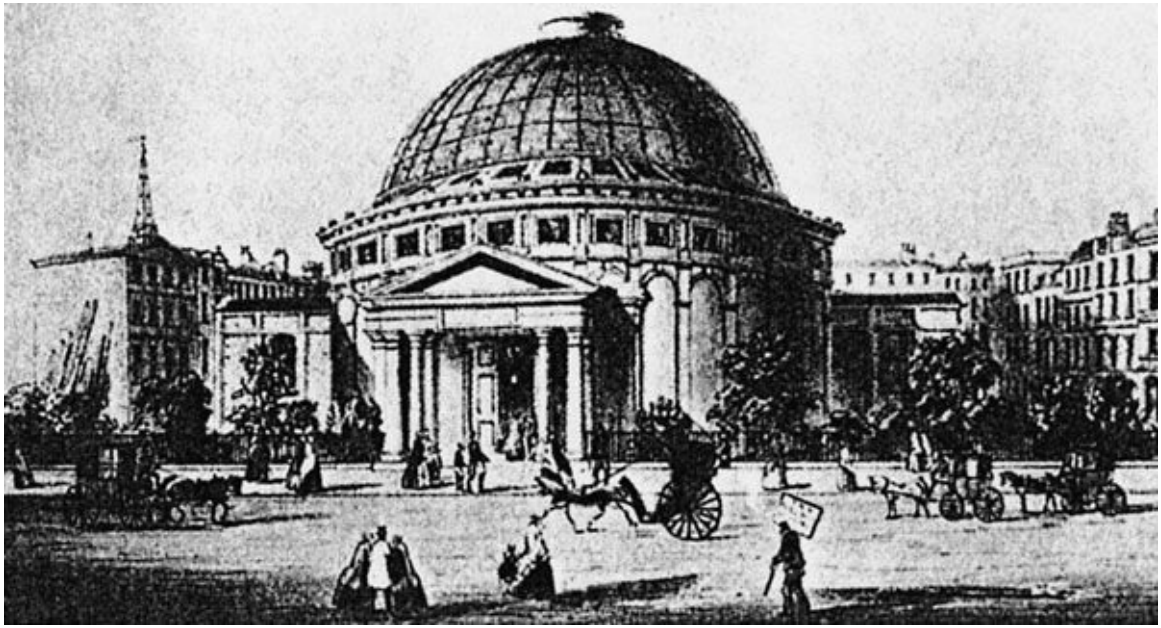
Según las *Nuevas hipótesis sobre el universo*, 1750, del físico inglés Thomas Wright, el espacio infinito está lleno de universos jerarquizados e intrincados mutuamente, con estructura en forma de burbujas.

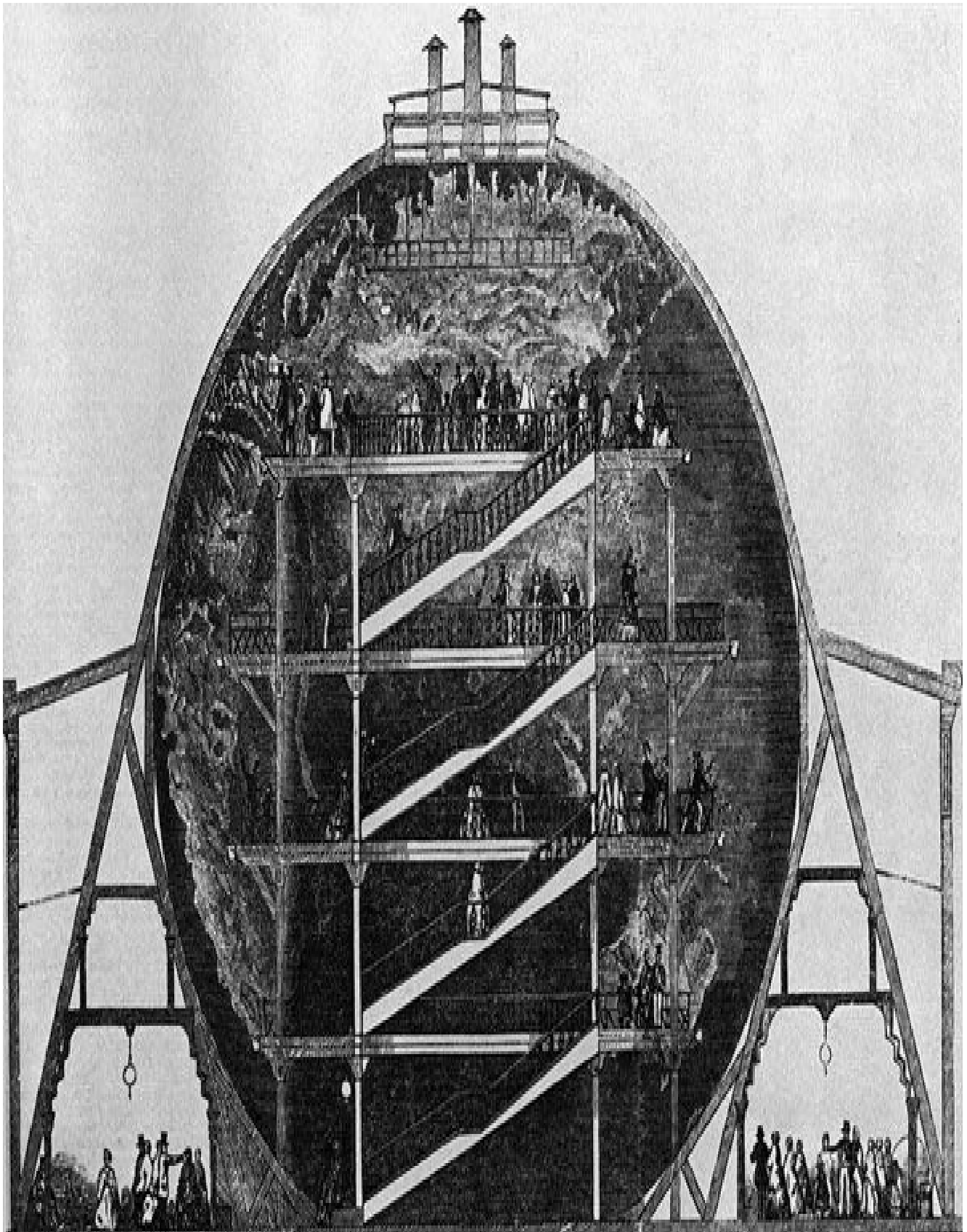


Lago volcánico de Guatavita, cerca de Bogotá, donde se desarrolla la leyenda de Eldorado, del hombre dorado y sus tesoros sumergidos; el dibujo de Alexander von Humboldt muestra todavía el conducto de desagüe excavado con cuya ayuda el buscador de tesoros Sepúlveda intentó desecar el lago en 1581.

Y así como la tierra quedó caracterizada como la estrella a la que se vuelve, la «humanidad» europea —precisamente tras sus ilustraciones cosmológicas, etnológicas y psicológicas— mantuvo su distintivo de célula inteligente en el

universo, a la que habría que volver bajo cualquier circunstancia. A Alexander von Humboldt le había tocado la misión de formular ejemplarmente el regreso desde la exterioridad cósmica a la esencia humana autorreflexiva. Immanuel Kant había caracterizado como sentido para lo sublime la capacidad de regresar a sí mismo desde lo más exterior y extraño: dado que sublime es la resistencia de la conciencia humana de la dignidad propia a la tentación de abandonarse a lo imponente y avasallador.^[359] Y en tanto que el cuadro del mundo de Humboldt lleva a cabo con edificante minuciosidad el regreso de la tremenda vastedad de la naturaleza, de las dimensiones oceánicas y astrales, a los salones cultos, proporcionó a los contemporáneos una última iniciación en lo sublime cosmológico. La cosmovisión al máximo se convierte aquí en el caso crítico de la vida estética;^[360] esto, de nuevo, es la prosecución de la *vita contemplativa* con medios burgueses, y eso quiere decir en último término: consuntivos. Que el ser humano, «conmovido», sienta «profundamente lo inmenso» es algo que debe suceder en su interior; éste «representa el universo para el hombre privado. En él congrega la lejanía y el pasado. Su salón es un palco en el teatro del mundo».^[361] Cuando el cobijo cósmico se ha vuelto inaccesible, a los seres humanos les queda la conciencia de su situación en un espacio en el que pueden regresar desde cualquier distancia a sí mismos. Puede que la trascendencia esencial y el sueño de una patria verdadera en el sobremundo estén irremisiblemente perdidos para los seres humanos modernos: lo trascendental, por el contrario, la autorrelación de los sujetos pensantes como condición del regreso de lo exterior a lo propio, aparece con tanta mayor pregnancia en el pensamiento del siglo XIX. El giro trascendental puede abstraerse tan poco de la descripción del mundo de Humboldt como de los proyectos de sistema de las generaciones postidealistas. Él es la figura que posibilita todo pensar antropológico posterior que conecte con los hallazgos de la época fundacional de las ciencias del ser humano en el tardío siglo XVIII. El concepto filosófico de la tierra también se le impone al investigador de la naturaleza: ella es el astro trascendental que se ha convertido en el emplazamiento condicionante de toda autorreflexión. Como estrella donde surgió la teoría de las estrellas, el cuerpo de la tierra reluce fosforescentemente desde sí mismo, y si los extraños sabios que están sobre él se piensan fuera, en el vacío, siempre será para regresar a su lugar por muy fuera que estén. Naturalmente, cuando Humboldt pone en juego la expresión «esferas», no se trata ya de las imaginarias cubiertas celestes del doble milenio aristotélico, sino de las trascendentales «esferas de la intuición», que no designan realidad cósmica alguna, sino esquemas, conceptos auxiliares, radios de la razón que se representa el espacio. Lo que en el siglo de Humboldt era una figura teórica se habría de concretar en el siglo XX en un movimiento físico: el astronauta Edwin Aldrin, que el 21 de julio de 1969 fue el segundo ser humano que pisó la superficie de la luna poco después de Neil Armstrong, hizo el resumen de su vida como astronauta en un libro titulado *Return to Earth*.^[362]





The Great Globe (corte), expuesto por James Wyld de 1851 a 1862 en Leicester Square, Londres; 12,5 metros de diámetro; cúpula exterior pintada como la bóveda celeste.

3 Tiempo de globo

Con ello, también para las dimensiones extraterrestres se establece lo que había llegado a ser verdad para la tierra desde el viaje de Colón: en el espacio redondo circundado todos los puntos valen lo mismo. Por esa neutralización el pensamiento del espacio experimenta un cambio radical de sentido en la edad moderna. El tradicional «vivir, tejer y ser» entre atracciones, anhelos y orientaciones regionales es superado por un sistema de localización de puntos discrecionales en un espacio homogéneo de representación.^[363] Cuando el pensamiento moderno, remitido al lugar espacial, domina la situación con su acceso neutralizador y homogeneizante a puntos discrecionales de la superficie terrestre, los seres humanos ya no pueden permanecer, como si estuvieran en casa, en sus tradicionales espacios interiores de mundo y en sus fantasmales dilataciones y redondeos.^[364] Ya no pueden vivir más tiempo exclusivamente bajo sus cielos centrados en la patria. Han abandonado sus provincias natales participando en la gran marcha, cooperando a pensar, descubrir, ganar; han dejado sus casas lingüísticas locales y sus tiendas montadas y asentadas en el cielo para moverse, ya para todos los tiempos venideros, en un exterior insuperable que ya les precedía.

Los nuevos empresarios de las naciones-piloto de la expansión europea ya no echan raíces por más tiempo en la madre patria; ya no se mueven entre sus viejas voces y olores; ya no obedecen, como antes, a sus puntos de memoria históricos ni a sus polos de atracción mágicos. Han olvidado lo que eran fuentes encantadas, lo que significaban santuarios, iglesias de peregrinación y otros lugares de fuerza, y qué maldiciones había en rincones sospechosos. Para ellos la poética del espacio natal ya no es determinante. Ya no viven en los paisajes en los que nacieron, sino que operan en otro lugar, exterior, abstracto. Su emplazamiento más concreto es en el futuro el mapa, en cuyos puntos y líneas se localizan sin reserva alguna. Es el papel sabiamente pintado, el *mappamundo*, el que les dice dónde se encuentran. El mapa absorbe el terreno, la imagen del globo terráqueo hace desaparecer, para el pensamiento representante del espacio, las dimensiones reales.

Por eso, para el globo terrestre, ese prodigio tipográfico que informa a los seres humanos modernos, mejor que cualquier otra imagen, de su localización en el mundo, comienza una historia de éxitos que se alarga durante un período de tiempo de más de quinientos años; su monopolio, compartido con los grandes mapas, en lo relativo a las vistas generales de la superficie terrestre, sólo se ha roto en el último cuarto del siglo xx con las fotografías por satélite.^[365] El globo terráqueo no sólo se convierte en el instrumento rector de la nueva localización homogeneizadora; no sólo pasa a ser el instrumento imprescindible de la cosmovisión, en manos de todos los que en el Viejo Mundo y en sus dependencias llegaron al poder y al conocimiento; protocoliza o consigna, también, mediante continuas y progresivas enmiendas de las imágenes de

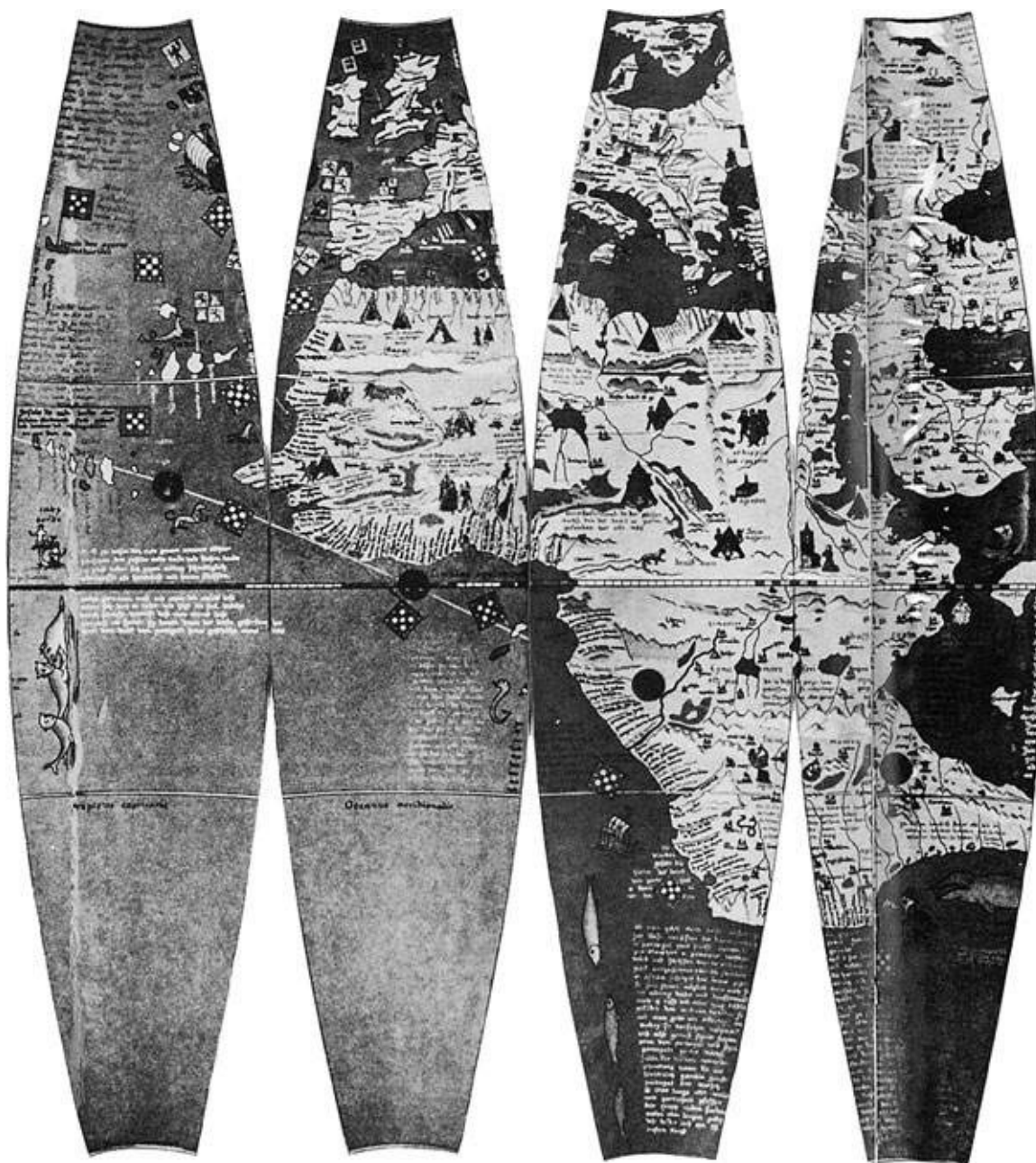
los mapas, la permanente ofensiva de los descubrimientos, conquistas, colonizaciones y denominaciones con las que los europeos adelantados, marítima y terrestremente, se establecen en el exterior universal. Decenio a decenio publican los globos europeos el estado de ese proceso del que Martin Heidegger daría posteriormente la fórmula, cuando escribió:

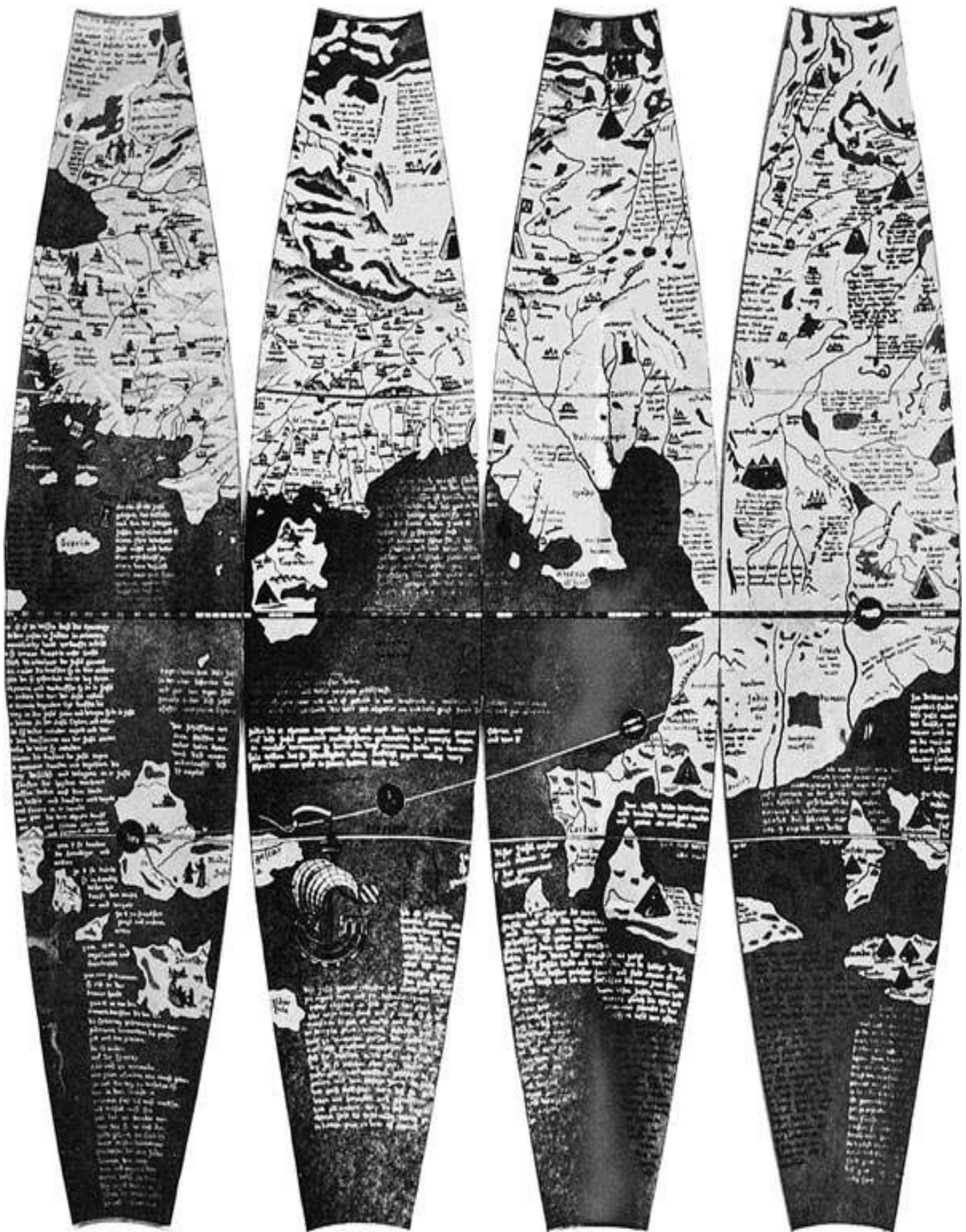
La esencia de la edad moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora: la figura del producir representante.^[366]

Lo que al final del siglo xx —como si se tratara de una novedad— se encomia, mitifica y desacredita en los medios de masas como «globalización», considerado bajo estas perspectivas es un momento posterior y confuso de un acontecimiento general cuyas verdaderas dimensiones sólo aparecen cuando se entiende la historia de la edad moderna, con toda consecuencia, como el tránsito de la especulación meditativa sobre la esfera a la praxis real de su registro en un globo. En este sentido hay que subrayar que entre los europeos continentales sólo el siglo xx acaba con la agonía de la cosmovisión tolemaica que se arrastraba, cuando han de recuperar, como en el último minuto, lo que en su gran mayoría se habían negado a comprender medio milenio antes en bien propio: que cualquier lugar sobre una esfera circundable puede ser afectado, incluso desde la mayor lejanía, por transacciones entre gentes interesadas en ellas.

Lo que realmente significa la globalización terrestre aparece cuando se reconoce en ella la historia de una enajenación político-espacial que parece ser indispensable para los vencedores, insoportable para los perdedores e inevitable para todos. La información metafísica latente del globo terráqueo concreto a sus usuarios era, desde el principio, que todos los seres que pueblan su superficie están fuera en un sentido absoluto, por más que, ahora como antes, intenten cobijarse en apareamientos, viviendas y envolturas simbólicas colectivas (sistémicamente diríamos: en comunicaciones). Mientras los pensadores, meditando frente al cielo abierto, se imaginaban el cosmos como una bóveda sólida —todo lo inconmensurable que quisiera aparecer—, estaban protegidos frente al peligro de resfriarse en una exterioridad absoluta. Su mundo era todavía la casa, que no pierde nada. Pero desde que dieron la vuelta al planeta concreto, a la pequeña estrella errante, que soporta los climas, faunas y culturas más diferentes, un abismo se abre ante ellos, a través del cual, cuando levantan los ojos, parpadean mirando a un exterior glacial. Un segundo abismo surge ante ellos en las culturas de las lejanas partes de la tierra, que, tras la ilustración etnológica, demuestran a cualquier interesado que todo lo que considerábamos, entre nosotros, el orden eterno de las cosas puede ser tan bueno en otro lugar cualquiera de modo completamente diferente. Ambos abismos, el

cosmológico y el etnológico, le reflejan al que mira hacia fuera la azarosidad de su propio ser-ahí y ser-así. Y ambos dan a entender que no es la «pérdida del centro» la que constituye la catástrofe inmunológica de la edad moderna, sino la pérdida de la periferia. Las últimas fronteras no son las que parecían ser en otro tiempo: esta notificación de pérdida (técnicamente: la des-ontologización de los márgenes firmes) es el disangelio de la edad moderna, que, junto con el evangelio del descubrimiento, anuncia nuevos espacios-oportunidades. Pertenece a las características de la época que la buena nueva cabalga sobre la mala.





El globo de Behaim, 1492, partido en biángulos.

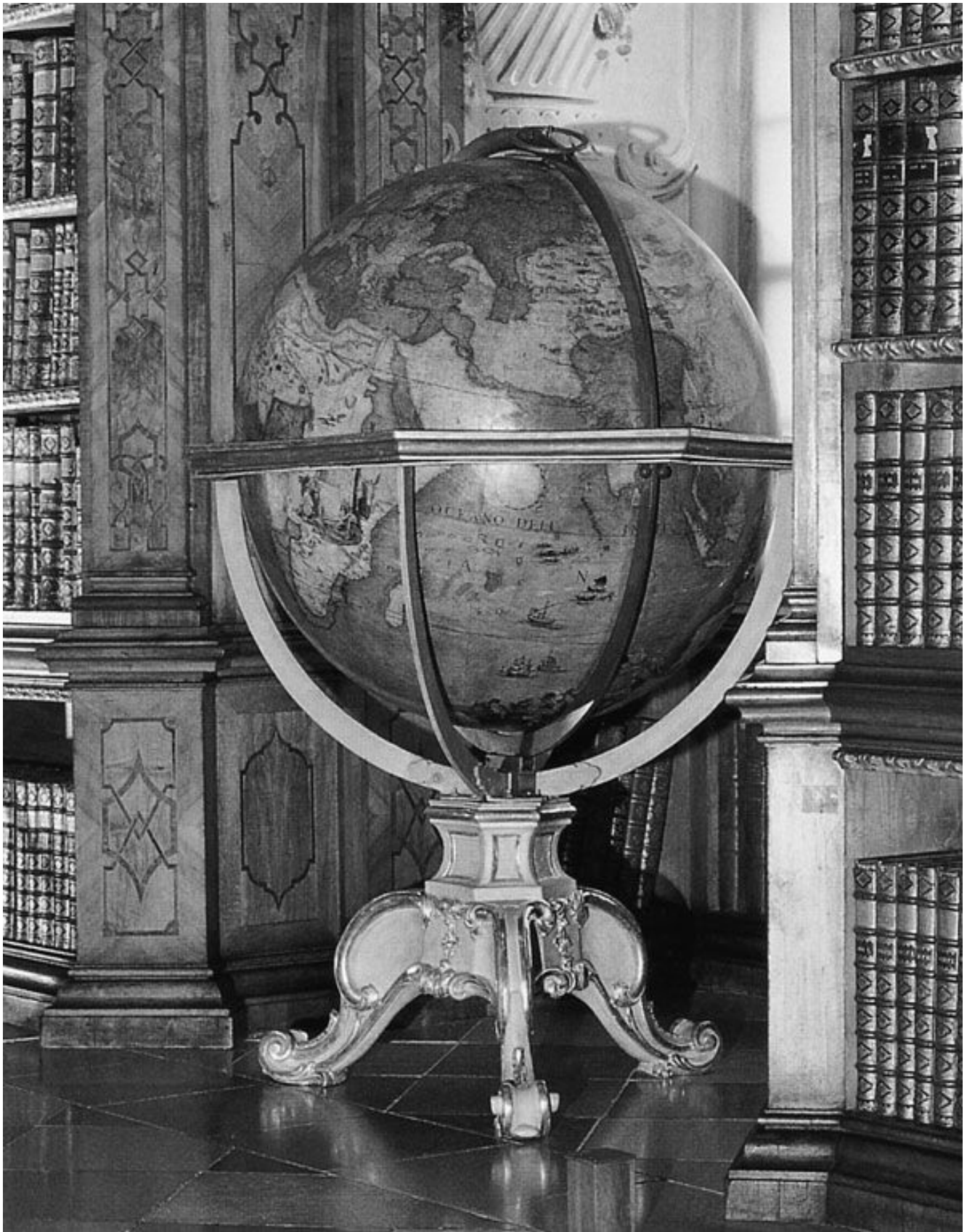
Los barcos con la peste del saber atracan primero en los puertos ibéricos. De retorno de la India, de las antípodas, los primeros testigos oculares de la redondez de la tierra miran de un modo nuevo a un mundo que desde entonces se llama el viejo. Quien arriba a puertos patrios después de una circunnavegación terrestre —como

aquellos dieciocho supervivientes extenuados del viaje de Magallanes de 1519 a 1522 — regresa a tierra a una ciudad que no puede volver a sublimarse como cavidad doméstico-patria en el mundo. En este sentido fue Sevilla la primera ciudad-emplazamiento de la historia universal; su puerto, más exactamente el de Sanlúcar de Barrameda, fue el primero del Viejo Mundo que recibió a los testigos de un periplo en torno al globo cuando llegaban a la patria. Los emplazamientos son antiguas patrias que se ofrecen a la mirada desencantada y sentimental de gentes que regresan del exterior. En ellos se hace valer la ley espacial de la edad moderna: que ya no se puede interpretar durante más tiempo el lugar propio como centro y ombligo de la existencia, ni el mundo como su entorno concéntricamente ordenado. Tras Magallanes, quien vive en el hoy se ve forzado a proyectar también su ciudad natal como un punto visto desde fuera. La transformación del viejo mundo en un agregado de emplazamientos refleja la nueva realidad-globo, tal como se presenta tras la circunvolución terrestre. El emplazamiento es aquel lugar en el mundo representado en el que los nativos se conciben a sí mismos como concebidos desde fuera; en él vuelven a sí los circunvolucionados.

En este proceso resulta curioso, sobre todo, cómo innumerables nativos europeos han conseguido ignorarlo, negarlo y retardarlo durante casi una era, de modo que sólo en el siglo xx tardío actúan como si tuvieran motivos completamente nuevos para ocuparse del inaudito fenómeno de la globalización. Sin embargo, desde 1522, no hay nada que discutir sobre el hecho de la circunvolución terrestre. Ciertamente es sólo: mientras más rutinaria y rápidamente se suceden las circunvoluciones, más se propaga la transformación de mundos de vida en emplazamientos;[*] razón por la cual sólo en la época del transporte rápido y de las transmisiones de información superrápidas se hace sentir epidémica y masivamente el desencantamiento de las viejas estructuras locales de inmunidad. En su desarrollo, la globalización va explotando capa a capa las envolturas ilusas de la vida apegada al suelo patrio, enclaustrada, orientada hacia sí misma y pretendidamente salvadora de sí con medios propios: esa vida que hasta ahora jamás estuvo en otra parte que en ella misma y en sus paisajes natales (el *Gegnet* de Heidegger proporciona a esas espacialidades superredondeadas un nombre tardío y superfluo) y que no conocía otra condición de mundo que la autocobijante, vernacular, microséricamente animada y macroséricamente amurallada: el mundo como extensión sociocosmológica, de sólidas paredes, con una imaginación terrenalizada, autocentrada, unilingüe, uterino-grupal. Pero, ahora, la globalización, que lleva la exterioridad a todas partes, arranca de su lugar las ciudades abiertas al comercio, y al final también las aldeas introvertidas, introduciéndolas en el espacio de tráfico homogeneizante. Descerraja las endosferas que crecen por sí mismas y las coloca en la red enajenadora. Presas en ella, las colonias de los mortales apegados al suelo autóctono pierden su privilegio inmemorial de ser cada una para sí el centro del mundo.

En este sentido, como acabamos de afirmar, la historia de la edad moderna no es,

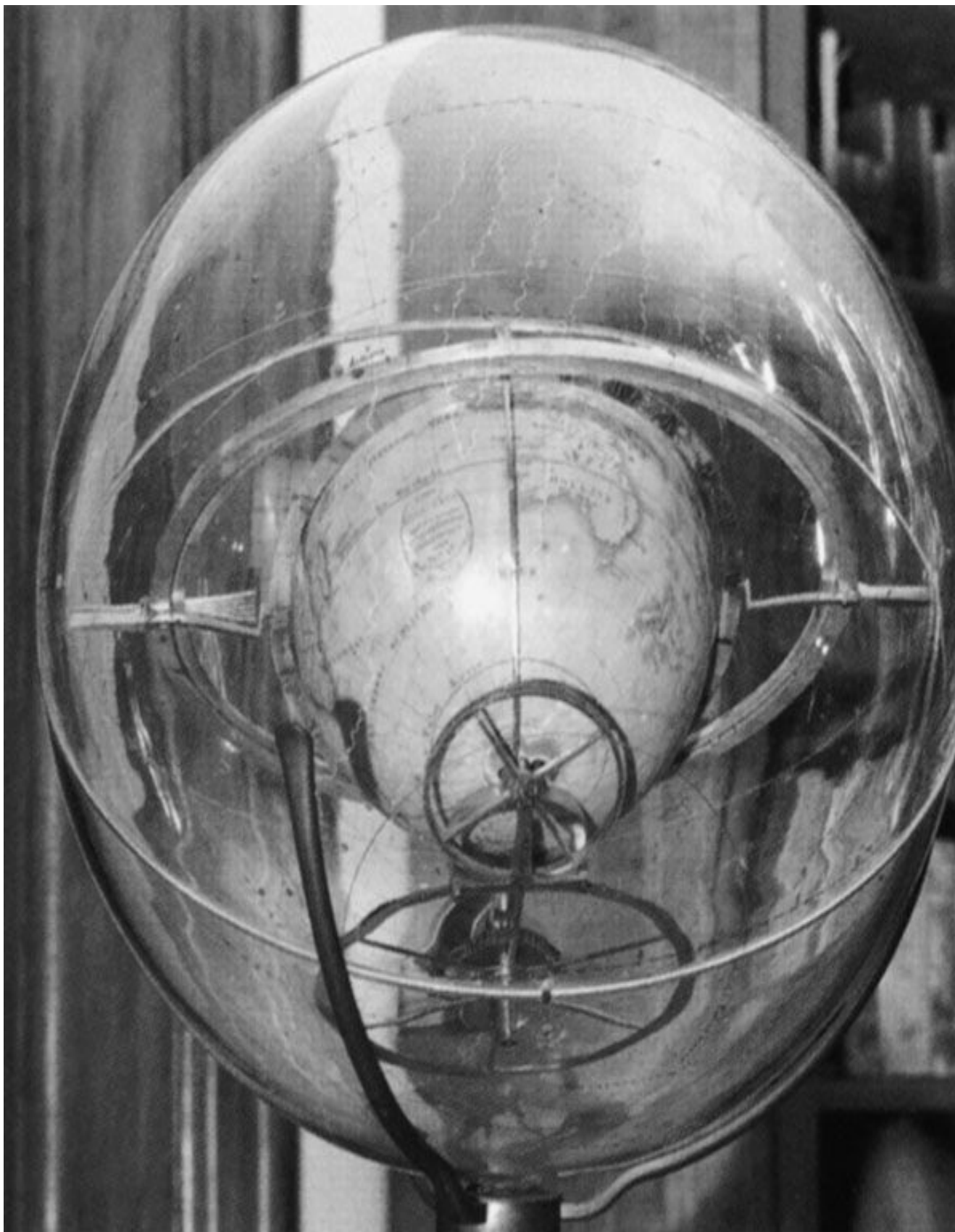
en principio, otra cosa que la historia de una revolución espacial en el exterior. Consuma la catástrofe de las ontologías locales. En su transcurso, todas las naciones antiguo-europeas se convierten en emplazamientos sobre una superficie esférica, y todas las ciudades, pueblos, paisajes se transforman en puntos de tránsito en la circulación ilimitada de los capitales bajo su quintuple metamorfosis de mercancía, dinero, texto, imagen, prominencia.^[367] Cualquier punto de la superficie terrestre se convierte en un potencial destino del capital, que considera todo emplazamiento según su accesibilidad a medidas y cálculos estratégicos en vistas al beneficio. Mientras que en otro tiempo todavía la esfera-cosmos de los filósofos había representado perceptiblemente una forma máxima de cobijo en lo envolvente, la nueva «manzana de la tierra» (*Erdapfel*) —como Behaim llama a su globo— anuncia a los europeos, interesante, cruel y discretamente, la nueva topológica de la edad moderna: que los seres humanos son seres vivos que han de existir en el margen extremo de un cuerpo redondo irregular en el universo; un cuerpo que, como todo, no es claustro materno ni receptáculo alguno, ni puede proporcionar ningún cobijo.



Vincenzo Coronelli, globo terráqueo, ca. 1688, biblioteca del convento de la orden benedictina, Melk.

Puede estar colocado el globo sobre un bastidor precioso, con pies cincelados de palo de rosa, sujeto por un anillo meridiano metálico, como se quiera, puede dar la impresión al observador de la visión panorámica y de la delimitación perfecta mismas: a pesar de ello, sólo reproducirá ya la imagen de un cuerpo al que le falta el

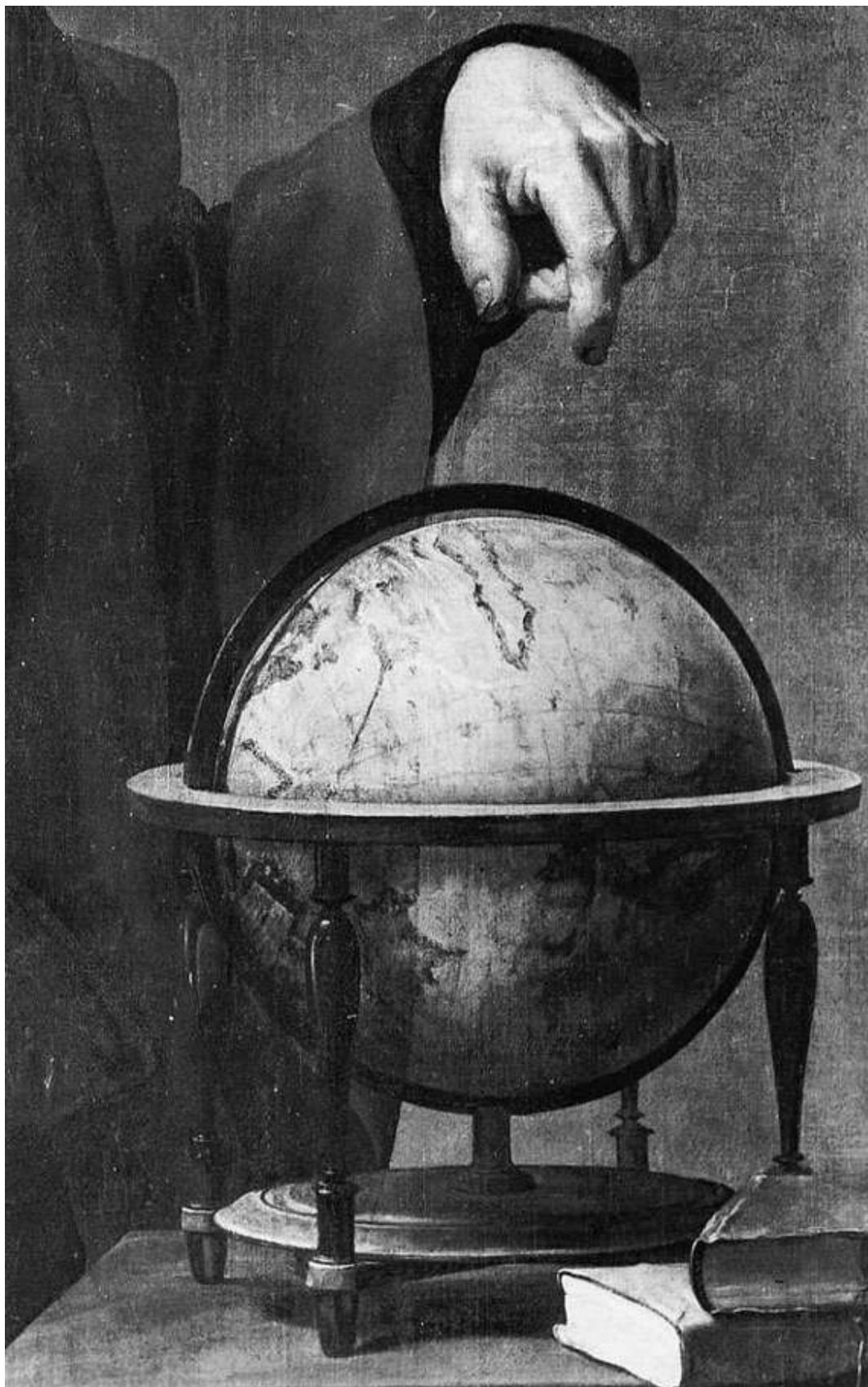
margen cobijante, la bóveda esférica exterior.



Chronoglobium de Mathias Zibermayer, con globo terráqueo interno, 1837, St. Florian.

Lo que aparece sobre él ya está también fuera. Incluso la atmósfera de aire, que, por cierto, desaparece de todos los globos terráqueos, es entendida por la mayoría más como parte del exterior que como interior, y sólo en la época más reciente, por el

auge de la meteorología como ciencia madre del racionalismo del caos, a la atmósfera de la tierra se la concibe, finalmente, como el único equivalente que queda de las capas o cubiertas de éter. ¿Dónde estaría ahora el cielo que pudiera besar a esa tierra?



Velázquez, *Demócrito (o El Geógrafo)*, 1628.

En cualquier globo terrestre de los que adornaban las salas de audiencia y

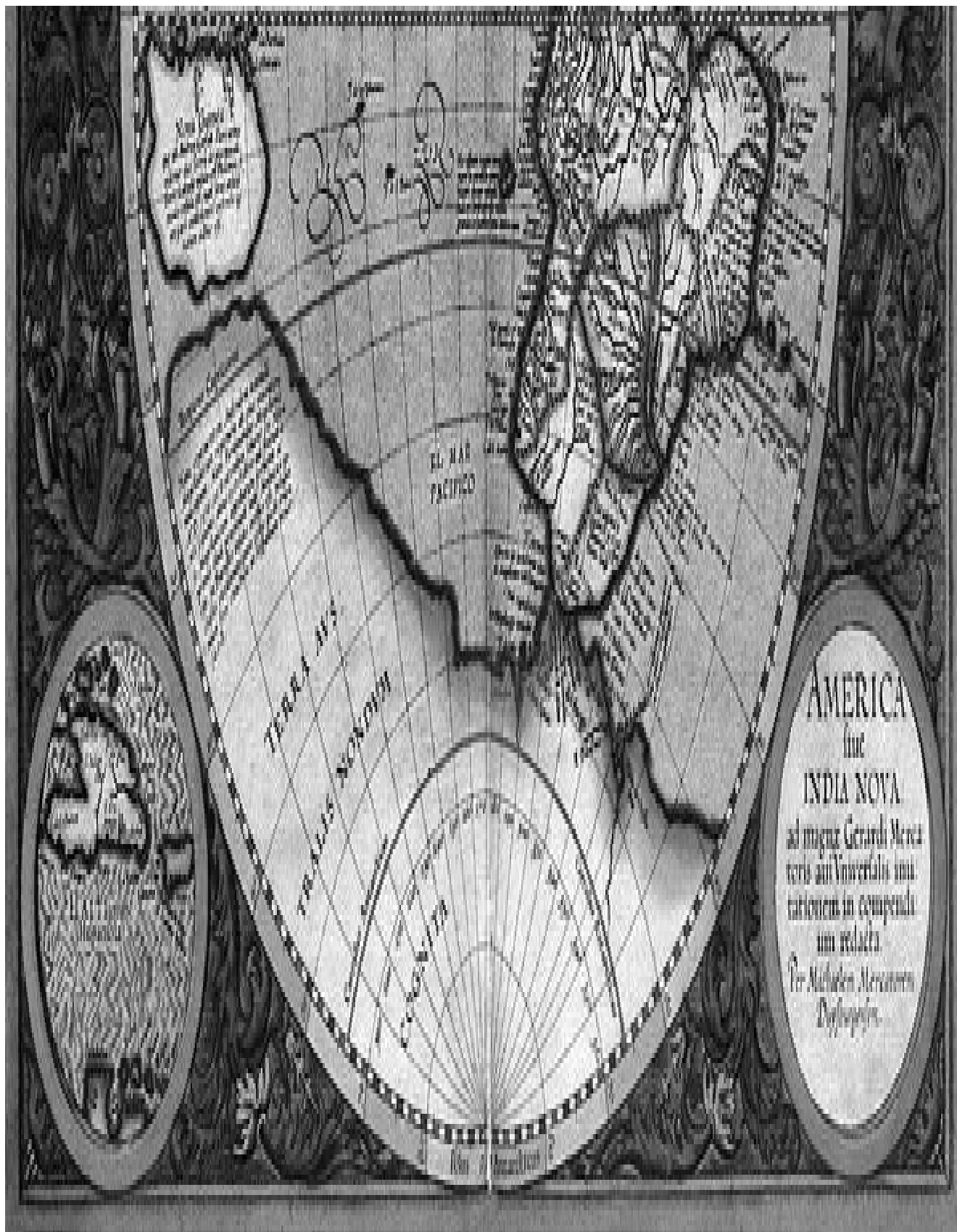
bibliotecas, los gabinetes y salones de la Europa culta —hasta 1830 en compañía de su gemelo obligado, el globo celeste—, se materializaba la nueva doctrina de la primacía de un exterior en el que se adentraban decisivamente los europeos como descubridores, conquistadores, misioneros, comerciantes, informadores y turistas, para, al mismo tiempo, retirarse de él a sus espacios interiores, artísticamente revestidos, que ahora, con el colorido específico del siglo XIX, se llaman interiores o esferas privadas. Es verdad que, mientras sea posible de algún modo, los globos celestes, que se exponían paralelamente, intentarán desmentir la verdad evidenciada por los globos terráqueos;^[368] siguen simulando cobijo cósmico de los mortales bajo el firmamento, pero su función se va convirtiendo paulatinamente en metafórica y decorativa, igual que el arte de los astrólogos, que pasa de manos de peritos en estrellas y destino a manos de psicólogos edificantes y profetas de feria. Nada puede salvar al cielo físico de ser desencantado como una forma de ilusión trascendental. Lo que parece una cúpula es un abismo visto a través de una envoltura de aire. El resto es religiosidad arrastrada y lírica mala.^[369]

4 Abandono del este, ingreso en el espacio homogéneo

Para establecer la primacía del exterior no bastaba el mero hecho de las primeras circunnavegaciones terrestres llevadas a cabo por Magallanes y Elcano (1519-1522) y Francis Drake (1577-1580). Estas dos heroicidades náuticas merecen entrar también en una historia filosófica de la globalización terrestre, dado que sus actores, con su decisión por el viaje hacia el oeste, llevan a cabo un cambio de dirección de alcance histórico-universal y de inagotable contenido significativo para las ciencias del espíritu. Magallanes, como Drake, siguió en ello las intuiciones de Colón, para quien la idea de un camino occidental hacia la India se había convertido en una obsesión profética. Y aunque a Colón, incluso después de su cuarto viaje (1502-1504), no había quien le convenciera de su error de haber encontrado el camino marino a la India —él pensaba entonces, con toda seriedad, que estaba sólo a diez días de navegación del Ganges, y que los habitantes del Caribe eran vasallos del Gran Kan de la India—, la tendencia de la época estaba de su lado. Con su opción por la ruta del oeste había puesto en marcha la emancipación de «Occidente» de su inmemorial orientación mitológico-solar hacia el este; sí, con el descubrimiento del continente occidental había conseguido desmentir la primacía mítico-metafísica del Oriente. Desde entonces ya no regresamos al «origen» o al punto de salida del sol, sino que avanzamos, sin nostalgia, con el sol. Con razón hizo observar Rosenstock-Huessy: «El océano que atravesó Colón hizo de Occidente Europa».^[370] Suceda lo que suceda desde entonces en nombre de la globalización o del registro universal de la tierra, siempre estará completamente bajo el signo de la tendencia atlántica. Después de que los marinos portugueses desde mediados del siglo xv hubieran roto las inhibiciones mágicas que mantenían parada la mirada hacia el oeste en las columnas de Hércules, el viaje de Colón dio definitivamente la señal para la «desorientación» de los intereses europeos. Sólo esta revolucionaria des-orientalización podía hacer emerger el doble continente índico nuevo, que habría de llamarse América, y sólo a ella hay que adscribir que desde hace medio milenio los procesos de globalización, según su sentido cultural y topológico, signifiquen siempre, a su vez, «occidentalización» y occidentalismo. La razón de que ello no pudiera suceder de otro modo la conceptualiza, acentuándola felizmente, el iniciador de la nueva fenomenología, Hermann Schmitz, en las explicaciones filosófico-espaciales de su «Sistema de filosofía». Sobre Colón se dice allí:

En el oeste descubrió para la humanidad América y, con ello, el espacio como espacio local. Esta formulación, intencionadamente agudizada, pretende decir que Colón —y más tarde el circunnavegador del mundo, Magallanes, como ejecutor de su iniciativa— forzaron por sus éxitos en la ruta occidental una revolución, semejante a

un *shock*, en la representación humana del espacio, que señala, con mayor profundidad que ningún otro acontecimiento, el ingreso en el modo de conciencia específicamente moderno.^[371]



Terra australis nuper inventa nondum cognita, de Michael Mercator, *Atlas sive cosmographicae meditationes*, 1595.

El giro hacia el oeste induce la geometrización del comportamiento europeo en un espacio local globalizado. Por ello, incluso la representación más sumaria de las zonas de la tierra todavía inexploradas sigue desde el principio el nuevo ideal metódico: el de un registro uniforme de todos los puntos sobre la superficie del planeta, hecho bajo el aspecto de su accesibilidad a operaciones e intereses europeos (y esto significa, en principio, ibéricos), se produzcan los accesos reales sólo siglos después, como sucede a menudo, o no se produzcan nunca. También y precisamente las famosas manchas blancas sobre los mapas, consignadas como *terrae incognitae*, ofician desde el principio como regiones que hay que conocer en el futuro. Para ellas valía lo que en algunos mapamundi decisivos del siglo XVI había impreso sobre el continente austral, que se imaginaba gigantesco: *terra australis nuper inventa nondum cognita*: descubierta recientemente, todavía no explorada, pero ya predibujada como espacio de juego de exploración y explotación futuras. El espíritu del todavía-no pide la palabra por primera vez como asunto de geógrafos. La época moderna es época-*nondum*: la época de un devenir muy prometedor, que se ha emancipado tanto del estatismo de la eternidad como del tiempo circular del mito.

La importancia histórica del viaje de Colón estriba en sus efectos revolucionarios para la transformación de movimientos espacio-direccionales en movimientos espacio-situacionales. Al oeste, que había sido en circunstancias anteriores una dirección del cielo y del viento, pero sobre todo la zona de la puesta del sol —una magnitud determinada por completo espacio-direccionalmente—, le tocó el decisivo papel histórico-civilizatorio de ayudar a que surgiera la representación geométrico-espacio-situacional de la tierra y del espacio. Con las salidas hacia el oeste comienzan movimientos que acabarán un día en un tráfico indiferente en todas las direcciones. Bien el viaje de Colón de 1492 o bien la penetración del continente norteamericano en el siglo XIX: esas dos máximas escenificaciones del imperativo «¡Adelante, hacia el oeste!» impulsan la apertura espacial, de la que más tarde habría de seguirse el tráfico pendular regular entre puntos discrecionales de las zonas exploradas. Lo que el siglo XX designará con uno de sus conceptos más romos como «circulación» sólo fue posible por el pensamiento espacio-situacional. Pues el dominio rutinario de la simetría de viajes de ida y viajes de vuelta, constitutivo del concepto moderno de tráfico, sólo puede realizarse en un espacio situacional generalizado, que reúna puntos de igual valor geométrico en un campo liso, convirtiéndolos así en imágenes de trayectos e itinerarios de viaje. No es casualidad que uno de los sistemas de fuerza motriz más importantes del siglo XIX, las máquinas de tren del ferrocarril, recibieran el nombre de locomotoras: las que mueven de lugar; su uso determina una etapa en la valoración comparativa del espacio local o situacional atravesado. Los técnicos del siglo XIX sabían que la superación del espacio mediante la locomoción a vapor iba estrechamente unida a la «evaporación» del espacio mediante la telegrafía eléctrica, cuyos cables seguían por regla general las vías férreas.^[372]

Lo que llamamos tráfico universal presupone que el descubrimiento de las

condiciones del mar y del terreno, bajo el aspecto geográfico e hidrográfico, puede darse ya, en lo esencial, por cerrado. Tráfico auténtico sólo puede surgir cuando exista un sistema de trayectos que abra una zona determinada, sea como *terra cognita* o como *mare cognitum*, a travesías rutinarias. Como modelo de prácticas de travesía, el tráfico constituye la segunda fase, la rutinizada, del proceso que había comenzado con la historia de aventuras de los descubrimientos globales, protagonizada por los europeos.

5 Julio Verne y Hegel

Seguramente nadie ha sabido ilustrar con mayor acierto y amenidad lo que significa y pretende el tráfico globalizado que Julio Verne en su famosa novela satírica *La vuelta al mundo en ochenta días*, del año 1874. Gracias a su galopante despreocupación y superficialidad ofrece una instantánea del proceso de la Modernidad como revolución del tráfico. Ello ilustra la tesis cuasi-histórico-filosófica de que el sentido de las condiciones modernas es trivializar el tráfico en todo el mundo. Solamente en un espacio situacional globalizado se pueden organizar las nuevas necesidades de movilidad, que colocan sobre la base de rutinas tranquilas tanto el tráfico de mercancías como el transporte de personas. Cuando del tráfico, como prototipo de movimientos reversibles también para largos trayectos, se hace una institución segura, resulta, en definitiva, indiferente en qué dirección se emprenda una vuelta al mundo. Son más bien circunstancias externas las que mueven al héroe de la novela de Julio Verne, el inglés Phileas Fogg, Esquire, y a su lamentable criado francés, Passepartout, a llevar a cabo por la ruta del este su viaje alrededor de la tierra en ochenta días. Detrás de ello no se oculta nada más que una noticia de prensa que decía que, por la apertura del último tramo del Great Indian Peninsular Railway entre Rothal y Allāhābād, el subcontinente indio podía ahora atravesarse sólo en tres días. Con ella construyó un periodista de un periódico londinense el provocador artículo que habría de suscitar la apuesta de Phileas Fogg con sus amigos y compañeros de *whist* del Reform-Club. En lo que consistía la apuesta de Fogg con sus compañeros de club no era en el fondo otra cosa que la cuestión de si la praxis turística estaba en condiciones de verificar las promesas de la teoría turística. El decisivo artículo del *Morning Chronicle* no contenía más que una exposición de los lapsos de tiempo que había de estimar un viajero para llegar de Londres a Londres dando mientras tanto la vuelta al mundo. Que ese cálculo se basara en la hipótesis de un viaje hacia el este correspondía, junto con la gran afinidad británica con la parte india de la Commonwealth, a una temática actual de la época: la apertura del canal de Suez el año 1869 había sensibilizado a toda Europa con el tema de la aceleración del tráfico mundial y creado incentivos irreprimibles para elegir la ruta oriental, acertada dramáticamente. Como testimonio el desarrollo del viaje de Fogg, aquí ya se trata de un este completamente occidentalizado hace mucho tiempo, que con todos sus brahmanes y elefantes ya no significa más que un trozo cualquiera de arco en la curvatura del planeta, representado espacio-situacionalmente y hecho disponible técnico-circulatoriamente.

«Aquí está el cálculo publicado en el *Morning Chronicle*:
Londres-Suez por Mont-Cenis y Brindisi, en tren y vapor, 7 días;
Suez-Bombay, vapor, 13 días;
Bombay-Calcuta, tren, 3 días;
Calcuta-Hong Kong (China), vapor, 13 días;

Hong kong-Yokohama (Japón), vapor, 6 días;
Yokohama-San Francisco, vapor, 22 días;
San Francisco-Nueva York, ferrocarril, 7 días;
Nueva York-Londres, vapor y ferrocarril, 9 días.
Total: 80 días».

«¡Efectivamente, sólo ochenta días!», exclamó Andrew Stuart, «pero también hay que contar con el mal tiempo, los vientos en contra, un posible naufragio, descarrilamientos...».

«Todo incluido», respondió Phileas Fogg.

«¿Aunque hindúes o indios arranquen los carriles, detengan los trenes, asalten los vagones correo y arranquen la piel de la cabeza a los viajeros? ¿Incluso así?» decía, acalorado, Andrew Stuart.

«Todo incluido», repitió Phileas Fogg.^[373]

El mensaje de Julio Verne es que en una civilización técnicamente saturada ya no existe aventura alguna, sino sólo retrasos. Por eso el autor atribuye importancia a la observación de que su héroe no tiene experiencia. La flema imperial del señor Fogg no puede dejarse alterar por turbulencia alguna, porque, como viajero global, no debe ya respeto alguno a lo local. Después de que asegurara la posibilidad de darle la vuelta, la tierra, incluso en los escenarios más lejanos, no es ya para el turista consumado sino un conjunto de situaciones e imágenes, de las que los diarios, los escritores de viajes y las enciclopedias han ofrecido ya un cuadro más completo. Se entiende, pues, por qué la llamada lejanía apenas es digna de una mirada para este indiferente señor. Suceda lo que suceda, sea una quema de viudas en la India o un ataque de los indios en el oeste americano, en principio nunca puede tratarse más que de incidentes sobre los que se está mejor informado como miembro del Reform-Club londinense que como turista involucrado en ellos sobre el terreno mismo. Quien viaja bajo estas condiciones no lo hace por placer ni por razones de negocios, sino por gusto por el movimiento mismo; *ars gratia artis; motio gratia motionis*.

Desde los días de Giovanni Francesco Gemelli Careri (1651-1725), de Calabria, que, disgustado por disputas familiares, emprendió una vuelta al mundo entre los años 1693 y 1697, el tipo del viajero universal sin negocio, es decir, el turista, es una magnitud establecida en el programa de la Modernidad; su *Giro del Mondo* pertenece a los documentos fundacionales de una literatura de la globalización a gusto privado. También Gemelli Careri se adhirió espontáneamente al hábito del descubridor que creía poseer un mandato del espíritu de informar en casa sobre sus experiencias de fuera; sus observaciones mexicanas y su relato de la travesía del Pacífico se consideraban todavía generaciones después como aportaciones etnogeográficamente respetables. Aunque generaciones posteriores se aficionaran a un estilo informativo más bien marcado subjetivamente, la *liaison* de viaje y escritura permaneció intangida hasta el siglo XIX. Todavía en 1855 el *Conversationslexicon* de Brockhaus podía constatar que turista se llama a «un viajero, al que no le une ningún objetivo determinado, por ejemplo científico, con su viaje, sino que sólo viaja por hacer el viaje y poder contarlo después».

En el caso de Julio Verne, en cambio, el viajero universal renuncia a su profesión documentalista y se convierte en un puro pasajero, es decir, en un cliente de servicios

de transporte que paga para que su viaje *no* se convierta en experiencia alguna, de la que además tuviera que hablar después. La vuelta al mundo es un deporte y no una lección filosófica, sí, ni siquiera parte ya de un programa educativo. Incluso por lo que se refería al aspecto tecnológico, Julio Verne no era un visionario en el horizonte del año 1874; teniendo en cuenta los medios de transporte más importantes, ferrocarril y vapor de hélice, los motores principales de la revolución del transporte en el siglo XIX medio y tardío, el viaje de su héroe correspondía exactamente al estado de entonces del arte de llevar a ingleses apáticos de A hasta B y vuelta. No obstante, la figura de Phileas Fogg presenta rasgos proféticos, en tanto aparece como prototipo del pasajero literalmente clandestino, cuya única relación con los paisajes que van pasando consiste en su interés de atravesarlos. El estoico turista prefiere viajar con las ventanas cerradas; como *gentleman*, persiste en su derecho de no tener que considerar nada como digno de verse; como apático, rechaza hacer descubrimientos. Estas actitudes anuncian un fenómeno de masas del siglo XX, el hermético viajero a destajo, que transborda por doquier, sin haberse fijado en ninguna parte en algo que no coincidiera con las imágenes de los folletos. Fogg es el reverso perfecto de sus predecesores tipológicos, los geógrafos y circunnavegadores del mundo de los siglos XVI, XVII y XVIII, para quienes toda partida iba unida a la esperanza de descubrimientos, conquistas y enriquecimientos. A estos viajeros experimentales siguieron desde el siglo XIX los turistas románticos, que viajaban lejos para enriquecerse por medio de impresiones.

Entre los viajeros impresionistas de nuestro siglo ha conseguido cierta fama por sus notas de viaje el filósofo de la cultura y conde Hermann Keyserling; realizó su gran ronda por las culturas del mundo en trece meses como una especie de experimento hegeliano: iluminación por regreso demorado a la provincia alemana. [374] Phileas Fogg está en clara ventaja sobre Keyserling, porque ya no tiene que hacer como si de lo que se tratara en su viaje en torno al todo fuera de aprender todavía algo esencial. Julio Verne es el mejor hegeliano, puesto que había comprendido que en el mundo organizado y amueblado ya no son posibles héroes substanciales, sino sólo héroes de lo secundario: lo que le queda a Fogg es un heroísmo de la puntualidad. Sólo con su ocurrencia de quemar las estructuras de madera del propio barco a falta de carbón durante la travesía del Atlántico, entre Nueva York e Inglaterra, rozó una vez más el estoico inglés por un momento la heroicidad original y dio un giro a la idea de autoinmolación por un orden futuro, giro que correspondía al espíritu de la era industrial. Por lo demás, *sport* y *spleen* describen el último horizonte en el mundo arreglado y adecentado. Keyserling, por el contrario, roza el ridículo cuando, como una tardía personificación del espíritu del mundo, da la vuelta a la tierra con el fin de volver «a sí»; su *motto* reza, correspondientemente, cómico: «El camino más corto hacia sí mismo conduce alrededor del mundo». Pero, como muestra su libro, no puede hacer experiencia necesaria alguna, sólo puede recoger impresiones.

6 Mundo de agua

Sobre el cambio del elemento rector de la edad moderna

En el punto decisivo, el itinerario de Julio Verne refleja perfectamente la aventura originaria de la globalización terrestre: en él se manifiesta inequívocamente la gran preponderancia de los viajes por agua. En ello se percibe todavía, en una época en la que la circunvolución terrestre se había convertido hacia tiempo en un deporte de elite (*globe trotting*, algo así como: patearlo todo), la huella de la revolución magallánica de la imagen de mundo, a consecuencia de la cual la imagen del planeta preponderantemente térrea fue sustituida por la del planeta oceánico. Haciendo campaña en favor de su proyecto, Colón pudo explicar todavía, ante Sus Majestades católicas de España, que la tierra era «pequeña» y preponderantemente seca y que el elemento húmedo sólo constituía una séptima parte de ella. También los marinos de finales de la Edad Media creían en la preponderancia del espacio térreo, y por un motivo comprensible, dado que el mar es un elemento que por lo general no gusta a quien lo conoce más de cerca. No sin profundas razones de experiencia, el odio de los habitantes de la costa al mar abierto se había traducido en esta visión del Apocalipsis de san Juan (21, 1): que tras la venida del mesías el mar ya no existirá (una frase que, en *Titanic*, de James Cameron, cita muy a propósito el clérigo de a bordo, mientras la popa del barco se pone en vertical antes del hundimiento).

A los europeos del temprano siglo XVI se les exigía de repente que comprendieran que, en vistas de la preponderancia en él de las superficies acuosas, el planeta Tierra llevaba, en el fondo, un nombre injusto. Lo que se llamaba Tierra aparecía ahora como un *waterworld*; tres cuartos de su superficie pertenecen al elemento húmedo: ésta es la información fundamental globográfica de la edad moderna, de la que nunca parece que quedara claro si se trata de un evangelio o de un disangelio. No fue fácil despedirse de los prejuicios térreos inmemoriales. El más antiguo de los globos poscolombinos que se conservan, que ya contempla —en bosquejo— los continentes americanos y el mundo de islas de las Indias occidentales, el pequeño y metálico globo Lenox, construido en 1510, hace aparecer todavía —como muchos mapas y globos tras él— la legendaria isla de Cipango o Japón, mencionada por primera vez por Marco Polo, cerquísima de la costa noroccidental de América. En él se refleja la dramática y persistente minusvaloración de las aguas al occidente del Nuevo Mundo, como si el error maestro de Colón —la esperanza de un camino corto occidental a un Asia supuestamente cercana— hubiera de repetirse ahora desde la base de América. Algo más de un decenio después, una carabela dibujada en el océano Pacífico, en el *mar del sur*, sobre el globo terráqueo de Brixen, de 1523 o 1524, alude a la vuelta al mundo de Magallanes; ya en el otoño de 1522, octavillas, que llegaron hasta la

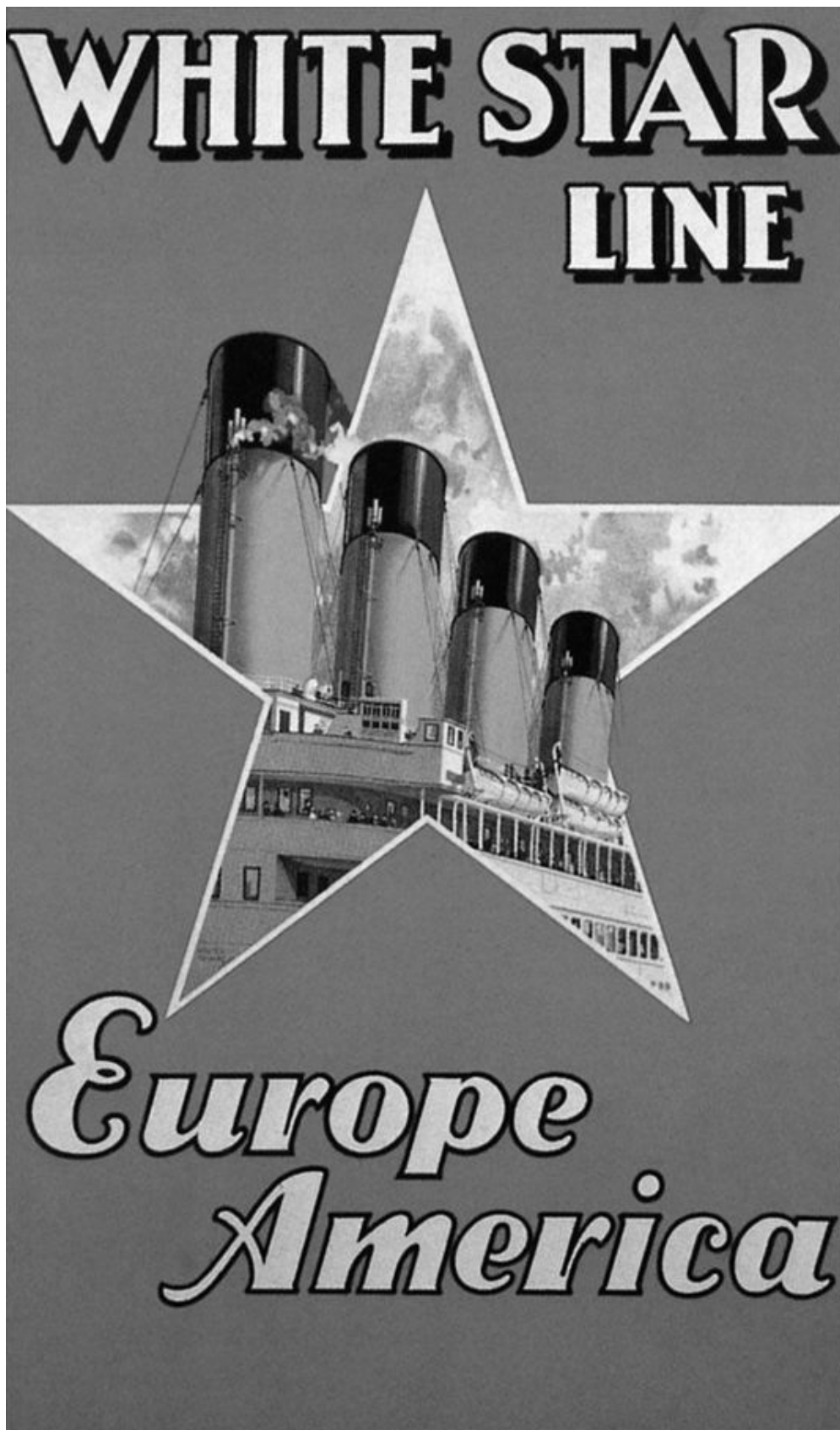
Europa del Este, habían informado del regreso de la nave *Victoria*, y, sin embargo, el autor de este primer globo posmagallánico no pudo reproducir la revolución oceánica. Pero ello no supone una limitación culpable: ningún europeo estaba en condiciones en esos días de calibrar realmente lo que tenían que comunicar el capitán vasco Juan Sebastián Elcano y el autor italiano del cuaderno de bitácora magallánico, Antonio Pigafetta, cuando informaban de que después de dejar la punta suroccidental de Sudamérica hubieron de navegar hacia el oeste, «durante tres meses y veinte días» —desde el 28 de noviembre de 1520 hasta el 16 de marzo de 1521, con vientos favorables constantes—, a través de un mar inconmensurable, desconocido, que llamaron *mare pacifico* «porque no sufrimos ninguna tempestad durante todo el viaje». ^[375] En esta corta anotación se esconde la revolución oceanográfica con la que la Antigüedad geográfica, la creencia tolemaica en la preponderancia de las masas continentales, habría de llegar a un final sensacional.



Estelas de barcos en el mar del Japón, fotografiadas desde el transbordador espacial *Discovery*.

En qué medida estaba determinada terracéntricamente la imagen de mundo tolemaico-premagallánica lo muestra una descripción del mundo, aparecida apenas algo más de la edad de un ser humano antes del viaje de Colón, la más artística y grande entre las tardomedievales: el monumental disco del mundo del monje

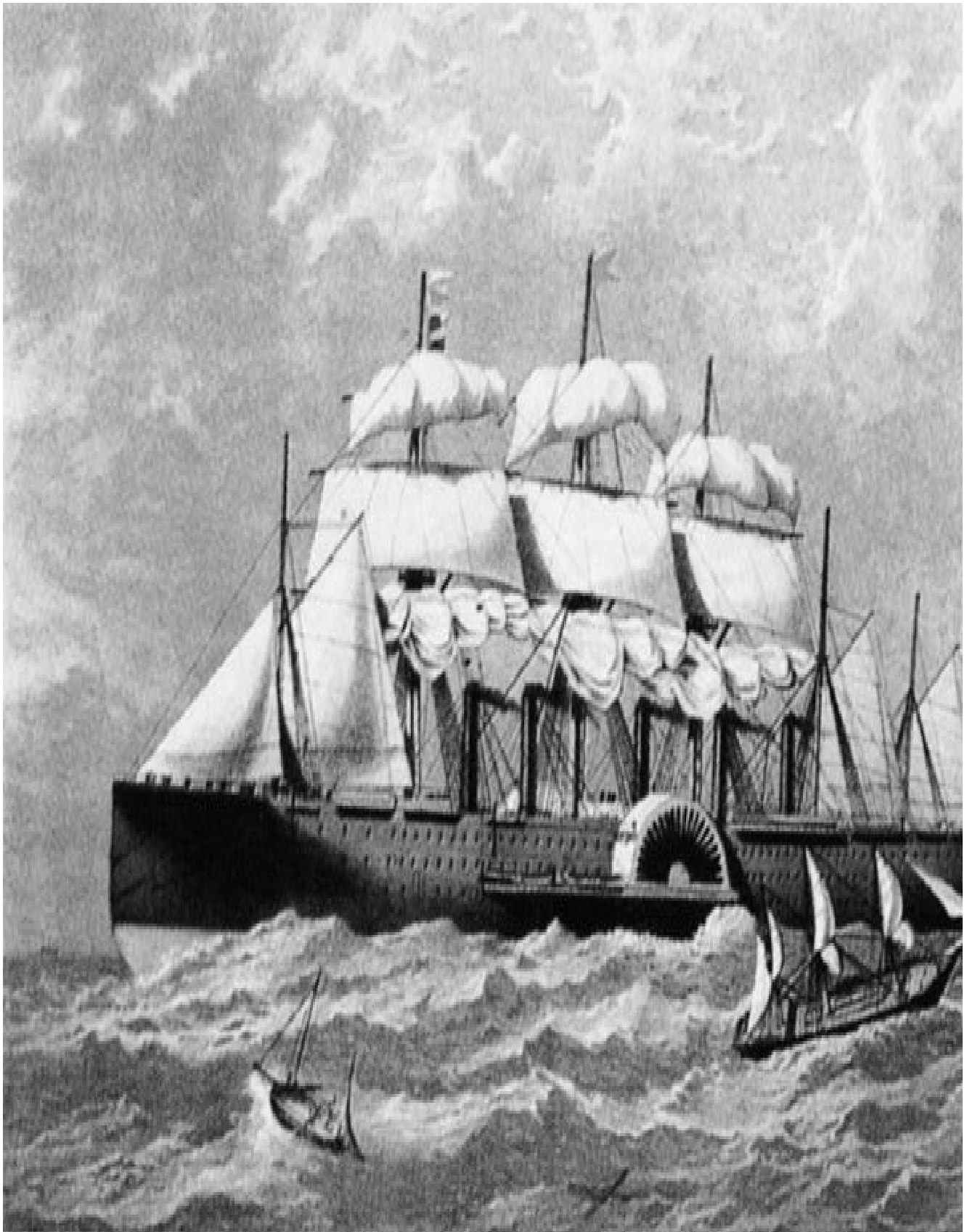
camaldulense veneciano Fra Mauro, del año 1459 (ver *infra* la página 798). En su tiempo no sólo pasaba por ser la representación de la tierra más amplia, sino también la más detallada; presenta todavía la tierra tardomedieval-antiguo-europea, contenida en el círculo inmunizante y en la que el elemento húmedo desempeña un papel marginal, literalmente hablando. Aquí no se le concede al agua —excepto a la mancha del Mediterráneo, algo apartada del centro, y a los ríos— sino los márgenes más extremos. Lo empírico y lo fantástico se presentan en la imagen de Fra Mauro en un compromiso extraño, y, a pesar de la representación rica en conocimientos, consistente, acomodada al estado histórico del arte, de las condiciones terrestres, la imagen, en su totalidad, se subordina, obediente, al imperativo iluso antiguo-europeo de imaginarse un mundo redondo con pocas superficies marinas.



El cartel de la White Star Line muestra el *Olympic*, el buque gemelo del *Titanic*, botado en 1910; litografía de 1911.

Sin la traducción de las nuevas verdades magallánicas a los grafismos de la siguiente y subsiguiente generación de globos, ningún europeo habría podido conseguir una imagen apropiada de la inflación revolucionaria de las superficies

acuosas. En ella se basa el cambio histórico-universal del pensar continental al pensar oceánico: un acontecimiento cuyo alcance será tan inmenso como el tránsito colombino-magallánico de la imagen antigua de los tres continentes (que aparece en los mapas como *orbis tripartitus*) al esquema moderno de los cuatro continentes, ampliado con las dos Américas; por lo que atañe al quinto continente, la mítica *terra australis*, con la que comenzó a soñar el siglo XVI como el más grande y rico de los espacios terrestres, la historia de su descubrimiento supone —si se compara con las expectativas primeras— una larga historia de decepción y encogimiento. Los británicos fueron consecuentes con ello al hacer del decepcionante Reino del Sur su colonia penitenciaria; en ella puede «deponerse», más o menos definitivamente, y a una distancia óptima de la madre patria, el «excedente incorregible e indeseable de malhechores» que Inglaterra producía en abundancia.^[376]



El *Great Eastern*, 1858.

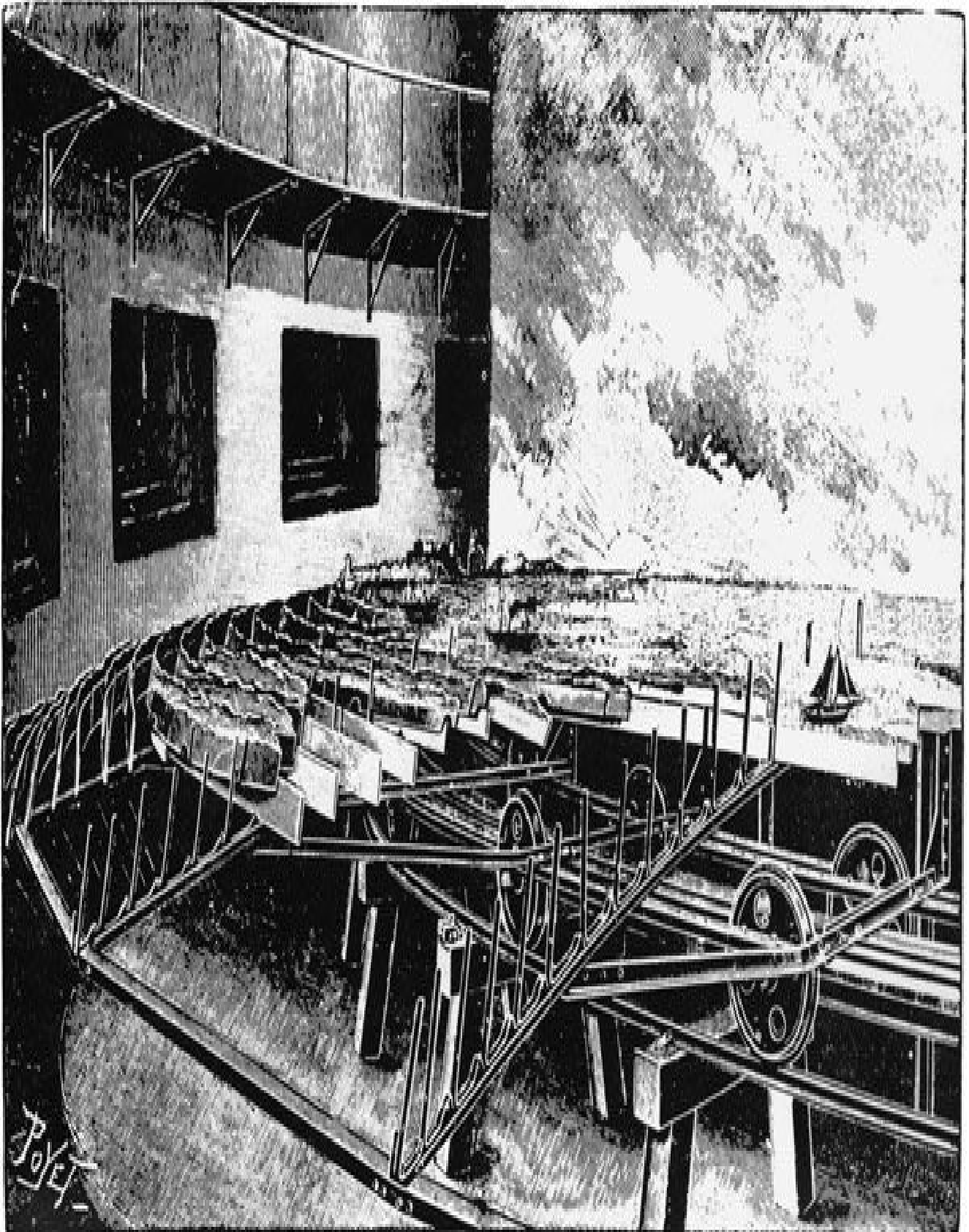
Resulta especialmente extraño que a las masas de tierra compactas de la superficie terrestre se les dé pronto el nombre de aquello envolvente o continente, *continens*, que hasta los días de Copérnico y de Bruno había designado la envoltura-todo o la bóveda de los límites últimos del mundo. Que el planeta húmedo, poblado

por seres humanos, se siga llamando obstinadamente *Terra*, y que las masas de tierra firme sobre él se adornen con el absurdo título de *continente*, delata cómo respondieron los europeos modernos a la revolución húmeda: tras el *shock* de la circunvolución terrestre se refugian en falsas designaciones, que simulan lo conocido y familiar de siempre en lo nuevo insólito y desacostumbrado. Pues lo mismo que el planeta circundado no merece ser denominado ya según la escasa tierra firme que sobresale en él sobre los océanos, tampoco tienen derecho los «continentes» de tierra a llevar ese nombre, puesto que precisamente no son ellos los que contienen, sino los contenidos —por el mar—. Si se hicieran correctamente las cosas desde el punto de vista lingüístico, sólo el océano podría llamarse *continente*. Pero no sólo desde un punto de vista léxico o semántico la historia de la edad moderna fue, por parte de la consideración térrea del espacio y de la substancia, un dilatado bordear y esquivar el mar y las corrientes de mercancías que pasaban por encima. El titubeo frente a las verdades oceánicas marca toda la edad moderna por su lado estatal y estático.

La arista agresiva del temprano saber de la globalización se mostró en las perspectivas magallánicas de la extensión real de los océanos y en su reconocimiento como los auténticos medios universales. Que los océanos, los *mares del mundo* (*Weltmeere*), son los soportes de los asuntos globales y, con ello, los medios naturales de los flujos sin límites de capital: ése es el mensaje de todos los mensajes en la era entre Colón, el héroe del medio marítimo, y Lindbergh, el pionero de la era del medio aéreo; un mensaje contra el que, durante siglos, los viejos europeos, apegados a la tierra, enfocaron su voluntad de provincia. Era como si la vieja tierra fuera a anegarse de nuevo en las aguas diluviánicas, pero en unas que no venían del cielo, sino que fluían de extraños libros de viaje. En el siglo XIX, el gran poeta del mundo marítimo, Melville, pudo hacer exclamar a una de sus figuras: «Sí, extravagantes hijos de la tierra, la avalancha de agua de Noé no ha pasado todavía».^[377] Tanto la unidad como la repartición del planeta Tierra se había convertido en un asunto del elemento marítimo y de las potencias marítimas, y la navegación europea, civil, militar, corsaria, había de acreditarse como el agente operativo de la globalización hasta el auge de la aeronáutica. Era más allá de los océanos donde querían erigirse los *seaborne empires* de las naciones europeas mundialmente poderosas. Quien pretendiera entender el mundo en ese tiempo tenía que pensar hidrográficamente. Incluso el itinerario de mofa del *Morning Chronicle* rendía tributo a esa verdad, en tanto para la vuelta al mundo calculaba, junto a sólo doce días de viaje en ferrocarril, sesenta y ocho en total en barco. Sólo el mar proporcionaba base y fundamento a los pensamientos universales; sólo el océano podía conferir el birrete de doctor en modernidad auténtica. Con razón pudo Melville hacer que la misma figura de la novela explicara: «un barco ballenero era mi Yale College y mi Harvard».^[378]

Entre los primeros que supieron extraer consecuencias prácticas de los conocimientos magallánico-elcánicos está el joven monarca Carlos V, desde 1516 rey de España, desde 1519 emperador del Sacro Imperio romano. A él hizo entrega

Pigafetta, todavía en el otoño de 1522, en Valladolid, de su diario de navegación: el documento testimonial más secreto de la nueva situación del mundo.^[379] Carlos interpretó la información sobre el Pacífico y sobre los esfuerzos sobrehumanos de la circunnavegación por la ruta del oeste, con toda justeza, como una novedad tan maravillosa como espantosa, tan llena de encantos como intimidadora. Tras sólo unos pocos intentos vanos de repetir el viaje de Magallanes, le pareció aconsejable olvidar la idea de nuevos viajes por la ruta del oeste a las islas de las Especias (Molucas). Así, por el Tratado de Zaragoza de 1529, vendió los derechos adelantados españoles sobre las Molucas a la corona portuguesa por un precio de 350 000 ducados: lo que había de revelarse como un negocio excelente, después de que, pocos años más tarde, mediciones de longitud, perfeccionadas, al otro lado del globo, probaran que, según el Tratado de Tordesillas del año 1494, por el que España y Portugal se repartieron la tierra, las codiciadas islas Molucas ya pertenecían, sin más, al hemisferio portugués. Carlos se divertía todavía años después con los informes sobre los ataques de rabia de su regio colega burlado.

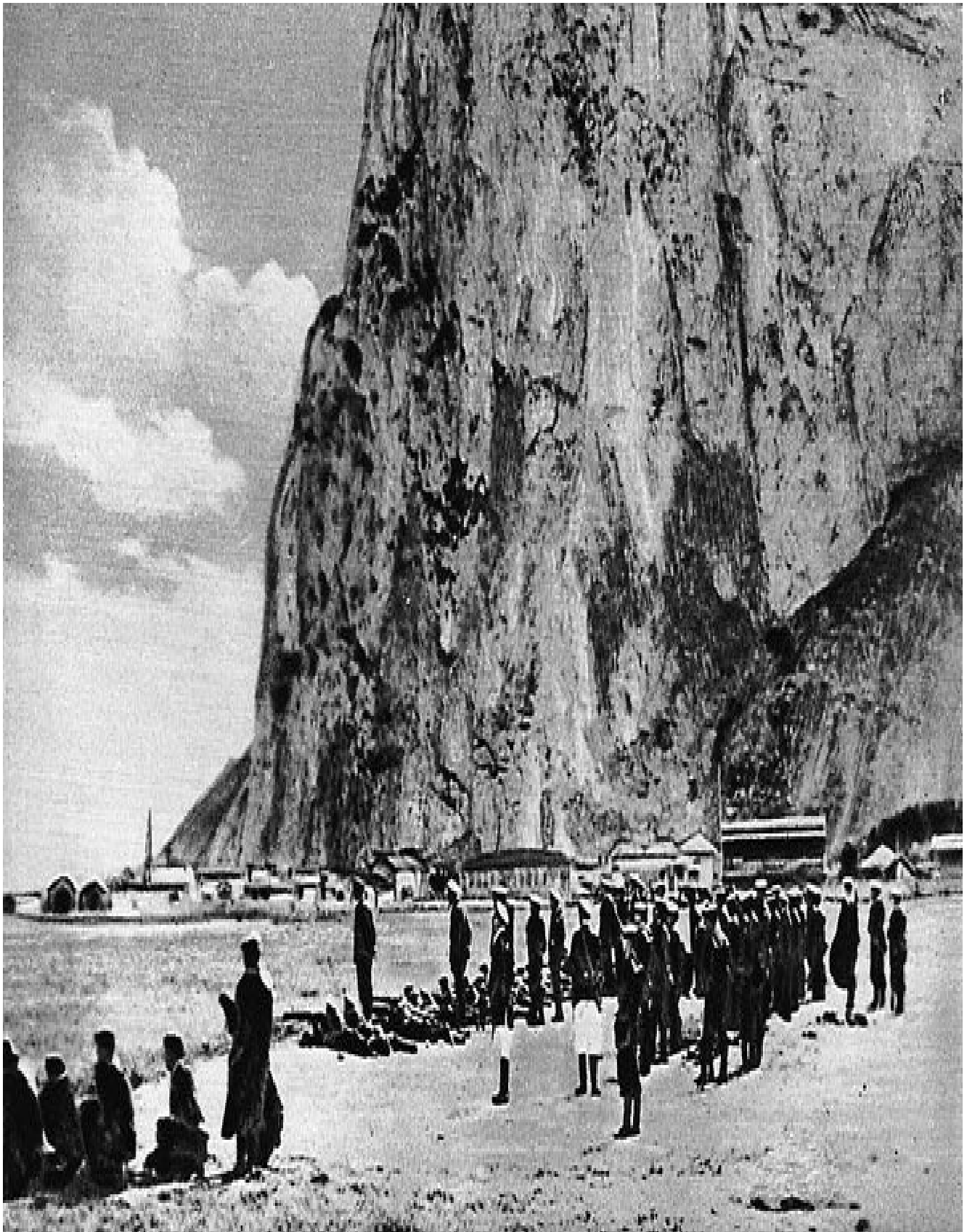


Estereorama «Poesía del mar», Exposición Universal de París de 1900, mecanismo para la simulación de olas.

En esta venta interdinástica de territorios extranjeros, de los que, obviamente, ni sus vendedores ni sus compradores sabían con exactitud dónde estaban, se refleja, posiblemente, con mayor claridad que en ningún otro documento de aquel tiempo la naturaleza especulativa de los primeros procesos de globalización. Resulta ridículo

que el periodismo de hoy pretenda identificar en los movimientos más recientes del capital especulativo el motivo real del *shock* de la forma del mundo llamada globalización. El sistema universal del capitalismo se estableció desde el primer momento bajo los auspicios, mutuamente implicados, de globo y especulación.^[380] El imperio de ultramar de Carlos V se construyó con préstamos de bancos de Flandes y de Augsburgo, después también de Génova, cuyos dueños giraban los globos para hacerse una imagen de los caminos de ida de sus créditos y de los caminos de vuelta de sus intereses. La aventura oceánica implicó desde el comienzo a sus actores en una carrera por oportunidades ocultas en lejanos mercados opacos. Ya para ellos era válida la sospechosa expresión de Cecil Rhode: «La expansión lo es todo».^[381] Ciertamente, como nuestro ejemplo insinúa, lo que los ecónomos, siguiendo a Marx, han llamado la acumulación originaria era más bien, a menudo, un acopio de títulos de propiedad, opciones y derechos de explotación que una empresa de instalaciones de producción sobre un capital base. El descubrimiento y toma de posesión formal de territorios lejanos permitía a los patrocinadores principescos y burgueses de la navegación ultramarina esperar ingresos futuros, fuera en forma de botín o tributo, fuera mediante transacciones comerciales regulares, respecto a las que nunca estaba prohibido soñar con márgenes de beneficio fabulosos.

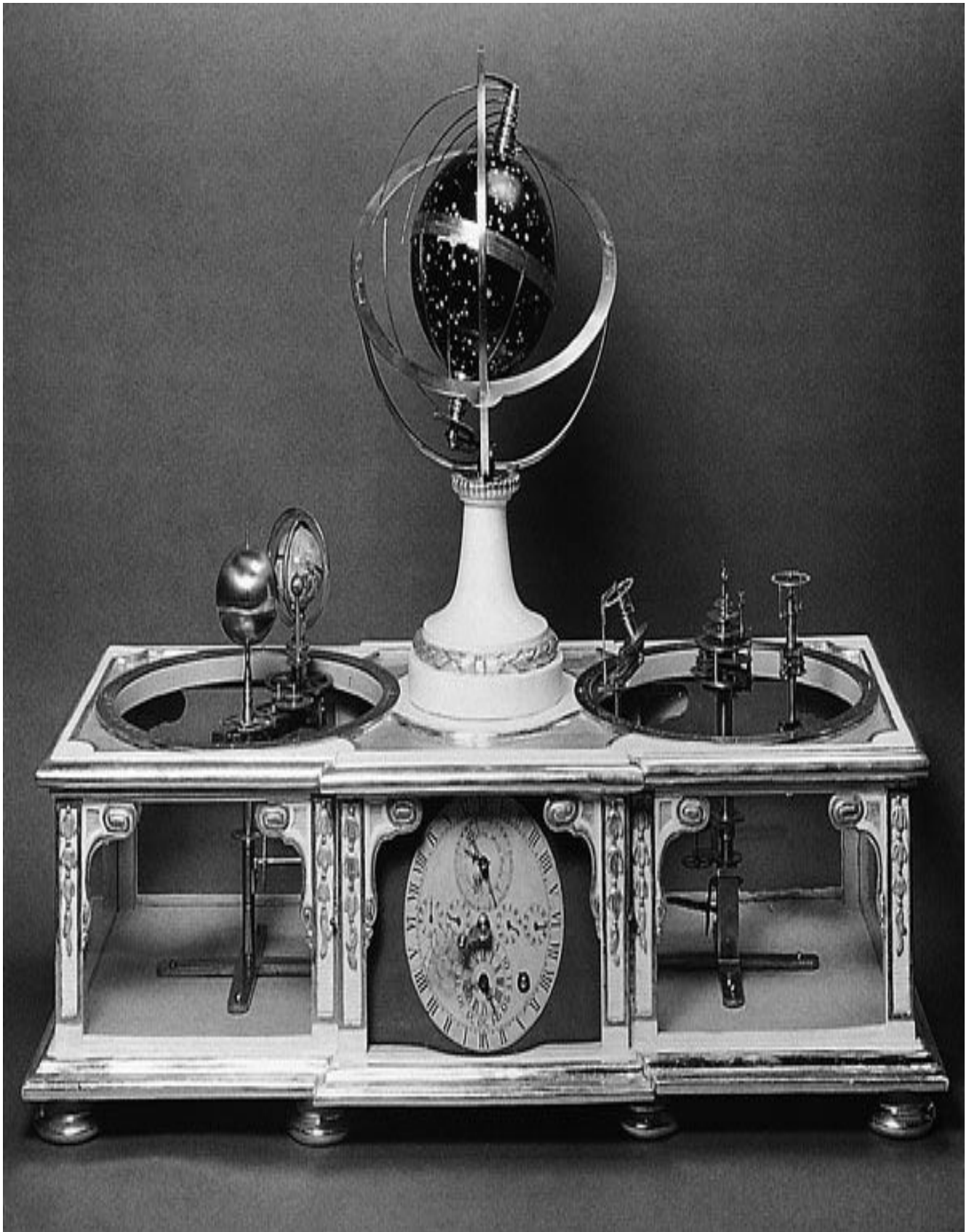
La globalización de la tierra por los primeros marinos-comerciantes y cosmógrafos estuvo lejos, obviamente, de subordinarse a intereses teóricos; desde su desencadenamiento por los portugueses, obedecía a un programa de conocimiento resueltamente anti-contemplativo y enemigo de la deducción. El *experimentum maris* proporcionaba el criterio para el nuevo concepto de experiencia del mundo. Sobre los mares se hizo claro por primera vez cómo la edad moderna había de representarse el juego conjunto de teoría y praxis. Cien años antes de Francis Bacon, los patronos y actores de la circunvolución del mundo sabían que el conocimiento de la superficie terrestre era poder, y, ciertamente, poder en su forma más palpable y más productiva. La imagen de la tierra, que estaba constantemente precisándose, adquiere ahora, de inmediato, la calidad de saber de registro e intervención; nuevos conocimientos oceánicos son suministros de armas para la lucha con competidores en el espacio abierto. Por eso las novedades geográficas e hidrográficas se protegían como secretos de Estado o patentes industriales. La Corona portuguesa prohibió bajo pena de muerte la proliferación de cartas marinas en las que se consignaran los descubrimientos y descripciones de costas de los capitanes lusos, razón por la cual apenas se conserva ninguno de sus famosos portulanos, que servían como itinerarios para viajes a lo largo de las costas navegables.



Karl Haushofer, Weltmeere und Weltmächte, 1937, campo de tiro de la marina británica en Gibraltar.

Podría decirse que el cálculo con las cifras arábigas encontró un par en un cálculo con los mapas europeos. Después de que la introducción del cero indoarábigo en el siglo XII hubiera permitido una matemática elegante, el globo terráqueo de los europeos deparaba una panorámica de los asuntos geopolíticos y de comercio

internacional con la que se podía operar. Pero, así como —según una observación de Alfred N. Whitehead— nadie sale de casa para comprar cero peces, nadie navega desde Portugal hasta Calcuta o Malaca para regresar con cero especias en las bodegas. Un grupo de islas de las Especias en el mar del Sur, ambicionado y ocupado por deseos europeos, no es, desde ese punto de vista, una mera mancha sobre un vago mapamundi, sino, ante todo, un símbolo de beneficios que se esperan de la extraña lejanía. En manos de quienes saben utilizarlo, el globo no sólo es el nuevo icono auténtico del cuerpo terrestre circunvolucionable, sino más bien una imagen de fuentes de dinero que fluyen desde el futuro hacia el presente. Se podría entender, incluso, como un reloj oculto que, bajo las imágenes de mares, islas y continentes en el espacio lejano, marca las horas del beneficio. El globo moderno hizo su fortuna como reloj de oportunidades para una nueva sociedad de empresarios a distancia y corredores de riesgos que ya hoy divisaban en las costas de otros mundos su riqueza de mañana. En ese reloj, que marcaba las horas de lo no-sucedido-todavía, los agentes con más presencia de ánimo de los nuevos tiempos, los conquistadores, los comerciantes de especias, los buscadores de oro y tempranos políticos realistas, percibieron aquello para lo que había llegado la hora en sus empresas y naciones.



«Máquina del mundo de Gotha», 1780, Ph. M. y Georg David Hahn; la maquinaria del reloj gestiona lo telúrico, a la izquierda; el sistema copernicano del mundo, a la derecha, y un globo de estrellas más el zodíaco, sobre el centro.

Es fácil comprender por qué los mismos globógrafos servían igual a los príncipes que a los grandes empresarios burgueses. Ante lo nuevo, emperador y tendero son iguales, y la fortuna, que en el futuro se cernirá menos sobre su vieja esfera del

cosmos que sobre el moderno globo del mundo, apenas diferencia entre favoritos principescos y burgueses. Advertido por su canciller Maximilian Transsylvanus sobre estos sabios, los más provechosos de todos, Carlos V gustaba de mantener trato amigable con Gerhard Mercator y Philipp Apian, los más sobresalientes globógrafos del mundo, que trabajaban a la vez para la elite entera de la empresa y de la ciencia; Raymund Fugger, después de todo más que un tendero, encargó en 1535 a Furtenbach la construcción de un globo terráqueo para uso propio, que se colocó en el palacio Fugger de Kirchbach; como el globo Welser de Christoff Schiepp, una pizca más antiguo, el globo Fugger era también una pieza única de acabado artístico. Pero el futuro pertenecía a los globos impresos, que llegaban al mercado en ediciones más grandes. Ellos proporcionaron a la globalización terrestre la primera base massmediática. Pero, pieza única o producto en serie, cualquier globo hablaba a sus observadores del placer y de la necesidad de conseguir beneficios en el espacio terrestre deslimitado.

Después de volver la espalda al Portugal desagradecido, el 22 de marzo de 1518 el héroe marino Magallanes y un representante de la Corona española echaron juntos una ojeada a un globo alentador así, sobre el que en algún lugar de las antípodas tenían que quedar las islas de las Especias, las Molucas, y cerraron mutuamente un contrato sobre el descubrimiento precisamente de esas islas (*Capitulación sobre el descubrimiento de las Islas de la Especería*); contrato en el que también fue regulado minuciosamente el reparto de las virtuales riquezas que hubieran de provenir de esas fuentes lejanas en el espacio y el tiempo. Ello muestra, con una explicitud poco habitual, que incluso el concepto de descubrimiento —la palabra rectora, tanto epistemológica como políticamente, de la Modernidad— no designaba una magnitud teórica autónoma, sino sólo un caso especial del fenómeno inversión. Invertir, a su vez, es un caso de negocio arriesgado. Cuando los esquemas del negociar con riesgo se extienden de modo general —invertir, planificar, ingeniárselas, apostar, cubrirse las espaldas, repartir riesgos, hacer reservas—, entra en liza una casta de seres humanos que quiere procurarse por sí misma su felicidad y su futuro jugando con las oportunidades, y que no desea ya ser conducida tan sólo por la mano de Dios. Se trata de un tipo que en la nueva economía de la propiedad y del dinero se ha dado cuenta de que si es verdad que las pérdidas espabilan, las deudas espabilan aún más. La figura clave de la nueva era es el «productor-deudor» —más conocido por el nombre de empresario—, que flexibiliza permanentemente su modo de hacer negocios, sus opiniones y a sí mismo, para, por todos los medios permitidos y no permitidos, experimentados y no experimentados, hacer ganancias que le permitan amortizar a tiempo sus créditos. Estos productores-deudores aportan un significado revolucionario, moderno, a la idea de deuda culpable. Una falta moral se convierte en un estímulo económico inteligente. Sin la positivización de las deudas, ningún capitalismo. Los productores-deudores son quienes comienzan a girar la rueda de la permanente revolución monetaria en la «época de la burguesía».^[382] El asunto

primordial de la edad moderna no es que la tierra gire en torno al sol, sino que el dinero lo haga en torno a la tierra.

7 Fortuna o: La metafísica de la suerte

En esta coyuntura económica y psicopolítica la diosa romana de la fortuna apareció de nuevo en el horizonte de intereses europeos de entonces, dado que consiguió pactar con la nueva religiosidad empresarial como ninguna otra figura del antiguo cielo de dioses. El regreso de la Fortuna correspondía al sentimiento del mundo que poseía la moderna ontología de la suerte, sentimiento que se materializó clásicamente en el oportunismo de Maquiavelo, en el ensayismo de Montaigne y en el empirismo-experimental de Bacon. También el neofatalismo del Shakespeare tardío pertenece a los autoenunciados característicos de una época que, en sus momentos más sombríos, percibe al ser humano como un corredor de riesgos infectado por la competencia, obcecado por la envidia, señalado por el fracaso; aquí, los actores sobre el escenario del mundo aparecen como pelotas con las que disponen su juego las fuerzas de la ilusión. La Fortuna aparece por doquier como la diosa de la globalización *par excellence*. No sólo se presenta como la equilibrista eternamente irónica balanceándose sobre su globo, sino que enseña a ver la vida en su totalidad como un juego de azar en el que los vencedores no tienen por qué enorgullecerse, ni los perdedores por qué quejarse. Ya en el siglo VI Boecio, que en su libro *Sobre los remedios frente a la buena y mala suerte*^[383] había puesto las bases de las especulaciones medievales sobre la fortuna y que siguió siendo una fuente de inspiración para las filosofías de la suerte del Renacimiento, había colocado en boca de su diosa las premisas para la existencia en la rueda:

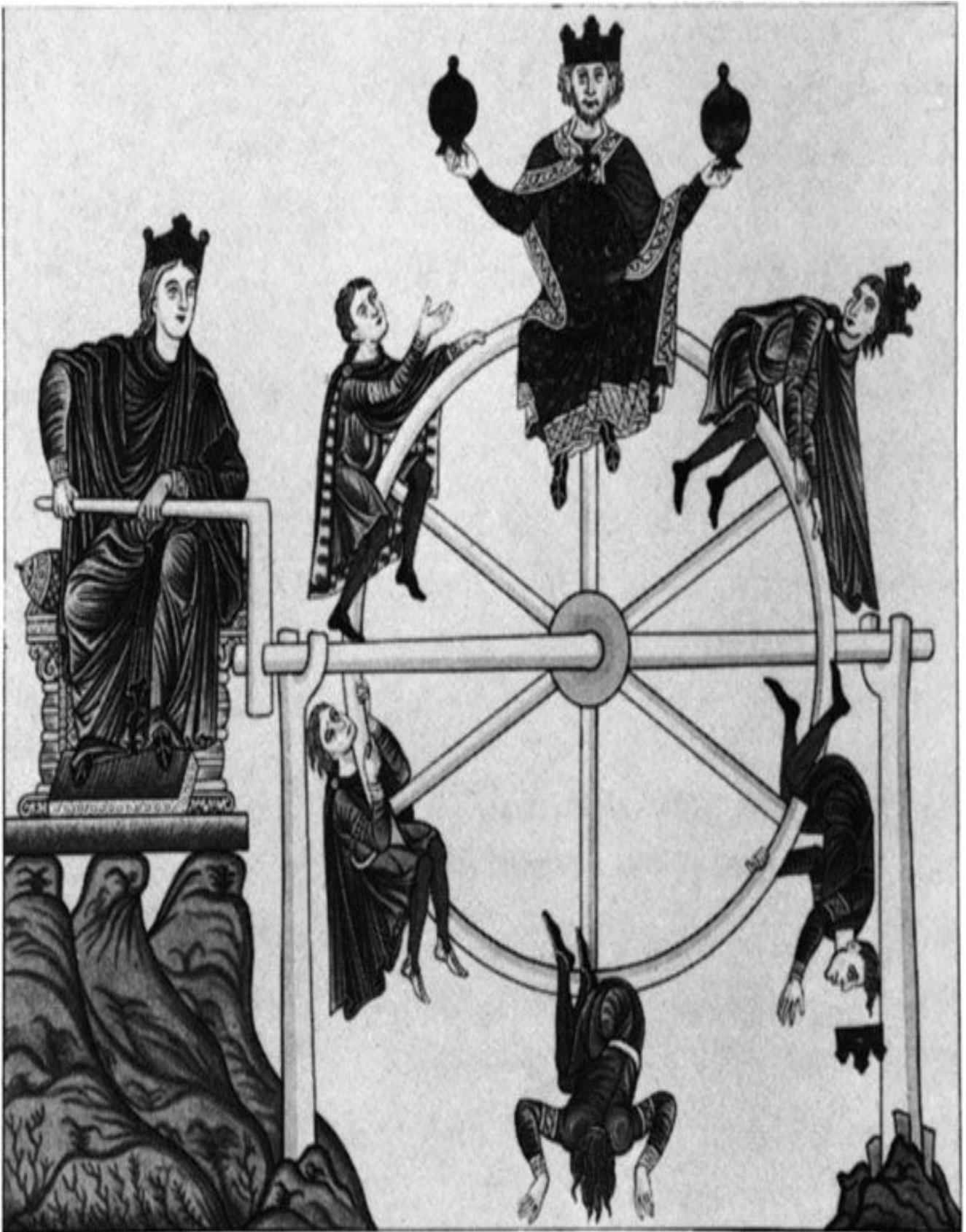


Fortunatus y la doncella de la suerte, ilustración de un libro popular de 1509.

ésta es mi virtud, este juego lo juego sin cesar: hago girar la rueda en círculos cambiantes, y mi alegría consiste en volver lo superior abajo del todo y lo inferior arriba del todo. Si tú quieres, súbete, pero bajo la condición de que cuando, según las reglas de mi juego, vuelvas a hundirte, no debes considerarlo como una injusticia

cometida contigo.^[384]

La Edad Media, fanática de la estabilidad, lee esto, sobre todo, como advertencia frente a la *vanitas*; ve, por ello, en la diosa del capricho una diablesa de la volubilidad perversa, mientras que la edad moderna naciente barrunta en la imagen de la rueda del destino, dando vueltas, una metafísica de la suerte que se ajusta a sus más propias y peculiares razones de movimiento. En las cuatro posiciones fundamentales de la rueda de la suerte: subir-ocupar el trono-bajar-quedar tirado, el nuevo tiempo no sólo reconoce los riesgos fundamentales de la *vita activa*, sino los emblemas específicos de la suerte del empresario.

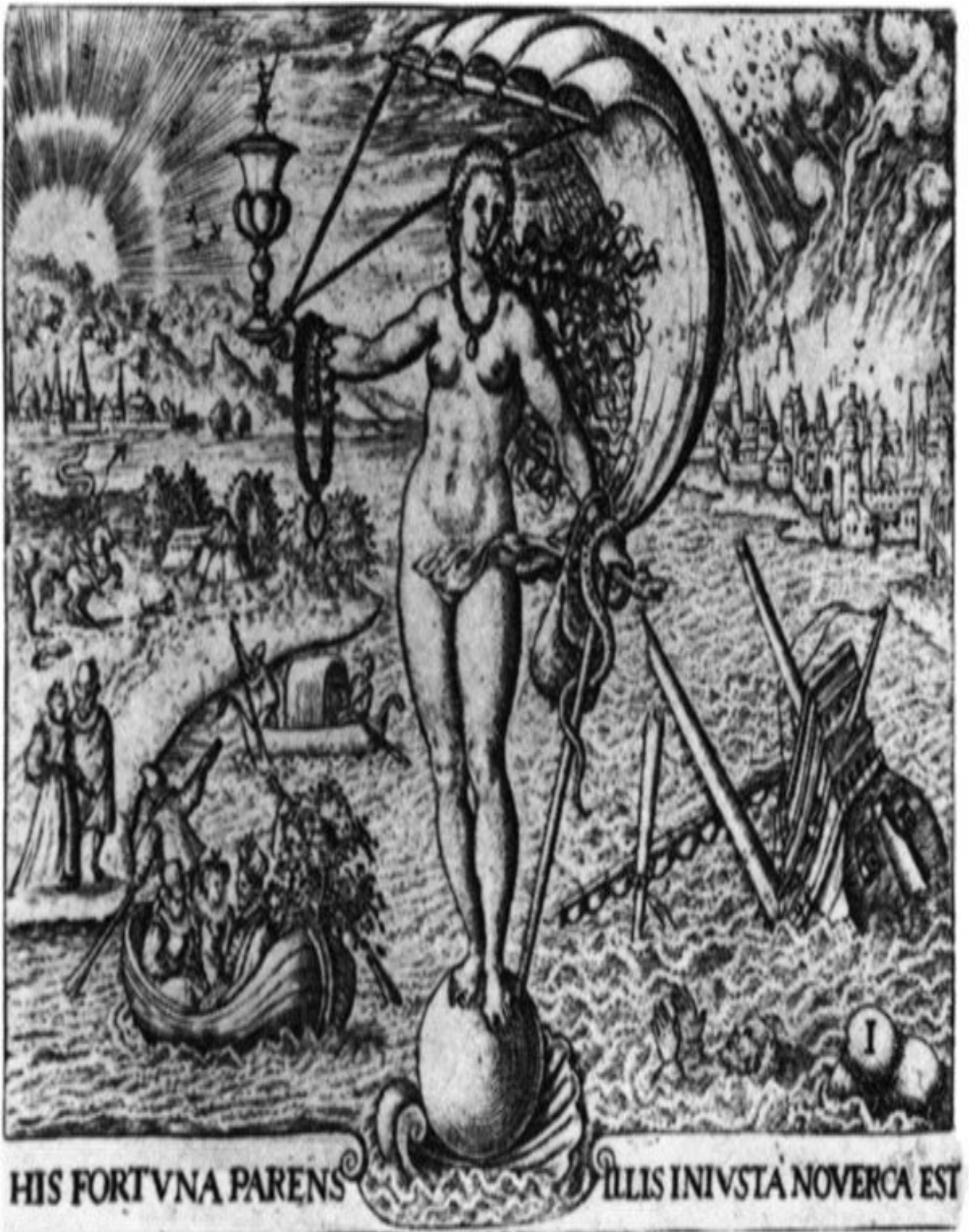


La rueda de la fortuna del *Hortus deliciarum* de Herrad von Landsberg, ca. 1190.

Pero a la Fortuna no sólo se la representa con su rueda, sino también con emblemas marinos como la vela hinchada y, sobre todo, con aquel timón que junto con el globo fue su atributo más antiguo. Ya la Antigüedad había asociado la suerte con la navegación, y la edad moderna no puede hacer otra cosa que reforzar esa

conexión. En todo caso, al signo marítimo le añade el de los dados, cuya caída —*cadentia*— genera el concepto del negocio de riesgo: la suerte. Se puede llegar a reconocer en las ideas sobre la fortuna más renovadas o refrescadas en el Renacimiento, entre una multiplicidad de significados y contextos,^[385] la pujante filosofía del éxito de un protoliberalismo para el que las posiciones de la rueda de la suerte corresponderán, sin ambages, al juicio de Dios que supone el éxito en el mercado. En el éxito, antes de toda subjetividad de control y métodos, es el azar predestinador el que llega al poder. ¿Qué es liberalismo, desde el punto de vista filosófico, sino la emancipación de lo accidental?, ¿y qué el nuevo empresariado, sino una praxis para corregir eficazmente el azar y la fortuna?

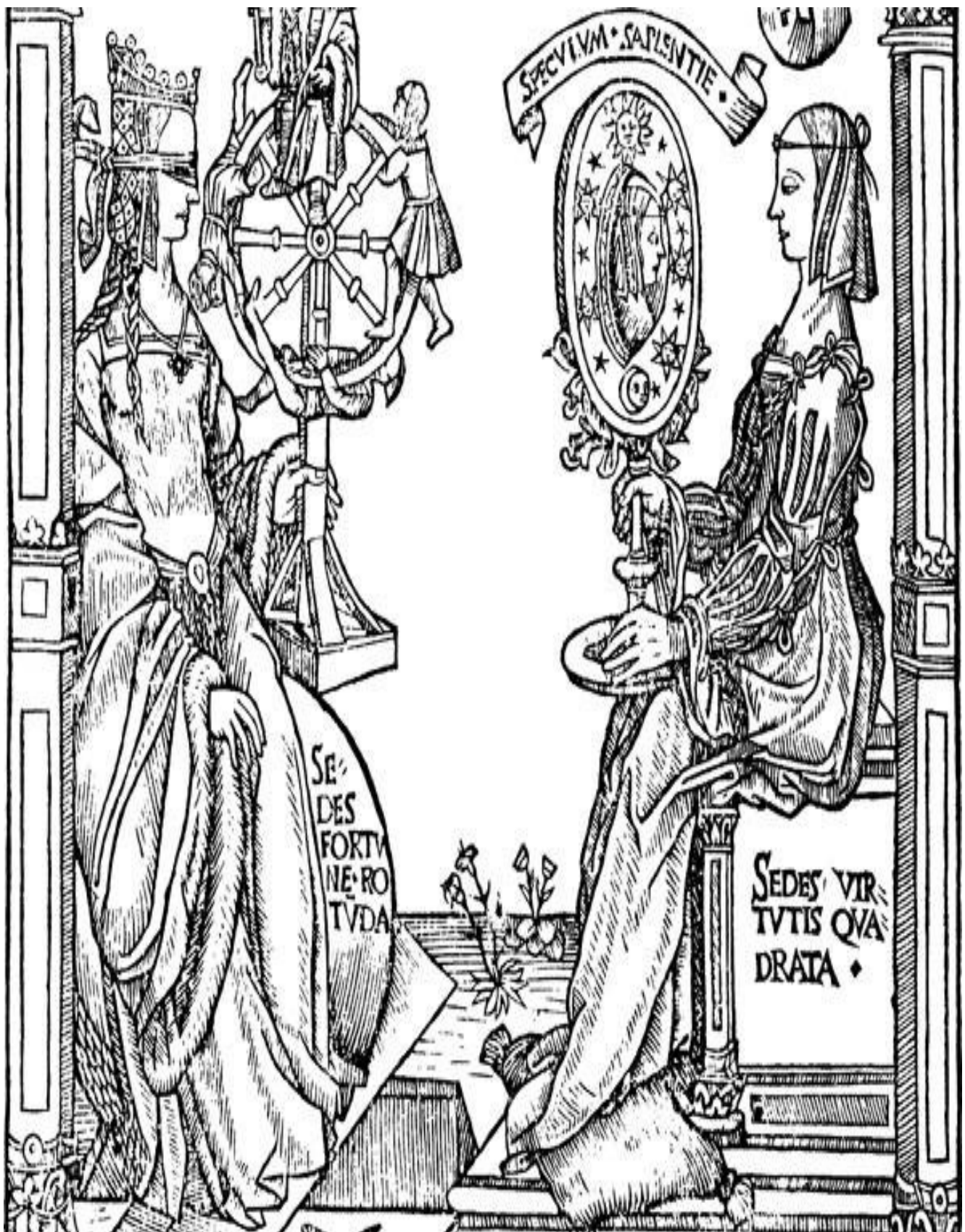
Pertenece a las ideas profundas del siglo XVI la de promover, junto a la nobleza de nacimiento, apreciada desde tiempos míticos, y la nobleza del cargo, que había comenzado recientemente a hacerse imprescindible en los servicios del Estado, también la nobleza anárquica del futuro, la nobleza de la suerte, que es la única que abandona el seno de la fortuna como hija legítima de la edad moderna. Entre esta nobleza del azar se reclutarán los prominentes de la era de la globalización: un círculo compuesto por gentes que se han hecho ricas noctámbulamente, por famosos y protegidos que nunca comprenderán bien qué es lo que les ha llevado arriba. Los hijos vaporosos de Wotan, desde Fortunatus hasta Felix Krull, junto con los empresarios y los artistas, son los engendros específicos de la edad moderna, grávida de fortuna. Ésa no es sólo la era en la que, con éxito cambiante, los desdichados se esfuerzan por salir de la miseria; es también la época de las naturalezas felices, que, ligeras de cabeza y de manos, se sientan al lado de las Sibilas, de las reinas, y se entregan al consumo integral. ¿Y qué otra cosa habrían de hacer ellos, los ganadores sin esfuerzo, que comer en la «*table d'hôte* del azar»?.^[386] Será Nietzsche quien acuñe la fórmula para esta liberación de lo accidental: «Por casualidad: ésa es la nobleza más vieja del mundo». Atribuirse esa nobleza y poner el dado en el escudo: de ese gesto nace una nueva justificación de la vida, que Nietzsche, en su escrito sobre la tragedia, denominó teodicea estética. En la edad moderna, la fortuna emancipada mira hacia arriba, a un cielo del que no sabía nada la antigua miseria. «Sobre todas las cosas está el cielo Azar»:^[387] un ilustrado público-élite posmetafísico ha de escuchar esto como una buena nueva auténtica. Se habla de un cielo que cubre con su bóveda una inmanencia liberada del veredicto divino y de otras ficciones nacidas del resentimiento. Quizá no le hubiera gustado a Nietzsche que se le recordara que en la Roma imperial la Fortuna fue sobre todo la diosa de los esclavos y de la plebe sin trabajo, gentes que dependían completamente del azar de la limosna.



«A uno la Fortuna se le muestra como buena madre, a otro como madrastra injusta», en Teodoro de Bry, *Emblemata nobilitatis*, Frankfurt 1593.

8 Comerciar con riesgo

En el horizonte de la inseguridad, asumir riesgos calculados en un ámbito de juego global: esto expresa con suficiente claridad el fundamento pragmático de la moderna cultura agresiva e incursiva. La agresividad estructural de las prácticas modernas de expansión no hunde sus raíces en una disposición psicodinámica regional; no es en absoluto un sadismo específico de los europeos el que impulsa su extraversión en el espacio terrestre global. Sólo en un aspecto marginal el zarpazo lanzado hacia los puntos más lejanos sobre el globo cubierto de agua es algo así como el desarrollo de una fantasía masculina de omnipotencia gracias a una fuerza de penetración telefónica. Vistas las cosas en su conjunto, es la transformación de las mentalidades y prácticas europeas en un negociar generalizado con riesgo de donde surge la sorprendente, casi misteriosamente exitosa, fuerza agresiva de las primeras generaciones de descubridores. La disposición al riesgo de los nuevos actores globales es propulsada *ultima razione* por el imperativo de conseguir ganancias para saldar deudas de créditos de inversión. Los europeos de 1500 no son más avaros, crueles o fálicos que cualquier otro pueblo anterior, sino más dispuestos al riesgo: es decir, más dispuestos al crédito, por lo que se refiere al acreedor, y más dependientes de él, en lo relativo al deudor, tal como corresponde al cambio de paradigma económico, de la explotación antigua y medieval de recursos a las economías inversoras modernas. Debido a este proceder administrativo, el recuerdo de los intereses a pagar a plazos se traduce en hazañas prácticas e inventos científicos. La empresa es la poesía del dinero.^[388] Así como la miseria vuelve inventivo, el crédito hace de uno empresario.



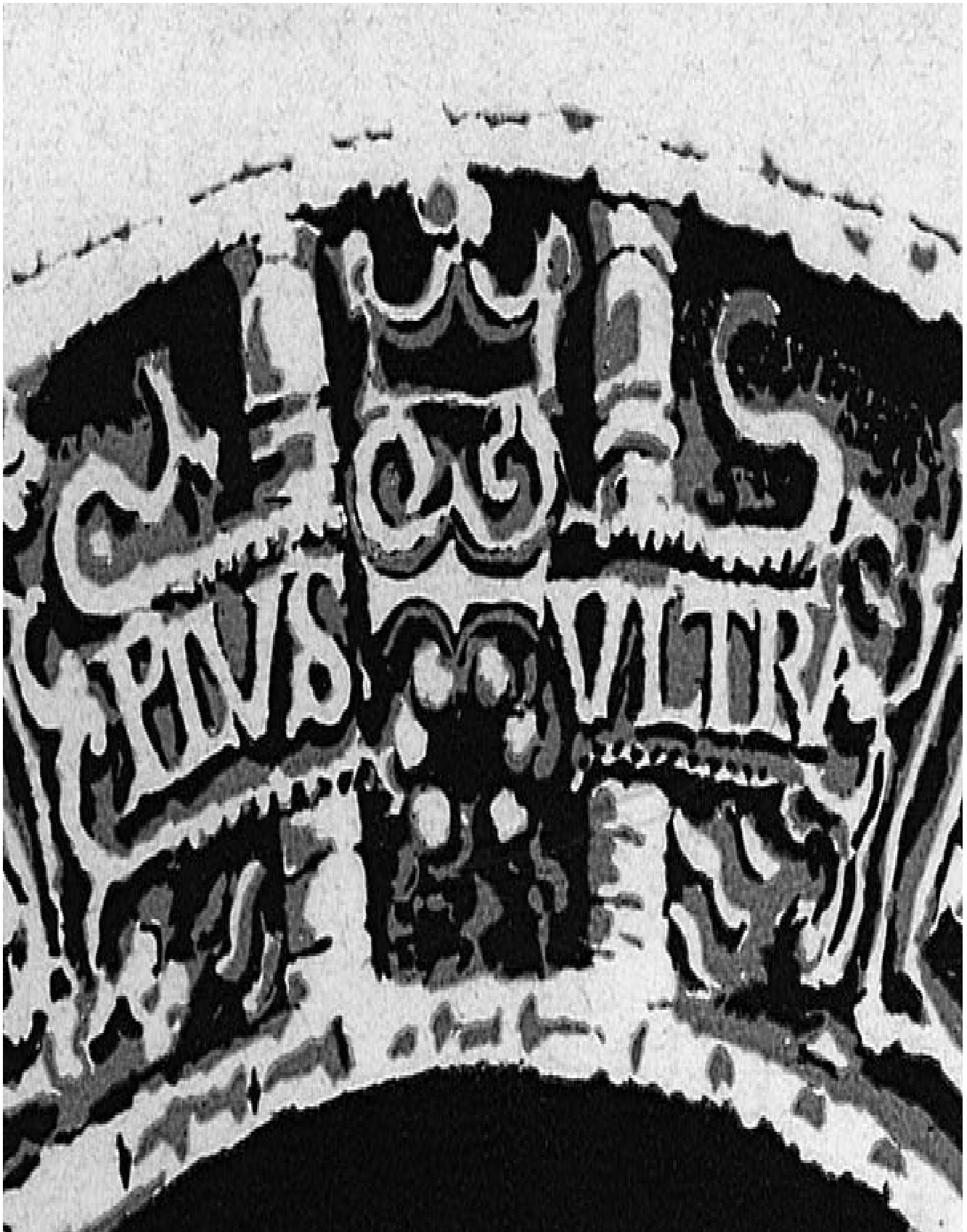
La Fortuna sobre un asiento redondo, la Virtud sobre uno cuadrado.

Sólo porque el exterior es a la vez el futuro y porque el futuro *post mundum novum inventum* puede ser representado como lugar de procedencia de botín y gloria, desencadenan los primeros marinos y los comerciantes-empresarios excéntricos la tormenta duradera de inversiones en el exterior, de la que habría de derivarse en el

transcurso de medio milenio la ecúmene informático-capitalista actual. Desde los tiempos de Colón, globalización quiere decir futurización general del comercio estatal, empresarial y epistémico. La globalización es la sumisión del globo a la forma del rédito: es decir, del dinero, que, tras dar una gran curva por los mares del mundo, vuelve, acrecentado, a su cuenta inicial. Desde este punto de vista, la globalización terrestre se manifiesta como el sello característico del empresariado en sentido específicamente moderno. El hecho de que éste, en sus primeros momentos aventureros, no siempre pudiera distinguirse con suficiente claridad del seriamente mistificado afán emprendedor y proyectista (Defoe —él mismo un agente sin suerte de vino, tabaco y géneros de punto— escribió su manifiesto),^[389] de la charlatanería terapéutica y política y del delito tanto ocasional como organizado, proporciona a las prácticas globalizatorias esa ambigüedad que las caracteriza hasta hoy.

Christo Suspecte
PLUS ULTRA.





Plus ultra: Carlos V entre las columnas de Hércules.

El corazón pragmático de la edad moderna late en la nueva ciencia de la asunción de riesgos. El globo es el monitor en el que se puede apreciar en conjunto el campo de juego del negocio generalizado de inversión. Es el panel en el que los inversores consignan sus apuestas, y sobre el que se desplazan sus pérdidas y ganancias. Con su

aparición, su rápida imposición y su crónica actualización comienza la era de los *global players*, en cuyo mundo es verdad que zozobran muchos barcos, pero nunca se pone el sol. Se trata de jugadores que cogen un globo en la mano para superar a sus competidores en tele-ver, tele-especular y tele-ganar. La divisa imperial *plus ultra*, bajo la que la flota de Carlos V cruzaba los océanos, estimulaba un pensar que no solamente exigía mirar a la lejanía como tal, sino mirar *siempre más allá*, fundamentalmente. Por eso el principio televisión no pertenece sólo a la era de las imágenes que se mueven; por lo que importa a la cosa misma, ya estaba dado desde que previsión y visión a lo lejos se sirvieron del *medium* globo: un medio que desde sí mismo impelía a un perfeccionamiento continuo. A las imágenes móviles del siglo XX preceden las imágenes enmendables de la gran época de los globos y mapas. El vendedor de las Molucas, Carlos V, y su comprador, Juan III, son actores ejemplares de esa cultura neoeuropea del riesgo, de miras amplias. Su transacción de 1529 permite reconocer que los príncipes, desde entonces, son menos los primeros servidores regionales de Dios sobre la tierra que los primeros empresarios del Estado dependiente del dinero. Bajo su presidencia, los antiguos pueblos europeos se desarrollan en modernos colectivos de inversión, que, a más tardar desde el siglo XVIII, bajo el nombre de naciones se perfilan como entidades de negocios de por sí y ante sí.^[390] Y si a partir de la revolución americana las naciones economizadas se van reestructurando democráticamente de forma progresiva, es bajo la impresión del reconocimiento de que los reyes se han convertido en factores improductivos en los consejos de administración de esos colectivos políticos de inversión. La historia más reciente viene caracterizada por el paro estructural y de larga duración de los reyes.

9 Ilusión y tiempo

Sobre capitalismo, telepatía y mundos de asesores

La historia de los descubrimientos ha sido escrita innumerables veces como novela de aventuras náuticas, como historia de los éxitos e historia criminal de los conquistadores, como historia de los celos de las grandes potencias imperiales y como historia neoapostólica de la Iglesia (que, dicho sea de paso, fue en muchos períodos una historia de celos entre órdenes misioneras y entre confesiones). «La expansión europea» ha sido objeto de todo tipo de glorificación y condena; se ha convertido hoy, sobre todo en el Viejo Mundo, en un campo en el que la autoincertidumbre europea recoge una segunda cosecha.^[391] Por el contrario, hasta donde alcanza nuestro saber, nunca se ha considerado la posibilidad de una historia filosóficamente meditada de los descubrimientos, tanto de los terrestres como de los marítimos, por no decir ya intentado o llevado a cabo; y, ciertamente, no en primera línea, desde luego, porque los irrenunciables conceptos rectores de un resumen filosófico de los procesos de globalización —exterioridad, conversión en imagen, descubrimiento, delegabilidad, registro, inversión, ecúmene, riesgo, deudas, anonimato, interconexión, sistema de ilusión— sólo ocupen lugares desclasados, en cualquier caso marginales, en el léxico filosófico. Incluso una expresión tan eminente como la de *descubrimiento* ni siquiera se menciona en el *Diccionario histórico de la filosofía*, editado por Joachim Ritter y Karlfried Gründer, supremo patrón intercultural de terminología gremial. En lo que sigue queremos esbozar, más allá de lo dicho, cómo podría abordar su tema una teoría filosófica de la globalización que comenzara por reflexionar sobre los descubrimientos, y con qué problemas se topa una teoría de la comuna antropológica condicionada por los descubrimientos, alias humanidad.

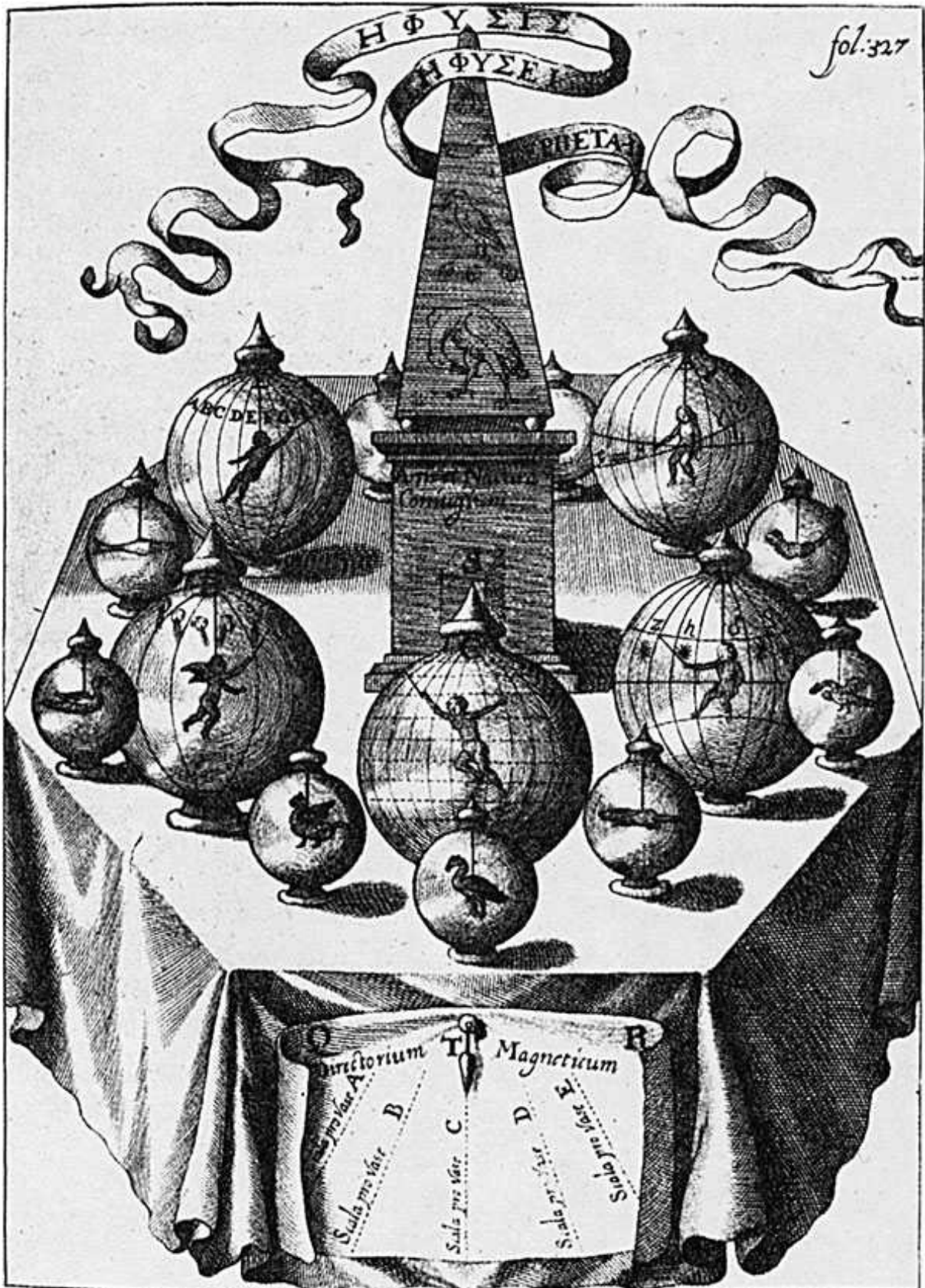
Parece una trivialidad que la praxis de los descubrimientos geográficos fuera unida a una salida muy arriesgada a la exterioridad inhóspita. Si se contemplan las cosas más de cerca se vislumbra cómo en este hecho han confluído impulsos en alto grado no triviales. Sin sistemas de ilusión motivadores, que hicieran aparecer tales saltos a lo impreciso y desconocido como pasos racionales que prometían razonablemente éxito, los viajes de los portugueses y españoles nunca podrían haberse emprendido. Pertenece a la esencia de la ilusión bien sistematizada el que se sepa comunicar a los otros como un proyecto plausible; una ilusión que no contagie no se entiende bien ni siquiera ella misma. El propio Colón ya no estaba satisfecho en sus últimos años con ver en sí mismo sólo al marino, al cartógrafo y al conquistador de un nuevo mundo; más bien se le había convertido en certeza que era un apóstol llamado por voluntad divina a transportar la salvación sobre las aguas. Estimulado

por su éxito incomparable hizo de su nombre propio Cristóbal (Cristóforo), portador del mesías, su religión, y de su apellido paterno españolizado Colón, colonizador, su divisa existencial: un brillante fenómeno psicológico de estilización que sigue siendo característico del mundo moderno de empresarios y de sus religiones autógenas en general. En su *Libro de las profecías*, de 1502, se consideraba a sí mismo como un mesías náutico, cuya venida estaba vaticinada desde antiguo.^[392] Sin ilusión y ansias de éxito no hay proyecto alguno; y sin proyecto, ninguna oportunidad de contagiar a otros. Colón se manifiesta, en ello, como representante de una agresiva tendencia a la ilusión maníaca; tendencia difundida por toda Europa, perfeccionada psicotécnicamente en el siglo xx por los americanos-USA (reimportada a Europa por la industria de la consulta o asesoramiento) y que fue operativizada en todo el mundo mediante la máxima: «Buscar la propia salvación llevándosela a otros».

Esa síntesis ideal de olvido de sí y servicio a sí es lo que conceptualiza la figura psicotécnica de «autoentusiasmo» o «manía autógena» que posibilitó la Modernidad. Pero, dado que la mayoría de los empresarios y príncipes no consiguieron llegar a esa automotivación más que imperfectamente, se hicieron dependientes de consejeros que les secundaran en su intento de creer en su misión y en su buena fortuna. Con el tráfico ultramarino de capitales comienza la época dorada de los sugeridores de proyectos y astrólogos, época que no ha acabado en modo alguno ahora, en el umbral del siglo XXI. Con su imperativo a comerciar en la lejanía, la era moderna se convierte en el paraíso de videntes y asesores. La preocupación por los capitales que han de explotarse dando vueltas a la tierra hace supersensible. Resultaría, asimismo, sorprendente que gentes para las que los flujos de dinero y géneros significan la realidad no creyeran a la vez en flujos e influjos de otra naturaleza. El moderno pensar telepático, magnético y monetario del flujo acaba con la hegemonía de la escolástica de la substancia (aunque hubieran de pasar al menos cuatro siglos hasta que la vida cotidiana euroamericana asimilara plenamente, tanto desde el punto de vista ético como lógico, el cambio y adoptara el nuevo imperativo categórico: ¡Haz que fluya todo!).

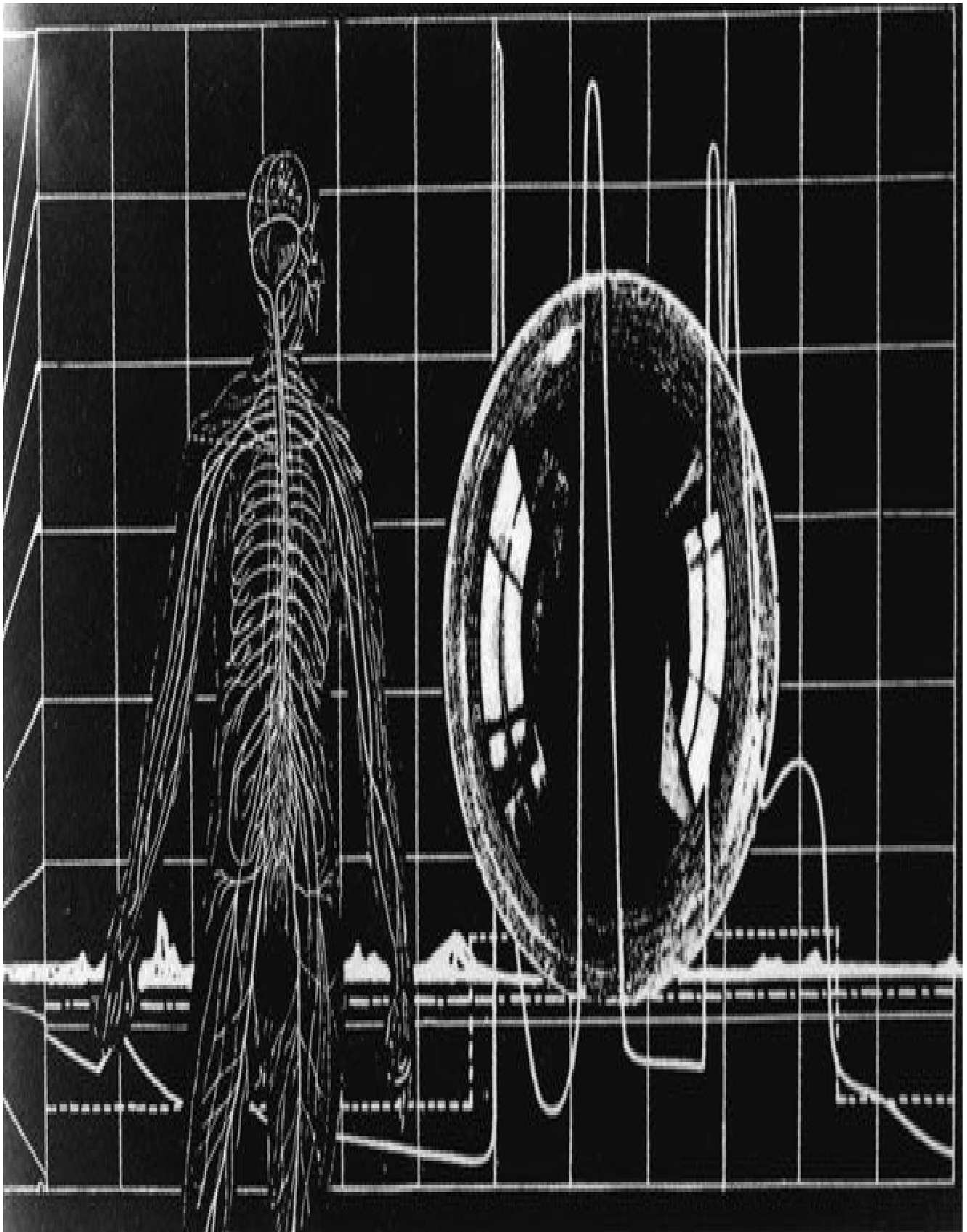
Anton Fugger, que, como financiero de la colonización española-imperial de Sudamérica, se convirtió en uno de los secretos señores del mundo, cayó en los últimos años de su vida en las redes de una atractiva sanadora y concubina de sacerdote, Anna Mergeler, que en 1564 hubo de rendir cuentas por brujería ante los jueces del tribunal de Augsburgo (de donde salió, por cierto, con una sentencia absolutoria, debido a que el nombre del gran señor actuó en su favor como talismán jurídico, incluso después de muerto). Fugger mismo, que tenía ambiciones parapsicológicas, habría conseguido, según su propio testimonio, el don de ver en una bola de cristal a sus agentes comerciales que operaban en la lejanía; para su disgusto, su bola-televisión le mostró algunos colaboradores mejor vestidos que él (*mis servidores van mucho más elegantes que yo mismo*), un descubrimiento que, en una época en que las vestimentas señalaban rango y posición, exigía irremisiblemente

sanciones.^[393] En los años anteriores a su asesinato por terroristas de la Rote-Armee-Fraktion, Alfred Herrhausen, presidente del consejo de administración del Deutsche Bank, había introducido, por influjo de la asesora empresarial Gertrud Höhler, ejercicios dinámico-grupales de autoconocimiento para los trabajadores de la casa; su brillante consultora había reconocido antes que muchos otros los signos del tiempo, que exigen personal flexible, autoestimulado, emocional-inteligente, capaz de trabajar en grupo (se podría decir también: más protestante).^[394] Entre ambas fechas se extiende un *continuum* que imprime carácter de modernidad: el de la búsqueda de caminos para la transferencia de conocimientos saludables a praxis no saludables. Caracteriza a una parte de la industria consultiva actual el hecho de que ponga tradiciones espirituales al servicio de su contrario.



fol. 327

El oráculo-imán de Athanasius Kircher. En los globos de cristal se encuentran figuras de cera con núcleos magnéticos, que pueden ser movidas mediante el gran imán girable que está en la base del obelisco. Las figuras remiten a las letras de sus globos y pueden, así, responder preguntas, en A. K., *Magnes sive de arte magnetica*, 1642.



Max Ernst, *Les malheurs des immortels*, con Paul Eluard, 1922.

Así pues, lo que se ha llamado expansión europea —y nunca se puede recalcar esto bastante— *no* hunde sus raíces originariamente en la idea cristiana de misión; más bien resulta que es por la expansión y por el negocio de riesgo sistematizado, colonial y mercantil, a través de grandes distancias, por lo que se libera el misionar,

transmitir y transportar como un tipo autónomo de actividad (*transfer* general de salvación y prosperidad, exportación de gran cultura, técnica de transmisión de éxito y beneficio). Los misioneros cristianos sólo reconocieron a tiempo su oportunidad histórica porque subieron al tren en marcha o —mucho más oportuno— al barco que zarpaba.^[395] El grupo de los aportadores de beneficios comprende en la edad moderna a conquistadores, descubridores, exploradores, sacerdotes, empresarios, políticos, maestros, diseñadores, periodistas: todos ellos con sus específicos consejeros y equipadores. Sin excepción, cada uno de esos grupos reviste sus prácticas con encargos de transporte maníacos, es decir, con misiones seculares. Intentan continuamente cerrar sus vacíos depresivos y desechar sus dudas, asegurándose los servicios de motivadores pagados. Y todos ellos se reconocen al final del siglo xx en las flojas monsergas de la sociedad de la innovación. Pues ¿qué es el discurso de la innovación sino la forma más abstracta de una promesa de prosperidad y ganancia? Los asesores ponen en contacto —casi nunca en perjuicio propio— nuevas ventajas técnicas con ventajistas en ascenso. Son los primeros que mercantilizan consecuentemente las ventajas informales del conocimiento. De ellos arranca una ciencia de la cognición que acabará por hundir incluso las creaciones más grandiosas de la ecología europea de la inteligencia, las universidades, convirtiéndolas en sórdidas agencias de un mercado monetario globalizado de las ideas.^[396]



Tiziano, *Alegoría de Ávalos (La vidente de la bola de cristal)*, 1532, detalle.

10 Éxtasis náuticos

Por su lado subjetivo, la temprana navegación transatlántica puede describirse como una técnica informal de éxtasis por medio de la cual los descubridores, como chamanes de una religión no establecida, conseguían informaciones de un más allá significativo. Éste ya no era representable ahora como un arriba celeste, sino como un más allá marítimo. Pero, como cualquier trascendencia o cuasi-trascendencia, el moderno más allá de riesgos no podía conseguirse sin más. Por regla general, los viajeros de ultramar tenían que pagarse el acceso a puertos lejanos mediante ascasis amargas: mediante períodos de ayuno involuntario a lo largo de travesías retardadas por un tiempo adverso y mediante el suplicio del aburrimiento en caso de ausencia de vientos y de navegación demasiado lenta; también la falta de sueño, debida al calor, frío, mal olor, estrechez, ruido, miedo y marejada alta, iba haciendo mella incesantemente en las tripulaciones excitables y propensas al delirio. Todo barco en alta mar ponía a los viajeros en contacto constante con lo que aquí con más derecho que en ninguna otra parte pueden llamarse postrimerías. La alternativa puerto o muerte era la fórmula válida para meditar en el mar la finitud y precaria finalidad de los anhelos humanos. Como meditaciones sobre el fin, los ejercicios ignacianos no podían ser más explícitos que una travesía por el Atlántico. Ningún grupo de ascetas marinos experimentó con más crudeza la ley del mar, «puerto o muerte», que los buscadores de los pasos más difíciles de la tierra, el paso nororiental, entre el mar del Norte europeo y la Siberia oriental, y el paso noroccidental, entre Groenlandia y Alaska. Ante esas rutas casi imposibles fracasaron hasta el umbral del siglo xx los sistemas de ilusión maníaca y los fantasmas de gloria de numerosos exploradores y comerciantes-aventureros. En ambos pasos del norte la expedición moderna contra el concepto de imposible reclamó sus víctimas ejemplares.

El salto a los océanos señala una cesura profunda en la historia de la mentalidad de los europeos. La caracterización del mundo burgués actual, en vistas a sus condiciones de mentalidad y a su estado de inmunidad desde el siglo XVIII, como una sociedad de terapia y aseguramiento —una formación que se distingue claramente de la sociedad religiosa precedente—, pasa por alto, la mayoría de las veces, que entre el régimen religioso y terapéutico de salvación había aparecido un mundo intermedio que participaba de ambos órdenes y que se fundaba, sin embargo, en mitos y rutinas de derecho propio. Hasta el siglo XIX incluido, la navegación fue el tercero autónomo entre religión y terapéutica. Una infinidad de gente buscó en los mares la curación de sus frustraciones de tierra firme. Quizá fue el *Nautilus* del capitán Nemo el último barco de locos europeo, en el que un gran misántropo solitario pudo mostrar de modo soberano su rechazo de la humanidad de tierra. Pero también a Herman Melville le parecía aún una simple evidencia que el mar abierto proporciona la ayuda más fiable en caso de desazones, tanto melancólicas como maníacas; por eso pudo hacer que el

narrador de *Moby Dick* —el libro apareció en 1851, apenas veinticinco años antes que los ensayos narrativos de Julio Verne sobre la globalización terránea, subterránea, marina y submarina— comenzara su historia con estas palabras:

Me llaman Ismael. Hace algunos años —no importa exactamente cuántos— no tenía prácticamente ya dinero en el bolsillo y nada que me atara especialmente a tierra. Entonces me vino la idea de ir un poco al mar y echar un vistazo a la parte húmeda de la tierra. Ése es mi modo de ahuyentar los grillos (*spleen*) de la cabeza y regular la circulación de la sangre. Siempre que noto que un gesto sañudo comienza a dibujarse en torno a mis labios y que mi alma está llena de un noviembre húmedo, lloviznante, cuando me descubro parándome involuntariamente ante las funerarias o trotando tras cada entierro que encuentro, pero, sobre todo, cuando me asalta la melancolía de tal modo que se necesitan fuertes principios éticos para preservarme de salir a la calle a propósito e ir quitando a la gente, por orden, el sombrero de la cabeza, entonces es, en mi opinión, el momento crítico de ir al mar tan rápido como pueda. Ésta es mi alternativa a la pistola y la bala. Con gesto filosófico, Catón se arrojó a su espada. Yo, simplemente, me subo a bordo (*I quietly take to the ship*).^[397]

La navegación moderna se acreditó como el tercer camino, junto con el convento y el suicidio, de renuncia a una vida devenida invivible. En la globalización náutica confluían durante toda una era todas las empresas y afanes de los europeos inquietos por desprenderse de sus viejos amarres esféricos y limitaciones locales. Lo que aquí se llama inquietud o agitación (*restlessness*, palabra clave del antiguo estudio de la emigración) reúne, todavía sin distinción, espíritu empresarial, frustración y desarraigo criminal. Como otro purgatorio, el mar, junto al cielo y al infierno, ofrecía un «tercer lugar» de escape de las decepcionantes tierras patrias y tierras firmes. El nuevo más allá náutico-empresarial se concebía, sin embargo, como un más allá de experiencias, que sólo estaba abierto a aquellos que se atrevían a adentrarse en él con pleno compromiso físico. No se puede ir al mar a medias, como no se puede acceder a Dios a medias. Da igual si los nuevos inquietos suben ellos mismos a los barcos, o sólo se imaginan en los mundos lejanos desde el emplazamiento fijo de empresario: al anhelo de los europeos atentos le rondará en el futuro una trascendencia transatlántica fantástica. El sueño europeo de una vida buena, mejor, óptima, entra en la resaca o aspiración de un absolutamente-otro ultramarino. El más allá ya no es el borde de una cubierta cósmica, sino otra costa; la travesía comienza a sustituir la subida.

Ese traslado a la horizontal de la trascendencia ha hecho posible la utopía como forma de pensar, como modo de escribir y como molde de plasmas de deseos y religiones inmanentizadas. El género literario utopía, que aparece súbitamente,

organiza una cultura del deseo revolucionaria (como también, después, una política correspondiente), en la que pueden construirse mundos alternativos casi sin contexto: siempre apoyándose en el hecho primordial de la edad moderna, el descubrimiento real del Nuevo Mundo en toda la multiplicidad inagotable de sus formas fenoménicas insulares y continentales (sobre todo, en las innumerables islas del Pacífico, en las que pretendidamente podía comenzarse otra vez, desde el principio, el *experimentum mundi*). Pero, como muestra cualquier ojeada a los textos, lo empírico y lo fantástico se mezclan inextricablemente en la primera época de los descubrimientos. En sus nuevos y eficientes medios —libro popular, libro de viaje, novela, utopía, hoja volante, globo y mapamundi—, la memoria del Nuevo Mundo real y de sus posibles variantes genera un régimen posmetafísico de deseo, que ve su cumplimiento, si no en la proximidad más próxima, sí en una lejanía accesible. Con él se pone en marcha una especie de *selffulfilling wishful thinking*, que enseña a poner rumbo, fantástica y realmente a la vez, a mundos remotos y a sus riquezas, como si su presencia barruntada en la lejanía fuera ya una promesa de su alcance.

11 *Corporate Identity* en alta mar

División de espíritus

Fuera, sólo conseguirían éxito, ciertamente, quienes supieran navegar y sentir como un *team* conjurado. Los equipos de los barcos de los descubridores fueron los primeros objetivos de ingenuos y efectivos procesos de modelación de grupos, que en la actualidad se describirían como técnicas-*corporate-identity*. Los pioneros avanzados aprendieron en los barcos a desear lo imposible dentro de un equipo con los mismos sueños. Desde el punto de vista psichistórico, las ideas rectoras neoeuropeas de progreso constante y enriquecimiento general son siempre, y también, en un horizonte nacional y social, retroproyecciones de visiones de ensueño de equipo, procedentes de los primeros tiempos de la globalización náutica. Representan ensayos para retransferir el ¡adelante! categórico de la navegación a las condiciones de la vida sedentaria. Los escritos de Ernst Bloch, por citar un ejemplo eminente de progresismo sistemáticamente generalizado, pueden leerse como si su autor hubiera reformulado el socialismo desde el lado del mar y lo hubiera recomendado como un sueño, filtrado racionalmente, de emigración a nuevos mundos: progreso es emigración en el tiempo (como si fuera sabiduría hacer creer a alguien que, con ayuda de las fuerzas productivas, liberadas de la codicia de los propietarios, sería posible establecer por doquier las condiciones de los mares del sur). Por eso: siempre tiene razón el partido de los deseos objetivamente realizables. [398]

De todos modos, el sueño del premio gordo que nos espera ahí fuera ayudará a los globonautas a afrontar los horrores de la exterioridad. Por eso, los marinos y sus equipos no sólo son simples psicóticos que, perdidos en casa a causa de su contacto con la realidad, valgan para abrir nuevos espacios en el extranjero. A menudo tienen realmente ya un pie en el suelo de los hechos jamás hollados, y, sin duda, en alta mar, no pocas veces se manifiesta como acompasada a la realidad la postulación de un milagro inminente. Los capitanes más grandes son aquellos que comprometen con mayor efectividad a sus tripulaciones con el puro ¡adelante!, sobre todo cuando parece una locura no volver atrás. Sin un estricto y constante embrujo optimista a bordo, la mayoría de las primeras expediciones habrían ido a pique por desaliento. Los jefes de expedición mantuvieron psíquicamente a sus equipos con visiones de riquezas y de gloria de descubridor. Al repertorio de sus técnicas de éxito en el espacio no hollado pertenecían también castigos draconianos; si, después del motín de sus capitanes ante San Julián, en la costa patagónica de Sudamérica, el 1 de abril de 1520, el portugués Magallanes no hubiera ejecutado también a nobles españoles, cabecillas de la rebelión, sin consideración alguna a los reparos de sus suboficiales, no le habría quedado claro a su tripulación, sin remisión alguna, lo que significa estar

en un viaje de ida absoluto; y si, como informa Pigafetta, no hubiera prohibido bajo pena de muerte hablar de regreso y de escasez de víveres, el viaje occidental a las islas de las Especias, del que resultaría la primera circunnavegación terrestre, habría fracasado ya en el primer tramo del camino.^[399] En su primera travesía, Colón, como anota él mismo en el libro de a bordo de la *Santa María*, falsea sus datos sobre el camino andado, «para que la tripulación no se amotine a causa de la largura del viaje». A la vista de un motín incipiente durante una tormenta frente a la costa africana oriental, Vasco de Gama hace arrojar al mar las brújulas, mapas e instrumentos de medición de sus capitanes y oficiales, con el fin de extirpar en su gente futuras ideas de regreso. De experimentos de esa índole va brotando a bordo de aquellos barcos temerarios toda una psicología expedicionaria, propulsada por la imparable tendencia, constantemente agudizada, a la división entre los espíritus optimistas y los desalentados.

Cuando estos saberes de barco retornen a la gente de tierra se hará posible lo que tiempos posteriores llaman ánimo progresivo: compromiso con un ¡adelante! imperturbable. Todavía a comienzos del siglo XIX, en *La balsa de la medusa* de Géricault —la clásica pieza marina de catástrofes del *Empire*—, sale a la luz abiertamente el origen marino de la diferencia entre psicología del progreso y del retraso. El grupo depresivo de la parte izquierda de la balsa puede diferenciarse claramente del grupo esperanzado de la derecha. Frente a lo extremo, esos naufragos dirimen la disputa, constitutiva de toda la edad moderna, entre esperanzas y desalientos.^[400] Desde el motín de los capitanes de Vasco de Gama y su astuto sofoque, la campaña de globalización es una guerra constante de estados de ánimo y una lucha por los medios hipnótico-grupales de orientación (últimamente, en consecuencia, también: por el poder programático en los medios de masas y por el poder consultivo en las empresas). No pocas veces, incluso, del lado progresivo estaba sólo el coraje de la desesperanza —en alianza con un optimismo fisiológico inextirpable—, que fue el que mantuvo en pie la revolución mundial de los que no dan marcha atrás. Los pesimistas de a bordo: éstos serán después los amotinadores, potenciales y actuales, contra el proyecto de la Modernidad y, entre ellos, los redescubridores de la conciencia trágica. Bajo pretextos muy razonables, tienden a abandonar empresas en las que ni ellos ni los suyos pueden imaginarse ya como triunfadores. Está por escribir la historia de estos *abandonistas*. Manifiesta o latentemente, su consigna es aquel «*stop history!*», que alía a apocalípticos, trágicos, derrotistas y receptores de rentas.^[401] Pero la fuerza de gravedad conjunta de los inmóviles, de los perdedores y de sus tribunas literarias ya no pudo demasiado contra la energía visionaria desencadenada de los hacedores de proyectos y de los empresarios-charlatanes, que viven de errores productivos y que siempre consiguen de nuevo levantar imperios en torno a sí a partir de autoilusiones o autoengaños.



Thomas Struth, *Musée du Louvre IV*, 1989. Visitantes ante *La balsa de la Medusa* de Géricault.

Dado que las prácticas de los capitanes no sólo se basan en el delirio y en una fascinación motivacional, sino también en competencias geográficas irrecusables y en rutinas náuticas realmente trabajadas, los locos proyectos ideales neoeuropeos tuvieron una oportunidad de verificarse ocasionalmente a sí mismos. Sólo así, del

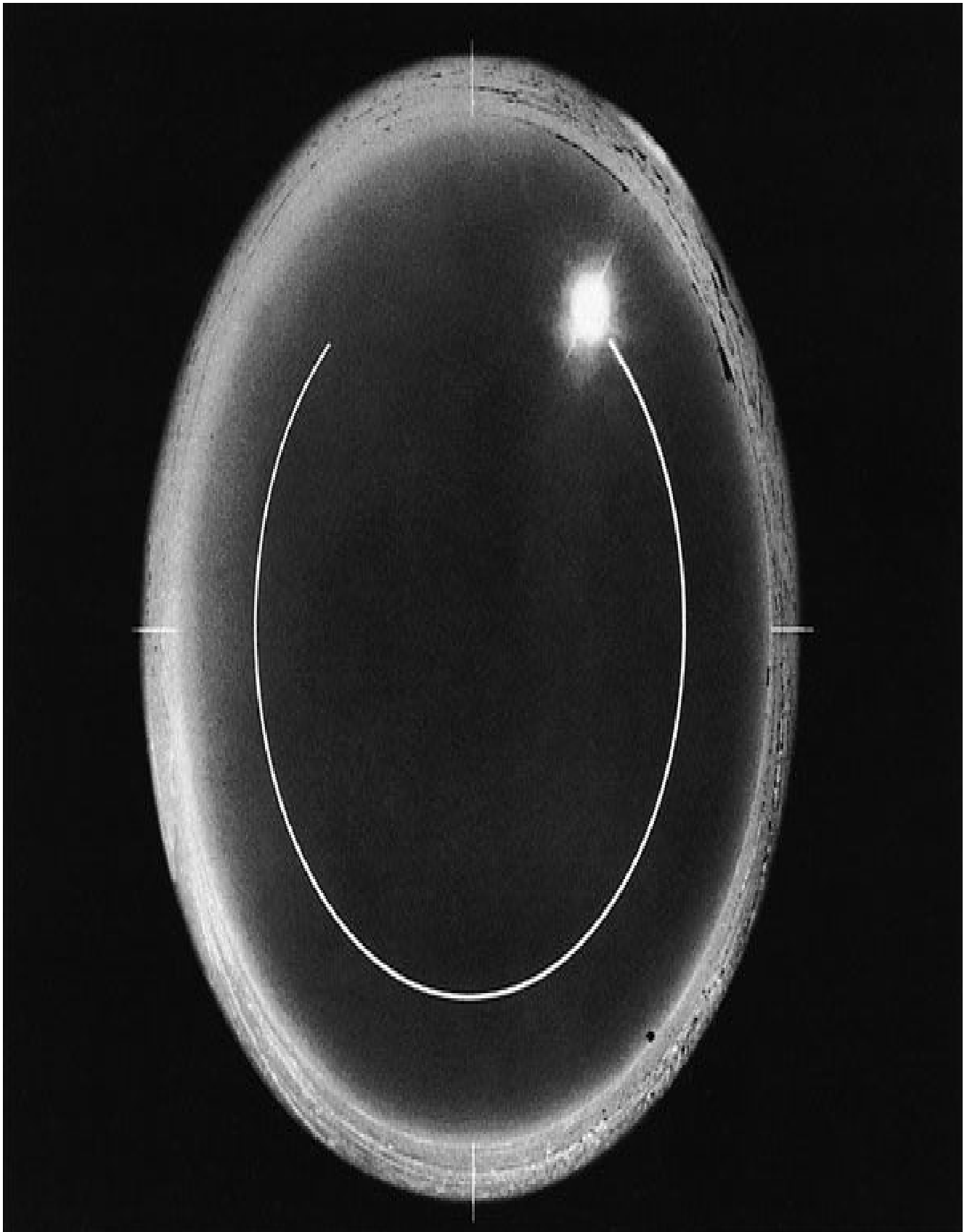
miedo pudo surgir el éxtasis en los océanos. Sólo así, protocolos de éxtasis se convierten en libros de viaje; y sólo así, las bodegas se llenan con tesoros procedentes del nuevo mundo. Todo barco en mar abierto encarna una psicosis que ha puesto velas; pero cada uno de ellos es también un capital flotante, y, como tal, parte de la permanente revolución del flujo.

12 El movimiento fundamental:

el dinero que regresa

Con todo barco que se lanza al agua los capitales inician el movimiento característico de la revolución espacial de la edad moderna: vuelta a la tierra por medio del dinero invertido y regreso con éxito de éste a su cuenta de origen. *Return of investment*, ése es el movimiento de los movimientos, al que obedecen todas las actas del comercio de riesgo. Proporciona un rasgo náutico a todas las operaciones de capitales — también a aquellas que no cruzan el mar abierto— en tanto toda cantidad invertida sólo se explota por una metamorfosis de la forma de dinero a la forma de mercancía y viceversa; en forma de mercancía el dinero se expone al mar abierto de los mercados y ha de esperar —como sólo los barcos, por lo demás— el feliz regreso a los puertos patrios; en la metamorfosis a mercancía va incluida ya, latentemente, la idea de circunvolución terrestre; se vuelve manifiesta, como tal, cuando los géneros que se cambian por dinero únicamente se encuentran en mercados lejanos. Por el regreso del capital flotante del viaje lejano el delirio de la expansión se convierte en la razón del beneficio. La flota de Colón y sus sucesores se compone de barcos de locos reconvertidos en barcos racionales. El más razonable es el barco que vuelve con mayor seguridad, ahorrándose para el futuro una nueva *fortuna redux* para regresos felices regulares.^[402] Y precisamente porque del dinero invertido en negocios arriesgados se espera que vuelva con un fuerte plus a manos del inversor, el verdadero nombre de tales rendimientos es *revenus*: retornos de dineros ambulantes, cuyo incremento representa el premio de los inversores por la propiedad cargada de riesgos, relativos al cambio de forma y a la navegación.^[403]

Por lo que se refiere a los locos-razonables comerciantes ultramarinos en las ciudades portuarias —todos esos nuevos nacionalistas del riesgo, los portugueses, los italianos, los españoles, los ingleses, los holandeses, los franceses, los alemanes, que mostraban sus banderas por los mares del mundo—, a más tardar en torno al año 1600 sabían ya calcular sus riesgos, diversificándolos. Aparecen entonces nuevas tecnologías del riesgo para vencer económicamente al mar y sus escollos. Seres humanos y propietarios pueden moverse dentro de lo que se llama un peligro; «una mercancía en el mar» (Condorcet), en cambio, está expuesta a un riesgo, esto es, a una probabilidad de fracaso, matemáticamente describible; y frente a esa probabilidad pueden constituirse comunidades de solidaridad calculadoras: la sociedad del riesgo como alianza de los codiciosos bien asegurados y de los locos respetables.



Curso del sol en el polo sur, fotografía tomada en la Scott-Amundsen-Station, tiempo de exposición ca. 18 horas.

Pues de otro modo que en la Filosofía Eterna, en los negocios sólo es un jugador y un chiflado quien apuesta por lo uno. El hombre listo piensa con mucha anticipación y, como todo buen burgués que calcula correctamente, apuesta por la

diferenciación y la diversificación. Se entiende muy bien cómo Antonio, el mercader de Venecia de Shakespeare, podía explicar tan convincentemente por qué su tristeza no provenía de sus negocios:

*My ventures are not in one bottom trusted,
Nor to one place; nor is my whole estate
Upon the fortune of this present year;
Therefore, my merchandise makes me not sad.*^[404]

La vista para los negocios de Antonio refleja la sabiduría media de una época en la que el capital flotante había meditado ya durante un tiempo sobre el arte de reducir riesgos. No es casual que los comienzos de los seguros europeos —y de su fundamentación matemática— se retrotraigan precisamente a ese siglo XVII temprano. ^[405] El despertar de la idea de seguro en medio del primer período de aventuras de la navegación globalizada testimonia que los grandes tomadores de riesgos de la sociedad capitalista-burguesa en alza no querían ahorrar gastos para pasar por sujetos racionales serios; lo único que les importaba era abrir una zanja insuperablemente profunda entre ellos mismos y los locos desordenados. Del imperativo de separar razón y locura, una de otra, claramente y para siempre, es de donde sacan su legitimación tanto las aseguradoras como la filosofía moderna. Ambas tienen que ver con técnicas de seguridad y de certeza; dado que están interesadas en el control de capitales fluctuantes (flujos de mercancías y de dinero, estados de conciencia, corrientes de signos), ambas están emparentadas por el sentido con los modernos sistemas disciplinares, que Michel Foucault ha investigado en sus estudios de ordenación histórica.

13 Entre fundamentaciones y aseguramientos

Sobre pensamiento terrestre y marítimo

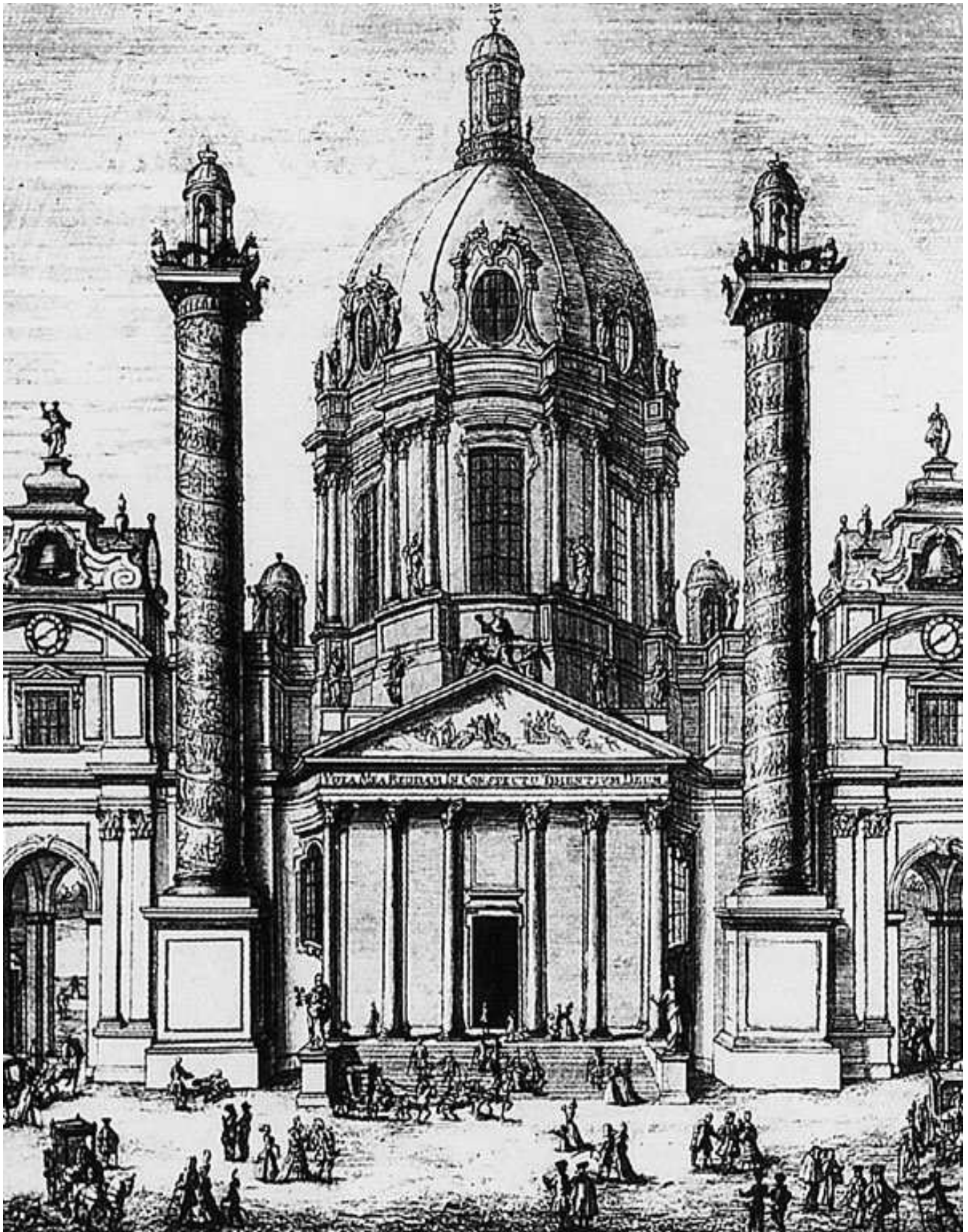
El temprano negocio del aseguramiento pertenece a los precursores de la modernidad, en tanto que modernización se define como sustitución adelantada de estructuras simbólicas de inmunidad, del tipo de las «últimas interpretaciones» religiosas de los riesgos de la vida humana, por prestaciones técnicas de seguridad. En la profesión de los negocios el seguro sustituye a Dios: promete previsión frente a las consecuencias de los cambios del destino. Rezar es bueno, asegurarse es mejor: de esta intuición surge la primera tecnología de inmunidad, pragmáticamente implantada, de la Modernidad; a ella seguirán en el siglo XIX los seguros sociales y las instituciones médico-higiénicas del Estado del bienestar. (El precio inmaterial que los modernos pagan por su asegurabilidad es realmente alto, incluso metafísicamente ruinoso, pues renuncian a tener un destino, es decir, una relación directa con el absoluto como peligro irreductible, y se eligen a sí mismos como casos de una medianía estadística que se atavía individualistamente; el sentido de ser[sujeto] se reduce para ellos a un derecho de indemnización en caso de siniestro, regulado por normas).



Jürgen Klauke, *Prosecuritas*, Kunstmuseum de Berna, 1987, durante la instalación.

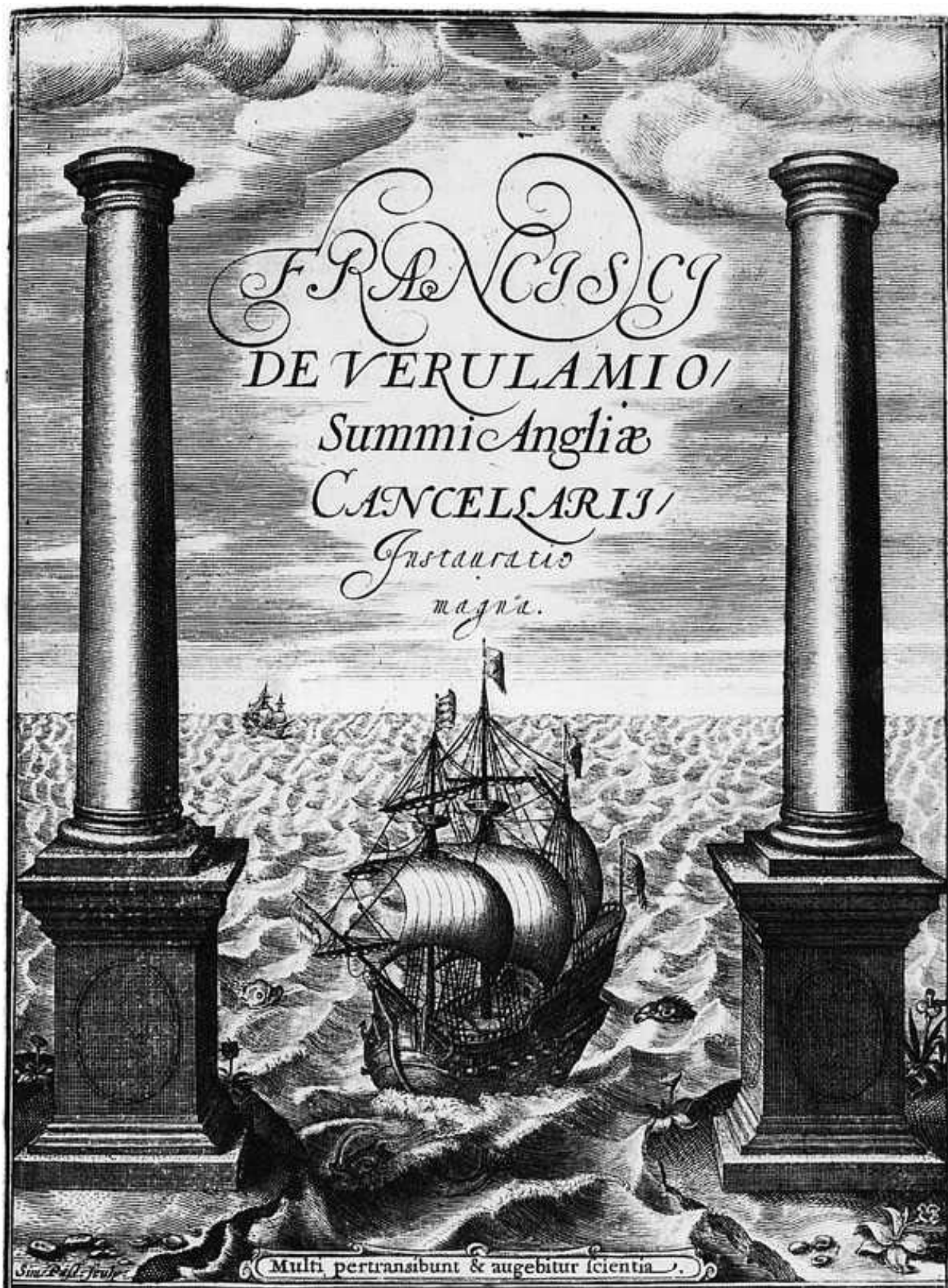
Por otra parte, la filosofía moderna sólo produce, en principio, una reorganización de la inmunidad simbólica bajo el signo de «certeza», es decir, una modernización de la evidencia. Quizá el ciclo de las modernas filosofías civiles, no-monacales, se base en la creciente demanda de pruebas de no estar loco. Sus clientes ya no son las sedes

clericales, los obispados, monasterios y facultades de teología, sino los hacedores de proyectos en las antecámaras de los príncipes mundanos y las cabezas emprendedoras en el público —en aumento— de gente culta privada, y, finalmente, también lo que con legitimidad creciente puede llamarse publicidad científica. Quizá la corriente racionalista de la filosofía continental que enlaza con el emigrante Descartes fue sólo, en lo esencial, este intento: el de poner bajo los pies una tierra firme, lógica e inquebrantable, a una nueva especie de ciudadanos-riesgo que piden créditos, especulan con capitales flotantes y tienen a la vista plazos de amortización.

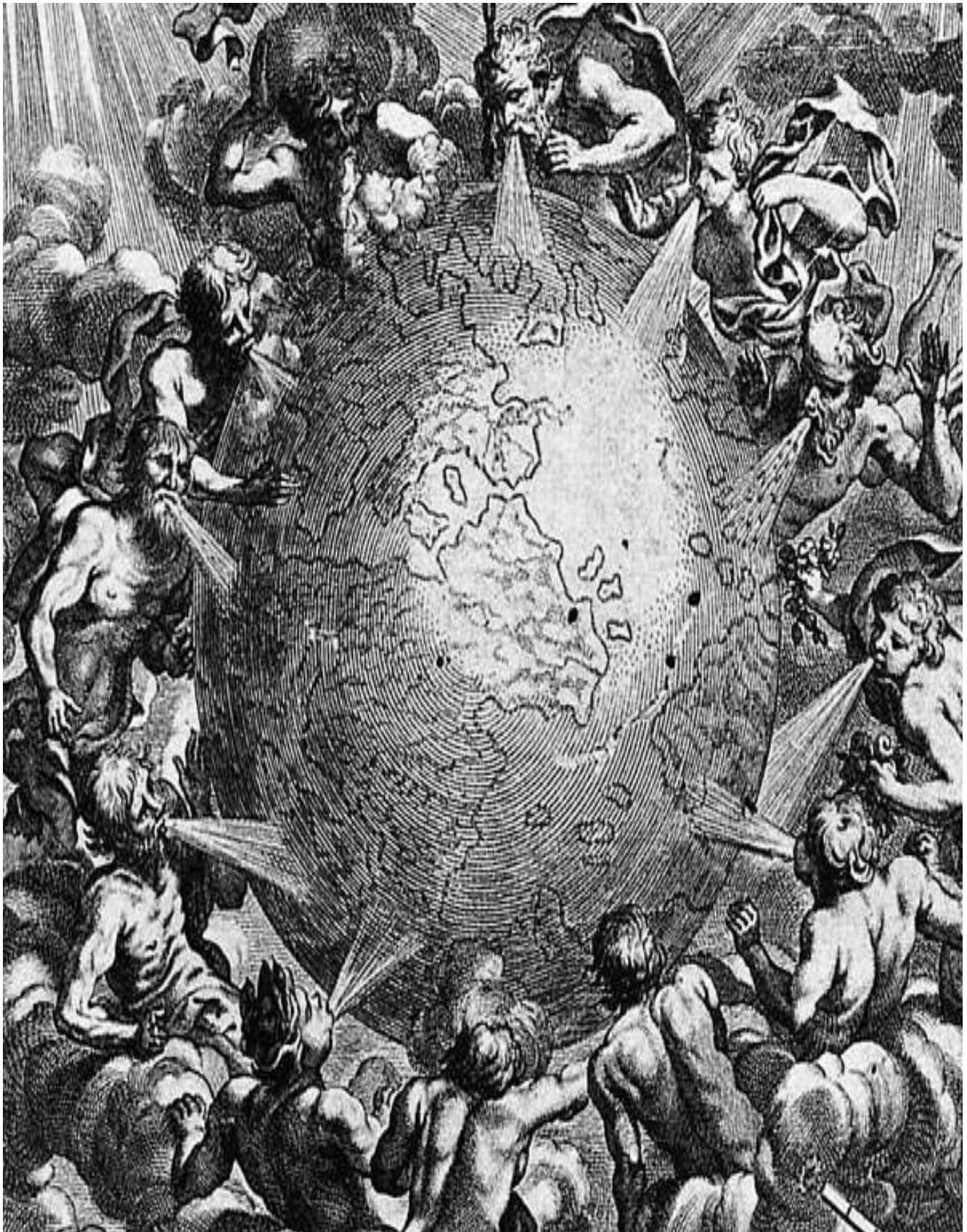


La Karlskirche vienesa, construida por J. B. y J. E. Fischer von Erlach, por encargo de Carlos VI, 1716-1739.

Una oferta a la que los británicos, más asentados en el mar, se mostraron a largo plazo menos receptivos que los europeos continentales, que disimularon su hidrofobia menos veces y, además de ello, tenían que contar, también en sus negocios intelectuales, con una cuota estatal abusiva.^[406]



Francis Bacon, grabado de la portada de la *Instauratio magna*, Londres 1620.



La tierra en el círculo de los vientos que soplan; frontispicio del *Mundus subterraneus* de Athanasius Kircher, Amsterdam 1664.

Es significativo de aquella época que en el grabado de la portada del *Novum organum* (1620) de Bacon se vean barcos *que regresan*, con la leyenda: «Muchos irán de acá para allá, y la ciencia se desarrollará».^[407] Aquí es como si se desposara el

nuevo pensamiento experimental bajo signos pragmáticos con la próspera flota atlántica, igual que en el ámbito místico el dogo de Venecia, como señor de la navegación mediterránea, acostumbraba a casarse todos los años con el mar Adriático. El mismo Bacon compuso, como un Plinio del capitalismo naciente, una «Historia de los vientos», que comienza diciendo que ojalá los vientos hubieran dado a los seres humanos alas con las que poder volar: si no por los aires, sí sobre los mares.^[408] La totalidad de esos vientos compone lo que más tarde se llamará atmósfera terrestre. Los marineros del viaje de Magallanes fueron los primeros en convencerse de la unidad de las superficies terrestre y marítima dentro de una cobertura de aire respirable por doquier por los seres humanos. El aliento del hombre de mar consigue el primer acceso a la globalidad atmosférica real: conduce a los europeos al otro lado, a la edad moderna auténtica, en la que se hace valer la conexión entre atmósfera terrestre y *conditio humana* como idea maestra de un corte epocal profundo, todavía no asimilado completamente.

Aunque los nuevos centros del saber no podían situarse inmediatamente en los barcos, sí que habían de mostrar en el futuro cualidades de ciudad portuaria. Nueva experiencia sólo llega por importación, su posterior elaboración en concepto será asunto de filósofos: la ilustración comienza en los diques. El suelo auténtico de la experiencia moderna es el suelo de los barcos; y ya no aquella «Tierra» que todavía en el siglo xx el viejo Edmund Husserl, en un giro desesperadamente conservador, ha calificado de «proto-*arché*» o «patria primordial» (se puede hablar aquí de una recaída en la concepción fisiocrática, según la cual todos los valores y valías proceden de la agricultura y apego al suelo). El intento de Husserl de colocar en último término todos los conocimientos sobre un suelo-tierra universal, a saber, el «suelo de la creencia pasiva y universal en el ser», sigue siendo un terrenismo de índole premoderna que no consigue todavía liberarse de buscar la razón de fondo de tener un fondo, o fundamento;^[409] y esto en una época en la que ya hacía mucho tiempo que del marinismo provenían, si no las mejores respuestas en absoluto, sí desde luego las pragmáticamente más sensatas; pues la razón del mar sabe que ha de navegar sobre la superficie y que ha de cuidarse de no ir al fondo. El espíritu náutico no necesita fundamentos sino lugares de intercambio comercial, metas lejanas, relaciones inspiradoras con los puertos.

Según la forma, una filosofía que hubiera obedecido a su llamada a formular el concepto de mundo de la edad moderna estaría destinada a establecerse como Facultad flotante o al menos como autoridad portuaria de Europa. La miseria de la filosofía europeo-continental, y muy especialmente la de la alemana, ha sido que la mayoría de las veces permaneció ligada a las atmósferas y morales de pequeñas ciudades y cortes de provincia, en las que los estudios filosóficos no podían ser apenas otra cosa que la prosecución, con otros medios, de la formación del bajo clero. Incluso los sueños turingueses con el Egeo, que fueron lo mejor, ciertamente, que jamás rozó inteligencias alemanas, no pudieron forzar en el pensamiento idealista su

acceso al mar.

Johann Gottfried Herder expresó con precisión el hechizo-maldición provinciano alemán: «En la tierra está uno sujeto a un punto muerto y encerrado en el pequeño círculo de una situación»; y opuso a esta claustrosfía, que en muchas partes se presentaba como filosofía, el salto a un elemento completamente diferente: «oh, alma, ¿qué será de ti si sales de este mundo? Ha desaparecido el punto medio estrecho, fijo, limitado, vuelas en el aire o flotas en el mar: el mundo desaparece para ti... qué nuevo modo de pensar».^[410] Podría uno estar tentado de leer esto como si el ánimo alemán viera en la muerte su única oportunidad de globalización.

Desde la mayoría de las capitales de corte y metrópolis continentales, sea Viena, Berlín, Dresden o Weimar, se minusvaloró notoriamente la dimensión marítima del formato moderno de mundo. Por lo que se refiere a las filosofías continentales, se colocan precipitadamente al servicio de una contrarrevolución terrestre que rechaza instintivamente la nueva situación del mundo; se quiere seguir abarcando o trascendiendo el todo desde el seguro territorio nacional, y hacer avanzar el suelo firme frente a las pretensiones de movilidad náutica. Esto vale tanto para los príncipes nacionales como para los filósofos nacionales. Incluso Immanuel Kant, que afirmaba haber realizado un giro copernicano del espíritu al hacer del sujeto el emplazamiento de todas las representaciones, nunca tuvo del todo claro que la que importaba era más la revolución magallánica que la copernicana. ¿De qué vale hacer que los fenómenos roten en torno al intelecto si éste no persiste en el lugar? Con su insistencia en la obligación de residencia del poseedor del *cogito*, Kant hubo de errar el rasgo fundamental de un mundo de fluctuaciones. El famoso pasaje lírico en la *Crítica de la razón pura* de la isla del entendimiento puro, el «territorio de la verdad», que se opone decididamente al océano, «la verdadera patria de la ilusión», «donde algunas nieblas... producen la apariencia de nuevas tierras», delata sobre los motivos —a la defensiva— del negocio crítico del pensamiento más de lo que el autor estaba dispuesto a confesar: expresa, ante la Facultad reunida, por decirlo así, el juramento antimarítimo por el que la *ratio* académica se asimila a los puntos de vista de la autoafirmación terrestre-regional enraizada; sólo una vez, con toda repugnancia —se puede decir también: con intención crítica—, atraviesa ese océano, con el fin de cerciorarse de que el interés de la razón no tiene allí *nada* en absoluto que esperar.^[411] Sobre todo, la defensa de la provincia de Heidegger (que quería decir algo así como: Berlín no es para alguien a través del cual, como si fuera a través de un oráculo grotesco, hable la verdad), cuatrocientos cincuenta años después de Colón, ciento cincuenta después de Kant, no pudo mejorar las cosas en este aspecto, desde luego; también él entiende la verdad como una función ctónica —como una procesión revocable de tierra, monte y caverna— y sólo concede a lo que llega de lejos un sentido temporal, no espacial. El pensamiento del todo fue el último que llegó al barco.

Ya puede anotar Goethe el 3 de abril de 1787, en Palermo, en su diario del *Viaje a*

italia:

Si uno no se ha visto rodeado por el mar, no tiene concepto alguno de mundo, ni de su relación con el mundo,^[412] que los doctos europeos, casi todos ellos mantenidos y sometidos por Estados territoriales y príncipes nacionales, preferían, en su gran mayoría, verse rodeados de muros escolares, paredes de bibliotecas y, en todo caso, prospectos ciudadanos. Incluso el aparentemente muy meditado encomio del mar, como elemento natural de la industria comunicadora de pueblos, en el famoso párrafo 247 de la *Filosofía del derecho* de Hegel —«este supremo *medium*», «el mayor medio de cultura»—, objetivamente no es más que una nota administrativa, y no adquiere importancia alguna ni para la cultura del concepto ni para el modo de escritura del filósofo, habitualmente sentado en su trono y sin andar vagabundeando por ahí.^[413] Decir la verdad seguirá siendo, hasta nuevo aviso, una actividad sedente sobre fundamentos de tierra firme. *Romanus sedendo vincit* (Varrón).^[414]

MOBILIS IN MOBILI
N

Sólo el gran solitario Schopenhauer, al margen de universidades e iglesias, consiguió dar el salto, que ya se hacía esperar demasiado, a un pensamiento que colocaba al comienzo un fundamento fluidificado: su *voluntad* es la primera manifestación de un océano de los filósofos, por el que navega el sujeto sobre la cáscara de nuez del *principium individuationis*, cobijado en las ilusiones salvadoras de espacio, tiempo y yoidad. Con este descubrimiento enlaza Nietzsche y aquellos vitalistas que declararon la refluidificación de los sujetos endurecidos como la tarea propia de una filosofía correctamente entendida. Pero ningún filósofo consiguió formular el auténtico concepto del sujeto en la era de la movilización, sino un novelista: Julio Verne, que en el lema de su capitán Nemo, *MOBILIS IN MOBILI*, encontró la fórmula de la época; su divisa, móvil en lo móvil, expresa con claridad y generalidad insuperable lo que la subjetividad modernizada quiere y debe. El sentido de la gran flexibilización es el poder de navegar en la totalidad de los lugares accesibles, sin ser uno mismo fijable, determinable, por los medios de registro y clasificación de los otros. Realizarse en el elemento fluido como sujeto: absoluta

libertad emprendedora, completa an-arquía.^[415]

Fue un contemporáneo de Schopenhauer, Ralph Waldo Emerson, quien, con la primera serie de sus *Essays* de 1841, condujo a la filosofía a su «evasión americana» y a su reformulación náutica (razón por la cual Nietzsche, ya en la época de sus lecturas de juventud, pudo reconocer en él un alma emparentada).^[416] En él vuelven a aparecer las tonalidades agresivas del temprano período europeo de la liberación de límites en traducción transatlántica. Mucho antes, Giordano Bruno, también él un gran autoagitado en su época, en su escrito *Del infinito: el universo y los mundos*, aparecido en Venecia en 1583, celebra la emancipación del espíritu humano de la miseria de una «naturaleza poco parturienta y madrastra» y de un Dios mezquino, limitado a un único y pequeño mundo:

No hay bordes ni límites, barreras ni muros, que nos engañaran sobre la riqueza infinita de las cosas [...]. Eternamente fértil es la tierra y su océano...^[417]



Fotografía, foto de Lennart Nilsson, mediados de los años sesenta.

El Nolano describe su propio papel como el de un Colón de los espacios exteriores, que ha regalado a los terrícolas el saber de que es posible abrirse paso a través de las cubiertas de ilusión. Igual que Colón regresó del viaje al otro lado del Atlántico con la noticia de que había otra orilla, Bruno quería volver de su viaje al

infinito con la nueva de la no-existencia de un borde supremo. Por arriba y por abajo, el mundo ha perdido los límites y la resistencia en todas direcciones: ésa es la noticia teórico-espacial fundamental de la edad moderna brúnica, y no quiere sonar menos evangélica que la colombina.^[418]

Un cuarto de milenio después le responde el sabio americano Emerson, en su ensayo sobre los *Círculos*, implacablemente optimista, con las siguientes palabras:

Toda nuestra vida somos aprendices de la verdad de que siempre puede trazarse un círculo en torno a otro; de que en la naturaleza no hay final alguno, sino que todo final es un inicio [...]. No hay afuera alguno, pared envolvente alguna, contorno alguno para nosotros. Un ser humano puede terminar su historia: ¡qué bien, qué concluyente! Él llena el horizonte hasta la línea más extrema. Pero, mirad, por el otro lado se levanta de nuevo un ser humano y dibuja un círculo en torno al círculo que acababa de ser anunciado como límite exterior de la esfera.^[419]

Sólo a partir del siglo XIX tardío la filosofía continental —a despecho de todas las restauraciones fenomenológicas, neoidealistas, neoaristotélicas— pondría rumbo a un colapso general de los baluartes absolutista-territoriales de evidencia, que ya sólo podía aplazarse pero no impedirse. Con un siglo de retraso, incluso algunos profesores alemanes insinuaron su disposición a enfrentarse con la cuestión de si los medios especulativos del idealismo terrestre eran todavía adecuados para la elaboración intelectual de las condiciones reales de globalización. También ellos se orientan, más bien, en los últimos tiempos, en su propio provecho, a los herederos de la teoría británica del *common sense*, desde la que resulta más fácil el tránsito del viejo estándar *inconcusum* a una cultura globalizada de la probabilidad; la aproximación teórica a un universo de fluctuaciones es desde allí, también, menos dolorosa. Esto implica, ciertamente, la conversión de la senda «católica», que relacionaba pobreza con ventajas de seguridad, en el estilo de vida «protestante» de corte calvinista, que conecta prosperidad y riesgo, haciéndolos depender uno de otro, estimuladamente.^[420] Fue Friedrich Nietzsche el primero que, como crítico del resentimiento metafísico, logró conceptualizar que el pensamiento filosófico, después de que hablara Zaratustra, había de convertirse, desde la base, en algo diferente a un piadoso-racional permanecer y mirar en torno, en el interior de la esfera divina.

En la competencia de las técnicas modernas de inmunidad se han impuesto en toda línea los seguros, con sus conceptos y modos de actuar, frente a los procedimientos filosóficos de certeza. La lógica del riesgo controlado se ha mostrado mucho menos costosa y mucho más existencialmente practicable que la de la última fundamentación metafísica. Ante esa alternativa, las grandes mayorías de las sociedades modernas han sabido decidirse con bastante claridad. El seguro vence a la

evidencia: en esa frase se decide el destino de toda filosofía en el mundo técnico. Los Estados Unidos de América son la única nación moderna que no ha seguido el camino del Estado de previsión y seguro, con el efecto de que en ellos la religión, dicho más generalmente: la disposición «fundamentalista», mantiene una importancia atípica para la Modernidad. Pero en todos los demás sitios, donde la supremacía del pensamiento de seguros se ha convertido en la característica distintiva de los sistemas sociales, se produce el cambio de mentalidad, característico de las sociedades posmodernas del aburrimiento: en ellas las situaciones no aseguradas se vuelven raras y de las incomodidades puede uno hasta gozar como de excepciones; el «acontecimiento» se positiviza, la demanda de vivencias diferentes inunda los mercados. Sólo las sociedades aseguradas de cabo a rabo pueden poner en marcha la estetización de las inseguridades e indeterminaciones, que constituye el criterio de las formas de vida posmodernas y de sus filosofías.^[421]



Pieter Claesz, *Vanitas*, Nuremberg, ca. 1630, detalle.

Pero el espíritu de los seguros ha desalojado de las llamadas sociedades de riesgo la disposición precisamente al comportamiento del que proviene su nombre: de modo que la supuesta sociedad de riesgo es justo aquella en la que *de facto* todo lo realmente arriesgado está prohibido, es decir, excluido de la cobertura en caso de

siniestro. Pertenece a las ironías de la Modernidad el que tuviera que prohibir, retroactivamente, todo lo que se emprendió y arriesgó para hacerla realidad. De ahí se sigue que la llamada poshistoria sólo en apariencia representa un concepto histórico-filosófico, en realidad representa uno referente a la técnica de seguros; poshistóricas son todas aquellas situaciones en las que están prohibidas por ley acciones históricas (fundación de religiones, cruzadas, revoluciones, guerras de liberación, luchas de clases con todos sus rasgos heroicos y fundamentalistas) a causa de su riesgo no asegurable.



Laurent de la Hyre, *Geometría*, 1649, detalle.

14 Expedición y verdad

En principio, los siglos que siguieron a la primera oleada de navegantes-aventureros respondían completamente al impulso de hacer del exterior un territorio transitable con seguridad para los europeos: fuera mediante el aseguramiento empresarial, fuera mediante ciencias filosóficas que proporcionaran fundamentaciones últimas. Con la rutinización y optimación crecientes de la técnica marítima, la navegación real pierde la mayoría de sus efectos inductores de éxtasis, y con la reducción del momento aventurero a riesgos residuales, se acerca al tráfico tranquilo, es decir, al juego de viajes de ida y vuelta trivializados, aunque con una cuota de averías, es verdad, que a los clientes de los servicios de transporte del siglo xx les resultaría inaceptablemente alta. Reductivamente hay que decir que la perfecta simetría entre viaje de ida y viaje de vuelta (que define el concepto exacto de tráfico) sólo se consigue en tierra, y que sólo después del establecimiento del tráfico por raíles se realizó ampliamente la utopía del control total de los movimientos reversibles. No obstante, como característica de los viajes por mar en los tiempos heroicos de las expediciones de exploración y comercio, sigue valiendo la prioridad ininterrumpida del viaje de ida.

Caracteriza la extraversión europea que sus ataques o avances decisivos siempre porten elementos de éxodo, incluso cuando no sucede emigración puritana alguna, ni ningún padre peregrino pretende reescenificar la salida de Egipto en el Atlántico.^[422] La Modernidad no conoce escasez alguna de voluntarios para el papel de pueblos elegidos, en éxodo. Asimismo, en todos los rincones del mundo pueden proyectarse sin dificultad territorios de ensueño, y las salidas hacia ellos tienen a menudo rasgos de ofensivas a lo desconocido, indeterminado, confuso, muy prometedor: una tensión que permaneció efectiva en algunas regiones hasta la mitad del siglo xx, banalizador de todo.

Así, el viaje de exploración o descubrimiento, del que proviene el nombre de la era, es la forma epistemológica de un aventurismo que se comporta como un servicio a la verdad. Cuando se expresa programáticamente el primado del viaje de ida, los viajes lejanos se presentan como *expediciones*. En ellas, la penetración en lo desconocido no es sólo el subproducto de una acción mercantil, misionera o militar en el espacio exterior, sino que se ejercita como intención directa. Cuanto más nos acercamos al núcleo caliente de los movimientos típicos de la edad moderna, más claro aparece el carácter de expedición de los viajes al exterior. Y aunque también numerosos descubrimientos habría que ponerlos en la cuenta del capitán Nadie y del almirante Azar, la esencia de la era de los descubrimientos siguió determinada por la forma empresarial, emprendedora, llamada «expedición»: se encuentra porque se busca, y se busca porque se sabe dónde podría encontrarse. Hasta el siglo xix era prácticamente imposible para los europeos permanecer «fuera» sin estar de expedición al menos aspectualmente.

La expedición es la forma rutinaria del buscar y encontrar planteados de un modo emprendedor o empresarial. Por su causa, el movimiento decisivo de la globalización real no es simplemente un hecho de expansión espacial; pertenece, más bien, al proceso nuclear de una historia de la verdad típicamente moderna. Es imposible que la expansión pudiera realizarse si no se hubiera planteado técnico-veritativamente y, con ello, técnicamente *tout court*, como puesta en evidencia de lo hasta entonces oculto. Esto tenía Heidegger en la cabeza cuando en su poderoso y tremendo artículo «La época de la imagen del mundo», de 1938, creyó reconocer en la conquista del mundo como imagen el acontecimiento fundamental de la edad moderna:

Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el ser humano puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el ser humano que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente [...].

La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la edad moderna [...].

No es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen [...]. Este nombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del ser humano y para el ser humano [...].

Ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen.^[423]

La palabra rectora de la época, «descubrimientos» —un plural que de hecho designa un fenómeno singular, el superacontecimiento de la toma y registro de la tierra—, se refiere, pues, al conjunto de prácticas mediante las cuales lo desconocido se transforma en conocido, lo no-representado en representado, o registrado.

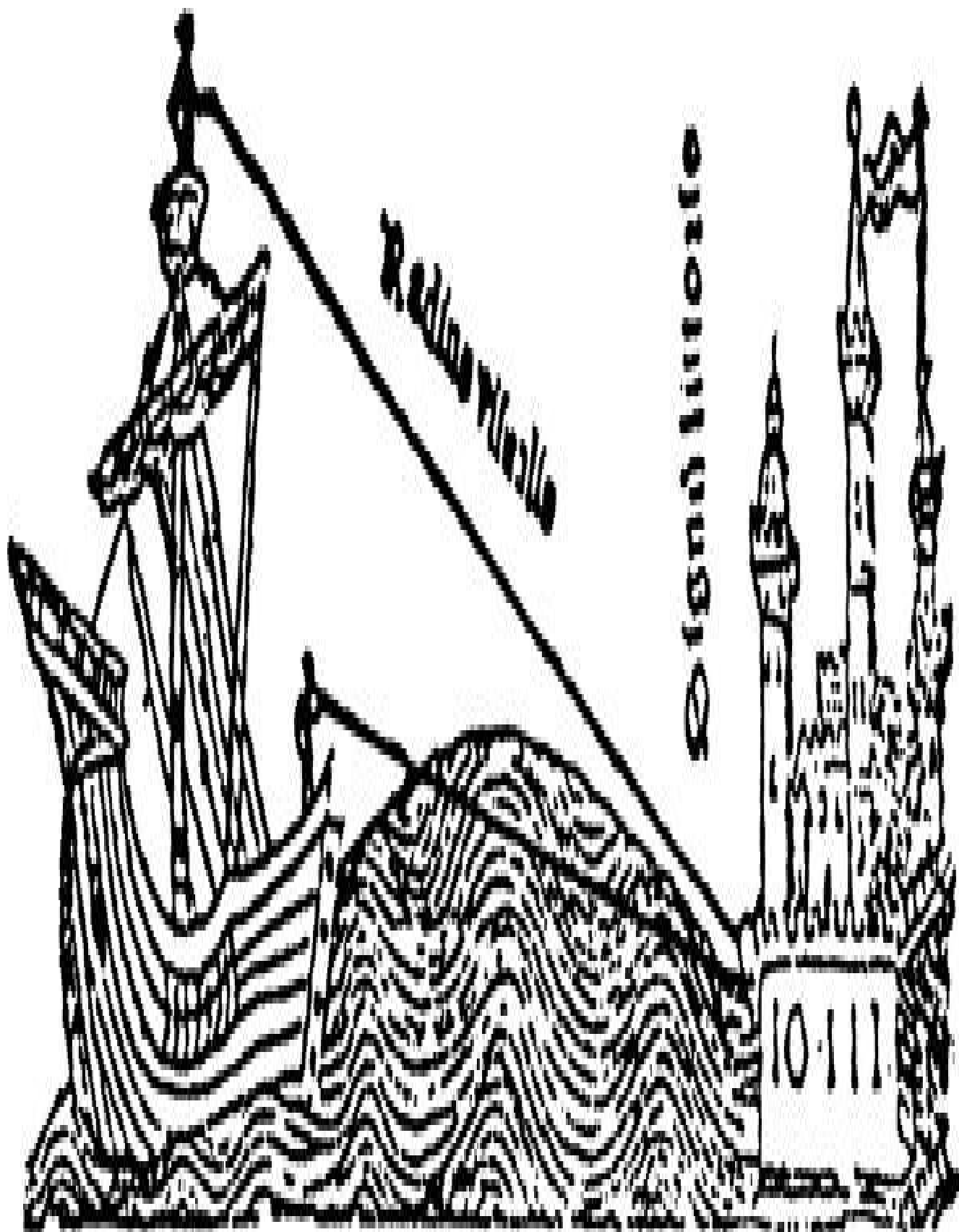
Cara a la mayor parte de la tierra todavía no transitada, no figurada, no descrita e inexplorada, esto significa que hubieron de inventarse medios y procedimientos para hacer una imagen total y en detalle de ella. La «era de los descubrimientos» comprende, pues, la campaña llevada a cabo por los pioneros de la globalización terrestre con el fin de colocar imágenes en lugar de las no-imágenes de antes o «tomas» suyas en lugar de quimeras. Con tal motivo, todas las tomas de tierra, de mar, de mundo, comienzan con tomas de imágenes. Con cada una de esas imágenes, que

los descubridores traen a casa, se niega la exterioridad de lo exterior y es reconducida a una medida satisfactoria o soportable para un europeo medio. A la vez, el sujeto que investiga se confronta con las imágenes suministradas y se retira a los límites del mundo de imágenes: viéndolo todo, pero no a sí mismo, registrando y anotándolo todo, pero él mismo sólo delineado por el anónimo «punto de vista».



Toma del mundo por la medición, grabado del siglo XVI, British Museum, Londres.

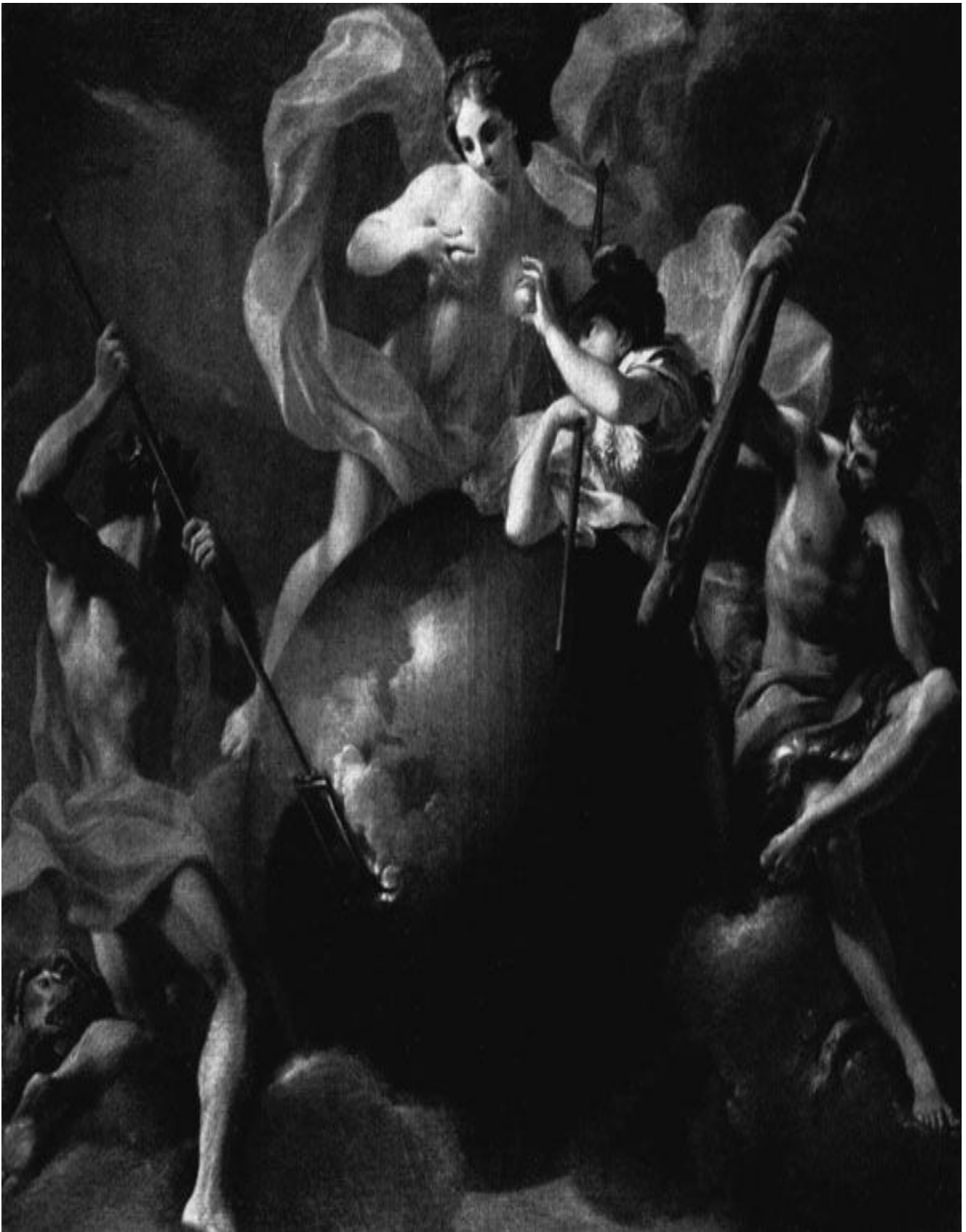
Por eso la edad moderna, interpretada en la línea de Heidegger, es también una época «de la verdad»: una era de la historia de la verdad, que se distingue por un estilo sólo característico de ella en la producción de patencia.



Marcación en el mar, en Roberto Grosseteste, *De Sphaera*, ca. 1240, primera impresión 1506.

En la Modernidad la verdad ya no se entiende, definitivamente, como aquello que

se muestra por sí mismo, en el sentido de la *physis* griega (como «crecimiento de la simiente del aparecer») o en el sentido de la revelación cristiana, en la que el Dios infinitamente trascendente proclama, por gracia, lo que a los medios humanos de conocimiento, abandonados a sí mismos, les habría resultado imposible descubrir. Estas precomprensiones antigua y medieval de la verdad se eliminan en la época de la exploración, porque tanto una como otra conciben la verdad como algo que, por sí mismo y desde sí mismo, antes de cualquier solicitud humana, acostumbra a aparecer en el desocultamiento: plenamente en el sentido de aquella *alétheia* griega que significaba algo así como «manifestación franca»; una concepción a la que Heidegger escuchó atentamente durante toda su vida, en una actitud de receptividad cultural. Con el inicio de la edad moderna parece que la verdad misma pasa a la era de su descubrimiento artificial. Desde ahora sólo puede y debe haber exploración o investigación como atraco o robo a lo oculto, oscuro. No otra cosa podía pensarse cuando el Renacimiento se presentaba como la era del «descubrimiento del mundo y del ser humano».



Antonio Balestra, *La Ricchezza della Terra*, Palazzo Mercantile, Bolzano.

Así pues, «descubrimientos» es, en principio, un nombre colectivo, recopilador de procedimientos de toma y registro de tipo geotécnico, hidrotécnico, etnotécnico y biotécnico, por muy rudimentarios y dependientes del azar que fueran al comienzo. Cuando la reina española exhorta a Colón, en un escrito a mano, a traerle la mayor

cantidad posible de especies de pájaros del Nuevo Mundo, ya intervienen ahí, también, ocultos bajo la máscara de un *plaisir* real, el impulso técnico y la inquietud registradora, clasificadora. Al final de esta historia intervencionista abrirán sus puertas los parques zoológicos y botánicos y se incorporarán a las exposiciones modernas tanto el «reino» animal como el «reino» vegetal (*kingdom of animals, kingdom of plants*). Cuando los navegantes doctos, como el Abbé Incarville, traen fanerógamas de Asia y del mar del Sur para los jardines de los europeos, también ahí interviene el momento técnico, la actitud cultivadora y trasplantadora. Se ha meditado escasamente sobre en qué medida las emigraciones de plantas han marcado y posibilitado las formas de vida de la era moderna.^[424] Incluso lo que a la luz de la historia de las peripecias aparece como pura turbulencia aventurera y como improvisación caótica —la travesía de tormentas en alta mar, la toma precipitada de nuevas imágenes de costa y de nuevos territorios, así como la identificación de pueblos desconocidos—, es ya esencialmente, sin embargo, un proceder técnico. A ello se puede aplicar sin reservas el *dictum* heideggeriano: «Técnica es un modo de desocultamiento».

15 Los signos de los descubridores

Sobre cartografía y fascinación onomástica imperial

Si investigación es eliminar organizada y elaboradamente la oscuridad y el ocultamiento: ningún suceso en la historia de las expansiones del saber humano cumple esa determinación más dramática y plenamente que la globalización descubridora y exploradora de la tierra entre el siglo XVI y el XIX. De esta cruda aventura ha podido decir, no sin razón, el filósofo de la cultura, temporalmente radical de derechas y más tarde sedado intelectual-conservadoramente, Hans Freyer:

Si la técnica con la que se partió era primitiva o moderna, suficiente o insuficiente, es un falso planteamiento. Toda técnica es el rearme de una voluntad hasta el punto, justamente, en que pueda actuar.^[425]

El impulso técnico que había en el *modus* de los tempranos viajes de los descubridores aparece más claramente a la luz cuando se afronta y sigue la cuestión de cómo esas empresas cumplieron el encargo típicamente moderno de la elaboración de imágenes del espacio atravesado. Ya desde las más tempranas expediciones, los capitanes, y los científicos, dibujantes, escritores y astrónomos que viajaban con ellos, no tenían duda alguna de que su misión era recopilar signos concluyentes de sus hallazgos en el exterior e informar de ellos, y esto no sólo en forma de mercancías, muestras o piezas de botín, sino también de documentos, mapas y convenios. La travesía por aguas extrañas sólo puede valer como un logro descubridor desde el instante en que a una visualización le sigue una exploración, a una observación un acta o un registro, a una toma de posesión una toma en un mapa. Pues el descubrimiento real de una magnitud desconocida —de un continente, de una isla, de un pueblo, de una planta, de un animal, de una ensenada, de una corriente marina— presupone que se pongan a disposición los medios para repetir el primer encuentro. Así pues, lo descubierto, si ha de convertirse en una posesión segura del señor del conocimiento, no puede volver jamás al ocultamiento y oscuridad, al Leteo previo, de donde acaba de ser sacado. Por eso, al hecho del descubrimiento pertenece irrenunciablemente la mostración de los medios de registro que garanticen que la cubierta sobre lo hasta ahora oculto se ha retirado de una vez por todas. Es consecuente, pues, que los europeos, desde el Renacimiento, cuando hablan de descubrimiento —*découverte*, *descubrimiento*, *discovery*—, se refieran tanto a las cosas como a los medios para darlas a conocer y mantenerlas a disposición.

Para un gran número de los descubrimientos modernos en el espacio abierto de la tierra sólo la lejanía o la distancia espacial desempeñó el papel de cubierta ocultadora, pero, con el triunfo sobre la distancia de los nuevos medios de comunicación, así como por el establecimiento de condiciones de comunicación que superaban los océanos, se crearon los presupuestos para retirar la cubierta con consecuencias duraderas. No es ningún azar histórico-lingüístico que hasta el siglo XVI la palabra «descubrir» [*entdecken*] no significara literalmente otra cosa que quitar una cobertura de encima de un objeto, es decir, destapar algo conocido, y que sólo después adoptara el sentido de hallazgo de algo desconocido. Entre el primer sentido y el segundo media aquel tráfico globalizante que destapa también lo lejano y consigue quitar sus coberturas a lo desconocido. Desde esta perspectiva puede decirse que la esencia del tráfico descubridor es el des-alejamiento del mundo. Globalización no quiere decir aquí otra cosa que la aplicación de medios técnicos para eliminar la distancia ocultante. Cuando se acumulan los éxitos de tales intervenciones, al final, lo no-descubierto mismo puede convertirse en un *ressource* escaso. Pertenece a los efectos atmosféricos de la Ilustración, a finales del siglo XX, que las mismas reservas de secretos de la tierra se consideren ya agotables. Sólo entonces se revalida pragmáticamente la tesis de Colón de que el planeta navegable es «pequeño». Sólo el mundo des-alejado es el mundo descubierto y encogido.

Que la finalidad del descubrimiento es su registro: eso es lo que proporciona a la cartografía su función histórico-universal. Los mapas son el instrumento universal para asegurar y fijar lo descubierto, en tanto se registra «sobre el globo» y ha de quedar allí como un hallazgo seguro. Junto con el globo terráqueo, los mapas terrestres y marinos bidimensionales constituyen durante toda una época los medios técnicos más importantes para el registro de aquellos puntos del lugar situacional Tierra, de los que ya se había retirado la cubierta del no-conocimiento. No en vano, según los usos lingüísticos de la profesión, los mapas se «levantan» y los datos se «elevan» a ellos; *lever une carte*: levantar un mapa. El auge del mapa a costa del globo es un indicio de que la globalización como registro pronto llegó al detalle más pequeño incluso en el caso de las lejanías más grandes. Concedores de la materia interpretan esto como indicio del tránsito de la exploración extensiva a la intensiva de la tierra. Mientras que los globos —instrumentos principales en la época de Colón— adoptaron después tareas sumariamente orientadoras y representativas, sobre todo, y al final incluso decorativas, la importancia operativa de los mapas, cada día más exactos, fue haciéndose cada vez mayor. Sólo ellos fueron capaces de satisfacer las necesidades del registro detallado del territorio, haciendo en ello, ocasionalmente, las veces de un registro de la propiedad político. Con los nuevos atlas aparecen compilaciones de mapas que muestran todas las partes de la tierra y países a escala interesante. (Cuando la «geografía» se convierte en materia escolar, a partir del siglo XIX, a los niños de escuela europeos se les educa a echar miradas a mapas que cien años antes sólo eran exhibidos ante príncipes y ministros por sus conquistadores-

geógrafos retornantes como asuntos secretos diplomáticos y evangelios geopolíticos). Para la tendencia general es característica, sobre todo, la creación del mapamundi planisférico, es decir, de aquella representación del mundo que reproducía la esfera como plano, sea en forma de los primeros mapamundis-corazón, sea en la de la representación total extendida de continentes y océanos —como las imágenes de fondo de los programas del tiempo en los estudios de TV—, o en la del doble hemisferio clásico, con el Viejo Mundo tolemaico, más rico en tierras, en el disco derecho, y el Nuevo Mundo pacífico-americano, dominado por las aguas, en el izquierdo.

El impulso irrefrenable al mapa repite en los medios de representación de la globalización misma el proceso de conquista del mundo como imagen, que Heidegger puso de relieve. Pues, cuando los mapamundis planisféricos arrinconan el globo, sí, cuando Atlas ya no aparece portando o soportando el globo, sino que está ahí delante como libro de mapas encuadernado, entonces triunfa el medio bidimensional sobre el tridimensional e, *ipso facto*, la imagen sobre el cuerpo. Tanto desde el nombre como desde la cosa misma, los planisferios —literalmente las esferas planas— quieren eliminar el recuerdo de la tercera dimensión, no dominada por la representación, el recuerdo de la profundidad real del espacio. Lo que la historia del arte tiene que decir sobre el problema de la perspectiva en la pintura del Renacimiento apenas roza la superficie de la guerra mundial por el dominio de la tercera dimensión. Cuando se consigue plasmar como por arte de magia esferas sobre papel y simular profundidades espaciales sobre lienzos, entonces se abren nuevas posibilidades infinitas a la conquista del mundo como imagen; imperialismo es planimetría aplicada, el arte de reproducir esferas en superficies. Sólo se puede conquistar lo que se puede acortar en una dimensión.

Nada caracteriza tan radicalmente la dinámica político-cognoscitiva de la globalización temprana como la alianza de cartografía y toma de territorio. Carl Schmitt, quien gustaba de presentarse como el último legitimista de la majestad universal de Europa en la edad moderna, pudo ir tan lejos en su estudio *El nomos de la Tierra* como para afirmar que, en última instancia, la expansión de los europeos sólo podía remitirse al título legal que consiguió darle el descubrimiento. En él se apoyaba la ficción jurídica tanto del «derecho de descubridor» como de un «derecho de comunicación» que iba más allá de los meros derechos de visita (aquel *ius communicationis* que había defendido Francisco de Vitoria en su famosa *relectio de Indis*).



Los cuerpos platónicos sirven como modelos para mediciones terrestres y cósmicas; *El Libro de instrumentos* de Petrus Apianus, 1533.

Sólo como descubridores y halladores de costas y culturas extrañas los europeos habrían estado en condiciones de convertirse en señores *legítimos* de la mayor parte del mundo; y su disposición a ser-señor sólo se habría entrenado para responder a la

responsabilidad que les recaía por su aventajada dedicación al ancho mundo. Según Schmitt, como primero se manifiesta la responsabilidad de descubridor es en la obligación de reclamar los nuevos territorios, mediante gestos solemnes de toma de posesión, para los señores europeos, por regla general los mandantes regios. Junto a la colocación de cruces, escudos de piedra, *padrões*, banderas y emblemas dinásticos, a los momentos más importantes de esa reivindicación pertenecía el tomar mapas y el dar nombre a los nuevos territorios.^[426] Éstos, según la comprensión europea, sólo podían caer formalmente bajo la soberanía de los nuevos señores cuando se habían convertido en magnitudes localizadas, registradas, delimitadas y denominadas. La unidad de acción de avistamiento, desembarco, toma de posesión, denominación, mapificación y formalización mediante documento público constituye el acto de trascendencia legal y legalmente completo de un descubrimiento.^[427] A ella se añade, según Schmitt, la auténtica subordinación de un territorio a la soberanía legal del descubridor-ocupador. Éste regala a los descubiertos los frutos de haber sido descubiertos, a saber, el privilegio de ser regidos y protegidos por éste y por ningún otro señor: una prerrogativa que ha de encubrir, a la vez, los riesgos de la explotación y represión por un soberano lejano.

El descubrir, como un «encontrar» —relevante en lo relativo al derecho de propiedad— cosas aparente o realmente sin dueño, no se habría convertido en un modo peculiar de tomar posesión si no hubieran confluído en ese acto motivos del derecho natural del hombre de mar. La vieja y venerable equiparación de presa y hallazgo hizo —gracias a un hábito de transferencia— de los descubridores de nuevos territorios algo así como pescadores a quienes no podía discutirse, sin más, el derecho a la posesión legal de sus piezas. En su gran novela sobre la caza de la ballena, Melville recuerda la diferencia entre «pez fijo» y «pez suelto», que hubo de valer como ley férrea para los pescadores de los mares de la edad moderna; según ello, el pescado fijo o estacionario (*Fast-Fish*) pertenecía a aquel que había llegado primero a él, el pescado suelto (*Loose-Fish*), por su parte, se consideraba «blanco legítimo (*fair game*) para cualquiera que lo capturara el primero». También la captura en tierra, como hace notar Melville, seguía esa diferenciación:

¿Qué era América en 1492 sino un pez suelto, en el que Colón plantó los estandartes españoles con el fin de engalanarlo para su regio señor y señora? ¿Qué era Polonia para los zares? ¿Qué Grecia para los turcos? ¿Qué India para Inglaterra? ¿Qué es, en definitiva, México para los Estados Unidos? ¡Todos peces sueltos! [...].

¿Qué son los derechos humanos y la libertad del mundo sino peces sueltos? [...]. ¿Qué es la misma bola de la tierra sino un pez suelto?.^[428]

Es evidente que Schmitt, tan sensible jurídicamente como moralmente calloso,

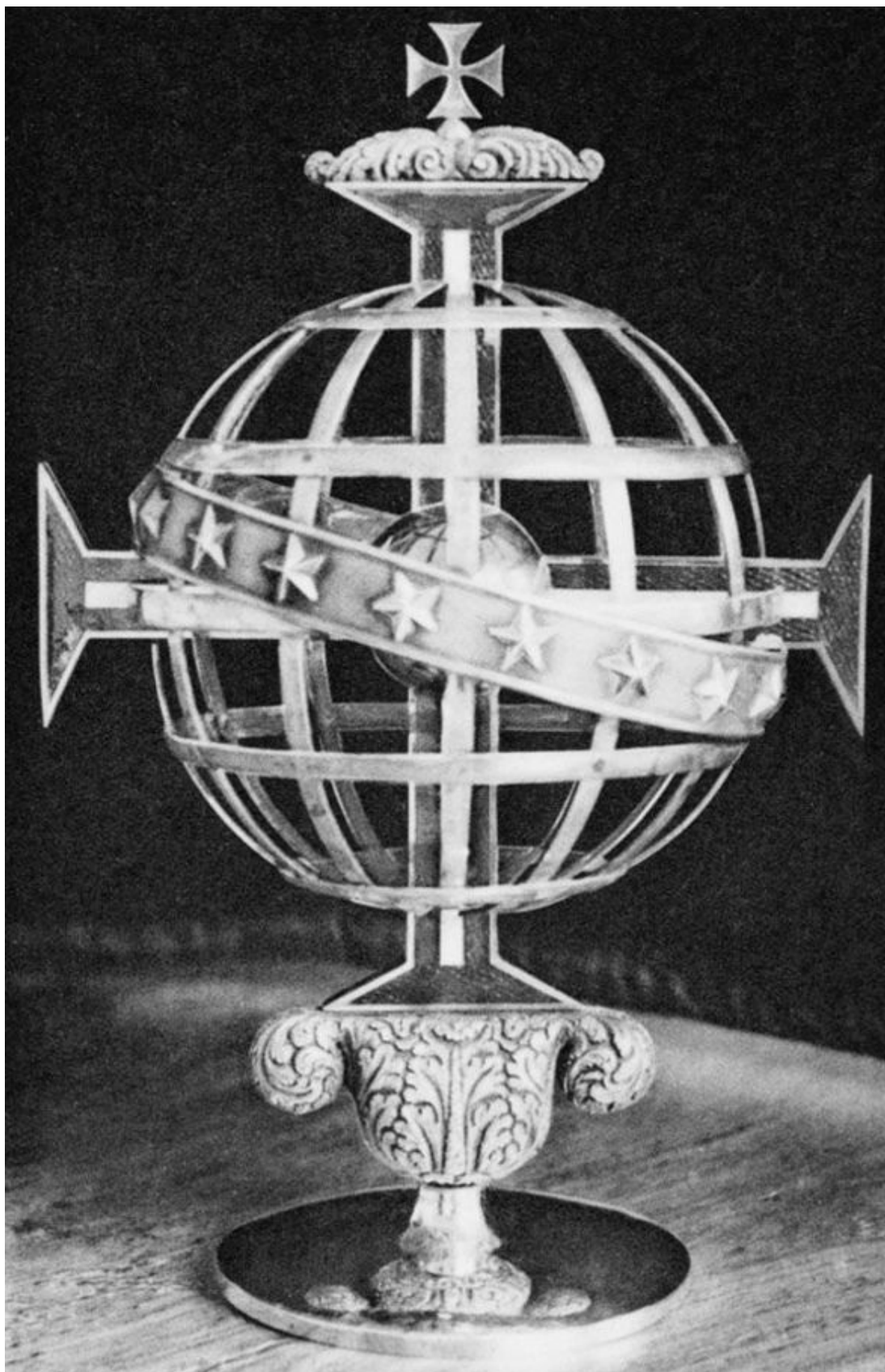
asimiló su teorema de la legitimidad del señorío europeo en virtud del título legal del descubrimiento a la norma antes descrita de la misión colombina, según la cual el tomador se imagina como el portador del bien más valioso. Si Colón reconocía en sí mismo al hombre que había llevado la salvación de Cristo al Nuevo Mundo, es lícito que los conquistadores, a quienes defiende en este sentido Schmitt, se creyeran justificados como portadores de los logros europeos jurídicos y civilizatorios.

Pero tales fantasías legitimadoras no son sólo un producto de una apologética posterior y de muestras ulteriores de falta jurídica de escrúpulos. Están ellas mismas implicadas en los acontecimientos desde el principio. El poeta Luís de Camões, en el canto cuarto de su epopeya de la toma del mundo, *Os Lusíadas*, hace aparecer en sueños al rey portugués Manuel los ríos Indo y Ganges en forma de dos viejos sabios que le exhortan a poner las riendas a los pueblos de la India; ante ello, el rey épico decidió pertrechar una flota para el viaje a la India bajo las órdenes de Vasco de Gama. La poesía moderna es poesía del éxito. No en vano, Manuel I, llamado el Afortunado, pondría el globo en su escudo, una idea plástica que es imitada hoy por innumerables empresas en sus logos y anuncios. En su siglo, éste era un privilegio que después de Manuel sólo le correspondía a un único hombre privado (a aquel Sebastián Elcano que volvió con la *Victoria* en 1522 y al que por ello se le había concedido el derecho de llevar el globo terrestre en el escudo, acompañado por el lema: *primus me circumdedisti*)^[429] y a un territorio de la corona, la colonia real portuguesa de Brasil, que todavía hoy muestra la esfera-Manuel en su bandera.

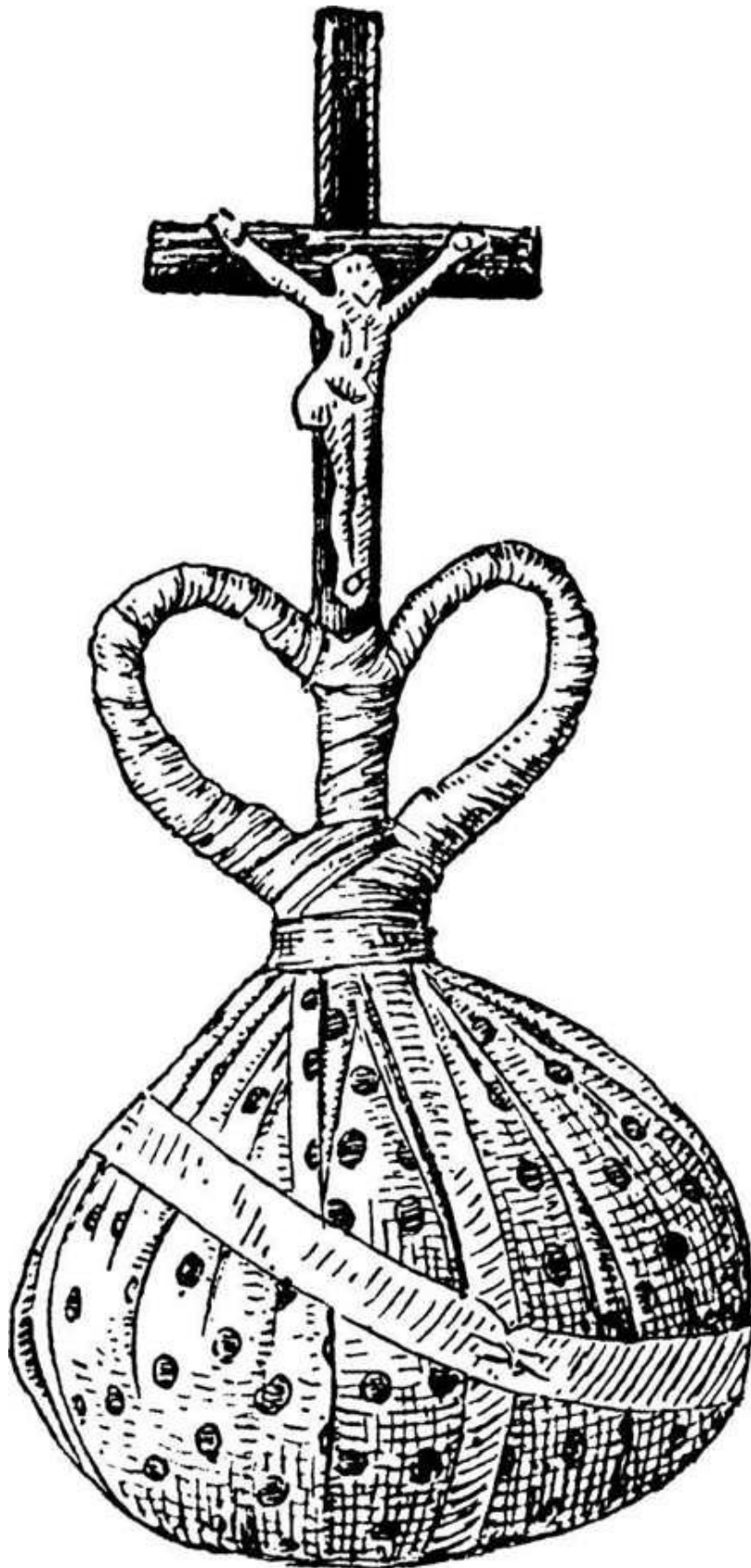
Que la asociación de globo y conquista ya poco después se había convertido entre los poetas europeos en una idea fija, generadora de metáforas, lo ilustran algunas líneas del temprano poema dramático de Shakespeare *The Rape of Lucrece* [*La violación de Lucrecia*, probablemente de 1594], cuando el violador, Sexto Tarquinio, contempla el cuerpo descubierto de su víctima durmiente:

*Her breasts, like ivory globes circled with blue
... A pair of maiden worlds unconquered...
These worlds in Tarquin new ambition bred.*

Según esto, en la organización moderna de la fantasía basta con que un objeto aparezca redondo y deseable para que se lo pueda describir como un «mundo» conquistable.



Globo imperial con esfera armilar para don Pedro II de Brasil, 1841.



Bolsa-talismán o globo-imperial-vudú, Guédé, Haití, en Alfred Métraux, *Le voodoo haïtien*, 1958.



Primus me circumdedisti: escudo de Sebastián Elcano.

Pero así como la epopeya nacional portuguesa proporciona más tarde la legitimación heroica a la conquista fáctica, en tanto que declara al pueblo en expansión como el elegido entre los pocos pueblos cristianos dignos,^[430] así los mapas terrestres y marinos, recién levantados por todas partes, actúan en el proceso

de ocupación como medios jurídicos prosaicos y, por decirlo así, como actas notariales que legitiman con suficiencia formal las nuevas condiciones de propiedad y dominio. *Cuius carta, eius regio*. Quien dibuja el mapa pretende haber actuado correctamente desde el punto de vista cultural, histórico, jurídico y político, por más que los libros negros de los siglos de la colonización presenten retrospectivamente balances finales desoladores.

A las características más llamativas de la expansión europea pertenecía desde el principio la asimetría entre los descubridores y los habitantes de los territorios descubiertos. Los territorios ultramarinos pasaban por ser cosas sin dueño mientras los descubridores-ocupantes se imaginaban sin trabas y sin protestas durante el levantamiento de mapas de zonas nuevas, estuvieran habitadas o deshabitadas. A los habitantes de territorios lejanos se les consideraba muy a menudo, no como sus propietarios, sino como partes del hallazgo colonial: como su fauna antrópica, por decirlo así, que parecía suelta para su caza y cosecha total. En principio, los llamados pueblos primitivos no podían hacerse imagen alguna de lo que significaba que los europeos quisieran hacerse una imagen de ellos y de sus territorios. Cuando, al contactar con los indígenas, los descubridores se daban cuenta de su propia superioridad técnica y mental —para lo que, en comparación, ofrecieron menos motivo los imperios asiáticos e islámicos—, por regla general deducían inmediatamente de ello su derecho a la toma del territorio y al sometimiento de los territorios recién encontrados a soberanos europeos. Frente a este proceder tan fatal como violento Carl Schmitt se muestra positivo sin reservas, incluso retrospectivamente:



Reinauguración del Globe Theatre de Shakespeare el 21 de agosto de 1996, con una puesta en escena de *The Two Gentlemen of Verona*.

Es, pues, completamente falso decir que igual que los españoles descubrieron a los aztecas y a los incas, éstos, al revés, hubieran podido descubrir Europa. A los indios les faltaba la fuerza, atemperada por el conocimiento, de la racionalidad

cristiana europea, y sólo significa una ucronía ridícula imaginarse que ellos pudieran haber hecho quizá tomas cartográficas de Europa tan buenas como los europeos las han hecho de América. La superioridad espiritual estaba completamente del lado europeo y con tanta fuerza que el Nuevo Mundo podía ser «tomado» simplemente [...].

Los descubrimientos se hacen sin el permiso previo de los descubiertos. Su título legal se basa, pues, en una legitimidad superior. Sólo puede descubrir quien es suficientemente superior espiritual e históricamente como para comprender con su saber y conciencia lo descubierto. Modificando una expresión hegeliana de Bruno Bauer: sólo puede descubrir aquel que conoce la presa mejor que ésta a sí misma, y consigue someterla por esa superioridad de la formación y del saber.^[431]

Según ello, los mapas —sobre todo en el primer momento de la historia del descubrimiento— son testimonios inmediatos de derechos civilizatorios de soberanía. «Una toma cartográfica científica es, de hecho, un auténtico título legal frente a una *terra incognita*».^[432] Se impone la observación de que es el soberano de los mapas quien decide por un mundo descubierto sobre el estado de excepción: y un estado así se presenta cuando el descubridor señala o marca un territorio, descubierto y registrado, con un nuevo señor a la vez que con un nuevo nombre.

Sería de valor cognoscitivo inconmensurable para la teoría de la globalización terrestre que contáramos con una historia detallada de la política geográfica de nombres de los últimos quinientos años. En ella no sólo se reflejarían las escenas primordiales del descubrimiento y conquista, y las luchas entre las fracciones rivales de descubridores y conquistadores.

Más bien, podría mostrarse, asimismo, que en la historia de los nombres del mundo se desarrolló, a la vez, el lado semántico de un des-alejamiento del mundo, llevado a cabo por los europeos instintivamente en común, como si dijéramos. Sólo pocas regiones culturales consiguieron imponer sus propios nombres frente a los descubridores; donde se logró, ello remite a la resistencia de reinos suficientemente poderosos frente a la penetración exterior. En general, los europeos supieron capturar la mayor parte de la superficie terrestre, como un enjambre de objetos anónimos hallados, en sus redes de nombres y proyectar sus léxicos al ancho mundo. Los europeos desenrollan *The Great Map of Mankind* (Edmund Burke) y lo llenan de nombres caprichosos. El bautismo de mares, corrientes, ríos, pasos, cabos, ensenadas y bajíos, de islas y grupos de islas, de costas, montañas, llanuras y países se convierte durante siglos en una pasión de cartógrafos europeos y aliados suyos, de los marinos y comerciantes. Donde éstos aparecen llueven nuevos nombres sobre el mundo aparentemente mudo hasta entonces.



Mapamundi de Fra Mauro, Murano, 1459.

Pero lo que se bautiza puede volver a bautizarse. La pequeña isla de las Bahamas, Guanahaní, cuyas costas pisó Colón el 12 de octubre de 1492 como primera tierra del Nuevo Mundo, recibió de él —bajo sus premisas, obviamente— el nombre de San Salvador: un nombre que en el espíritu de los conquistadores, portadores de ideología

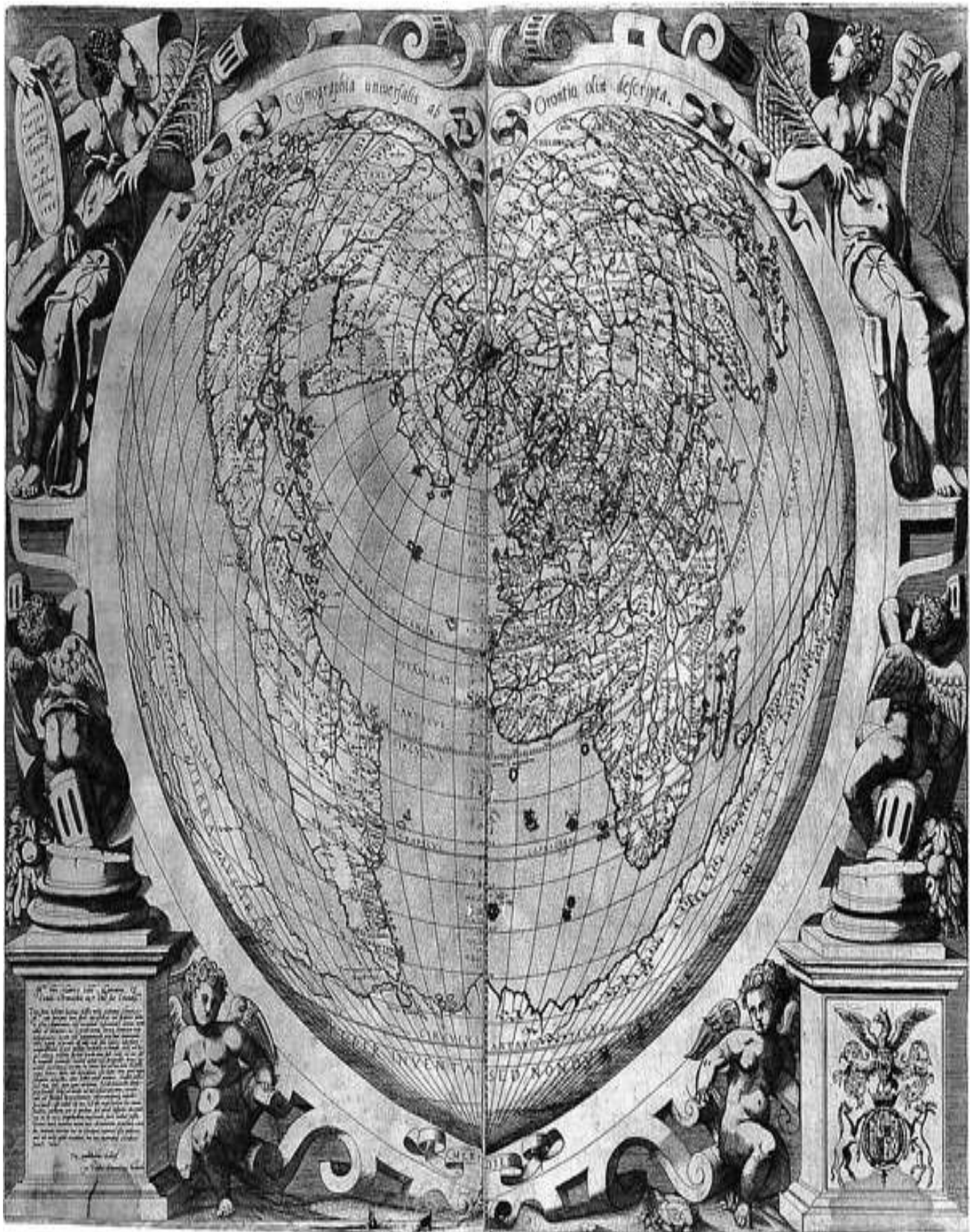
también, seguramente representaba lo mejor que llevaban consigo. Los primeros descubridores prácticamente nunca pusieron pie en tierra sin creer que mediante su presencia el Dios de Europa se revelaba a los nuevos territorios. Siguiendo ese hábito, conquistadores budistas hubieran tenido que llamar Gautama o Bodhisattva a la isla de Guanahaní, mientras que a invasores musulmanes les habría resultado más próximo el nombre de El Profeta. Después de que el pirata inglés John Watlin ocupara en 1680 la isla, entretanto sin habitantes, e hiciera de ella su base, le quedó hasta el comienzo del siglo xx el nombre de Watlin's Island, como si se diera por supuesto que la auténtica vocación del pirata fuera tomar posesión de la herencia del descubridor. Sólo en 1926 se restituyó a la isla del pirata su nombre de pila colombino, no del todo sin conflictos, porque otras cinco islas de las Bahamas pretendían también ser la histórica Guanahaní. La isla que hoy se llama Cuba había recibido de Colón el nombre de Santa María de la Concepción, con lo que la Sagrada Familia quedaba establecida en el Caribe. La posterior Haití gozó durante un tiempo del privilegio de llamarse Pequeña España, *Hispaniola*. De modo análogo, los grandes conquistadores ataviaron docenas de islas y lugares costeros con nombres de la nomenclatura religiosa y dinástica de Europa, la mayoría de los cuales no tuvieron permanencia histórica.



Placa conmemorativa en la isla de San Salvador.

Ciertamente, el continente que descubrió Colón, el centroamericano y sudamericano, no se denominó según su nombre, como correspondía a las reglas de juego de la globalización, sino según el de uno de sus rivales en la carrera de la colonización del Nuevo Mundo. A causa de una problemática hipótesis bautismal del

cartógrafo alemán Martin Waldseemüller, el nombre feminizado del descubridor-comerciante Américo Vespucio quedó colgado del continente, cuya costa oriental, según fuentes inciertas, habría explorado el florentino en el año 1500 hasta la desembocadura del Amazonas. En ese éxito denominador se refleja la fuerza impositiva de un mapamundi planisférico, con forma de corazón aproximadamente, publicado por Waldseemüller el año 1507, que (junto con el mapa Contarini de 1506, aparecido en forma de grabado al cobre)^[433] representa el mapa más antiguo *impreso* por el procedimiento xilográfico.



Mapa en forma de corazón de Giovanni Cimerlino, *Cosmographia universalis*, Verona 1566.

A su éxito —parece que tuvo una tirada de mil ejemplares, de los que extrañamente sólo se ha conservado uno (conocido)— contribuyó un escrito geográfico acompañante, que tuvo que ser reimpresso tres veces en el mismo año de su aparición, 1507. Del mismo tiempo procede el globo-Waldseemüller, en el que

aparece la misma propuesta nominativa —América— para la mitad sur del Nuevo Mundo. Queda por considerar si no fue la forma de corazón del mapa —aunque no está tan perfectamente desarrollada como en los mapamundi-corazón posteriores de Oronce Finé y Giovanni Cimerlino—^[434] la que contribuyó decisivamente al triunfo de la osada pieza cosmográfica de Waldseemüller, pues ¿qué podría ser más enternecedor para la imaginación representante del mundo que la idea de figurar todo el contenido de superficie de la esfera terrestre sobre un gran corazón? El hecho de que Waldseemüller se retractara después de su error referente a Vesputio ya no podría detener la marcha triunfal del nombre lanzado por él.^[435]

El Globe Vert parisino de 1515 parece ser el primero sobre el que el nombre de América se transfiere también a la parte norte del doble continente. Pero durante mucho tiempo circularon no pocas denominaciones rivales para esa parte del *mundus novus*; así, todavía en 1595, en un mapa de Michel Mercator, aparece como *America sive Nova India*; en un mapa veneciano de 1511, a su vez, el continente de Colón se llama *Terra sanctae crucis*; en un mapamundi genovés de 1543 el continente norteamericano en total aparece sin nombre, mientras que el del sur sigue registrado inespecíficamente como *mundus novus*. Durante siglos figuró el nordeste norteamericano como *Nova Francia* o *Terra francisca*, mientras que al oeste y medio-oeste nominadores británicos lo llamaron Nueva Albión.

La posterior Nueva Inglaterra, es decir, la costa este norteamericana, a su vez, llevó temporalmente el nombre de *Nova Belgia*, que se refería a Nueva Holanda, mientras que Australia se llamaba *Hollandia nova* en el siglo XVII. En estas huellas intrincadas del temprano nacionalismo nominal se anuncia ya la era de los imperialismos burgueses sobre la base de los Estados nacionales capitalizados. Durante toda una era el prefijo «nueva» se manifestó como el módulo más poderoso de creación de nombres, al que sólo fue capaz de hacer competencia durante un tiempo el prefijo «sud», mientras duró la carrera por la conquista de la *terra australis*, el hipotético continente gigantesco en la mitad sur del globo. Con el bautizo de nuevas ciudades (Nueva Amsterdam), nuevos territorios (Nueva Helvecia), territorios del sur (Georgia del Sur, Nueva Gales del Sur), islas de santos (San Salvador), archipiélagos de monarcas (Filipinas) y países de conquistadores (Colombia, Rhodesia), los europeos gozaban del derecho de clonar semánticamente su propio mundo y de apropiarse de los puntos lejanos y extraños mediante el retorno léxico de lo mismo.



Planisferios de Rumold Mercator, 1587.

En la suma de sus efectos nunca se podrá valorar suficientemente el papel de la cartografía en el proceso de la globalización real incipiente. No sólo sirven los mapas y los globos como grandes reclamos de los primeros tiempos de descubrimiento; no sólo hacen las veces, por decirlo así, de libros fundiarios y certificados de

documentos de tomas de posesión notarialmente legalizadas, y de archivos del saber de localización que se fue acumulando en el transcurso de siglos, y, además, de planos de líneas de navegación. Son, a la vez, los medios de recuerdo del tiempo de los descubrimientos, en los que están registrados innumerables nombres de héroes marinos y descubridores de lejanas partes del mundo: desde la ruta de Magallanes en el sur patagónico hasta la bahía de Hudson en el norte de Canadá, desde Tasmania en el mar del Sur hasta el cabo sibérico de Cheljuskin, desde las cataratas Stanley del Congo hasta la barrera Ross en la Antártida. En paralelo a la historia de los artistas, que se perfiló en la misma época, la historia de los descubridores se creó su propio pórtico de gloria sobre los mapas. Una buena parte de las acciones posteriores de descubrimiento ya eran torneos entre candidatos a la glorificación en la historia cartografiada. Mucho antes de que el arte y la historia del arte hicieran fructífero para sí el concepto de vanguardia, los avanzados en el registro de la tierra estaban ya en camino en todos los frentes de futura gloria cartográfica.

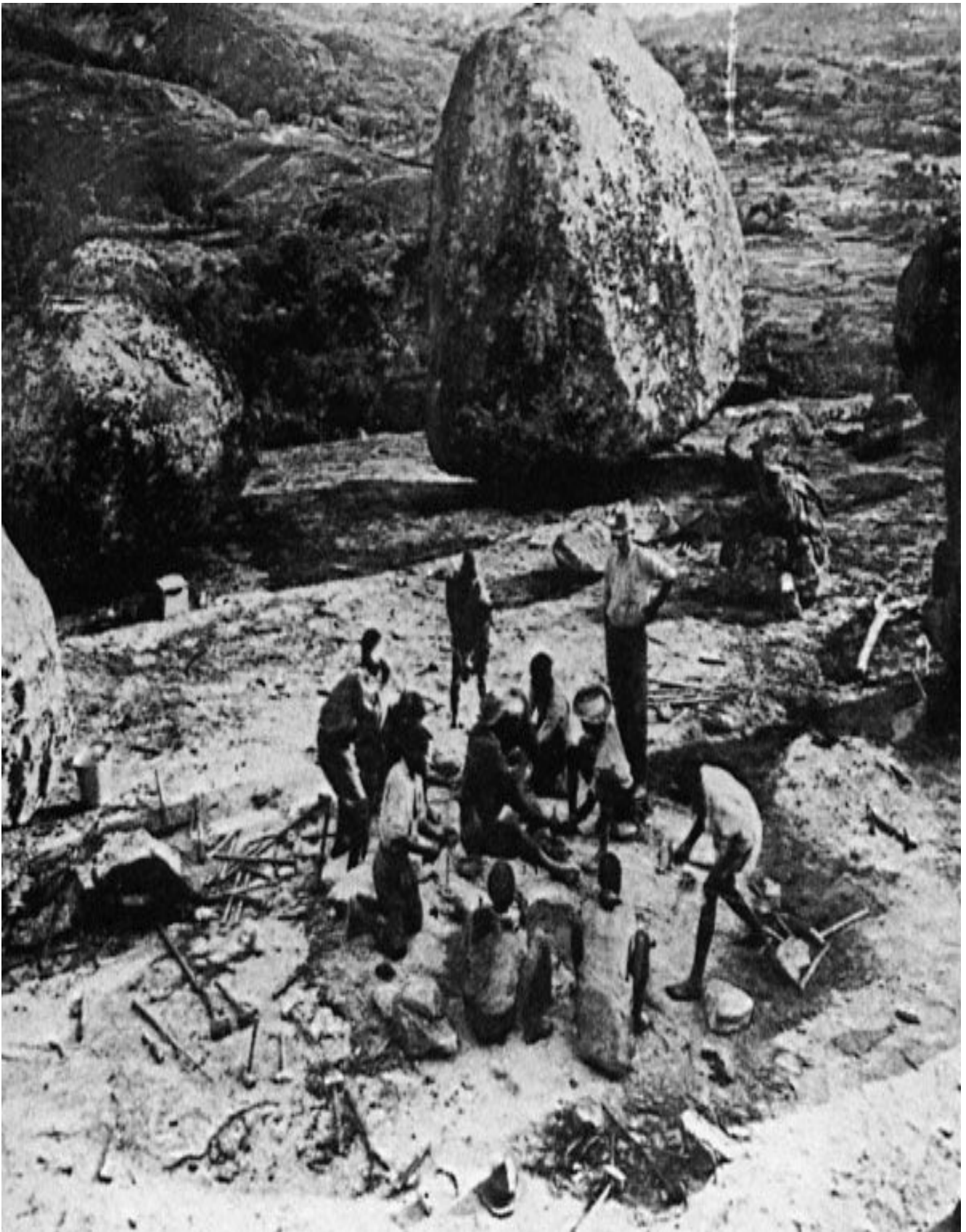


«America Terra Nova», Martin Waldseemüller, mapamundi, Estrasburgo 1513.

A menudo, partían de los puertos europeos en calidad de gentes que, en caso de éxito, quedarían como los primeros en haber llegado a tal o cual punto. Sobre todo, proyectos teatrales como la «conquista» del Polo Norte y del Polo Sur se realizaron, desde el principio, plenamente bajo el signo de la obsesión de inmortalidad, para la

cual la suprema gloria era entrar en los *records* de la historia de los descubrimientos. También el alpinismo era una forma de juego de la histeria de la avanzada, que no quería dejar inconquistado ningún punto eminente de la superficie terrestre. La caza de gloria que prometían las primeras conquistas de los polos siguió siendo durante mucho tiempo la expresión más pura del delirio letrado. Ya no son reproducibles para los contemporáneos de la aviación y de la astronáutica las fascinaciones populares y el prestigio científico que iban unidos en torno al año 1900 a ambos proyectos polares. Los polos de la tierra no sólo encarnaban el ideal de la lejanía deshabitada y de lo difícilmente accesible, más bien en ellos estaba fijado aún el sueño de un centro absoluto o de un punto nulo axial, que apenas era otra cosa que la prosecución de la búsqueda de Dios en el elemento geográfico y cartográfico.

En este contexto es oportuno recordar que la época en la que Sigmund Freud se había de hacer un nombre como el «descubridor del inconsciente» vivió, a la vez, el punto álgido de las carreras por llegar a los polos y la gran coalición de los europeos para borrar las últimas manchas blancas sobre el mapa de África. Por su carácter descubridor y fundador, la empresa Psicoanálisis pertenece a la época de los *empire builders* del tipo de Henry Morton Stanley y de Cecil Rhodes («si pudiera anexionaría los planetas»). A este tipo ascendió poco tiempo después Carl Peters (1856-1918), joven docente privado en Hannover, nacido el mismo año que Freud, que sería el fundador del África oriental alemana, y que con su escrito filosófico de 1883, «Mundo de voluntad y voluntad de mundo», había efectuado conceptualmente, de antemano, la imperialización del fundamento de la vida. Aunque en vagos contornos, ¿no fue registrado ya el inconsciente sobre los mapas del espíritu reflexionante desde la época del joven Schelling? ¿No resultaba fácil afirmar que, por fin, también su oscuro interior estaba maduro para la «hoz de la civilización»? Freud, que recibió con interés las obras de los conquistadores científicos de África, Stanley y Baker, al decidirse, en su propio camino hacia la fama, por «la auténtica África interior»^[436] dentro de la psique de cada ser humano, demuestra con esa elección de su dirección investigadora un excelente instinto imperial.



Preparaciones para el entierro de Cecil Rhodes, 1902.

Es verdad que la expedición austrohúngara al Ártico, de 1872 a 1874, dirigida por Karl Weyprecht y Julius von Payer, alcanzó éxito de estima por el descubrimiento y nominación del territorio Emperador-Francisco-José y de la isla Príncipe-Rodolfo, pero sus resultados, vistos en conjunto, sólo mantuvieron una importancia fría y

provinciana. El cientificismo, seguro de triunfo, de Freud se manifiesta en el hecho de que éste no reclama para sí una isla en la periferia fría, sino todo un continente caliente y centralmente situado; su ingenio se impuso de modo impresionante cuando consiguió, gracias a sus mapas topológicos, adquirir el inconsciente *de facto* como el territorio Sigmund-Freud. También tomó a sus espaldas estoicamente la carga del hombre blanco cuando, resumiendo su obra, declaró: «El psicoanálisis es un instrumento que ha de posibilitar al yo la conquista progresiva del ello».^[437] Si las tristes tropas del ello, también entretanto crecientes, son administradas por nuevos ocupadores, y si calibanes no analizados anuncian su descolonización, las viejas marcas freudianas del territorio, sin embargo, siguen viéndose muy bien. Lo que resulta incierto es si, con el tiempo, siguen teniendo algo más que interés turístico.

16 El exterior puro

Igual que la alusión de Freud al *dark continent* del inconsciente,^[438] también la referencia a los «horrores del hielo y de la oscuridad»,^[439] que encontraban los viajeros polares, se presta para traer a su luz correcta el sentido esferológico de los proyectos descubridores en la época de la globalización. Cuando comerciantes y héroes europeos partían para «tomar» puntos lejanos en el globo, sólo podían concebir sus propósitos en tanto el espacio-lugar globalizado estaba proyectado como un exterior abierto y transitable. Todos los proyectos europeos de toma de la tierra y del mar^[440] apuntan a espacios exosféricos que, desde el punto de vista de las tropas expedicionarias, no pertenecen en modo alguno, en principio, a su propio mundo de la vida. Aquí ya no vale la información topológico-existencial de Heidegger: «En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía».^[441] La característica más fuerte de la exterioridad es que *no* es algo que esté «ya» colonizado por habitar en ella, más bien sólo se supone en ella la posibilidad de colonización en tanto se la anticipa proyectivamente (de lo que se sigue que la diferencia entre habitar y explotar nunca queda ya clara). También aboca al vacío la sutil tesis de Merleau-Ponty: «El cuerpo no está en el espacio, habita en él».^[442] La observación del mismo autor, que la ciencia manipula las cosas y rehúsa «habitarlas»,^[443] vale también para la piratería y el comercio mundial; ninguno de los dos tienen una relación de habitación con el mundo. Para el ojo de los piratas y de los liberales ya no es verdad que el ojo «habita» el ser «como el ser humano su casa».^[444] De hecho, los navegantes y colonizadores, por no hablar de los *desperados* y *degradados* del Viejo Mundo, están diseminados fuera más bien como cuerpos locos en un espacio deshabitado, y sólo en pocas ocasiones llegan a encontrar en él, por transferencia de domesticidad, lo que conceptualmente se puede llamar una *segunda patria*. En el espacio exterior se recompensa a un tipo de ser humano que, a causa de la debilidad de sus ligazones con los objetos, puede presentarse en todas partes como dirigido desde dentro, infiel, disponible.^[445]

Quizá se explique por ello, al menos en parte, la misteriosa ligereza con la que los hombres que se encuentran fuera como enemigos se aniquilan eventualmente unos a otros. Visto como cuerpo en el espacio exterior, el otro no es un convecino de una esfera común mundano-vital ni un compartidor de un cuerpo sensible-ético de resonancia, de una «cultura» o de una vida compartida, sino un factor discrecional de *circunstancias externas* bienvenidas o no bienvenidas. Si el problema psicodinámico de la existencia sedentaria sobreprotegida fuera el masoquismo-*container*, éste será el del exterminismo extremadamente desasegurado y expuesto: un fenómeno parasádico que donde más inequívocamente se dio a conocer fue ya en los desenfrenos de los cruzados cristianos del siglo XII.

Sin ninguna razón especial, durante su primer viaje a la India, en 1497, Vasco de

Gama hizo quemar y hundir, tras un pillaje exitoso, un barco mercante árabe con más de doscientos peregrinos a la Meca, incluidos mujeres y niños, a bordo: preludeo de una historia universal de atroces delitos externos. El proceder generalizado de exterminio se libera de pretextos y, como pura aniquilación, se sitúa en una zona más allá de guerra y conquista. En las colonias y sobre los mares más allá de la línea se ejercita el exterminio que volverá en el siglo xx a los europeos bajo la forma de guerra total. Cuando sucede en el exterior, la lucha contra un enemigo ya no se diferencia claramente del exterminio de una cosa. La disposición para ello se basa en la alienación espacial: en los desiertos de agua y en los nuevos territorios de la superficie terrestre los agentes de la globalización no se comportan como habitantes de un territorio propio; actúan como desenfrenados que no respetan en ninguna parte las ordenanzas de la casa de la cultura. Como gentes que dejan su casa, los conquistadores atraviesan el espacio enrasado, sin que por ello hayan entrado en la «senda» en sentido budista. Cuando salen de la casa común del espacio de mundo interior de la vieja Europa dan la impresión de individuos que se han desprendido como proyectiles de todos los dispositivos fijadores de antes, con el fin de moverse en una no-proximidad y no-esfera general, en un mundo exterior, liso e indiferente, de recursos, que se dirige sólo por órdenes y apetitos y se mantiene en forma por crueldad-*fitness*. Tanto en un sentido estricto como más amplio, los éxitos de arribada de esos desarraigados de la tierra decidirán un día si son víctimas de sus impulsos interiores de huida y se pierden en la nada como embrutecidos psicóticos de expedición, o si consiguen, mediante «nuevas relaciones de objeto», como si dijéramos, la restauración de las condiciones de tierra firme, la renovada instalación doméstica en un mundo lejano, o en el viejo reencontrado. Seguramente con razón, Carl Schmitt llamó la atención sobre el papel de las «líneas de amistad» estipuladas por los navegantes europeos, cuyo sentido fue delimitar un espacio civilizado más allá del cual pudiera comenzar formalmente el exterior completamente caótico como espacio sin ley.^[446]

17 Teoría del pirata

El horror blanco

En este contexto, la piratería, junto con el comercio de esclavos el fenómeno cumbre de la temprana criminalidad de la globalización, adquiere un significado histórico-filosóficamente pregnante, dado que representa la primera forma de empresa del ateísmo operativo: donde Dios ha muerto —o donde no mira, en el espacio sin Estado, en el barco sin clérigos a bordo, en los mares sin ley fuera del contorno de las zonas de respeto estipuladas, en el espacio sin testigos, en el vacío moral *beyond the line*—, allí es todo posible de hecho, y allí se produce a veces, también, la más extrema atrocidad real que pueda darse en absoluto entre seres humanos. La lección de ese capitalismo de presa resuena largo tiempo: los modernos se imaginan los peligros del desenfreno libertario y anarquista desde el ateísmo pirata; también en él está la fuente de la fobia neoconservadora a los partisanos. El miedo, notorio desde la Antigüedad, de los mantenedores del orden a los renovadores se transforma en el miedo del hombre de tierra al empresario marino, en el que asoma el pirata por más que lleve chistera y sepa usar un cubierto de pescado en la mesa. Por eso, ningún terráqueo puede imaginarse sin horror una situación del mundo en la que el primado de lo político —y eso significa aquí: de tierra firme— ya no estuviera vigente. Pues ¿qué planes criminales trae el pirata en su bolsillo interior cuando baja a tierra? ¿Dónde trae ocultas sus armas? ¿Con qué argumentos venales hace encarecibles sus especulaciones? ¿Bajo qué máscaras humanitarias presenta sus locas intenciones? Desde hace doscientos años los ciudadanos discriminan sus miedos: el anarcomarítimo se convierte en tierra, en el mejor de los casos en un Raskolnikov (que hace lo que quiere, pero se arrepiente), en casos no tan buenos en un Sade (que hace lo que quiere y niega además el arrepentimiento), y en el peor de los casos en un neoliberal (que hace lo que quiere y, por citar a Ayn Rand, se enorgullece de ello).



Vargas Machuca, *Descripciones de las Indias occidentales*, 1599.

Con la figura del capitán Ahab, Herman Melville erigió el monumento culmen a los seres humanos caídos, a los navegantes sin retorno, que pasan fuera sus «últimos días despiadados». Ahab encarna el lado luciferino, perdido, de la navegación euroamericana: sí, el lado nocturno del proyecto de la Modernidad colonial y de su

pillaje de la naturaleza, proyecto que sólo sale adelante por voladuras de esferas y asolamientos de la periferia. Desde el punto de vista psicológico o microsferológico es del todo evidente que el sosias interior y exterior del navegante poseso no adopta una figura personal. El *genius* de la existencia de Ahab no es un espíritu en el ámbito de proximidad, y, sobre todo, no es un señor en la altura, sino un Dios de abajo y de fuera, un soberano animal, saliendo de un abismo que hace escarnio de cualquier aproximación: esa ballena blanca, precisamente, de la que el autor hizo observar en sus epígrafes etimológicos:

El nombre de ese animal viene de encorvadura o de arrollamiento, pues en danés *hvalt* significa curvo o abombado (*Webster's Dictionary*).

Ballena viene más inmediatamente aún del holandés y alemán *wallen*; en anglosajón *walwian*: arrollar, revolcarse (*Richardson's Dictionary*).^[447]

Por su mayestática figura ondeante la ballena resulta para quienes la admiran y odian el modelo de una fuerza que en inquietantes profundidades marinas gira exclusivamente en sí misma. La majestad y fuerza de Moby Dick representan la resistencia eterna de una vida insondable a las motivaciones de los cazadores. Su blancura representa a la vez el espacio no-esférico, liso, en el que los viajeros se sentirán defraudados en toda esperanza de intimidad, en todo sentimiento de llegada y de nueva patria. No es en vano el color que los cartógrafos reservaban para la *terra incognita*. Melville llamaba al blanco «el omnicolor de un ateísmo que nos arredra»,^[448] porque nos recuerda, como la blanca profundidad de la Vía láctea, el «vacío impasible y la inconmensurabilidad del universo»; nos empapa de la idea de nuestra aniquilación en el exterior indiferente. Por ello tiene ese color la ballena de Ahab, porque simboliza una exterioridad que no es capaz de otra apariencia, ni la necesita. Pero cuando el exterior como tal deja verse, entonces el mundo queda ante nosotros como paralizado y como invadido por la lepra, y, como un viajero testarudo en Laponia que se niega a ponerse unas gafas oscuras, el lamentable incrédulo mira a ciegas al infinito sudario blanco en el que el mundo se envuelve en torno a él.^[449]

Casi un siglo antes de que Sartre hiciera decir a una figura de drama: el infierno son los otros, Melville había tocado fondo más profundo: el infierno es lo exterior. En ese *infernó* metódico, en esa indiferencia de un espacio en el que no se produce habitar alguno, es donde están desparramados los modernos individuos-punto. Por eso, lo que importa no es sólo, como decían los existencialistas, mediante un compromiso libremente elegido fijarse uno mismo una dirección y un proyecto en el espacio absurdo; tras el desaire general del ser humano sobre las superficies de la tierra y de

los sistemas, lo que importa es, más bien, habitar el exterior indiferente como si pudieran estabilizarse en él burbujas animadas a plazo más largo. Aún a la vista del sudario que se extiende sobre todo, los seres humanos tienen que mantener la apuesta de conseguir tomar sus relaciones mutuas, en un espacio interior a crear por ellos, tan en serio como si no hubiera hechos exteriores. Las parejas, las comunas, los coros, los equipos, los pueblos e iglesias, están comprometidos todos ellos, sin excepción alguna, en frágiles creaciones de espacio frente a la primacía del infierno blanco. Sólo en tales receptáculos autoconstruidos se hará realidad lo que quiere decir la marchita palabra solidaridad en su nivel de sentido más radical. Las artes de vivir de la Modernidad intentan crear no-indiferencia en lo indiferente. Incluso en un mundo espacialmente agotado, esto coloca el proyectar e inventar en un horizonte inagotable.

[450]

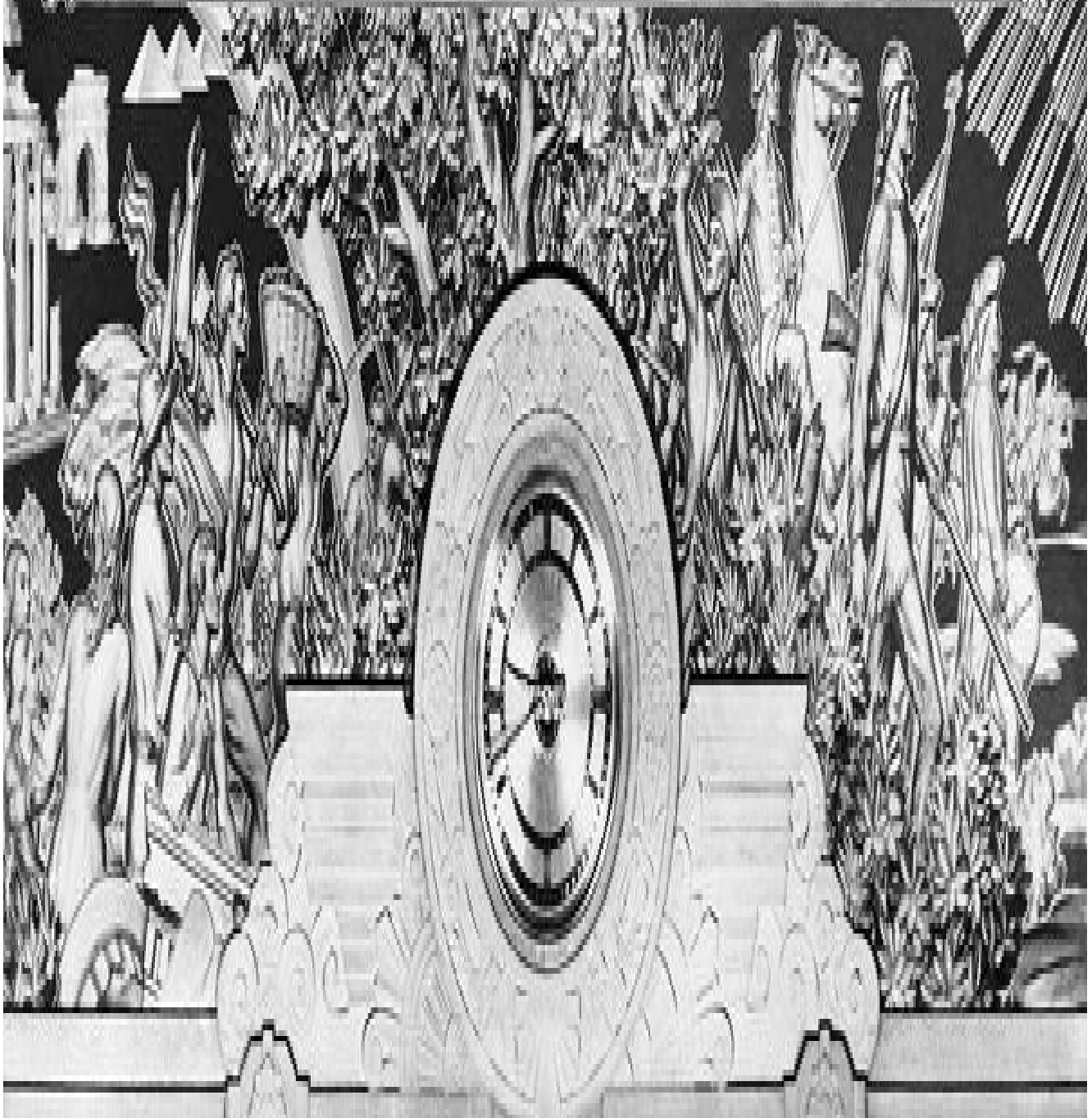
Y quizá sólo entonces existan, en absoluto, «pueblos libres» —de los que hablaba el siglo XIX, sin comprender que sólo ayudaba con ello al surgimiento de formas más modernas de colectivos de obsesión— como asociaciones de seres humanos que se unan de nuevo en vistas a una indiferencia realmente universalizada de un modo no visto hasta ahora, sólo vagamente anticipado por iglesias y academias.

18 La edad moderna y el síndrome de tierra virgen

En la sala de lectura del moderno anejo a la Library of Congress hay colocada una inscripción de Thomas Jefferson que conceptualiza como ninguna otra expresión el espíritu de la época de las tomas de territorios: «La Tierra pertenece siempre a la generación viva. Por eso, durante su período de usufructo, ellos pueden administrarla, con sus productos, como quieran. También son señores de sus propias personas y pueden regirse, en consecuencia, como quieran». Aunque esta tesis washingtoniana proceda de finales del siglo XVIII, resume un impulso que desde el tiempo de Colón actuó en el comportamiento expansivo de los europeos: la concepción de la tierra como hallazgo y recurso. En las palabras de Jefferson no pueden pasar desapercibidas alusiones al Antiguo Testamento, así como colonizadoras: la generación a la que se adjudica la plenitud de los derechos de usufructo no es otra aquí, naturalmente, que la de los americanos de Nueva Inglaterra, emancipados del reino inglés, que creían haber encontrado en la costa noratlántica el país de sus esperanzas y promesas. Para los yanquis (pronunciación india de *les anglais*) del siglo XVIII los juegos de lenguaje judaizantes de los *Pilgrim Fathers*, que creían repetir la salida de Egipto, ahora por el océano, se habían convertido desde hacía tiempo en calderilla retórica, y no necesitaban, por tanto, ni susurrarlo ni vanagloriarse de ello cuando se declaraban partidarios de la idea, que se les había hecho natural, de que un pueblo elegido debía tener a su disposición una Tierra Prometida.

A través de la expresión poco clara en la jerga del derecho natural «entrega de la tierra a la generación actual de usufructuarios» resuena el feliz *shock* de la forma del mundo que había sido provocado por los descubrimientos transatlánticos a finales del siglo XV y por el viaje de Magallanes. Durante la revolución del Pacífico, el conocimiento del carácter oceánico de las superficies de agua comunicantes, que para la mayoría aplastante de los europeos siguió siendo todavía durante siglos una información abstracta y mal recibida, en cualquier caso utópicamente estimulante, el descubrimiento del cuarto continente, de ambas Américas, fue una sensación geográfica que se reflejó en innumerables manifestaciones de un nuevo apetito teológico y mercantil. Americanistas han parafraseado en múltiples versiones las interpretaciones de la historia sagrada que propusieron para el descubrimiento del doble continente tanto los contemporáneos como los nacidos más tarde. Para los biblicistas que había entre los inmigrantes y ocupadores, América significaba, sin duda, el triunfo que Dios había mantenido oculto en su manga durante milenio y medio, para sacarlo en el momento de mayor necesidad, en la agonía político-religiosa del Occidente dividido por la Reforma. En tanto que Dios permitió a su siervo todavía católico, Colón, encontrar América *just in time*, utiliza el ardid de la providencia para señalar el camino a los suyos en el segundo éxodo.

THE EARTH BELONGS ALWAYS TO THE LIVING GENERATION · THEY MAY MANAGE IT THEN
AND WHAT PROCEEDS FROM IT AS THEY PLEASE DURING THEIR USUFRUCT · THEY ARE MASTERS
TOO OF THEIR OWN PERSONS AND CONSEQUENTLY MAY GOVERN THEM AS THEY PLEASE.



Anexo de la Library of Congress, sala de lectura.

Prescindiremos aquí de los delirios que a causa de emigrantes firmes en su fe se convirtieron en factores de la historia real. Quien se interese por el apéndice más serio a la *Divina comedia* quedará satisfecho con la lectura de los *Magnalia Christi Americana* (Hazañas de Cristo en América), salidos de la pluma del pastor

bostoniano del siglo XVII Cotton Mather. Lo que ha convertido el efecto-América en un asunto psicopolítico capital de la edad moderna, más allá del carácter de sensación geográfica y de sus exageraciones teológicas, es su irradiación en la conciencia de espacio, suelo y oportunidades de los europeos poscolombinos, entre los que se reclutaron los americanos. América sobresale del Atlántico como un universo-reserva en el que puede iniciarse otra vez el experimento de Dios con la humanidad: una tierra en la que llegar, ver y tomar parecían convertirse en sinónimos. Mientras que en la Europa feudalizada y territorializada cualquier trozo de tierra de labranza tiene un señor desde hace mil años y a cualquier senda de bosque, a cualquier adoquín, a cualquier puente van unidos antiquísimos derechos de paso y privilegios gravosos en favor de un explotador principesco, América ofrece a innumerables recién llegados el contraste de la sensacional experiencia de un territorio sin dueño, por decirlo así, que en su inmensidad sólo pedía ser ocupado y cultivado para pertenecer al ocupador y cultivador. Un mundo en el que los colonos llegan antes que los registros de la propiedad: un paraíso para gentes que quieren comenzar de nuevo y para grandes acaparadores. Ciertamente, una buena parte del sentimiento moderno de universalidad viene condicionado también por la experiencia fundacional americana: la posibilidad de apoderamiento de terreno y recursos. De aquí surge, junto a otros innumerables caracteres sociales, un tipo de agricultor histórico-universalmente sin par, que ya no es tributario de un dueño del suelo, sino que como ocupador armado, por derecho propio, de la tierra y como granjero bajo Dios explota suelo nuevo propio. Cualquiera que en el área de oportunidades de la *commonwealth* quiera buscar suerte tiene que aportar tanto espíritu emprendedor como corresponde al espíritu ocupador como tal. Sí, quizá lo que los modernos teólogos y juristas llamaron derecho natural es sólo la explicación formal de la nueva subjetividad del ocupador, que se ha puesto en marcha para recoger lo suyo en el agua y en la tierra. Los derechos humanos son el alma jurídica de la vida que-se-toma-lo-suyo. Otra vez Melville: «¿No es una expresión universalmente conocida la de que la posesión es la mitad del derecho, es decir, sin consideración a cómo se ha llegado a ella? Pero a menudo la posesión es el derecho entero».^[451]

\$150 REWARD



RANAWAY from the subscriber, on the night of the 2d instant, a negro man, who calls himself *Henry May*, about 22 years old, 5 feet 6 or 8 inches high, ordinary color, rather chunky built, bushy head, and has it divided mostly on one side, and keeps it very nicely combed; has been raised in the house, and is a first rate dining-room servant, and was in a tavern in Louisville for 18 months. I expect he is now in Louisville trying to make his escape to a free state, (in all probability to Cincinnati, Ohio.) Perhaps he may try to get employment on a steamboat. He is a good cook, and is handy in any capacity as a house servant. Had on when he left, a dark cassinett coatee, and dark striped cassinett pantaloons, new--he had other clothing. I will give \$50 reward if taken in Louisville; 100 dollars if taken one hundred miles from Louisville in this State, and 150 dollars if taken out of this State, and delivered to me, or secured in any jail so that I can get him again.

WILLIAM BURKE.

Bardstown, Ky., September 3d, 1838.

Recompensa por esclavos huidos.

Los empresarios-ocupadores en los frentes coloniales colocan, no obstante, su negocio, por hablar kantianamente, bajo la máxima que por regla general sirve más para la definición de criminalidad que para la de participación en la globalización: en tanto quieren convertirse en poseedores y propietarios de bienes mediante la pura

ocupación, se sustraen a las exigencias del trueque justo. Como enseña la historia, su conciencia de justicia apenas sufre daños por ello, ya que se remiten al derecho del instante óptimo: en éste la legitimidad reside en la toma de posesión misma. Trueque y reconocimiento mutuo vienen después. Tanto en el oeste americano como en el resto del globo, los actores de la expansión se salvan a la hora de su proceder oportunista mediante una teoría de los vacíos morales: parece, quieren decir, que hay momentos en los que la actuación ha de ser más rápida que el derecho, y con un momento así tropezó nuestra vida. Con este argumento reclaman para sí la sentencia absolutoria por circunstancias extraordinarias. Quienes en tiempos regulares serían saqueadores son pioneros en los vacíos históricos; quienes en años retroprocesales o poshistóricos serían malhechores son héroes en la turbulencia de la historia aconteciente. (Y quién podría ignorar que la industria actual de la cultura, por su culto a la filmografía criminal, sigue soñando en el vacío legal en el que el malhechor pueda seguir reclamando el derecho humano de tomar sin ofrecer nada a cambio).

Resulta evidente que los agentes en los tiempos heroicos de la conquista están tan interesados en la autoapropiación como en la apropiación del mundo; consideran su propia existencia como el bien sin dueño más cercano del que sólo se necesita echar mano para que represente una oportunidad. El clásico de esta idea es Daniel Defoe, que no sólo presenta a su náufrago, Robinson Crusoe, como el apropiador integral de territorio y de sí mismo; también su heroína femenina ejemplar, la famosa por sus *Fortunes and Misfortunes* Moll Flanders, es una acaparadora en cualquier sentido de la palabra, apropiadora y ladrona autodidacta (*take the bundle; be quick; do it this moment*) de todos los maridos y fortunas que le ponga a mano el destino.

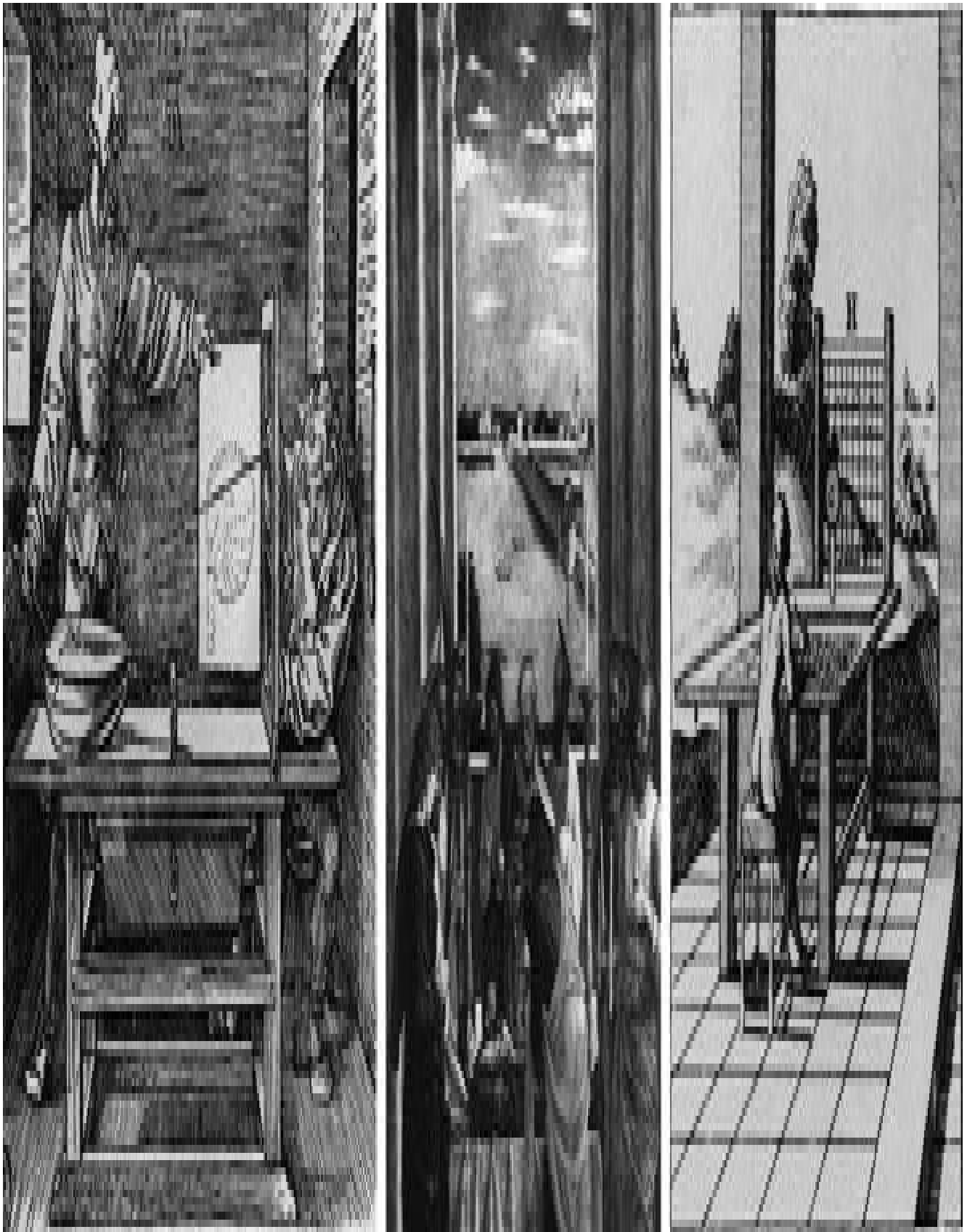
En tiempos más recientes aumentan los indicios que remiten a una puesta en juicio retroactiva de la historia: lo que tiene como consecuencia que se les haga ulteriormente proceso a los agentes de la toma del mundo, desde Cristóbal Colón hasta Savorgnan de Brazza y desde Francisco Pizarro hasta Cecil Rhodes: un proceso inacabable y procedimentalmente incierto, en el que alternan veredictos de culpabilidad y solicitudes de nuevos procedimientos. En la historia de la esclavitud negra, del exterminio de los indios y del colonialismo de la explotación se consuma la criminalización retroactiva de la edad moderna, sin que la defensa pueda siquiera intentar aún, como en procesos anteriores, abogar por una absolución por circunstancias civilizatorias atenuantes. En esos casos, contra el peso de los documentos y de los procedimientos anteriores ya no pueden hacer nada incluso los legistas más resueltos de la toma del mundo inculpable. ¿Quién podría aún proteger a los soldados americanos que con intención criminal enviaron al campamento de sus enemigos indios mantas de lana infectadas de viruela? ¿Quién defender a los comerciantes de seres humanos, a quienes se les echaba a perder a veces un tercio de su mercancía en transportes transatlánticos de reses humanas? ¿Quién asumiría la defensa de Leopoldo II de Bélgica, que había convertido su colonia privada, el Congo, en el «peor campo de trabajos forzados de la edad moderna» (Peter Scholl-

Latour)? En esos campos los historiógrafos han tenido que convertirse en fiscales acusadores de las culturas propias. En ellos puede comprobarse cómo la relación de justicia e historia puede desplazarse con posterioridad. La tribunalización del pasado alcanza entretanto la época heroica entera de la globalización terrestre. La edad moderna se nos presenta como un *dossier* de la incorrección imperialista. El único consuelo que transmite su estudio es la idea de que todos esos hechos y malhechos ya no son repetibles. Quizá sea la globalización, como la historia en general, el delito que sólo puede cometerse una vez.

19 Los cinco baldaquines de la globalización

Exportación europea de espacio

Si se quieren comprender los secretos esferológicos de la globalización en marcha, no sólo hay que intentar retroceder *hasta* la ratificación del convenio sobre el espacio debida a las tecnologías de tráfico y tempestades de signos del siglo xx tardío; habría que recuperar, a la vez, los criterios para valorar el inmenso trabajo que seres humanos europeos y sus colaboradores, en todas las partes del mundo, se dieron en la reinención de condiciones vivibles en otros escenarios.



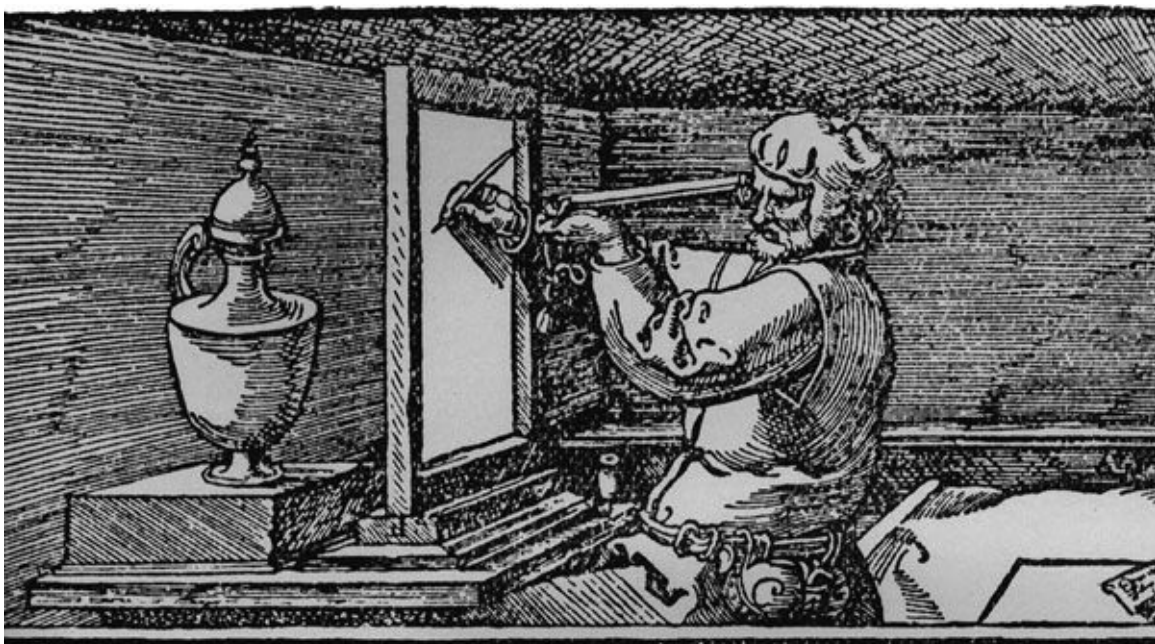
Windows 1525, toma del mundo con ayuda de la técnica perspectivista de representación. Imágenes (detalles): Alberto Durero, Andrea Mantegna y Hieronimus Rodler.

La incursión en la blancura planetaria nunca habría podido llegar a convertirse en la historia de éxitos que, con todos sus horrores, ha sido, al menos desde el punto de vista geopolítico y tecnológico, para europeos y sus descendientes, si quienes

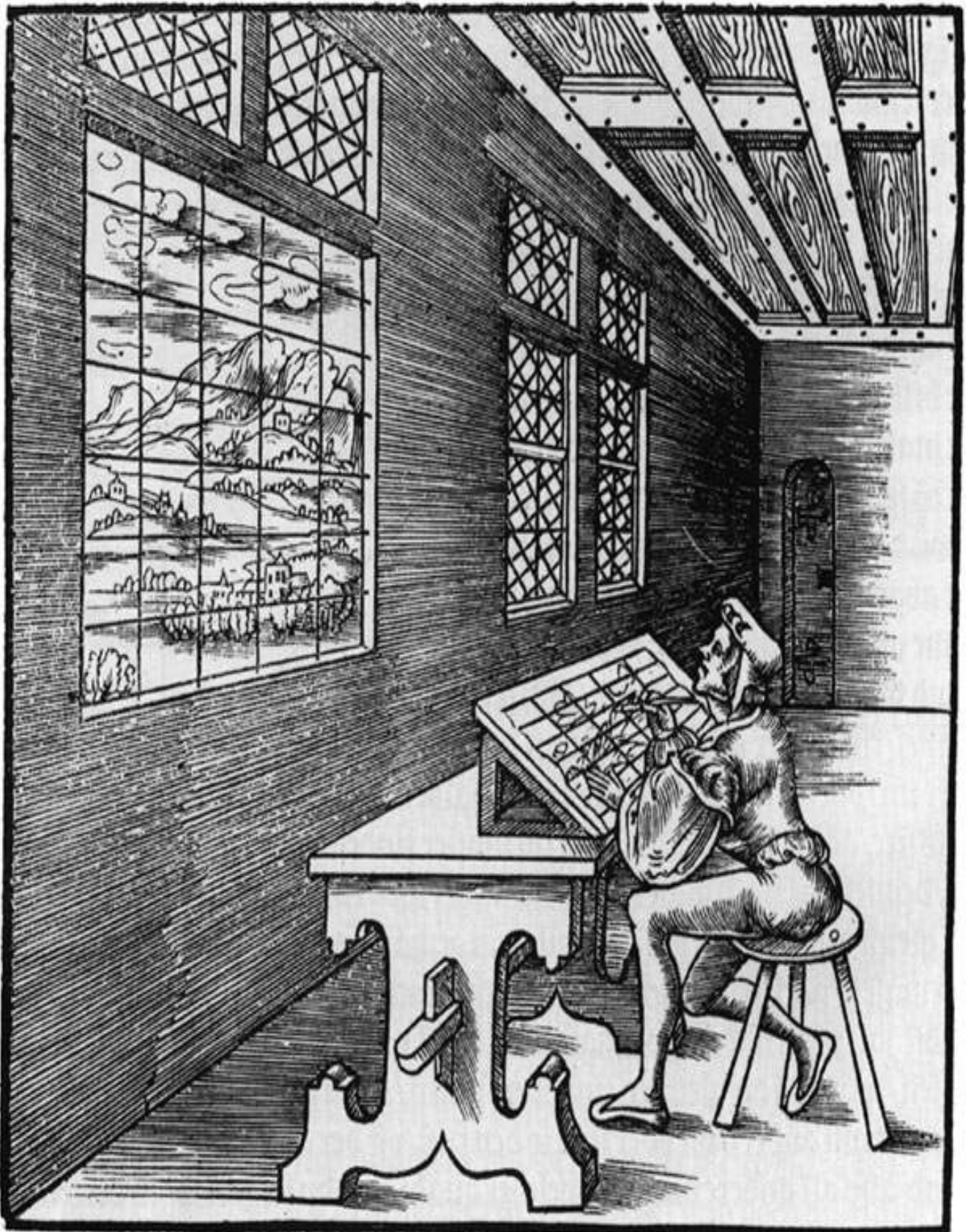
aceptaron el riesgo de la salida no hubieran conseguido preservar o regenerar relaciones endosféricas mínimas también durante el camino y en las otras orillas. Por eso, la verdadera historia de la globalización tendría que ser contada también como historia de las envolturas protectoras llevadas consigo, y como transporte de los receptáculos de cobijo, tanto de los visibles como de los invisibles. Se podría decir que el arte específico de los europeos ha sido el de exportar baldaquines: simbolizaciones portátiles del cielo que también fuera se dejó apropiar por los viajeros como «cielo para nosotros». No es tanto su fatal exterminismo lo que proporcionó a los europeos durante siglos un *prius* en la conquista del exterior, sino su capacidad superior de llevar consigo un espacio-propio mínimo. Por eso, aparecieran donde aparecieran, la mayoría de las veces estaban en condiciones de acreditarse como los mejores observadores de los otros: observador es quien percibe lo otro a través de una teoría-ventana. En tanto que llevaban consigo ventanas mentales portátiles, los europeos que dirigían los negocios iban la mayoría de las veces toda una dimensión de descripción, de análisis y de acción por delante de los otros descubiertos. Son esencialmente cinco formas aquellas bajo las cuales se pudo consumir esferológicamente la relación de los agresores con el espacio blanco:

- la mitología del barco;
- la religión cristiana;
- la lealtad para con los príncipes patrios;
- el registro científico del espacio exterior;
- la traducción lingüística.

Cada una de esas prácticas produjo una poética propia del espacio que en cada caso aportó lo suyo a la tarea de la época de hacer habitable el exterior para los intrusos e invasores o de simular, al menos, su integración y dominio.







Windows 1525, toma del mundo con ayuda de la técnica perspectivista de representación.

20 Poética del espacio del barco

Para el ser humano contemporáneo son muy fácilmente accesibles los aspectos psicodinámicos de la experiencia del espacio del barco, dado que el trato o el uso de interiores-caravana y de cabinas de automóvil le proporciona puntos actuales de contacto. La disposición de tales medios de «circulación» no se habría convertido para grandes mayorías de individuos modernos en una práctica de movimiento satisfactoria e imprescindible si los vehículos mismos, con sus formas interiores, no conectaran con estructuras elementales de conformación de esferas en la dimensión pequeño-espacial. El barco, como en proporciones más moderadas el automóvil y la caravana, es el nido movilizado o la casa absoluta.^[452] En él y con él son posibles relaciones simbióticas, en la medida en que la embarcación puede experimentarse como vientre que cobija una camada de novatos, que desembarcarán donde puedan y dispondrán las cosas como quieran ante la puerta, libre de contexto, de la casa. El barco es, a la vez, una autoextensión mágico-tecnosférica de las tripulaciones, y, con ello, como todos los vehículos modernos, es una máquina homeostática de ensueño, que se deja conducir a través del elemento exterior como una Gran Madre manipulable. (Queda por escribir una historia psicohistóricamente convincente de la fascinación del barco y de la superstición del vehículo). Desde este trasfondo formal los barcos pueden convertirse en patrias móviles para sus tripulaciones. Que el derecho del mar reconozca los barcos como extensiones de la nación bajo cuya bandera navegan sigue en esto una primitiva intuición esferológica: el estar-en-tierra se transforma lógico-espacialmente y jurídico-internacionalmente en el estar-a-bordo; desde el *nómos* de la tierra, la «paz» del espacio propio, pasan rasgos esenciales a la endosfera flotante. La función decisiva del cuerpo del barco es, ciertamente, su aislamiento y arropamiento frente al exterior, de los que ha de hablarse tanto desde el punto de vista físico como simbólico. A ello corresponde la regla de que *ensembles* humanos que se lanzan hacia fuera sólo permanecen coherentes cuando consiguen cegar las vías de agua y afirmar la primacía del interior en el elemento inhabitable. Así como las naves de iglesia de la vieja Europa transferían su potencial de recogimiento y abrigo a la vieja tierra firme con el fin de servir de embarcaciones para almas cristianas sobre el mar terrenal de la vida, así las naves expedicionarias enviadas al espacio exterior han de confiarse plenamente a ese espacio suyo de aislamiento y arropamiento como la forma de cobijo que ellas mismas se han dado y traen consigo.

21 Clérigos de a bordo

La red religiosa

Por lo dicho resulta evidente: el hecho de que las grandes expediciones de los tiempos heroicos de la navegación difícilmente pudieran hacerse a la mar sin clero a bordo no sólo era debido a una convención religiosa, ni sólo a una concesión a los requerimientos de la Iglesia de no dejar zarpar sin control espiritual a grupos de navegantes. La omnipresencia del factor religioso en la navegación temprana alude a un segundo mecanismo esferopoiético sobrepotente. Si las expediciones de los primeros navegantes oceánicos habían de tener éxito, los actores necesitaban que sus equipos no sólo se pudieran confiar a su oficio, sino que encontraran apoyo también en las rutinas metafísicas de las naciones patrias. Dado que la navegación era una práctica que exigía situaciones límite, siempre, a ser posible, tenía que haber a bordo expertos en lo extremo. Al barco pertenece la posibilidad de naufragio como los peligros generales del mar al mar, y frente a éstos, al menos, los santos y sus conoedores, los sacerdotes, ofrecían seguridades simbólicas.

El hecho de que la navegación europea se pudiera llamar la cristiana, y esto mucho tiempo antes ya de la época oceánica, delata su orientación a este imprescindible sistema de seguros trascendente. Si el exterior blanco parecía repleto de horrores era también porque para innumerables gentes escondía la fecha de su muerte y, con ella, la expectativa de entierro en elementos a los que faltaba toda propiedad reconciliadora.^[453] Sin enlace real posible con las ideas de inhumación y de más-allá de la vieja Europa, la expectativa de corromperse fuera era doblemente insoportable.



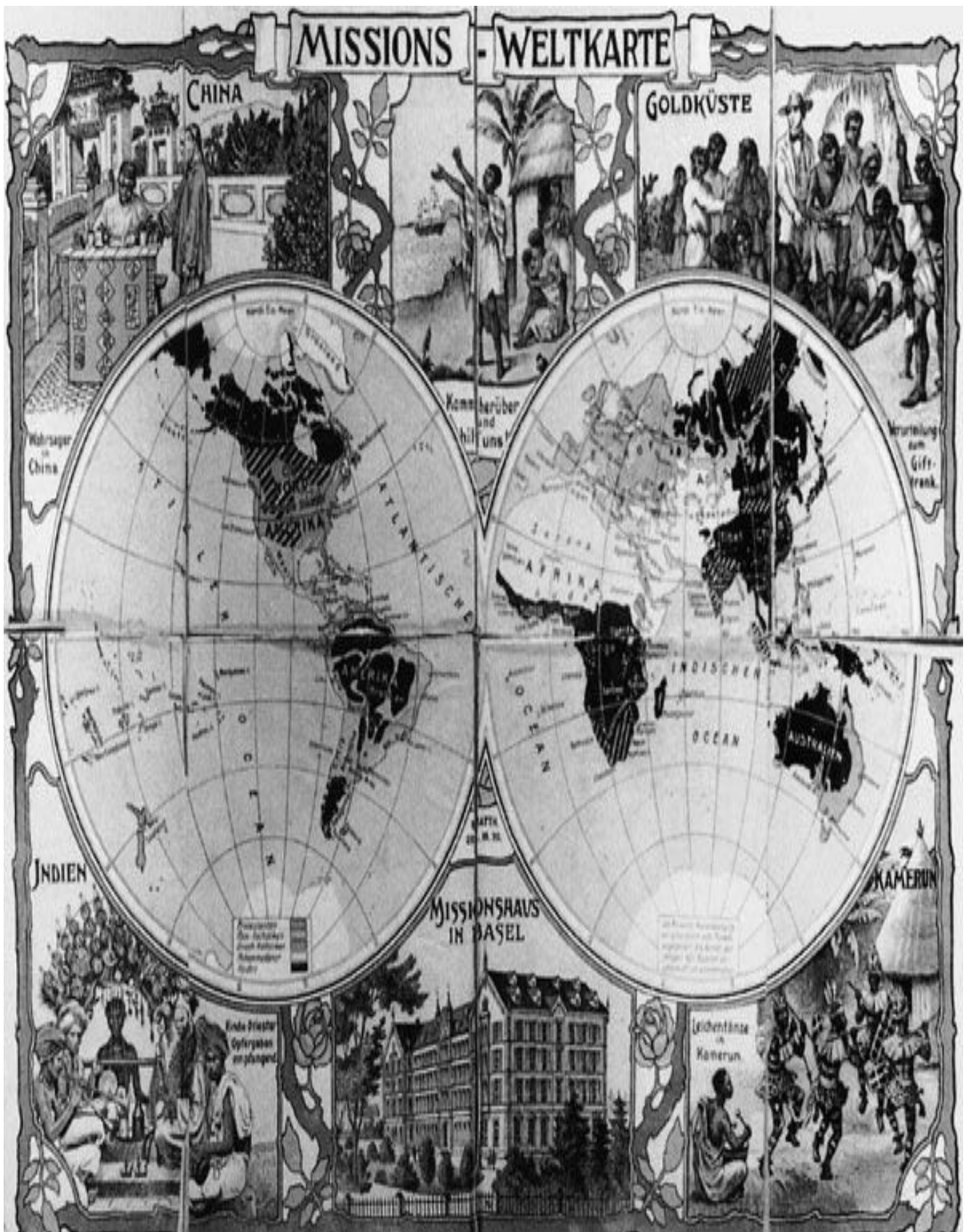
El buque de investigación *Endurance* es aplastado por el hielo; foto del 19 de octubre de 1915.

Pero los eclesiásticos viajeros no habrían entendido su oficio si no se hubieran preocupado desde el principio de dos flancos: de los marineros de a bordo, a los que había que estabilizar ritualmente y controlar motivacionalmente, y de los nuevos seres humanos de fuera, que fueron resultando interesantes progresivamente como

futuros receptores del mensaje cristiano. Por lo que se refiere al flanco de a bordo, la religión cristiana proporcionaba estímulos e imágenes de amparo; estas últimas, sobre todo en la navegación de las naciones católicas, bajo la figura omnipresente de la Virgen María protectora, aquella *Regina maris* que después de la victoria de Lepanto se representó también como Santa María de la Victoria: la Gran Madre de los navegantes e intercesora-salvadora en peligros de muerte y apuros marinos. *In periculis maris esto nobis protectio*. Bajo su manto protector encontraban cobijo príncipes, patronos, capitanes, marineros e indígenas bautizados: parece que las flotas aparejadas, cuando navegan bajo el manto de María, sólo están expuestas a vientos favorables. En las imágenes de culto de las capillas de navegantes, la alta mujer cobija como por última vez a los suyos en la envoltura de un vientre materno universal, o, al menos, a la marina entera bajo una misma saya (un argumento definitivo para las amplias vestimentas de las mujeres y una de las últimas concesiones de la edad moderna al sueño morfológico de la humanidad de cobijo de lo vivo en lo vivo). Otra vez se convierte aquí la esfera-abrigo del cielo en un símbolo compacto de envoltura, de características personales, aunque precisamente en esa época comiencen los cosmólogos a hacer del cielo algo desconsolador desde el punto de vista físico.



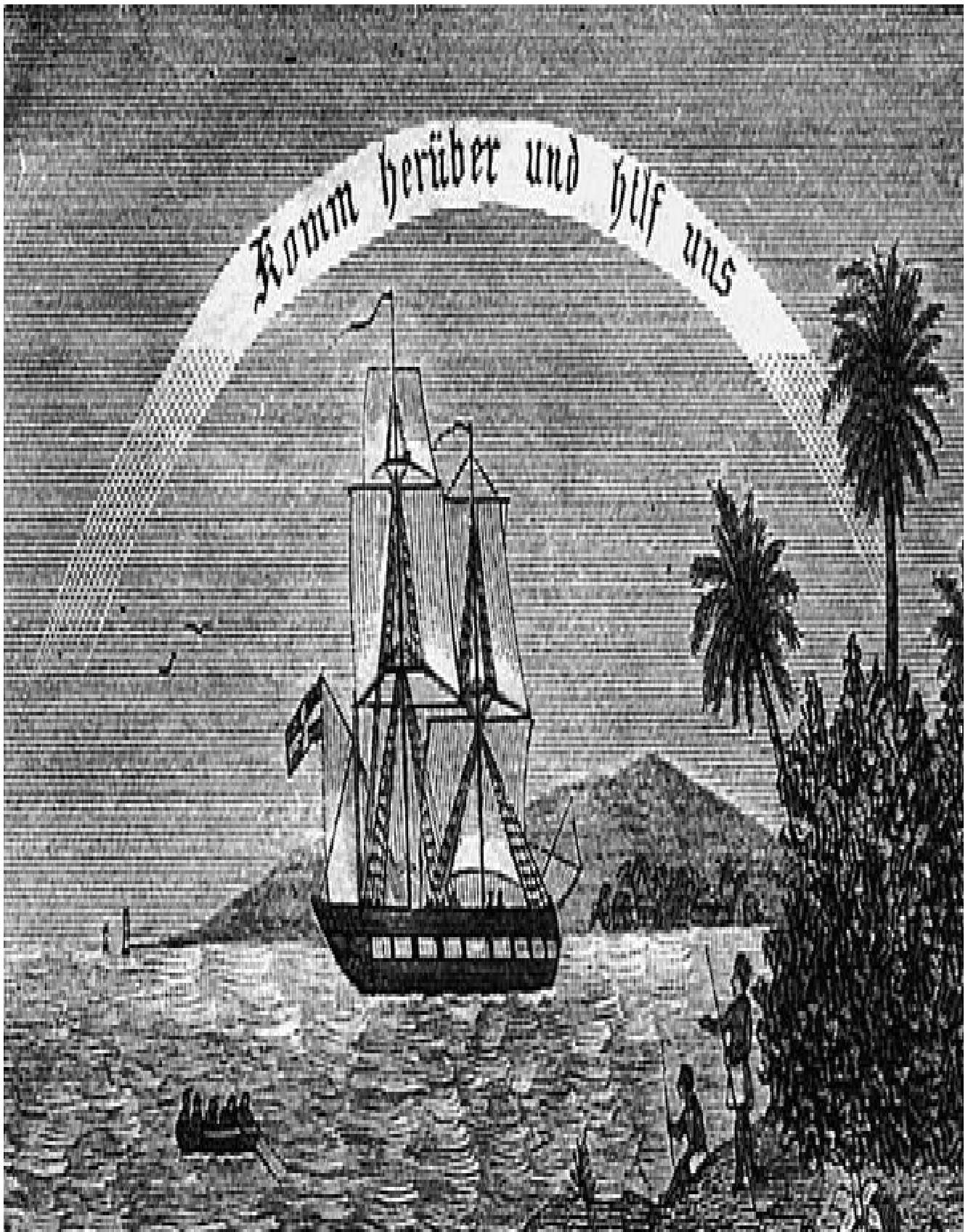
Alejo Fernández, *Señora de los navegantes*, Alcázar de Sevilla.



Mapamundi misionero protestante, finales del siglo XIX.

Por lo que respecta al lado o flanco de tierra, en la época de los descubrimientos la religión cristiana significaba tanto como misión en su segunda época: y, ciertamente, en su doble significado de ampliación neoapostólica de la Iglesia y de flanco religioso del colonialismo. De las tendencias militantes, eclesiástico-coloniales

y eclesiástico-beligerantes, de esa nueva praxis misionera fue corresponsable, en lo fundamental, la prácticamente incondicional sanción papal de las primeras irrupciones portuguesas y españolas en los nuevos mundos, dado que la curia vio, en principio, «en los Estados ibéricos el brazo providencial del mandato misionero universal».^[454] En su apetito universalístico, Roma concedió a los conquistadores tan amplios privilegios que la Iglesia católica había de retroceder pronto a la posición de un secundante desposeído de poder, frente a los Estados colonizadores, a cuyo arbitrio quedó todo el poder real. No obstante, el papa, sobre todo en los primeros tiempos de las expansiones, había entrado en el escenario de la edad moderna no sólo como su supremo mandante, sino también como notario de la globalización: esto se manifiesta muy pronto en su papel eminente en la sanción de los descubrimientos portugueses en África (con las bulas *Romanus Pontifex*, de 1455, e *Inter cetera*, de 1456), y más aún, acto seguido, en sus funciones de arbitraje entre las pretensiones portuguesas y las españolas por el dominio del mundo (la sanción del Tratado de Tordesillas de 1494 fue asunto ineludible de la Santa Sede).



«Ven y ayúdanos», grabado de la portada de la *Gaceta de la Sociedad Misionera Noralemana*, siglo XIX.

Las pretensiones mayestáticas del catolicismo poscolombino salieron a la luz con toda explicitud cuando el papa, invocando las fuentes de su cargo y dignidad, se proclamó como el auténtico supremo señor del mundo circunvolucionado.^[455] Bajo las condiciones reales, las monarquías nacionales de Europa, también las católicas,

hubieron de sublevarse contra las pretensiones papales de prioridad con vehemencia creciente. Se percibe algo de la tonalidad de esas rebeliones cuando Francisco I, en el año 1540, conmina al enviado del emperador a mostrar el Testamento de Adán y la cláusula del papa en él, según la cual el rey francés quedaría excluido del reparto del mundo.

Por lo que respecta a las misiones protestantes, estuvieron, desde el principio, más claramente comprometidas aún que las católicas en funciones nacional-coloniales; en Leiden, en un seminario de misiones de la Compañía de las Indias Occidentales, se formaban misioneros para el imperio colonial holandés como si la Iglesia reformada recibiera su encargo no de Mateo 28, 19, sino de un mandato de las sociedades de comercio libre noratlánticas. Ciertamente, la misión cristiana, más general: la exportación de las confesiones, ha sido el *agens* más importante de un principio-*continuum* socioesferológico en el tránsito del Viejo al Nuevo Mundo, dado que las prácticas religiosas en el exterior tuvieron que colocar en primer plano los motivos de posible coincidencia específica y cultural entre los descubridores y los descubiertos. Una historia esferológica de la Iglesia tendría que reconstruir por sí misma el trabajo de disposición de baldaquinos más amplios sobre los miembros de la humanidad cristiana actual y potencial.

El éxito con el que especialmente las misiones católicas cumplieron sus tareas globalizadoras a lo largo de cuatro siglos y medio pudo observarse, bajo auspicios espectaculares, en la inauguración del Concilio Vaticano Segundo, el día 11 de octubre de 1962, cuando obispos de no menos de 133 países hicieron su entrada solemne en San Pedro de Roma: un logro asambleario que habría de considerarse único, si no fuera porque es superado regularmente por las ceremonias de inauguración de los Juegos Olímpicos de la edad moderna. Concilios y olimpiadas — ambas manifestaciones ejemplares de proyectos europeos de reunión— ilustran lo que son capaces de lograr paraguas o sombrillas universalistas. Pero precisamente ellos, por muy imponentes que sean sus gestos de despliegue, manifiestan la exclusividad insuperable de tales asambleas. Para construir *in actu* un espacio interior de humanidad religioso o atlético sólo pueden ser representantes, «interventores» o «elegidos» quienes se junten realmente en él: la totalidad virtual sólo se produce por la atención sincronizada de una humanidad de observadores. Por ello, la cualidad totalizadora de tales reuniones viene expresada menos por los presentes que por el simbolismo universalista de los receptáculos arquitectónicos en que sucede la asamblea, que representan las típicas formas supremas de arquitectura esferológicamente comprometida: la catedral católica y el estadio laico neopagano. En la catedral, las naves y la cúpula representan el poder de reunión de seres humanos de la confesión católico-romana, mientras que en el estadio, el motivo neofatalista «circo» aparece en escena como símbolo de la esfera del mundo cerrada inmanentemente.



Dignatarios eclesiásticos durante la ceremonia inaugural del Concilio Vaticano Segundo ante la basílica de San Pedro en Roma, 1962.



Desfile del equipo alemán durante la inauguración de los Juegos de Invierno de Albertville, 1992.



XXV Juegos Olímpicos, Barcelona, ceremonia de clausura, 9 de agosto de 1992.

Pero como las Iglesias, en su cotidianidad, sólo consisten en reuniones parciales de la *communio sanctorum* y han de acreditarse en encuentros locales, están continuamente confrontadas con la tarea de organizar su conexión práctica en medios menos espectaculares, accesibles operativamente de modo permanente y

convenientemente tradicionales. En las Iglesias protestantes, con sus unidades autónomas locales, a esto se añade que las fuerzas centrífugas repercuten con mayor fuerza. Sobre todo las descolgadas comunidades puritanas de Nueva Inglaterra dependían de su capacidad de conseguir estabilidad en la propia praxis ritual. Para recordar bajo qué condiciones se llevó a cabo esta adhesión a formas traídas consigo, es útil haber visto con los propios ojos la reconstrucción de la primitiva capilla de madera en la que los *Pilgrim Fathers* y sus parroquianos se reunieron para celebrar sus ceremonias religiosas el 19 de noviembre de 1620, en el invierno tras su desembarco, cerca de New Plymouth, en Cape Cod, en la bahía de Massachusetts. Nada podría demostrar más claramente la primacía de la estructura ritual frente al edificio físico que ese tosco granero, expuesto a las corrientes de aire, en medio de un pueblo con empalizada, levantado con premura, respirando miedo. Así pues, no sólo en la provincia heideggeriana los seres humanos son aquellos que habitan el lenguaje como la casa del ser; donde de verdad se instalan es en los puntos dispersos del espacio global recién explorado, bajo los toldos de las tradiciones y de los dispositivos rituales de seguridad que trajeron consigo.



Vermeer van Delft, *Alegoría de la fe (Nuevo Testamento)*, ca. 1670, Nueva York, detalle.

22 Libro de los virreyes

Los dirigentes de las expediciones globalizadoras, los virreyes, almirantes y oficiales llevan también, en sí y consigo, junto a sus ideas religiosas, sus ideales dinásticos al mundo. Las imágenes introyectadas de los mandantes regios, no de otro modo que los retratos efectivos transportados, se encargan de que la expansión en el espacio exterior, tanto en instantes críticos como en horas de triunfo, pueda vivirse como una emanación efectiva del centro personal de poder patrio. Cuando los responsables de empresas de descubrimiento regresan físicamente o reflexionan sentimentalmente sobre sí mismos, realizan gestos exteriores e interiores que confirman su pertenencia al emisor europeo. Su actuación en el exterior es comparable con el comportamiento del rayo de luz neoplatónico, que sale de un centro para volverse tras llegar a su punto de reflexión y regresar al centro. En ese sentido, todos los conquistadores y descubridores europeos leales están de camino como rayos ejecutivos de lejanos reyes sol. Incluso los emisarios más rudos del imperialismo, los *men on the spot*, se sentirán portadores de luz al servicio de sus naciones. Si los agentes europeos se presentan como grandes portadores es también porque llevan hacia fuera un brillo dinástico mientras se apoderan de los tesoros de los nuevos mundos con la actitud de peones recolectores que se llevan después la cosecha de retorno a sus países. Se mueven en el haz de rayos del sistema patrio de majestad y todos sus descubrimientos permanecen la mayoría de las veces remitidos a salas de trono y panteones del Viejo Mundo. Lo que se ha llamado la explotación de las colonias testimonia sólo la forma más sólida de unión a la patria de los colonizadores. Sus empresas son inversiones de participaciones en el deseo de poder y en la majestad, que siguen formando parte de un *stock* de capital dinástico y nacional de la vieja Europa; sus victorias, como *returns of investment*, son introducidas en las tesorerías de las majestades patrias, más tarde también en los templos culturales de las naciones, los museos y los libros de historia. (El tema arte-botín es tan antiguo como la globalización terrestre; a comienzos del siglo XVI se expusieron en Antwerpen piezas de oro de los aztecas sin que nadie hubiera planteado siquiera la pregunta por su dueño legal; Durero contempló con sus propios ojos esas obras de un arte de otro mundo completamente diferente).



Los padres jesuitas Müllendorf y Dressel en Quito, Ecuador.

Sin los iconos interiores de los reyes, la mayoría de los dirigentes expedicionarios de la globalización temprana no habrían sabido para quién —excepto para sí mismos— tenían que conseguir sus éxitos; pero, sobre todo, no habrían sentido por qué clase de reconocimiento podían saberse completados, justificados y transfigurados. Incluso

las atrocidades de los conquistadores españoles en Sudamérica y Centroamérica son sólo metástasis de la fidelidad a majestades patrias que se hacen representar en el exterior con medios extraordinarios. Así pues, el título de virrey no sólo tiene significado jurídico y protocolario, sino que es, a la vez, una categoría que llega psicopolíticamente al fondo de la cosa misma. Tampoco está escrito aún el libro de los virreyes, como no lo está el libro válido de los reyes. Por medio de ellos, los monarcas europeos estaban presentes siempre y por doquier en las expansiones externas del Viejo Mundo, aunque nunca visitaran sus colonias *in persona*.^[456] Bajo imaginarios baldaquines de majestad, los conquistadores y piratas acumulan sus botines para los príncipes.



Jacques Callot, *Los 23 mártires de Nagasaki*; el año 1597 el sogún Toyotomi Hideyoshi (1582-1598) hizo ajusticiar irónicamente *more christiano* a miembros de la Orden de los Hermanos Menores.

Esto es verdad también, en cierto modo, para el rey de reyes espiritual, el papa, que como portador de la corona de tres pisos quiso convertir su trono en una hipermajestad para todo el globo. Fueron sobre todo sus tropas de elite, los jesuitas,

que por su cuarto voto están juramentados inmediatamente al papa como rey del ejército del catolicismo militante, quienes desde mediados del siglo XVI cubrieron el mundo entero con un sistema de distribución de devoción al papa y respeto a Roma en el interior de la gente: una internet de la sumisión devota de lejanías por las que se disemina el centro. Ahí está el modelo común de las modernas sociedades de telecomunicación. El tele-fonazo, prefigurado por la tele-oración por el papa; los jesuitas fueron el primer *news group* que se comunicaba sólo por su red específica. Pero también el resto de las órdenes misioneras, los franciscanos, dominicos, teatinos, agustinos, las concepcionistas, clarisas de la 1.^a y de la 5.^a regla, jerónimas, canonesas, carmelitas descalzas, y muchas otras: todas ellas estaban comprometidas, por su relación con Roma, en el proyecto de aportar éxitos a la conquista espiritual y de expandir por todas las áreas del mundo una *commonwealth* romana, asesorada y dirigida por el papa. Sólo en el siglo XX tardío se le ocurrió al papa la idea massmediáticamente concebida de viajar a las provincias de su reino moral como embajador de su propio Estado. Esto significa la irrupción del catolicismo en la abierta carismocracia telemática: el camino romano a la Modernidad.



El papa Juan Pablo II con cardenales en la Asamblea Speciale per l'Asia el 13 de mayo de 1998, *Osservatore Romano*, 15 de mayo de 1998.

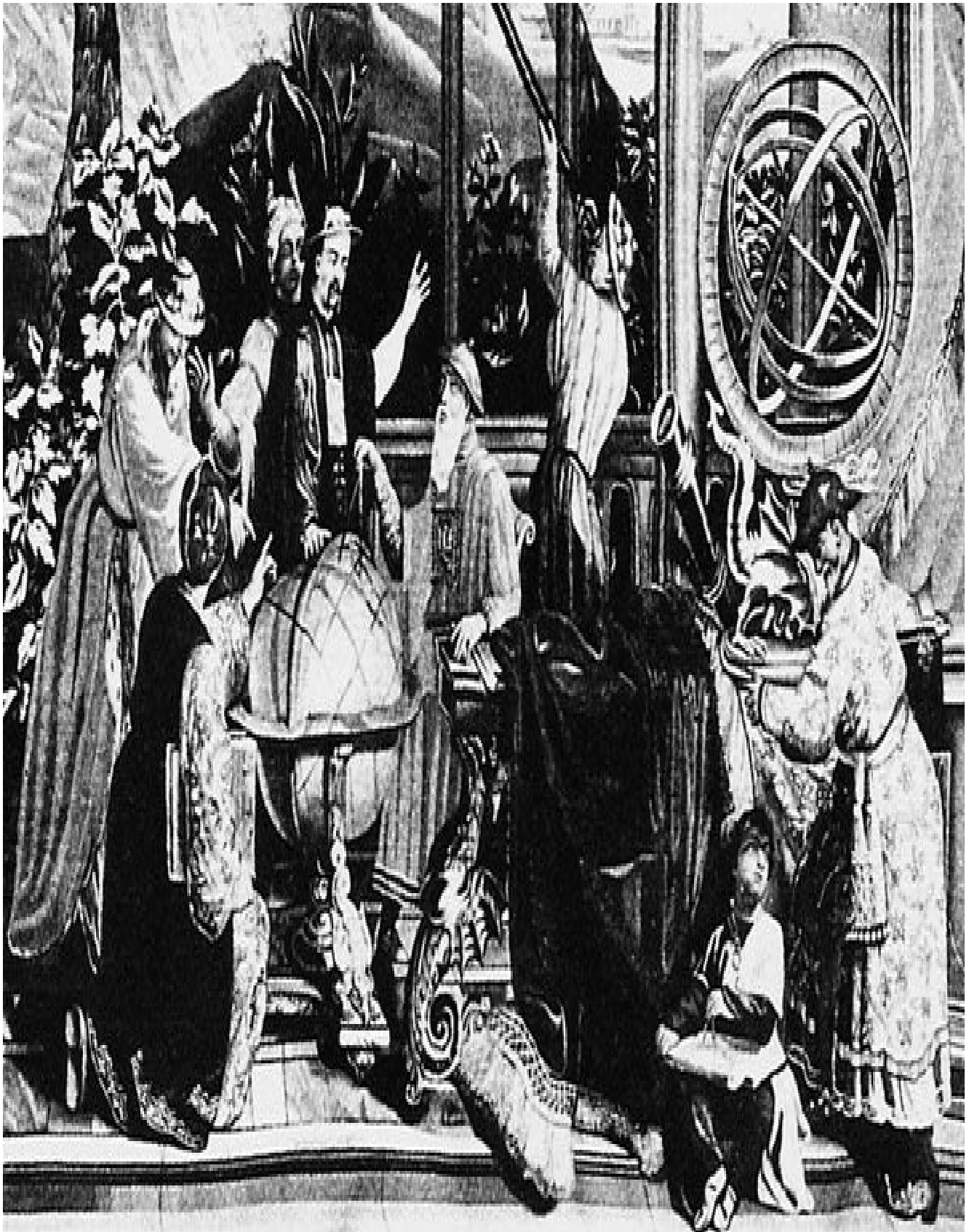
El hecho de que la telecomunicación católica, incluso antes de la época de la presencia real del papa, no se las valiera sin mecanismos mágico-telepáticos corresponde a las leyes de la comunicación metafísica en grandes cuerpos sociales. El

cadáver del gran misionero jesuita en Asia, Francisco Javier, que había colonizado India y Japón para la Iglesia romana, encontró en Goa su último lugar de reposo. El brazo derecho del santo, «cansado de bautizar a decenas de miles de personas», fue traído a Europa y se conserva aún hoy día en la iglesia madre de la Orden, Il Gesù de Roma, como la reliquia más preciada de la globalización.

23 La biblioteca de la globalización

Pero ¿qué sucede si los participantes en las empresas de mando de la temprana globalización terrestre no son capitanes fieles al rey, ni misioneros fieles al papa o a Cristo? En principio, no tienen por qué considerarse excluidos de las superiores oportunidades de cobertura y transfiguración que depara la expansión europea. Para los pioneros de la colonización del mundo orientados a lo laico había medios y vías por los que podían colocarse bajo uno de los baldaquines seculares de la globalización, e incluso el espíritu no comprometido religiosamente tenía buenas perspectivas de sentirse a gusto en el proyecto última-esfera. Quien no aportaba nuevos territorios a un rey europeo o nuevos creyentes a la Iglesia podía atracar, no obstante, en puertos europeos como un conquistador y un aportador de tesoros, con tal de que supiera hacerse útil como agente de las nuevas ciencias experimentales europeas. Estas disciplinas ansiosas de mundo, que se agrupan en torno a la geografía y a la antropología, se constituyen patéticamente al comienzo de la edad moderna como ciencias *nuevas* y como acumulaciones de conocimientos que llevan escrita en la frente su modernidad metodológica.

Caracteriza esos conocimientos el hecho de que se acumulen como un segundo capital: un capital, ciertamente, que pertenece a una humanidad ilustrada en su conjunto y que ya no podía substraerse al uso civil y público por obra de teóricos del arcano, privatizadores del saber, magos locales, y, sobre todo, por príncipes y por sus portadores de secretos. Sobre el trasfondo de las nuevas ciencias de los seres humanos exteriores, de la naturaleza aprovechable y de la tierra habitada, un europeo alfabetizado nunca había de sentirse completamente apartado del flujo de sistemas de sentido patrios, incluso en la soledad más remota de islas y continentes extraños. A cualquier vida en el frente exterior lo rodeaba potencialmente un aura de experiencia acumulada que podía proyectarse en documentos literarios. Innumerables navegantes y exploradores soñaron en su inmortalización en mapas terrestres y marítimos. La gloria cartográfica es sólo un caso especial de lo que podía llamarse la función general baldaquín de las ciencias experimentales europeas durante el proceso de globalización. Esa función protege actual y potencialmente a los actores en las líneas exteriores del peligro de sumirse en la blancura absurda y hundirse en depresiones que pudiera suscitar el choque con la novedad, diferencia, extrañeza, desconsuelo inasimilable.



El padre jesuita Schall von Bell explica hechos geográficos en la corte del emperador chino; tapiz de la manufactura de Beauvais, siglo XVIII.

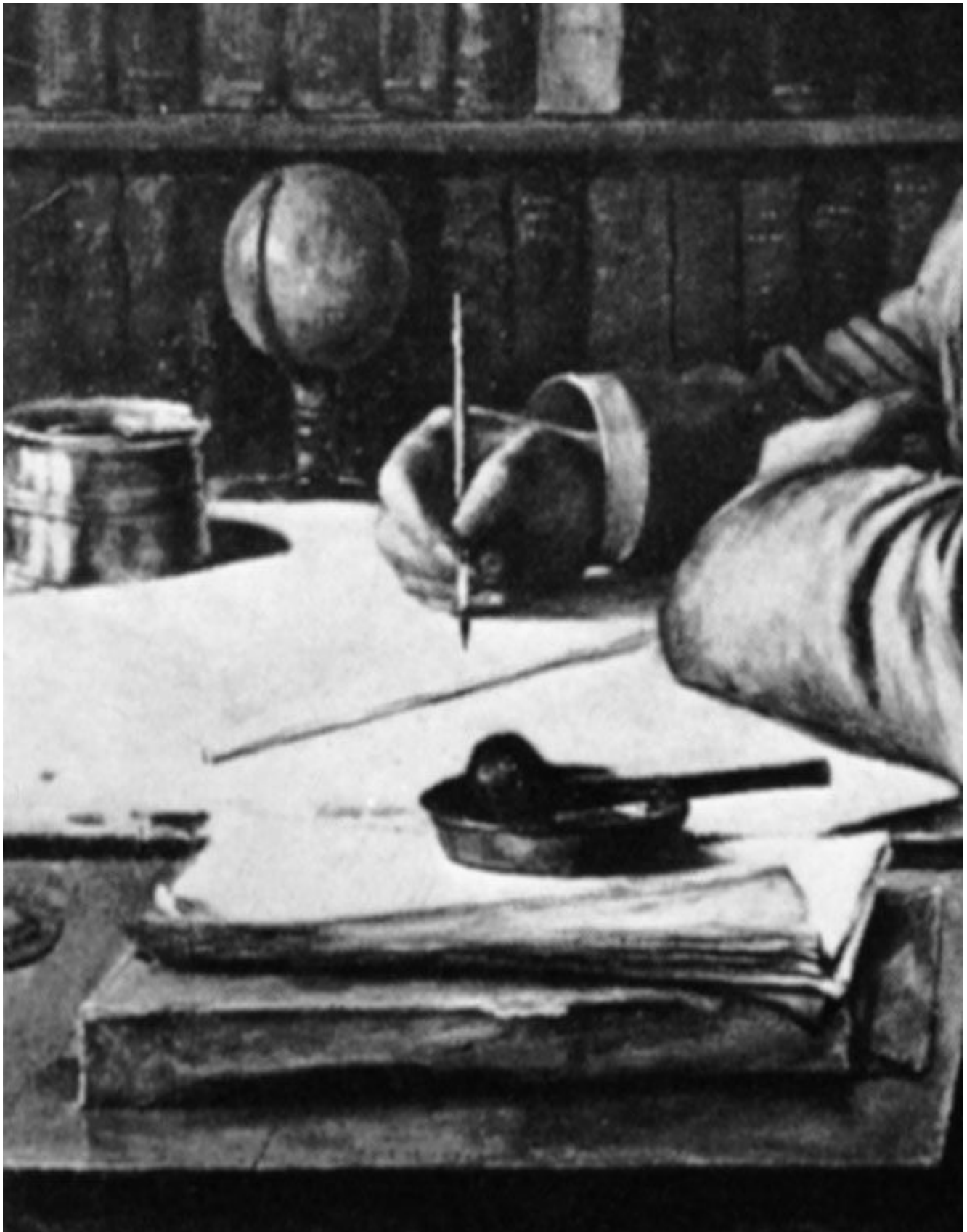
Las ciencias empíricas —con sus géneros literarios filiales: libro de viaje y novela exótica— transforman potencialmente en observaciones todas las circunstancias de fuera, y todas las observaciones, en comunicaciones que pueden registrarse en el gran

libro de la teoría neoeuropea: pues observadores no son más que sujetos que escribirán lo que han *visto* o *encontrado*. Esto vale especialmente de la edad de oro de los exploradores-escritores, de la que nombres como Louis Antoine de Bougainville, Jacques-Étienne-Victor Arago, Reinhold y Georg Forster, Johann Gottfried Seume, Charles Darwin, Alexander von Humboldt, Henry Morton Stanley sobresalieron ocasionalmente, al menos por lo que respecta al número de sus lectores, hasta alcanzar el nivel de la literatura universal. Es típico del hábito moderno del traer, contribuir, colaborar, ir-hacia-delante y sistematizar el hecho de que las investigaciones o exploraciones esenciales transcurran en forma de concurso o competencia. A los viajes-concurso para ver quién llega antes a una meta a alcanzar corresponden aquí los escritos-concurso en el campo del honor científico: cosa que valía sobre todo para la exploración polar, histerizada hasta el fondo, cuyos protagonistas aparecieron a menudo como rapsodas de sus propios asuntos y como publicistas de sus penalidades de explorador. Con este entrelazamiento de exploración y teatro se hizo reconocible a nivel popular que cualquier tipo de expedición científica es un asunto mediático. Sin su reflejo en un medio exaltante y transfigurador es imposible que los héroes de la globalización hubieran podido tener suficientemente claros (o no claros) sus objetivos.

Pero, en principio, no son tanto los medios de masas los que provocan las expediciones. Todos los implicados —con dotes para escribir— en las salidas a lo desconocido fijan sus miras, más bien, en un *hipermedium* imaginario, sólo en el cual puede ser registrada y transmitida la historia de sus éxitos solitarios de fuera. El baldaquín bajo el que se reúnen todas las soledades de los exploradores tenía que ser un fantástico libro integral: un libro de los récords cognitivos en el que no se olvidara a nadie que hubiera destacado como aportador de experiencia y como contribuyente al gran texto de la colonización del mundo. Antes o después tenía que suceder que se emprendiera la publicación real de ese imaginario hiperlibro de las ciencias experimentales europeas. Caracteriza el genio práctico de los ilustrados franceses el que éstos, ya a mediados del siglo XVIII, casi a mitad todavía de la globalización terrestre, reunieran las energías suficientes para llevar a cabo el proyecto de una *Enciclopedia* del saber valioso. Ella proporciona al baldaquín teórico, hasta entonces informal, la figura obligada del círculo, que ordena y abarca todo saber. En él puede darse forma cognitiva valiosa a los registros del saber, incluso a los que provienen de las fuentes más lejanas. Así, el negro de las letras celebra su victoria sobre el blanco en el hiperlibro de las ciencias.



Giulio Paolini, *El ojo de Calvino*, en *Letra Internacional*, 43 (1998).



La mano de Rudyard Kipling escribiendo.

Pero que la reunión y traída a casa de experiencias puede tener un lado subversivo —o en caso concreto, al menos, poco delicado— fue algo que Federico II de Prusia hubo de experimentar en su contacto personal con el viajero del mundo y explorador de la naturaleza Reinhold Forster, quien parece que durante su presentación oficial,

tras la consecución de una cátedra de ciencias naturales en Halle, le dijo, algo más francamente de lo usual en la corte, que hasta entonces había visto en su vida cinco reyes, tres salvajes, dos tratables, «pero ninguno como Su Majestad». El gran Federico tomó esto como palabras de un «tipo archigrosero». Pero, entonces, ¿cómo tendría que habérselo dicho? Si, por fin, los reyes del Viejo Mundo pueden ser tratados empíricamente también, como los exóticos jefes de tribu (si también las cortes europeas son observables como meros emplazamientos de majestad), no se puede ya seguir ocultando a los grandes señores y a su séquito que su tiempo se acerca al final.^[457]

24 Los traductores

Mientras que el hábito de la contribución a las ciencias experimentales europeas se pudo desarrollar bajo el superbaldaguín de un fantasma-libro enciclopédico, la tarea de los investigadores del lenguaje y etnólogos fue la de elaborar trabajosamente el exterior lingüístico en una plétora de encuentros individuales con lenguas extranjeras concretas. Las lenguas europeas de los descubridores se encontraron frente a un multiverso semiótico de enorme diversidad, compuesto de al menos 5000 (según la cuenta de la Unesco, 6700) auténticas lenguas y de una multiplicidad difícilmente estimable de dialectos y subdialectos, a todos los cuales pertenecían invariablemente mitologías, cielos de dioses, ritualismos, artes y gestualidades propias. A la vista de esa multiplicidad, que se burla de cualquier sinopsis, ha de desvanecerse como por sí mismo el sueño de un hiperlenguaje omniintegrador. Tanto a los descubridores como a los descubiertos sólo les quedan dos estrategias para orientarse en esa situación neobabilónica: una, la imposición a la fuerza de las lenguas de los señores coloniales como lenguas universales de circulación, cosa que, con suerte diversa, consiguieron al menos el inglés, el español y el francés en diferentes lugares del mundo; otra, la penetración de cada una de las lenguas concretas por el habla traducida de los nuevos señores. Ambos caminos hubieron de iniciarse simultáneamente, y, tanto en uno como en otro, el aprendizaje de lenguas —y con él, a la vez, la traducción— se revela como la clave de los procesos esferopoiéticos concretos y regionales. Da igual que uno se incline por teorías pesimistas u optimistas de la traducción: el bilingüismo o plurilingüismo cumplió, en cualquier caso, una de las funciones-baldaguín regionales más importantes durante la globalización *en marche*. En ello algo queda como un hecho: que las lenguas europeas de los señores atrajeron hacia sí la lengua local más de lo que las lenguas del lugar absorbieron los idiomas de los colonizadores.^[458] Fue una sagaz intuición del político-historiador Winston Churchill escribir la historia de la potencia mundial inglesa no simplemente como la historia de un imperio, sino como la de un espacio lingüístico: *History of the English Speaking People*. Previó, obviamente, que de la *commonwealth* sobreviviría, ante todo, el *commonspeak*. Este arreglo no sólo satisfizo la necesidad de los ingleses de presentar sólo como una cuestión de pronunciación la fractura entre Gran Bretaña y los Estados Unidos de América, sino que mantuvo abierta también la opción de entrada de nuevos grupos políticos y círculos culturales en el club de los pueblos angloparlantes. Y, de hecho, si se miden las cosas por el criterio lingüístico, hoy están incorporados a la imprescindible red lingüística anglófona, como nuevos pueblos artificiales, todos los científicos naturales, pilotos, diplomáticos y gentes de negocio; a ella se conecta, finalmente, el bello y nuevo mundo de la música pop. En la anglofonía, como en la religión y en la conversación de límites débiles, el medio es realmente el mensaje.

Por lo que respecta al mensaje cristiano, no podía esperar en su segundo ciclo

misionero que la demanda llegara hasta él desde las 5000 lenguas extranjeras. Tuvo que traducirse a sí mismo al lenguaje de los otros para explicarles por qué era necesario para la salvación. La suma de lo que han ofrecido los traductores cristianos en los últimos quinientos años con el fin de anunciar su fe en lenguas extranjeras, al menos desde el punto de vista cuantitativo, y quizá también desde el cualitativo, representa probablemente la aportación cultural más considerable de la historia de la humanidad: al menos, la autotraducción del cristianismo moderno al sinnúmero de culturas determinadas es, hasta ahora, el testimonio más poderoso de las posibilidades y dificultades de una ecúmene transcultural operativamente concreta. Al final del siglo xx se cuenta con 2212 traducciones a auténticas lenguas de partes del Nuevo Testamento, de donde expertos en el atlas lingüístico deducen que el mensaje cristiano se ha abierto camino al menos a una de cada tres comunidades lingüísticas sobre el planeta, entre ellas no pocas en las que el primer libro que apareció fue el Nuevo Testamento. Este estado de cosas, que, por una parte, considerado desde la inmanencia histórico-eclesiástica, pudo ser descrito como la prosecución del milagro de Pentecostés con medios gutenbergerianos, delata, a la vez, la particularidad insuperable del mensaje más inclusivo; la inaccesibilidad de las llamadas pequeñas lenguas pone un límite fáctico a la efectiva expansión universal del Evangelio cristiano. En consecuencia, incluso las prácticas apostólicas de difusión, por muy penetrantes y victoriosas que hayan sido, no consiguieron realizar el sueño moderno de la construcción de un imperio eurocéntrico de mensajes que se infiltrara hasta el nivel capilar. Además, Hollywood, la metrópolis pacífica de las imágenes, ha quitado la primacía a las centrales emisoras mediterráneas, Roma y Jerusalén. Sus mensajes ya prometen las ganancias más lucrativas si consiguen promocionarse en dos docenas de versiones sincronizadas.

25 Mundo sincrónico

Modern times: medio milenio después de los viajes de Colón se presenta la tierra circunvolucionada, descubierta, representada, ocupada y utilizada como un cuerpo entretejido en una tupida red de movimientos circulatorios y rutinas telecomunicativas. Cubiertas virtuales han sustituido al imaginado cielo de éter de otros tiempos; mediante sistemas de transmisión la eliminación de la lejanía se ha implementado técnicamente por doquier en los centros de poder y consumo. Desde el punto de vista aeronáutico la tierra se ha reducido a un trayecto en *jet* de cincuenta horas como máximo; en el caso de las vueltas en torno a la tierra de los satélites y de las circunvoluciones-*Mir*, se han conseguido unidades de tiempo de noventa minutos, y menos; para mensajes de radio y de luz la tierra se ha reducido casi a un punto fijo: rota como esfera temporal-compacta en una mantilla electrónica que la rodea como una segunda atmósfera.

Con ello, sobre todo mediante los grandes avances técnicos de la segunda mitad del siglo xx, la globalización terrestre ha avanzado hasta un punto en el que se consideraría una idea extravagante volver a exigir de ella que se justificara. Así como en el siglo xix la ocupación fáctica de un territorio se había convertido en el argumento definitivo de los Estados nacionales europeos para la formulación de sus pretensiones coloniales, la consumación fáctica de la globalización terrestre se ha convertido en el argumento autofundante del proceso como tal. Tras una fase de arranque de varios siglos la globalización se estabiliza en sí misma progresivamente como un complejo de movimientos rotantes y oscilantes que se mantienen por su propio ímpetu. En el reino de los capitales circulantes el *momentum* ha sustituido a los fundamentos. Consumación sustituye a legitimación; los hechos se han convertido en normas y niveles.

Lo que puso en marcha el siglo xvi, el xx lo ha llevado a su perfección: con tal de que el dinero se haya detenido en él, ningún punto de la superficie de la tierra puede eludir el destino de convertirse en un emplazamiento. La revolución liquidadora o licuefactora sigue rodando, las olas crecen. Todas las ciudades se han convertido en ciudades portuarias, pues cuando las ciudades no van al mar, los mares vienen a ellas (la nueva supermercancía información no llegó sobre *high-ways* a los alrededores — como sugería una falsa metáfora de comienzos del discurso de la red—, sino sobre corrientes navegables en los océanos de datos). En este sentido, Davos es hoy una ciudad de mar.

Por sus viejos y nuevos medios la globalización comunica permanentemente que está sucediendo y que avanza y que no acepta alternativas a ella. De ahí su independencia peculiar de toda filosofía y demás expresiones de la teoría reflexiva. Como una segunda naturaleza o un destino, no se justifica ante ninguna instancia crítica; ya sólo mantiene monólogos, en los que se afirma y reafirma como fuerza

superior. La descripción de la situación ha sustituido a la crítica. En todo caso, la marcha del mundo puede explicarse a sí misma como la forma más amplia de un *act of God* que se lleva a cabo por la suma de acciones humanas, cuya realización no pueden impedir, por ahora, voluntades contrarias por muy generales que sean. Tras el hecho de que la tierra está circunvolucionada y que los pueblos y culturas más alejados han accedido a ella bajo la presión de la mediación, no puede ya retroceder ocupación teórica alguna con el presente. En este sentido la globalización terrestre es comparable a un axioma, el uno y único hecho del que puede partir una teoría de la era presente. Aunque los pueblos diseminados hayan vivido hasta ahora en sus endocontinentes como en estrellas separadas, escondidos del exterior en sus clausuras lingüísticas y territoriales, se ven obligados por la revolución destructora de lejanía de la Modernidad a admitir que, ahora, a causa de su desdichada accesibilidad por los otros agresores, viven en uno y el mismo planeta, en la estrella de los descubiertos.

Pero, dado que la globalización terrestre es un mero *factum* que ha aparecido tarde y bajo circunstancias singulares, no se puede interpretar como manifestación de una verdad eterna o de una necesidad ineludible. Sería exagerado ver en ella la expresión natural del axioma biológico de que todos los seres humanos sobre la tierra constituyen una única especie. Tampoco demuestra la idea metafísica de que todos los seres humanos participan en definitiva de uno y el mismo tesoro de verdades irrevisables (aunque muchos lo crean). Y lo que no refleja, desde luego, es una ley moral hipotética de que todos los seres humanos han de pensar en todos los demás, a ser posible tratando de compenetrarse y mostrando interés y simpatía. Sí, los hechos de la globalización llevan cruelmente *ad absurdum* precisamente el supuesto ingenuo de una franqueza potencial de todos con todos. Al contrario, la finitud ineludible del interés de seres humanos por seres humanos ha de hacerse cada vez más evidente en el curso de la interconexión mundial: sólo cambia el acento moral, y, ciertamente, en dirección a la inculpación obligada (acompañada de enervación creciente). Lo que caracterizaba «por naturaleza» hasta hace muy poco a «todos los seres humanos» sin excepción era su común y universal inclinación y capacidad de, o a, ignorar sin sentimiento de culpa la tremenda mayoría de seres humanos que hay fuera del propio receptáculo étnico. En tanto que pertenecientes a una especie de seres vivos dispersos —y esta su diáspora fáctica es felizmente insuperable incluso después de la revolución del tráfico mundial—, los seres humanos, en sus clanes, etnias, barrios, clubs y grupos de interés, están fáctica e inexorablemente desenredados de aquellos que pertenecen a otras unidades de identidad o a otros escenarios de mezcla. Entre los efectos de la globalización sobresale, sin embargo, el hecho de que ella ha elevado a nueva norma lo más improbable antropológicamente: el incesante contar con los otros lejanos, con los extraños al propio receptáculo.



Joseph Arnold, la cámara del tesoro de la familia de grandes comerciantes en hierros y socios mineros Dimpfel, de Regensburg, 1608, detalle.



Franklin D. Roosevelt y Molotov en la sala de mapas de la Casa Blanca, 1942. «Los mapas enrollables estaban tan bien colocados que el presidente, sentado en su escritorio, podía desplegar simplemente el mapa de cualquier parte del mundo que quisiera estudiar» (Gilbert Grosvenor).



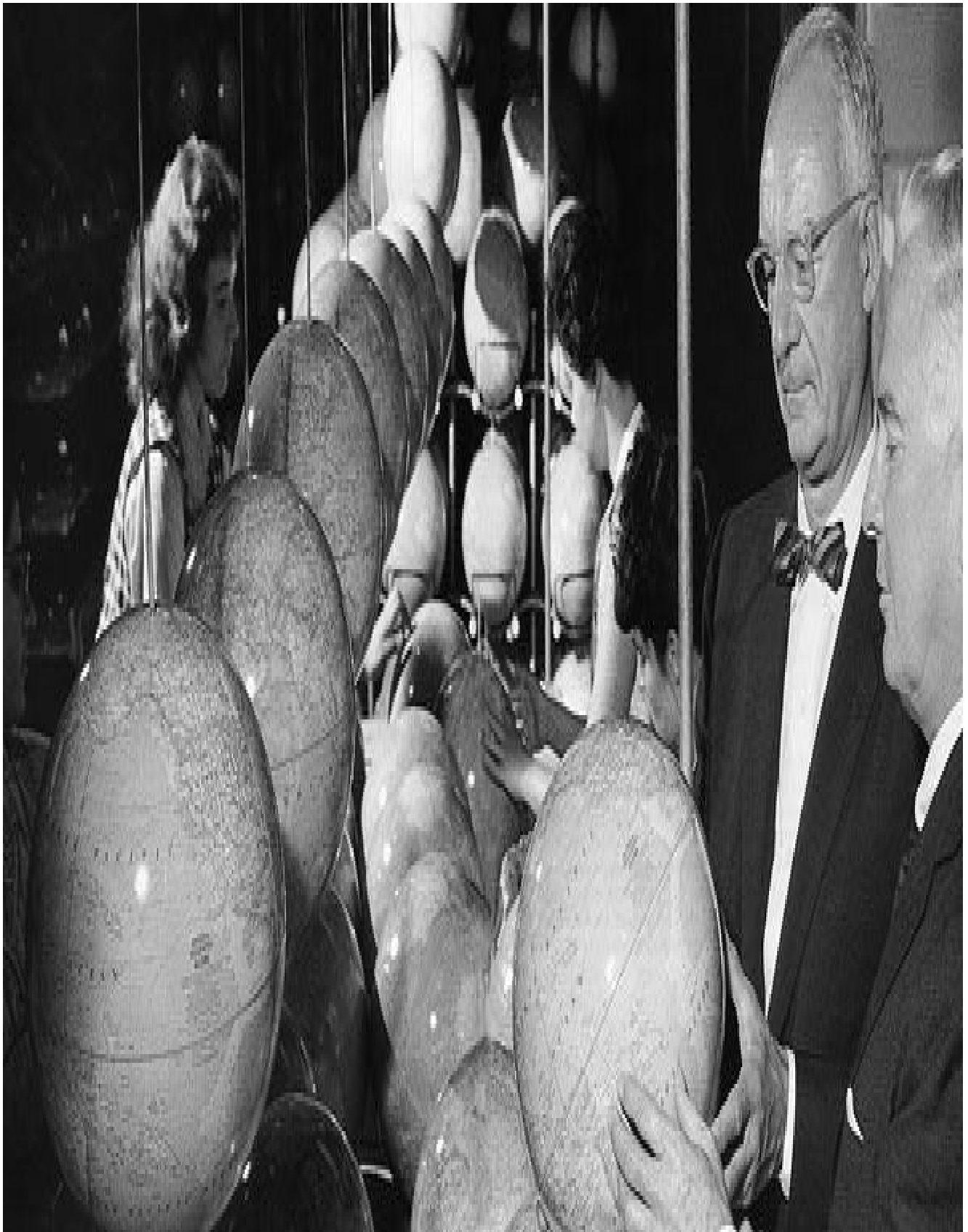
Theodore Roosevelt (1858-1919).

El mundo globalizado es el sincronizado; su forma determinante de tiempo es el presente construido; su convergencia temática se encuentra en actualidades.^[459]

Es verdad que también en el futuro, países y seres humanos en los que es de noche quedarán en la sombra de la tierra; pero el mundo como mundo ha perdido sus

sombras, se ha quedado sin noche, ha caído bajo el despiadado imperativo-día; en el espacio global representado ya no hay tiempos-afuera. Además, las formas de pensamiento del mercado mundial y de la incipiente política «interior» mundial instan a la defensiva a la ignorancia inmemorial de distancias y extranjeros a los que supuestamente nunca se encontrará y encierran a los implicados en una arena de oportunidades de encuentro reales y de presiones crónicas de contacto. El resultado antropológico de la globalización: la síntesis lógica de la humanidad en un poderoso concepto de especie y su unificación en un mundo sincrónico de tráfico y circulación es producto de denodados esfuerzos y logros abstractivos constrictores y de aún más denodados movimientos circulatorios, constrictores también.

Lo que antes se dijo sobre la preeminencia del viaje de ida en la historia del movimiento circulatorio universal alcanza aquí su punto esencial: sólo hay «ser humano» y «humanidad» después de que durante siglos de viajes de ida de los europeos hacia los otros se haya establecido el horizonte antropológico como *plenum* virtual de los pueblos y de las culturas; un movimiento que, desde hace poco, con el comienzo de la descolonización, tiene que prestar atención y cuidarse del creciente tráfico en sentido contrario. Este tráfico en sentido contrario se mezcla con los gestos del retorno de los europeos a sí mismos, y el resultado de esa mezcla se llama multiculturalismo o hibridación de los mundos de símbolos. «La humanidad»: aparece, con interconexión de redes y autodescubrimiento progresivo, en el escenario del pensamiento contemporáneo como el vago y disperso parasujeto de una historia universal de lo contingente:^[460] un recién llegado tardío, cuya aparición queda sometida, si no ya a su carácter interior, sí completamente a las circunstancias casuales de su descubrimiento y organización.



Cadena de montaje en la fábrica Replogle Globes Inc., Chicago.

26 Segunda ecúmene

La «humanidad» no se constituye por la libido de formar una especie y procurarse los medios de reunión necesarios para ello. Más bien, la asamblea antropológica sólo se ha producido por los lazos coactivos del colonialismo, y, tras su disolución, por las necesarias interconexiones que se hacen valer en sistemas de crédito, inversiones, tráfico físico de mercancías, penetraciones turísticas, exportación cultural, intervencionismos policíacos internacionales y extensión ecológica de normas. La pretensión de la actual Segunda Ecúmene no se manifiesta tanto en que los seres humanos hayan de admitir por doquier que los seres humanos de cualquier otra parte son sus iguales (es considerable el número de quienes lo niegan explícita o encubiertamente), sino en que han de soportar la presión creciente de la cooperación, que los apiña frente a riesgos comunes y amenazas supranacionales, convirtiéndolos en una comuna autoconstrictiva. Lo que se ha mostrado para los modernos Estados nacionales: que sólo pueden mantenerse en forma por medio de una permanente comunicación autoestresante, parece verificarse en medida creciente para la todavía informal comunidad de Estados planetaria. Estrés autógeno es la base de todas las tecnologías de consenso de gran formato.^[461]

En vistas de ello, la actual política internacional se transforma de modo significativo: parece salir ante nuestros ojos de la era de las grandes acciones y entrar en la era de los grandes temas (es decir, de los grandes riesgos, que cuajan en universales o instituciones semánticas de nuevo tipo), que han de ser trabajados minuciosamente en negociación permanente. La política de temas y su circo de reuniones correspondiente sólo prosperan como producción de estrés global autógeno. Sus representantes negocian por una humanidad que se va constituyendo progresivamente como integral o global por comunas de estrés que se acercan y abordan unas a otras.

Este *plenum* virtual de la humanidad de tráfico y comunicación, realmente conectada, movida por temas, que ha resultado de la globalización moderna a través de los imperios coloniales y de su superación en relaciones de mercado mundial, no representa la primera figura de la comuna antropológica que se concibió en la historia de las autoorganizaciones y autodescubrimientos humanos. También para los europeos precolombinos había aparecido ya en el horizonte una idea de unidad de especie, articulada clásicamente en el concepto griego de *oikuméne* o de «mundo habitado». El hecho de que el mundo colonizado por seres humanos se limitara entonces a la cultura mediterránea helenístico-romana, y en la periferia sólo alumbrara la trinidad-continente tolemaico-térrea (resto de)Europa-Asia(occidental)-África(del norte), no resta nada de su magnanimidad a esta idea de especie. Lo principal de la antigua concepción de ecúmene no es la idea de que la totalidad de los seres humanos hayan de estar en casa en alguna parte. A los antiguos no se les ocurrió

enseñar que los seres humanos sean en todos los pueblos animales económicos (*oikein*, habitar) o seres deficientes que dependen de una casa, que no pueden prescindir de un techo sobre la cabeza ni de todo lo demás que pertenece a un acomodo completo en el suelo. Para el ecumenismo antiguo los seres humanos *no* aparecen como aquellos seres vivos que tienen derechos porque físicamente todos ellos necesiten lo mismo y se sientan unidos por ello; más bien, en el pensamiento de los filósofos tempranos, los seres humanos están unidos ontológicamente como los seres que, más allá de sus simbolismos locales, participan en conjunto en uno y el mismo secreto del mundo. Son los seres que contemplan la misma luz y a quienes les sobrepasa la misma *pregunta*. Esta idea de la participación universal en un superfundamento revelado y oculto de la realidad constituye lo que podría llamarse, con Eric Voegelin, la Primera Ecúmene de Occidente (como es sabido, también existía, al lado, la versión china de la idea de una totalidad civilizada, recogida en el concepto *t'ien-hsia*, «todo bajo el cielo»), expresión que se traduce también, sin ambages, por «imperio».^[462] Retrospectivamente, Voegelin formuló con precisión la estructura metafísica de la primera idea de una humanidad unitaria en la Antigüedad occidental:

La humanidad occidental no es una sociedad que exista en el mundo, sino un símbolo que remite a la conciencia del ser humano de participar en su existencia terrena en el misterio de una realidad que aspira a ser transfigurada. Humanidad universal es un índice escatológico.

[...] Sin universalidad no habría humanidad, a no ser como agregado de los miembros de una especie biológica; no habría historia de la humanidad, como no hay una historia de la gateidad o de la caballeidad. Si la humanidad ha de tener historia, sus miembros han de ser capaces de responder a la conmoción de la presencia divina en sus almas. Si ésta es la condición, la humanidad está constituida por el Dios al que responde el ser humano. De este modo aparece claro cómo una aglomeración casual de sociedades del mismo tipo biológico conforma una única humanidad con una única historia: gracias a su participación en el mismo flujo de presencia divina.^[463]

En consecuencia, el fundamento de unidad de la «humanidad» proyectada al modo de la antigua Europa no habría que buscarlo en el tráfico de mercancías circunmediterráneo, ni en la síntesis imperialista de los pueblos que produjo el dominio de Roma. Más bien, los seres humanos de la Antigüedad, en virtud de sus supremas autointerpretaciones, son una «comunidad de problemas»: iluminada por participación común en evidencias noéticas y pneumáticas comparables, y solidarizada por una misma estructura enigmática de la existencia. La dignidad del género humano fue componerse de seres sobrepasados por el mismo fundamento

inconmensurable. Es verdad que estuvo reservado a los romanos el desarrollar las máquinas de guerra y los medios de comunicación que hicieron que se les sometiera el mundo habitado en torno al Mediterráneo; pero después de que se hubieran expandido victoriosamente por todos lados, los conquistadores hubieron de dejarse conquistar por dos pueblos conquistados. Si, primero, según el verso de Horacio, «la Grecia vencida atenazó al vencedor salvaje», fue porque la teología filosófica griega había descubierto las estructuras de una voz de la razón percible universalmente — se diría, mejor, por una técnica de evidencia lo suficientemente madura como para ser exportada—, que potencialmente fue capaz de *mostrarse* en el puro pensar a todos los seres humanos, sin consideración de su particularidad étnica. Voegelin celebró esta «epifanía noética» como la contribución indeleble de Grecia a una *philosophia perennis* presuntamente relevante también desde el punto de vista cultural-universal. [464] Y si, después, también Jerusalén se impuso a Roma bajo el signo cristiano, fue sólo porque, mediante su mensaje de la íntima y pública comunidad de Dios con las almas de los creyentes en la *ekklesia*, condujo el motivo de una «teofanía pneumática» a un despliegue universal, no delimitado ya étnicamente. Roma se elevó a la categoría de Ciudad Eterna no sólo en nombre de sus dioses nacionales de mayor éxito, Júpiter, Marte, Virtud, Victoria, sino porque fue capaz de transformarse en una Segunda Jerusalén, y, en límites menos amplios, en una Segunda Atenas. Gracias a su capacidad de asimilación y traducción, Roma se convirtió en la capital de la Primera Ecúmene y en la fuente metafísica de energía de la vieja Europa. Mucho tiempo antes de las universidades y de las academias modernas la *Roma aeterna* se presentaba como la sucursal terrena de la evidencia: tras Atenas y Jerusalén, quiso ser la ciudad donde *se muestra* lo que *es*; exigía que todo viaje a Roma se convirtiera en una peregrinación a la evidencia (y al misterio).

Pero la globalización terrestre descentró también a la ciudad de las ciudades y, de central emisora metafísica del orbe terráqueo de la antigua Europa, hizo de ella un mero emplazamiento entre otros. No habría que minusvalorar la circunstancia de que los cincuenta y seis firmantes de la declaración de independencia americana del 4 de julio de 1776, casi sin excepción masones y metafísicos-*amateur*, apelen en primer lugar a la evidencia y declaren después los derechos humanos: como si hubieran comprendido que las emancipaciones de Europa no tienen éxito mientras no se consiga primero una transferencia de la verdad al otro lado del Atlántico: «Consideramos *evidentes* estas verdades, a saber, que todos los seres humanos están igualmente constituidos...» (*We hold these thruths to be self evident...*).

Para la comuna antropológica del actual proceso de globalización avanzado ya no se contempla un fundamento metafísico de unidad del tipo de la «presencia divina» voegeliniana en cada alma. La Segunda Ecúmene ha echo saltar los universales de la Primera; ha provisto con el predicado de provincianos los conceptos de mundo tanto griego como cristiano y sus evidencias lógicas. El cristianismo ha tenido que hacerse certificar su particularidad insuperable y sólo un futuro lejano demostrará si es capaz

de conseguir, por el avance hacia un «*ethos* universal», autoridad ecuménica ampliada: un proyecto en el que trabajan Hans Küng y otros con el ímpetu de nuevos Padres de la Iglesia (aunque quizá sólo pueda haber ya primos de la Iglesia). Sólo es seguro que ninguna de las llamadas religiones universales, tomadas en sí mismas, podrá cualificarse jamás como el Gran Vehículo para todas las fracciones de la humanidad. A cada una de ellas le resultará difícil con el tiempo mantener sus cuotas en el mercado mundial de las necesidades metafísicas. Y de lo que no tienen perspectiva alguna las religiones universales sintéticas es de imponer a la comuna antropológica un lenguaje metafísico unitario y un vocabulario definitivo, en ese sentido:^[465] sobre todo porque en el mundo del futuro, en un tiempo no muy lejano, los lenguajes de los vencedores y los lenguajes de los perdedores se irán separando cada vez más, aunque en este momento, en los medios y parlamentos de las sociedades del bienestar en el poder, se vuelva a hacer el ensayo de mantener un lenguaje socialdemócrata de unidad para un mundo sin perdedores.^[466] En esta situación parece plausible colocar más bajas las expectativas en el concepto de un fundamento de unidad de la especie de lo que las pusieron los enunciados exaltados de las teologías noéticas y proféticas en la era de la Primera Ecúmene.

De todos modos, la Segunda Ecúmene sí puede aprender de la Primera reconstruida que no procede o no es posible remitirse a «fundamentos» biológicos para la puesta en evidencia de un fundamento de unidad de la humanidad: incluso tampoco cuando ha entrado en liza una genética más reciente, políticamente correcta, que certifica para todos los seres humanos la pertenencia a un *gen-pool* ampliamente homogéneo. Este racismo adámico es un sistema iluso de la misma estructura que todos los colectivismos biológicos anteriores a él, incluso si ahora los argumentos genéticos se utilizan para la unificación de las razas y no ya para la discriminación. Tampoco la Segunda Ecúmene podrá expresar la *unidad del género humano* —por utilizar por un instante el lenguaje del siglo XVIII— mediante una *physis* común, sino sólo por una situación o condición común. Pero esta condición sólo es determinable ya ecológica e inmunológicamente.

La unidad de los seres humanos en su especie diseminada se basa ahora en que todos, en sus correspondientes regiones e historias, se han convertido en los sobrepasados, sincronizados, en los afectados y humillados desde la lejanía, en los desarraigados de sí, conectados, excesivamente requeridos: en emplazamientos de su ilusión vital, en direcciones de capital, en puntos en el espacio homogéneo, a los que se retorna y que retornan a sí mismos: más vistos que videntes, más entendidos que entendedores, más atrapados que atrapadores. En el retorno a sí mismo, cada uno y cada una tiene que intentar comprender, ahora, la ventaja o desventaja de ser el que es. La «humanidad» tras la globalización: seres humanos, en su mayoría, que se han quedado en su propia piel, las víctimas de la desventaja de emplazamiento «yo».

Sin ninguna filosofía, el mismo curso del mundo ha desplazado del centro a los seres humanos de modo imprevisto, no-teológico. En el proceso de globalización los

seres humanos no sólo se sienten anticuados —como han dicho, resignándose, muchos teóricos de la enajenación—, sino que se han convertido en extraños para sí mismos: en seres que vuelven a sí desde fuera y no pueden estar seguros de que haya alguien en casa cuando entran en sí mismos.

Si en la Primera Ecúmene el ser humano ejemplar era el sabio, que meditaba en su relación rota con el absoluto, y el santo, que por una gracia incomprendible podía sentirse más cerca de Dios que el pecador usual, el ser humano ejemplar de la Segunda Ecúmene es el prominente, que nunca comprenderá por qué él ha tenido más éxito que los demás, y el anónimo pensador, que se abre a las experiencias clave de esta era: por una parte, a las siempre retornantes revoluciones, como «manifestaciones del infinito aquí-y-ahora»,^[467] por otra, a la vergüenza que afecta más que el pecado original a toda vida lúcida: nunca haber hecho lo suficiente contra la degradación general de lo vivo.

En la última esfera, el emplazamiento de la Segunda Ecúmene, ya no habrá ninguna esfera de todas las esferas: ni una informática, ni una estatal-universal, ni, sobre todo, una religiosa. Incluso internet, por muy grandes que sean sus potenciales, como sistema de superinclusión crea, a la vez, una superexclusividad complementaria. La esfera, que sólo consiste en superficie, no es una casa para todos, sino un mercado para cualquiera. En los mercados nadie está «consigo»; nadie ha de intentar estar como en su casa allí donde cambian de dueño dinero, mercancías y ficciones. Mercado mundial es un concepto que significa la constatación (y pretensión) de que todos los ofertantes y clientes se encuentran en una exterioridad general. Mientras haya mercado mundial o mercados mundiales fracasarán, por la preeminencia insuperable del exterior, todas las especulaciones sobre la recuperación de una panorámica, centrada doméstica o metropolitanamente, de un espacio interior integral llamado humanidad. Si la Edad Media no consiguió encajar concéntricamente la esfera de Dios y la esfera del mundo,^[468] que significaría sólo una locura adicional que la Modernidad emprendiera el híbrido proyecto de integrar la multiplicidad de los emplazamientos culturales y empresariales como subesferas en una monosfera concéntricamente edificada. Esto es lo que parece, ciertamente, que ha minusvalorado el propio Marshall McLuhan cuando se entregó a su visión de la aldea global: «Las ampliaciones mediáticas del ser humano conducen a la humanización del planeta».^[469] Por muy generosas que fueran las expectativas del gran teórico de los medios: la extinción imparable de las configuraciones centrístico-imperiales de la forma del mundo ha sustraído el fundamento (la posición central del remitente absoluto) también al catolicismo electrónico.



Gran almacén Tietz, Berlín, 1899-1900.

La última esfera sólo permite ya constructos en línea horizontal, lo que no excluye edificios altos aislados. Demanda *joint ventures*, transacciones interculturales bajo cielos artificiales, no demasiado empinados; reclama foros, podios, baldaquines, patrocinios, alianzas; fomenta asambleas de grupos de interés en mesas con diferentes

formas, en salas de conferencia escalonadas. Pero desalienta la idea de una supermonosfera o de un centro soberano de todos los centros.

27 La gran transformación inmunológica

En camino a las sociedades de paredes finas

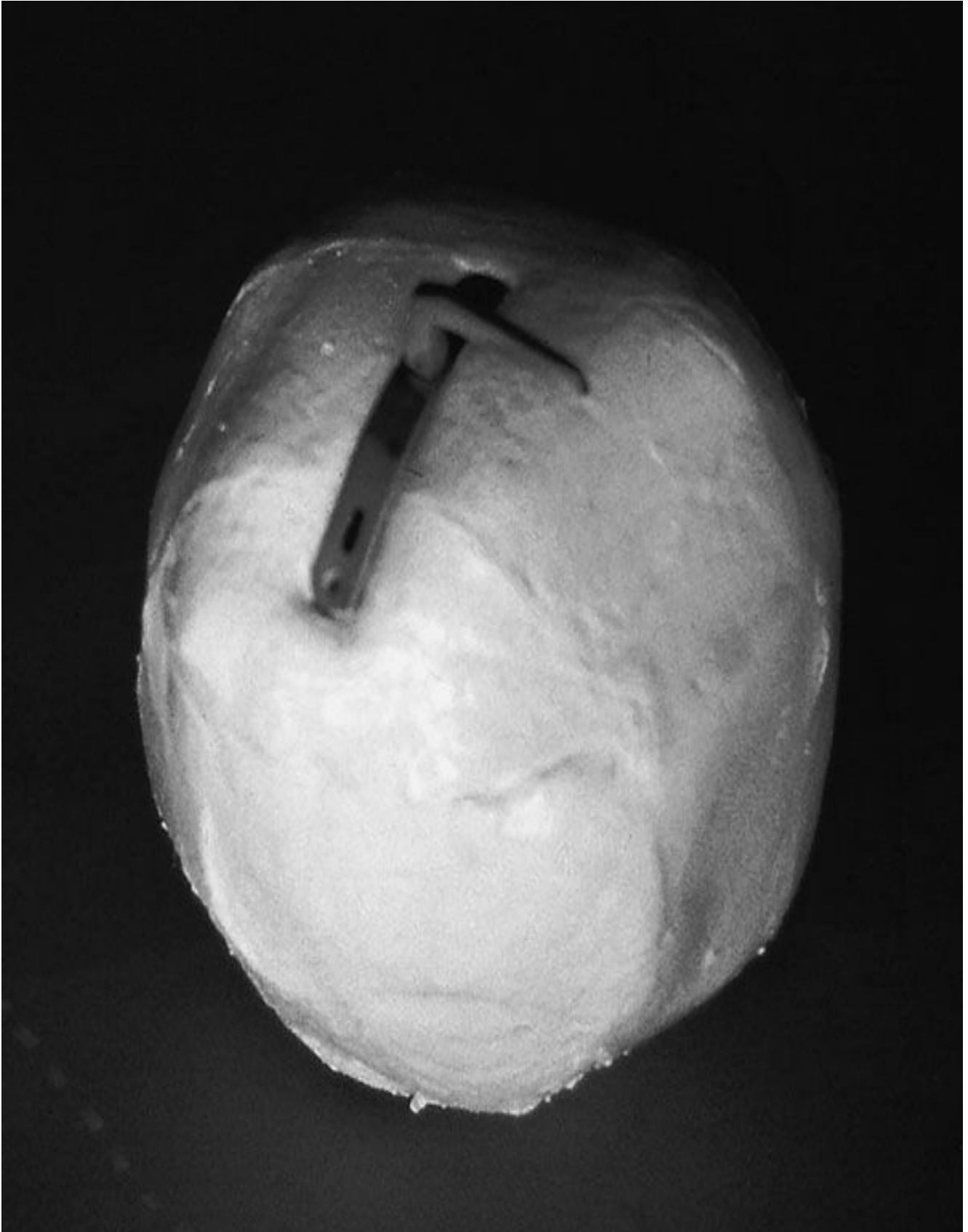
De la ruidosa monotonía de la actual literatura sociológica y política sobre la globalización pueden abstraerse algunos patrones que tienen buenas perspectivas de convertirse para los próximos siglos en algo así como temas eternos o universales periodísticos: por una parte, el motivo de que entre lo local y lo global hay que estipular en todo momento un nuevo *modus vivendi*; por otra, que, «tras la Modernidad», las comunidades políticas habrían entrado en una nueva constelación «más allá del Estado nacional»;^[470] en tercer lugar, que el mundo globalizado entra política y moralmente en tensión por la diferencia cada vez más llamativa entre pobres y ricos; y en cuarto lugar, que el agotamiento progresivo de la biosfera y los requerimientos excesivos que se hacen al agua, aire y suelos convierten *nolens volens* a «la humanidad» en una comunidad ecológica de intereses de cuyo buen sentido y diálogo ha de surgir una nueva cultura racional que tenga en consideración las repercusiones futuras. No es difícil percibir en todos estos temas una problemática que recorre a todos: el desvanecimiento de las concepciones tradicionales de los sujetos políticos y de las autounidades sociales. Se advierte por todas partes que las tendencias decisivas han escapado de la mano de quienes tenían la competencia hasta ahora, y que los problemas de hoy y los solucionadores de problemas de ayer (sobre todo, los problemas de mañana y los solucionadores de problemas de hoy) ya no van al unísono.

Traduzcamos estas percepciones desde el debate sociológico a nuestro contexto: al de una poética política del espacio o de una «macrosferología».^[471] Tras este cambio de perspectiva, todas las cuestiones de la identidad social y personal se presentan bajo aspectos morfológicos e inmunológicos, es decir, bajo el punto de vista de cómo en grandes mundos movidos históricamente pueden establecerse siquiera algo así como formas vivibles de «habitar» o de ser-consigo-y-con-los-suyos. La nervosidad actual de la globalización refleja el hecho de que con el Estado nacional se puso a disposición la condición política de habitabilidad —por decirlo así, la sala de vivienda y de conferencia de los pueblos democráticos (o de las ilusiones de pueblo)— con mayores posibilidades hasta ahora, pero que, aquí y allí, en esa sala de estar nacional ya corre el aire muy desagradablemente.

En una mirada retrospectiva aparece más claro que la extraordinaria aportación del moderno Estado nacional ha sido la de disponer para la mayoría de sus habitantes una especie de vida familiar o de hogar: esa estructura imaginaria o real de inmunidad, que pudo ser vivida como convergencia de lugar y sí-mismo o como identidad regional (en el mejor sentido de la palabra). Donde más

impresionantemente se produjo esa aportación fue allí donde se consiguió mejor la domesticación del Estado de poder en Estado de bienestar. La globalización atenta contra ese efecto político-cultural de hogar, con el resultado de que innumerables ciudadanos de modernos Estados nacionales ya no se encuentran en casa consigo mismos, ni se encuentran consigo mismos en casa.

Se ha puesto en movimiento la construcción inmunológica de identidad político-étnica, y con ello se muestra que la conexión de lugar y sí-mismo no es tan estable en cualquier circunstancia como se exigía y anunciaba en los folclores políticos del territorialismo (desde las antiguas culturas agrícolas hasta el moderno Estado nacional). Si el entrelazamiento de lugares y sí-mismos se distiende o diluye pueden aparecer dos posiciones extremas, de las que se puede deducir la estructura del campo social con precisión experimental, por decirlo así: la de un sí-mismo sin lugar y la de un lugar sin sí-mismo. Está claro que, hasta ahora, todas las sociedades realmente existentes tuvieron que buscar siempre su *modus vivendi* en alguna parte entre ambos polos (de modo ideal, ciertamente, tan alejadas de los extremos como fuera posible); y se entiende fácilmente que también en el futuro toda comunidad política real ha de dar una respuesta al doble imperativo de la determinación del sí-mismo y del lugar.



Róza El-Hassen, *Objeto-puerta*, 1996, silicona, cerradura y picaporte.

Lo que más se acerca al extremo de la disolución, ciertamente, es el judaísmo de la diáspora de los dos milenios pasados, del que se ha podido decir, no sin razón, que ha sido un pueblo sin territorio; un hecho que llevó a Heinrich Heine a decir la agudeza de que los judíos no están en casa en un territorio, sino en un libro, la Torá,

que fue llevada por ellos a todas partes como una «patria portátil». Esta observación tan elegante como profunda ilumina de golpe una circunstancia de validez general, en la que se ha reparado demasiado pocas veces: grupos «nómadas» o «desterritorializados» no construyen (o sólo marginalmente) su inmunidad simbólica y su coherencia étnica desde un suelo que los soporte; más bien, sus comunicaciones mutuas funcionan como un «receptáculo autógeno»^[472] en el que se cobijan los comunicantes mismos y en el que permanecen «en forma» mientras el grupo deambula por países exteriores. Según eso, un pueblo sin territorio no puede ceder ante el sofisma que a lo largo de la historia de la humanidad se ha impuesto en casi todos los pueblos sedentarios: entender el territorio mismo como el receptáculo del pueblo y concebir el propio suelo como el apriori de su sentido de la vida y de su identidad. Esa *territorial fallacy* pertenece a las herencias hasta hoy más eficaces y problemáticas de la era sedentaria, ya que en ella se apoya el reflejo fundamental de toda utilización política, aparentemente legítima, de fuerza: la llamada «defensa de la patria», que se basa en la obsesiva equiparación de lugar y sí-mismo: la falta axiomática de lógica de la razón territorializada. Ésta se pone en evidencia progresivamente desde que una ola superpotente de movilidad transnacional se encarga de que pueblos y territorios de muchas partes relativicen su *liaison* mutua. Es característica de la Modernidad avanzada la tendencia al sí-mismo multilocal, así como al lugar poliétnico o «desnacional».

Sobre este hecho, también teóricamente interesante, ha llamado la atención últimamente, con su creación conceptual *ethnoscape*, el antropólogo cultural indoamericano Arjun Appadurai. Bajo este concepto de *ethnoscape* se pueden afrontar hechos como la «desterritorialización» (*deteritorialisation*) creciente de lazos étnicos, la configuración de «sociedades imaginarias» fuera de las naciones y la participación imaginaria de innumerables individuos en las imágenes de formas de vida de otras culturas nacionales.^[473] Por lo que respecta al judaísmo durante su período de exilio, su provocación consistió en que mantuvo a la vista de los pueblos del hemisferio occidental la aparente paradoja y real escándalo de un sí-mismo, fácticamente existente, sin lugar.

En el otro polo aparece el fenómeno lugar sin sí-mismo en formas cada vez más llamativas. Para ello resultan paradigmáticas las regiones de la tierra no habitadas por seres humanos: los desiertos blancos (mundo polar), los grises (altas montañas), los verdes (selvas vírgenes), los amarillos (desiertos de arena) y los desiertos azules (océanos). Pero en nuestro contexto tienen menor interés porque se trata de lugares en los que se juntan seres humanos aunque sin querer, o sin poder, ligar su identidad a la localidad. Esto vale para todos los lugares de tránsito, tanto en sentido preciso como amplio de la palabra, se trate de lugares destinados al tráfico como estaciones, puertos y aeropuertos, calles, plazas y centros comerciales, se trate de instalaciones pensadas para estancias limitadas como aldeas de vacaciones o ciudades turísticas, solares industriales o albergues nocturnos. Puede que tales lugares tengan sus propias

atmósferas, pero no existen en dependencia de una vecindad regular o de un sí-mismo colectivo que estuviera enraizado en ellas. Es propio de ellos no retener a sus visitantes y transeúntes. Son los lugares de nadie, a veces muy concurridos, a veces despoblados, los desiertos de tránsito que proliferan en los centros desnucleados y en las híbridas periferias de las sociedades contemporáneas.

En tales sociedades se reconoce, sin mayor despliegue analítico, que las tendencias globalizadoras atentan de modo decisivo contra su normalidad hasta hoy: la vida en condiciones sólidas, étnicas o nacionales de *container* (junto con sus fantasmas específicos) y la licencia para confundir, sin temor alguno, territorio y sí-mismo. Pues, por un lado, tales sociedades aflojan sus ataduras al lugar en tanto que grandes poblaciones se acostumbran a una movilidad históricamente sin par; por otro, se multiplica dramáticamente el número de esos lugares de tránsito, respecto de los cuales no es posible ninguna relación de habitabilidad para los seres humanos que los frecuentan. Con ello, las sociedades globalizadoras y movilizadoras se acercan al mismo tiempo tanto al polo «nómada», al sí-mismo sin lugar, como al polo desértico, a un lugar sin sí-mismo: con un tramo medio que se va encogiendo, compuesto de culturas regionales maduras y de satisfacciones que produce el apego al suelo.



Anish Kapoor, *Turning the world upside down III*, Deutsche Bank, Londres 1996.

La crisis de forma de las modernas sociedades de masas, de la que actualmente se discute la mayoría de las veces como si se tratara de la crisis de la estatalidad nacional, procede, pues, de la erosión avanzada de las funciones-*container* étnicas. Lo que hasta ahora se entendía y malentendía bajo sociedades, la mayoría de las

veces no era otra cosa, efectivamente, que el contenido de un receptáculo de gruesas paredes, territorial, apoyado en símbolos, normalmente monolingüe: y, con ello, un colectivo que encontraba su autocerteza en una cierta hermenéutica nacional y que se agitaba en sus propias redundancias (para extranjeros, apenas alguna vez comprensibles del todo). Tales comunidades históricas, que se mantenían en el punto de intersección de sí-mismo y lugar, los llamados pueblos, estaban colocados la mayoría de las veces, a causa de sus propiedades de auto-*container*, en un gran desnivel entre interior y exterior (un hecho que en culturas prepolíticas acostumbraba a representarse como etnocentrismo ingenuo, y en el escalón político, como diferencia substancial de lo político interior y exterior). Pero justamente esa diferenciación y desnivel son allanados hoy progresivamente mediante los efectos de la globalización. La situación de inmunidad del *container* nacional se va viviendo en grado creciente como problemática por los beneficiarios de las condiciones anteriores. Es verdad que alguien que haya conocido las ventajas de la moderna libertad de establecimiento de domicilio apenas echa de menos en serio las clausuras militantes de la antigua estatalidad nacional, menos aún las autohipnosis totalitarias que eran características a menudo de formas de vida tribales; sin embargo, muchos contemporáneos ni entienden ni aceptan el sentido y el riesgo de la tendencia a un mundo de sociedades de paredes finas y entremezcladas. Globalización, dice Roland Robertson correctamente, es un proceso acompañado de protesta (*a basically contested process*).^[474] Pero la protesta contra la globalización es también la globalización misma: pertenece a la reacción ineludible e indispensable de inmunidad de los organismos locales frente a las infecciones por el formato superior de mundo.

El desafío psicopolítico característico de la Era Global (que podemos entender con Martin Albrow como el nivel de desarrollo específico de la edad moderna globalizadora) no sólo consiste en asimilar la debilitación de las tradicionales inmunidades-*container* étnicas simplemente como pérdida de forma y decadencia (es decir, como contribución ambivalente y cínica a la autodestrucción). Lo que realmente está en juego para los posmodernos son diseños exitosos de condiciones de inmunidad vivibles; y justamente éstos pueden ser y serán configurados de modo diverso en las sociedades de paredes permeables; aunque, como siempre ha sucedido, no en todos y para cualquiera.

En ese contexto revela la tendencia epocal a formas de vida individualistas su sentido inmunológico revolucionario: hoy, en las sociedades avanzadas, quizá por primera vez en la historia de las formas de vida homínidas y humanas, son los individuos quienes, como portadores de propiedades de inmunidad, se desligan de sus cuerpos sociales (hasta ahora primordialmente protectores) y quieren desconectar en masa su felicidad e infelicidad del ser-en-forma de la comuna política; donde con mayor claridad se encarna esta tendencia es, ciertamente, en la nación-piloto del mundo occidental, USA, donde el concepto individualista *pursuit of happiness* funda expresamente desde 1776 el contrato social. Los efectos centrífugos de esa

orientación a la felicidad del individuo se compensaron hasta la fecha mediante energías comunitarias y cívico-sociales, de modo que la prioridad inmunológica del grupo frente a sus miembros parecía encarnarse también en el pueblo sintético de los americanos-USA.

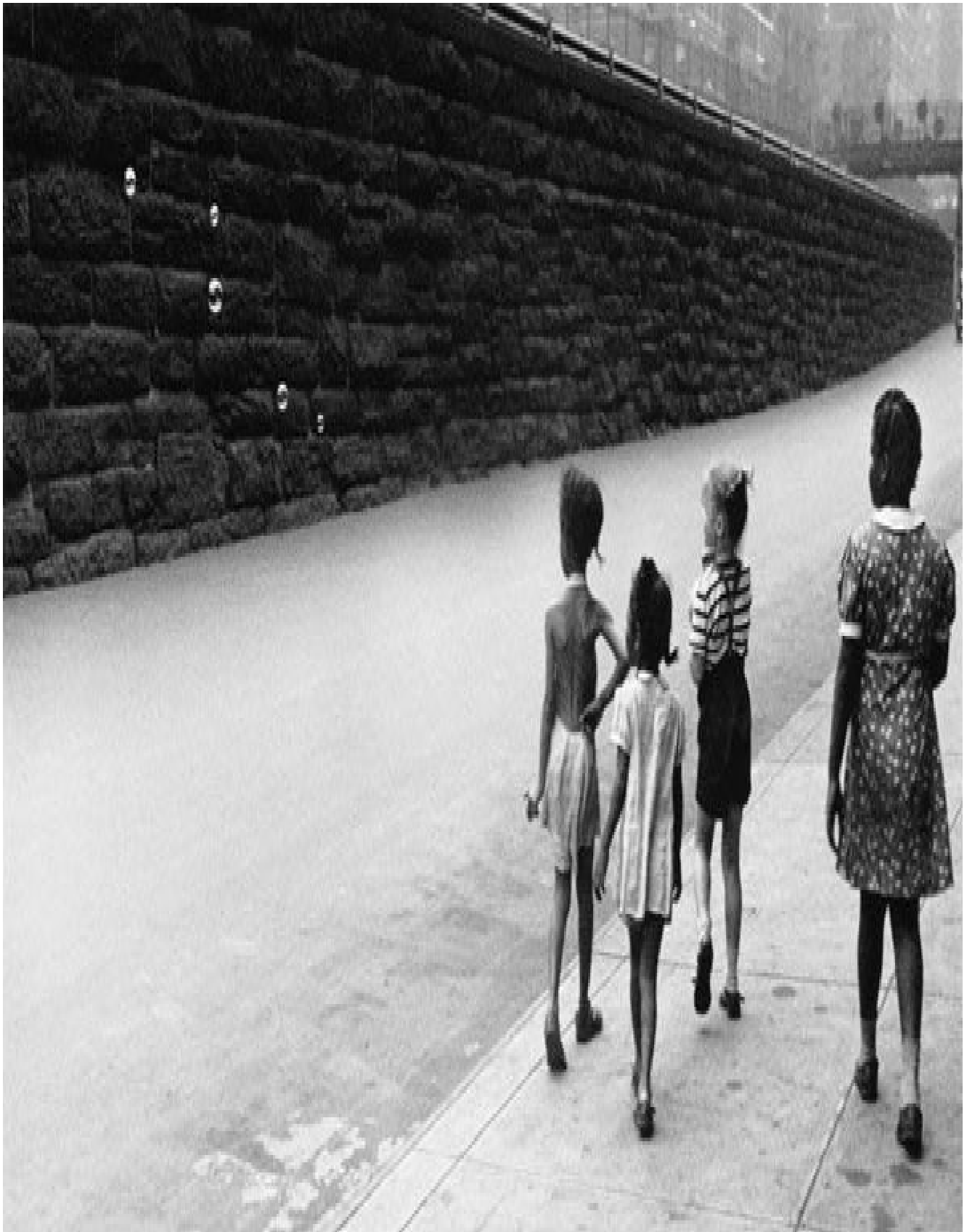
Entretanto los signos se han invertido: en ninguna nación de la tierra, en ninguna población, ninguna cultura, se ejerce tanta autosolicitud biológica, psicotécnica y parareligiosa a nivel del individuo, acompañada, a la vez, de abstinencia creciente de compromisos políticos. En las últimas elecciones presidenciales en los Estados Unidos hubo por primera vez una participación menor del 50 por ciento, y en las elecciones al Congreso y al Senado (noviembre de 1998) no fueron a votar, contado *grosso modo*, dos de cada tres ciudadanos con derecho a voto (y los expertos consideraron incluso la cuota de participación del 38 por ciento como un resultado relativamente bueno). Esto delata una situación en la que la mayoría de los individuos pueden desolidarizarse de los destinos de sus comunas políticas: sin duda bajo la impresión de la idea bien fundada de que el individuo no encuentra a partir de ahora (o sólo ya en casos excepcionales) su *optimum* inmunológico en su colectivo nacional; quizá todavía sí, parcialmente, en los sistemas de solidaridad de su «minoría» o de su *community*, y en mayor medida, desde luego, en los acuerdos privados con entidades que le proporcionan seguridad, sean éstas de naturaleza parareligiosa, gimnástica, técnico-aseguradora, dietética. El axioma de la ordenación inmunológica individualista se propaga en las masas de individuos autocentrados como una nueva evidencia vital: que, en definitiva, nadie va a hacer por ellos lo que no consigan hacer ellos por sí mismos. Las nuevas técnicas de inmunidad se recomiendan a sí mismas como estrategias existenciales para sociedades de individuos en las que la Larga Marcha a la flexibilización, el debilitamiento de las «relaciones de objeto» y la permisión general de relaciones infieles y reversibles entre los seres humanos ha llegado a la meta, a la línea de fondo del final de toda cultura, profetizado correctamente por Spengler: a aquella situación en la que se ha vuelto imposible decidir si los individuos están extraordinariamente *fit*, en condiciones óptimas de rendimiento, o son extraordinariamente decadentes. Más allá de esa línea perdería su perfil la última diferencia metafísica, la distinción defendida por Nietzsche entre nobleza y vulgaridad, y lo que parecía esperanzador y grande en el proyecto «ser humano» desaparecería como se borra una figura en la arena a orillas del mar.

Tránsito

Air conditioning

Lo que, por ahora, sigue siendo común a todos los habitantes de la tierra es la móvil envoltura climática del planeta, la atmósfera en sentido meteorológico, que, por razones conocidas, se ha convertido en un objeto de preocupación para los contemporáneos. Las tendencias del mercado técnico-climático permiten reconocer desde hace tiempo que quien puede permitírselo se esfuerza por apartarse del aire malo compartido por todos. Las culturas de vivienda del futuro partirán cada vez más explícitamente de la necesidad de producir técnicamente climas interiores en los que sea posible vivir. *Air conditioning* se impondrá como el tema espacial-político fundamental de la era que viene. Con ello, el imperativo esférico despierta de su latencia y se manifiesta de modo exotérico como el centro de todas las creaciones políticas y culturales de unidad.

En menos de una generación los miembros de la Segunda Ecúmene habrán comprendido en numerosos puntos climáticamente críticos de la tierra que respirar es demasiado importante como para seguir haciéndolo al aire libre. Pronto será una evidencia trivial lo que hoy sólo es visto a través de gafas teóricas heterodoxamente talladas: la política climática explícita es el fundamento de la nueva ecúmene, igual que la técnica climática explícita será la base de las configuraciones comunitarias concretas. A más tardar, cuando se hagan crónicos los daños climáticos físicos irreversibles, o sólo con esfuerzo compensables (los psíquicos son disimulables durante más tiempo), se reconocerá universalmente que las sociedades sólo pueden describirse y dirigirse como casos de esferología aplicada.



Pompas de jabón, Nueva York, 1945.

El aire acondicionado es el destino. En él se verifica la proposición de que la esencia de la Modernidad se manifiesta en la tarea de separar sistemas de inmunidad técnicamente precisados de anteriores estructuras de inmunidad vagamente holísticas. En cuanto el abastecimiento de aire deja de ser una premisa no-problemática de los

procesos vitales y pasa al estadio técnico, la más antigua condición fundamental pneumática y atmosférica de la existencia humana alcanza el umbral de la Modernidad. A partir de entonces, mezclas de aire y atmósferas se convierten en objetos de producciones explícitas. Con lo que en los últimos dos siglos y medio se ha llamado Ilustración no se ha hecho nada más desde entonces. El lado claro de la Ilustración será técnica respiratoria. La moderna estética de la cotidianidad señala a esos desarrollos, si no la dirección, sí el horizonte.



Frei Otto, ensayo de epidermis jabonosa para grandes cubiertas, 1971.

Los seres humanos hacen su propio clima, pero no espontáneamente, no bajo condiciones autoelegidas, sino inmediatamente encontradas, dadas y transmitidas. La tradición de todos los climas muertos agobia como una pesadilla los estados de ánimo de los vivos. Lo que, según las insinuaciones de Vitruvio,^[475] comenzó con los

primeros fuegos, la reunión de los seres humanos en torno a un centro agradable, a una *magna commoditas*, a un mimo atractivo, sigue siendo hasta el final la técnica de base de creaciones solidarizantes de grupos. La sociedad es su temperatura espacial, es la calidad de su atmósfera; es su depresión, es su despejo; es su fraccionamiento en innumerables microclimas locales.

La autodisposición de estado de ánimo de esferas significa, por ello, más de lo que se ha considerado política hasta ahora. Esferas —lo hemos intentado comprender mediante análisis prolijos— son espacios compartidos que se despliegan por un habitar común en ellos. Son el primer producto de cooperaciones humanas; constituyen el resultado inmaterial y, sin embargo, más real de todos de un prototrabajo que sólo se lleva a cabo por medio de resonancias. No es la compartición del trabajo la que ha estimulado el proceso de la civilización, sino la compartición de esferas; ésta es la sintonización primordial de la sociedad en sí misma sobre sí misma.



Man Ray, *Autoportrait déformé*, 1938.

Por eso, sólo pudo haber partidos políticos, sí, política, en general, como foco de interés público, después de que hubiera tenido que discutirse la regulación del clima interior dominante en formas civilizadas.

La democracia reformista y las sociedades de medios de masas aparecieron a la

vez sólo porque los medios de masas, como conformadores sociales de clima, permitieron divulgar la disputa en torno a las regulaciones de clima. Por eso tienen razón las poblaciones ilustradas de democracias de masas en interpretar las gesticulaciones electorales de sus partidos como una guerra de meteorólogos: todos ellos pretenden cambiar el clima mediante promesas, pero su cacareo delata que no saben lo que significa prometer; casi sin excepción ignoran la razón fuerte de estar juntos. No comprenden que la solidaridad sólo es posible por transferencia de formas culturales tempranas de participación y simpatía de unos con otros a condiciones de grandes sociedades: aunque sí notan las consecuencias de que los presupuestos para tales transferencias se hayan vuelto precarios.

El escepticismo antipolítico tanto del Este como del Oeste, que se alimenta de percepciones correctas, contiene ya el núcleo de una idea con la que ha de comenzar la nueva proyección de espacios de solidaridad. A cada uno de esos espacios pertenece una fundamentación —mejor, una suspensión— constituida por una promesa de clima verificable en sí misma. La Ilustración comienza por despejar (como se despeja el tiempo), o, si no, es realmente y desde un principio el engaño de masas que los oscuros autores del siglo xx sospecharon que fuera. Como toda vida compartida, la política es el arte de lo atmosféricamente posible.



PETER SLOTERDIJK (Karlsruhe, Alemania, 1947), uno de los filósofos contemporáneos más prestigiosos y polémicos, es rector de la Escuela Superior de Información y Creación de Karlsruhe y catedrático de Filosofía de la Cultura y de Teoría de Medios de Comunicación en la Academia Vienesa de las Artes Plásticas. De su extensa obra pueden destacarse, entre otros, su novela *El árbol mágico* y sus libros ensayísticos *El pensador en escena*, *Eurotaoísmo*, *Extrañamiento del mundo* (Premio Ernst Robert Curtius 1993) y *El desprecio de las masas*.

Notas

[1] Diógenes Laercio II, 10. <<

[2] *Ausgewählte Schriften*, vol. I, Stuttgart 1997, pág. 61. <<

[3] Cfr. *Esferas I*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid 2003, pág. 69. <<

[4] En diferentes listas aparecen más de veinte nombres de los que sólo cuatro son canónicos: Tales, el protofilósofo, Bías de Priene, Solón, el legislador, y Pítaco de Mitilene. También aparecen a menudo Quilón de Esparta, Periandro de Corinto y Cleóbulo de Lindos. Como melodías características, a cada uno de esos sabios se les asignan máximas o advertencias típicas: «Guarda medida» (Tales); «La mayoría de los seres humanos son malos» (Bías); «De nada en exceso» (Solón); «El lucro es insaciable» (Pítaco); «Conócete a ti mismo» (Quilón); «Guardar medida es lo mejor» (Cleóbulo). <<

[5] Plotino, *Enéadas* VI 8, 18, 1-s. «Todo está dentro». <<

[6] Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*, Munich 1960, págs. 238 y 132 [*Poética del espacio*, FCE, México 1965]. <<

[7] Cfr. Otto Brendel, «Symbolik der Kugel. Archäologischer Beitrag zur Geschichte der älteren griechischen Philosophie», en *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, Römische Abteilung 51, 1936, págs. 1-95. A continuación nos atenemos libremente a las consideraciones de Brendel. El análisis reciente y más completo del mosaico de los filósofos de Nápoles (Konrad Gaiser, Heidelberg 1980), que pretende ver en esa imagen una representación de la Academia platónica discutiendo la tesis de Heráclides Póntico de la quietud del cielo, no llega a convencer, a pesar de la abundancia de referencias y datos, porque no resulta en absoluto plausible que un pintor de la época helenística hiciera objeto del cuadro una hipótesis cosmológica que en su tiempo no tenía partidarios; además, Heráclides rechazó la idea de un cosmos con cubiertas y consideró el mundo infinito, de modo que resultaría extraño que precisamente sus ideas hubieran deparado el tema a un debate sobre una esfera celeste físicamente situada en medio. De la argumentación ampliamente desacertada de Gaiser sólo puede mantenerse que en el mosaico de Torre Annunziata hay un aire de debate académico y de tipismo platonizante, pero, como nosotros creemos, sólo en relación con una escena más antigua y de significado más originario y general. <<

[8] Es claro que con esta tesis se introduce un desvío en la doxografía, dado que, cuando la tradición describe indubitablemente a Tales como el creador de una hipótesis filosófico-elemental sobre la primera materia, las fuentes sólo le atribuyen en principio una imagen del mundo en la que la tierra flota como un barco sobre el agua originaria. La tesis esférico-cosmológica la urdirá Plutarco mediante la retroproyección de modelos posteriores a las máximas taléticas. Por lo que respecta a la idea artística del mosaico de los filósofos, no parece problemático percibir en ella un sincretismo de leyendas fundacionales (protofilosofía, tradición de los siete sabios) y clasicismo (imagen esférica del mundo y cosmoteología filosófica). <<

[9] En Diógenes Laercio I, 35, se dice: «Por suyas se cuentan estas sentencias: “De los seres, el más antiguo es Dios, el ingénito; el más hermoso es el mundo, la obra de Dios; el más grande es el espacio, que lo encierra todo; el más veloz es el espíritu, que lo traspasa todo; el más fuerte es la necesidad, que lo domina todo; el más sabio es el tiempo, que lo descubre todo”». «“¿Qué es lo divino?” “Lo que no tiene ni principio ni fin”». <<

[10] Cfr. *infra* el capítulo 3: «Arcas, murallas de ciudad, fronteras del mundo, sistemas de inmunidad. *Para una ontología del espacio cercado*», págs. 243-ss. <<

[11] Entre aquellos para quienes estos juguetes gigantes parece que eran de un formato familiar sobresale el joven Max Bense que en 1935 anota: «El espacio es lo originario. *Mientras más originario el ser humano, más profundo el sentimiento del espacio*. Heidegger –de haber sido originario en su “interioridad”, en su “realidad interior”, en su “existencia elemental”– tenía que haber interpretado el ser como espacio». «Rebelión del espíritu. una defensa del conocimiento», en Max Bense, *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, Stuttgart 1997, pág. 107. <<

[*] Como seguramente ya se habrá advertido, el autor emplea casi siempre el término «ascesis» y sus derivados en el sentido etimológico de ejercicio, práctica, profesión. (N. del T.) <<

[12] Holzwege, 7.^a ed., 1980, pág. 92. [*Caminos del bosque*, Alianza, Madrid 1995, pág. 92.] <<

[13] *Nulla enim bestia globum et eius motus ad terminum producit. «De ludo globi»*, en Nikolaus von Kues, *Die philosophisch-theologischen Schriften*, vol. III, Viena 1989, pág. 222 <<

[14] *Aufstand des Geistes. Eine Verteidigung der Erkenntnis*, Stuttgart-Berlín 1935, reedición: Stuttgart 1997, pág. 122. <<

[15] Cfr. Otto Brendel, *Symbolik der Kugel* (cfr. *supra*, nota 7), pág. 85. <<

[16] Cfr. en el capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», el epígrafe 12: «El movimiento fundamental: el dinero que regresa», págs. 763-ss. <<

[17] El descubridor de esta pregunta –nosotros la llamamos la pregunta por la localización absoluta– parece haber sido Aristóteles, que en su *Física*, tras una enumeración de ocho variantes del significado de la preposición *en*, formula la cuestión de si todo está en otro o en ninguna parte, o si también es posible que algo esté *en sí mismo* (cfr. *Esferas* I, excursus 4: «*En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía*», pág. 307, nota 144). Con esta información sobre el poder-ser-en-sí-mismo, Aristóteles roza la problemática del superlibro no escrito de la filosofía occidental, que habría de titularse «Ser y espacio». <<

[18] En la bibliografía al respecto se encuentran indicaciones fluctuantes para su datación; Alois Fauser cree que el *Atlas Farnesio* es una obra del siglo I antes de Cristo; cfr. *Die Welt in Händen. Kurze Kulturgeschichte des Globus von Haus Farnese*, Stuttgart 1967, pág. 39; según Percy Ernst Schramm (*Sphaira, Globus, Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis Elisabeth II*, Stuttgart 1958, pág. 8) se trata de una obra del siglo I después de Cristo; ocasionalmente se habla también de la época de Antonino Pío, es decir, de mediados del siglo II; los autores más convincentes, a nuestro parecer, circunscriben la fecha al tiempo del principado de Augusto. Franz Boll cree poder deducir por la presencia de la constelación del trono que la fecha de producción del globo se localizaría en los años posteriores a la ascensión de Augusto al poder absoluto. Cfr. Boll, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Munich 1899, págs. 121-ss., citado por Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Altertumswissenschaften*, Stuttgart 1981, artículo «Globen», columna 1.429. <<

[19] Cfr. P. E. Schramm, *ibid.*, pág. 11. <<

[20] Cfr. «Über astronomische Druckwerke aus alter und neuer Zeit», manuscrito de una conferencia pronunciada en la Sociedad de bibliófilos de Hamburgo en 1911, citado en Ernst H. Gombrich, *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Hamburgo 1992, págs. 272-273. <<

[21] Cfr. para esto las observaciones sugerentes de Rolf Michael Schneider, *Bunte Barbaren. Orientalenstatuen aus farbigem Marmor in der römischen Repräsentationskunst*, Worms 1986, págs. 47-s. Agradezco a Hans Belting que me diera noticia de este libro. <<

[22] *Cum tot sustineas et tanta negotia solus, Epistulae II, 1, 1.* <<

[23] Cfr. A. Fauser, *Die Welt in Händen* (ver nota 18), págs. 36-39. <<

[24] Cfr. Paul Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Munich 1995, págs. 109-s. <<

[25] El verbo *philoponeín* y el sustantivo *philoponía* pertenecen al griego clásico; la alabanza filosófica de la vida esforzada, sobre todo en la Stoa, no podría ejercerse en absoluto sin esas expresiones; también Platón conoce ya a los «amantes del esfuerzo» o de la fatiga corporal, que nombra al unísono junto a los maestros de gimnasia y a los peritos en la cura del cuerpo (*Fedro* 248d). Sobre la secta monofisita alejandrina de los *philoponoi* en el siglo VI d. C., cfr. Michael Wolff, *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*, Frankfurt 1978, págs. 107-113. La fórmula señorial de Alejandro el Grande: *pónos kaí philanthropía*, muestra que el amor al esfuerzo también ocupaba un lugar en los enunciados personales de los poderosos. El genio filosófico de Nietzsche se expresa también por la circunstancia de que en el difamado párrafo 341 de *la gaya ciencia* («La carga más pesada») consiguiera formular una relación radicalmente nueva entre *lógos* y *pónos*: la conformidad del pensador con la idea del eterno retorno. <<

[26] Cfr. el capítulo 4: «El argumento ontológico de la esfera», págs. 309-ss., así como el capítulo 5, «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», págs. 403-ss. <<

[27] La diferenciación onto-lógico/onto-gráfico remite a Alexandre Kojève: cfr. *infra* la nota 36. <<

[28] Cfr. Heráclito, fragmento 43 (Mansfeld): «Ninguna de las gentes de las que escuché explicaciones llega al conocimiento de que lo sabio (*sophón*) [es decir, el dios] es algo separado (*kechorisménon*) del todo». Cfr. también Simone Pétrement, *Le dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, París 1984. <<

[29] En todo caso, junto al globo farnésico, el globo celeste marmóreo de Arolsen puede considerarse como segundo candidato para ofrecer un auténtico documento antiguo. <<

[30] La mitología conoce un episodio similar de traspaso del cielo: Hércules sustituye al Atlas mientras éste va a recoger para su visitante la manzana de las Hespérides. Aquí aparece ya *in nuce* una primera teoría del intento de liberarse del peso: Atlas, contento por su nueva libertad de movimiento, se niega a volver a cargar con el peso del cielo y le dice a Hércules que a partir de entonces sea él quien soporte el cielo en su lugar. Hércules simula aceptar la nueva situación, pero le pide al Atlas que vuelva a tomar por un instante la carga mientras él se hace con telas un cojín para apoyarla en el cuello. Atlas, que no se da cuenta de la trampa, acepta, toma el cielo y tiene que contemplar cómo Hércules se escapa satisfecho. Se podría decir: desde entonces las grandes culturas discuten –más bien latente que abiertamente– sobre la cuestión de cómo conseguir que sean otros quienes se encarguen de lo pesado y difícil. <<

[31] Sobre la fórmula: «que es» (*hos éstin*), cfr. el lúcido comentario de Thomas Buchheim en su libro *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait*, Munich 1994, sobre todo las págs. 117-ss.; ahí también la referencia al sentido de *noeín* como «realizar». <<

[32] ...*tó gár autó noeín estín te kaí eínai*, «pues lo mismo es lo que se conoce que lo que es» (Mansfeld, fragmento 7). <<

[33] *Poema*, fragmento 11, versos 20-25. [El autor cita por *Die Vorsokratiker*, griego/alemán, editado por Jaap Mansfeld, Stuttgart 1987, pág. 321; nosotros, por G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, versión española de J. García Fernández, Gredos, Madrid 1974, pág. 385. (N. del t.)] <<

[34] Versos 42-44, *ibid.*, pág. 323 (Mansfeld); 386-387 (Kirk y Raven). <<

[35] La vista o visión panorámica (*Um-sicht*) parmenídea se implementa técnicamente, en parte, por medio del circo romano y del panorama moderno: el cine panorámico y su prosecución en la actual Virtual-Reality-Technology. Cfr. Uwe Pirr, «Para la historia técnica de la mirada panorámica. Del cuadro panorámico a la Realidad Virtual interactiva», en *Hyperkult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien*, Martin Warnke, Wolfgang Coy, Georg Christoph Tholen (eds.), Basilea y Frankfurt 1997, págs. 291-330. <<

[36] Alexandre Kojève hace notar con respecto a ese Uno-Todo que se ve en la imagen de la esfera: «Lo que importa en la imagen parmenídea del ser es, por un lado, que la esfera es absolutamente *homogénea*, de modo que no se puede hablar propiamente de sus *partes*, y, por otro, que la esfera misma no tiene *límites* [sobrepasables] *hacia el exterior* y, por tanto, está totalmente *limitada a sí misma*... Así pues, nada puede sobrepasar a la esfera del ser: puede uno des-plazarse en ella como quiera que siempre tendrá *por todas partes exactamente igual* de ser delante que detrás de sí, y *por todas partes* se tratará del mismo ser». *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, París 1990, pág. 289. (Agradezco a Boris Groys la remisión a las consideraciones de Kojève sobre la posibilidad de una «última esferología».) Esto significa: la exigencia de homogeneidad implica que en la esfera no hay multiplicidad auténtica de puntos reales o espacialmente distintos, sino sólo el punto central único, espacial-hiperespacial, al que pertenece ya la esferoscopia divina. Para ello, cfr. también las explicaciones de Kojève sobre la «tesis parmenídea», en *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne I. Les présocratiques*, París 1968, reedición 1997, págs. 206-236, aquí sobre todo pág. 211.

<<

[37] Cfr. para esto *Esferas I*, capítulo 3: «Seres humanos en el círculo mágico. *Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad*»; con respecto a Hegel, cfr. sobre todo págs. 230-ss. <<

[38] Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, Reinbeck bei Hamburg 1996, pág. 206
[*El gen egoísta*, Salvat, Barcelona 1993]. <<

[39] Para el problema de la representación del absoluto, cfr. el capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía», págs. 598-ss. <<

[40] «San Cristóbal», en *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*, traducida del latín por Richard Benz, Heidelberg 1984, pág. 500. [Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, traducción de fray J. M. Macías, 2 vols., Alianza, Madrid 1982, I, pág. 407.] <<

[41] Quizá una única excepción a esto sea el libro de Gertrud Höhler y Michael Koch, *Der veruntreute Sündenfall. EntZweiung oder neues Bündnis?*, Stuttgart 1998, en el que la pareja de hombre y mujer se realza definiéndola como «protoequipo duocéntrico». <<

[42] Cfr. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss*
abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit,
Frankfurt 1998, págs. 439-453. <<

[43] El último pensador de altura que hay que considerar como un teólogo de la esfera, consciente de sus motivos, fue Karl Jaspers, quien insistió en que la ontología (la teoría del ser) sólo puede construirse como *periech*-ontología (teoría del ser envolvente y envuelto). Cfr. K. J., *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, vol. I, Munich 1991, págs. 47-222. <<

[44] Cfr. Heinz Robert Schlette, *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik*, Frankfurt 1993. <<

[45] Cfr. Nicolás de Cusa, *Dialogus de ludo globi liber primus*, en *Die philosophisch-theologischen Schriften*, latín-alemán, vol. III, Viena 1989, págs. 271-273. <<

[46] Para la lucha de Platón contra esas tesis y sus representantes, cfr. *infra* el capítulo 4: «El argumento ontológico de la esfera», págs. 320-ss. <<

[47] *Poema*, versos 30-31. <<

[48] Sobre la bimilenaria historia de las representaciones cosmológicas de las esferas trata recientemente con minuciosidad Jean-Pierre Lerner, *Le monde des sphères*, vol. I: *Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, París 1996, vol. II: *La fin du cosmos classique*, París 1997. <<

[49] Esta proposición sospechosa parece retrotraerse al hermético *Liber XXIV philosophorum*, en el que aparece seguramente por primera vez la formulación: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, et circumferentia nusquam*. San Buenaventura, que recoge esta frase en su *Itinerarium mentis in Deum* V, 8, añade al sustantivo «esfera» el adjetivo «inteligible». También el Maestro Eckhart y sus sucesores hasta el Cusano son deudores de este enunciado. El *Liber XXIV philosophorum* se ha reeditado excelentemente como tomo 153 A del *Corpus Christianorum*, Tournhout 1997. En el capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», cfr. *infra* las págs. 466-ss., se discuten tres de las veinticuatro tesis teosóficas de ese libro. <<

[50] «*Theatrum philosophicum*», en Gilles Deleuze, *Michel Foucault, Der Faden ist gerissen*, traducido del francés por Walter Seitter y Ulrich Raulff, Berlín 1977, pág. 33 [Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona 1995.] <<

[51] Cfr. *Esferas* I, pág. 561. <<

[52] Johann Wolfgang Goethe, *Zur Morphologie. Die Schriften zur Naturwissenschaft*, sección I, vol. 9, Weimar 1954, pág. 233. <<

[53] En el capítulo final de este volumen: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», págs. 695-ss., se encuentra una deducción de la expresión «emplazamiento» de las nuevas relaciones de pensamiento y circulación tras las circunvalaciones habidas en la tierra. <<

[54] Cfr. Boris Groys, «Lenin und Lincoln. Zwei Gestalten des modernen Todes», en B. G., *Die Erfindung Russlands*, Munich-Viena 1995, págs. 180-s. <<

[55] Cfr. *infra* el capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», apartado 26, «Segunda Ecúmene», págs. 855-ss. <<

[*] De las constelaciones, Crátera corresponde en castellano a Copa, y Barco o Argo, a Vela. (N. del T.). <<

[**] El autor entrecomilla la palabra Gestell (bastidor, armazón, pedestal, etc.), me imagino que para aludir a ese famoso concepto de Heidegger, oscuro y polisémico, como casi todos los suyos, que algunos traducen por «estructura de emplazamiento», otros por «engranaje», etc. (N. del T.). <<

[***] Palabra con el prefijo griego dis, en lugar de eu (de «evangelio»). Significaría, así, «mala nueva» en vez de «buena nueva». (N. del T.) <<

[56] Cfr. *Esferas I*, capítulo 8: «Más cerca de mí que yo mismo. *Elementos teológicos para una teoría del interior común*», págs. 485-ss. <<

[57] Cfr. Alexander Gosztonyi, *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*, 2 vols., Friburgo-Munich 1976, vol. II, pág. 1255. <<

[58] Hermann Schmitz, en el § 149 de su *System der Philosophie*, vol. III, 2.^a parte, *Der Gefühlsraum*, 2.^a ed., Bonn 1981, págs. 98-s., lleva a cabo una impresionante interpretación de los «sentimientos como atmósferas». Entre otras sugerencias, Gernot Böhme, en su libro *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt 1995, desarrolla una concepción de la actividad estética como producción de atmósferas. Variantes de ello ofrece el mismo autor en *Anmutungen. Über das Atmosphärische*, Stuttgart-Ostfildern 1998. Cfr. también, al margen, Michael Hauskeller, *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Berlín 1995; Reinhard Knodt, «Atmósferas. Sobre un objeto olvidado del buen gusto», en R. K., *Ästhetische Korrespondenzen. Denken im technischen Raum*, Stuttgart 1994. Como *link* inquebrantable entre las teorías heideggeriana y schmitzeriana del espacio y de la atmósfera sigue valiendo Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963, 7.^a ed., 1994, sobre todo los capítulos «Der gestimmte Raum», «Der präsentische Raum», «Der Raum des menschlichen Zusammenlebens», págs. 229-270. Hermann Timm, en su libro *Das Weltquadrat. Eine religiöse Kosmologie*, Gütersloh 1985, presentó un intento paradigmático de atmosferología teológica. <<

[59] Y el trabajo de Hermann Schmitz como el intento, parcialmente conseguido, de superar el proyecto de Heidegger (y Bollnow). <<

[60] Cfr. Elisabeth von Samsonow, (*Präliminarien zu einer*) *Phänomenologie des halluzinierenden Geistes*. Proyecto de investigación de la Academia de las Artes plásticas, Viena, semestre de invierno 1998-1999-ss. <<

[61] Cfr. Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, póstumo, editado por Hans Prinzhorn, Bonn 1927. <<

[62] *Esferas I*, pág. 58. <<

[63] Para imperios establecidos o universos políticos esto implica, además, la ampliación de la tesis a la proposición: toda historia es la historia de autoexaltaciones, programas de selección y sistemas de megalomanía. <<

[64] En *Esferas I*, capítulo 7: «El estadio-sirenas. *De la primera alianza sonosférica*», se puso de relieve cómo, ya en la conmoción que supone la escucha de saludos, el yo viene primero a sí mismo en forma de alegría anticipada o expectativa de sí mismo.

<<

[65] Sobre perturbaciones en el proceso de esta despedida, cfr. *Esferas I*, excursio 6: «*Duelo esférico*. Sobre la pérdida del objeto y la dificultad de decir lo que falta», págs. 415-ss. <<

[66] Cfr. Ram Adhar Mall, Heinz Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China. Indien. Europa*, Bonn 1989. <<

[67] El argumento de que la imagen de mundo se desarrolla a la vez que la imagen del contorno del mundo se seguirá desarrollando después en el capítulo 2: «Recuerdos-receptáculo. *Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva*», págs. 173-ss. <<

[68] Cfr. Marc Augé, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt 1994, págs. 53-ss. [Los «no lugares». *Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona 1993, págs. 49-ss.]. <<

[69] Para la disolución del territorialismo y la distensión del lazo entre lugar y sí-mismo, cfr. *infra* el capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», págs. 820-ss. <<

[70] *Das Gilgamesch-Epos*, nueva traducción y notas de Albert Schott, revisado y completado por Wolfram von Soden, Stuttgart 1958, págs. 83-84 [*Gilgamés*, Florence Malbran-Labat (ed.), Verbo Divino, Madrid 1983]. <<

[71] Cfr. Augustinus, *Bekenntnisse*, latín-alemán, J. Bernhart (ed.), Frankfurt 1987, págs. 151-155. [Citamos la traducción castellana de Ángel Custodio Vega, BAC, Madrid 1979, págs. 166 y 168-169, que cambiamos en algún punto que parece querer poner de relieve P. Sl., quien modifica, a su vez, en ciertos momentos la traducción alemana que cita. *N. del t.*] <<

[72] *Confesiones* IV, 9, 14. <<

[73] «De semejante modo se forma también nuestro discurso por medio de los signos sonoros (*per signa sonantia*). Porque nunca sería íntegro nuestro discurso si en él una palabra no se retirase, una vez pronunciadas sus sílabas, para dar lugar a otra» (*Confesiones* IV, 10, 15). <<

[74] *Confesiones* IX, 12, 32. <<

[75] *Symbolum Nicaeum*: para juzgar a los vivos y a los muertos. <<

[76] Cfr. René Girard, *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*, París 1996, pág. 57: «Por acudir a una definición de Pierre Dupuy: “Los sistemas sacrificiales *contienen* la violencia en el doble sentido de la palabra”: porque les es ínsita a ellos mismos y porque impiden que la violencia lo inunde todo». <<

[77] Cfr. René Girard, *La route antique des hommes pervers*, París 1985 [*La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, barcelona 1989]. <<

[78] Para los siguientes pasajes, cfr. Elisabeth Laffont, *Les livres de sagesse des pharaons*, París 1979, págs. 111-s. <<

[*] Recuérdese, como advertimos en el primer volumen de esta obra, que «animación» (Beseelung) –de anima (Seele) = soplo, alma–, acción o efecto de animar, se utiliza sobre todo en el sentido fuerte de dotar de alma, dar aliento, vida, inspirar. (N. del T.)

<<

[79] Cfr. Dominic O'Meara, «Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles», en *Der Mensch -ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Otfried Höffe (ed.), Stuttgart 1992, págs. 14-s. <<

[80] Para el concepto de «relación fuerte», cfr. *Esferas I*, capítulo 8: «Más cerca de mí que yo mismo. *Elementos teológicos para una teoría del interior común*», págs. 485-s. <<

[81] Lo cual se articula mediante el concepto de *perichoresis*, explicado en *Esferas I*, capítulo 8, págs. 540-ss. <<

[82] Por sugerencias de Heiner Mühlmann, en el tercer volumen se interpretará la morfogénesis de conjuntos sociales fundándose en el modelo de «tensogridad» de Buckminster Fuller. <<

[83] Cfr. Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 4: *The Ecumenic Age*, Baton Rouge y Londres 1974, págs. 272-ss. <<

[84] Cfr. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt 1988, pág. 396. <<

[85] Cfr. Klaus E. Müller, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriss*, Frankfurt-Nueva York 1987. <<

[86] Cfr. Hugh Miller, *Progress and Decline. The Group in Evolution*, 1964. <<

[87] Dieter Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt 1980, pág. 61. <<

[88] Thomas Macho, «Dentro y fuera. Reflexiones sobre la ordenación de los espacios», en Bernhard Perchinnig y Winfried Steiner (eds.), *Kaos Stadt. Möglichkeiten und Wirklichkeiten städtischer Kultur*, Viena 1991, págs. 107-123. <<

[89] Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris 1986, pág. 397. <<

[90] Se ve en este contexto cómo el lema de los mosqueteros, «uno para todos y todos para uno», insinúa un socialismo temprano, vago y romántico-militar. Hölderlin, en el santo y seña de Hiperión: «todos para uno y uno para todos», había anticipado esta figura mental como una profecía esferológica del «Estado libre», es decir de la República burguesa. <<

[91] Alfred Tomatis, *Klangwelt Mutterleib. Die Anfänge der Kommunikation zwischen Mutter und Kind*, Munich 1994, pág. 126. <<

[92] Cfr. Erika Simon, «Der Schild des Achilleus», en *Beschreibungskunst-Kunstbeschreibung*, Gottfried Boehm y Helmut Pfotenbauer (eds.), Munich 1995, págs. 123-ss. <<

[93] Georg Simmel, «El marco. Un ensayo esférico», 1902, en G. S., *Vom Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik*, Werner Jung (ed.), Hamburgo 1990, pág. 254. <<

[94] En el capítulo siguiente se explicará, en el caso de las potencialidades metafóricas de la arquitectura palaciega persa, cómo el esquema de la producción de espacio se ha abierto paso en la línea occidental por medio de transferencias de palacios; cfr. *infra* las págs. 245-ss. <<

[95] «Os mostraré que el mar birkánico (caspio) y el índico y el golfo pérsico están conectados; pues el Océano rodea toda la tierra. De modo que nosotros navegaremos con nuestra flota desde el mar pérsico, a través de Libia (África), hasta las columnas de Hércules, daremos la vuelta a Libia y después a toda Asia, de modo que las fronteras de nuestro dominio coinciden con las que Dios trazó a la tierra», Flavio Arriano, *Anábasis* V, 26. <<

[96] Cfr. *infra* el capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», págs. 756-ss. <<

[97] Esta doble centralidad ideal prototípica se presenta en las ciudades de Mesopotamia como triple centralidad (de templo, palacio, silo). <<

[98] Cfr. para ello el sobresaliente análisis de Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Munich 1989. <<

[99] Cfr. *infra* el capítulo 4: «El argumento ontológico de la esfera», págs. 309-ss., así como el excursus 4: «*Panteón*. Sobre la teoría de la cúpula», págs. 375-ss. <<

[100] *Vitruvii Pollionis de architectura libri decem...*; Vitruv, *Zehn Bücher über Architektur*, traducción y notas del doctor Curt Fensterbusch, Darmstadt 1991, págs. 79-85 [*Los diez libros de arquitectura*, Alianza, Madrid 2002]. <<

[101] La derivación de toda sociedad de la reunión en torno al fuego ya fue combatida en la teoría clásica de la arquitectura, y con razón, puesto que adopta indebidamente el punto de vista de los mundos de vida norteaños. Leon Battista Alberti (muerto en 1472), en la introducción de sus *Diez libros sobre arquitectura* (*Zehn Bücher über die Baukunst*, Darmstadt 1975, pág. 10), puso en el comienzo la casa como tal: «Hubo quienes dijeron que el agua o el fuego eran los comienzos sobre cuyo fundamento se formó la sociedad humana. Pero si considero la utilidad y necesidad de techo y pared me convenceré de modo natural de que ellos han contribuido en mucho más alto grado a reunir y mantener unidos a los seres humanos». <<

[102] Cfr. *Esferas I*, capítulo 6, «Compartidores del espacio anímico. *Ángeles, gemelos, dobles*», págs. 382-s. <<

[103] *Der Untergang des Abendlandes. Umriss zu einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich 1923, 1979, pág. 1035. <<

[104] La lógica del dominio a través de la irradiación se explicará después en el apartado sobre emanacionismo político; cfr. *infra* el capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*», págs. 616-ss., 628-ss. <<

[105] No es casual que Hegel, que con sus instrumentos conceptuales ronda estrechamente estas relaciones, en el párrafo 257 de sus *Principios de filosofía del derecho*, con el que comienza la teoría del Estado, hablara de la diferencia entre los dioses privados y lo divino público: «Los *penates* son los dioses interiores, *inferiores*, el *espíritu del pueblo* (Atenea), lo divino que se *sabe* y se *quiere* a sí mismo». G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, Frankfurt 1970, pág. 398. Con ello se insinúa una clara jerarquización de los sistemas de inmunidad parareligiosos. <<

[106] Cfr. Catherine Clément, *La putain du diable*, París 1996, págs. 64-s. <<

[107] Cfr. *supra* la introducción: «Geometría en lo inmenso. El proyecto de la globalización metafísica», apartado IV: «El evangelio morfológico y su destino», págs. 105-ss. <<

[108] Cfr. también W. Altmann, *Die italienischen Rundbauten*, 1906, citado por Oswald Spengler (ver nota 103), pág. 699. <<

[109] Giacomo Leopardi, *Gedichte und Prosa*, obras escogidas y traducidas por Ludwig Wolde, Frankfurt 1979, pág. 143 [*Poesía y prosa*, Alfaguara, Madrid 1990].

<<

[*] Traducimos por «estar-en» la intraducible verbalización («interiorear», o algo similar) de la partícula adverbial innen (dentro, en el interior) que propone aquí P. Sl. en referencia a Heidegger. (N. del T.) <<

[**] En castellano no se puede transcribir la connivencia de las palabras Wohnung/Verwöhnung (vivienda, mimo), wohnen/verwöhnen (habitar/mimar), por su semejanza formal, a la que quizá quiera aludir aquí el autor. (N. del T.) <<

[110] Citado por Paul Hübner, *Vom ersten Menschen wird erzählt in Mythen, Wissenschaft und Kunst*, Düsseldorf-Viena 1969, pág. 187. <<

[111] Sobre el concepto de contrato natural, cfr. Michel Serres, *Le contrat naturel*, París 1990. Que Gunnar Heinsohn (en *Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion*, Reinbeck bei Hamburg 1997, pág. 157) crea poder caracterizar la contractualización de la naturaleza posdiluviana por medio de la alianza como signo de un «optimismo cósmico» es algo que pertenece a las florescencias más curiosas que es capaz de ofrecer un filosemitismo sin recursos. <<

[112] Cfr. Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der menschlichen Freiheit*, Munich 1997, págs. 32-33 [*El mal o El drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, tusquets, Barcelona 2000]. <<

[113] Cfr. para este tema Oswald Loretz, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum «Schma Jisrael»*, Darmstadt 1997. <<

[114] Cfr. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 124, «En el horizonte de lo infinito»: «¡Hemos abandonado tierra firme y embarcado! Hemos roto el puente –más aún: la tierra firme– tras nosotros». <<

[115] Cuando, al contrario, la ciudad entera sale al agua, surge la figura técnica imaginaria «gigante oceánico», representada clásicamente por Julio Verne en su novela *La ciudad flotante*, siguiendo el modelo del primer gran barco de vapor, *Great Eastern*, que en 1858 cruzó el Atlántico desde Bristol a Nueva York; cfr. *infra* la pág. 734. <<

[116] Oswald Spengler (ver nota 103), pág. 661. <<

[117] Las intuiciones de Spengler fueron preparadas por la tipología de la experiencia del espacio de Leo Frobenius, que había distinguido entre culturas del sentimiento de la amplitud y culturas del sentimiento de la caverna del mundo. Cfr. *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, Munich 1921; así como Hans-Jürgen Heinrichs, *Die fremde Welt, das bin ich. Leo Frobenius: Ethnologe, Forschungsreisender, Abenteurer*, Wuppertal 1998. La recepción y aguzamiento más interesante de las intuiciones filosófico-espaciales de Spengler se encuentra en la obra temprana de Max Bense: *Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum*, Berlín 1934. <<

[118] Cfr. Mircea Eliade y Ioan P. Culianu, *Handbuch der Religionen*, Zurich y Munich 1991, pág. 145. <<

[119] Ello se refiere sobre todo a los diagnósticos de la fenomenología de microsferas que fue desarrollada en el primer volumen; también en las ciudades e imperios alguien ha de cumplir la función del gemelo íntimo, el que complementa al individuo «aislado», y esto sucede en ellos generalmente de modo que el grupo en su totalidad se aúna en torno a un mismo complementador. Más al respecto, *infra*, con motivo de una observación de Leon Battista Alberti sobre genios de ciudad; ver también las explicaciones sobre la relación de la geometría y el modelo de almas gemelas en la teología cristiana en el capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: el Uno-Todo que estalla» (págs. 458-ss. sobre todo), que continúa estas consideraciones. El primer argumento se desarrolla a continuación en págs. 243-ss.; el segundo, en págs. 259-ss.; el tercero, en págs. 278-ss. <<

[120] Cuarenta y cinco días de viaje: en el poema de Gilgamés ésa es la clave de la distancia desde Uruk hasta el borde del mundo. <<

[121] Citado por Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, Munich 1998, págs. 198-ss .; en el contexto se explica cómo el judaísmo posterior al éxodo aprovecha el motivo egipcio del «muro de bronce» para los juegos de lenguaje de su secesión de los pueblos impuros, no judíos. <<

[122] Con el ingenioso concepto de «arquitectura instintiva», desarrollado por Heiner Mühlmann (cfr. *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena-Nueva York 1996, págs. 55-ss.), se puede interpretar ese complejo fortificado como síntesis de modo de construcción de alto estrés y de arte posestresórico de relajación. <<

[123] André Neher ha especificado esa tesis haciendo esta observación: si Fausto es el mito del ser humano moderno, el *golem* encarna el del posmoderno. Citado en el prólogo de Henri Atlan a Moshe Idel, *Le golem*, París 1992, pág. 8. Para la cuestión de la técnica adámica, cfr. *Esferas I*, págs. 39-51. <<

[124] Shalom ben-Horin, *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, Munich 1980, pág. 171. <<

[125] Shalom ben-Horin escribe sin rodeos: «El monoteísmo judío, con su perspectiva universal, nace de la tragedia del exilio y queda preso del exilio», *op. cit.* «Exilio» significa aquí: tener que lamentarse ante los ríos de Babilonia y tener que mirar hacia arriba a las altas construcciones de señores extraños. <<

[126] Al contrario, también se desarrollan discursos antiteológicos con forma de rivalidad o porfía; así, por ejemplo, se malentendería la dinámica específica del posestructuralismo francés, junto con sus derivaciones alemanas, si no se reconociera en él la subasta pública de las negaciones del sujeto: la pugna por el discurso más liberado de restos teológicos. <<

[127] Para la interpretación de la representación como actividad original, cfr. *infra* el capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía», págs. 592-ss. <<

[128] Cfr. *infra* el capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», págs. 403-ss., así como *Esferas I*, capítulo 8: «Más cerca de mí que yo mismo. *Elementos teológicos para una teoría del interior común*», págs. 511-522. <<

[129] Cfr. Ernst Heinrich y Ursula Seidl, «Mesura y exceso en las dimensiones de los edificios de la antigua Mesopotamia»; conferencia pronunciada en la reunión anual de la DOG, el 9 de junio de 1967; en *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 99, págs. 5-8; agradezco a Gwendolyn Leick (Londres) y Elisabeth von Samsonow (Viena) las referencias a este texto. <<

[130] Cfr. el libro del autor, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt 1995, págs. 29-ss., donde se introduce con objetivos histórico-filosóficos la diferencia entre megalopatía y megalomanía. Razón megalopática es la forma de trabajo no psicótica del pensamiento político y ontológico en la era de los imperios y de sus metafísicas [*En el mismo barco*, Siruela, Madrid 1994]. <<

[131] Ernst Bloch, en su obra tardía *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (Frankfurt 1975), ha ensayado una ontología de la concretización y una doctrina categorial del incremento. <<

[132] El escudo de Aquiles se describe, *supra*, en el capítulo 2; la cosmoesferología griega, *infra*, en los capítulos 4 y 5. <<

[133] Algo más detallado al respecto, en el capítulo final de este volumen: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», apartado 27: «La gran transformación inmunológica», págs. 863-ss. <<

[134] Sobre los planos de ciudades chinas y japonesas, cfr. Leonardo Benevolo, *Die Geschichte der Stadt*, Frankfurt-Nueva York 1991, págs. 59-90. <<

[135] Cfr. Lothar Ledderose, «El pabellón en memoria de Mao Zedong. Un ejemplo de arquitectura conmemorativa», en Jan Assmann y Tonio Hölscher (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988, págs. 311-ss. Por lo demás, el propio Mao se remitió explícitamente al despotismo central del primer emperador: «¿Qué era tan extraordinario en Qin Shihuangdi? Sólo ajustició a 460 sabios. Nosotros hemos ajusticiado a 46.000 de ellos... Nos designáis como Qin Shihuangdi, nos llamáis déspotas... Y bien, nos reconocemos gustosamente partidarios de esas cualidades...», citado por Emile Guikovsky, *Das neue China des Mao Tse-Tung*, Frankfurt 1977, pág. 12. <<

[136] Richard Wilhelm, *Konfuzius und der Konfuzianismus*, Berlín 1928, pág. 102
[*Confucio*, trad. de A. García Molins, Alianza, Madrid 1992]. <<

[137] Sobre el nacimiento de códigos comportamentales de «buena educación» surgidos del espíritu de la «relajación posestresora», cfr. Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena-Nueva York 1996, págs. 50-ss. <<

[138] Alberti, ver nota 101, págs. 191-192. <<

[139] *Ibid.*, pág. 342. <<

[140] Para la síntesis de intimidad y majestad, cfr. *infra* el capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», págs. 459-465. <<

[141] Cfr. Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, 1989.

<<

[142] Cfr. *Esferas I*, capítulo 6: «Compartidores del espacio anímico. *ángeles, gemelos, dobles*», págs. 375-ss. <<

[143] Los genios paganos colectivos de pueblos y ciudades se transformarán después, por un cristianismo platonizante, en ángeles de ciudades (cfr. Apocalipsis de san Juan 2, 1-29; 3, 1-22) y ángeles de pueblos; su concepción muestra que también comunidades religiosas y grupos políticos, en analogía con la especie animal, pudieron ser representados como ideas subordinadas a Dios. (Cfr. Arno Borst, *Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über den Ursprung der Verschiedenheit der Völker*, 5 vols., Munich 1995.) Estos espíritus de totalidad participan desde el siglo XVIII en la secularización y aparecen según Herder (territorializados) y según Arndt y Hegel (temporalizados) como espíritus del tiempo. Finalmente, ambos se desubstancializan psicológico-socialmente y *milieu*-teóricamente en el transcurso del siglo XIX, y en el siglo XX también teórico-mediáticamente, con el efecto de que, desde entonces, los intentos de resubstancializarlos resultan regresivos y (pre)totalitarios. Julius Langbehn, en su libro *Rembrandt als Erzieher*, 12.^a edición, Leipzig 1890, volvió a postular para la síntesis social del pueblo alemán un genio nacional real, en este caso innato (curiosamente, uno «individualista»: «El gran futuro de los alemanes se basa en su carácter excéntrico», *ibid.*, pág. 4; la razón por la que un holandés pudo ser el alemán más característico sería porque en él se habría manifestado con toda pureza la «forma alemana, extraordinariamente robusta, de cráneo, arte y espíritu»); con ello Langbehn se ganó un puesto en el prefascismo intelectual. Queda por escribir la historia (de la decadencia) del platonismo político. Heinrich Rombach, en su libro *Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen*, Friburgo 1996, lanza una llamada a una nueva dignificación filosófica de las comunidades vivas. <<

[*] Citamos, en esta ocasión y en cualesquiera otras de este libro, por la traducción de la Casa de la Biblia, Madrid, editada por el Círculo de Lectores con licencia de Ediciones Giner, Barcelona 1972. (N. del T.) <<

[144] «Nacemos a vida o muerte.» La *missio* significaba el retiro o gracia de vida concedida a un gladiador vencido en la lucha; las luchas *sine missione* eran a vida o muerte, sin posibilidad de perdón, habían de continuar hasta la muerte de uno de los contrincantes. <<

[145] Citado por Richard Sennett, *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Frankfurt 1997, pág. 115. <<

[146] Richard Sennett, *Fleisch und Stein* (ver nota 145), pág. 127. <<

[147] Elias Canetti, *Masse und Macht* (1960), reedición: Frankfurt 1988, pág. 29 («La masa como anillo») [*Masa y poder*, trad. de Horst Vogel, Círculo de Lectores, Barcelona 2000]. <<

[*] Se suele traducir en castellano por «diferancia». Se entiende su sentido si se piensa en «diferir», que significa a la vez diferencia o distinción y demora o retraso. (N. del. T.) <<

[148] Cfr. Julia Csergo, *Liberté, égalité, propreté. La morale de l'hygiène au XIXe siècle*, Paris 1988. <<

[149] La conexión del concepto-aura con el fenómeno esfera-olor remite al trabajo de Iván Illich, *H2O und die Wasser des Vergessens*, Reinbeck bei Hamburg 1987 [*H2O y las aguas del olvido*, Cátedra, Madrid 1989]; al que siguen los análisis de Michael Hauskeller del espacio de olor en *Atmosphären erleben*, Berlín 1995, págs. 94-ss. Curiosamente, estas consideraciones no tienen nada que ver con el conocido teorema de Walter Benjamin, pero la tesis de la «pérdida de aura» adquiere un significado explosivo y probablemente consistente; no afecta al estatus de la obra de arte, sino al de la sociedad desodorizada, y en este caso, más que en el de las obras de arte, falta de aura indica, efectivamente, un modo de ser de la cosa misma radicalmente transformado. <<

[150] Cfr. *supra* el capítulo 2: «Recuerdos del receptáculo. *Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva*», pág. 204. <<

[151] Cfr. Jean-Noel Kapferer, *Gerüchte. Das älteste Massenmedium der Welt*, Leipzig 1996; Hans-Joachim Neubauer, *Fama. Eine Geschichte des Gerüchts*, Berlín 1998; Arlette Farge, *Lauffeuer in Paris. Die Stimme des Volkes im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1993. <<

[152] *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*, editadas según un manuscrito latino del siglo XIII y traducidas por Hermann Conrad, Thea von der Lieck-Buyken y Wolfgang Wagner, Colonia-Viena 1993, pág. 309. <<

[153] En el tercer volumen de nuestro proyecto *Esferas* (Esferología híbrida) se desarrollará una teoría general del *air conditioning*, que parte de la configuración técnica de la relación entre aire y espacio. <<

[*] En alemán: Gerüchen (olores) y Gerüchten (rumores). (N. del T.) <<

[**] Augustalis: moneda de oro acuñada para Sicilia por Federico II a partir de 1231, según el modelo del aureus romano. (N. del T.) <<

[154] Dieter Claessens (ver nota 87), pág. 300, ha demostrado que existe una dinámica análoga en el caso de las técnicas de familiarización con el mundo en la Modernidad; como intentaremos mostrar, tal dinámica actúa ya en el nacimiento de la filosofía de la crisis de la autoafirmación ciudadana: «Por medio de la “simpatía universal”, siempre implantable en el espacio institucional, la intimidad patria y hogareña puede todavía venir dada en la “palabra-logos-razón” y se puede estar “en casa” en la *ratio*, incluso en el análisis (disolución) [...]. La técnica de transferencia utilizada es la misma: de lo abstracto se hace algo íntimo, que recuerde a la patria, al hogar. Esto nos lo encubre un pudor moderno a citar las fuentes por su nombre, de modo que ya en Hegel de Dios(-Padre) se hace “razón” (o espíritu/espíritu del mundo). Ese “enfriamiento” o (seudo-)des-emoción se prosigue en el uso y nueva utilización de conceptos en la “ciencia”, hasta llegar al de “sistema”, que puede resultar tan absoluto (es decir, concentrado/omniexpresivo y a la vez disuelto) como Dios(-Padre)». ¿Serían, así, las teorías de sistemas, técnicas (encubiertas) que hacen recordar la patria o el hogar en subculturas intelectuales? Sobre la sinonimia oculta de «huevo» y «sistema», cfr. *Esferas I*, excursio 3, «*El principio huevo. Intimación y envoltura*», págs. 297-ss. <<

[155] Cfr. *Esferas* I, pág. 99. <<

[156] Diógenes Laercio VI, 93. Puede que Oswald Spengler pensara en estas mismas tesis cuando atribuyó el ocaso de Atenas a la teoría (*Der Untergang des Abendlandes*, ver nota 103, pág. 1072); pero Spengler confundió motivo y consecuencia, dado que la filosofía sólo llegó a florecer cuando la vieja Atenas se hundió junto con sus dioses y se estableció en el orden del día una nueva forma supraciudadana, universalista, de síntesis social. <<

[157] Oswald Spengler, *op. cit.*, págs. 107-110. <<

[158] Para la hipótesis de un surgimiento de la religión a partir de astrofobias y recuerdos de *deep-impact*, cfr. Alexander y Edith Tollmann, *Und die Sintflut gab es doch. Vom Mythos zur historischen Wahrheit*, Munich 1993; así como Fred Hoyle, *Kosmische Katastrophen und der Ursprung der Religion*, introducción de Eberhard Sens y epílogo de Alexander Tollmann, Frankfurt 1997. <<

[159] Sobre el carácter de ejercicio del sistema escolar antiguo, cfr. el clásico estudio de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2.^a ed., París 1987. <<

[160] Spengler (ver nota 103), pág. 115. <<

[161] *Ibid.*, pág. 113. <<

[162] Jean-Pierre Vernant, en su estudio *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt 1982 [*Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós Ibérica, Barcelona 1998], muestra cómo los griegos, en el punto álgido de su creatividad intelectual, desarrollaron modelos explícitos de cosmología política y analogaron expresamente cooperaciones ciudadanas con configuraciones cósmicas. <<

[163] La huella formal de ese retroceder de los teólogos ante la potencia racional de su propio hacer se muestra en las explicaciones sumisas con las que intentan subordinar el «Dios de los filósofos» construido al así llamado Dios revelado de la Biblia. Así pues, aunque Dios, por motivos comprensibles, fuera representable como la esfera máxima, según la opinión de los teólogos de la sumisión habría de ser mucho más y otra cosa que ello. Y, ciertamente, porque, vistas las cosas desde una perspectiva metalógica, los teólogos religiosos no pueden ni quieren creer que una forma de inmunidad reproducible por el ser humano inmunice también, en realidad, lo suficiente. Mientras que los teólogos filosóficos técnicamente más avisados comienzan a considerar la periferia del círculo supremo como el grado más alto de inmunidad, los religiosos lo deniegan: un Dios pensable por *nosotros* no sería suficientemente seguro *para nosotros*. Lo que podemos concebir no nos puede sostener. *Deus semper maior*. Siempre queremos menos tomar que ser tomados; queremos entregarnos y no tener que ver hasta el final con cosas que podamos comprender. Brevemente: la suprema promesa de inmunidad se busca en lo no comprensible. Pero, en el mejor de los casos, desde el punto de vista inmunológico ésta es una verdad a medias. El no-poder-ni-querer-creer en el Dios reproducible es la forma originaria de la aversión a la técnica. Los teólogos clericales se niegan a conceder que también ellos desarrollan una profesión teotécnica; es decir, que *hacen* algo y no *encuentran* algo; se niegan a ver que evocan inmunidad o salvación subjetiva en producciones simbólicas y que no sólo se limitan a dejar que suceda lo indisponible. Y con ello sólo manifiestan que se enfrentan al fenómeno inmunidad sin comprensión alguna. La muestra de más alto rango de la no comprensión de la esencia de la teología por parte de los teólogos clericales aparece en la formulación, aparentemente clara pero sin embargo ambigua, del IV Concilio lateranense: «Pues del Creador y de la creatura no puede enunciarse semejanza alguna que no incluyera a su vez una disimilitud mayor» (Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolicum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, documento 806, Friburgo 1991, pág. 386). La formulación es clara en tanto que concede la prioridad al aspecto de Dios que no entendemos ni semejamos sobre el que sí semejamos y entendemos. Es equívoca en tanto que llama Creador al Dios que no entendemos, sin tener en cuenta que esa denominación contiene una pretensión constructivista, a saber, la voluntad de retrotraer lo existente a acciones de una inteligencia que sí entendemos (porque sabemos lo que es hacer). Nos hallamos, así, ante un racionalismo demediado que sólo quiere reconocer el *qué*, el hecho, no el *cómo*, el modo, de la creación. Tal teología es (como casi toda teología) una forma terminal del casi-pensar. Desde el punto de vista esferológico es relativamente fácil solucionar el enigma de la diferencia entre el Dios de los filósofos y el de los teólogos: mientras

los filósofos se preocupan, con éxito epocal, de fundar relaciones macrosféricas –de donde surgen tanto la ontología clásica, u ontoteología, como la cosmología aristotélica de las cubiertas–, las inteligencias clericales han de llevar a cabo la tarea de volver a transformar al Dios receptáculo del «ser» en el Dios relación del alma. Se trata, pues, de dos configuraciones diferentes, incompatibles quizá, de micro- y macrosferología. Más adelante se explicará cómo hay que pensar en detalle la re-personalización del ser de los filósofos: cfr. capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», págs. 458-ss. <<

[164] Cfr. *supra* las págs. 25-ss. <<

[165] Cfr. Jean Starobinski, 1789. *Die Embleme der Vernunft*, Munich, sin fecha, págs. 45-54 [*Mil setecientos ochenta y nueve, los emblemas de la razón*, Taurus, Madrid 1988]; Heinrich Klotz (ed.), *Vision der Moderne. Das Prinzip Konstruktion*, Munich 1986. <<

[166] Cfr. Raffaele Pettazzoni, *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt 1960, págs. 28 y 16. <<

[167] Con la mira puesta en las *Leyes* de Platón, Alain Badiou ha querido identificar incluso como terror la exclusividad de la comuna filosófica (hipotético-)realmente existente: «La esencia del terror es aniquilar lo que no es» (*Conditions*, París 1992, pág. 229). Una tesis que sería más aceptable si se explicaran más pormenorizadamente dos cuestiones con respecto a la actividad propiamente terrorista: la pretensión de sentencia definitiva sobre lo que se determina como no-existente, y el tránsito del juicio teórico al exterminio práctico. <<

[168] *De caelo*, 270b. <<

[169] *Ibid.*, 270a. <<

[170] *Ibid.*, 279a. <<

[171] *Ibid.*, 287a-287b. <<

[172] Cfr. Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1973, págs. 23-35; un texto que no en último término impresiona porque el autor retroproyecta a la Antigüedad su odio al humanitarismo intelectual. <<

[173] Caracteriza a la política «emancipatoria» de la Modernidad el hecho de que hubiera de apostar por un cosmopolitismo tras el fin de la idea positiva de cosmos; con otras palabras: por una política del infinito. El infinitismo político, que es la definición filosófica de la izquierda, tuvo que distanciarse hasta ahora de toda retórica y praxis de la comunidad concreta, ya que ésta propone una política de lo finito. Desde esta perspectiva, Alain Badiou ha vuelto a formular afirmativamente hace poco el axioma de una política emancipatoria posmarxista: «Las situaciones de la política son infinitas» (*Conditions*, ver nota 167, pág. 245). Obviamente esta frase es falsa, pero tiene la ventaja de ser explícita. Deja claro que la izquierda metafísica se vale de lo infinito para la crítica de lo finito; cosa que pone en evidencia las raíces de toda política a la izquierda de lo posible y de lo real. El infinitismo político (al que se inclinan autores tan diferentes como Derrida, Lyotard, Lévinas, Deleuze, entre otros) es, pues, una forma de «convicción» en el sentido malo de la palabra. Por el contrario, el asunto fundamental del reciente comunitarismo es clarificar los presupuestos de una política de izquierdas de lo finito. Sólo una esferología política puede formular apropiadamente la tensión entre políticas finitas e infinitas. Muestra por qué es inaceptable tener que elegir entre un conservadurismo, que se entiende como retardador de la decadencia, y un progresismo, que está bajo la sospecha de actuar como acelerador de la decadencia. El concepto de «cultura universal» señala el horizonte de un constructivismo político más allá de la alternativa de conservador y progresista. Se aprende mucho sobre este concepto en el trabajo, incomparablemente documentado, aunque hermético, de Reinhold Grether: *Sehnsucht nach Weltkultur. Über Grenzüberschreitung und Nichtung im Zeitalter der Zweiten Ökumene* (tesis doctoral), Constanza 1995. <<

[174] *De caelo*, 294a. <<

[175] Por eso tenía razón Arthur Koestler en presentar la edificante recepción del esferismo antiguo en la Edad Media europeo-cristiana bajo el rótulo de «El universo rodeado de murallas», cfr. *Die Nachtwandler. Die Entstehungsgeschichte unserer Welterkenntnis*, 1959, Frankfurt 1980, págs. 94-ss. <<

[176] Éstos han sido dados a conocer recientemente en la excelente monografía de Edward Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos 1200-1687*, Cambridge 1996; como sinopsis de la cosmología de las esferas, dentro de una historia de las ideas, es útil asimismo el estudio erudito de Jean-Pierre Lerner, *Le monde des sphères*, 2 vols., París 1996 y 1997. <<

[177] *From Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957 [*Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid 1979]. <<

[178] Cfr. S. Freud, «Una dificultad del psicoanálisis» (1917), en *Gesammelte Werke* XII, págs. 3-12. El mismo argumento aparece en el capítulo 18 de la *Introducción al psicoanálisis* del mismo año. <<

[179] Rémi Brague, «El geocentrismo como humillación del ser humano», en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994/I, pág. 24. <<

[180] Alusiones a una historia general de la cultura de los agravios se encuentran, entre otros, en Gerhard Vollmer, «Del cuarto al séptimo agravio del ser humano: cerebro, evolución e imagen del hombre», en *Philosophia naturalis* 29, 1992, págs. 118-ss.; así como en Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena-Nueva York 1996, págs. 2-4; cfr. también del autor: «Agravio por medio de las máquinas. Observaciones filosóficas sobre el lugar psichistórico de la tecnología médica más reciente», conferencia pronunciada en el congreso «Medicine goes Electronic» celebrado en Nuremberg, septiembre de 1995.

<<

[181] Cfr. *supra* el excursio 2: «*Merdocracia*. De la inmunoparadoja de culturas sedentarias», págs. 297-ss. <<

[182] Aristóteles, *De caelo*, 293a-b. <<

[183] Literalmente: «El ser humano es un *metoikos* (alienígena) que vive en el suburbio (*suburbium*) del mundo» (Rémi Brague, ver nota 179, pág. 14). <<

[*] Se cita por la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, publicada en el Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1960, págs. 176-177. (N. del T.) <<

[**] Gestalt-Theologie es la expresión del autor. (N. del T.) <<

[184] *Timeo*, 33c-d. <<

[185] Por lo que se refiere a las dimensiones, sólo fue superada, en efecto, en el año 1912 por el Pabellón del siglo de Breslau (construido con ocasión del centenario de la victoria sobre Napoleón), con un diámetro interior de 65 metros. La abertura de la cúpula de San Pedro, para una altura interior de 119 metros, alcanza aproximadamente 42,5 metros de luz (frente a los 43 del Panteón). <<

[186] Manfred Schneider, *Der Barbar. Endzeitstimmung und Kulturrecycling*, Munich-Viena 1997, pág. 41. <<

[187] Cfr. Erwin Heinle y Jörg Schlaich, *Kuppeln aller Zeiten – aller Kulturen*, Stuttgart 1996, págs. 20-ss. Por cierto que hasta hoy no se sabe todavía cómo solucionó Apolodoro el problema del encofrado antes del colado de la cúpula. <<

[188] Rainer Maria Rilke, *Poemas franceses*: una ventana es un «asidero, por el que el enorme exceso del exterior se equilibra entre nosotros»; citado por Otto F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963, 1994, pág. 162. <<

[189] E. Baldwin Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas*, Princeton 1950, capítulo IV: «Domical Forms and their Ideology», págs. 61-94. <<

[190] *Der Untergang des Abendlandes. Umriss zu einer Morphologie der Weltgeschichte*, cit., pág. 273. <<

[191] Heinrich Klotz, sobre todo en su impresionante exposición «Visión de la Modernidad – El principio construcción» en el Museo Alemán de Arquitectura de Frankfurt a. M., del 6 de junio al 17 de septiembre de 1986 (libro y catálogo, Munich 1986), se ha referido con énfasis especial a la radical originalidad de la producción moderna de espacio en el constructivismo arquitectónico. Esa tesis de originalidad es la matriz del teorema, copiado entretanto por la sociología, de la Segunda Modernidad, que –virtualmente independiente del número 2– designa en Klotz el potencial inagotado del moderno arte de conformación de espacio y, por ello, la potencialidad de renacimiento del principio constructivista moderno en arquitectura y, a cierto nivel, también en las artes plásticas. Así pues, Modernidad bajo el signo del 2 no tiene nada que ver con reflexividad, como ciertos sociólogos pretextan, sino con la creatividad inquebrantable de la Nueva Construcción, que consiguió con ello demostrar que incluso largos períodos de estancamiento funcionalístico-vulgar no han podido robarle su empuje. <<

[192] Cfr. Hanno Rauterberg, en *Die Zeit*, n.º 35, 20 de agosto de 1998, pág. 34. <<

[193] *De docta ignorantia*, libro segundo, 11. *Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium, quae in mundo sunt.* La frase pertenece a un argumento cosmológico en el que se manifiesta convulsivamente la agonía de la «imagen de mundo» medieval; en una huida hacia delante, el Cusano introduce el universo físico en la paradoja teológica que asoma en la frase de que Dios sea una esfera cuyo centro está en todas partes y su perímetro en ninguna; se trata de esa proposición nuclear de la mística geométrica cuyo significado explicaremos más adelante. Pero lo que en el discurso teológico tiene todavía un sentido determinable ha de valer ahora también cosmológicamente; de ahí que para el Cusano *centrum* y *circumferentia* coincidan también en el mundo, cosa que sólo sucede por lo demás en Dios: una audacia aparente, en la que se ha querido ver una contribución a la superación de la imagen de mundo medieval, y que sólo representa, sin embargo, el final desolado de una armonización impracticable de ontoteología y cosmología. <<

[194] Para una mayor aproximación al contexto citado de Nietzsche, cfr. *infra* el excursus 5: «Sobre el sentido de la proposición no dicha: La esfera ha muerto», págs. 503-s. <<

[195] Richard Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, Stuttgart 1993, págs. 5-12. <<

[196] Cfr. Anca Vasiliu, *Le diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris 1997. <<

[197] Esta humillación es susceptible de acrecentamiento: el plotínico-aristotélico judío S66elom̄ o ibn Gabirol (Avicebrón, Avencebrol) afirma en su escrito *Fons vitae*, de gran influjo en la Edad Media, que el sistema cósmico de esferas entero se contrae ante el ojo del Dios, inconmensurablemente excéntrico y trascendente por su parte, hasta convertirse en la «nada de un punto». Cfr. Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, pág. 212. Vistas excéntricas de la tierra conoce también Platón: en la visión final del *Fedón* de la «verdadera tierra», así como Cicerón: en el *Somnium Scipionis* (*De re publica* VI, 16). «La tierra misma me pareció tan pequeña que me dolía por nuestro imperio.» <<

[198] Giordano Bruno señala el contraste más grande a estos tristes no-encontradores de Dios: «Entonces llegó el Nolano [es decir, Bruno, P. Sl.] y dejó tras de sí la envoltura de aire, penetró en el cielo, atravesó las estrellas, traspasó los límites del mundo y destruyó los muros imaginarios de la primera, octava, novena, décima y demás esferas que necios matemáticos y el ciego ver de vulgares filósofos hayan pretendido añadir [...]. Así pues, estamos capacitados para descubrir el efecto infinito de la causa infinita [...]. No necesitamos buscar la divinidad en la lejanía; pues está cerca de nosotros» (G. B., *Das Aschermittwochsmahl*, Frankfurt 1981, págs. 92-93).

<<

[199] Aristóteles, *Sobre el mundo*, Stuttgart 1991, pág. 19. <<

[200] Así como hoy se reconoce a los auténticos sistemáticos por su estilo de pensar «desde el sistema», cosa que exige una ascesis parecida (o sea, la renuncia a partir de la conciencia, a partir de lo vivido o del ser humano). <<

[201] *Enéadas* VI, 9, 11, 43. <<

[202] Citado según: Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1977, pág. 201. <<

[203] Cfr. Klaus Hedwig, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster 1980. <<

[204] Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino* (1912-1921). Segunda elegía. <<

[205] Cfr. Max Horten, *Die Philosophie des Islam*, Munich 1924, págs. 234-235. Visto en su conjunto, las ventajas dogmáticas del pensamiento islámico, sobre todo el decidido teísmo trascendente, mantuvieron en jaque las veleidades neoplatónicas mejor que las teologías cristianas. <<

[206] Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburgo 1984, pág. 39. <<

[207] Cfr. Jan Assmann, «El hombre bidimensional: la fiesta como médium de la memoria colectiva», en *Das Fest und das Heilige*, Jan Assmann y Theo Sundermeier (eds.), Gütersloh 1991, págs. 13-30. <<

[208] Max Bense; cfr. *supra* la Introducción: «Geometría en lo inmenso. *El proyecto de la globalización metafísica*», pág. 44. <<

[209] «El ser humano sale entonces de la contemplación inerte y al atardecer ya ha construido un edificio que conformó desde su sol interior; y cuando ahora lo contempla al atardecer, lo considera superior al primer sol externo», G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía* (Werke in zwanzig Bänden, vol. 12, pág. 134). <<

[210] Plotino, *Enéadas* I, 7, 1, 23. <<

[211] *Enéadas* V, 84, 4. <<

[212] Cfr. Maxime Rodinson, *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques*, Paris 1993. <<

[213] Cfr. *Esferas I*, «Introducción», págs. 39-51. <<

[214] Cfr. *Esferas I*, capítulo 1: «Operaciones de corazón o: *Sobre el exceso eucarístico*», págs. 102-ss. <<

[215] Cfr. *Esferas I*, capítulo 6: «Compartidores del espacio anímico. *Ángeles, gemelos, dobles*», págs. 393-ss. Frente a la tradición condenatoria católica, hay que recordar que Mani enseñó una teología de la tolerancia y que, como primer genio ecuménico, había captado la conexión intrínseca de las religiones, enemigas de masacres, de Asia y de Europa. <<

[216] Con respecto a la expresión *con*, cfr. *Esferas I*, capítulo 5: «El acompañante originario. *Réquiem por un órgano desechado*», págs. 324-ss. <<

[217] Eugen Rosenstock-Huussy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, 2.º vol., Stuttgart 1964, pág. 862. <<

[218] Hans Neumann, *Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit*, volumen I, texto, Munich y Zurich 1990, pág. 310. <<

[219] Que en realidad presenta una antología de textos sacados de las *Enéadas* de Plotino. <<

[220] *Liber viginti quattuor philosophorum*, Françoise Hudry (ed.), Turnhout 1997, en Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis CXLIII A, págs. 5, 6 y 25. (La traducción procede de Kurt Flasch, *Süddeutsche Zeitung*, 17 de mayo de 1997, pág. 33.) [*El libro de los veinticuatro filósofos*, Paolo Lucentini (ed.), trad. de Cristina Serna y Jaume Pòrtulas, Siruela, Madrid 1999.] <<

[221] Dietrich Mahnke, en su estudio *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (ver nota 197), págs. 144-ss., muestra cómo el Maestro Eckhart, al interpretar y desarrollar las ideas del libro de los veinticuatro filósofos, refuerza su impulso, poniendo en conexión especialmente estrecha, para ello, la proposición 18 y la 2. <<

[222] Cfr. Giorgio Agamben, «L'immanence absolue», en *Gilles Deleuze*, bajo la dirección de Eric Alliez, Le Plessis-Robinson 1998, págs. 165-188; el estudio de Agamben sobre el casi testamentario, pequeño y poderoso artículo de Deleuze «L'immanence: une vie...» testimonia una metamorfosis moderna del problema metafísico de cómo pensar la individuación del absoluto. En *Esferas III* se seguirá esta pista. <<

[223] Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, parte III, vol. 4, *Das Göttliche und der Raum*, § 218, Bonn 1977, 1995, pág. 258. <<

[224] Cfr. el capítulo del círculo (págs. 165-239) en el determinante estudio de Werner Beierwaltes *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1979. <<

[225] Desde este punto de vista se explica la ambición especulativa de autores contemporáneos como Ken Wilber (*Eine kurze Geschichte des Kosmos*, Frankfurt 1997) y Arthur Zajonc (*Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewusstsein*, Reinbeck bei Hamburg 1994), que quieren proporcionar al estallido originario una historia posterior reflexiva. Ahí se esconde, casi sin disimulo, la exigencia teológica o filosófico-originaria de que la explosión hubo de producirse tan calculadamente que en ella se pensara ya en la aparición posterior de teóricos suyos. Un *big bang* finalizado no es más que la mónada, familiar a los teósofos, «que engendra una mónada y la hace retroflexionar hacia sí en un único soplo ardiente».

<<

[226] «del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud»,
Fenomenología del espíritu, 1807, estrofa final. <<

[227] Dado que Heidegger no se da cuenta de esto, por medio del antibiologismo de su ontología fundamental repite la traición a lo vivo que se produce en la tendencia moderna a un concepto neutro o neutral del ser, sin más. En su obra tardía intenta compensar esa traición mediante una ontologización del lugar salúfero y de la palabra condicionada por el ser. Deleuze, al revés, siguiendo en esto a Fichte y a Nietzsche, se mantiene en el absolutismo de lo vivo, aunque sirve a la Modernidad con una alabanza ilusa del devenir sin límites y de la movilidad sin suelo. Así, dos eminentes pensadores del siglo xx dieron sólo expresión a la polémica originaria de la edad moderna, la contradicción entre inmunidad e infinitud, sin hacerle realmente justicia. <<

[228] *De consolatione philosophiae* V, 6, 4. <<

[229] Una visión parcial de las psicologías profundas prefreudianas ofrece *Esferas I*, capítulo 3: «Seres humanos en el círculo mágico. *Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad*», págs. 197-244. <<

[230] *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, vol. 3, Munich 1980, pág. 480. <<

[231] *Émile*, citado por Georges Poulet, *Metamorphosen des Kreises in der Dichtung*, Frankfurt-Berlín-Viena 1985, pág. 104. <<

[232] *Ibid.*, págs. 133-134. <<

[233] *Paralipomena zum Blütenstaub*, n.º 131. Sobre la «Sphäroidik» (esferóidica) y «Enzyklopädistik» (enciclopedística) de Novalis, cfr. Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, págs. 2-5. <<

[234] Cfr. el magistral libro de Kurt Flasch *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt 1998, pág. 576. <<

[235] *De ludo globi* II, en Nicolás de Cusa, *Philosophisch-theologischen Schriften* III, Viena 1989, pág. 313. Probablemente, Nicolás sólo cita la mitad de la ominosa frase porque su segunda mitad (*circumferentia nusquam*) le parecería inapropiada para jóvenes. <<

[236] *Ibid.*, pág. 261. <<

[237] *Ibid.*, pág. 297. <<

[238] El Cusano, con cierta despreocupación, transformó *deus est sphaera infinita* convirtiéndolo en *deus est circulus*; cfr. *supra* las págs. 407-ss. <<

[239] Cfr. Heinrich Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, vol. II, Berna 1986, págs. 252-ss. <<

[240] Nicolás de Cusa (ver nota 235), pág. 275. <<

[241] *quia non potest patrem ut patrem ostendere, nisi filius. Ibid., pág. 296. <<*

[242] *Ibid.*, pág. 299; la cursiva es nuestra. <<

[243] *Ibid.*, págs. 271-273. <<

[244] El Cristo cusano cumple arquetípicamente la condición que trata Plotino en la «mística» *Enéada* VI, 9: que el asimilado en el Uno «ensambla, por decirlo así, punto medio con punto medio». <<

[245] Ver nota 235, pág. 296. <<

[246] *Ibid.*, págs. 229-231: «si fuera posible colocar a alguien fuera del mundo, éste le resultaría invisible del mismo modo que el punto indivisible». «Nada en absoluto es visible con respecto a la redondez verdadera.» <<

[247] *Ibid.*, pág. 335. <<

[248] *Ibid.*, pág. 307. <<

[249] Cuando Kurt Flasch, en relación con los círculos del juego de bolos, afirma que figuran «también las esferas celestes» (ver nota 234, pág. 596), en una primera lectura ello no parece corresponder exactamente al texto: pero no es, sin embargo, falso, porque refleja la irresolución fundamental del Cusano entre si pretende hablar de cubiertas aristotélicas o de órdenes angélicos areopagíticos. <<

[250] Ver nota 235, pág. 337. <<

[251] Stefan Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nikolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989.

<<

[252] En julio de 1742, al final de un proceso centenario contra los llamados «ritos chinos», por la bula *Ex quo singulari*, Benedicto XIV prohibió a los misioneros en India y China, especialmente a los jesuitas, la asimilación a las culturas de esos países. Sólo Juan Pablo II, con ocasión de una recepción a eclesiásticos chinos durante su viaje a Filipinas en febrero de 1981, expresó su pesar por esa decisión político-misionera equivocada. <<

[*] Divina comedia, trad. de Luis Martínez de Merlo, Giorgio Petrocchi (ed.), Cátedra, Madrid 1988. (N. del T.) <<

[**] República 508a-c, 509d, 511b. Cfr. trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, en Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1969, págs. 215, 218, 221. (N. del T.) <<

[253] Recientemente, la liquidación de la última cubierta ha sido tratada otra vez en detalle por Jean-Michel Lerner, *Le monde des sphères*, vol. II, *La fin du cosmos classique*, París 1997, cap. VI: «La sphère des fixes abolie», págs. 137-189. <<

[254] Para More y Malebranche, cfr. Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito* (ver nota 177), págs. 119-ss. y 144-ss. <<

[255] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, vol. 3, Munich 1980, págs. 481-482. <<

[256] *Ibid.*, pág. 480. <<

[257] *Ibid.*, pág. 438. <<

[258] Dante, *Inferno*, canto 3. <<

[259] Para esta formulación, que remite a una doctrina del cuarto concilio lateranense, cfr. *supra* el capítulo 4: «El argumento ontológico de la esfera», nota 163, págs. 334-ss. <<

[260] Cfr. *supra* la pág. 344-ss. <<

[261] Con la diferencia de que lo nonidad neoplatónica consta de tres por tres escalones, mientras que el infierno medieval se compone de los cinco anillos del infierno exterior más los cuatro anillos del infierno interior. <<

[262] Cfr. *supra* el capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», págs. 407-502. <<

[263] Cfr. Osip Mandelstam, *Gespräch über Dante*, en *Gesammelte Essays*, vol. 2, 1925-1935, Zurich 1991, pág. 187: «(El infierno) es una metrópoli en todo el sentido de la palabra» [*Coloquio sobre Dante; La cuarta prosa*, Visor, Madrid 1996]. <<

[264] Cfr. *supra* el capítulo 3: «Arcas, murallas de ciudad, fronteras del mundo, sistemas de inmunidad», págs. 235-ss., así como *infra* el capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía», págs. 617-ss. <<

[265] En las *Memorias de un neurópata* de Daniel Paul Schreber, que habrían de ser leídas como uno de los comentarios más significativos de la estructura y función de la metafísica clásica, se encuentra un fantasma que ilustra perfectamente la idea de un círculo contrapuesto, surgido por abuso anímico: «La imagen que tengo de ello en la cabeza es sumamente difícil de expresar en palabras; parecía como si la cúpula celeste estuviera revestida en todo su contorno de nervios –sacados, a buen seguro, de mi cuerpo– que los rayos divinos no conseguían saltar, o que les ofrecían al menos un obstáculo mecánico, de modo más o menos parecido a como una fortaleza sitiada acostumbra a protegerse frente al enemigo atacante mediante murallas y fosos». *Der Fall Schreber*, vol. 1, Wiesbaden 1972, pág. 79. <<

[266] Seguiremos desarrollando esta consideración (enlazando con un motivo de Herman Melville) en el capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», págs. 695-s. <<

[*] «Dis», forma contracta de dives (rico), «el Rico», dios romano del mundo subterráneo, traducción latina de Plutón o Hades, dios de la muerte, de los muertos y del infierno en Grecia. (N. del T.) <<

[267] Cfr. Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales de la metafísica, mundo – finitud – soledad*. En estas lecciones del semestre de invierno 1929-1930, que contienen esbozos filosófico-naturales, singulares dentro de su *œuvre*, Heidegger pone de relieve el ser-en-el-mundo típicamente humano frente a la indigencia de mundo de la implicación animal en el entorno y a la falta de mundo de las piedras. <<

[268] Citado por Georges Poulet, *Metamorphosen des Kreises in der Dichtung*, Frankfurt-Berlín-Viena 1985, págs. 120-121. <<

[269] *Ibid.*, pág. 290. <<

[270] Cfr. *supra* el capítulo 5: «*Deus sive sphaera*», págs. 463-ss. <<

[271] Cfr. Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, París 1981, págs. 9-27: «Le troisième lieu» [*El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid 1985]. <<

[272] Cfr. Carl von Linné, *Nemesis divina*, Wolf Lepenies y Lars Gustafsson (eds.), según la edición sueca de Elis Malmeström y Telemak Fredbärj, Munich 1981. <<

[273] *così s'osserva in me lo contrapasso: Inferno, canto 28, 142.* («Y en mí se cumple la contrapartida»: el hablante es el trovador Bertrando dal Bornio, que está encerrado en el infierno de los malos consejeros; así como durante la vida había sembrado discordia entre un padre y un hijo, ahora, en el infierno, tiene que despedazarse a sí mismo y andar por allí con su propia cabeza cortada en las manos.) <<

[274] Para el «primer» imperativo categórico, cfr. *Esferas I*, pág. 454 <<

[275] Cfr. Elaine Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt 1992, págs. 41-90, donde la autora, mediante una sutil fenomenología del tormento, analiza la desintegración del mundo y del yo que causa el dolor. <<

[276] Cfr. Ludger Lütkehaus, *Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*, Frankfurt 1995, págs. 2-7. <<

[277] Cfr. *infra* el capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», págs. 813-s. <<

[278] «La pensée du dehors», en *Critique* 229, págs. 523-546 [*El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia 1989]. <<

[*] Fegefeuer = «purgatorio», «fuego del purgatorio», «purgatorio de fuego». (N. del T.) <<

[**] «Umwelt», término intraducible: no-mundo, sin-mundo, in-mundo. (N. del T.) <<

[***] Geworfenheit: estado de arrojado (del que ha sido arrojado al mundo, a la existencia), estado de yecto. (N. del T.) <<

[279] Søren Kierkegaard, *Kleine Schriften* 1848/1849, en S. K., *Gesammelte Werke*, sección 21-23, Gütersloh 1984, págs. 132, 121 y 134. <<

[280] Con ocasión de esto puede pensarse tanto en las sólidas residencias de los grandes reyes persas como en el mantenerse (*mone*) del uno cabe sí mismo (saliendo-de-sí y volviendo-a-sí simultáneamente) en el esquema de la tríada próclica. <<

[281] Cfr. Jan Assmann, «La fiesta procesional egipcia», en *Das Fest und das Heilige*, Jan Assmann y Theo Sundermeier (eds.), Gütersloh 1991, pág. 120. <<

[282] Goethe (*Dichtung und Wahrheit* I, 5) recuerda que el joven rey parecía realmente perdido en sus solemnes vestimentas y hubo de sonreír sobre su propio disfraz; de María Teresa se dice que dos decenios antes, con ocasión de la misma ceremonia, al ver a su esposo, disfrazado, que a la salida de la catedral le ofrecía las insignias de su reino, sufrió un ataque de risa: ningún buen presagio para los defensores de la presencia real. <<

[283] Puede hacerse plausible, mediante una deducción histórico-natural del comportamiento animal dentro de su territorio, que las representaciones simbólicas no están limitadas, en absoluto, a la presentación *in absentia* de eminencias políticas. Cfr. para ello Thomas Kappe, «Notas para una biología de los límites», en *Die Grenze. Begriff und Inszenierung*, Markus Bauer y Thomas Rahn (eds.), Berlín 1997, págs. 133-146: «No siempre los territorios son tan pequeños que el límite efectivo pueda ser señalado mediante la propia presencia. Hay que efectuar, entonces, marcas de límites que sean efectivas también en ausencia del dueño del territorio [...]. Los rastros olorosos permiten reconocer a un dueño de un territorio [...] como un individuo único, son tan inconfundibles como una huella dactilar. En ese sentido habría que modificar la formulación: “Las señales olorosas son efectivas también en ausencia del dueño del territorio”. El dueño del territorio, efectivamente, no está ausente, sino presente por su olor en el límite». Para una ontotología del olor, cfr. *supra* el excursus 2: «*Merdocracia*. De la inmunoparadoja de culturas sedentarias», págs. 297-ss. <<

[284] Cfr. Jochen Hörisch, *Brot und Wein. Zur Poesie des Abendmahls*, Frankfurt 1992; *ibid.*, «El ser de los signos y los signos del ser. Notas marginales a la ontosemiología de Derrida», en Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*, Frankfurt 1979, págs. 7-50 [*La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia 1993]. <<

[285] Kierkegaard, *Kleine Schriften* (ver nota 279), pág. 121. <<

[286] Cfr. G. E. Lessing, *Minna von Barnhelm*, acto III, escena 10: «Y pensamos que escribir cartas no es algo inventado para quienes pueden conversar oralmente unos con otros siempre que quieran». <<

[287] Sobre este «cierre de la puerta» en la situación posprofética, cfr. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 2.^a ed., Munich 1997, pág. 176; cfr. también T. Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, Munich 1988. <<

[288] Cfr. Erik Peterson, «El monoteísmo como problema político», en E. P., *Theologische Traktate*, Munich 1951, pág. 66. <<

[289] Cfr. Tilmann Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976. <<

[290] *Servus fugitivus furtum sui facit.* Cfr. Michael Wolff, *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*, Frankfurt 1978, págs. 94-95. <<

[291] Libro 11, *Constitución* 48, 23: «Y si él (el comprometido en otra parte) se oculta o intenta esconderse, hay que considerarlo como un esclavo prófugo, como si estuviera en la situación de una cosa robada, sin que exista prescripción del caso...», Leipzig 1991, págs. 250-251. <<

[292] La figura conceptual «autopropiedad» será fundamental para la historia de la sociedad moderna, porque sólo mediante ella se vuelve expresivo jurídica y económicamente el estatuto de los proletariados en los «mercados de trabajo». Los primeros «trabajadores» auténticos proceden del levantamiento de los lolardos en 1381 en Inglaterra, con el que consiguieron abolir la servidumbre y ganar la propiedad de sí mismos, incluido el derecho de autoalquiler a plazos. <<

[293] De modo parecido, Erik Peterson, en su curso sobre la primera carta a los romanos, habla de la Iglesia como «Cristosfera», «que está ahí representando a Cristo mismo»; cfr. E. P., *Der Brief an die Römer*, Munich 1997. Esta formulación viene estimulada por las ideas de Carl Schmitt sobre la dialéctica de la Iglesia visible e invisible. Cfr. Barbara Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Friburgo-Basilea-Viena 1992, pág. 745. <<

[294] *Duden*, vol. 7, *Etymologie*, Mannheim 1989, pág. 695. <<

[295] Cfr. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1990, artículo Εὐαγγέλιον, tomo 2, pág. 718; artículo Ἐκκλησία, tomo 3, págs. 503-ss. <<

[296] Cfr. Arthur Kroker, *The Possessed Individual. Technology and the french postmodern*, Nueva York 1992; Friedrich Kittler, «Historia de los medios de comunicación», en *Raum und Verfahren*, intervenciones en el Museum für Gestaltung de Zurich, Alois Huber y Alois Martin Müller (eds.), Basilea y Frankfurt 1993, págs. 169-188; Norbert Bolz, *Theorie der neuen Medien*, Munich 1990. <<

[297] Cfr. Dieter Hildebrandt, *Saulus/Paulus. Ein Doppelleben*, Munich 1989, pág. 138: «Esas calzadas no son caminos de paseo, sino líneas estructurales de poder, no son zonas peatonales, sino pistas para la rueda de la historia». La importancia y significado imperiales de la construcción de calzadas la subraya también Arnold E. T. Ehrhardt, «*Imperium y humanitas*. Fundamentos del imperialismo romano», en *Studium Generale*, año 14, 1961, págs. 646-ss: «El problema decisivo de la dominación antigua fue el problema de comunicación» (649). <<

[298] Cfr. Erik Peterson, «Cristo como emperador», en *Theologische Traktate*, Munich 1951, págs. 151-164. <<

[299] El paso de las imágenes telecomunicativas del proceso apostólico a las arquitectónicas se cumplió ya en el siglo II: en la tercera visión de *El pastor de Hermas*, un escrito visionario romano, que podría haber sido escrito en torno al año 150, ya no se concibe la Iglesia como ámbito de alcance de emisión, sino como obra arquitectónica, y además como una obra tan sin fisuras que parece fundida en una única pieza. En las metáforas del templo para el *corpus Christi* que aparecen en las cartas de los apóstoles se ofrecen numerosos puntos de apoyo para el procedimiento de describir comunicaciones como substancias. Esta transformación está prefigurada en juegos de lenguaje que hablan del 12 como casa de Dios. Cfr. Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübinga y Basilea 1994, págs. 131-ss. <<

[300] Cfr. Claudia Schmölders, «La voz del mal. Sobre la configuración sonora del Tercer Reich», en *Merkur* 8/1997, págs. 681-693. La autora remite a la novela *Zorros voladores* de Marcel Beyer, Frankfurt 1995, que es la primera que con medios narrativos explora el tema de la acústica política de la sociedad fascista. <<

[301] Cfr. capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», págs. 439-453.

<<

[302] Para la medialidad de la sangre en el sentido microsérico, cfr. vol. 1, excursio 2: «*Nobjetos*», págs. 271-ss. <<

[303] Cfr. Raffaele Pettazzoni, *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt-Hamburgo 1960. <<

[304] Cfr. para ello el capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», pags. 469-476. <<

[305] Cfr. Fritz Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, vol. 2, Stuttgart 1960, págs. 192-ss. <<

[306] Cfr. Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, Munich 1987, pág. 304
[*Augusto y el poder de las imágenes*, Alianza, Madrid 1992]. <<

[307] Cfr. Taeger, *Charisma* (ver nota 305), pág. 273. <<

[308] Según otras tradiciones fue Vespasiano quien hizo colocar la cabeza de Helios sobre el coloso. <<

[309] Ver para esto el excursio 4: «*Panteón*. Sobre la teoría de la cúpula», págs. 375-401. <<

[310] Cfr. *L'Empereur Julien, Œuvres complètes*, tomo II, 2.^a parte, «Discurso del emperador Juliano», texto establecido y traducido por Christian Lacombrade, París 1964, pág. 132. <<

[311] *Ibid.*, págs. 134 y 137. <<

[312] Eusebio de Cesarea, *Vita Constantinii*, cap. 29, citado por Torben Christensen, *Christus oder Jupiter. Der Kampf um die geistigen Grundlagen des Römischen Reiches*, Gotinga 1981, pág. 183. <<

[313] Cfr. Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Munich 1982, págs. 279-ss. <<

[314] Martin Heidegger, en un presentimiento ejemplar de *Sein und Zeit*, § 23, «La espacialidad del ser-en-el-mundo», explicita: «Con la “radiodifusión”, por ejemplo, consume hoy el ser-ahí, por el camino de una ampliación del entorno cotidiano, un des-alejamiento del “mundo” cuyo sentido y alcance todavía no puede comprender». Tubinga 1967, pág. 105. <<

[315] Cfr. Harold A. Innis, *Empire and Communication. An illustrated edition*, David Godfrey (ed.), Toronto 1986, pág. 103. <<

[316] Cfr. Béatrice Fraenkel, *La signature. Genèse d'un signe*, París 1992. <<

[317] Sobre la función de la «fórmula literal»: «no añadir ni quitar nada», cfr. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (ver nota 287), págs. 236-ss. <<

[318] Cfr. *supra* el capítulo 5: «*Deus sive sphaera*», pág. 415 y nota 196. <<

[319] Citado por André Guillou, *La civilisation byzantine*, París 1974, págs. 114-115.

<<

[320] Cfr. *Leviatán*, parte 1, cap. XIII. <<

[321] Cfr. Talmud de Jerusalén, Tratado Berakot IX, 5; Talmud de Babilonia, Tratado Sota 22 b; ahí se distinguen cinco clases de fariseos, una de las cuales integra la típica clase de hipócritas del Nuevo Testamento, los «sepulcros blanqueados». <<

[322] Todavía la estética clásica tiene como presupuesto la preeminencia del significado; cfr. el artículo de Friedrich Schiller «Sobre los límites necesarios en el uso de formas bellas». <<

[323] Cfr. George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, Munich-Viena 1990 [*Presencias reales*, Destino, barcelona 1992]. <<

[324] Christensen, *Christus oder Jupiter* (ver nota 312), pág. 117. <<

[325] L. Anneo Séneca, *De clementia, Über die Güte*, latín/alemán, traducido y editado por Karl Büchner, Stuttgart 1970/1992, págs. 25-27. <<

[326] Cfr. Jacques Gernet, *Die chinesische Welt*, Frankfurt 1988, pág. 91 [*El mundo chino*, Crítica, Barcelona 1999]; sobre la mística policial del gobierno señorial, ver también Jean Levi, *Les fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*, París 1989. <<

[327] El motivo *clementia* es virulento desde que César, tras su victoria en la lucha contra Marco Antonio, señalara que no quería seguir el camino trazado por Sila, es decir, vengarse mediante listas de proscritos de enemigos anteriores. <<

[328] *De clementia*, libro segundo, I, 2 (ver nota 325), pág. 73. <<

[329] El *tópos* de la clemencia de Tito siguió siendo virulento hasta la ópera de la coronación de Mozart para Leopoldo II (1791). <<

[330] Marco Aurelio, *Soliloquios* IV, 35. <<

[331] Junto a los dos procedimientos, típicos de grandes culturas, para hacer hablar a lo divino, el apostólico-sacerdotal y el emanacionista-filosófico, se conserva (precisamente en los imperios, incluso hasta en la moderna cultura de masas) una plétora de técnicas mánticas (oráculos de entrañas, contemplación de pájaros, oráculos de dados, conchas, aquileas, horoscopia, lectura de las líneas de la mano, contemplación de la bola de cristal, lectura de cartas, etc.), que, prescindiendo de sus raíces primitivas, son capaces de refinamientos superiores. Las prohibiciones imperiales escalonadas de la adivinación, entre los años 294-358, documentan que el imperio estaba decidido a poner coto con todos los medios a su alcance a la inflación de informaciones provenientes del más allá. Cfr. Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt 1993. El cristianismo, que había avanzado hasta convertirse en Iglesia imperial, heredó de los emperadores paganos el interés político en el monolingüismo del supramundo. <<

[332] Cfr. Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Munich-Zurich 1994, apartado C II, «El paradigma ecuménico-helenístico de la Antigüedad cristiana», págs. 145-335 [*El cristianismo: esencia e historia*, Trotta, Madrid 1997]. <<

[333] Cfr. para esto Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munich 1990, págs. 64-70, que utiliza detenidamente el estudio de Ernst von Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899. <<

[334] Cfr. Giuseppe Alberigo, *Geschichte der Konzilien. Vom Nicanum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf 1993, págs. 75-77 (sobre los cánones disciplinarios 2 y 3).

<<

[335] *Sphaira. Globus. Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis Elisabeth II. Ein Beitrag zum «Nachleben» der Antike*, Stuttgart 1958. Incluye una lista cronológica de los globos imperiales conservados, págs. 186-187. <<

[336] Las 27 proposiciones aparecen enteras en Eugen Rosenstock-Huussy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers 1987, págs. 143-144: para su interpretación, cfr. Horst Fuhrmann, «El verdadero emperador es el papa. Del poder terreno en la Edad Media» en *Das antike Rom in Europa*, ciclo de conferencias en la Universidad de Regensburg, Hans Bungert (ed.), Regensburg 1985, págs. 99-s. <<

[337] Cfr. Eugen Rosenstock-Huussy, *Die europäischen Revolutionen* (ver nota 336), págs. 131-ss. y 143-ss.; así como Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1953, págs. 82-s. <<

[338] Cuyos sucesores tipológicos son, entre otros, los compañeros de trabajo de las grandes compañías telefónicas americanas, que desde bases de operación en Europa central (Viena, Praga, etc.) colonizan con redes los territorios de la antigua Unión Soviética. Sobre telecomunicación religiosa en los comienzos de la globalización terrestre ver *infra* las págs. 825-840. <<

[339] Cfr. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, París 1924 y 1983, alemán: *Die wundertätigen Könige*, Munich 1998; para el episodio de Aviñón, cfr. también *infra* el excursio 6: «*La descoronación de Europa. Anécdota sobre la tiara*», págs. 683-693.

<<

[340] J. G. Fichte, *Werke*, vol. V, págs. 81-82. <<

[341] Bernhard Siegert, *Geschicke der Literatur als Epoche der Post, 1751-1913*, Berlín 1993, pág. 6. Esta tesis, bellamente acentuada, le debe mucho a la semiopolemología de Friedrich Kittler, que señala la posición más avanzada de la mediología contemporánea. <<

[342] *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, Heidelberg 1984, págs. 701-703; cfr. Thomas Macho, «Imágenes sangrantes», en *kursiv*, una revista de arte de la Alta Austria, cuaderno 1997/3: *Blutbilder* (I), págs. 63-67. <<

[343] Sobre el fenómeno de la clausura étnica, cfr. Peter Daniel, *Zaun. Normen als Zaun um das jüdische Volk. Zum Phänomen der Zeitüberdauer des Judentums*, Viena 1995; también Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (ver nota 287), cap. 5: «Israel y la invención de la religión», págs. 196-228. <<

[344] Shalom ben-Horin, *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, Munich 1980, págs. 175-176. <<

[345] Cfr. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, conferencias pronunciadas en el Centro de investigación de la comunidad de estudios evangélicos de Heidelberg, 23-27 de febrero de 1987, 2.^a ed., Munich 1995. <<

[346] Eugen Rosenstock-Huessy, «El fruto de los labios», en *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhafte Grammatik in vier Teilen*, vol. 2, Heidelberg 1964, págs. 797 y 801. <<

[347] *Ibid.*, pág. 803. <<

[348] Cfr. *supra* el capítulo 5: «*Deus sive sphaera*», págs. 477-s. <<

[349] Bernhard Sirch, *Der Ursprung der bischöflichen Mitra und der päpstlichen Tiara*, St. Ottilien 1975, pág. 162. <<

[350] *Ibid.*, págs. 180-s. <<

[351] Por lo que respecta a la estatua de san Pedro, normalmente no se ve en forma coronada; sólo en ocasiones festivas se le coloca una tiara sacada del tesoro de la sacristía papal; también se puede contemplar así en postales oficiales del Vaticano.

<<

[352] Cfr. para esto *infra* las págs. 827-ss. <<

[353] Que el gesto de Pablo VI fue un gesto tanto momentáneamente expresivo cuanto convencional puede comprobarse comparándolo con actos semejantes de desprendimiento de insignias; cfr. Percy Ernst Schramm, «Signos de poder: donados, regalados, empeñados, vendidos», en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I: *Phil.-Hist. Kl.* 1957, n.º 5. <<

[354] Cfr. Helmut Pape, *Die Unsichtbarkeit der Welt*, Frankfurt 1997. <<

[355] Karl Rosenkranz, *Ästhetik des Hässlichen*, Leipzig 1990, pág. 20. <<

[356] Alexander von Humboldt, *Kosmos*, adaptado por Hanno Beck, Stuttgart 1978, págs. 48 y 52. <<

[357] Más detalles sobre los grandes nombres de la época fundacional de la globografía se encuentran en Oswald Muris, Gert Saarmann, *Der Globus im Wandel der Zeiten. Eine Geschichte der Globen*, Berlín y Beutelsbach bei Stuttgart 1961, págs. 47-132. <<

[358] Cfr. Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (ver nota 278). <<

[359] Cfr. *Crítica del juicio*, § 26: «De la valoración de las magnitudes de las cosas naturales, necesaria para la idea de lo sublime»; y § 28: «De la naturaleza como un poder». Según Kant, el fundamento de lo sublime no está tanto en la presencia de una magnitud desmesurada o de una fuerza avasalladora cuanto en el regreso del sujeto a sí mismo, como un ser que conserva su dignidad también frente a lo desproporcionado, en tanto insiste en ser un ser racional. <<

[360] En esto Humboldt va mucho más allá que su colega y rival Charles Darwin, que sólo había traído de su viaje alrededor del mundo (1831-1836), a bordo del *Beagle* (alemán: Tubinga 1981), pocos «cuadros» manifiestamente sublimes, entre otros éste: «Entre las imágenes que se han imprimido profundamente en mi memoria ninguna supera en grandiosidad los bosques no tocados todavía por la mano del ser humano, sean los de Brasil, donde predomina la fuerza de la vida, o los de la Tierra del Fuego, donde impera la muerte y la disolución. Ambos son templos repletos de los magníficos productos del Dios de la naturaleza: nadie puede estar en esas soledades sin sentir que en el ser humano existe algo más que el mero aliento de su cuerpo» (pág. 372). También sabe Darwin que un explorador de la tierra ya no se las arregla con una estética de lo bello; según el espíritu del tiempo, tiene que ser completada por una de lo (cuantitativa y dinámicamente) sublime: «Entre los escenarios de la naturaleza, por fin, las vistas desde grandes montes, aunque en cierto sentido no sean bellas, sí son muy singulares. Cuando se mira hacia abajo desde la última cima de la cordillera, el espíritu siente la impresión de las asombrosas dimensiones de las masas circundantes, sin ser estorbado por detalles minuciosos» (*ibid.*). <<

[361] Walter Benjamin, «París, capital del siglo XIX», en *Illuminationen, escritos escogidos*, Frankfurt 1977, pág. 177 [*Illuminaciones*, Taurus, Madrid 1993]. <<

[362] Nueva York 1973. <<

[363] Cfr. para esto las clarificaciones fenomenológicas de Hermann Schmitz en su *System der Philosophie*, vol. III, *Der Raum*, parte primera, «Der leibliche Raum», 2.^a ed., Bonn 1988, § 119, «Der Richtungsraum» (así como §§ 219-231) y § 120, «Der Ortsraum» (así como §§ 132-135). <<

[364] Rilke, a quien se debe la expresión *Weltinnenraum* (espacio interior de mundo), intentó superar la experiencia fundamental de la Modernidad –que cosas y seres humanos con un modo de pensar puramente referido al lugar espacial mueren por privación de atmósfera– queriendo revitalizar el mundo, por su propia fuerza vivencial, con una especie de animismo poético; el resultado de esto ya no podía ser ningún alma del mundo de tipo platónico, sino sólo una especie de intensidad cosmológico-individual, correspondiente al modo del «habitar poéticamente» contemporáneo. <<

[365] De todos modos, el éxito del globo tridimensional ya había sido relativizado por las representaciones planisféricas de la tierra, omnipresentes a partir de los últimos años del siglo XVI, que se fueron imponiendo por la ventaja de poder ser reproducidas en atlas-libros. <<

[366] Cfr. Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo» (1938), en *Holzwege*, 6.^a ed. 1980, pág. 92. <<

[367] Que mercancía y dinero son condiciones del capital es algo trivial; que textos, imágenes y prominencias también lo son es algo que van entendiendo progresivamente los agentes del moderno sector de la cultura, frente a las tradicionales reservas conservadoras en lo que atañe al campo del espíritu. Cómo se aplica esto a textos e imágenes puede deducirse de las consideraciones, entre otras, de Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit, Ein Entwurf*, Munich-Viena 1998. Sobre la economía política de la prominencia es esclarecedor Thomas Macho, «De la elite a la prominencia. Sobre el cambio de estructura del poder político», en *Merkur*, cuaderno 534-535, 1993, págs. 762-769, así como «El rostro prominente. Apuntes sobre la politización de la apariencia», en Sabine R. Arnold, Christian Fuhrmeister y Dietmar Schiller (eds.), *Politische Inszenierungen im 20. Jahrhundert. Zur Sinnlichkeit der Macht*, Viena 1998, págs. 171-184. <<

[368] Cfr. Elly Decker, «El globo celeste: un mundo para sí», en *Focus Behaim Globus*, parte 1, Nuremberg 1992, págs. 89-100. <<

[369] Una excepción importante es el poema de Heinrich Brockes «El firmamento» (en *Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in physicalisch – und moralischen Gedichten*, primera parte, Hamburgo 1723), que puede leerse como una réplica al *dictum* de Pascal sobre el eterno silencio de los espacios infinitos. Es cierto que el poema de Brockes lleva un título impropio, dado que para el poeta ya *no* existe firmamento alguno que pudiera proporcionar estabilidad cósmica, sino sólo una sujeción inespacial del alma en Dios: «... El espacio del abismo, como hace un gran oleaje/ del mar sin fondo sobre un hierro que se hunde,/ rompió en un instante sobre mi espíritu./ La inmensa fosa llena de luz invisible,/ llena de oscuridad clara, sin comienzo, sin barreras,/ se tragó inmediatamente el mundo, sepultó incluso los pensamientos;/ todo mi ser era polvo, un punto, una nada,/ y me perdí a mí mismo. Esto me hundió de repente;/ la desesperación amenazaba a un pecho completamente perturbado:/ ¡Solo, oh nada salvadora!, ¡bienaventurada pérdida!/ Dios omnipresente, en ti me volví a encontrar». Estos versos muestran claramente tres cosas. Primera: el poeta ya no entiende el originario sentido cosmográfico de la palabra «firmamento»; segunda: en analogía con el océano, se imagina el cielo como algo en lo que uno puede hundirse; tercera: del naufragio de la imaginación en lo sin fondo sólo salva ya un Dios, que posee una «tendencia esencial a la cercanía». La idea de firmamento crea una sobrevida no sólo en la lírica, sino también en el delirio. Daniel Paul Schreber anota en el capítulo 6 de sus *Memorias de un neurópata* que algunas de las almas de los muertos que le visitan dan como dirección de procedencia el «firmamento». <<

[370] Eugen Rosenstock-Huussy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers 1987, pág. 264. <<

[371] Cfr. nota 363, pág. 441. <<

[372] Cfr. Armand Mattelart, *L'invention de la communication*, París 1994, págs. 68-ss

. <<

[373] Julio Verne, *Reise um die Erde in achtzig Tagen*, Zurich 1974, págs. 23-24. <<

[374] Hermann Graf Keyserling, *Reisetagebuch eines Philosophen* (1918), Frankfurt 1980. <<

[375] Antonio Pigafetta, *Die erste Reise um die Erde. Ein Augenzeugenbericht von der Weltumsegelung Magellans 1519-1522*, editado y traducido por Robert Grün, Tubinga-Basilea 1978, pág. 93. <<

[376] Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt 1994, pág. 18 [*Cultura e imperialismo*, Anagrama, barcelona 1996]. La irónica formulación de Said refleja el cinismo del sistema de deportación británico, en el que sirvieron como puntos de destino de una sistemática exportación de malhechores, primero el Caribe, luego Nueva Inglaterra y finalmente Australia. <<

[377] Herman Melville, *Moby Dick oder Der Wal*, Munich 1964, pág. 364. <<

[378] *Moby Dick*, cap. 24, *in fine*. Que a través de estos *seaborne studies* se refuerce un empirismo náutico frente a la escolástica universitaria pertenece a los hechos capitales de la teoría cultural moderna (hasta que las universidades absorben ese ánimo experimental y oponen un empirismo sedentario al móvil). Uno de aquellos que habían hecho profesión de fe en el viajar-uno-mismo y ver-uno-mismo fue Fernández de Oviedo, que en su *Historia general y natural de las Indias* no se cansó de repetir: «Lo que digo aquí no se aprende en Salamanca, Bolonia o París...». Citado por John H. Elliot, *Die Neue in der Alten Welt. Folgen einer Eroberung 1492-1650*, Berlín 1992, pág. 44. <<

[379] Pigafetta, *Die erste Reise* (ver nota 375), pág. 265. A propósito, hasta el siglo XVIII tardío los cuadernos de bitácora de las expediciones de descubrimiento quedan como asunto secreto de los Estados navegantes; cfr. las observaciones de Georg Forster con ocasión de la segunda expedición del *Captain Cook: Entdeckungsreise nach Thaiti und in die Südsee 1772-1775*, reeditado por Hermann Homann, Tubinga-Basilea 1979, pág. 395. <<

[380] Cfr. para ello Immanuel Wallerstein, *Das moderne Weltsystem. Kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert*, Frankfurt 1986; *id.*, *Das moderne Weltsystem II, Europa zwischen 1600 und 1750*, Viena 1998. <<

[381] Oswald Spengler declaró esta frase como axioma de las épocas civilizatorias. Cfr. *Der Untergang des Abendlandes*, Munich 1923, 1979, pág. 51: «La expansión es una fatalidad, algo demoníaco y monstruoso, que atrapa... y consume... al ser humano del estadio avanzado del mundo». <<

[382] La caracterización de los empresarios como «productores-deudores» se la debemos a Gunnar Heinsohn y Otto Steiger, que han presentado un modelo sugestivo para el esclarecimiento de la dinámica innovadora de la economía moderna como economía *de propiedad*, con su libro *Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftstheorie*, Reinbeck (Hamburgo) 1996. <<

[383] *De remediis utriusque fortunae.* <<

[384] Citado por Alfred Doren, «Fortuna en la Edad Media y en el Renacimiento», en *Vorträge der Bibliothek Warburg*, vol. 2, parte 1, 1922-1923, pág. 82, latín pág. 79.

<<

[385] Algunos de ellos pone de relieve el sugestivo libro de Klaus Reichert *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Frankfurt 1985. <<

[386] Al contrario, el siglo XVIII tardío descubre también al ser humano que tiene mala suerte en sentido absoluto, o, como dirá Malthus, al pobre que «nace en un mundo ya ocupado» y cuyos padres no están en condiciones de sustentarlo. Según Malthus, tales hijos de la desgracia están «verdaderamente de sobra en la tierra. No se ha puesto cubierto alguno para ellos en el gran festín de la naturaleza». Citado según Armand Mattelart, *L'invention de la communication*, cit., pág. 79. <<

[387] *Así habló Zaratustra* III, «Antes de la salida del sol». <<

[388] Cfr. Jochen Hörisch, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt 1996. <<

[389] Daniel Defoe, *Essay on Projects*, 1697. <<

[390] Para la tipología de los príncipes-empresarios, cfr. Werner Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Munich-Leipzig 1923, reedición Berlín 1987, págs. 102-ss. <<

[391] Se obtiene una impresión especialmente clara del profundo cambio de ánimo al respecto si se comparan los tonos triunfales que dominaron las celebraciones del 400 aniversario del viaje de Colón, en 1892, con la atmósfera flagelante del 500 aniversario, en 1992. <<

[392] Cfr. *Bibliotheca Missionum*, vol. 1, 1916. Colón sobre sí mismo: «El Señor me ha convertido en embajador de un nuevo cielo y de una nueva tierra... Se ha cumplido... lo que había profetizado Isaías». <<

[393] Cfr. Lydal Roper, «Masculinidad amenazada. Capitalismo y magia en la edad moderna temprana», en *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der frühen Neuzeit*, Frankfurt 1995, págs. 127-133. Ese mismo artículo ilustra el problema de la técnica de transmisión en esas telecomunicaciones tempranas: según manifestaciones de Anna Mergeler, en la bola de Anton Fugger habrían estado encerradas almas de malhechores condenados a errar por los aires: ¿podría haber informadores más rápidos (aunque también menos fiables)?; cfr. Roper, págs. 134-s. <<

[394] Para el estado actual del presupuesto consultivo de Höhler, cfr. su libro *Herzschlag der Sieger. Die EQ-Revolution*, Düsseldorf-Munich 1997. Obsérvese el doble sentido fascinante de *Herzschlag* [latido del corazón e infarto]. Sobre el *Herzschlag* de los perdedores reflexiona, más bien en el tono de una contraconsulta depresiva, Richard Sennett en su libro *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlín 1998. <<

[395] Cfr. Felix Alfred Plattner, *Jesuiten zur See. Der Weg nach Asien. Ein Beitrag zur Geschichte der Entdeckung*, Zurich 1946. <<

[396] Un documento actual, y chocante para los tradicionalistas, de esa entrega de las universidades en manos del sistema capitalista de la cognición es el discurso que el presidente alemán, Roman Herzog, pronunció en Berlín en 1998 sobre la necesidad de reforma de las universidades alemanas. <<

[397] Herman Melville, *Moby Dick oder Der Wal*, Munich 1964, pág. 25. <<

[398] La conocida caracterización de Bloch de las utopías geográficas de la edad moderna como formas expresivas de una «búsqueda horizontal de tesoros» (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, vol. II, págs. 883-s. [*El principio esperanza*, 2 vols., Aguilar, Madrid 1979]) no oculta una cierta parcialidad en favor del modelo citado. Efectivamente, el socialismo-de-buscaadores-de-tesoros supuso que la naturaleza siempre es gratis. En ese sentido se manifiesta en Bloch un rasgo sólidamente saint-simonista, que se traduce en la convicción de que la «explotación del ser humano por el ser humano» ha de ser sustituida por la explotación del globo por el ser humano. <<

[399] Cfr. Pigafetta, *Die erste Reise* (ver nota 375), págs. 84-86. <<

[400] Cfr. Klaus Heinrich, *Floss der Medusa. 3 Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und einem Anhang*, Basilea-Frankfurt 1995, págs. 9-45. <<

[401] Para el motivo *stop history!*, cfr. Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 4, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge-Londres 1974, págs. 329-333. <<

[402] Cuyo culto fue establecido en Roma tras el regreso de Augusto de su expedición a Oriente el año 19 a. C. <<

[403] También Marx consideró el «retorno del punto de partida a sí mismo» como característica del movimiento incipiente de capital. «Considerada a primera vista, la circulación aparece como un *perverso proceso infinito*. La mercancía se cambia por dinero; el dinero se cambia por mercancía y esto se repite hasta el infinito», *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, borrador 1857-1858, Frankfurt-Viena, sin fecha, pág. 111. Pero lo que le importa a Marx es mostrar dos cosas: primera, que en la metamorfosis dinero-mercancía-dinero puede aparecer el fenómeno, en principio misterioso, de la plusvalía, que da alas al proceso del capital; segunda, que en la competencia de los capitales tienen que aparecer crisis en su explotación y, en consecuencia, crisis sociales, que se crucen en el camino del permanente retorno feliz del dinero, como capital, a sí mismo. <<

[404] *El mercader de Venecia*, acto primero, primera escena: «Mis empresas no están confiadas a una sola bodega, ni a un lugar; ni mi fortuna entera depende de la suerte de este año; por eso no es mi mercancía lo que me pone triste». <<

[405] Cfr. Peter L. Bernstein, *Against the Gods. The Remarkable Story of Risk*, Nueva York 1996; François Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt 1993, sección II, «Del riesgo», págs. 171-275. <<

[406] Desde el punto de vista sociológico, la filosofía británica del *common sense* refleja la circunstancia de que en Inglaterra se cerró antes, y en formas más sólidas, que en los Estados territoriales continentales el compromiso histórico entre comercio (burgués) y propiedad (aristocrática). Esto favoreció un clima en el que pudieron florecer filosofías de la sociedad no-trágicas y conviviales, mientras que en el continente, sobre todo en los principados alemanes, prevalecieron filosofías del Estado trágicas y autoritarias. <<

[407] Una readaptación de Daniel 12, 4. Hay, por cierto, gran cantidad de historias soñolientas de la filosofía en las que los barcos de la portada de Bacon se representan saliendo del puerto. <<

[408] *Historia ventorum*, 1622; como apertura de su *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam*, que apareció como tercera parte de su *Instauratio*. <<

[409] Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo 1972, pág. 24. <<

[410] «Diario de mi viaje en el año 1769», en *Schriften. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Munich 1960, págs. 27-28. <<

[411] «Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos», inicio. <<

[412] *Italienische Reise*, Frankfurt 1976, pág. 302. <<

[413] El párrafo es famoso no en último término porque Carl Schmitt se remite a él para fundamentar sus doctrinas geopolíticas: así como, según la interpretación de Schmitt, el marxismo sólo habría sido un desarrollo histórico-universal de los párrafos precedentes, 243-246, de la *Filosofía del derecho* hegeliana, así el schmittismo tendría que llevar a cabo el correspondiente desarrollo del párrafo 247. La razón de que esto se quedara en una pretensión vacía estuvo tanto en la insuficiencia de las contribuciones de Hegel a la oceanología política como en la circunstancia de que al teorema fundamental geopolitológico de Schmitt, el dogma del papel –constitutivo de poder– del dominio sobre tierra, mar, aire y fuego, por su limitación en la teoría de los elementos, le faltó la dimensión decisiva de una teoría moderna del poder, la teórico-mediática. <<

[414] «El romano vence estando sentado.» Principio fundamental de la era agrometafísico-imperial: de una época en la que ordenanzas, administración, explotación de recursos tenían preeminencia sobre flujos, circulaciones, inversiones. Hay que admitir que los Estados territoriales del siglo xvii y xviii, cuando pretendieron modernizarse, tuvieron que habérselas sobre todo con problemas internos; la creación de «infraestructuras» y mercados interiores de comunicación de mercancías y noticias (canales, carreteras, puentes, catastros, editoriales, correo, telecomunicación, estándares para masas y pesos, ortografía, gramática, escuelas, bancos, juzgados, sistema monetario, impuestos, estadística) absorbía una gran parte de las energías estatales e hizo que quedara en segunda fila la cuestión de las conexiones exteriores con el mundo. Esto se refleja en prácticamente todos los discursos filosóficos, que quedaron presos en un horizonte terrestre, «fisiocrático», orientado a bienes inmuebles y, en último término, agrosófico. <<

[415] «Ser libre significa calcular cualquier movimiento del competidor a la vez que uno mismo resulta completamente inaccesible a una calculabilidad así», Terry Eagleton, *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart-Weimar 1994, pág. 77.

<<

[416] Cfr. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Wisconsin 1989. <<

[417] Cfr. Bruno, *Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten*, Darmstadt 1983, págs. 23 y 22. Bruno celebra como una liberación de límites euforizante su travesía mental del universo y su paso a través de la «bóveda superior del firmamento» al espacio infinito, y expone la analogía entre pensamiento y navegación. Cfr. *Das Aschermittwochsmahl*, Frankfurt 1981, págs. 89-90. <<

[418] *Das Aschermittwochsmahl*, diálogo 1. <<

[419] Ralph Waldo Emerson, *Circles*, en *The Portable Emerson*, nueva edición, Carl Bode y Malcolm Cowley (eds.), Nueva York 1981, págs. 228 y 230. <<

[420] Cfr. Francis Fukuyama, «The End of History?», en *The National Interest*, verano de 1989, pág. 7. <<

[421] Cfr. Gerhard Gamm, *Die Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten im Ausgang der Moderne*, Frankfurt 1994. <<

[422] Cfr. Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, Berlín 1988. <<

[423] Ver nota 366, págs. 87-88, 91, 90. [Cfr. trad. cast. de Elena Cortés y Arturo Leite, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1995, págs. 88-89, 91 y 90.] <<

[424] Cfr. Henry Hobhouse, *Fünf Pflanzen verändern die Welt. Chinarinde, Zucker, Tee, Baumwolle, Kartoffel*, Stuttgart 1987; Sidney W. Mintz, *Die süsse Macht. Eine Kulturgeschichte des Zuckers*, Frankfurt-Nueva York 1992; Alfred W. Crosby, *Die Früchte des weissen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900-1900*, Frankfurt-Nueva York 1991. <<

[425] Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart, 3.^a ed., 1969, pág. 480; ese «justamente poder descargar» su ímpetu, o justamente poder lanzarse al ataque, de la voluntad es, sin embargo, y Freyer lo sabe implícitamente, la característica por antonomasia del obrar histórico, y está claro que había de ser prohibido desde la perspectiva poshistórica (por primitivo, aventurero, insuficiente, no asegurable). El «falso planteamiento» se produce, pues, porque se retroproyectan categorías de la poshistoria (tiempo de seguros) a la historia (pre-seguros). <<

[426] *Der nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, 1950, 3.^a ed.,
Berlín 1988, págs. 96-109. <<

[427] Sobre el formalismo jurídico y la cuestionabilidad teórico-discursiva de los actos de habla conquistadores de Colón, cfr. el análisis de Stephen Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden – Reisende und Entdecker*, Berlín 1998, págs. 87-132. El periodista y explorador de África Henry Morton Stanley cerró para Leopoldo II de Bélgica en pocos años al menos 400 «contratos» con jefes africanos, que fueron interpretados primordialmente como alianzas amistosas por los *partners* africanos y por actos de sometimiento y concesiones de explotación por el lado europeo. Un coleccionista de «contratos» similar fue Carl Peters, que con 120 «contratos» puso los fundamentos del África oriental alemana. <<

[428] *Moby Dick* (ver nota 377), pág. 485. <<

[429] «Fuiste el primero en circundarme»; es curioso que el verbo decisivo de la globalización, *circumdare*, más bien signifique, en principio, *rodear* y *dar la vuelta*; esto recuerda que, entonces, la tierra aún se representaba como algo que está «rodeado», naturalmente por cubiertas celestes, a las que, por supuesto, no se podía ni pensar en dar la vuelta. Después del hecho consumado, el que da la vuelta a la tierra aparece como el que la rodea: si se piensa hasta el final esta tendencia, el dar la vuelta se manifiesta como el nuevo rodear; es decir, el tráfico de vuelta a la tierra sustituirá la envoltura de cubiertas y el sujeto móvil se convertirá en lo «envolvente» auténtico.

<<

[430] Falta una presentación sinóptica de las ideas nacionales de elección o predestinación en la edad moderna europea. <<

[431] Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde* (ver nota 426), págs. 103 y 102. <<

[432] *Ibid.*, pág. 103. <<

[433] Cfr. John Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, Braunschweig 1994, pág. 73. <<

[434] *Ibid.*, págs. 123, 124 y 133. El mapa de Waldseemüller está a medio camino entre los nuevos mapas-corazón y los mapas-capa anteriores (en los que los contornos de territorios y mares se proyectan a una capa litúrgica, sobre todo a la capa del emperador). <<

[435] Cfr. Muris-Saarmann (ver nota 357), págs. 76 y 83-84. <<

[436] Cfr. *Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*, editados por Ludger Lütkehaus con un ensayo suyo, Hamburgo 1995 (nueva edición de 1989 de esta miscelánea, bajo el título *Dieses wahre innere Afrika*). Sobre la relación de Freud con el *dark continent*, págs. 2-7. La formulación «auténtica África interior» se retrotrae a la novela póstuma de Jean Paul *Selina*, 1827. <<

[437] Sigmund Freud, *El yo y el ello* (1923), en *Gesammelte Schriften*, vol. III, 6.^a ed., Frankfurt 1969, pág. 286. Que este territorio ya estuviera muy poblado importó al conquistador Freud tan poco como a otros conquistadores de la época imperial; los magnetizadores del siglo XIX se convirtieron para él en los indios del inconsciente y los hipnotizadores, en sus palestinos. <<

[438] *Gesammelte Werke*, vol. 14, pág. 241. <<

[439] Christoph Ransmayr, *Die Schrecken des Eises und der Finsternis*, novela, Frankfurt 1997. <<

[440] Que, mientras tanto, los conquistadores del medio ambiente han llevado a su forma más general. <<

[441] *Sein und Zeit*, pág. 105. Cfr. también *Esferas I*, págs. 305-ss. <<

[442] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlín 1966, § 20, págs. 169-ss. <<

[443] Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburgo 1984, pág. 13. <<

[444] *Ibid.*, pág. 19. <<

[445] Cfr. Gert Raeithel, «Go West»: *Ein psychohistorischer Versuch über die Amerikaner*, Frankfurt 1981. <<

[446] *Der Nomos der Erde* (ver nota 426), págs. 54-69; cf. también Jacques Derrida, *Politique de l'amitié*, París 1995 [*Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998]; por lo demás es Nietzsche quien ha desarrollado los primeros planteamientos de una teoría de la descompensación moral en la exterioridad: «más bien pregúntese uno *quién* es propiamente “malvado”... Contestado con todo rigor: *precisamente* el “bueno” de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, sólo que ha cambiado de color, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento..., aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento y todavía más por la recíproca vigilancia, por la emulación *inter pares*, aquellos mismos hombres que, por otro lado, en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, no son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutaban la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad...» (*Zur Genealogie der Moral*, tratado primero 11, KSA 5, pág 274 [*La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1975, págs. 46-47]). <<

[447] Herman Melville, *Moby Dick* (ver nota 377), pág. 8. <<

[448] *Ibid.*, pág. 252 («a colorless all-color of atheism from which we shrink»). <<

[449] *Ibid.*, pág. 252. <<

[450] Cfr. Vilém Flusser, *Vom Subjekt zum Projekt*, en *Schriften*, vol. 3, Bensheim y Düsseldorf 1994. <<

[⁴⁵¹] *Moby Dick* (ver nota 377), pág. 484 («But often possession is the whole of the law»). <<

[452] Cfr. *supra*, capítulo 3: «Arcas, murallas de ciudad, fronteras del mundo, sistemas de inmunidad. *Para una ontología del espacio cercado*», págs. 219-230. <<

[453] También esto lo plasmó Melville en *Moby Dick*. En la capilla de los balleneros, en Bedford, antes de zarpar a Nantucket, el narrador se percata de una serie de lápidas de mármol, enmarcadas en negro, que recuerdan a marinos muertos fuera: «¡Qué vacío mortal y qué perplejidad gratuita [miran] desde esas líneas, que corroen toda creencia y parecen negar la resurrección de aquellos que se han ido a pique en cualquier parte sin sepulcro!» (pág. 66). <<

[454] Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992, pág. 87. <<

[455] Un símbolo litúrgico de esta autoexaltación planetaria es la tiara, que si es verdad que ya en el siglo XIV había adoptado su forma como hipercorona de tres pisos, en el siglo XVI, sin embargo, fue adaptada a la situación globalizada mediante el añadido de una esfera en la cúspide de la corona (ver *supra* las págs. 683-ss.). <<

[456] Es verdad que los príncipes de Gales han visitado la India, pero, por lo que sabemos, siempre *antes* de su coronación como soberanos. <<

[457] Cfr. Georg Forster, *Entdeckungsreise* (ver nota 379), pág. 419. <<

[458] Sobre el mundo de las lenguas criollas, cfr. Jochen Störig, *Abenteuer Sprache. Ein Streifzug durch die Sprachen der Erde*, Munich 1992, págs. 345-ss.; para el número de lenguas, cfr. David Crystal, *Die Cambridge Enzyklopädie der Sprache*, Frankfurt-Nueva York 1995, pág. 248. <<

[459] Cfr. Peter Sloterdijk, «Tiempo nuevo – tiempo de hechos – tiempo de arte», en Heinrich Klotz (ed.), *Die Zweite Moderne*, Munich 1996, págs. 52-56. En este contexto resulta interesante la propuesta de Martin Albrow de considerar el período entre 1492 y 1945 (con ocasión de la conferencia sobre el clima de Río de Janeiro) como sinónimo de «Modernidad» o de la «Era de la globalización», y excluir de ella la *Global Age* de la incipiente forma de mundo posnacional, para la cual la fase heroica de la globalización sólo creó los presupuestos. Si se entiende la globalidad en ese sentido, como resultado y hecho consumado de la globalización, salta a la vista, de hecho, en esa «Era global» en la que hemos entrado, su estructura «poshistórica»: es decir, un traslado de peso de la historia a las noticias y de la orientación a pasados regionales a una orientación a futuros suprarregionales. Y por ello, el lema coqueto de Albrow, ¡Olvidad la Modernidad!, resulta inaceptable, pero comprensible. Cfr. Martin Albrow, *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter*, Frankfurt 1998. <<

[460] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París 1980, en alemán: Berlín 1992, pág. 11: «Hay una historia universal, pero es una historia de la contingencia...» [*Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1994]. <<

[461] Cfr., del autor, *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Frankfurt 1998. El ensayo más pretencioso y sugestivo de deducir una teoría general de la cultura del análisis de mecanismos estresantes y postestresantes lo ha presentado Heiner Mühlmann en *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena-Nueva York 1996. <<

[462] Cfr. Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 4, *The Ecumenic Age*, cap. 6, «The Chinese Ecumene», Baton Rouge y Londres 1974, págs. 272-299. <<

[463] *ibid.*, pág. 305. <<

[464] Cfr. *Order and History*, vol. 3, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge y Londres 1957, reedición 1990. Remitimos a la obra monumental de Voegelin porque, aunque apenas ha tenido repercusión, puede ser interpretada como autopenetración ejemplar del catolicismo filosófico; por lo demás, en ella puede comprobarse con especial claridad que defensas de la *philosophia perennis* en el siglo xx se convierten regularmente en necrologías involuntarias de lo defendido. <<

[465] Cfr. Johann Figl, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993. <<

[466] Por una visión armonizadora de los desarrollos del mercado libre de la religión se declara el libro de Irvin Hexham y Karla Poewe *New Religions as Global Cultures, Making the Human Sacred*, Boulder 1997. Típico para tendencias ilusorias de armonía en el mercado de las morales políticas es el libro de Oskar Lafontaine y Christa Müller y *Keine Angst vor der Globalisierung. Wohlstand und Arbeit für alle*, Bonn 1998. Martha C. Nussbaum presenta un ensayo interesante de fundar desde Aristóteles una ética socialdemócrata: «El democratismo social aristotélico», en M. C. N., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt 1999, págs. 24-85. <<

[467] Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París 1991, pág. 96; trad. alemana: *Was ist Philosophie?*, Frankfurt 1996, pág. 116 [*¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993]. <<

[468] Desde el punto de vista estructural-profundo ésta fue la tarea intelectual que se había propuesto la *philosophia perennis* y ante cuya imposible realización fracasó. Cfr. para esto el capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», págs. 403-ss. <<

[469] Marshall McLuhan y Bruce R. Powers, *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*, Paderborn 1995, pág. 127 [*La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 1986]. <<

[470] Cfr. Martin Albrow, *Abschied vom Nationalstaat* (ver nota 459), así como Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt 1998 [*Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988]. <<

[471] Bajo este concepto resumimos las consideraciones con las que la teoría de las esferas de intimidad (microsferología) es «superada» al nivel de una teoría de las grandes estructuras de inmunidad (Estados, imperios, «mundos»). Cfr. *Esferas I.* <<

[472] Para esa expresión, cfr. *Esferas I*, págs. 64-s. <<

[473] Cfr. Arjun Appadurai, «Espacios étnicos globales. Consideraciones y preguntas para el desarrollo de una antropología transnacional», en *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Ulrich Beck (ed.), Frankfurt 1998, págs. 11-40. <<

[474] Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londres/Newbury Park-Nueva Delhi 1992, pág. 182. <<

[475] Cfr. *supra* el capítulo 2: «Recuerdos-receptáculo. Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva», págs. 200-ss. <<

[*] Sloterdijk contrapone Lebenswelten a Standorte. (N. del T.) <<