

A close-up portrait of Peter Sloterdijk, a man with long hair and a mustache, looking slightly to the right. The image is overlaid with a semi-transparent blue rectangle.

PETER SLOTERDIJK

ESFERAS III

A dark blue arrow-shaped logo pointing to the right, containing the text 'Lectulandia' in white.

Lectulandia

Con *Espumas*, Sloterdijk ha completado su ensayo, en tres partes, de una nueva narración de la historia de la humanidad. El concepto antropológico de esfera remite a la tesis fundamental del autor, según la cual la vida es un asunto de forma. Sugiere que «vivir, configurar esferas y pensar son expresiones diferentes para lo mismo». El primer volumen, *Burbujas*, reconstruía cómo por la coexistencia de seres humanos con seres humanos se produce un interior de tipo especial. El acento se ponía entonces en la tesis de que la pareja representa, frente al individuo, la magnitud más auténtica y real. En la novela filosófica *Globos*, segundo volumen de la serie, se narraba de qué forma el pensamiento metafísico clásico, como contemplación del todo redondo, se propaga por el mundo, el globo, y pone en marcha formas diversas de globalización. *Espumas* ofrece ahora una teoría filosófica de la época actual en la que se destaca que la vida se desarrolla multifocalmente. La imagen alegre de la espuma sirve para recuperar el pluralismo de las invenciones del mundo y para formular una interpretación antropológico-filosófica del individualismo moderno que va más allá de las descripciones existentes. Con ello *Espumas* responde a la pregunta de cuál es la naturaleza del vínculo que reúne a los individuos, formando lo que la tradición sociológica llama «sociedad». Por su dedicación a las cuestiones más apremiantes de la actualidad, es posible leer el tercer volumen de *Esferas* como si se tratara del primero. Y, en cierto sentido, lo es.

Lectulandia

Peter Sloterdijk

Esferas III

Espumas. Esferología plural

Esferas - 3

ePub r1.2

turolero 24.05.15

Título original: *Sphären III (Plurale Sphärologie). Schäume*

Peter Sloterdijk, 2004

Traducción: Isidoro Reguera

Diseño de cubierta: fotografía de P. Sl. © Foto: Isolde Ohlbaum y Formación de embriones vegetales

Editor digital: tuolero

Aporte original: Spleen

Informe de errores en notas versión 1.1: dekisi

Corrección nombre de archivo versión 1.2: gracias a wake

ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Regreso de siglo en siglo a la Antigüedad más remota; no veo nada que se asemeje a lo que tengo ante los ojos.

Alexis de Tocqueville, *Sobre la democracia en América*

Nota

El presente libro es el tercer y último volumen de un proyecto filosófico que comenzó en el año 1998 con la publicación de *Esferas I, Burbujas*, y continuó en 1999 con *Esferas II, Globos*. Ello tiene consecuencias para su legibilidad. El autor ha querido dar satisfacción a quienes desean que un libro que aparece por separado se pueda leer y entender también por separado. Esto sirve para la obra presente sin duda alguna. Es posible comenzar con la tercera parte de *Esferas* como si se tratara de la primera. Y en cierto sentido es así, efectivamente, porque la empresa total sólo puede apreciarse en su conjunto desde su polo conclusivo.

No tendría por qué entorpecer su lectura el hecho de anteponerle unas líneas como contexto relacional de la trilogía. En los dos tomos precedentes se intenta conferir a la expresión *esfera* el rango de un concepto fundamental, que se ramifica en aspectos significativos topológicos, antropológicos, inmunológicos, semiológicos. *Esferas I* propone una descripción (el autor piensa que, en parte, nueva) del espacio humano, que acentúa el hecho de que por el cercano ser-juntos de seres humanos con seres humanos se produce un interior hasta ahora poco considerado. Llamamos a ese interior la microsfera y lo caracterizamos como un sistema de inmunidad espacial anímico (moral, si se quiere), muy sensible y capaz de aprender. El acento se pone en la tesis de que es la pareja, y no el individuo, la que representa la magnitud más auténtica; eso significa, a la vez, que, frente a la inmunidad-yo, la inmunidad-nosotros encarna el fenómeno más profundo. Una tesis así no se entiende, sin más, en una época juramentada con las partículas elementales y los individuos. Caracterizamos los mundos de proximidad humanos como espacios surreales para expresar que incluso relaciones inespaciales como simpatía y comprensión se traducen en relaciones casi espaciales con el fin de hacerse comprensibles y experimentables.

Como mostramos en siete asaltos, el espacio humano está formado desde el principio, literalmente *ab utero*, primero bipolarmente, pluripolarmente en etapas más desarrolladas; posee la estructura y dinámica de un –por hablar a la vieja usanza– entrelazamiento animante^[*] de seres vivos, interesados en estar en proximidad y participación unos con otros; ese estrecho ensamblaje desencadena no pocas veces la perversa cercanía de la agresión primaria, puesto que lo que se cobija mutuamente también puede aprisionarse y ahogarse recíprocamente. En esa relación van incluidas, a la vez, todas las posibilidades que la tradición designa con conceptos sonoros como amistad, amor, comprensión, consenso, *concordia* y *communitas*. Incluso la expresión, venida a menos, de solidaridad, de la que en nuestros días pende el alma de la izquierda sin empuje (y que actualmente significa algo así como tele-sentimentalismo), ya no puede regenerarse, y en tal caso, nada más que a partir de esa fuente.

En tanto es un ser que «existe», el ser humano es el genio de la vecindad. Heidegger lo conceptualizó así en su época más creativa: si hay existentes juntos, se mantienen «en la misma esfera de patencia». Son accesibles unos para otros y, sin embargo, unos a otros trascendentes, una observación que no se cansan de subrayar los pensadores del diálogo. Pero no sólo las personas, sino también las cosas y las circunstancias se comprenden, a su modo, desde el principio de la vecindad. Por eso «mundo» significa para nosotros el contexto de posibilidades de acceso. «El ser-ahí lleva ya consigo la esfera de posible vecindad; ya originariamente es vecino de...»^[1]. Las piedras, que están unas al lado de otras, no conocen la apertura extática de unas con respecto a otras^[2]. Quien quiera puede leer *Esferas I* como una inmersión en el abismo del nerviosismo ontológico frente a lo co-existente, lo otro, lo extraño. En este viaje estoico al primer nicho ecológico del ser humano no puede evitarse esbozar una especie de ginecología filosófica. Se entiende por qué esto no es bien recibido por todos. Tanto peor para lectores que encontrarán menor gozo aún en la propedéutica teológicamente informada de la intimidad, con la que se cierra hacia dentro este libro de los excesos.



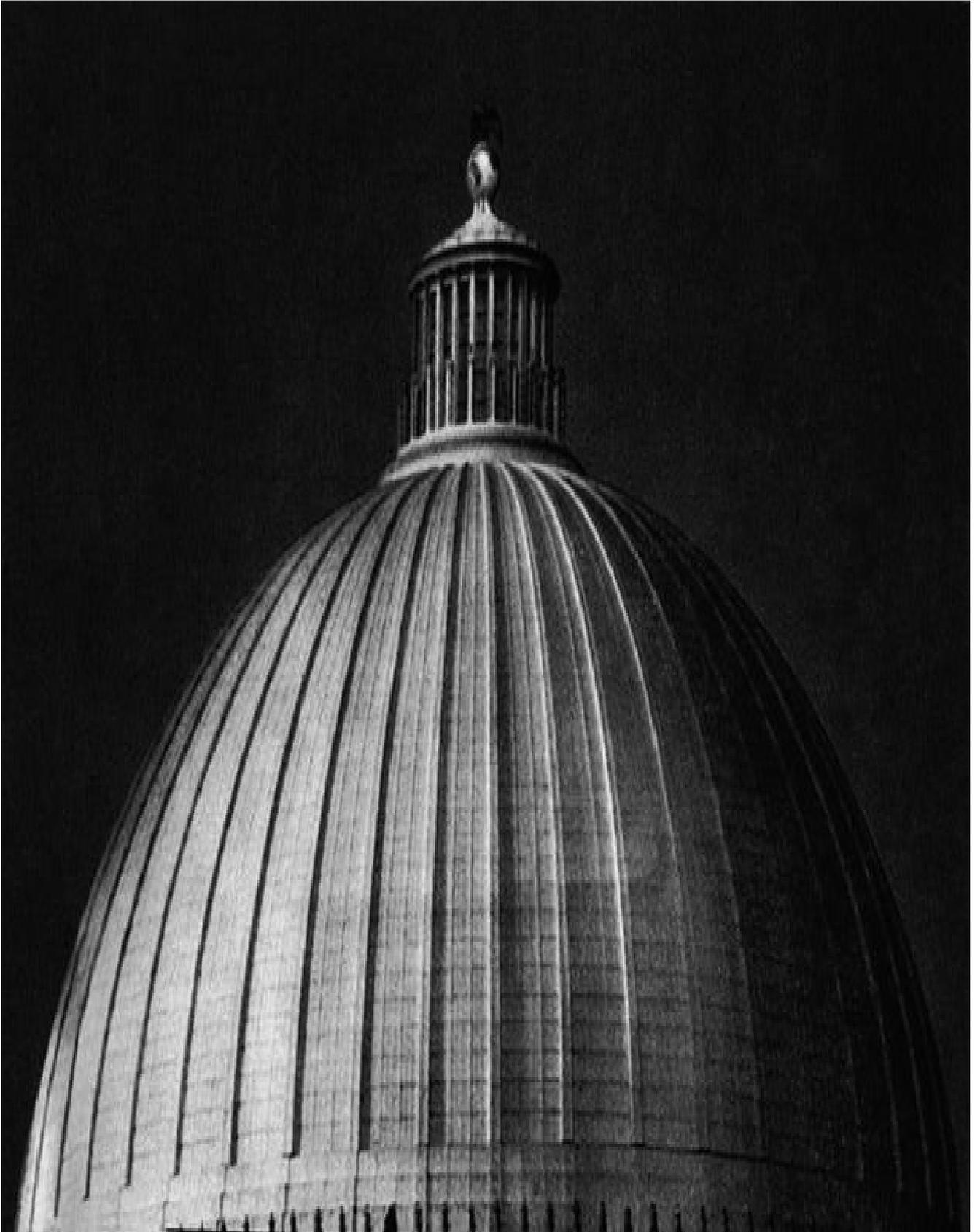
Pablo Reinoso, *La parole*, 1998.

En *Esferas II* se extraen consecuencias del examen de la naturaleza extático-surreal del espacio vivido y habitado. Esto sucede en forma de un gran relato de la expansión de lo anímico en la serie ininterrumpida de las ocupaciones imperiales y cognitivas del mundo. La empresa podría llamarse ahora una novela filosófica, que

reproduce en etapas sinópticas el redondeamiento de lo exterior. Aquí la hipérbola no sólo se acredita como un medio estilístico, sino como un procedimiento para aclarar contextos. El primer capítulo de esta novela hiperbólica corresponde al primer volumen del proyecto *Esferas*, en el que se habla de la constitución íntima de la díada y de su desarrollo en simple familiaridad, un proceso que conduce desde la dualidad a una estructura de cinco polos como forma mínima de apertura al mundo y capacidad de conexión psíquicas. A la salida de la situación fundamental familiar –su símbolo arquitectónico es la cabaña–, el programa expansivo pasa del pueblo a la ciudad, al imperio y, más allá, al universo finito, hasta que se pierde en el espacio ilimitado e inhabitable. Los infiernos de Dante constituyen ramificaciones atormentadoras de ese sendero luminoso, ilustran casi todas las posibilidades de inmersión en lo pésimo. En esos años de aprendizaje del sentimiento inclusivo se observa cómo revientan innumerables esferas pequeñas y ocasionalmente se recomponen en formatos más grandes. Una vez más: la microsfera es un espacio de aprendizaje que posee la capacidad de crecer. En él vale la ley de la incorporación por asimilación; si se mantiene en flujo es por su escapada hacia lo mayor. Se trata de un espacio híbrido elástico, que responde a la deformación no sólo con la recompostura, sino con la expansión. El postulado de que la seguridad se encuentra en lo más grande, y sólo en ello, suscitó el *affaire* del alma con la geometría. No otra cosa significó el acontecimiento que se llama metafísica: que la existencia local se integra en la esfera absoluta, y el punto animado va inflándose hasta la esfera-todo. En ella creyó encontrar la psique participación en lo indestructible. La simplificación más desconsiderada abre el camino de la salvación.

En el curso de la narración tendría que hacerse plausible por qué la filosofía clásica adoptó la forma de macrosferología, como contemplación de la esfera más grande y de la estructura de inmunidad más amplia. Siempre que, después de Platón, el pensamiento filosófico estuvo a la altura debida, los dos conceptos paradigmáticos de totalidad, mundo y Dios, se representaron como volumen esférico omnicomprendido, en el que están incrustados concéntricamente, en gradación, innumerables círculos de energía, esferas de valor y cubiertas de mundo, hasta llegar abajo, al punto anímico que se experimenta como fuente de luz del átomo-yo. La existencia se caracteriza por la inmersión en un último elemento, está «en Dios» o «en el mundo», a ser posible en ambos a la vez. Dime dónde estás inmerso y te diré lo que eres. Se hace uno una idea de la fuerza de penetración de tales intuiciones cuando se recapacita en qué medida consiguieron respeto entre los pensadores más potentes de la vieja Europa: desde Plotino hasta Leibniz la consideración de las macrosferas fue la fuerza autoritativa de la ontología^[3]. De acuerdo con la convicción tradicional, la misma «esfera de patencia» abarca tanto el cosmos físico como al sujeto cognoscente. De ahí la creencia exaltada de que está en la naturaleza del espíritu humano conseguir una especie de conocimiento cómplice de las primeras y últimas cosas; de ahí también la suposición inicial de los principiantes del ser,

fácilmente defraudable, de poder llevarlo a gran escala en la tierra. «Todo yo era cabeza; y era redondo como un círculo, como se representa la perfección y la eternidad; esto me permitió hacer planes para el futuro... me dispuse a la conquista del mundo...»^[4] Según la consideración, irónicamente quebrada, del poeta, todo individuo delinea prenatalmente su despliegue vital con tales anticipaciones. Si en la realidad sucediera como en el ideal, el espíritu humano no se desarrollaría hasta que no aprendiera a comprenderse como socio junior del absoluto. Así como el genius placental anónimo y el feto conforman la primera pareja, así Dios y el alma, opcionalmente el cosmos y el intelecto individual, la última.



Albert Speer, proyecto del gran pabellón.

El gran relato de *Esferas II*, que sigue la curva, jalonada por catástrofes, del mínimo al máximo, pretende hacer comprensible la razón por la que la metafísica fue la prosecución del animismo con medios tanto teóricos como políticos: el animismo es la creencia en el hipersistema de inmunidad: alma. Sobre ese trasfondo resulta

comprensible el fracaso de la metafísica clásica por su contradicción interna. Es cierto que por doquier se topa uno con la leyenda de que pereció por una crítica desencantadora y por un saber mejor, correspondiente a un orden posterior de la inteligencia; en verdad, es la imposibilidad interna de su proyecto la que fue la causa de su ruina. Los pocos que se la tomaron en serio lo comprenden incluso hoy: se hace añicos porque pretende defender el asunto de la vida, que por naturaleza sólo se mantiene en la finitud de un sistema de inmunidad individualizado, y toma partido, a la vez, por lo infinito, que niega toda vida individual e ignora intereses de inmunidad privados. Como sirvienta de dos señores fracasa por la imposibilidad misma de su posición, sin que la crítica del lenguaje, la psicología o la «deconstrucción» tuvieran que mover un dedo. Las lecciones de ese fracaso endógeno (que también puede constatarse externamente, por supuesto) tienen gran alcance: por él se pone de manifiesto el conflicto entre infinidad e inmunidad, en el que tiene lugar la polémica originaria del pensamiento moderno, quizá de cualquier pensamiento que pretenda ser filosófico.



Josiah Woodward, *Fair Warning to a Careless World*, detalle, 1707.

De acuerdo con la propia lógica del objeto, la reconstrucción del delirio metafísico de simplificación y unificación se cierra con una breve historia del mundo moderno, tan acentuada europeamente como resulta necesario, tan filosófico-universal como es posible. Entendemos por Modernidad, más bien

convencionalmente, la época en la que se produce en el mundo antiguo la salida del monocentrismo metafísico. En ella se hizo volar el círculo mágico simple, que en otros tiempos prometía a todos los seres vivos la inmunidad en su Dios Uno, es decir en la rotunda totalidad. Quien cuenta una historia así tiene *nolens volens* que representar en esbozo la expansión europea después de 1492. Ese movimiento excéntrico, designado ahora tuertamente como «la globalización» (como si no hubiera más que una, y no tres), se reproduce en el capítulo 8 de *Esferas II*, bajo el título «La última esfera. Para una historia filosófica de la globalización terrestre», al estilo de una consideración macrohistórica. Llamamos terrestre a la globalización que sigue a la metafísica y antecede a la telecomunicativa. Tanto por sus dimensiones externas como internas, ese capítulo puede leerse como una publicación independiente^[5].



Arkadi Schaichet, montaje del globo sobre el edificio de correos moscovita, 1928.

Una anécdota, que Albert Speer ha recogido en sus *Memorias*, informa sobre el estado de las ideas del círculo y de la esfera –por lo que respecta a la teoría del mundo– en el siglo XX: a principios del verano de 1939, Adolf Hitler (cuyo nombre se barajó con el de Gandhi un año antes para el premio Nobel de la Paz), seguro de

sus planes de dominio universal, se propuso hacer una modificación en la maqueta, proyectada junto con Speer, de la Cancillería del Reich en Berlín. Ahora, el águila del Reich ya no debía cernerse en el remate de la cúpula de 290 metros sobre el símbolo nazi, la esvástica, como estaba previsto hasta entonces. Hitler habría ordenado:

[...] La coronación de este edificio, el más grande del mundo, tiene que ser el águila sobre la bola del mundo^[6].

¿Es necesario aclarar todavía por qué esas palabras explican la historia de la descomposición de la metafísica política? Desde siempre, ésta, cuando hablaba claramente, se había manifestado como monosferología imperial, y cuando Hitler, en sus fantasías, sustituye la esvástica por la bola del mundo también él es, por un segundo, un filósofo clásico. Algo más difícil resulta entender cómo avanza la descomposición de la teoría monosférica de Dios. Podría explicarse su comienzo a partir de la siguiente consideración del Abbé Sieyès, del año 1789:

Me imagino la ley como punto central de una esfera grandiosa; respecto de él, todos los ciudadanos, sin excepción, se encuentran a la misma distancia en la superficie de la esfera y ocupan allí lugares iguales; todos dependen del mismo modo de la ley...^[7]

El desmoronamiento de la monosfera divina se hace patente con el decreto de que todas las criaturas humanas han de estar igualmente distantes del punto de Dios. ¿No era de presumir que la democratización de la relación con Dios acabara en su neutralización, finalmente en su extinción, y forzara la nueva ocupación de ese puesto? En una defensa de la *Enciclopedia*, Diderot ya había consumado esa sustitución en el año 1755 *expressis verbis*, declarando al ser humano como «punto central común» de todas las cosas (y de todas las entradas lexicográficas): «¿Hay en el espacio infinito algún punto mejor desde el que puedan hacerse salir esas líneas inconmensurables que queremos trazar hasta todos los demás puntos?»^[8]. Al final provisional de la historia topamos con una frase radio-teórica de Marshall McLuhan:

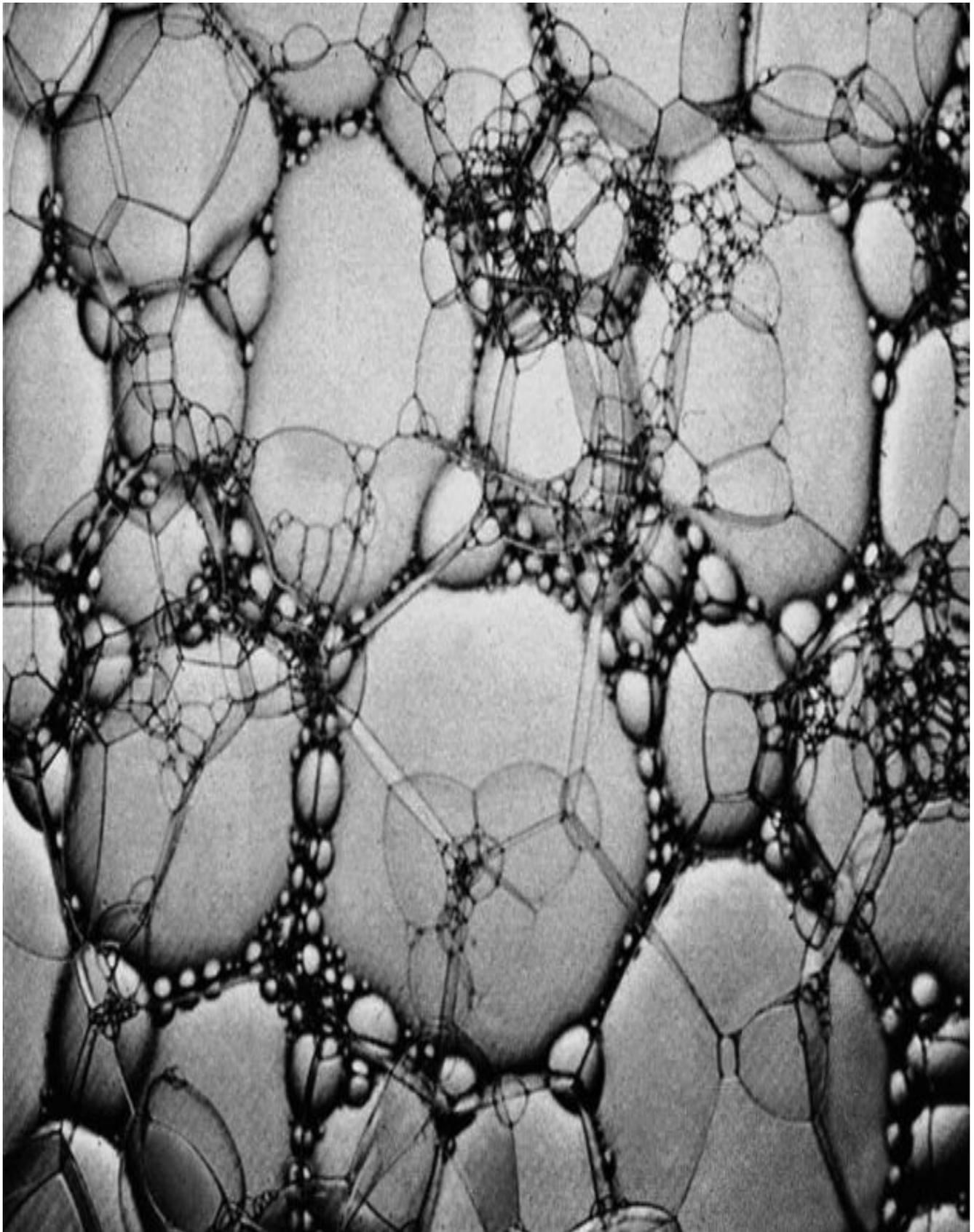
La simultaneidad eléctrica de los movimientos informativos produce la esfera total oscilante del espacio auditivo, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna^[9].

Superficialmente, esto parece ser una tesis sobre la distribución de las oportunidades auditivas en el espacio radio-acústico de la aldea global. Tras un examen más detenido, la frase muestra sus resabios teológicos: las ambiciones paulinas del más grande teórico de los medios de su tiempo recurren directamente al teorema, de halo misterioso, de la teosofía hermética de *El libro de los veinticuatro filósofos*^[10] altomedieval, para evocar una última teoría de la esfera-una, a partir del espíritu del catolicismo electrónico. Con una amplitud de miras que roza el acaparamiento, McLuhan postula una esfera de información, híbrida, global-tribal, que nos encerraría a todos nosotros, como miembros dichosos y obligados de la «familia humana», en una «única membrana universal»^[11], que sería a la vez redonda (centrada, romana) y ovalada (periférica, canadiense). La máquina que llevara a cabo

este milagro simplificador es el *computer*, interpretado en espíritu pentecostal: según McLuhan, él posibilita la integración de la humanidad en una «comunidad psíquica» supratribal. ¿Quién puede ignorar que aquí se enseñaba, una vez más, y quién sabe si no por última vez, la unidad de aldea global e Iglesia?

En contraste con todo esto, *Esferas III, Espumas*, ofrece una teoría de la época actual bajo el punto de vista de que la «vida» se desarrolla multifocal, multiperspectivista y heterárquicamente. Su punto de partida reside en una definición no-metafísica y no-holística de la vida: su inmunización ya no puede pensarse con los medios de la simplificación ontológica, de la recapitulación en la esfera-todo lisa. Si «vida» actúa ilimitadamente, conformando espacios de diversas maneras, no es sólo porque cada una de las mónadas tenga su propio entorno, sino más bien porque todas están ensambladas con otras vidas y se componen de innumerables unidades. La vida se articula en escenarios simultáneos, imbricados unos en otros, se produce y consume en talleres interconectados. Pero lo decisivo para nosotros: ella produce siempre el espacio en el que es y que es en ella. Así como Bruno Latour ha hablado de un «parlamento de las cosas»^[12], nosotros, con ayuda de la metáfora de la espuma, pretendemos ocuparnos de una república de los espacios.

Los análisis del tercer volumen retoman el hilo en el punto en el que acaba el trabajo del duelo –mejor, el trabajo del desentristecimiento– por la imposible metafísica del Uno envolvente. Su punto de partida es la suposición de que el asunto de la vida no estaba realmente en buenas manos, ni con los representantes de las religiones tradicionales ni con los metafísicos. Ambos eran dudosos asesores de la vida irresuelta, puesto que, en último término, no supieron remitirla a otra cosa que al placebo de la entrega a una simplificación celeste. Si esto es así, la relación entre saber y vida hay que repensarla mucho más ampliamente aún de lo que se les ocurrió hacerlo a los reformistas del siglo XX. Es evidente que se ha agotado la forma de pensar y de vida de la vieja Europa, la filosofía; la biosofía acaba de comenzar su trabajo, la teoría de las atmósferas se acaba de consolidar provisionalmente, la teoría general de los sistemas de inmunidad y de los sistemas de comunidad está en sus inicios^[13], una teoría de los lugares, de las situaciones, de las inmersiones se pone en marcha lentamente^[14], la sustitución de la sociología por la teoría de las redes de actores es una hipótesis con poca recepción aún^[15], consideraciones sobre la movilización de un colectivo constituido realístamente con el fin de aprobar una nueva constitución para la sociedad global del saber no han mostrado apenas más que esbozos^[16]. En estos indicios no puede reconocerse sin más una tendencia común. Sólo algo está claro: donde se lamentaban pérdidas de forma, aparecen ganancias en movilidad.



Michael Boran, *Honey*.

La festiva imagen de la espuma nos sirve para recuperar posmetafísicamente el pluralismo premetafísico de las ficciones de mundo. Ayuda a internarse en el elemento de un pensar diverso, sin dejarse desconcertar por el *pathos* nihilista, que durante los siglos XIX y XX fue el acompañante involuntario de una reflexión

decepcionada por la metafísica monológica. Vuelve a manifestar la importancia de nuestro contenido: la proposición «Dios ha muerto» se confirma como la buena nueva del presente. Se la podría reformular: La esfera una ha implosionado, ahora bien, las espumas viven. La comprensión de los mecanismos del acaparamiento mediante globos simplificadores y totalizaciones imperiales no proporciona precisamente la razón para dar al traste con todo lo que se consideraba grande, imaginativo, valioso. Proclamar muerto al Dios pernicioso del consenso significa reconocer con qué energías se retoma el trabajo, no pueden ser otras que aquellas que estaban constreñidas en la hipérbole metafísica. Si una gran exageración ha cumplido su tiempo, surgen nuevos ideales de vuelos más discretos.

Prólogo:

El nacer de la espuma

Y también a mí, que soy bueno con la vida, paréceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*,
primera parte, «Del leer y el escribir».^[*]

Aire en lugar inesperado

Casi nada, y sin embargo no nada. Un algo, aunque sólo un tejido de espacios vacíos y paredes sutiles. Un dato real, pero una hechura esquiva al contacto, que al mínimo roce abandona y revienta. Eso es la espuma, tal como se presenta a la experiencia cotidiana. Por suplemento de aire, un líquido, un sólido pierde su compacidad; lo que parecía autónomo, homogéneo, consistente, se transforma en estructuras esponjosas. ¿Qué sucede ahí? Es la miscibilidad de las materias más opuestas lo que en la espuma se convierte en fenómeno. Al elemento ligero corresponde, evidentemente, la perversa capacidad de infiltrarse en los más pesados y asociarse con ellos, la mayoría de las veces fugazmente, en algunos casos incluso por más tiempo. «Tierra», unida a aire, produce espuma estable y seca, como piedra de lava o vidrio con burbujas, fenómenos que sólo se consideran como espumas en la época moderna, después de que la introducción de cámaras de aire en determinados materiales duros o elásticos se convirtiera en rutina industrial. Por el contrario, «agua», unida a aire, produce espuma fluida-húmeda y efímera, como la del oleaje del mar y la que se eleva de cubas en fermentación. Esta unión a corto plazo de gases y líquidos constituye el modelo del concepto usual de espuma. Alude al hecho de que, bajo circunstancias por ahora inexplicadas, lo compacto, continuado, macizo sufre una invasión de lo hueco. El aire, el elemento incomprendido, encuentra medios y caminos para infiltrarse en lugares en los que nadie cuenta con su presencia; más aún, por su propia fuerza acondiciona lugares extraños allí donde antes no había ninguno. ¿Cómo rezaría, pues, una primera definición de la espuma? ¿Aire en lugar inesperado?

Por su forma efímera, la espuma ofrece la oportunidad de observar con los propios ojos la subversión de la substancia. A la vez, se consigue la experiencia de cómo la venganza de lo sólido la mayoría de las veces no se hace esperar mucho tiempo. En cuanto se detiene la agitación de la mezcla, que procura la introducción de aire en lo líquido, se desploma rápidamente el esplendor de la espuma. Queda una inquietud: lo que se atreve a ahuecar la substancia, aunque sea por poco tiempo, ¿no participa de aquello que ha de ser considerado malo y sospechoso, quizá incluso hostil? Así es como la tradición ha concebido la mayoría de las veces ese algo precario, recelando de ello como de una perversión. Como una contextura lábil de concavidades gaseosas, que triunfaran sobre lo sólido como por un golpe de Estado nocturno, la espuma se presenta como una insolente subversión del orden natural en medio de la naturaleza. Es como si la materia se hubiera extraviado y se hubiera entregado a lo estéril en saturnales físicas. No es casualidad que durante toda una era se considere peyorativamente que ha de servir como metáfora de lo inesencial y falto de solidez. Por la noche los seres humanos dan crédito a los fantasmas, en el crepúsculo, a las utopías; pero llega el despertar del mundo y el sol de la mañana, y todo eso «se deshace como espuma fatua».^[17] Es lo pálidamente ligero, lo

aparentemente abultado, lo poco fiable y cambiante –un bastardo de la materia, generado por una unión ilegítima de los elementos, una superficie irisada, una charlatanería de aire y cualquier otra cosa–. En la espuma se manifiestan fuerzas impulsivas, sospechosas para los amigos de los estados puros. Si la materia compacta se aventura a espumar, tiene que incurrir en una imagen engañosa de sí misma. La materia, la matrona fecunda que lleva una vida honesta al lado del logos, pasa por una crisis histérica y se arroja en brazos de la primera ilusión que se presenta. Las malvadas perlas de aire la someten a los juegos de prestidigitación más arriesgados. Espumea, se esponja, se estremece, estalla. ¿Qué queda? El aire de la espuma regresa a la atmósfera general, la substancia más sólida se descompone en polvo de gotas. Casi nada se convierte en casi nada. Si la materia sólida sólo consigue embarazos falsos de los abrazos con lo inane, ¿quién podría afirmar que es algo que llega inesperadamente?

Así pues, la decepción está garantizada allí donde salta la espuma. Como antes los sueños no parecían representar más que un apéndice vacío de lo real, que se podía pasar por alto tranquilamente, sí, del que había que prescindir a la mayor brevedad posible si se quería permanecer en la esfera de lo categorial, substancial, público, así también faltaba a las espumas todo lo que pudiera relacionarse con las esferas respetables de lo válido-duradero. La advertencia de Heráclito de seguir lo común (*koínon*) se consideró durante toda una era como una exhortación a mantenerse alejado de lo nocturno y sólo-privado, de lo ensoñado y lo espumoso, de esos agentes de lo no-común, no-público, no-universal.^[18] Únete al día claro, así tendrás razón. Cuando lo común se experimenta en vela, el ser se ofrece oficialmente. En la frase «Sueños son espumas» se equiparan dos tipos de inanidad. Espuma y sueño, una inesencialidad se encuadra en otra. Goethe, todavía estudiante en Leipzig, censura precozmente la «cabeza vacía que espumea sobre el trípode / Y como la pitia sueña sentencias-oráculos». La espuma es el engaño realmente existente –lo no-existente como un existente o como un simulacro del ser–, sin embargo, una alegoría de la falsedad primera, emblema de la infiltración de lo insostenible en lo sólido –un fuego fatuo, un demasiado, un antojo, un gas de los pantanos, habitado por una subjetividad sospechosa.

Eso es lo que han pensado no sólo los académicos, los fundamentalistas de lo esencial, siguiendo a Platón. Una especie de probidad popular es la que ha querido dar la fría espalda desde siempre a lo espúmeo, ligero, demasiado ligero. Entre la metafísica clásica y la cotidianidad ontológico-popular, por encima de profundas diferencias, dominó desde antiguo el acuerdo de que el espíritu más serio, responsable, se reconoce por su desdén por la espuma. Los productos verbales de lo poco serio: espuma y castillos en el aire; el modo de existencia de los degenerados: escoria; las texturas nostálgicas de espíritus románticos: efervescencias almibaradas de una subjetividad que fermenta en sí misma; las rabiosas demandas vacías de los muchos descontentos con la política o, mejor aún, con todo: burbujas de lenguaje,

originadas por remoción en los receptáculos de ilusiones colectivas. Se saben bien estas cosas: cuando aparecen oquedades en el poder dejan una huella de frases reventadas. En la espuma, como en los castillos de naipes, los soñadores y agitadores están en casa. Allí no se encontrará nunca a los maduros, a los serios, a quienes actúan moderadamente. ¿Quién es maduro? Quien se niega a buscar apoyo en lo inconsistente. Sólo los seductores y los pícaros de guante blanco pretenden, partidarios de lo imposible, introducir a sus víctimas en su agitación sin fondo. La espuma es el uniforme de salida del *nihil*, de la nada de la que nada puede provenir, si se sigue confiando en la afirmación de Lucrecio; es lo inconsistente, «sin edad alguna», lo que se distingue por su esterilidad y falta de acción. Lo espúmeo existe – se escucha decir a los informados– sólo en autorreferencia vacía, no produce más que episodios, nunca hace más que abombarse y desplomarse. Lo que no tiene ante sí otra perspectiva que su desintegración es mera inflación, es la anécdota que ha llegado al poder. La espuma no engendra nada, nada se sigue de ella. Sin esperanza de vida ni de generación próxima, sólo conoce el avance hacia su propio reventón. Por eso la espuma, entre los hijos extravagantes del caos, si no el primogénito, sí es el más despreciable.^[19]

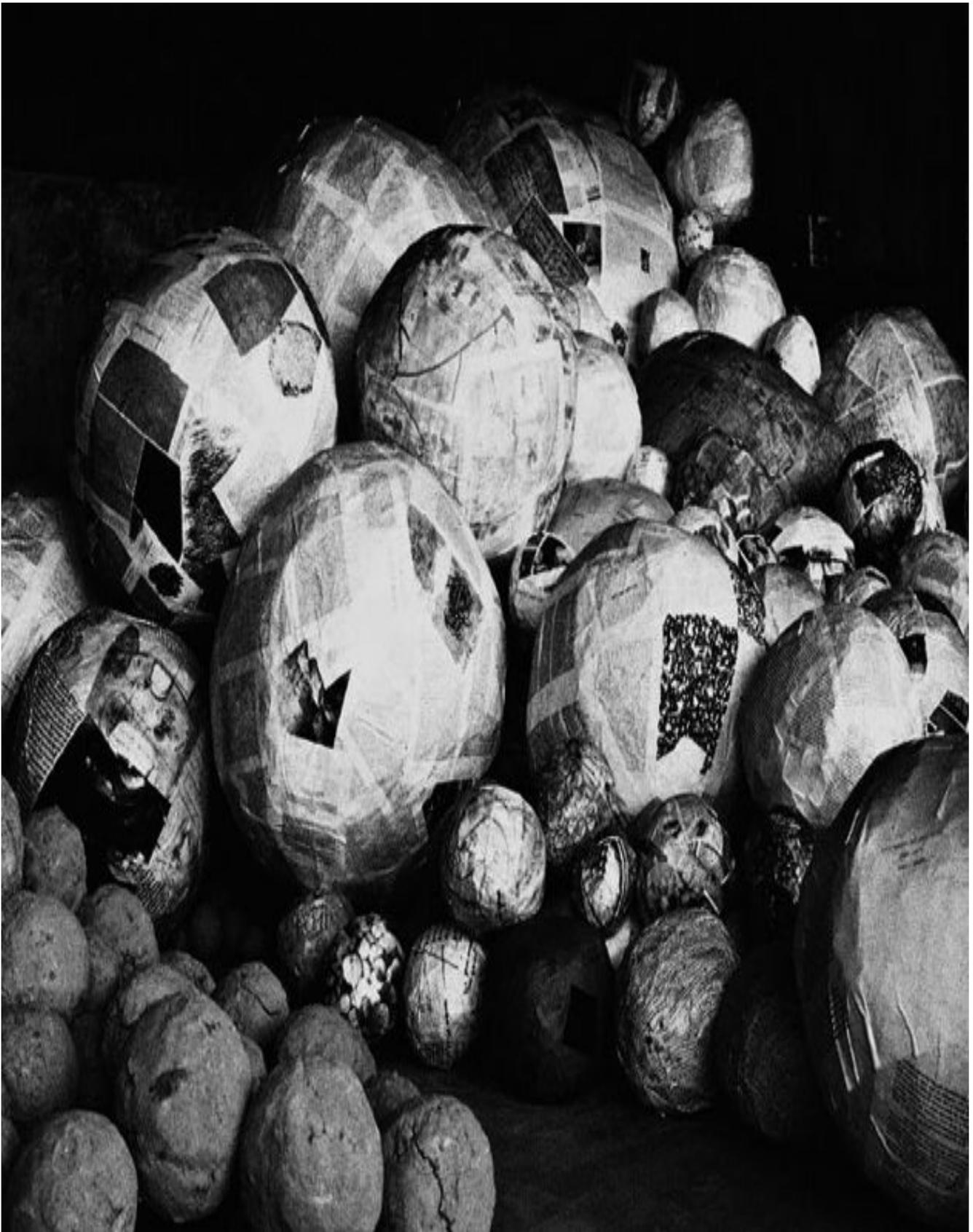
Y sin embargo: cuando en la nueva lógica de Hegel el pensamiento se hizo polivalente, se produjo una positivación de lo negativo y, con ella, una posible rehabilitación de la espuma: «De la fermentación de la finitud, antes de que se convierta en espuma, exhala el aroma del espíritu».^[20] ¿Tendría, pues, que agradecer algo a la espuma incluso el propio espíritu, el *medium* en el que la substancia se desarrolla en sujeto? ¿Se revela el bastardo, en el que no se tenía confianza alguna, como el intermediario, largamente buscado, en el que lo espiritual y lo material se encuentran en la concreción que se llama existencia? ¿Es la espuma el tercero, en el que se supera la idiocia binaria? ¿Barruntaba Aristóteles amalgamas así cuando en los *Problemata physica* atribuyó la enfermedad de los hombres de espíritu sutil, la melancolía, a los «males volátiles», a cuyas características pertenece la afinidad con los materiales espumables: a la bilis negra, que en opinión de los médicos antiguos se presenta como una mezcla volátil? Cuando los mortales corrientes quieren ponerse en la situación de los de espíritu sutil, para tratar de comprenderla, a ello les ayuda el vino oscuro, caliente, espumoso, en tanto los transfiere a un estado «en el que se encuentran (desde siempre) los melancólicos volátiles».^[21] ¿Sería, entonces, el estudio de la melancolía el lazo de unión insospechado entre la antropología y la teoría de las espumas? Hacia el vino se dirige la añoranza de tales hombres, en tanto que les hace maníacos del amor en la misma medida en que él es espumoso y volátil. Siguiendo a Aristóteles, incluso la eyaculación masculina, como la erección, es un efecto neumático –una vez más, por tanto, aire en un lugar inesperado–: pues la «expulsión (del esperma) sucede también, obviamente, porque empuja el aire».^[22]

Interpretación de la espuma

El hecho de que, en el cambio de imagen del mundo del siglo XIX y XX, tanto los sueños como las espumas no pudieran permanecer en el lugar que ocupaban en el antiguo cosmos de esencias, pertenece –junto con otros numerosos cambios de los signos y nuevas disposiciones sorprendentes de las fuerzas– a las íntimas signaturas de la forma del mundo, que, entretanto, en tono más tranquilo, se llama moderna. Si el psicoanálisis vienés, a pesar de sus rasgos conservadores, se cuenta, con buenas razones, entre los motores de la modernización mental, es, en primera línea, porque en él se ejercita un nuevo modo de trato con lo aparentemente marginal, lo hasta ahora incidental y en otro tiempo ignorado. Por su posicionamiento en el lugar epistemológico, en el que había de tener lugar la afluencia común de las filosofías tardoidealistas-románticas del inconsciente con las concepciones-mecanismos científico-naturales y técnicas, la vanguardia psicoanalítica consiguió formular un concepto simbólico, que permitía una nueva mirada a lo inaparente. En tanto que hizo legibles síntomas psíquicos como si se tratara de textos, Freud pudo convertirse en un «Galileo del mundo interior de hechos», como dijo Arnold Gehlen. Lo que era *quantité négligeable* adquirió relevancia significativa y entró en el foco de la consideración. La decisión temprana de Freud de señalar el sueño como camino real al inconsciente puso de manifiesto el cambio «revolucionario» de acento entre lo central y lo periférico. La aparición de la *Interpretación de los sueños* en el año 1900, sin embargo, no sólo puso de relieve lo pronto que en la retrospectiva del siglo se manifestó el acto fundacional epistémico-propagandístico del movimiento psicoanalítico, fue también uno de los puntos de partida de la subversión del sistema de seriedad tradicional y de la conciencia de la categoría de peso pesado en general. Lo que trastoca la seriedad y revisa lo *decorum* transforma la cultura en su totalidad. Por su colaboración en la rehabilitación, preparada por el Romanticismo, de la dimensión sueño, el psicoanálisis vienés entró en un contexto en el que no había nada menos en juego que una nueva repartición de los acentos en el campo de lo primario, fundante, creador de significado, un suceso de alcance cultural-revolucionario: en él afluyeron las olas de choque procedentes de la intervención de Nietzsche en contra del idealismo metafísico, junto con las irritaciones procedentes de las críticas a la superestructura tanto marxistas como positivistas. El nuevo arte de la lectura de signos, apenas perceptibles, de contextos tanto íntimos como públicos de sentido integró las ocurrencias, tics, desviaciones y actos fallidos más privados en supuestos significativos subversivamente ampliados. En tanto que esa revisión trazó nuevamente las fronteras entre sentido y no-sentido, seriedad y no-seriedad, proporcionó al espacio cultural una conformación decididamente diferente. Ahora lo no-significativo podía saldar viejas cuentas con lo significativo. Desde entonces los sueños ya no son espumas; señalan, en todo caso, un espumar endógeno de los

sistemas psíquicos y suscitan la formulación de hipótesis sobre las leyes a las que están sujetos el desarrollo de síntomas y la efervescencia de imágenes interiores.

Si la Modernidad se reconoce por desplazamientos de la seriedad, ¿qué sucede con el otro lado de la ecuación de sueños y espumas? ¿Con qué seriedad se tomó el siglo xx la espuma? ¿Qué rango de valor asignó al «aire en lugar inesperado»? ¿De qué modo trabajó en la rehabilitación de esa entidad evanescente, abocada a la desintegración? ¿Con qué medios intentó hacer justicia a las oquedades autorreferentes, a las esferas interiores llenas de valores propios, al interior halitoso y a los hechos climáticos? Si la respuesta adecuada a esas preguntas ya resultara posible en nuestro tiempo proporcionaría una sinopsis de la modernización. Describiría un amplio procedimiento de admisión de lo casual, momentáneo, vago, efímero y atmosférico, un procedimiento en el que participan las artes, las teorías y las formas de vida experimentales con planteamientos propios en cada caso. Entre sus resultados se cuenta una concepción fundamentalmente nueva, postheroica de lo *decorum*, del complejo de reglas por el que se calibran en total las culturas.^[23] Quien quisiera emprender una amplia reproducción de estos procesos tendría que hablar tanto de las intenciones de un Nietzsche no falseado como del desarrollo del impulso de Husserl; tanto del perspectivismo en torno a 1900 como de la teoría del caos en torno al 2000; tanto de la promoción de lo surreal, convirtiéndolo en una sección arbitraria de lo real, como de la elevación de lo atmosférico a la dignidad de teoría;^[24] tanto de la matematización de lo borroso^[25] como de la penetración conceptual de las estructuras estriadas y de los conjuntos irregulares.^[26] Habría que hablar de una rebelión de lo poco llamativo, de lo discreto, por la que lo pequeño y efímero se aseguró una porción de la fuerza visual de la gran teoría, de una ciencia de las huellas, que a partir de indicios poco aparentes quiso leer los signos tendenciales del acontecer del mundo.^[27] Más allá del giro «micrológico» habría que hablar de un descubrimiento de lo indeterminado, gracias al cual –quizá por primera vez en la historia del pensamiento– lo no-nada,^[28] lo casi-nada,^[29] lo casual y lo informe^[30] han conseguido conectar con el ámbito de las realidades teorizables.



Jean-Luc Parant, *Livres de Jean-Luc Parant mis en boules.*

Por muy amplia que fuera una panorámica así de la nueva distribución de la seriedad, fundada sobre hechos y signos ignorados, inadvertidos, marginados, confirmaría el diagnóstico de que en ninguna parte se ha producido una recopilación convincente de esas innovaciones en un horizonte común. La larga sombra del pensar

de la substancia, que gusta tan poco de lo accidental, sigue extendiéndose aún sobre las teorías modernas y las teorías de la Modernidad.



Sandro Botticelli, *El nacimiento de Venus*, 1477-1478.

El menosprecio de lo insubstancial caracteriza hasta los tiempos más recientes la búsqueda de temas de una filosofía amaestrada, en la que siguen actuando las inercias

más viejas. Esto no impide que espíritus más libres se comprometan desde hace algún tiempo en los frentes de una actualidad llena de riesgos, aunque sus planteamientos no hayan podido conducir todavía a una nueva determinación coherente de la situación. Puede que los sueños hayan dejado de valer como espumas, esto seguirá siendo una conquista a medias mientras las espumas no consigan también su emancipación. Las revoluciones de la seriedad y las revisiones de lo *decorum* de la Modernidad sólo traerán definitivamente consecuencias cuando a la interpretación de los sueños le secunde una interpretación de las espumas.^[31] Cuya tarea sería prestar al «aire en lugar inesperado» la atención que le es debida, a riesgo de que con ello surja también teoría en lugar inesperado, teoría postheroica, que dedica a lo efímero, irrelevante, secundario la consideración que en la teoría heroica se reservaba para lo eterno, substancial, primario. Tras una acción paralela en favor de la espuma quizá se manifieste lo que significaba la interpretación de los sueños. Como Ernst Bloch en su –tras éxitos primeros, casi vuelta a olvidar– ontología política de la capacidad humana de anticipación disolvió la constricción de la interpretación freudiana de los sueños a estratos de significación nocturnos y regresivos para otorgar al sueño diurno dignidad como potencia utópica y fuerza proyectiva que establece realidad, así la interpretación de la espuma tendría que constituirse como ontología política de los espacios interiores animados. En ella se comprendería lo más frágil como el corazón de la realidad.



Sandro Botticelli, *El nacimiento de Venus*, detalle.

En el lenguaje de nuestro ensayo la interpretación de la espuma ha de negociarse bajo el nombre de poliesferología, o ciencia ampliada de invernaderos. Desde el principio tiene que quedar claro que este «leer» en las espumas no puede quedarse en mera hermenéutica, ni detenerse en el desciframiento de signos. Sólo entra en materia

como teoría tecnológica de espacios humanamente habitados, simbólicamente climatizados, es decir, como instrucción científico-ingeniera y política para la construcción y mantenimiento de unidades civilizatorias, un ámbito temático que hasta ahora caía dentro de la ética y de sus ramificaciones en politología y pedagogía. La disciplina más cercana a esta teoría heterodoxa de la cultura y la civilización puede encontrarse, por el momento, en la astronáutica tripulada, pues en ninguna otra parte se pregunta tan radicalmente por las condiciones técnicas de la posibilidad de existencia humana en cápsulas que mantengan la vida.^[32]

La nueva constelación reza, por tanto: lo serio y lo frágil, o –por llevar la revolución del estado de cosas de lo serio hasta el extremo en el que está ahora–: espuma y fertilidad. Aproximación –del griego *áphros*, la espuma– es la teoría de sistemas cofrágiles. Si se consiguiera probar que lo espumoso puede ser lo que tenga un gran porvenir, sí, que es, en ciertas condiciones, capaz de generar, se le sustraería el fundamento al prejuicio substancialista. Justamente eso es lo que se intentará en lo que sigue. Lo que durante toda una era se ha considerado menospreciable, lo aparentemente frívolo, lo que existe sólo en vistas a su implosión, recuperaría su parte en la definición de lo real. Se comprende, pues: hay que entender lo flotante como algo que de algún modo especial proporciona fundamento; describir nuevamente lo hueco como una llenura de propio derecho; considerar lo frágil como lugar y modo de lo más real; evidenciar lo irrepetible como el fenómeno superior frente a lo serial. Pero ¿no representa una contradicción en sí misma la idea de una espuma «esencial», apenas menos a nivel físico que a nivel metafórico? ¿Puede tomarse en consideración, realmente, como posibilitadora de consecuencias vitales y acciones a distancia creadoras, una hechura que ni siquiera puede garantizar la propia permanencia-en-forma?

Espumas fértiles – Interludio mitológico

Que la figura «espuma fértil» no siempre fue una ficción ilegítima en la historia de los motivos de pensamiento y figuración es una tesis que puede comprobarse en cuanto se retrocede a una época anterior a la del menosprecio de la espuma, originado ontológico-popularmente y metafísico-substancialmente. En las menciones más tempranas de la espuma, tanto en las tradiciones europeas antiguas como en las indias y próximo-orientales, aparece una estrecha conexión entre los complejos representativos de lo espumoso-marítimo y de la vida cambiante-indestruible. El rapsoda filosofante Hesíodo, que vivió después del 700 antes de Cristo en Beocia como pastor y labrador libre, hizo algo inolvidable para la tradición occidental de la *liaison* entre espuma y potencia generativa por su relato del nacimiento de la espuma de la diosa Afrodita a consecuencia de una castración titánica. Gracias a esa historia lírico-macabra se ha conservado en la memoria una poesía presocrática de la espuma junto a la metafísica menospreciadora de lo efímero, que fue la que dominó después. A la vista de la escasa transmisión de textos, no puede decidirse si esa asociación de Hesíodo fue invento suyo o remite a una alegoricidad mitológica más antigua. Cierto, sólo parece que Hesíodo fue víctima de una feliz confusión etimológica al derivar el nombre de la diosa, que había sido importada del Próximo Oriente al panteón griego, de *áphros*, espuma. Con ello relacionó a la diosa del amor y la fertilidad de los helenos con aquella substancia asubstancial, a la que se atribuyen nobles funciones erógenas. Esa pseudoetimología de Hesíodo vuelve productiva mitológicamente la adulteración griega del nombre sirio-fenicio de la diosa Astarté (o bien de la babilónica Ishtar) en Afrodita, y consigue con ello una contextualización genealógica, que proporciona a la espuma un debut espectacular en las historias, contadas y vueltas a contar por los griegos y sus herederos, de las generaciones de los dioses.

Aquí consigue el poeta –junto con el mito de un adviento costero, que encantó a los pintores del renacimiento– la inaudita imagen prototípica de una espuma, a la que no se atribuye sólo fuerza conformadora, sino también capacidad procreadora y eficiencia generativa de lo bello, seductor, perfecto. Efectivamente, la espuma de la que se habla no es una cualquiera: surgida del contacto catastrófico entre la ola del mar y el miembro sexual del padre primordial, Urano, seccionado arteralmente por Cronos, da testimonio de una anomalía de grandes consecuencias en la sucesión de las generaciones de los dioses:

*Pero los genitales de Urano, cercenados del cuerpo por el acero,
arrojados lejos del continente en el tempestuoso ponto,
fueron llevados luego por el piélagos, hasta que finalmente
surgió en torno a la carne divina un blanco anillo de espuma:
Y en medio de él nació una doncella. Se dirigió primero
a la sagrada isla Citera y llegó después a Chipre, rodeada de corrientes.*

*Aquí, salió del mar la augusta y bella diosa,
y bajo sus delicados pies crecía la hierba en torno. Afrodita,
diosa nacida de la espuma, coronada con las flores de Citerea,
la llaman los dioses y los hombres, a ella, que creció del aphros,
de la espuma. Y Citerea, porque llegó hasta Citera,
también Ciprogénea, salida del oleaje de Chipre,
y diosa de la procreación, surgida del miembro de la procreación.
La siguieron la excitación y el deseo de amor, Eros e Hímero,
cuando, recién nacida, subió hacia la tribu de los dioses.*^[33]

En el momento crítico de su canto el poeta aventura una caracterización adjetiva –*aphrogenéa*, como epíteto de *théa*, la diosa–, de la que se reconoce ahora que tiene el potencial suficiente para superar el carácter de aditamento evocativamente ornamental y convertirse en un nombre con rango de concepto. En tanto que se atestigua de la diosa que es una nacida de la espuma, una *aphrogene*, la espuma misma adquiere la competencia de dar a luz. A causa de su nacer de la espuma –más exactamente: de su crecer-en-la-espuma (*en aphro*)–,^[34] la Afrodita hesiódica en el horizonte de la tradición occidental se convierte en la testigo principal de que no es verdad que la espuma sea nada en absoluto, sobre todo cuando puede asociarse con el miembro del dios originario. Así como una posterior metafísica del espíritu atribuye de vez en cuando al logos generador de mundo el atributo *spermatikós*, la poesía presocrática ya conoce en ese punto un *áphros spermatikós*, una espuma con potencia de engendrar y dar a luz, a la que le son inherentes cualidades-matrix. Es significativo que la narración de Hesíodo transfiera a la posterior diosa olímpica Afrodita (que, según otra tradición distinta, surgió de la unión de Zeus con la diosa del roble Dione) a un contexto titanoide, a una serie de engendramientos monstruosos y horrores elementales, cosa que sucede, sin duda, por influjo de un motivo: introducir a la diosa de la voluptuosidad en un contexto cósmico muy temprano, lleno de procesos primarios, completamente dominado todavía por fuerzas elementales pre-rationales. Sólo en él era posible la carga de la espuma con potencia generativa y significados de fertilidad, y sólo de esperma de titanes podía hacerse plausible que se manifestase como fuerza erógena, *aphrógena*, *teógena*. La fertilización-*en-aphro* de la diosa permite comprender cómo pudo pensarse la espuma –durante un instante mitopoéticamente productivo– como analogon del seno materno y matriz de conformaciones con grandes consecuencias.^[35]



J. A. D. Ingres, *Venus nacida de la espuma*, 1808.

Algo semejante, tan superlativizado que parece una novela barroca trascendente, muestra el antiguo mito indio de la decisión de los celestes de batir el Océano hasta convertirlo en espuma para extraer de allí el néctar de la inmortalidad, un relato que ha sido transmitido, entre otras, en la versión del *Ramayana* y en la del *Mahabharata*.

[36] Ambas versiones tienen en común el motivo de que a los dioses, preocupados por su inmortalidad insegura, un consejero divino (Visnú-Narayana, según el *Mahabharata*) les indica que han de remover el océano universal lechoso hasta que surja de él *amrita*, el elixir que acaba con la muerte. Los celestes siguen ese consejo sirviéndose del monte universal Meru y de la gigantesca serpiente de mil cabezas Shesha, alias Vasuki, como cucharas de remoción, más exactamente como bastón y cuerda batidores. Después de mil años de batir la espuma en las profundidades se acerca el instante del éxito:

Recuperadas sus fuerzas, los dioses continuaron removiendo. Poco tiempo después la suave luna de mil rayos salió del mar. Acto seguido, surgió del elemento Lakshmi (la diosa de la fortuna), toda vestida de blanco, después Soma (la bebida embriagadora de los dioses), luego el corcel blanco y finalmente la gema celestial Kaustaba, que adorna el pecho del dios Narayana (Visnú)... Después se alzó el mismo divino Dhanwantari (el médico divino de los dioses) con la blanca vasija de néctar en la mano... Después apareció aún Airavata, el Gran Elefante, pujante de cuerpo y con un doble par de colmillos blancos. Pero cuando continuó la remoción apareció al final el veneno Kalakuta... [37]

En el *Ramayana*, atribuido al poeta Valmiki (ca. 200 d. C.), la remoción milenaria produce, igualmente, una serie de apariciones desde la espuma de leche, pero en otro orden: aquí aparece en primer lugar el médico de los dioses Dhanwantari con su sublime vasija de néctar –que contiene la sagrada «agua de los ascetas»–, seguido de una multitud enorme de resplandecientes muchachas del amor, las *apsaras*, en total seiscientos millones, acompañadas de innumerables sirvientas, seres femeninos dispensadores de dicha, que «pertenecen a todos», porque ni los hombres ni los dioses están dispuestos a casarse con ellas; a esas emanaciones eróticas del Océano espumante se unen Varuni, la hija del dios del agua Varuna, después el magnífico caballo blanco, más tarde la piedra preciosa divina y, finalmente, una vez más el deseado elixir, la esencia que hace inmortal, por cuya posesión estalla inmediatamente una guerra enconada entre los dioses y los demonios. [38]

En los relatos indios del batir o convertir en espuma el Océano llama la atención que ya no presentan, como en Hesíodo, un proceso elemental anónimo, sino una acción, a la que –bajo rasgos alquimistas– se atribuye un carácter de producción indudable. La espuma láctea no se ha convertido sólo en una matrix para nuevos procesos generativos de un moldeador: ella misma es producida por una operación aphyrogénica, engendradora de espuma en un segundo sentido de la palabra; para la producción desde espuma aparece la producción de espuma. Con esto, el fenómeno aphyrogenia adquiere un carácter técnico y se hace legible desde dos lados. Puede ascender a un nivel conceptual en tanto reúne en una expresión superior la formación desde la espuma y la formación de espuma. Por muy grotesco que parezca el instrumento –un monte y una serpiente gigantesca, convertidos en un batidor que remueve en la lechería cósmica– no hay duda de que estamos ante una imagen típica del contexto de motivos de observación artesanal. Sobre todo se impone la analogía con procedimientos para la preparación de mantequilla, lo que no sorprende en una cultura en la que las ofrendas de mantequilla líquida en el fuego sacrificial (*ajya*) pertenecían a los gestos rituales primarios. [39] A la vez, la remoción evidencia el núcleo procedimental de la alquimia, en la que desde siempre parece que se trató de conseguir una esencia activa por medio de filtración y reducción. La introducción de

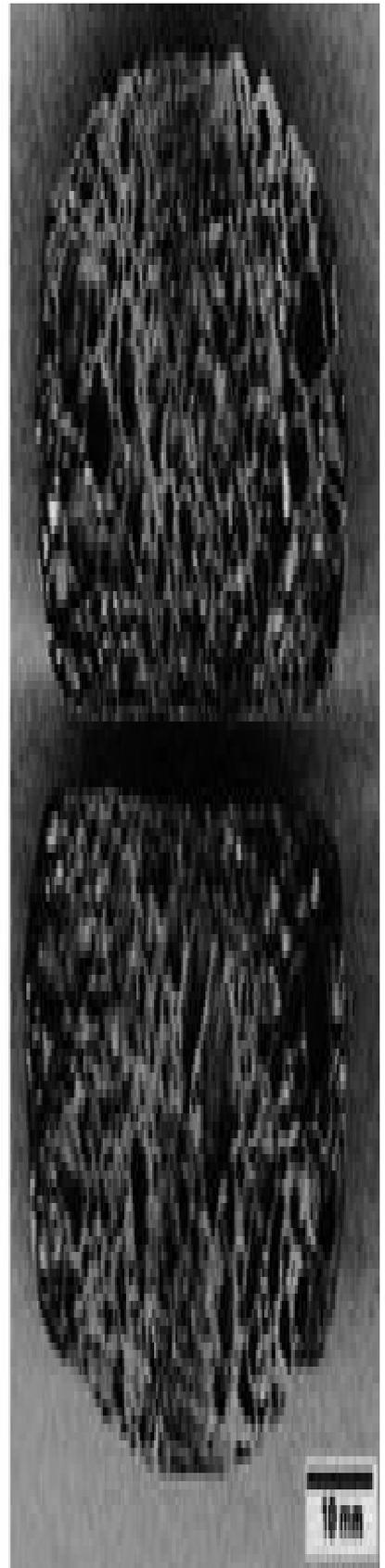
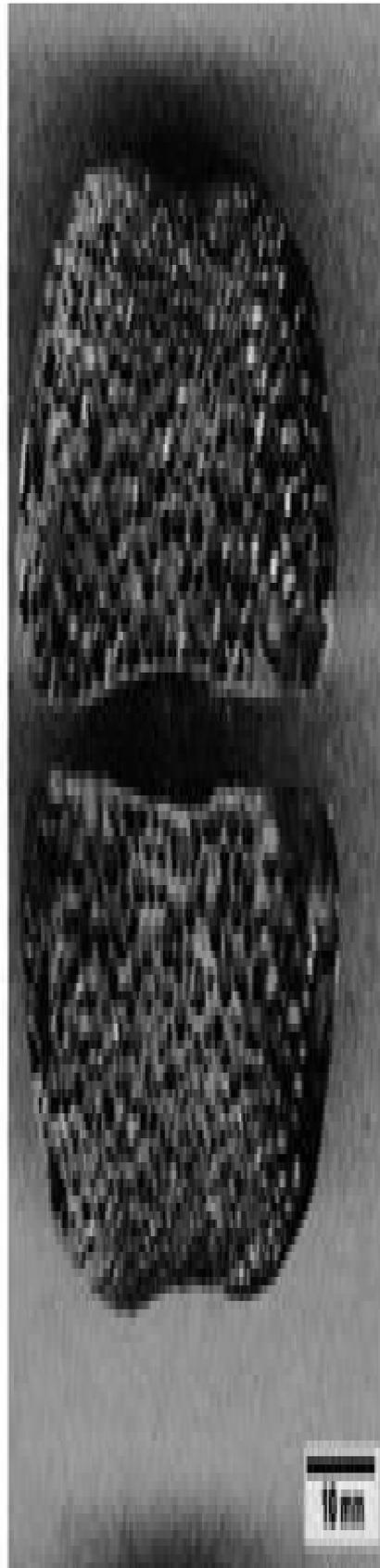
aire en la substancia sirve para el precipitado de lo más substancial de la substancia, hasta alcanzar la extrema contracción del poder generativo en un único receptáculo, en un último punto seminal. Se entiende: cuando se presupone, como en la Primera Teoría generalizante, la unidad de fuerza originaria y plenitud de esencia, de ahí no hay gran trecho hasta llegar a una radicalización de la búsqueda; es entonces cuando se aventura el acceso mágico a la esencia de la esencia con el fin de filtrar el poder desde el poder. En el drama teúrgico, que ha de hacer de los dioses definitivamente inmortales, la preparación de la espuma sirve como preludio a la extracción absoluta.

No queremos olvidar que el mito egipcio de la creación conoció incluso la imagen de una espuma-saliva cosmogónica: en él se describe la boca del dios Atum como primer foco de movimiento o receptáculo originario, en el que primero se crean y ensamblan, uno en otro, *tefnut*, la humedad, y *schu*, el aire, hasta que ambos, como mezcla totipotente, abandonan la boca originaria para producir todas las demás criaturas. Memorable es aquí, sobre todo, que de la boca de los dioses no emanen órdenes-hágase o diferenciaciones primeras, como es usual en el esquema logocrático, sino una *prima materia* espumosa bimaternal, que, análogamente a una pareja, llama a la vida al resto por procreación, por un escupir supremo, por así decirlo.

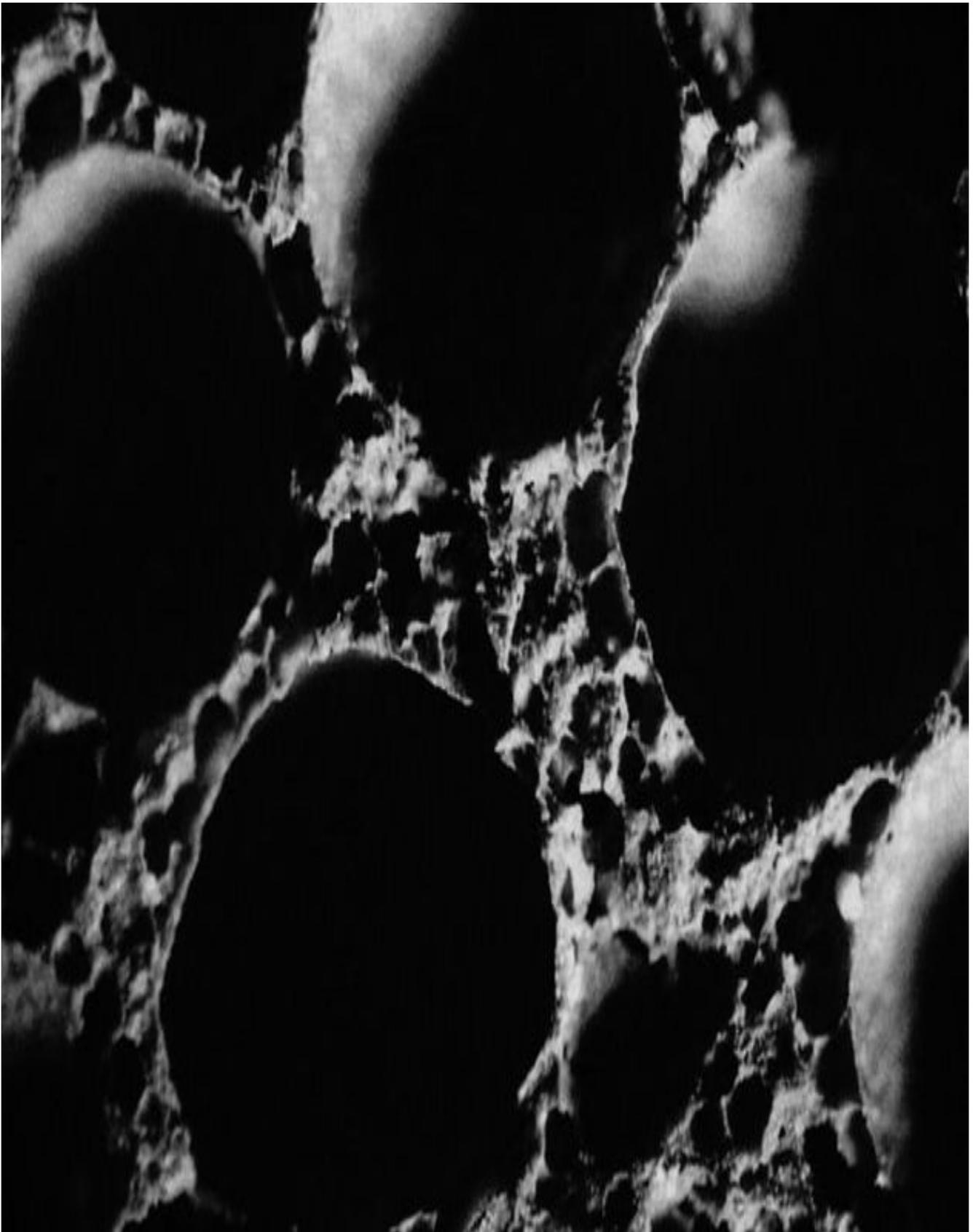
Estos mitos aluden a tempranas alternativas al prejuicio de esterilidad referente a las espumas; con todo, sólo pueden proporcionar a la constelación de espuma y fertilidad, en el mejor de los casos, una plausibilidad poética. Aun así, preparan desde lejos un concepto de aphrogenia que nos estimula no sólo a preguntar por las generaciones de los dioses, sino también por el surgimiento del ser humano a partir de lo aéreo, flotante, mezclado e inspirado. En lo que sigue queda por mostrar que la espuma –en un sentido de la palabra aún por consolidar– constituye la matrix de todos los hechos humanos en su totalidad. *We are such stuff the foams are made on.* Como se ha visto, la primera lección de la interpretación de las espumas había de convertirse en un excursus mitológico; en la segunda se dejarán los motivos teogónicos para, tras una corta mirada a las contribuciones actuales de las ciencias naturales a la investigación de las espumas, pasar al registro antropológico.

Espumas naturales, aphrosferas

En el contexto físico se entiende por espumas: sistemas de cámaras múltiples de reclusión de gas en materiales sólidos y líquidos, cuyas celdillas están separadas unas de otras por tabiques peliculares. Los impulsos a la investigación científica de estructuras espumosas se remiten al físico belga Joseph Antoine Ferdinand Plateau, que, a mediados del siglo XIX, formuló algunas de las leyes más importantes, reconocidas hasta ahora, de la geometría de espumas, leyes que aportaron un mínimo de orden en el aparente caos de aglomeraciones-burbujas espumosas. Con su ayuda las espumas pudieron describirse exactamente como esculturas tensionadas de tegumentos peliculares. Enuncian que los ángulos de una burbuja de espuma o, mejor, de un polígono de espuma, se forman exactamente por tres tabiques peliculares; que dos a dos de esos tres tabiques se encuentran siempre en un ángulo de 120 grados; y que siempre convergen en un punto exactamente cuatro ángulos de celdillas de espuma. La existencia de tegumentos jabonosos se debe a la tensión de superficie del agua, que ya señaló en torno a 1508 Leonardo da Vinci en sus observaciones sobre la morfología de las gotas. Las propiedades ópticas de espumas húmedas y secas fueron expuestas en torno a 1890 por el físico británico Charles Vernon Boys en un tratado popular sobre el color de la espuma.^[40] Por él inmigraron las maravillas del arco iris a las habitaciones infantiles de la época victoriana.



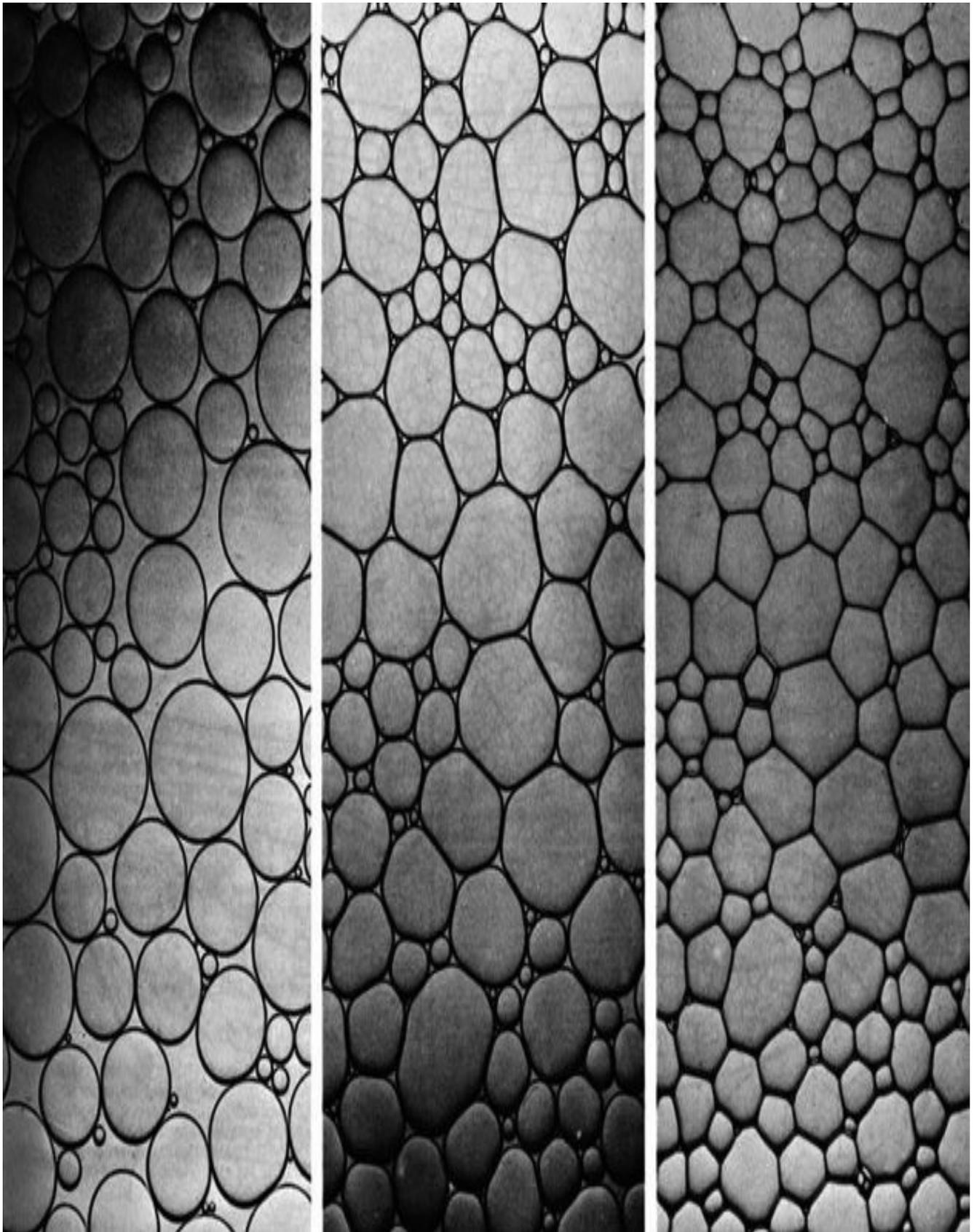
Materiales porosos de base férrea.



Fotografía de un adobe de espuma pororizado con poliestireno y con espuma.

Hay que agradecer ante todo al siglo xx la introducción del tiempo en el análisis de la espuma. Hemos aprendido que las espumas son procesos y que en el interior del caos de múltiples celdas se producen constantemente saltos, transformaciones y cambios de formato. Esa agitación tiene un rumbo, conduce a mayor estabilidad e

inclusividad. Una espuma vieja se reconoce porque sus burbujas son mayores que las de las espumas jóvenes, porque las celdas jóvenes que revientan mueren en cierto modo dentro de sus vecinas, a quienes legan su volumen. Mientras más húmeda y joven es una espuma, más pequeñas, redondas, móviles y autónomas son las burbujas aglomeradas en ella; mientras más seca y vieja, por el contrario, más burbujas autónomas han perecido, más grandes se hacen las celdas supervivientes, con más fuerza actúan unas sobre otras, más se hacen valer las leyes de Plateau de la geometría de vecindad en la deformación recíproca de las burbujas agrandadas.



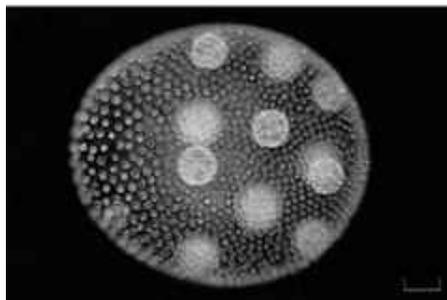
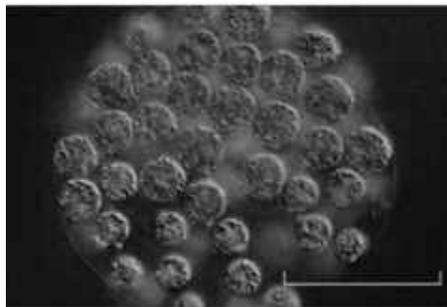
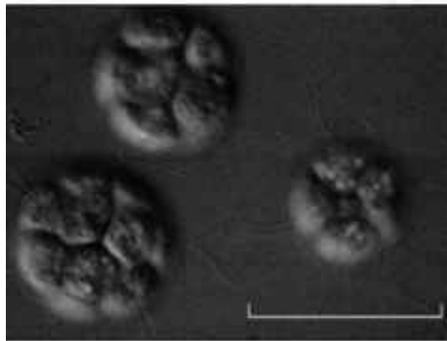
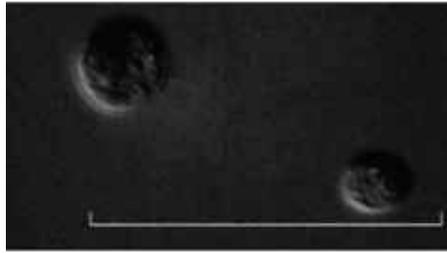
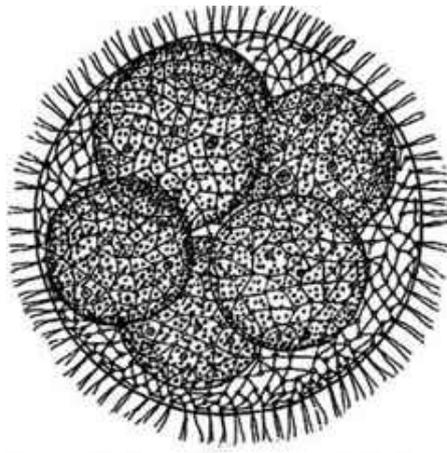
Transición de una balsa de burbujas a una red poliédrica aplanada, según un estudio del grupo de Frei Otto.

Una espuma avejentada encarna el caso ideal de un sistema cofrágil, en el que se ha alcanzado un máximo de interdependencia. En el entramado de grandes poliedros lábil-estables ya no puede reventar potencialmente ninguna celda concreta sin arrastrar consigo a la nada la contextura total. La dinámica procesual de la espuma

proporciona, así, la forma vacía a todas las historias que tratan de espacios de inclusión inmanentemente crecientes. En estas geometrías trágicas se alcanza un grado tan alto de tensión interior o tensegridad entre los espacios co-aislados restantes que su riesgo común de existencia puede expresarse mediante una fórmula de cofragilidad. Juntas, las grandes celdas de una espuma madura consiguen incrementar la duración de su existencia, juntas se deshacen en la implosión final. Notemos que en las espumas no existe una celda como punto central y que la idea de una capital sería contraproducente *per se*.

Últimamente, el motivo de la multiplicidad de cámaras ha hecho carrera también en las teorías físicas del espacio. Esto trae como consecuencia que se recurra cada vez más a menudo a la metáfora de la espuma para la descripción de conformaciones de espacio espontáneas, tanto en las dimensiones mínimas como en fenómenos mesocósmicos, como, finalmente, en procesos de dimensiones galácticas, efectivamente cósmicas. Se anuncia abiertamente el siglo XXI como la *century of the foam*. Buena parte de la astrofísica más reciente aparece con ropaje aprofísico. Muchos de los modelos cosmológicos que se discuten actualmente representan el universo como un trenzado de burbujas inflacionarias, cada una de las cuales encarna un sistema de explosión originaria del tipo del contexto de mundo que habita la humanidad actual.^[41] También se presentan recientemente numerosas realidades microfísicas con el signo de la espuma y de la espontánea conformación microsérica de espacio. Pero ninguna de las ciencias actuales concede mayor papel a la potencia morfológica de la espuma que la biología celular. Desde el punto de vista de numerosos biólogos, el surgimiento de la vida sólo puede explicarse por la formación espontánea de espuma en el agua turbia del océano primitivo.

[...] si se agita una mezcla de aceite y agua se forman de modo completamente espontáneo burbujas semejantes a células, envueltas en una membrana. En los primeros tiempos de la Tierra, aún sin vida, fueron tales espacios huecos con forma de burbuja los que procuraron la separación de dentro y fuera. [...] Esas burbujas de grasa se hicieron más grandes y desarrollaron la capacidad de autoconservación. [...] Presumiblemente fluyó, primero, energía solar a través de las gotitas; una corriente controlada de energía condujo, finalmente, a las formaciones que se convirtieron en células vivas.^[42]



Un coenobium biológico con colonias filiales: el alga-Volvox como ejemplo evolutivo de la transición de colonias de unicelulares en formación al individuo pluricelular, globular y sexualmente diferenciado.

En este relato de la génesis celular la forma redonda y el contenido energético hubieron de actuar uno en otro de tal manera que hicieron posible que surgiera del mar un primer ser vivo, la mónada nacida de la espuma, nadando en el agua y

disuelta en ella, pero ya deslindada de ella, llena de un interior, de un algo propio. Desde el caldo originario molecular pequeños interiores originarios, protegidos formalmente, que se consideran precursores de la vida, emprendieron el camino de la autoinclusión. En el modo de hablar de la biología sistémica, constituyen «sistemas semiabiertos», que procesan como espacios de reacción sensitiva con ellos mismos y con el entorno. Los fósiles más antiguos que se han encontrado hasta ahora en la Tierra, de más de tres mil quinientos millones de años, los paleobiólogos los interpretan como restos de bacterias originarias; por su forma y lugar de hallazgo se llaman microsferas-Zwazilandia. Su existencia demuestra que el misterio de la vida no puede separarse del misterio de la forma, más exactamente, de la conformación de espacio interior bajo leyes esféricas. Cuando aparecen los unicelulares comienza la historia de lo orgánico como condensación y encapsulamiento esféricos: bajo membranas en forma de globo se concentra el plus que se llamará vida. En el organismo primitivo el espacio está de camino al sí mismo. La primera característica del sí mismo es la capacidad de adoptar una posición por oposición a lo exterior. La posición aparece, por lo que vemos, por plegamiento sobre sí, o por obstinarse en permanecer en un lugar inesperado. ¿Ya en la vida más primitiva hubo de conducir el misterioso camino hacia dentro?^[43]

Espumas humanas

Por muy impresionante que se presente la conexión entre la morfología de la espuma y la zoogénesis primitiva a la luz de las nuevas ciencias de la vida, para nosotros la aventura de las multiplicidades-espacio comienza sólo con la entrada en contextos antropológicos y teórico-culturales. Mediante el concepto espuma describimos aglomeraciones de *burbujas* en el sentido de los análisis microsferológicos que hemos presentado con anterioridad.^[44] La expresión vale para sistemas o agregados de vecindades esféricas, en los que cada una de las «células» constituye un contexto (dicho en lenguaje usual: un mundo, un lugar) autocomplementante, un espacio-sentido íntimo, tensionado por resonancias diádicas o multipolares, o un «hogar», que bulle en su animación propia, sólo experimentable por él y en él mismo.^[45] Cada uno de esos hogares, cada una de esas simbiosis y alianzas es un invernadero de relaciones *sui generis*. Se podrían calificar tales conformaciones como «sociedad de a dos»^[46] (si más tarde no intentáramos mostrar que la expresión «sociedad» siempre desorienta cuando se aplica a tales objetos). Cuando se forman lugares de ese tipo, el existir-uno-hacia-otro de los asociados en proximidad actúa en cada caso como el auténtico *agens* de la conformación de espacio; la climatización del espacio interior coexistencial se produce por la extraversión recíproca de los simbioses, que atemperan el interior común como un fogón antes del fogón.^[47] Cada una de las microsferas constituye en sí un eje propio de lo íntimo. Habrá que mostrar cómo ese eje se dobla individualistamente.



Vito Acconci, distribuidor de espacio. «En su posición originaria las paredes conforman un espacio cerrado en forma de caja en medio de la sala. Si alguien quiere entrar en él puede mover hacia un lado una pared. Pero entonces se encuentra con otra pared en su lugar...»

La introversión de cada uno de los hogares no contradice que se aglomeren en alianzas más densas, me refiero a las espumas sociales: el enlace de vecindad y la separación recíproca hay que interpretarlos como dos caras del mismo hecho. En la

espuma rige el principio del co-aislamiento, según el cual una y la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas. Tales paredes, que se apropian ambos lados, son las interfaces originarias. Del hecho de que en la espuma físicamente real una burbuja concreta limite con una pluralidad de globos vecinos, que le condicionan la repartición del espacio, puede deducirse una imagen prototípica para la interpretación de asociaciones sociales: también en el campo humano las células concretas se aglutinan unas con otras por inmunizaciones, separaciones y aislamientos recíprocos. Pertenece a las particularidades de esa región de objetos el hecho de que el co-aislamiento-múltiple de los hogares-burbujas en sus diversas vecindades pueda describirse como cierre y como apertura al mundo. Por eso la espuma constituye un interior paradójico, en el que la mayor parte de las co-burbujas circundantes son, a la vez, desde mi emplazamiento, vecinas e inaccesibles, y están, a la vez, unidas y apartadas.

En sentido esferológico, las «sociedades» conforman espumas en el sentido de la palabra que acabamos de delimitar. Esta formulación ha de bloquear tan pronto como sea posible el paso a esa fantasía, con la que grupos tradicionales se procuran una interpretación imaginaria de su ser: la idea según la cual el campo social conforma una totalidad orgánica y está integrado en una hiperesfera omni-mancomunada y omni-inclusiva. No otra cosa ha aducido la propaganda autoplástica de los imperios y de las ficciones-reino-de-Dios desde tiempos inmemoriales.^[48] En realidad, las «sociedades» sólo son comprensibles como asociaciones agitadas y asimétricas de multiplicidades-espacios y multiplicidades-procesos, cuyas células no pueden estar ni realmente unidas ni realmente separadas. Las «sociedades» se consideran monosferas unidas desde el origen (o gracias a un estatuto excepcional) sólo mientras se hipnotizan a sí mismas estimándose como unidades homogéneas, algo así como pueblos nacionales, genética o teológicamente substanciales. Se presentan como espacios encantados, que gozan de una inmunidad imaginaria y de una comunidad de esencia y elección, mágicamente generalizada. En ese sentido ha adoptado recientemente Slavoj Žižek nuestro concepto de la «esfera», aplicándolo críticamente a la disposición mental de Estados Unidos antes de los ataques al World Trade Center.^[49] ¿Es necesario aclarar por qué el comienzo del saber sobre la actuación en común de seres humanos reside en la decisión de abandonar el círculo mágico de la hipnosis recíproca? Quien pretenda hablar teóricamente de «sociedad» tiene que operar fuera de la obnubilación del «nosotros». Si se consigue eso se puede uno percatar de que las «sociedades» o los pueblos están constituidos más fluida, híbrida, permeable y promiscuamente ellos mismos de lo que sugieren sus nombres homogéneos.



Morphosis (Thom Mayne/Michel Rotondi), Politix (retail store), Portland, Space modulator, 1990.

Cuando hablemos de «sociedad» en lo que sigue, la expresión no designa ni (como en el nacionalismo violento) un receptáculo monosférico, que incluye una población enumerable de individuos y familias bajo un nombre político esencial o un fantasma constitutivo, ni (como para algunos teóricos de sistemas) un proceso de

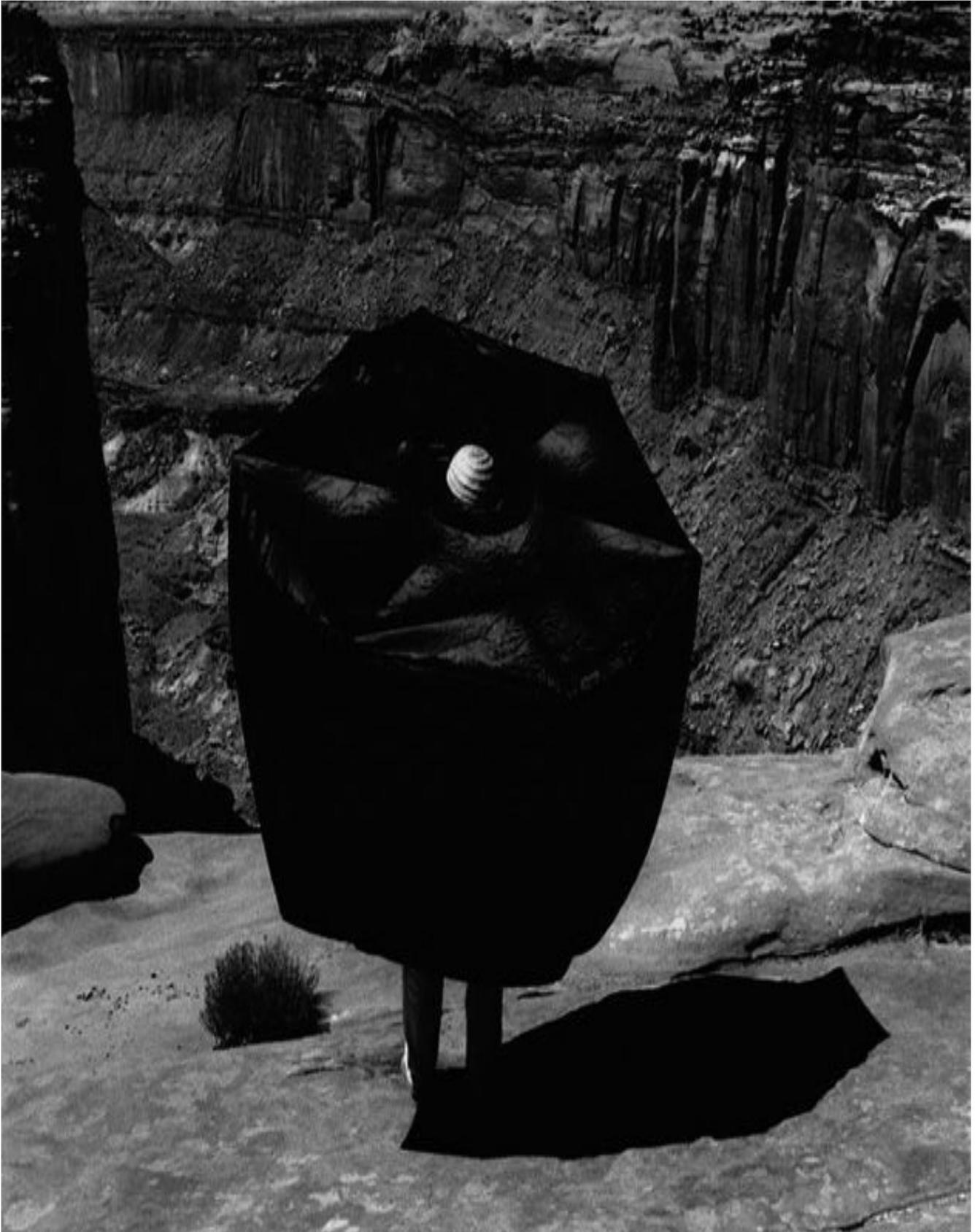
comunicación inespacial,^[50] que se diversifica en subsistemas. Entendemos bajo «sociedad» un agregado de microsferas (parejas, hogares, empresas, asociaciones) de formato diferente, que, como las burbujas aisladas en un montón de espuma, limitan unas con otras, se apilan unas sobre y bajo otras, sin ser realmente accesibles unas para otras, ni efectivamente separables unas de otras.^[51] Hay, ciertamente, según la formulación evocativa de Ernst Bloch, «muchos aposentos en la casa del mundo», pero no tienen puertas, posiblemente incluso sólo ventanas ciegas, en las que hay pintada una escena exterior.



Jennie Pineus, *Cocoon Chair*, 2000.

Las burbujas en la espuma, es decir, las parejas y hogares, los equipos y comunidades de supervivencia, son microcontinentes constituidos autorreferencialmente. Por mucho que pretexten estar unidos con el otro y el exterior, en principio sólo se arredondan en cada caso en sí mismos. Las unidades simbióticas

son conformadoras de mundo siempre en sí y para sí, junto a grupos-modeladores-de-mundo que hacen lo mismo a su manera y con los que aquéllas están constreñidas bajo el principio del co-aislamiento, formando un ensamblaje interactivo. Parece que sus semejanzas mutuas permiten sacar la conclusión de que estuvieran recíprocamente en intensa comunicación y ampliamente abiertas unas para otras; en realidad, la mayoría de las veces sólo se asemejan unas a otras a causa de su génesis en oleadas comunes de imitación^[52] y a causa de análogas dotaciones mediáticas. Operativamente, la mayoría de las veces no tienen prácticamente nada que ver unas con otras. (Piénsese en los ocupantes de vehículos, que viajan en filas unos tras otros: cada grupo de viajeros conforma dentro una célula resonante, entre los vehículos sin embargo reina el aislamiento, y así está bien, puesto que comunicación significaría colisión.)



Alfons Schilling, *Sombrero cámara oscura*, 1984.

Su sintonía no se produce por intercambio directo entre las células, sino por la infiltración mimética de normas, estímulos, mercancías contagiosas y símbolos semejantes. En otros tiempos estas tesis había que demostrarlas, ante todo, con el ejemplo de las familias nucleadas, pues las parejas dispuestas a la reproducción

conforman desde siempre (y seguramente también para el futuro) el ejemplo más plausible de díadas capaces de crecimiento. En el presente nuestros diagnósticos pueden ampliarse a parejas sin hijos, incluso a quienes viven solos en sus formas-*cocooning* especiales (como, por ejemplo, la cultura-*takotsubo* japonesa, la escena-autismo-marmita-de-calamar).^[53] Subrayamos que la célula en la espuma no consiste en el individuo abstracto, sino en una estructura diádica o multipolar.^[54] Es claro que la teoría de la espuma está orientada neo-monadológicamente: sus mónadas, sin embargo, tienen la forma fundamental de díadas o configuraciones espacio-anímicas más complejas, con espíritu de comuna y de equipo.

Desde la perspectiva técnico-mediática la «sociedad» de células de espuma es un *medium* turbio, que posee una cierta conductibilidad para informaciones y una cierta permeabilidad para materiales. Pero no transmite efusiones de verdades inmediatas. Si Einstein viviera en la casa de al lado, no por eso sabría yo más sobre el universo. Si el Hijo de Dios hubiera vivido durante años en mi misma planta, en el mejor de los casos me enteraría sólo posteriormente de quién había sido mi vecino. Desde cada uno de los lugares en la espuma se abren perspectivas a lo colindante, pero no hay a disposición vistas panorámicas generales, en el caso más ambicioso dentro de una burbuja se formulan hipérboles, que resultan útiles en numerosas burbujas vecinas. Selectivamente pueden transmitirse noticias, pero no hay salidas al todo. Para la teoría, que acepta el ser-en-la-espuma como determinación primaria de la situación, las super-visiones concluyentes del mundo-uno no sólo resultan inaccesibles, sino imposibles, y, si se entiende bien, tampoco deseables.

Quien habla de espumas en ese tono se ha despedido del símbolo central de la metafísica clásica, de la monosfera omnicomprendida: del uno en forma esférica y de su proyección en construcciones centrales panópticas. Ellas condujeron, lógicamente, al sistema enciclopédico, políticamente, al espacio-*urbi-et-orbi* imperial (de cuyos destinos se informó en los capítulos 3 y 7 de *Esferas II*), policialmente, a la forma del panóptico de vigilancia, militarmente, a una ontología-pentágono paranoide. Innecesario decir que tales centralismos sólo tienen ya interés histórico. Como sistemas de vecindades asimétricas entre invernaderos de intimidad y mundos propios de tamaño mediano, las espumas son medio transparentes, medio opacas. Toda situación en la espuma significa un relativo ensamblaje de visión en derredor y ceguera; todo ser-en-el-mundo, entendido como ser-en-la-espuma, abre un claro en lo impenetrable. El giro a una ontología pluralista ya fue tomado en cuenta previsoramente en la moderna biología y metabiología, desde que, gracias a la introducción del concepto de entorno, llegó a una nueva visión de su objeto:

Fue un error creer que el mundo humano proporcionara una plataforma común para todos los seres vivos. Todo ser vivo tiene una plataforma especial, que es tan real como la plataforma especial de los seres humanos. [...] Por ese reconocimiento conseguimos una nueva visión del universo. Éste no consiste en una única pompa de jabón, que hubiéramos inflado soplando por encima de nuestro horizonte hasta el infinito, sino en millones y millones de pompas de jabón estrechamente delimitadas que se cruzan e interfieren por todas partes.^[55]

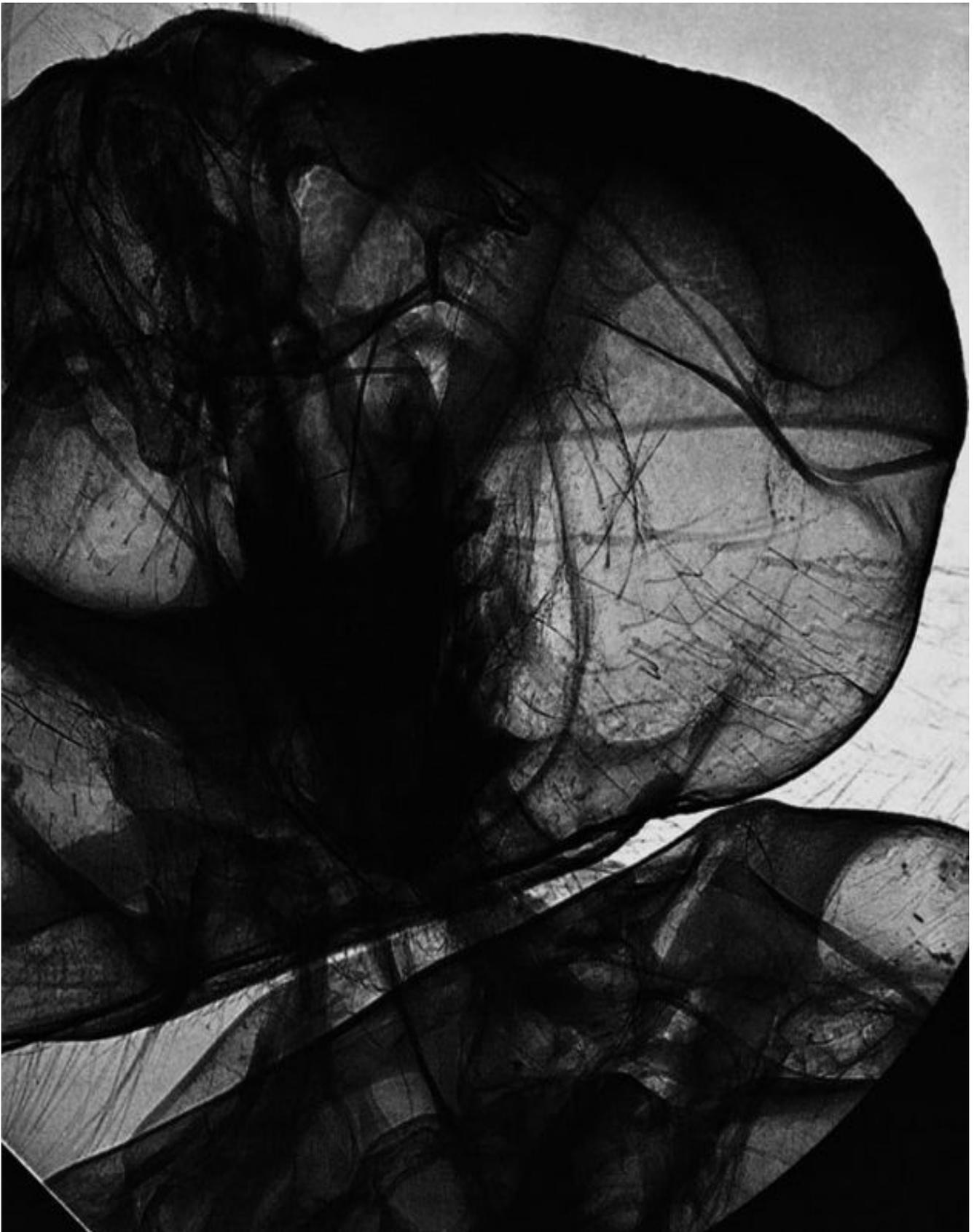
La reunión de innumerables «pompas de jabón» endocósmicas, pues, ya no hay que pensarla a la manera del monocosmos de la metafísica, en el que la plétora de los existentes fue convocada bajo un logos común a todo. En lugar de la super-pompa-de-jabón filosófica, de la mónada-todo del mundo-uno –de cuyas formas hemos dado cuenta en los capítulos 4 y 5 de *Esferas II*, sobre todo– aparece una aglomeración policósmica, que puede describirse como agrupación de grupos, como espuma semi-opaca compuesta de estructuras espaciales conformadoras de mundo. Es importante comprender que esa multiplicidad ilimitada de modos de existencia sensible en entornos estructurados con sentido ya está desarrollada en el nivel de la inteligencia animal, y, por lo que sabemos, no existe animal alguno que haga el inventario de todos los demás animales y los refiera a sí mismo. Por su parte, los seres humanos, tras la atenuación del delirio (antropo, etno, ego, logo) centrista, quizá se hagan ideas algo más razonables de su existencia en un medio compuesto de espumas ontológicas. Entonces se entenderá por qué Herder hablaba más bien del pasado que del futuro cuando escribió: «Toda nación tiene *en sí* su *punto medio* de felicidad, como toda esfera su centro de gravedad».^[56] Algunas formulaciones muy adelantadas de teóricos contemporáneos del ciberespacio ofrecen un primer concepto de modos de ser elásticos de diseños descentrados del mundo. Pierre Lévy escribe en su ensayo sobre la productividad semiótica de la «inteligencia colectiva» entendida emergentemente:

En el espacio del saber se unifica el aliento activo de los implicados, pero no para conseguir una fusión hipotética de los individuos, sino para hacer subir juntas miles de pompas de jabón tornasoladas, que son otros tantos universos provisionales, otros tantos mundos de significado compartido.^[57]

Dado que las conformaciones de mundo siempre se expresan también arquitectónicamente, más exactamente, en la tensión sinérgica entre bienes muebles e inmuebles, hay que tener en consideración los procesos esferopoiéticos, que se materializan bajo forma de espacios habitados, edificios y aglomeraciones arquitectónicas. De acuerdo con una idea de Le Corbusier, se puede comparar un edificio con una pompa de jabón: «La pompa de jabón es perfectamente armónica cuando el aliento está bien repartido, bien regulado desde dentro. El exterior es el resultado de un interior».^[58]

Las espumas en la época del saber

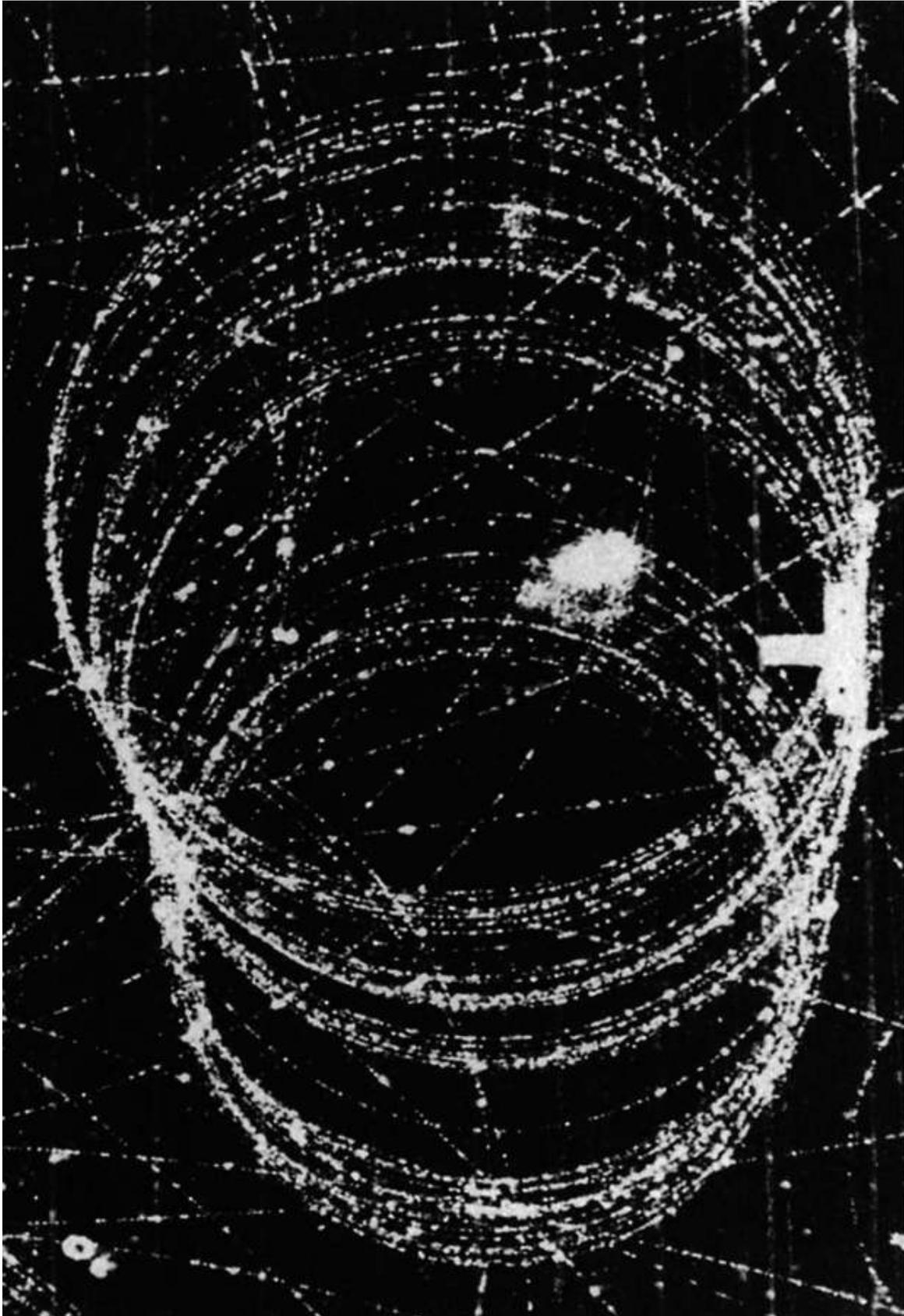
Las cosas delicadas se convierten tarde en objeto: eso es lo que tienen en común con numerosas obviedades aparentes, que sólo consiguen saltar a la vista cuando se pierden, y, por regla general, se pierden desde el instante en que se introducen en comparaciones en las que se desvanece su facticidad inocente. El aire, que respiramos sin darnos cuenta; las situaciones, impregnadas de estados de ánimo, en las que inconscientemente existimos incluidos-incluyentes; las atmósferas, imperceptibles por evidentes, en las que vivimos, existimos y somos, todas esas cosas representan retrasos en el espacio temático, porque, antes de que se les pudiera prestar atención explícitamente, como naturalezas eternas o bienes de consumo parecían proporcionar un decorado de fondo *a priori* para nuestro ser-ahí y ser-aquí. Constituyen advertencias tardías, que sólo por su manipulabilidad, recientemente demostrada, tanto en sentido constructivo como destructivo, se han convertido en carreras temáticas y técnicas. Consideradas hasta ahora como pre-aportaciones discretas del ser, hubieron de convertirse en objetos de la atención antes de que llegaran a ser objetos de la teoría. Tuvieron que ser vividas como algo frágil, extraviable y destruible antes de que llegaran a convertirse en campos de trabajo laborables para fenomenólogos del aire y del estado de ánimo, para terapeutas de la relación, para ingenieros de atmósferas y arquitectos de interiores; tuvieron que convertirse en irrespirables antes de que los seres humanos aprendieran a comprenderse como guardianes, reconstructores y re-inventores de lo que hasta entonces era sólo algo dado por supuesto.



Vista del interior de la cabeza de una mosca con ayuda de un microscopio radioscópico.

El trasfondo rompe su silencio sólo cuando hay procesos en el primer plano que superan su capacidad de resistencia. ¿Cuántas catástrofes ecológicas y militares reales se necesitaron antes de que pudiera decirse con precisión cómo se instalan entornos atmosféricos humanamente respirables? ¿Cuánta ignorancia de las premisas

atmosféricas de la existencia humana hubo de acumularse en la teoría y la praxis antes de que la atención de un pensamiento radicalizado fuera capaz de sumergirse en la esencia de los estados de ánimo,^[59] para trascender después hacia las constituciones del ser-en en ámbitos absolutamente generales y hacia los *modi* de inclusión existencial en relaciones de totalidad^[60] (para la que utilizamos recientemente la expresión inmersión)? ¿Cuánto hubo de desviarse la oscilación del péndulo en dirección a incomprensiones individualistas y desolaciones autistas antes de que el valor propio de los fenómenos de resonancia y ensamblaje intersíquico en espacios de animación pudiera manifestarse lingüísticamente sin recortes, aunque sólo fuera a medias? ¿Cuánto descuido progresivamente enmascarado tuvo que devastar las relaciones de proximidad humanas antes de que el significado constitutivo de relaciones de familia y de pareja suficientemente buenas pudiera ser descrito con fundamental respeto?^[61]



Electrones hechos visibles en una cámara de Wilson.

Todo lo muy explícito se convierte en algo demoníaco. Quien se aventura a explicitar realidades de trasfondo, que antes estaban suspendidas tácitamente en lo consabido, pensado –más bien, incluso, en lo nunca sabido, nunca pensado–, reconoce una situación, en la que la escasez de lo presumible y callable ha avanzado

y sigue progresando imparablemente. ¡Ay de aquel que oculta desiertos! Ahora hay que reconstruir artificialmente lo que antes parecía dado como recurso natural. Uno se ve obligado a articular con esmero impertinente y detalle provocativo lo que en otro tiempo seguramente resonaba como una connotación apacible. En ese giro a lo explícito se manifiesta la función moderna de la ciencia de la cultura. Se presenta como la agente de explicaciones civilizatorias en general. Respecto de ella hay que mostrar que a partir de ahora ha de ser siempre también ciencia de la técnica y práctica administrativa para el trabajo en invernaderos culturales. Después de que las culturas –precisamente ellas– hayan dejado de parecer instaladas, hay que preocuparse de su permanencia y de su regeneración cultivándolas, volviéndolas a describir, filtrándolas, explicándolas, reformándolas: la cultura de las culturas se convertirá en el criterio de civilización en la era de la explicación del trasfondo.

Para ser absolutamente contemporáneo hay que presuponer que apenas hay algo todavía que presuponer. Comencemos en este lugar a articular extraña y pormenorizadamente lo que, de acuerdo con el *state of the art*, podemos decir respecto a nuestro ser-en-el-mundo; describamos (con los fenomenólogos) con amplitud de miras y explicitud en qué relaciones globales o situaciones envolventes nos vemos introducidos; proyectemos y construyamos, finalmente (con los tecnólogos mediáticos, los arquitectos de interiores, los médicos laborales, los diseñadores de atmósferas), las espacialidades, las atmósferas y las situaciones envolventes en las que nos mantendremos según nuestros propios planes y valoraciones: así, en esas actividades constructivas y reconstructivas siguen actuando las enajenaciones que han liquidado las obviedades, sin permitirles el regreso a una nueva vigencia. Si vuelven, es que son productos de explicación u objetos dignos de conservación. Estarán bajo la vigilancia de una preocupación sociopolítica permanente o del nuevo diseño técnico. Lo que era «mundo de la vida» ha de convertirse en técnica climática.

Revolución, rotación, invasión

El demonismo de lo explícito es el rastro de la historia de la civilización. Crece en la medida en la que la Modernidad efectúa el progreso en la conciencia de la artificialidad. Si lo antes oculto en el trasfondo avanza a primer plano, si lo no mencionado desde tiempos inmemoriales hay que exhibirlo temáticamente desde hace poco, si el pliegue de lo implícito se extiende y se proyecta en la superficie luminosa, en la que todo detalle oculto antes en el interior se presenta fuera, en visualidad igualmente clara y extensión uniforme, entonces esos sucesos son testimonios de un movimiento en el que los sapientes cambian radicalmente su posición frente a los objetos, que ahora se saben así y que antes fueron sabidos de otro modo o no sabidos. En vistas de tal cambio de posición, la gastada metáfora de la *revolución*, como una subversión fundamental de relaciones entre cuerpos y roles, puede acceder por última vez a los honores teórico-cognoscitivos (para luego quedar almacenada definitivamente en el archivo de los conceptos liquidados).

Lo que significa «revolución» como mejor puede explicarse es con la mirada puesta en las innovaciones de los anatomistas del siglo XVI, que emprendieron la tarea de abrir por incisiones el interior del cuerpo humano y darlo a conocer mediante figuras descriptivamente adecuadas. Puede ser que la «revolución» de Vesalio tuviera más consecuencias para la autocomprensión de los seres humanos occidentales que el desde hace mucho tiempo supercitado y malinterpretado giro copernicano. En tanto que la anatomía tempranomoderna enfrentó a la oscuridad tradicional de la corporalidad propia sus mapas de órganos y dibujos de la arquitectura del mundo maquinario interno –no en vano el *opus magnum* de Vesalio lleva el título *De humani corporis fabrica*–, contemplado con nueva precisión, desplegó el fundamento interior somático, escaso de imágenes, de la autoadherencia y dio al saber-propio de los sujetos-cuerpos un giro, por el cual ya no podía encontrarse nada de lo de antes en el mismo lugar del ser y del saber. Ahora tengo que mirar los mapas anatómicos y aceptar su mensaje. ¡Eso eres tú! ¡Así apareces por dentro en cuanto los sabios te examinan con su escalpelo! Ninguna *mauvaise foi* anti-anatómica puede ayudar a recuperar la ingenuidad del ser-ahí como ser-corporal antes del poder-operar. Los actores de la Época Moderna participan, quieran o no, en un giro *quasi* autoquirúrgico. Incluso quien no tiene que ocuparse por profesión, como especialista en autopsias, con cortes en el tejido orgánico, como participante en la cultura es transferido virtualmente a un punto de saber y de operación, en el que no puede hacer otra cosa que instalarse en el orden del gran viraje frente al antiguo universo-cuerpo interior. Comprender el propio espacio-interior-cuerpo desde la posibilidad de su enajenación anatómica: éste es el resultado cognitivo primario de la «revolución» de la Época Moderna, comparable sólo con la fuerza transformadora de la imagen del mundo de la primera circunnavegación terrestre llevada a cabo por Magallanes y

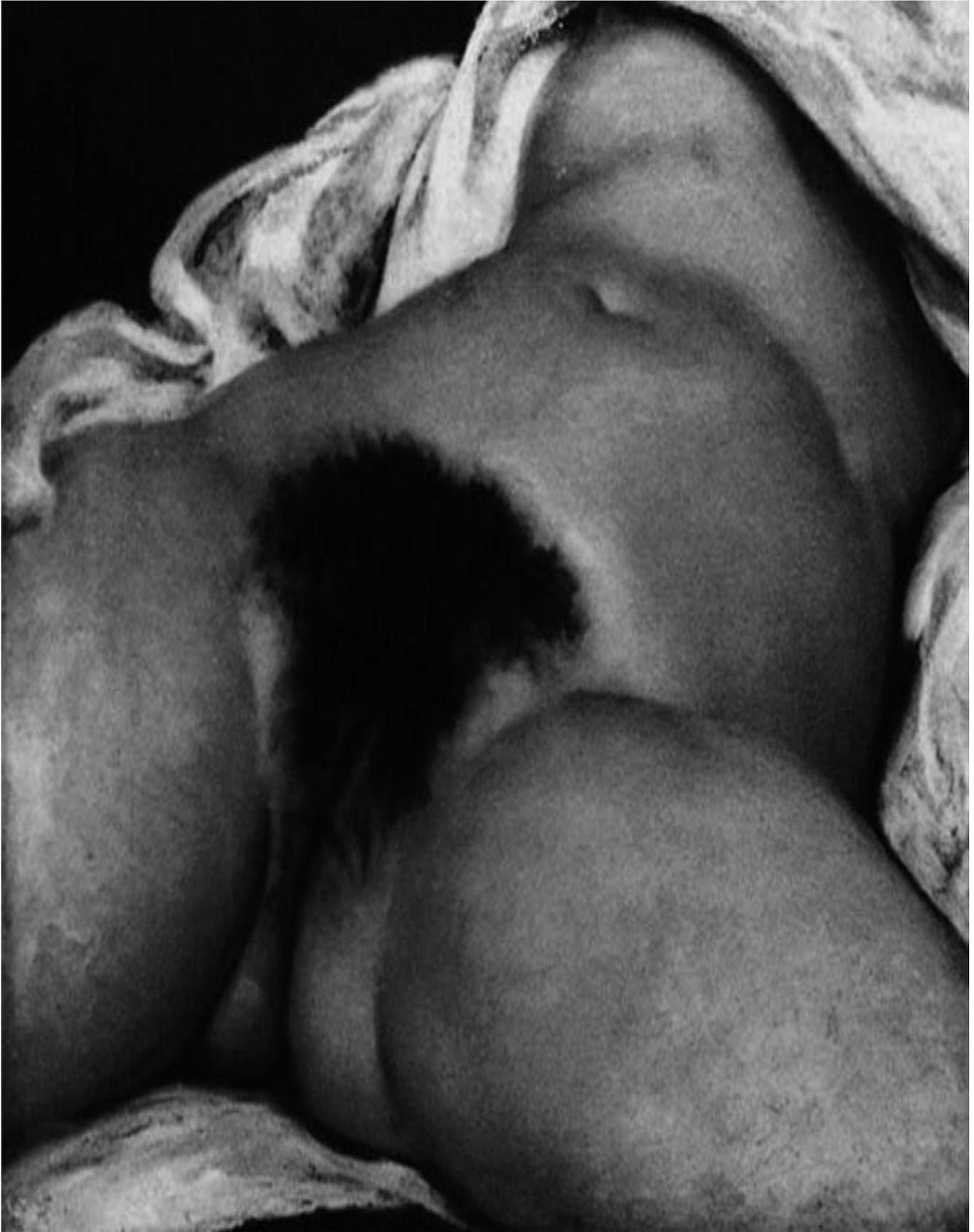


Andrea Vesalio, *De humani corporis fabrica*, séptima figura de los músculos.

Como hábito cognitivo, es lo mismo dar la vuelta a la Tierra y reflejarlo en mapas, que abrir el cuerpo humano por todas partes y representarlo gráficamente desde todas las perspectivas. Ambas operaciones pertenecen a la gran rotación que

transforma el ángulo (*klima*) del saber de cosas y estados de cosas. *Making it explicit*, esto significa desde el comienzo de la Edad Moderna: participar en la revolución del mundo corporal a través de la capacidad operativa de los anatomistas y constituirse como autooperador virtual desde un ángulo radicalmente transformado del trato consigo mismo, «un objeto sólo nos resulta claro desde un ángulo de 45 grados».^[63] La época moderna es época de anatomistas, la época de los cortes, de las invasiones, de las penetraciones, de las implantaciones en el continente oscuro, el antiguo Leteo.

En una fase muy posterior, después de que las abstracciones académicas hubieran llegado a desfigurar las relaciones fundamentales operativas del saber moderno, los filósofos pudieron caer en la cuenta de que el explicitar fuera una operación discursiva y concerniera en primera línea a la administración de la cuenta corriente de opinión y convicción de un hablante.^[64] ¿Todo ser humano que habla sería, pues, un especulador en la bolsa de las afirmaciones, y la filosofía actuaría como controladora de la bolsa? El auténtico significado de la explicación está en otro campo: la gran característica de las relaciones modernas de saber no la constituye el hecho de que los «sujetos» puedan mirarse al espejo en sí mismos o rendir cuentas ante el público sobre los motivos de sus opiniones, sino que se operen a sí mismos y tengan planos ante sí de la oscuridad propia, en parte aclarada, que les señalen puntos de intervención potencial para la auto-intervención. No hay que dejarse confundir por la repartición del trabajo entre cirujanos y no cirujanos: quien, según Vesalio, es «sujeto», vive, esté de acuerdo o no, en un espacio autooperativamente curvo. Modernamente ya no puedo ser yo mismo auténticamente, es decir en coherencia con el nivel cultural, mientras haga abstracción de mi cirujano potencial. Cuando los seres humanos modernos, yendo más a lo profundo, mienten, lo hacen prácticamente siempre prescindiendo conscientemente de su condición auto-operable.^[65] El negarse por principio a la operación en uno mismo, según el propio diagnóstico y estado, es el núcleo del mal romanticismo. Nuestra posible intervención, inevitablemente imperfecta, pero siempre ampliable, en el propio fundamento interior somático y psicosomático constituye el rasgo característico de la situación, que designamos con el terminante predicado de «moderna». Huelga decir por qué apenas tenemos aún algo que tratar de la llamada cosificación a este nivel.



Gustave Courbet, *El origen del mundo*, 1866.



Veronika Bromová, *Vistas*, 1996.



Corrección transvaginal.

Cuando lo implícito se vuelve explícito:

Fenomenología

Que el hogar del saber se convulsiona por la invasión irreprimible de la inteligencia en lo oculto: ese hecho fundamental para toda civilización superior, y sobre todo para la Modernidad, se llama, en su exégesis normal, investigación. Cuando la interpretación de esa inquietud se llena de pretensiones toma el nombre, durante un lapso de tiempo destacado en la historia del espíritu, de Fenomenología: teoría de la salida de «objetos» a la escena del aparecer, y reconocimiento lógico de su existencia junto al resto del contingente del saber. Que a los seres humanos no todo se les revela de una vez, sino que la llegada de los objetos al saber sigue las leyes de una secuencia –un orden tan estricto como difícil de entender, de lo anterior y lo posterior–: en esto consiste la intuición originaria, formulada por primera vez por Jenófanes, que desarrolla el pensamiento evolutivo y fenomenológico en historias del espíritu o novelas educativas filosóficas. El núcleo de esa intuición es la observación de que lo posterior y lo anterior se comportan a menudo recíprocamente como lo explícito y lo implícito. Las explicaciones transforman en conceptos los datos y los presentimientos, y estas transformaciones son tan narrables como fundamentables. Con ello se hace posible la ciencia de procesos espirituales irreversibles, que trata de series ordenadas lógico-inventivamente de ideas consecutivas (por ejemplo, de representaciones de Dios, de conceptos de almas y personas, de concepciones de la sociedad, de formas de construcción y técnicas de escritura). La fenomenología es la teoría que narra la explicitación de aquello que al comienzo sólo puede estar dado implícitamente. Aquí estar implícito quiere decir: presupuesto en estado no revelado, dejado en reposo cognitivo, exonerado de la presión de desarrollo y mención pormenorizada, dado en el *modus* de proximidad oscura, que no está todavía en la lengua, no interpelable en el instante próximo, no movilizado por el régimen discursivo y no instalado en un procedimiento. Volverse explícito significa, al contrario: ser llevado por la corriente que fluye del trasfondo al primer plano, del Leteo al claro del bosque, del pliegue al despliegue. La flecha del tiempo del pensar tiende a una explicitud superior. Lo que puede ser dicho con un grado superior de articulación más detallada produce la movilidad de los argumentos, suponiendo que el espíritu del tiempo epistémico haya llamado a intervenir. Ciertamente, la implicación es también una relación entre enunciados; tradicionalmente se la considera como la contención de la proposición menos general en la más general o como inclusión de textos en contextos; y en tanto esto vale, el análisis lógico puede acreditarse como procedimiento explicativo; pero su significado real descansa en el hecho de que lo implícito designa un lugar en el existente, en el que se encuentra el capullo para un despliegue, para una articulación, una explicación.^[66] Por eso, la

auténtica historia del saber tiene la forma del devenir-fenómeno de lo en otro tiempo no-aparecido, del paso de lo no-iluminado a lo iluminado o de datos-en-la-sombra a temática-en-primer-plano. Saber real: así llamamos a los discursos que han sobrevivido a la larga noche de la implicación y se mueven en el día de lo temáticamente desplegado.

No pocas de las inteligencias más eminentes de la Vieja Europa han pensado sobre el proceso del saber según este esquema, motivo suficiente para ocuparse, tras el colapso de esa coyuntura teórica, de las condiciones de su éxito.^[67] Durante cerca de doscientos años, pensadores tan estrictos como edificantes, de diferentes facultades, desarrollaron la convicción de que todo lo que aparece en el saber, por muy heterónimo y nuevo que se presente, en última instancia no puede ser extraño al sí mismo de los sabientes, y, en consecuencia –tras crisis, por profundas que sean–, ha de entrar en nuestra íntima historia de formación (y, en este caso, en la expresión «nuestra historia» sopla un aliento de un sí-mismo-cultura superior, por no remitirse ya directamente al espíritu del mundo). Los fenomenólogos propagan la buena nueva de que no hay un exterior al que no corresponda un interior; sugieren que no se topa uno con nada extraño que no pueda ser asimilado por apropiación en lo nuestro. Su creencia en la apropiación sin límites se fundaría en la presunción de que el saber tardío no desplegaría sino lo que ya estaba dado en las implicaciones más tempranas.

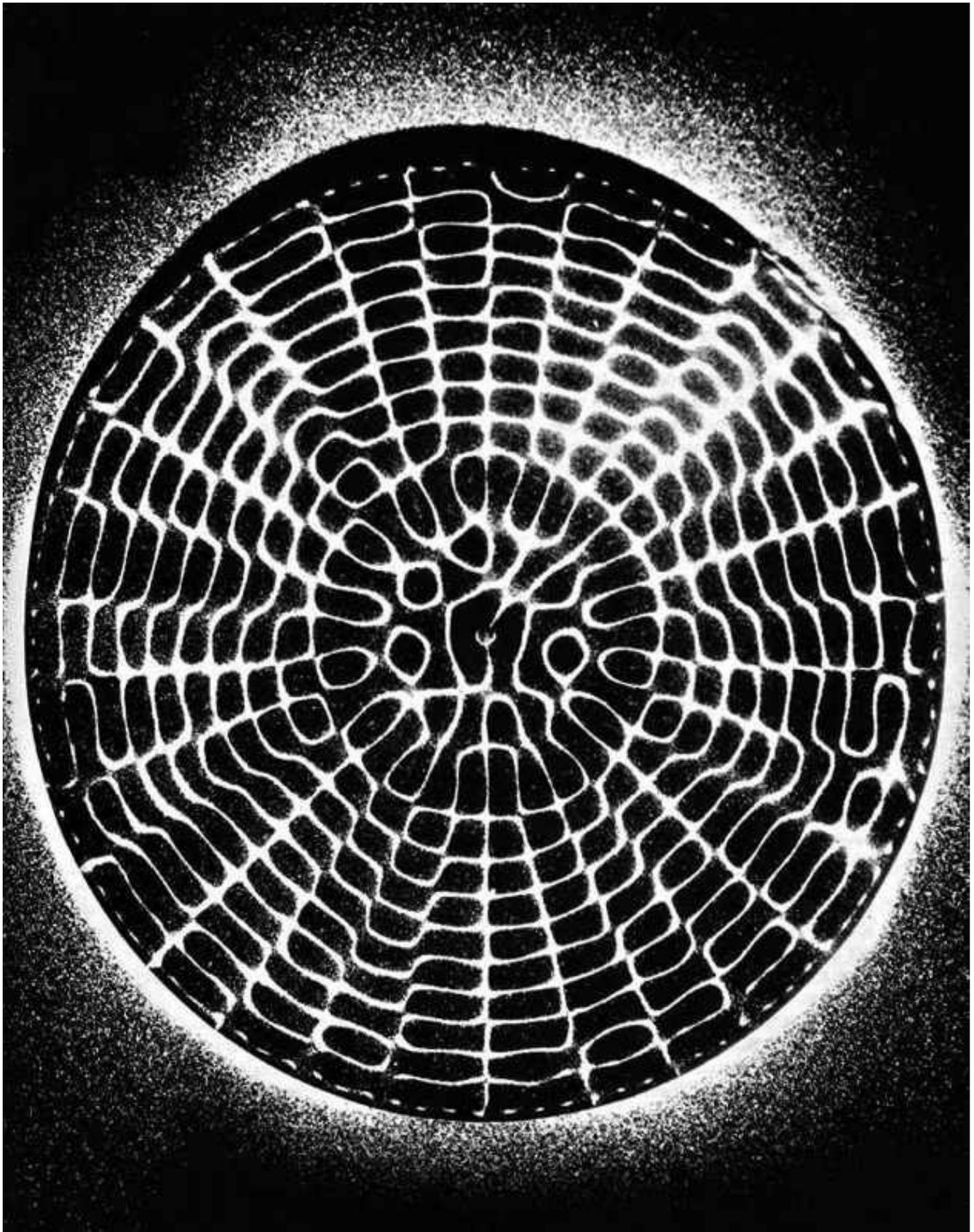
El fundamento ontológico de ese optimismo lo expresó en el siglo xv Nicolás de Cusa, al postular la simetría del ser-implícito máximo (Dios, como concentración en el punto atómico) y del ser-explicito máximo (Dios, como despliegue en la esfera-todo). Bajo presupuestos cusanos, el pensamiento humano sería siempre un acompañamiento cognitivo a la expansión divina en lo explícito, es decir, en lo realizado y creado, en la medida en que pueda conseguirse una consumación así en la finitud. En el capítulo *Deus sive sphaera* de *Esferas II*^[68] hemos tratado pormenorizadamente de la culminación de la teología de la esfera occidental en el tratado, aparentemente frívolo, *de ludo globi*, salido de la pluma del festivo cardenal. Un optimismo cognitivo semejante se encuentra en la ética de Spinoza, que representa una exhortación singular al desarrollo del potencial natural: Aún no sabemos de todo lo que es capaz el cuerpo oscuro; aprended más al respecto y veréis y podréis. En Leibniz, el optimismo cognitivo adopta formas más atenuadas, porque el autor de la *Monadología* poseía un concepto preciso de la insondabilidad de las implicaciones, que llegan hasta el infinito.^[69] Y todavía en el constructo de Hegel de un círculo de círculos se mantiene el principio de que lo último sólo es lo primero consumado, llevado a sí epicéntricamente en nuestro conceptuar.

Cuando es el optimismo el que marca el tono, impone la cuestión de cómo, finalmente, lo interno puede volverse externo en su totalidad. Vista a una luz confiada, la praxis humana no es otra cosa que la gran rotación que pone lo oculto en la oscuridad del instante vivido de tal modo ante nosotros que hay que incorporarlo a las reservas humanas como representación precisa. El optimismo consecuente hace

que la historia del conocimiento y de la técnica desemboque en una imagen final, en la que la paridad entre interioridad y exterioridad estuviera consumada punto por punto. ¿Pero qué sucedería si pudiera mostrarse que con el devenir explícito de lo implícito se infiltra en el pensar, a veces, algo completamente arbitrario, extraño, de otro tipo, algo nunca pensado, nunca esperado y jamás asimilable? ¿Si la investigación, que avanza hasta zonas límites, da a conocer algo desconocido hasta ahora, de lo que no vale la afirmación de que un sujeto llegaría «a sí» en él? ¿Si hay algo nuevo que se sustrae a la simetría de lo implícito y lo explícito y penetra en los órdenes del saber como algo inmenso, exterior, algo que permanece extraño hasta el final?

Aparece lo monstruoso

Tras el fin de la coyuntura optimista puede manifestarse desapasionadamente qué significó *de facto* la fenomenología en su habitual aplicación: fue un servicio de salvamento de los fenómenos en una época, en la que la mayoría de las «apariciones» ya no se dirigen al ojo o a los demás sentidos desde sí mismas, sino que más bien son conducidas a la visibilidad por la investigación, por explicaciones invasoras y medidas correspondientes (esto es, «observaciones» gracias a máquinas y sensores artificiales). Invitó a sus adeptos a participar en el intento de defender el primado metafísico de la percepción contemplativa frente al medir, calcular y operar.^[70] Se dedicó a la tarea de contrarrestar la enajenante inundación de la conciencia por las inasimilables miradas internas y externas de máquinas a las entrañas y cuerpos cortados y abiertos, no para negarse a lo nuevo sino para integrarlo en la acostumbrada percepción de la naturaleza o de las circunstancias, como si no hubiera sucedido nada por el corte de la técnica. Con razón había enseñado Heidegger que la técnica es un «modo del desocultamiento». Esto quería decir, a la vez, que a lo técnicamente desocultado y hecho público sólo le puede corresponder ya una fenomenalidad derivada, una publicidad híbrida y una quebrantada vinculación con la percepción.^[71]



Ondas sonoras hechas visibles sobre un disco de metal.

A la monstruosa visualidad de los hechos anatómicos, que nos acompaña desde el siglo XVI (y que ya no consigue integrar un humanismo en el medallón de un ser humano lector), se añaden los panoramas que desde el siglo XVII abren los microscopios y telescopios –las dos máquinas infernales para el ojo–. La ampliación

(junto con la cartografía) es la capacidad de primer impacto de la explicación, por la que al mundo invisible hasta ahora se le coloca bajo coacción figurativa.^[72] Pensamos también en el devenir-fenómeno de hongos atómicos, de núcleos celulares y vistas interiores de máquinas, en placas de rayos X y tomografías de computer, en fotografías galácticas, en un universo difuso de aspectos más complejos, apenas descifrables, para cuya apariencia no podía estar preparado ningún ojo humano (dicho con más cautela: humano antiguo). (Notemos que la disciplina del diseño – como producción artificial de superficies de percepción y de usuarios sobre funciones invisibles, o sea, como realce estéticamente intencionado de motivos funcionales, si no inadvertidos– se inaugura en una dimensión más moderna que su coetánea, la fenomenología, en tanto que opera ya al nivel de la segunda perceptibilidad, es decir, de la observación por aparatos y sensores.)

Así pues, se compromete fenomenológicamente quien está decidido a tratar la visualidad, artificialmente producida, de estados de cosas antes ocultos por naturaleza y de funciones o mecanismos latentes, como si la antigua alianza feliz entre ojo y luz valiera también para estos recién llegados al espacio de lo observable. En este sentido, la fenomenología es una restauración positiva de la percepción, tras su sobrepasamiento por la observación mecánica. Elude conscientemente la cuestión de si el ojo humano puede competir con el contador Geiger. Mientras esa maniobra de distracción resulta efectiva, permanece intacta la insinuación de que el saber puede habitar el mundo como el burgués su chalet.

En primera instancia no puede negarse: también las vistas y figuras de lo extraño –que se vuelve visible al hacer incisiones en los cuerpos de los seres humanos y animales desde diferentes ángulos, así como en la descomposición química de la materia, hasta llegar a las epifanías nucleares sobre el desierto americano o a las huellas de átomos en cámaras de Wilson– penetran en la percepción humana como si esas nuevas visualidades sólo fueran continuación de lo diáfano de la primera naturaleza diurna con medios más actuales. Pero no son eso. Todas esas nuevas visibilidades, esas penetraciones en el trasfondo de los fenómenos, posibilitadas por procedimientos figurativos desarrollados: esos cortes implacablemente explícitos en cuerpos vivos y sin vida, esas vistas externas de órganos naturalmente ocultos, esas vistas artificiales contra-intuitivas del lado nocturno y mecánico de la naturaleza, esas tomas de cerca de la materia al descubierto, generada por un sólido saber operacional y un excentricismo experimentado, todo ello está separado por un foso ontológico de la disposición cognoscitiva natural, cautelosa, tolerante, de las miradas en derredor humanas dentro de circunstancias más o menos familiares, inmanentes al horizonte, para las que se ha introducido desde antiguo la expresión naturaleza. Sólo después del giro auto-operativo el nuevo saber llega a una posición en la que se convierte para él en fenómeno lo que en modo alguno estaba predispuesto para el aparato perceptivo humano, al menos no según su primer diseño. Lo que la investigación lleva a la superficie tuvo que ser extraído «a la luz del día» o «desocultado» en una especie de

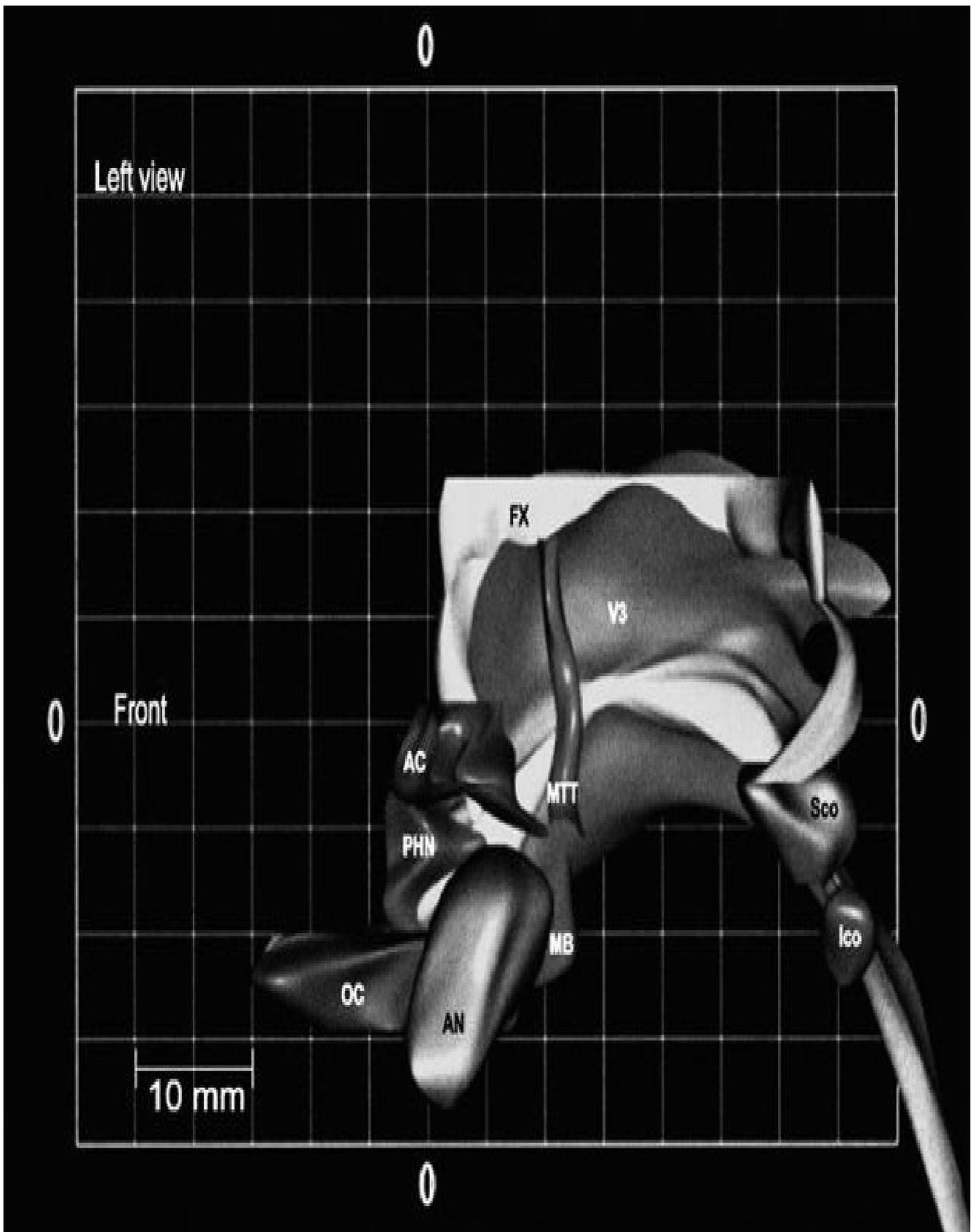
explotación minera cognitiva. Para el de-dónde de esas extracciones la Modernidad ofrece nombres diversos: proceden o bien del «inconsciente» o bien de la latencia, del no saber, del ocultamiento en los lados interiores del pliegue de los fenómenos, o de alguna otra versión del todavía-no cognitivo.



L. Rogozov, Estación Nowolazarewskaja, Antártida, durante la realización de una autooperación de apendicitis en abril de 1961.

Para ningún género de «objeto» vale esto más de lo que vale para los heroicos sujetos de las nuevas «ciencias de la vida», que recientemente han avanzado espectacularmente hacia lo hasta ahora eludido, no-apareciente y, por tanto, invisible: como consecuencia de esas invasiones, los cerebros humanos, el genoma humano y los sistemas de inmunidad humanos han sido colocados tan teatralmente en el escenario epistemológico que se mantiene continuamente en vilo tanto a la publicidad formativa como a la sensacionalista mediante su puesta en escena y la carta de naturaleza que se les concede, presentándolos como «investigación» y «desciframiento».

En estos tres campos de objetos puede mostrarse qué absurda sería la idea de que disciplinas de esa orientación fueran expresión y emanación de la reflexión humana sobre la existencia, o incluso manifestaciones de eso que los filósofos idealistas han llamado autorreflexión. El giro del saber hacia los cerebros –en los que, por lo que vemos, se procesa todo saber, también ese agudo saber del saber–, como hacia los genomas y sistemas de inmunidad –que también representan, sin duda, las premisas biológicas actuales para la existencia de esos genetistas e inmunólogos–, no tiene ningún carácter «reflexivo» o reflejante; ejecuta sólo la rotación auto-operativa, a consecuencia de la cual el saber se coloca detrás del espejo o al «dorso» de las subjetividades. A tal efecto resulta necesario forzar el acceso a lo encubierto, porque sólo después de la irrupción en lo oculto y de su inclusión en el espacio iluminado puede devenir perceptible como fenómeno lo que por sí mismo sólo existía y existe latente, a-fenoménico y sin relación necesaria con una conciencia cómplice. Para que genes, cerebros y sistemas de inmunidad caigan bajo la presión de la apariencia se necesitan instrumentos y procedimientos neutralizadores del Leteo, los instrumentos efectivos del giro, que lleva lo no-dado a la posición de lo dado.^[73]



Amígdala, fórnix y periventricúlos del cerebro, reconstrucción 3D.

Hay que subrayar que este hacer que algo se dé no puede mantener para siempre el carácter de una altiva arrogancia sobre los objetos; precisamente las nuevas ciencias de la vida permiten prever cómo la investigación será penetrada cada vez más por la conciencia de la importancia creciente del objeto. Quien plantea la

pregunta qué es la vida tiene que comenzar por admitir que la vida depara ella misma la respuesta. Cada vez puede hablarse menos de una apropiación del objeto por el sujeto investigador. Mi cerebro, mi genoma, mi sistema de inmunidad, los buenos pronombres posesivos de siempre suenan en tales contextos como exhibiciones folclórico-gramaticales. Los nuevos bienes nunca pueden pasar a ser propiedad nuestra, porque nada nos resultará tan extraño siempre como la biomecánica «propia» hecha explícita. Que, evidentemente, el largo ataque a lo oculto suceda por necesidad y desde cualquier perspectiva se emprenda con razón: esto, bajo expresiones contundentes como «libertad de la investigación» o «mejora de las condiciones humanas de vida», pertenece a las convicciones primarias de la civilización moderna, convicciones, por su parte, que provienen de fuentes antiguas, como, por ejemplo, de la doctrina aristotélica de que la aspiración al conocimiento es algo natural al ser humano.

No queremos comentar esos postulados a no ser indicando que todo devenir a primer plano de lo que permaneció latente durante mucho tiempo tiene su precio, sobre todo cuando es a los condicionamientos atmosféricos y climáticos de las culturas a los que, por su erosión, más aún, por su destrucción intencionada, se apremia a manifestarse. Tras su vulneración quedan ahí, convertidos en objetos, y son ellos los que apremian a una reconstrucción operativa. Esto vale de modo especial para el saber de las culturas, que fue colocado por la gran rotación en una posición externa y técnica.^[74] Puede decirse *a posteriori* todo lo malo que se quiera respecto del siglo XX, pero no que no pagara el precio de tales enajenaciones. Ninguna otra época puede exhibir una pericia llevada tan lejos en el arte de aniquilar la existencia a partir de sus propias premisas vitales. En el reverso de los procedimientos de destrucción se hacen visibles las condiciones constructivas de conservación de espacios culturales. Su destino dependerá del saber y poder reconstructivo, que las civilizaciones consiguen por sí mismas.

Nunca hemos sido revolucionarios

Una vez transcurrido el siglo XX comienza a reconocerse que fue un fallo colocar el concepto de revolución en el centro de su interpretación, igual que fue un camino errado entender los modos extremos de pensar de aquel tiempo como reflejos de acontecimientos «revolucionarios» en la «base» social. Todavía sigue dándose crédito, cómplicemente, a las automistificaciones de los actores de la época. Quien hablaba de revoluciones, políticas o culturales, antes y después de 1917, casi siempre se dejó engañar por una metáfora poco clara de movimiento. En ningún momento la fuerza del siglo se cifró en la revolución. En ninguna parte se cambian los lugares arriba y abajo; nada que estuviera a la cabeza se puso a los pies; en vano se buscaría un comprobante de que los últimos se volvieran en alguna parte los primeros. Nada se revolucionó, nada se dio la vuelta en el círculo. Por el contrario, en todas partes se llevaron a primer plano cosas pertenecientes al trasfondo, en frentes innúmeros se fomentó la manifestación de lo latente. Lo que pudo explorarse, explotarse, investigarse mediante perforaciones de profundidad, intervenciones e hipótesis invasivas, llegó a los depósitos de combustible, al texto impreso, a los balances de negocios. El medio plano se extendió, las funciones representativas se multiplicaron, cambió el reparto de papeles en los tribunales, las administraciones se ampliaron, los puntos de aplicación de acciones, producciones, publicaciones proliferaron, nuevos departamentos oficiales surgieron de la nada, el número de oportunidades de hacer carrera se multiplicó por mil. Algo de todo ello resuena en la tesis maliciosa de Paul Valéry de que los franceses, y *eo ipso* los modernos, hicieran de la «revolución» una «rutina».

El concepto fundamental auténtico y verdadero de la Modernidad no se llama revolución sino explicación. Explicación es para nuestro tiempo el verdadero nombre del devenir, al que pueden subordinarse o yuxtaponerse los *modi* convencionales del devenir mediante flujo, mediante imitación, mediante catástrofe y recombinación positiva. Deleuze articuló una idea semejante cuando intentó transferir el tipo de acontecimiento «revolución» al nivel molecular, con el fin de eludir las ambivalencias de la actuación en la «masa»; no cuenta la subversión voluminosa, sino el fluir, el discreto ir más allá en la próxima situación, la huida continuada del *status quo*. En el ámbito molecular lo que importa son sólo las pequeñas y mínimas maniobras; todo lo nuevo, que lleva más lejos, es operativo. La visibilidad de la innovación real se debe precisamente al efecto producido por la explicación; lo que entonces se encomia como una «revolución» no es ya, por regla general, más que el ruido que surge cuando el acontecimiento ha pasado. La era presente no subvierte las cosas, las situaciones, los temas: los lamina. Los despliega, los arrastra hacia delante, los disgrega y apisona, los coloca bajo coacción a manifestarse, los deletrea de nuevo analíticamente y los introduce en rutinas sintéticas. De supuestos hace operaciones;

proporciona métodos exactos a confusas tensiones expresivas; traduce sueños a instrucciones de uso; arma el resentimiento, deja que el amor toque innumerables instrumentos, a menudo recién inventados. Quiere saber todo sobre las cosas del trasfondo, sobre lo plegado, antes indisponible y sustraído, en cualquier caso, tanto como sea necesario tener a disposición para nuevas acciones en el primer plano, para despliegues y desdoblamientos, intervenciones y transformaciones. Traduce lo monstruoso a lo cotidiano. Inventa procedimientos para introducir lo inaudito en el registro de lo real; crea las teclas que permiten a los usuarios un abordaje fácil a lo imposible hasta ahora. Dice a los suyos: No existe el desmayo; lo que no puedes, puedes aprenderlo. Con razón se la llama la era técnica.

A continuación repetiremos algunos capítulos sacados de la historia de las catástrofes del siglo xx, con el fin de explicar a resultas de qué luchas y qué traumas la estancia humana en *milieus* respirables ha tenido que convertirse en un objeto de cultivo explícito. Una vez realizado esto, cuesta poco esfuerzo ya explicar por qué todos los tipos de éticas del valor, de la virtud y del discurso resultan huecas mientras no se traduzcan a la ética del clima. ¿Exageró Heráclito cuando dijo que la guerra es el padre de todas las cosas? En cualquier caso, un filósofo contemporáneo no habría exagerado afirmando que el terror es el padre de la ciencia de las culturas.

Introducción:

Aerimotos^[*]

Sin aliento por tensa vigilia, sin aliento por sofoco en el resplandor irrespirable de la noche...

Hermann Broch, *La muerte de Virgilio*^[75]

1. La guerra de gas o: El modelo atmoterrorista

Si se quisiera decir en una frase y con un mínimo de expresiones lo que el siglo xx, junto a sus logros inconmensurables en las artes, aportó como características inconfundiblemente propias a la historia de la civilización, bastaría con considerar tres criterios. Quien desee comprender la originalidad de esa época ha de tener en cuenta: la praxis del terrorismo, la concepción del diseño del producto y las ideas sobre el medio ambiente. Por lo primero, se establecieron las interacciones entre enemigos sobre fundamentos posmilitares; por lo segundo, el funcionalismo consiguió reincorporarse al mundo de la percepción; por lo tercero, los fenómenos de la vida y del conocimiento se vincularon entre sí a una profundidad no conocida hasta entonces. Esos tres criterios juntos señalan la aceleración de la explicación, de la inclusión reveladora de latencias y datos del trasfondo en operaciones manifiestas.

Si se planteara, además, la tarea de determinar cuándo, desde este punto de vista, comenzó el siglo xx, la respuesta podría darse con gran exactitud puntual. Con un mismo dato puede ilustrarse cómo las tres características primarias de la época estaban unidas al comienzo en una común escena primordial. El siglo xx se abrió espectacularmente revelador el 22 de abril de 1915 con la primera gran utilización de gases de cloro como medio de combate por un «regimiento de gas» –creado expresamente para ello– de los ejércitos alemanes del Oeste contra posiciones franco-canadienses de infantería en el arco norte de Ieper. Durante las semanas precedentes en ese sector del frente soldados alemanes, sin que el enemigo se diera cuenta, habían instalado en batería al borde de las trincheras alemanas miles de botellas de gas escondidas de tipo desconocido hasta entonces. A las 18 horas en punto pioneros del nuevo regimiento, bajo el mando del coronel Max Peterson, con viento dominante del norte y nordeste, abrieron 1600 botellas llenas de cloro grandes (40 kg) y 4130 más pequeñas (20 kg). Mediante ese «escape» de la substancia licuefactada unas 150 toneladas de cloro se desplegaron convertidas en una nube de gas de aproximadamente 6 kilómetros de anchura y 600 a 900 metros de profundidad.^[76] Una toma aérea conservó para la memoria el desarrollo de esa primera nube tóxica de guerra sobre el frente de Ieper. El viento favorable impulsó la nube a una velocidad de 2 hasta 3 metros por segundo contra las posiciones francesas; la concentración del gas tóxico se calculó en un 0,5 por ciento aproximadamente: durante un tiempo de exposición prolongado ello produjo daños gravísimos en vías respiratorias y pulmones.

El general francés Jean-Jules Henry Mordacq (1868-1943), que se encontraba entonces a 5 kilómetros del frente, recibió poco después de las 18:20 horas una llamada telefónica de campaña, en la que un oficial del primer regimiento de *tirailleurs* anunciaba la aparición de nubes de humo amarillentas, que llegaban de las trincheras alemanas a las posiciones francesas.^[77] A causa de esa alarma, dudosa al

comienzo pero confirmada después por nuevas llamadas, Mordacq montó a caballo junto con sus ayudantes para examinar por sí mismo la situación del frente, y tras corto tiempo aparecieron en él mismo y en sus acompañantes trastornos respiratorios, irritación bronquial y fuertes zumbidos en los oídos; después de que los caballos se negaran a continuar, el equipo de Mordacq tuvo que acercarse a pie a la zona gaseada. Pronto les salieron al encuentro tropes de soldados horrorizados, corriendo, con las guerreras abiertas, arrojando las armas, escupiendo sangre, pidiendo agua. Algunos rodaban por el suelo, luchando en vano por respirar. Hacia las 19:00 horas había abierta una brecha de 6 kilómetros de anchura en el frente franco-canadiense; entonces avanzaron las tropas alemanas y ocuparon Langemarck. [78] Para su propia protección las unidades atacantes sólo disponían de almohadillas de gasa impregnadas con una solución sódica y un líquido que retenía el cloro, acopladas sobre la boca y la nariz. Mordacq sobrevivió al ataque y publicó sus memorias de guerra en el año de la toma del poder por Hitler.



Toma aérea del primer ataque alemán con cloro en Ieper el 22 de abril de 1915.

El éxito militar de la operación no fue controvertido en ningún momento; pocos días después de los sucesos de Ieper el emperador Guillermo II ya recibió al director científico del programa alemán de gas de combate, el químico profesor Fritz Haber, director del Instituto Kaiser-Wilhelm para Química física y Electroquímica de

Dahlem, en audiencia personal, ascendiéndolo a capitán.^[79] De todos modos, se extendió la opinión de que las tropas alemanas, ellas mismas sorprendidas por la eficacia del nuevo método, no habrían sabido rentabilizar con energía suficiente su triunfo del 22 de abril. Por el contrario, los datos sobre el número de víctimas difieren mucho, antes como ahora: según fuentes no oficiales francesas sólo habría habido 625 afectados por el gas, de los cuales no más de 3 habrían sucumbido por el envenenamiento, mientras que, según informes alemanes iniciales, habría que contar con 15 000 intoxicados y 5000 muertos, cantidades que, ciertamente, en el transcurso de la investigación se han ido rectificando continuamente a la baja. Es evidente que en esas diferencias se manifiestan controversias interpretativas, que muestran a todas luces diferentes el sentido técnico-militar y moral de las operaciones. En un informe canadiense de la autopsia realizada a una víctima del gas en una de las zonas del frente más afectada se dice: «Al extraer los pulmones se derramaron cantidades considerables de un líquido espumoso amarillo claro, evidentemente con gran contenido de material albuminoso... Las venas de la superficie del cerebro estaban obstruidas en alto grado, todos los pequeños vasos sanguíneos habían aparecido ostensiblemente».^[80]

Mientras que el desdichado siglo xx se dispone hoy a entrar en los libros de historia como la «época de los extremos»^[81] y le va consumiendo la inactualidad progresiva de sus líneas de lucha y conceptos movilizados —sus guiones para la historia universal no están menos amarillentos que las proclamas de los teólogos medievales para la liberación del Santo Sepulcro—, se manifiesta con creciente nitidez uno de los modelos técnicos del siglo pasado. Se le podía llamar la introducción del medio ambiente en la lucha de los adversarios.

Desde que hay artillerías pertenece al oficio de los defensores y señores de la guerra el dirigirse al enemigo y sus escudos protectores con tiros inmediatos. Quien pretende eliminar a un contrario según las reglas del arte militar de dar muerte a distancia tiene que establecer, mediante el cañón de una pieza de artillería, una *intentio directa* a su cuerpo e inmovilizar el objeto puesto en el punto de mira por un impacto suficientemente certero. Desde la Edad Media tardía hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial la definición del soldado la constituía el hecho de que consiguiera establecer y «mantener» esa intencionalidad. Durante esa época la virilidad iba codificada, entre otras cosas, por la capacidad y disposición a dar muerte directa y causalmente a un enemigo con la propia mano y el arma propia. El apuntar al adversario es, por decirlo así, la continuación de la lucha a dos con medios balísticos. Por eso el gesto de matar un hombre a otro queda tan ligado a la idea preburguesa de valor personal y posible heroísmo que siguió actuando, por muy anacrónico que fuera, incluso bajo condiciones de combate a distancia y batalla anónima con material técnico. Si los miembros de los ejércitos del siglo xx pudieron ser de la opinión de que ejercían todavía un oficio «varonil» y, bajo premisas bélicas, «honrado», fue apelando al riesgo del inmediato encuentro a muerte. Su

manifestación técnico-armamentística es el fusil con bayoneta calada: si por algún motivo fallaba la eliminación (burguesa) del enemigo por disparos a distancia, el fusil siempre ofrecía la posibilidad de regresar al (noble y arcaico) horadamiento directo desde cerca.



Instalación de botellas de cloro en las trincheras alemanas de primera línea.

Se recordará el siglo xx como la época cuya idea decisiva consistió en apuntar no ya al cuerpo de un enemigo sino a su medio ambiente. Ésta es la idea fundamental del terror en un sentido más explícito y más acomodado a los tiempos. Su principio lo puso Shakespeare proféticamente en boca de Shylock: «Me quitáis mi vida si me quitáis los medios por los que vivo».^[82] Entre esos medios, hoy han pasado a ser el centro de atención, junto a las económicas, también las condiciones ecológicas y psicosociales de la existencia humana. En los nuevos procedimientos para gestionar desde el medio ambiente o entorno del enemigo la sustracción de sus condiciones de vida aparecen los perfiles de un concepto específicamente moderno, post-hegeliano, del horror.^[83]

El horror del siglo xx es esencialmente más que el puedo-porque-quiero, con el que la autoconciencia jacobina pasó por encima de los cadáveres de quienes se interpusieron en su carrera a la libertad; a pesar de semejanzas formales, se diferencia también fundamentalmente de los atentados con bombas de los anarquistas y nihilistas en el último tercio del siglo xix, que intentaban una desestabilización pre-revolucionaria del orden burgués-tardoaristocrático de la sociedad; entre ellos florecía no pocas veces una cómoda y oronda «filosofía de la bomba», que proporcionaba expresión a las fantasías de poder de pequeñoburgueses amigos de la destrucción.^[84] Además, ni metódicamente ni por sus objetivos puede confundírsele con la técnica fobocrática de dictaduras permanentes o emergentes para doblegar a su propia población mediante una mezcla calculada de «ceremonia y terror».^[85] Finalmente, hay que mantener alejados de su concepto preciso los innumerables episodios en los que desesperados concretos, por motivos de venganza, paranoides o erostrasianos, se apropian de modernos medios de destrucción para escenificar ocasos puntuales del mundo.

El horror de nuestra época es una forma fenoménica del saber de exterminio, teórico-medioambientalmente modernizado, gracias al cual el terrorista comprende mejor a sus víctimas de lo que ellas mismas se comprenden. Cuando el cuerpo del enemigo ya no se consigue liquidar por impactos directos, al atacante se le presenta la posibilidad de hacerle imposible la existencia sumergiéndolo durante el tiempo suficiente en un medio sin condiciones de vida.

De esa conclusión surge la moderna «guerra química», como ataque a las funciones vitales del enemigo que dependen del medio ambiente, a saber, respiración, regulaciones nervioso-centrales y condiciones de temperatura y radiación aptas para la vida. De hecho, aquí se produce el paso de la guerra clásica al terrorismo, en tanto que éste tiene como presupuesto la renuncia al antiguo cruce de aceros entre adversarios de la misma alcurnia. El terror actual opera más allá del intercambio ingenuo de golpes armados entre tropas regulares. Lo que le importa es la sustitución de las formas clásicas de lucha por atentados a las condiciones medioambientales de vida del enemigo. Un cambio así se insinúa cuando se enfrentan adversarios muy

desiguales, como se percibe en la coyuntura actual de las guerras no-estatales y de los roces entre ejércitos estatales y combatientes no-estatales. Sin embargo, es completamente falsa la afirmación de que el terror sea el arma de los débiles. Cualquier mirada a la historia del terror en el siglo XX muestra que fueron los Estados, y entre ellos los fuertes, los primeros que dieron la mano a métodos y medios terroristas.



El descubrimiento del «medio ambiente».

Como se reconoce retrospectivamente, la curiosidad histórico-militar de la guerra de gas de 1915 a 1918 consiste en que en ella, a ambos lados del frente, se habían integrado formas patrocinadas oficialmente del terror medioambiental en el ejercicio regular de la guerra de ejércitos reclutados legalmente, bajo desacato consciente del

artículo 23a de la Convención de Guerra de La Haya de 1907, en el que estaba excluida expresamente la utilización de tóxicos y de armas, de cualquier tipo, que acrecentaran el sufrimiento, en acciones contra el enemigo y, ante todo, contra la población no combatiente.^[86] Parece que en 1918 los alemanes contaban con más de 9 batallones de gas con cerca de 7000 hombres, los aliados con más de 13 batallones de «tropas químicas» y más de 12 000 hombres. No sin razón había expertos que hablaban de una «guerra dentro de la guerra». La fórmula anuncia la liberación del exterminismo de la moderación de la violencia bélica. Numerosas manifestaciones de soldados de la Primera Guerra Mundial, sobre todo de oficiales de profesión de procedencia noble, atestiguan que consideraban que la lucha con gas era una degeneración, deshonrosa para todos los participantes, del modo de llevar una guerra. Sin embargo, apenas se ha transmitido algún caso en el que un integrante del ejército se opusiera abiertamente a la nueva «ley de la guerra».^[87]

El descubrimiento del «medio ambiente» tuvo lugar en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, en las que los soldados de ambos lados se habían hecho tan inalcanzables para la munición de armas o explosivos pensada para ellos que el problema de la guerra-de-atmósferas hubo de plantearse acuciantemente. Lo que después se llamó guerra de gas (más tarde aún, guerra aérea de bombas) se ofrecía como su solución técnica: su principio consistía en envolver al enemigo el tiempo suficiente –lo que en la práctica significaba al menos unos minutos– en una nube de materiales contaminantes, de oportuna «concentración táctica», hasta que cayera víctima de su propia necesidad natural de respirar. (La producción de nubes psicológicas de material contaminante sobre la propia población es asunto, por regla general, de los medios de masas de los grupos beligerantes: éstos transforman su imperativo de informar en una complicidad involuntaria con los terroristas, dado que, con gesto honrado, generalizan los horrores locales supranacionalmente.) Esas nubes tóxicas no se componían prácticamente nunca de gases en sentido físico, sino de partículas finísimas de polvo, liberadas por la descarga de los explosivos. Con ello apareció el fenómeno de una segunda artillería, que ya no apuntaba directamente a los soldados enemigos y sus posiciones, sino más bien al entorno de aire de los cuerpos del enemigo. En consecuencia, el concepto de «blanco» se movilizó siguiendo una lógica borrosa: lo que estaba suficientemente cerca del objeto podía valer desde ahora como suficientemente exacto y, por ello, operativamente dominado.

^[88] En una fase posterior los proyectiles altamente explosivos de la artillería clásica se recombinaron con los proyectiles generadores de niebla de la nueva artillería de gas. Una investigación febril se ocupó entonces de la cuestión de cómo enfrentarse a la rápida dilución de las nubes tóxicas sobre el campo de batalla, cosa que, por regla general, se consiguió a través de aditivos químicos que modificaron en el sentido deseado el comportamiento altamente volátil de las partículas de polvo de combate. A consecuencia de los acontecimientos de Ieper surgió rápidamente de la nada una especie de climatología militar, de la que no se dice demasiado poco si se la reconoce

como el fenómeno directriz del terrorismo.

El saber de nubes tóxicas es la primera ciencia con la que el siglo xx muestra su documento de identidad.^[89] Antes del 22 de abril de 1915 esa afirmación habría sido patafísica; posteriormente ha de valer como el núcleo de una ontología de la actualidad. Explicita el fenómeno del espacio irrespirable, que iba implícito tradicionalmente en la idea de miasma. El estatuto poco claro hasta hoy día del saber de nubes tóxicas o de la teoría de espacios invivibles dentro de la climatología sólo deja claro que la teoría del clima no se ha emancipado todavía de su obnubilación científico-natural. Como mostraremos, fue, verdaderamente, la más temprana de las nuevas ciencias humanas que surgieron del saber de la guerra mundial.^[90]

El desarrollo fulminante de aparatos militares protectores de la respiración (popularmente, máscaras de gas de tropas regulares) delata la acomodación de las tropas a una situación en la que la respiración humana estaba en vías de asumir un papel directo en los acontecimientos bélicos. Fritz Haber pudo pronto hacerse festejar como el padre de la máscara de gas. Cuando se llega a saber por la literatura histórico-militar que, entre febrero y junio de 1916, sólo entre las tropas alemanas en Verdún fueron repartidas por el depósito correspondiente de la zona de retaguardia cerca de 5 millones y medio de máscaras de gas, así como 4300 aparatos de protección de oxígeno (la mayoría de las veces tomados de la explotación minera) dotados con 2 millones de litros de oxígeno,^[91] se hace evidente en cifras en qué medida ya en ese momento la guerra «ecologizada», transferida a un entorno atmosférico, se había convertido en una lucha alrededor de los potenciales respiratorios de las partes enemigas. La lucha incluyó entonces los puntos débiles biológicos de las partes en conflicto. La imagen de la máscara de gas, que se hizo rápidamente popular, manifiesta que el atacado intentó liberarse de su dependencia del entorno inmediato de aire respirable, escondiéndose tras un filtro de aire —un primer paso al principio de aire acondicionado, que se basa en el desacoplamiento de un volumen definido de aire del aire del entorno—. A ello corresponde, por el lado atacante, una escalada del ataque a la atmósfera mediante la utilización de materiales tóxicos que penetraran por los aparatos protectores de la respiración enemigos; desde el verano de 1917, químicos y oficiales alemanes comenzaron a utilizar como material bélico el sulfuro de etilo diclorado, conocido como «cruz azul» o «clark I», que, en forma de finísimas partículas de material en suspensión, era capaz de superar los filtros protectores de la respiración enemigos, un efecto del que los afectados dejaron constancia con la expresión «rompedor de máscaras». Al mismo tiempo, la artillería de gas alemana introdujo en el frente occidental contra las tropas británicas el nuevo gas de combate cruz amarilla o *lost*,^[92] que, incluso en cantidades mínimas, al contacto con la piel o roce con las mucosas de los ojos y vías respiratorias provocaba estragos en el organismo, sobre todo pérdidas de la vista y disfunciones nerviosas catastróficas. Entre las víctimas más conocidas del *lost* o *iperita* en el frente occidental se contaba el cabo Adolf Hitler, que la noche del 13 al 14 de octubre de

1918 en una colina cerca de Wervick (La Montagne), al sur de Ieper, se vio implicado en uno de los últimos ataques con gas de la Primera Guerra Mundial, llevado a cabo por los británicos. En sus memorias declaraba que la mañana del 14 sus ojos se habían convertido en algo así como carbones incandescentes; que, además, tras los sucesos del 9 de noviembre en Alemania, que él vivió simplemente de oídas en el hospital militar Pasewalk de Pomerania, había sufrido una recaída en la pérdida de la visión que le causó el *lost*, durante la cual habría tomado la decisión de «hacerse político». En la primavera de 1944 Hitler manifestó a Speer, en vistas de la derrota que se acercaba, que albergaba el temor de perder otra vez la vista, como entonces. El trauma del gas estuvo presente en él hasta el final, como rastro nervioso. Parece que entre los determinantes técnico-militares de la Segunda Guerra Mundial desempeñó un papel el hecho de que, a causa de esos sucesos, Hitler introdujera una comprensión idiosincrásica del gas en su concepción personal de la guerra, por una parte, y de la praxis del genocidio, por otra.^[93]

En su primera aparición la guerra de gas reunió en estrecho consorcio los criterios operativos del siglo XX: terrorismo, conciencia del *design* y planteamiento medioambiental. El concepto exacto de terror presupone, como se ha mostrado, un concepto explícito de medio ambiente, porque el terror representa el desplazamiento de la acción destructiva desde el «sistema» (aquí, desde el cuerpo enemigo físicamente concreto) a su «medio ambiente» (en este caso, al entorno atmosférico en el que se mueven los cuerpos enemigos, obligados a respirar). De ahí que la acción terrorista ya posea siempre, por sí misma, un carácter atentatorio, pues a la definición de atentado (en latín: *attentatum*, intento, tentativa de asesinato) no sólo pertenece un golpe sorpresivo desde la emboscadura, sino también el aprovechamiento maligno de los hábitos de vida de las víctimas. En la guerra de gas se incluyen estratos profundísimos de la condición biológica de los seres humanos en los ataques a ellos mismos: el hábito ineludible de respirar se vuelve contra los respirantes de tal modo que éstos se convierten en cómplices involuntarios de su destrucción, suponiendo que el terrorista de gas consiga acorralar a las víctimas en el entorno tóxico el tiempo necesario hasta que éstas, por inhalaciones inevitables, se entreguen al medio ambiente irrespirable. No sólo es la desesperación, según observaba Jean-Paul Sartre, es un atentado del ser humano contra sí mismo; el atentado al aire del terrorista de gas produce en los atacados la desesperación de verse obligados a cooperar en la extinción de su propia vida, debido a que no pueden dejar de respirar.

Con el fenómeno guerra de gas se alcanza un nuevo plano explicativo para premisas climáticas y atmosféricas de existencia humana. En él la inmersión de los vivientes en un medio respirable se lleva a una elaboración formal. Desde el comienzo el principio *design* se incluye en este envite explicativo, ya que la manipulación operativa de ambientes gaseados en terrenos abiertos obliga a una serie de innovaciones atmotécnicas. Por su causa, las nubes tóxicas de combate se convirtieron en una tarea de diseño productivo. Los combatientes movilizados como soldados normales en los frentes de gas, tanto en el oeste como en el este, se vieron enfrentados al problema de desarrollar rutinas para el diseño regional de atmósferas. La instalación o producción artificial de nubes de polvo de combate exigía una coordinación eficiente de los factores generadores de nubes bajo criterios de concentración, difusión, sedimentación, coherencia, masa, expansión y movimiento. Con ello se anunciaba una meteorología nueva, dedicada a «precipitaciones» de un tipo muy especial.

Un baluarte de este saber especial se encontraba en el Instituto Kaiser-Wilhelm para Química física y Electroquímica, dirigido por Fritz Haber, en Berlín-Dahlem, una de las direcciones teóricas más ominosas del siglo xx; en correspondencia, también del lado francés y británico existían institutos análogos. La mayoría de las veces había que mezclar con estabilizadores los materiales de combate para conseguir las concentraciones convenientes, que resultaran efectivas en campo abierto. Ante el principio definitivo de la producción selectiva de nubes tóxicas sobre un terreno definido, necesariamente delimitado con vaguedad bajo condiciones-*outdoors*, sólo representaba una diferencia tecnológica relativamente insignificante que esas precipitaciones tóxicas se consiguieran sometiendo a secciones del frente a un fuego continuado de granadas de gas o «vaciando» a favor del viento botellas de gas dispuestas en línea. En un ataque de la artillería de gas alemana con gas cruz-verde-difosgeno cerca de Fleury, en el Maas, durante la noche del 22 al 23 de junio de 1916, se partió de una consistencia de nube, necesaria para provocar la muerte en terrenos abiertos, que garantizaría, al menos, 50 disparos de obús o 100 de cañón por hectárea y minuto, valores que no se alcanzaron del todo, puesto que a la mañana siguiente los franceses «únicamente» hubieron de lamentar 1600 intoxicados y 90 muertos sobre el campo.^[94]

Lo decisivo fue que la técnica, por medio del terrorismo de gas, apareció en el horizonte de un diseño de lo inobjetivo, y por ello temas latentes como calidad física del aire, aditivos artificiales de la atmósfera y demás factores conformadores de clima en espacios de residencia humanos cayeron bajo presión explicativa. Por la explicación progresiva el humanismo y el terrorismo se encadenan uno a otro. El premio Nobel Fritz Haber se declaró durante toda su vida humanista y patriota ardiente. Como afirmó solemnemente en su, por decirlo así, trágico escrito de despedida, dirigido a su Instituto el 1 de octubre de 1933, estaba orgulloso de haber trabajado por la patria, en la guerra, por la humanidad, en la paz.

El terrorismo diluye la diferencia entre violencia contra personas y violencia contra cosas desde el flanco del medio ambiente: es violencia contra aquellas «cosas»-humano-circundantes, sin las cuales las personas no pueden seguir siendo personas. La violencia contra el aire respirable de grupos transforma la inmediata envoltura atmosférica de seres humanos en algo de cuya vulnerabilidad o invulnerabilidad puede disponerse en el futuro. Sólo reaccionando a la privación terrorista, el aire y la atmósfera –medios de vida primarios tanto en sentido físico como metafórico– pudieron convertirse en objeto de previsión explícita y de atención aerotécnica, médica, jurídica, política, estética y teórico-cultural. En ese sentido, la teoría del aire y la técnica del clima no son meros sedimentos del saber de la guerra y la posguerra, ni, *eo ipso*, objetos primeros de una ciencia de la paz, que sólo pudo surgir a la sombra del estrés^[95] de guerra, sino, ante todo, son formas de saber primarias post-terroristas. Llamarlas así significa ya explicar por qué tal saber sólo ha sido mantenido hasta ahora en contextos lábiles, incoherentes y escasos de autoridad; quizá la idea de que pueda haber algo así como auténticos expertos en el terror sea, como tal, híbrida.

Analíticos y combatientes profesionales del terror muestran un interés notable en ignorar su naturaleza a alto nivel, un fenómeno para el que proporcionó evidencia clara el desvalimiento elaborado de la avalancha de declaraciones de expertos tras el

atentado al World Trade Center de Nueva York y al Pentágono de Washington el 11 de septiembre de 2001. El tenor de casi todas las manifestaciones sobre el atentado a los símbolos prominentes de Estados Unidos era el de que uno se sentía sorprendido, como el resto del mundo, por lo ocurrido, pero confirmado, sin embargo, en la tesis de que hay cosas frente a las cuales uno no puede protegerse nunca lo suficiente. En la campaña-*War-on-Terror* de las televisiones de Estados Unidos, que se habían puesto en cortocircuito con los comunicados del Pentágono para regular su lenguaje, reorientado, casi sin excepción, a la propaganda, no se habló ni siquiera una vez de una noción elemental como la de que el terrorismo no es un enemigo, sino un *modus operandi*, un método de lucha, que por regla general se reparte entre ambos lados de un conflicto, razón por la cual «guerra contra el terrorismo» es una formulación carente de sentido.^[96] Eleva una alegoría a la condición de enemigo político. En cuanto se pone entre paréntesis la exigencia de tomar partido y se sigue el principio de los procesos de paz, también el de escuchar al enemigo, resulta evidente que un acto terrorista aislado nunca constituye un comienzo absoluto. No hay ningún *acte gratuit* terrorista, ningún «hágase» originario del horror. Todo atentado terrorista se entiende como contraataque dentro de una serie, que en cada caso se considera iniciada por el adversario. Así pues, el terrorismo se concibe a sí mismo antiterroristamente; esto vale incluso para la «escena originaria» del frente de Ieper en 1915, no sólo porque de ella se siguió inmediatamente la secuencia acostumbrada de contraataques y contra-contraataques, sino porque del lado alemán se pudo apelar verídicamente al hecho de que los franceses y británicos ya habían utilizado antes munición de gas.^[97] El comienzo del terror no es el atentado concreto llevado a cabo desde uno de los lados, sino más bien la voluntad y la disposición de los *partners* en conflicto a operar en un campo de batalla ampliado. Por la ampliación de la zona de lucha se hace perceptible el principio explicación en el proceder bélico: el enemigo se explicita como un objeto en el medio ambiente, cuya eliminación equivale a una condición de supervivencia del sistema. El terrorismo es la explicación del otro bajo el punto de vista de su exterminabilidad.^[98] Si la guerra significa desde siempre un comportamiento frente al enemigo, sólo el terrorismo desvela su «esencia». En cuanto desaparece la moderación de las desavenencias, conforme al derecho de los pueblos, toma el mando la relación técnica con el enemigo: en tanto que estimula la explicitud de procedimientos, la técnica pone en claro la esencia de la enemistad: que no es otra que la voluntad de extinción de lo que está enfrente. La enemistad hecha explícita técnicamente se llama exterminismo. Esto explica por qué el estilo maduro de guerra del siglo xx estaba orientado a la aniquilación.

La estabilización de un saber sólido sobre el terror no sólo depende, pues, del recuerdo preciso de sus prácticas; exige la formulación de los principios a los que está sujeta la práctica del terror en su explicitud técnica y explicación progresiva desde 1915. Sólo se entiende el terrorismo cuando se le concibe como una forma de investigación del medio ambiente bajo el punto de vista de su destructibilidad. Se

aprovecha de la circunstancia de que los simples habitantes tienen una relación de usuario con su entorno y, por principio, lo consumen de modo natural exclusivamente como condición muda de su existencia. Pero, en este caso, el destruir es más analítico que el utilizar: el terror puntual saca provecho de la diferencia de nivel de inocuidad que hay entre el ataque y el objeto indefenso, mientras que el terror sistematizado crea un clima de angustia incesante, en el que la defensa se adapta a los ataques permanentes, sin poder atajarlos. Así las cosas, la lucha terrorista agudizada se convierte cada vez más en una competición en torno a ventajas explicativas respecto a puntos débiles del medio ambiente rival. Nuevas armas de terror son aquellas por las cuales se hacen más explícitas condiciones de vida; nuevas categorías de atentados ponen en evidencia –al modo de una sorpresa maligna– nuevas superficies de vulnerabilidad. Es terrorista quien consigue una ventaja explicativa respecto a las condiciones de vida implícitas del contrario y las utiliza para la acción. Ésta es la razón por la cual, tras grandes y violentas cesuras históricas producidas por el terrorismo, se pueda tener la sensación de que lo sucedido remite al futuro. Tiene futuro lo que destapa lo implícito y transforma aparentes inocuidades en zonas de lucha.



Fumigación de efectos en un camión de mudanzas en torno a 1930.

Según su principio de actuación, todo terrorismo está concebido atmoterrorísticamente. Tiene la forma del golpe atentatorio contra las condiciones medioambientales de vida del enemigo, comenzando con el ataque tóxico al recurso más inmediato del entorno de un organismo humano, el aire que respira.^[99] Con ello

se admite que lo que desde 1793, y más aún desde 1915, llamamos *terreur* o terror pudo ser anticipado en cualquier modo posible de utilización de la violencia contra condiciones medioambientales de existencia humana: piénsese en envenenamientos de agua potable, de los que ya ofrece ejemplos la Antigüedad, en ataques infestantes medievales a fortalezas defendidas, así como en el incendio y ahumación de ciudades y cuevas de refugio por tropas de asedio, o en la propagación de rumores horripilantes y noticias desmoralizadoras. Pero tales comparaciones fallan en lo esencial. Por lo que importa al caso, queda por identificar el terrorismo como un hijo de la Modernidad, dado que no pudo ir madurando a una definición exacta hasta que no llegó a explicitarse suficientemente el principio del ataque al medio ambiente y a la defensa inmunológica de un organismo o de una forma de vida. Esto sucedió por primera vez, como se ha explicado, en los acontecimientos del 2 de abril de 1915, cuando la nube de gas de cloro, producida por el vaciado de 5700 botellas de gas, fue llevada por un viento suave desde las posiciones alemanas a las trincheras francesas entre Bixschoote y Langemarck. Al atardecer de aquel día, entre las 18 y las 19 horas, la manecilla del reloj epocal saltó de la fase vitalista-tardorromántica de la Modernidad al objetivismo atmoterrorista. Nunca ha habido, desde entonces, una cesura de igual profundidad en ese campo. Los grandes desastres del siglo xx y del incipiente XXI pertenecen, sin excepción, como ha de mostrarse, a la historia de la explicación que se inauguró aquella tarde de abril en el frente occidental, cuando las sorprendidas unidades franco-canadienses retrocedieron, espantadas de pánico, bajo el efecto de la nube de gas blanquecino-amarillenta, que se deslizaba desde el nordeste hacia ellas.

La explicación técnica subsiguiente de este saber procedimental de lucha climatológica, conseguido en la guerra, tomó, de modo natural, como muy tarde desde noviembre de 1918, el camino de rodeo de su «aprovechamiento pacífico». Ante el inminente fin de la guerra, las chinches, las tóxicas cantoras comunes, las polillas harineras y, sobre todo, los piojos de los vestidos entran en el punto de mira de los químicos berlineses. Es evidente que la prohibición del Tratado de Versalles de toda producción de substancias bélicas en territorio alemán no les hizo perder su fascinación profesional. El profesor Ferdinand Flury, uno de los más estrechos colaboradores en el instituto de Dahlem, pronunció en septiembre de 1918, en Múnich, en un congreso de la Sociedad Alemana para Entomología Aplicada, una conferencia programática sobre el tema: «Las actividades del Instituto Kaiser-Wilhelm para Química física y Electroquímica en Berlín-Dahlem al servicio de la lucha antiparasitaria». Durante la discusión Fritz Haber tomó la palabra e informó sobre la actividad de un «Comité Técnico para la Lucha Antiparasitaria» (Tasch: «Technischer Ausschuss für Schädlingsbekämpfung»), que se ocupaba, ante todo, de la introducción del gas de ácido cianhídrico (HCN) en la defensa contra los insectos de los agricultores alemanes. Observó al respecto: «La mayor idea de base, tras la paz restaurada, es hacer aprovechables para el fomento de la agricultura por la lucha antiparasitaria, además del ácido cianhídrico, otras substancias de combate que produjo la guerra».^[100] Flury ponía en consideración en su informe «que en la acción de gases sobre insectos o ácaros se plantean circunstancias completamente diferentes que en el caso de la inhalación de gases y vapores a través de los pulmones de los mamíferos, aunque exista un paralelismo con la toxicidad en animales superiores».^[101] Ya en el año 1920 una revista especializada de la Sociedad Alemana para la Lucha Antiparasitaria S. L. [Deutsche Gesellschaft für Schädlingsbekämpfung GmbH (Degesch)], fundada poco antes del final de la guerra, pudo dar a conocer que desde 1917 habían sido gaseados cerca de 20 millones de metros cúbicos de «espacio edificado, en molinos, barcos, cuarteles, hospitales de campaña, escuelas, almacenes de grano y semilla», y lugares semejantes, siguiendo los criterios de la técnica

avanzada del ácido cianhídrico –según el llamado procedimiento de la cuba–. A ello hay que añadir, desde 1920, un producto gaseoso, desarrollado por Fleury y otros, que conservaba las ventajas del ácido cianhídrico, su extrema toxicidad, sin asumir sus inconvenientes: la peligrosa no perceptibilidad del gas mediante el olfato, gusto o demás sentidos por el ser humano (con mayor exactitud: por un grupo de seres humanos, ya que parece que la capacidad de percepción o no percepción del olor del gas cianhídrico viene determinada genéticamente). Lo esencial del nuevo invento consistía en añadir al gas cianhídrico, de efectos tóxicos, un 10 por ciento (después menos) de un gas irritante (por ejemplo «Chlorkohlensäuremethylester»), muy perceptible. El nuevo producto salió al mercado con el nombre de ciclón A y se recomendaba para la «desinfección de estancias infestadas de insectos». Lo interesante del ciclón A era que se trataba de un gas de diseño, en el que puede observarse ejemplarmente una tarea específica del diseño: la reintroducción en la percepción del usuario de funciones del producto no perceptibles o amortiguadas. Dado que el componente fundamental de la mezcla, el gas cianhídrico, que se evapora a unos 27 grados centígrados, a menudo no es inmediatamente perceptible para los seres humanos, a los creadores de ese material les pareció oportuno pertrechar su producto con un componente provocador, muy llamativo, que por su fuerte efecto aversivo advirtiera de la presencia de la substancia (desde el punto de vista filosófico se hablaría de una re fenomenalización de lo no aparente).^[102] Notemos que la primera «desinsectación de grandes espacios» fue llevada a cabo casi exactamente el mismo día en que había sucedido, dos años antes, el ataque de Ieper, con ocasión de la fumigación de un molino en Heidingsfeld, cerca de Würzburg, el 21 de abril de 1917. Entre la muerte de Goethe y la introducción de la expresión «desinsectación de grandes espacios» en la lengua alemana sólo habían pasado ochenta y cinco años; también las expresiones «desapolillar» y «desratizar» enriquecieron desde entonces el léxico de los alemanes. El propietario del molino declaró que su establecimiento permaneció completamente «libre de polillas» incluso durante mucho tiempo después de la fumigación.

La producción civil de nubes de ácido cianhídrico se redujo casi exclusivamente a espacios cerrados reconstruidos (excepciones fueron árboles frutales al aire libre, que se cubrían con toldos herméticos y a continuación se fumigaban). En estos casos se podía trabajar con concentraciones que permitieran a los ofertantes de tales servicios asegurar el exterminio total de poblaciones locales de insectos, incluidos sus huevos y liendres, no en último término por la propiedad del gas cianhídrico de introducirse hasta en los últimos rincones y rendijas. En la primera fase de esas prácticas la relación entre la zona de aire especial, esto es, el volumen espacial a fumigar, y el aire general, la atmósfera pública, no se consideró problemática. La consecuencia de esto fue que la finalización de las fumigaciones consistía normalmente en la simple ventilación, es decir, en la distribución del gas tóxico en el aire libre del entorno hasta recuperar «valores inofensivos» dentro. A nadie le preocupaba entonces que la «ventilación» de los recintos primeros conllevara una carga para los segundos. Parecía resultar indiscutible *a priori* y para siempre la insignificancia de la relación de los espacios interiores fumigados con el aire exterior no-fumigado. La bibliografía especializada del ramo da fe, no sin orgullo, en los primeros años cuarenta, de que se habían «desinsectado» entretanto 142 millones de metros cúbicos, utilizando –nosotros añadiríamos: introduciendo desconsideradamente en la atmósfera– para ello millón y medio de kilos de ácido cianhídrico. Con el desarrollo progresivo del problema medioambiental se invirtió el sentido de la relación entre el aire del entorno y la zona de aire especial, puesto que ahora la zona acomodada artificialmente –nosotros decimos mientras tanto: la climatizada– ofrece condiciones privilegiadas de aire, mientras que al entorno se le carga con un riesgo respiratorio creciente, que

puede llegar a la irrespirabilidad aguda y a la inhabilitación crónica.



Lata de ciclón encontrada en Auschwitz.

Durante los años veinte una serie de empresas desinsectadoras y desratizadoras del norte de Alemania ofrecían fumigaciones rutinarias con ciclón para barcos, almacenes, albergues de masas, barracones, vagones de ferrocarril y espacios

semejantes. Entre ellas, a partir de 1924, la recién fundada firma de Hamburgo Tesch & Stabenow (Testa), cuyo principal producto, patentado en 1926, había de alcanzar popularidad bajo el nombre de ciclón B.^[103] El hecho de que uno de los fundadores de la firma, el Dr. Bruno Tesch, nacido en 1890, condenado a muerte tras ser procesado ante un tribunal militar británico en la Curio-Haus de Hamburgo en 1946 y ejecutado en la prisión de Hameln, trabajara desde 1915 a 1920 en el instituto químico-bélico de Fritz Haber y se ocupara desde el inicio del desarrollo del gas de guerra, es un caso concreto que confirma la, por lo demás, ampliamente extendida continuidad personal y objetiva de las nuevas prácticas antisépticas más allá de guerra y paz. La ventaja del ciclón B, inventado o desarrollado por el Dr. Walter Heerdt, consistía en que el ácido cianhídrico, muy volátil, era reabsorbido por sustancias portadoras, secas y porosas, como la harina fósil, por lo que las condiciones de transporte y almacenamiento mejoraban decisivamente frente a las que ofrecía su forma líquida anterior. Apareció en el mercado en latas de 200 gr, 500 gr, 1 kg y 5 kg. Ya en los años treinta el ciclón B, que en principio se producía exclusivamente en Dessau (después también en Kolin) y se comercializaba, en cooperación, por la firma Testa y la Sociedad Alemana para la Lucha Antiparasitaria, había alcanzado una situación de cuasi-monopolio en el mercado mundial de los medios de lucha antiparasitaria, una posición que sólo hubo de soportar –en el campo de las fumigaciones de barcos– la competencia de un procedimiento más antiguo con gas de sulfuro.^[104] En ese tiempo ya se había introducido la práctica antiséptica en «cámaras de desinsectación» o desapollillamiento, fijas o móviles, en las que se introducía el material a tratar, por regla general alfombras, uniformes y textiles de todo tipo, incluso muebles tapizados, y luego se ventilaba.

Después del comienzo de la guerra, en el otoño de 1939, la firma Testa impartió en el este cursillos de desinfectores a miembros del ejército y a civiles. En ellos también iban incluidas demostraciones en cámaras de gas. Entonces como antes, el despiojamiento tanto de la tropa como de los prisioneros de guerra constituía una de las tareas más urgentes de que habían de ocuparse los luchadores antiparasitarios. En el cambio de año de 1941 a 1942 la firma Tesch & Stabenow editó para sus clientes, entre los que destacaban, entre otros, el ejército del este y las unidades SS, un folleto con el título de *El pequeño abecedario-Testa sobre el ciclón*, en el que se podían encontrar expresiones sintomáticas de una militarización de los «procedimientos de desinsectación», quizá incluso de una posible reaplicación del ácido cianhídrico a entornos humanos. Allí se dice, por ejemplo, que la desinsectación «¡no sólo responde a un imperativo de sensatez, sino que además representa un acto de legítima defensa!». ^[105] En contexto médico esto puede interpretarse como alusión a la epidemia de tifus que se había declarado en 1941 en el ejército alemán del este, en la que casi murió más del 10 por ciento de los infectados; en comparación con la tasa normal de mortalidad del 30 por ciento, todo un éxito de la higiene alemana, puesto que el agente provocador del tifus exantemático, *rickettsia prowazcki*, se transmite

por los piojos de los vestidos. A la luz de los acontecimientos posteriores se entiende cómo con el *terminus technicus* «legítima defensa» se consideraba de antemano, a nivel semántico, el reaceramiento potencial de la técnica de la fumigación al ámbito de objetos humanos. Sólo pocos meses después se puso de manifiesto cómo la forma atmotécnica de la exterminación de organismos habría de descubrir aplicaciones a un contenido humano. Cuando en 1941 y 1942 algunos artículos de historiadores de la química de la propia firma celebraron el 25 aniversario de la primera utilización del ácido cianhídrico en la lucha antiparasitaria como un acontecimiento relevante para todo el mundo cultural, sus autores no sabían aún en qué medida sus hipérboles oportunistas resultarían significativas para la determinación diagnóstica del contexto civilizatorio en general.

El año 1924 desempeña un papel eminente en el drama de la explicación atmosférica no sólo por la fundación de la firma del ciclón B, la Tesch & Stabenow de Hamburgo; es también el año en el que se introdujo en el derecho penal de un Estado democrático el motivo atmoterrorista de la exterminación de organismos por destrucción de su medio ambiente. El Estado norteamericano de Nevada puso en funcionamiento el 8 de febrero de 1924 la primera cámara de gas «civil» para la realización de ejecuciones humanas supuestamente eficaces, con efecto ejemplar en otros 11 Estados norteamericanos, entre ellos el de California, que se hizo famoso por su cámara de gas octogonal de dos plazas, semejante a una cripta, en la cárcel estatal de San Quintín, y tristemente célebre por el posible asesinato legal en ella de Cheryl Chessman el 2 de mayo de 1960. El primer ajusticiado según el nuevo método fue Gee Jon, de 29 años, nacido en China, que (sobre el trasfondo de una guerra de bandas en California a comienzos de los años veinte) había sido hallado culpable del asesinato del chino Tom Quong Kee. En las cámaras de gas norteamericanas los delincuentes morían por la inhalación de vapores de ácido cianhídrico, que se producían tras la entrada de los componentes tóxicos en un recipiente. Como la investigación químico-bélica había reconocido en el laboratorio y comprobado en el campo de batalla, el gas detiene el transporte de oxígeno en la sangre y produce asfixia interna.

La *community* internacional de expertos en gas tóxico y diseño de atmósferas fue desde los últimos años de la Primera Guerra Mundial suficientemente permeable como para reaccionar dentro del mínimo espacio de tiempo, tanto cisatlántica como transatlánticamente, a las innovaciones de la técnica así como a las fluctuaciones en el clima de la moral de aplicación. Desde la construcción del Edgewood Arsenal cerca de Baltimore, una instalación gigantesca dedicada a la investigación bélica, que tras la entrada en la guerra en 1917 fue promovida enérgicamente con grandes medios, Estados Unidos disponía de un complejo industrial-militar-académico que permitía cooperaciones mucho más estrechas entre las diversas facultades de desarrollo armamentístico de las que conocían las correspondientes instituciones europeas. Edgewood fue uno de los lugares de nacimiento del *teamwork*, superado, en todo caso, por el *dream team* de Los Alamos National Laboratory, que desde 1943, como en un campo de meditación del exterminio, trabajaba para conseguir el arma atómica. Debido al aminoramiento de la coyuntura bélica tras 1918, lo que importó ya a los equipos-Edgewood, compuestos de científicos, oficiales y empresarios, fue encontrar formas civiles de supervivencia. El creador de la cámara de gas de la State Prison de Nevada, en Carson City, D. A. Turner, había servido durante la guerra

como comandante del Cuerpo Médico de la US-Army; su contribución consistió en transferir las experiencias de la utilización militar del ácido cianhídrico a las condiciones de una ejecución civil.



Cámara de gas de la State Prison de Nevada en Carson City, 1926.

Frente a la utilización de gas tóxico al aire libre, su uso en una cámara ofrecía la

ventaja de eliminar el problema de la concentración mortal inestable en campo abierto. Con ello, frente al diseño de la cámara y del aparato de gas, el diseño de nubes tóxicas pasó a un segundo plano. Pero que la relación entre cámara y nube puede resultar problemática lo muestran no sólo los percances ocurridos en las ejecuciones en la cámara de gas en Estados Unidos; también el muy diferente desarrollo de los atentados-Sarin en varias líneas del metro de Tokyo, el 20 de marzo de 1995, demuestra que las condiciones ideales de una relación controlada entre gas tóxico y volumen espacial no son fáciles de establecer empíricamente.^[106] Esto valdría incluso para autores de atentados que procedieran con mayor profesionalidad que los miembros de la secta Aum Shinrikyo, que depositaron sus bolsas de plástico de Sarin preparadas, envueltas en papel de periódico, en el suelo del vagón, para, poco antes de llegar a la estación en que se apearon, perforarlas con las puntas de metal afiladas de sus paraguas, mientras los viajeros que continuaban su viaje inhalaban el veneno que de ellas emanaba.^[107]

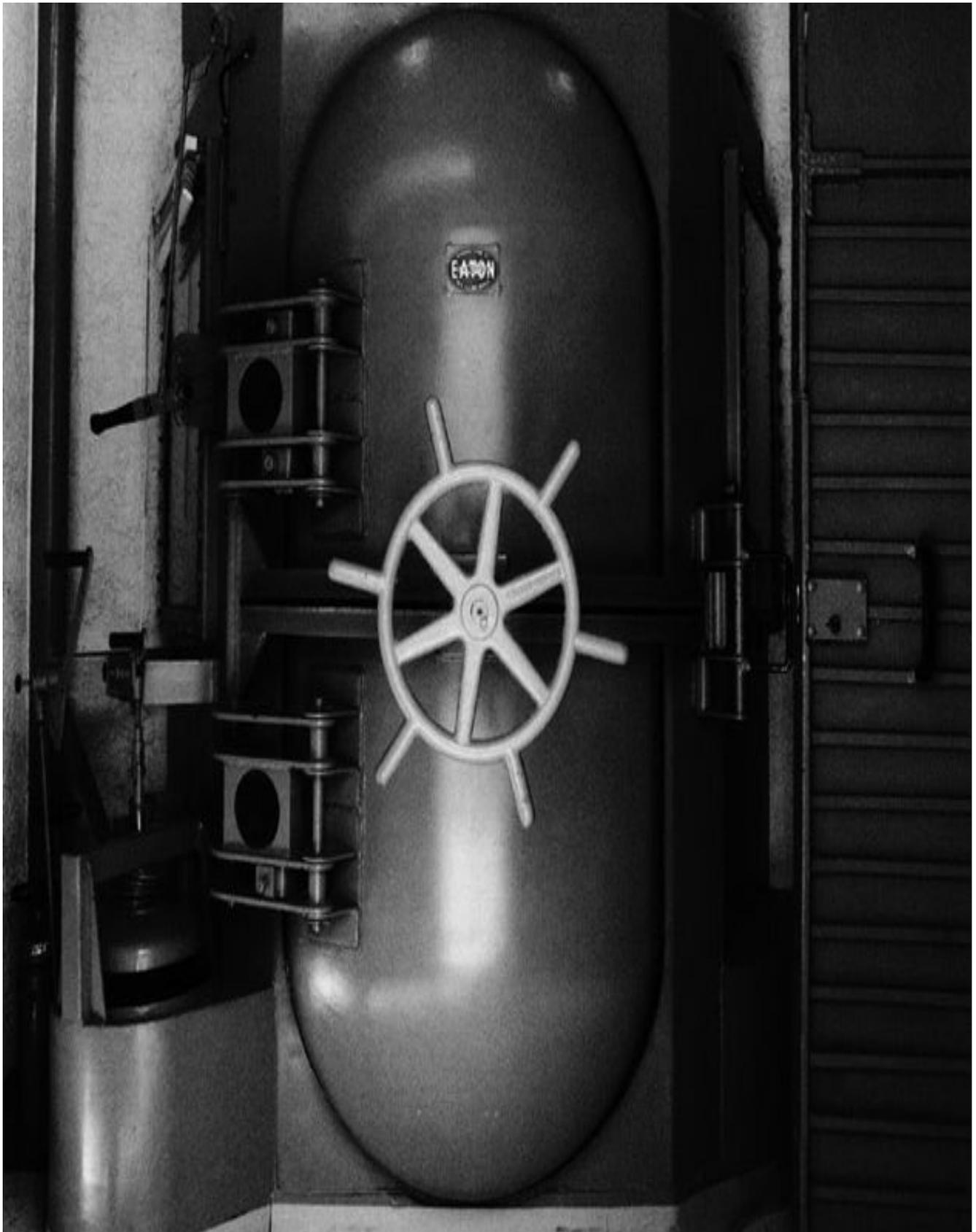
Lo que asegura a la justicia de Nevada un puesto en la historia de la explicación de la dependencia humana de la atmósfera es su sensibilidad, serena y adelantada a la vez, para las modernas cualidades de la muerte por gas. En este campo puede valer como moderno lo que promete unir humanidad y alta eficiencia; en el caso dado, la presunta reducción del sufrimiento en los delincuentes por la rápida acción del veneno. El comandante Turner había recomendado expresamente su cámara como alternativa más suave a la ya entonces tristemente célebre silla eléctrica, en la que fuertes impulsos de corriente podían machacar el cerebro de los delincuentes bajo un casquete de goma humedecido y muy ajustado. En la idea de la ejecución por gas se manifiesta el hecho de que no sólo la guerra actúa como explicitador de las cosas; el mismo efecto se sigue tan a menudo de ese humanismo sin recovecos, que constituye desde mitad del siglo XIX la filosofía espontánea americana y que se convierte en pragmatismo en su versión académica. En su voluntad de unir lo efectivo con lo indoloro ese modo de pensar no se deja desconcertar por protocolos de ejecución, que hablan de tormentos sin par de muchos delincuentes en cámaras de gas, descripciones tan drásticas que llevan a pensar que en Estados Unidos se ha producido durante el siglo XX, bajo pretextos humanitarios, un retroceso a las torturas de las ejecuciones medievales. Para la percepción oficial de las cosas la muerte por gas había de valer hasta nuevo aviso como un procedimiento tan práctico como humano; desde ese punto de vista, la cámara de gas de Nevada fue un lugar de culto del humanismo pragmático. Su instalación fue dictada por esa ley sentimental de la Modernidad, que prescribe mantener libre el espacio público de actos de manifiesta crueldad. Nadie ha expresado con tanta pregnancia como Elias Canetti esa compulsión de los modernos a ocultar los rasgos crueles del propio obrar: «La suma total de la sensibilidad en el mundo de la cultura se ha hecho muy grande. [...] hoy sería más difícil condenar públicamente a la hoguera a un único ser humano que desencadenar una guerra mundial».^[108]



Lucinda Devlin, *The Omega Suites: Witness Room*, Broad River Correctional Facility Columbia, South Carolina, 1991.

La idea, técnico-penalmente innovadora, de la ejecución en una cámara de gas presupone el pleno control de la diferencia entre el clima interior mortal de la cámara y el clima exterior, un motivo que se concreta en la instalación de cristaleras en las

celdas de ejecución, por las que a testigos invitados de las ejecuciones se les había de permitir convencerse de la eficacia de las condiciones atmosféricas en el interior de las cámaras. Se instala, así, espacialmente una especie de diferencia ontológica: clima mortal en el interior de la celda claramente definida, meticulosamente hermetizada, clima convivial en la zona mundano-vital de los ejecutores y observadores; ser y poder-ser fuera, ente y no-poder-ser dentro. En el contexto dado, ser observador significa tanto como ser observador de una agonía, dotado del privilegio de seguir – viéndolo desde fuera– el derrumbe de un «sistema» orgánico por haber hecho de su «medio ambiente» un entorno en el que resulta imposible vivir. También las puertas de las cámaras de gas en los campos de exterminio alemanes estaban dotadas en parte de miras de cristal, que permitían a los ejecutores hacer valer su privilegio de observadores.



Lucinda Devlin, *The Omega Suites*: cámara de gas, State Prison de Arizona, Florence, Arizona, 1992.

Si se trata de considerar la administración de la muerte como una producción en sentido estricto y, por consiguiente, como explicitación de los procesos que resultan de la presencia de cuerpos muertos, la cámara de gas de Nevada representa una de las piedras miliarens en el exterminismo racional del siglo xx, aunque su uso y su

imitación en numerosos otros Estados USA haya sido esporádica (la cámara de Carson City se utilizó 32 veces entre 1924 y 1979). Cuando Heidegger, en 1927, en *Ser y tiempo*, hablaba con prolijidad ontológica del rasgo existencial del ser-para-la-muerte, magistrados y médicos de ejecución norteamericanos ya habían puesto en funcionamiento un aparato que hacía del respirar-para-la-muerte un proceso ópticamente controlado. No se trata ya de «avanzar» hacia la muerte propia; ahora se trata de mantener fijo al candidato en la trampa-aire letal.

Lo que importa aquí no es reproducir en detalle cómo se fusionan una en otra las dos ideas de cámara de gas coexistentes desde los años treinta. Baste con retener que el escenario o procesador de esa fusión fue una cierta inteligencia SS, que, por una parte, recibía asesoramiento de la industria alemana de la lucha antiparasitaria, y, por otra, podía estar segura de la orden recibida, procedente de la Cancillería del Reich de Berlín, de elegir «medios inusuales», sobre todo después de la decisión, actualizada entonces por Hitler, de la «solución final de la cuestión judía», decisión que, mediante mandato secreto transmitido oralmente, desde el verano de 1941 se instauró en el orden del día de unidades SS escogidas. Pertrechados con ese encargo, que dejaba amplio margen a su propia iniciativa, los ayudantes más fieles de Hitler iniciaron su carrera homicida del cumplimiento del deber. Las matanzas sistemáticas de prisioneros de guerra con ayuda de gases de escape de motor (en campos como Belzec, Chelmno y otras partes), así como las matanzas extensivas de enfermos en psiquiátricos alemanes por medio de duchas de gas en cámaras montadas en camiones, actuaron como catalizadores de la unión de la idea de lucha antiparasitaria y de la de ejecución de seres humanos mediante gas de ácido cianhídrico.

El factor-Hitler entra en juego, como momento de escalada, en este punto relativamente tardío de la explicación de realidades atmosféricas del trasfondo mediante terrorismo técnicamente apoyado. Apenas puede quedar duda alguna de que el agudizamiento extremadamente exterminista de la «política de judíos» alemana fue mediado por el metaforismo de los parásitos, que había constituido desde los primeros años veinte un componente esencial de la retórica del partido nacional-socialista, acuñada por Hitler, y que desde 1933 se elevó, por decirlo así, a la categoría de regulación idiomática oficial en un medio público alemán uniformizado. El efecto seudonormalizante del modo de hablar de «parásitos del pueblo» (que cubría un amplio campo semántico, incluyendo derrotismo, comercio negro, chistes sobre el Führer, crítica al sistema y convicciones internacionalistas) fue corresponsable de que los apuntadores del movimiento nacional consiguieran, si no popularizar su forma idiosincrásica de antisemitismo excesivo como una acuñación específicamente alemana de pretendida higiene, sí, al menos, hacerla soportable o imitable en una amplia base. El metaforismo de insectos y parásitos pertenecía también, al mismo tiempo, a la munición retórica del estalinismo, que produjo la política más amplia del terror de los campos, sin alcanzar los extremos de la praxis de «desparasitación» de las SS.

En el núcleo de la factoría de cámaras de gas y crematorios de Auschwitz y de otros campos estaba inequívocamente la metáfora real de la «lucha antiparasitaria». La expresión «tratamiento especial» significaba, ante todo, la aplicación terminante de procedimientos de exterminación de insectos a poblaciones humanas. La transformación práctica de esa operación metafórica llegó hasta el empleo del medio

de «desparasitación» más usual, el ciclón B, así como a la puesta en práctica, fanáticamente análoga, del procedimiento de la cámara, introducido en muchas partes. En el extremo pragmatismo de los ejecutores confluyeron uno en otro, sin apenas roce alguno, la realización psicótica de una metáfora y el cumplimiento, oficialmente impasible, de las disposiciones.

La investigación del holocausto ha reconocido, con razón, en la fusión de locura homicida y rutina la marca de fábrica de Auschwitz. El hecho de que el ciclón B, al parecer, fuera llevado la mayoría de las veces a los campos en vehículos de la Cruz Roja corresponde, asimismo, a la tendencia higienizante y medicalizadora de las disposiciones, así como a la necesidad de encubrimiento de los responsables de ejecutarlas. En la revista especializada *Der praktische Desinfektor* [El desinfectador práctico] un médico militar hablaba en 1941 de los judíos casi como de los únicos «portadores de epidemias», lo que en un contexto temporal más amplio suponía casi una afirmación convencional, pero que en el trasfondo de aquel momento preciso expresaba una amenaza apenas codificada. Una anotación aforística del diario del ministro de propaganda del Reich, Goebbels, del 2 de noviembre del mismo año, confirma la estable asociación entre el ámbito entomológico y político de representación: «Los judíos son los piojos de la humanidad civilizada».^[109] Ese apunte muestra que Goebbels se comunicaba consigo mismo como un agitador frente a una multitud. También el mal, como la idiotez, es autohipnótico.

En enero de 1942, en una casa de campesinos reformada (llamada Bunker I), dentro del recinto del campo Auschwitz-Birkenau, se instalaron y «pusieron en funcionamiento» dos cámaras de gas. Pronto estuvo claro que era necesario ampliar su capacidad; se añadieron nuevas instalaciones en sucesión rápida. En la noche del 13 al 14 de marzo de 1943 fueron gaseados en el sótano-depósito de cadáveres I del crematorio II de Auschwitz 1492 judíos, «incapacitados para el trabajo», del gueto de Cracovia; utilizando 6 kilos de ciclón B se produjo una concentración de aproximadamente 20 gramos de ácido cianhídrico por metro cúbico de aire, que era la aconsejada por Degesch para despiojamientos. En el verano se proveyó el sótano del crematorio III con una puerta hermética al gas y catorce simulacros de ducha. A comienzos del verano de 1944 hizo su entrada en Auschwitz el progreso técnico con la instalación de un dispositivo eléctrico de despiojamiento por onda corta de ropa de trabajo y uniformes, desarrollado por Siemens. El comandante supremo de las SS, Himmler, ordenó en noviembre de ese año el cese de las matanzas por gas tóxico. Según los cálculos serios más bajos, hasta ese momento habían sido sacrificados 750 000 seres humanos mediante esos tratamientos; las cifras reales podían ser más altas. Durante el invierno de 1944-1945 tropas del campo y prisioneros se ocuparon de destruir las huellas de las instalaciones gas-terroristas, antes de la llegada de las tropas aliadas. En las firmas Degesch (Frankfurt), Tesch & Stabenow (Hamburgo) y Heerdt-Linger (Frankfurt), que habían suministrado su producto a los campos conociendo su uso previsto, se entendió que era necesario eliminar documentos

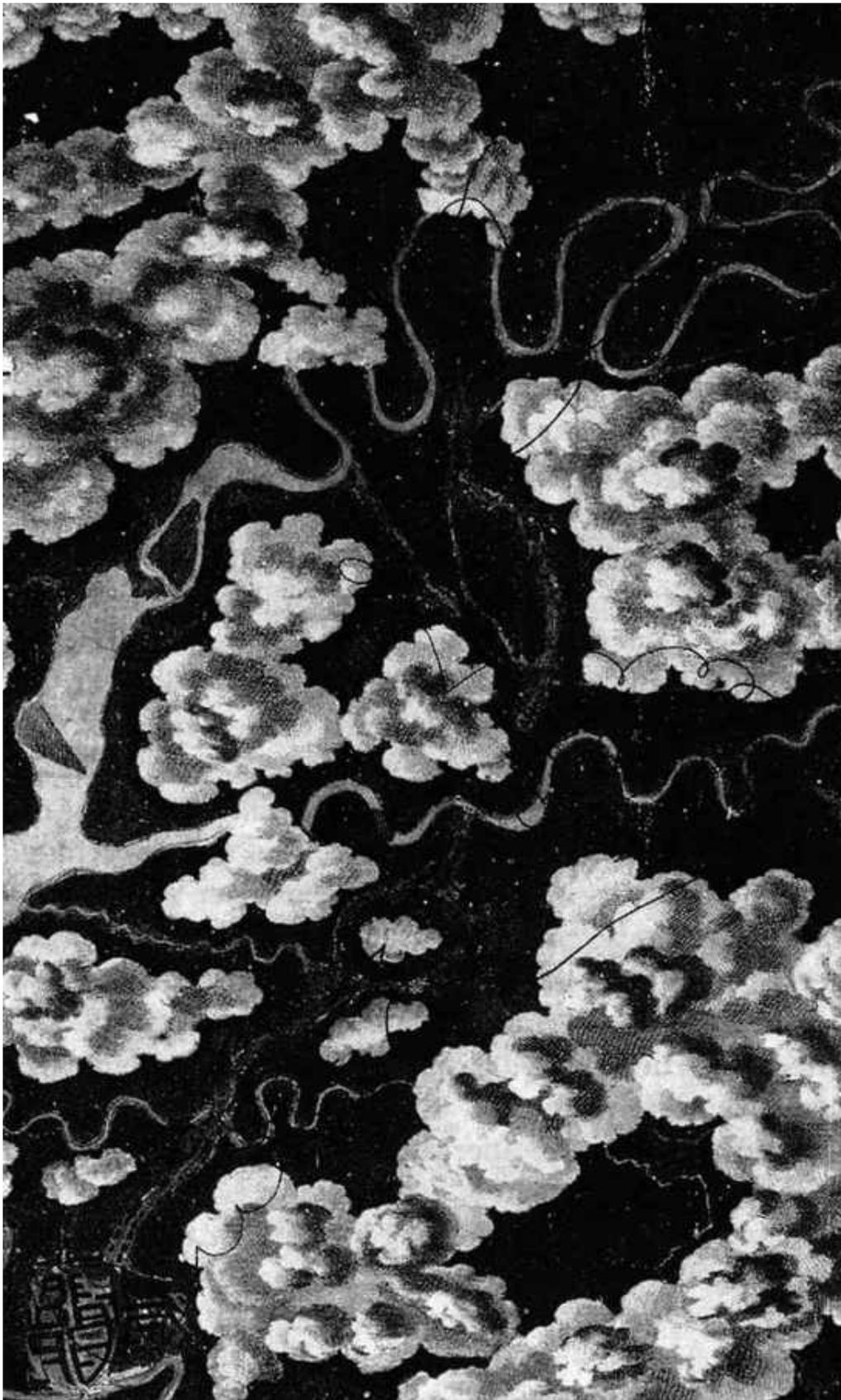
comerciales.

2. Explicitud creciente

Desde las referencias a los procedimientos atmoterroristas de la guerra de gas (1915-1918) y del exterminismo genocida de gas (1941-1945) aparecen los contornos de una climatología especial. Y, con ella, la manipulación del aire respirable se convierte en asunto cultural, aunque en principio sólo en la dimensión más destructiva. Lleva desde el comienzo los rasgos de una intervención diseñadora, por la que se proyectan y producen, *lege artis*, los microclimas, más o menos exactamente delimitables, donde seres humanos dan muerte a seres humanos. Desde ese «air conditioning negativo» pueden sacarse conclusiones sobre el proceso de la Modernidad como explicación de atmósferas. El atmoterrorismo proporciona el empuje modernizante decisivo a aquellos recintos humanos de residencia en condiciones de «mundo de la vida» que habían conseguido resistirse durante más tiempo a dar el paso hacia concepciones modernas, desde la relación natural con la atmósfera y desde la tranquilidad de quienes viven y viajan en un medio de aire incuestionablemente dado y despreocupadamente previsible. El ser-en-el-mundo humano medio –también éste un nombre explicativo moderno para la «situación» ontológica tras la pérdida de la vieja certeza universal europea– había sido hasta entonces un ser-en-el-aire, o más exactamente un ser-en-lo-respirable, en una medida tan indudable y natural que no podía emerger una tematización pormenorizada de las condiciones de aire y atmósfera, en todo caso en formas poéticas o en contextos físicos y médicos,^[110] pero nunca en las autorrelaciones diarias de los participantes en la cultura, no digamos ya en las definiciones de su forma de vida en general, excepción hecha, quizá, de las intuiciones muy avanzadas del precoz teórico de la cultura Johann Gottfried Herder, que ya en 1784, en sus inagotables *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad]*, postuló una nueva ciencia de la «aerología», así como un saber general de la atmósfera, como investigación del «globo de aire» que cobija la vida: «pues el ser humano, como todo lo demás, es un pupilo del aire». Si dispusiéramos, por fin, proclamaba Herder, de una academia que enseñara tales disciplinas, se abriría una nueva luz sobre la conexión del ser cultural humano con la naturaleza y conseguiríamos «ver cómo ese *gran invernadero* de la naturaleza actúa en mil transformaciones según leyes fundamentales uniformes».^[111]

Estas frases recuerdan que Herder apadrinó en ese siglo una antropología de gran formato; no pretendemos aquí reivindicarlo otra vez como creador de la precaria doctrina de la naturaleza imperfecta del ser humano,^[112] sino como el iniciador de una teoría de las culturas humanas en tanto formas de organización de la existencia en invernaderos. No obstante, sus anticipaciones filantrópicas, eutónicamente suspendidas sobre la contraposición de naturaleza y cultura, no pueden todavía concebir la conexión dialéctica o tematógena de terrorismo y explicación del

trasfondo. También la conocida hipersensibilidad nietzscheana frente a todo lo que tenía que ver con condiciones climáticas de existencia, como presión del aire, humedad, viento, nubes y tensiones cuasi-inmateriales, pertenece aún a los últimos albores de una confianza de la antigua Europa en la naturaleza y en la atmósfera, aunque ya en forma distorsionada. En un arrebató humorístico, Nietzsche, por su condición anormalmente sensible a la atmósfera, se ofrecía a sí mismo como posible objeto de muestra en la exposición de la electricidad en París, en 1881, como un instrumento, digamos, patafísico de medida de la tensión.^[113] Pero lo que significan aire, clima, medio respiratorio y atmósfera, tanto en sentido micro como macroclimatológico y, sobre todo, desde el punto de vista teórico-cultural y teórico-mediático, sólo puede experimentarse tras el recorrido por los modos y niveles de las prácticas exterminadoras atmoterroristas durante el siglo xx, y ahora ya puede reconocerse que el siglo xxi avanza hacia nuevas manifestaciones al respecto.



Thomas Baldwin, Aeropaidia, 1786, detalle, vista desde el globo por encima de las nubes.

Aerimotos: con la explicitación de las condiciones de aire, clima y atmósfera se atenta contra la ventaja originaria de los existentes en un medio primario de existencia, y su juicio a favor de él se pasa a considerarlo ingenuidad. Como se comprende retrospectivamente, cuando los seres humanos en su historia precedente

podían situarse bajo cualquier región del cielo al aire libre o bajo techo, confiados en la suposición incuestionable de que la atmósfera circundante –exceptuadas las zonas de miasmas– les permitiría respirar, hacían uso de un privilegio de ingenuidad, que se ha perdido para siempre tras el corte del siglo xx. Quien vive después de esta cesura histórica y se mueve en una zona cultural sincronizada con la Modernidad está condenado expresamente al diseño de atmósferas y a la preocupación por el clima, bien sea en formas rudimentarias o elaboradas. Tiene que confesar su disposición a participar en la Modernidad, dejándose capturar por su fuerza explicitante de lo antes calladamente sub-«yacente» o medioambientalmente envolvente-circundante.

Antes de que pudiera estabilizarse en la conciencia de las generaciones posteriores la nueva obligación de preocuparse de lo atmosférico y climático, el atmoterrorismo tenía que dar algunos pasos explicativos más. Aquí hay oportunidad de hablar con expresiones filosóficas del desarrollo de la *Luftwaffe*^[**] moderna, cuyo nombre da fe de su competencia para intervenciones en hechos atmosféricos. En nuestro contexto hay que aclarar que las armas aéreas representan *per se* un fenómeno central del atmoterrorismo desde su lado estatal. Como más tarde la artillería de misiles, los aviones militares funcionan en primera línea como armas de acceso; suprimen el efecto inmunizador de la distancia espacial entre grupos de ejército; consiguen el acceso a objetos, que en el suelo apenas serían alcanzables o sólo con gran número de bajas. Hacen que pierda importancia la cuestión de si los combatientes son vecinos naturales o no. Sin la explosión de gran alcance, conseguida a través de armas aéreas, resultaría incomprensible la globalización de la guerra mediante sistemas teledestructivos. Por su utilización, grandes partes del exterminismo específico del siglo xx han de imputarse a una meteorología negra. En esta teoría de las precipitaciones especiales causadas por seres humanos hablamos de la colonización del espacio aéreo mediante máquinas voladoras y de su puesta en servicio para tareas atmoterroristas y para-artilleras.



Comienzo de la guerra de bombas por lanzamiento manual desde el aire, 1914.

Mientras que el atmoterrorismo, en sus formas manifiestas entre 1915 y 1945, operaba siempre en el suelo (excepto en la guerra del Rif en el Marruecos español, 1922-1927, que fue la primera que se condujo como guerra aeroquímica),^[114] los ataques terroristas a mundos de vida enemigos, que utilizan el calor y la radiación,

dependen prácticamente siempre, por motivos técnicos y tácticos, de operaciones Air-Force; siguen siendo paradigmáticas al respecto (tras los escandalosos ataques de aviones alemanes a Guernica el 26 de abril de 1937, y a Coventry la noche del 14 al 15 de noviembre de 1940), ante todo, la destrucción de Dresde por flotas de bombarderos británicos el 13 y 14 de febrero de 1945, y la liquidación de Hiroshima y Nagasaki, el 6 y 9 de agosto de 1945, por el lanzamiento de dos únicas bombas nucleares desde aviones de combate norteamericanos. Por mucho que ocuparan el imaginario con escenas caballeresco-románticas de torneos en el aire, históricamente los combates entre unidades de aviadores equivalentes tuvieron más bien importancia marginal; la tristemente célebre «batalla de Inglaterra» fue una excepción desde el punto de vista histórico-militar. Por el contrario, en el ámbito de la «lucha aérea» se ha impuesto *de facto* la praxis de los ataques aéreos unilaterales, irreplicables, en los que o bien aparatos aislados realizan ataques de precisión contra objetivos definidos, o bien se utilizan flotas aéreas mayores para bombardeos de superficie, esto último en consonancia con el principio lógico-difuso de la artillería de gas: suficientemente cerca significa operativamente lo mismo que exacto. Lo que siempre hay que presuponer es el planteamiento exterminista moderno, según el cual vencer significa aniquilar; fuerza aérea, artillería y asepsia se despliegan a este respecto por caminos análogos. La metáfora de la alfombra de bombas, que se introduce desde los años cuarenta del siglo pasado, resume el proceso en una imagen plástica sugestiva: escuadras aéreas atacantes recubren grandes segmentos de terreno construido y habitado con un enmoquetado mortal. Los ataques aéreos de la OTAN contra Serbia en el conflicto de Kosovo, entre el 24 de marzo y el 10 de junio de 1999, muestran que también bombardeos puntuales pueden producir efectos de destrucción de superficie en casos de proximidad suficiente de los objetivos.

Por mucho que las armas aéreas sean susceptibles de una interpretación romántico-militar de sus funciones y se presenten discretamente como una variedad neo-aristocrática de armas –en cierta medida como continuación de la artillería como variedad real en un medio más libre–, por su tendencia práctica constituyen el órgano resolutorio preferido del atmoterrorismo estatalmente instituido.^[115] Con ello se confirma que la estatalidad de las armas, lejos de constituir el antídoto frente a prácticas terroristas, produce su sistematización. Ya no puede haber simetría alguna entre ataque y defensa, dado que el principio terror es algo inherente al arma como tal; la exterminación del atacado, se trate de personas o de cosas, es algo propuesto *a priori* (pero, dado que el exterminismo no puede aparecer en la autodescripción de estructuras políticas occidentales y sólo puede servir para la caracterización de sentimientos antagónicos, desde la operación *Desert Storm* en 1990-1991 para la liberación de Kuwait no se permite ya ninguna información gráfica de los efectos causados por los ataques aéreos norteamericanos). El hecho de que desde la Segunda Guerra Mundial las fuerzas aéreas hayan accedido a los sistemas armamentísticos de primer orden, sobre todo en las numerosas guerras intervencionistas de Estados

Unidos desde 1945, habla sólo a favor de la normalización del hábito estatal-terrorista y de la ecologización del modo de llevar la guerra.^[116] Allí donde marca el tono el terrorismo estatal basado en armas aéreas hay que contar con la aniquilación masiva de vidas civiles; el supuesto efecto colateral (*collateral damage*) se manifiesta no pocas veces como el resultado principal. Desde este punto de vista, las manifestaciones de civiles serbios, que, decorados ellos mismos como blanco, se colocaron durante los ataques aéreos de la OTAN en la primavera de 1999 en el puente Branko sobre el Save, ofrecen un comentario adecuado a la realidad de la guerra aérea de los siglos XX y XXI.

Como han demostrado no sólo las experiencias de la Segunda Guerra Mundial tanto en Europa como en el Lejano Oriente, en el modo de llevar la guerra de las fuerzas aéreas estatales se llega a la utilización general del hábito atentatorio, ya que los ataques aéreos, por su propio *modus operandi*, poseen siempre ya carácter de asalto imprevisto. Implican siempre, además, incluso cuando se producen como ataques de precisión contra «instalaciones», el detrimento de los mundos de vida del enemigo y *eo ipso* el riesgo de matar a civiles; en caso de ataques de superficie esto se convierte en la intención primaria. Es sabido que el «terror de las bombas», generalizado desde 1940 a 1945 en el territorio del Reich alemán, no tenía sólo como objetivo estructuras militares, sino, más bien, la infraestructura mental de la nación; por eso, a causa de su efecto supuestamente desmoralizante –se hablaba de *moral bombing*–, hubo de ser defendido entre los aliados frente a una crítica interna, no sólo motivada pacifistamente. Hubieron de pasar dos generaciones completas hasta que la historiografía militar osara proclamar el carácter sistemático de la voluntad de aniquilación, que estaba en la base de la guerra aérea británica y americana contra ciudades alemanas.^[117]



Civiles en el puente Branko sobre el Save, Belgrado.

El bombardeo de Dresde la noche del 13 al 14 de febrero de 1945 por dos flotas aéreas de Lancaster de la Royal Air Force se realizó según un plan pirotécnico, de acuerdo con el cual el núcleo antiguo combustible de la ciudad fue rodeado y densamente sembrado, en un sector en forma de cuadrante circular, por un espeso

anillo de bombas explosivas e incendiarias. De este modo, toda la zona había de incluirse en un efecto de alto horno; lo que importaba a los atacantes era hacer que la multiplicidad de incendios creciera hasta convertirse en un incendio total, de cuya posible fuerza destructora habían convencido las primeras pruebas hechas ya en otras ciudades antiguas fácilmente combustibles, a saber, en Hamburgo en julio de 1943 (en la operación «Gomorra») y en Kassel en octubre del mismo año. Por la alta concentración de las bombas incendiarias, en forma de bastón, se intentaba crear un vacío central que desencadenara un torbellino de aspiración semejante a un huracán. Este proceder para el desencadenamiento sistemático de la tormenta de fuego – correspondiente al «principio del espacio de destrucción cerrado»^[118] fue declarado por el mariscal del aire británico, Arthur Harris, como un medio posiblemente decisivo de la guerra. El efecto deseado se preparó en Dresde con el primer bombardeo entre las 22:03 y las 22:28 horas y se aseguró con la segunda oleada de ataques entre la 1:30 y la 1:55 horas, que avivó la tempestad de fuego y la extendió a otras zonas de la ciudad, sobre todo a la del entorno de la estación, llena de fugitivos. La tercera oleada de ataques por unidades aéreas americanas encontró una ciudad ya asolada. En los dos primeros ataques se lanzaron 650 000 bombas, de ellas unas 1500 toneladas eran bombas de minas y bombas explosivas frente a unas 1200 toneladas de bombas incendiarias, que fueron arrojadas en pequeña dispersión, a modo de lluvia.^[119] La elevada cuota de bombas incendiarias revela que la intención primordial era la destrucción de zonas de vivienda y la extinción de vidas de civiles. Los atacantes conocían las circunstancias, según las cuales una metódica realización de su plan, en una ciudad como Dresde, sobrecargada por los fugitivos procedentes del este, tenía que producir un gran número de víctimas civiles. Churchill, de todos modos, estaba dispuesto a calificarse a sí mismo como terrorista.



«De camino a la meta. Bombas incendiarias y explosivas caen hacia la tierra sobre el nudo

ferroviario nazi en Bruchsal el 1 de marzo de 1945.»

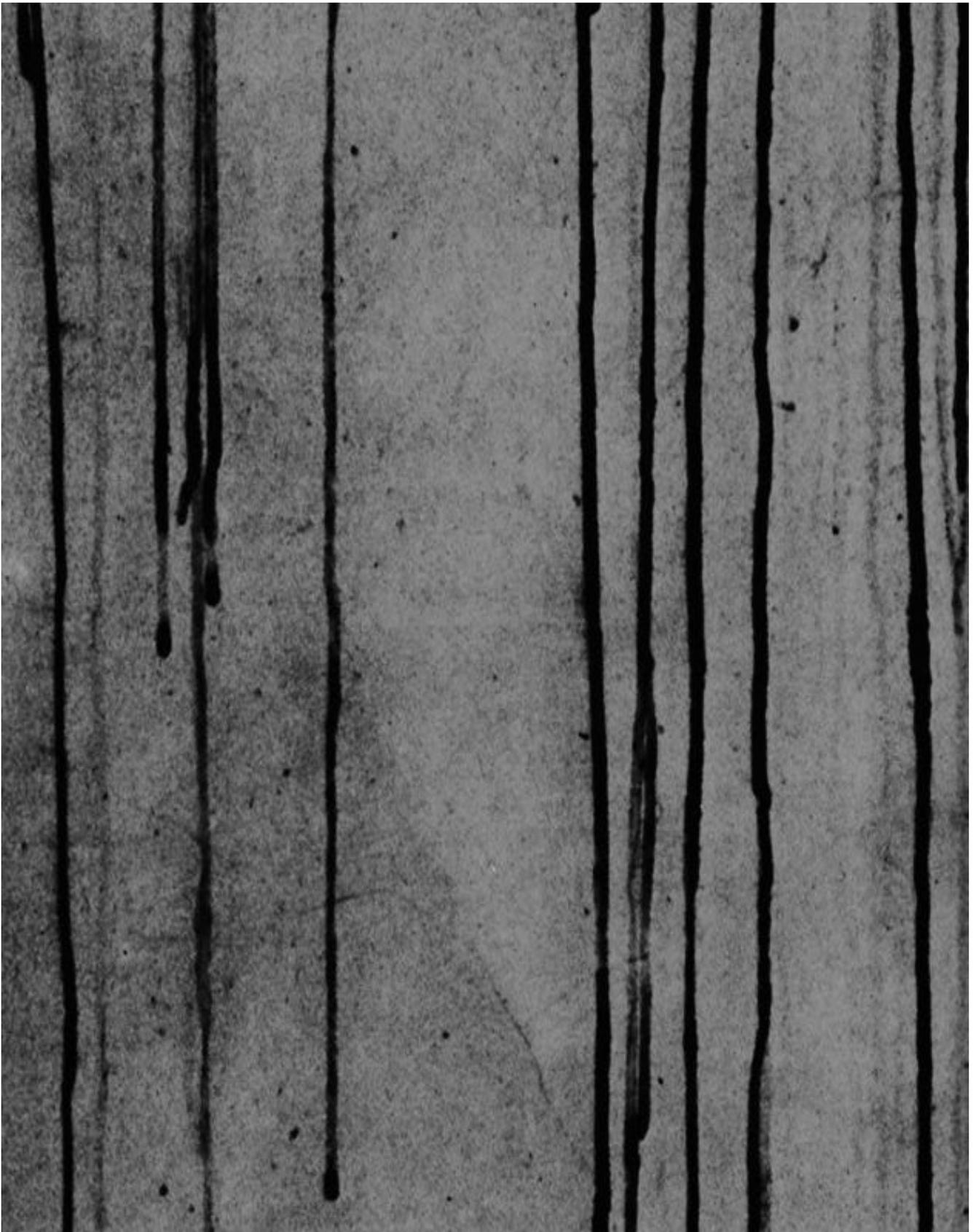
El éxito del proyecto se manifestó, entre otras cosas, en que dentro de la olla de fuego se encontraron numerosas personas, que habían quedado encerradas en ella, deshidratadas, encogidas y momificadas sin haber entrado directamente en contacto

con las llamas. A causa del efecto chimenea, muchos refugios se convirtieron en hornos de aire caliente, cuyos ocupantes fueron tostados vivos; para más de 12 000 personas los sótanos se convirtieron en trampas de gases de humo. En la historia del horror aplicado, antes del 6 de agosto de 1945 apenas existe un ejemplo así de cómo en un «mundo de la vida» de la extensión del casco histórico de una ciudad antigua pueden crearse situaciones cuyas características correspondan a una cámara de combustión activada en alto grado; en ella se dieron temperaturas de más de 1000 grados centígrados. Que en esa atmósfera especial durante una única noche, según los cálculos más bajos, pudieran ser quemados, carbonizados, resecados y asfixiados 35 000 seres humanos (aunque probablemente más de 40 000), significaba una innovación en el ámbito de las matanzas rápidas de masas.^[120] Aunque pueda entenderse como culminación de una serie de singularidades condicionadas por la guerra, la noche del incendio de Dresde trajo al mundo el nuevo arquetipo del termoterrorismo extensivo. Lo que allí sucedió fue un gran atentado, pensado hasta el final, contra las condiciones límites térmicas de vida. Que llevó a cabo la negación más explícita de la más implícita de todas las esperanzas: que el ser-en-el-mundo de seres humanos no puede significar en ninguna circunstancia un ser-en-el-fuego.

Pertenece a las sorpresas, no sorprendentes ya, del siglo XX que este máximo se mostrara superable. La explicación de la atmósfera por el terror no se paró en la transformación de «mundos de vida» en cámaras de gas y cámaras de fuego. Para superar los horrores del alto horno de Churchill se necesitó nada menos que una «revolución de la imagen del mundo» o, con mayor exactitud –desde que comprendemos la falsedad del discurso de la revolución–, un mayor despliegue aún de lo que sostiene al mundo en su latencia física y biosférica. No es necesario en este punto hacer una recapitulación de la historia conjunta de la física nuclear y del arma nuclear. En nuestro contexto es importante que la explicación físico-nuclear de la materia radiactiva y su demostración popular mediante hongos atómicos sobre áridos terrenos experimentales y ciudades habitadas, al mismo tiempo, pusiera de manifiesto un nuevo escalón de profundidad en la explicación de lo atmosférico humanamente relevante. Con ello dio lugar a una nueva orientación «revolucionaria» de la conciencia del «medio ambiente» en dirección al medio invisible de ondas y radiaciones. Frente a ello ya no puede conseguirse nada con el recurso al clásico claro [*Lichtung*] en el que «vivimos, tejemos y somos», se entienda teológica o fenomenológicamente. El comentario (post)-fenomenológico a los relámpagos atómicos sobre el desierto de Nevada y las dos ciudades japonesas reza: *Making radioactivity explicit*.

Con los lanzamientos de bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki se consumó no sólo una superación cuantitativa de los sucesos de Alemania, la extinción simultánea de (según los cálculos más precavidos) más de 100 000 vidas humanas, en un caso, y más de 40 000, en otro,^[121] supone la culminación, por ahora, del proceso atomoterrorista de explicación; las explosiones nucleares del 6 y del 9 de agosto de 1945 impulsaron, a la vez, una escalada desde el punto de vista cualitativo, en tanto que, más allá de la dimensión termoterrorista, abrieron el paso a la radioterrorista. Las víctimas de la radiación de Hiroshima y Nagasaki, que se reunieron poco tiempo después con las víctimas del calor de los primeros minutos y segundos –en casos innúmeros también con una demora de años o decenios–, hicieron expreso el conocimiento de que la existencia humana está incluida continuamente en una

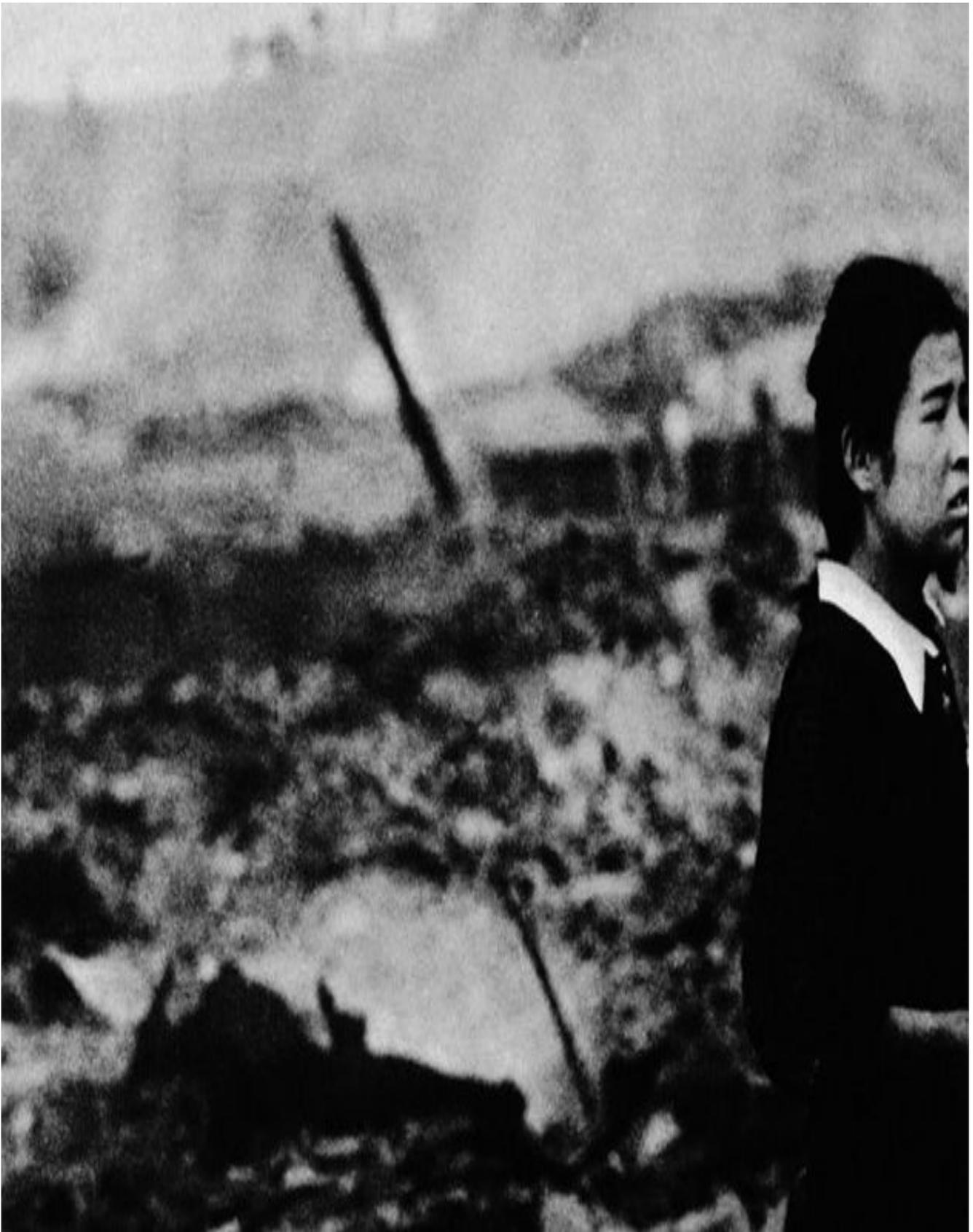
compleja atmósfera de ondas y radiaciones, de cuya realidad sólo pueden darnos testimonio, en tal caso, ciertos efectos indirectos, pero nunca percepción inmediata alguna. La entrega directa de una dosis, aguda o retardadamente mortal para los seres humanos, de radiactividad, liberada «tras» el efecto primario térmico y cinético de las bombas, abre una dimensión de latencia completamente nueva en el saber de los afectados y de los testigos.



Lluvia negra, altamente radiactiva, que cayó sobre Nagasaki. Foto: Yuichiro Sasaki.

A lo antes oculto, desconocido, inconsciente, nunca sabido, nunca observado, nunca observable se le obligó de repente a aparecer en el plano de la manifestación; mediatamente se volvió llamativo en forma de desprendimientos de piel y llagas, como si un fuego invisible produjera quemaduras visibles. En los rostros de los

supervivientes se reflejaba una nueva forma de apatía: las «máscaras de Hiroshima» miraban atónitas a los restos de un mundo, del que se había privado a los seres humanos en una tormenta de luz. Que les fue devuelto como desierto irradiado. Esas caras comentan el abuso ontológico en su oscuro valor límite. Tras la lluvia negra sobre Japón se manifestó durante decenios el mal sin nombre en forma de pólipos cancerosos de todo tipo y de trastornos psíquicos de lo más profundo. Hasta 1952, por la censura de Estados Unidos, estuvo prohibida en Japón toda alusión pública a ambos actos de terror.^[122]



«Máscara-Hiroshima». Una joven busca a su familia en Hiroshima.

En esos sucesos hay que ver un crecimiento dimensional de la acción del terror: el atentado nuclear al mundo de vida del enemigo también incluye desde entonces la explotación de la latencia como tal. La no perceptibilidad de las armas radiactivas se convierte en una parte esencial del efecto mismo de esas armas. Sólo tras su

irradiación comprende el enemigo que existe no sólo en una atmósfera de aire, sino también en una de ondas y radiaciones. El extremismo nuclear es, más aún que el químico, que utiliza gas y fuego, el momento crítico de la explicación atmosférica.

Con el paso explicativo nuclear la catástrofe fenoménica se convierte en una catástrofe de lo fenoménico. La irrupción de los físicos, y de los militares informados por ellos, en el nivel radiactivo de influencia en el medio ambiente ha dejado claro que puede haber algo en el aire, que no consiguen notar en absoluto las criaturas mundanas de la era prenuclear –que respiran despreocupadas, ingenuamente sensibles al entorno–, los ancestrales «pupilos del aire» humanos. Desde ese momento de cesura histórica están sujetos a la coacción de contar con lo imperceptible, como si se tratara de una nueva ley. En el futuro habrá que desconfiar de la percepción propia para supervivir en entornos tóxicos. El modo de pensar y de sentir de los paranoides se convierte en una parte de la educación general, *Only the Paranoid Survive*;^[123] quien es consciente de los hechos se siente en vilo por la probabilidad de que deseos de hacer daño de enemigos lejanos se materialicen invisiblemente.



Dibujo de un superviviente del lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima: alguien, tendido de espaldas en la calle, murió inmediatamente después del lanzamiento de la bomba. Su mano se dirigía al cielo, los dedos ardían en medio de llamas azules. Un líquido oscuro goteaba de la mano a la tierra.

En la latencia redefinida también los bioterroristas (como sus simuladores y parásitos) operan sobre un trasfondo estatal y no-estatal. En su cálculo de ataque tienen en cuenta la dimensión de lo imperceptiblemente pequeño y amenazan el

entorno del enemigo con atacantes invisibles. Los avances más explícitos en la dimensión del terrorismo bio-atmosférico los llevaron a cabo investigadores militares soviéticos en los años sesenta y setenta. A sus escenas primeras pertenecen los ensayos realizados en 1982 y 1983 con el agente provocador de la turalemia, para los que, en una isla del lago Aral, inaccesible a la opinión pública, se ataron a postes cientos de monos importados expresamente para ello de África. El lanzamiento de bombas de turalemia, recién desarrolladas, sobre ellos llevó al resultado, satisfactorio para los investigadores, de que casi todos los animales de experimentación, a pesar de estar vacunados, perecieron en poco tiempo por inhalación del agente provocador. [124]

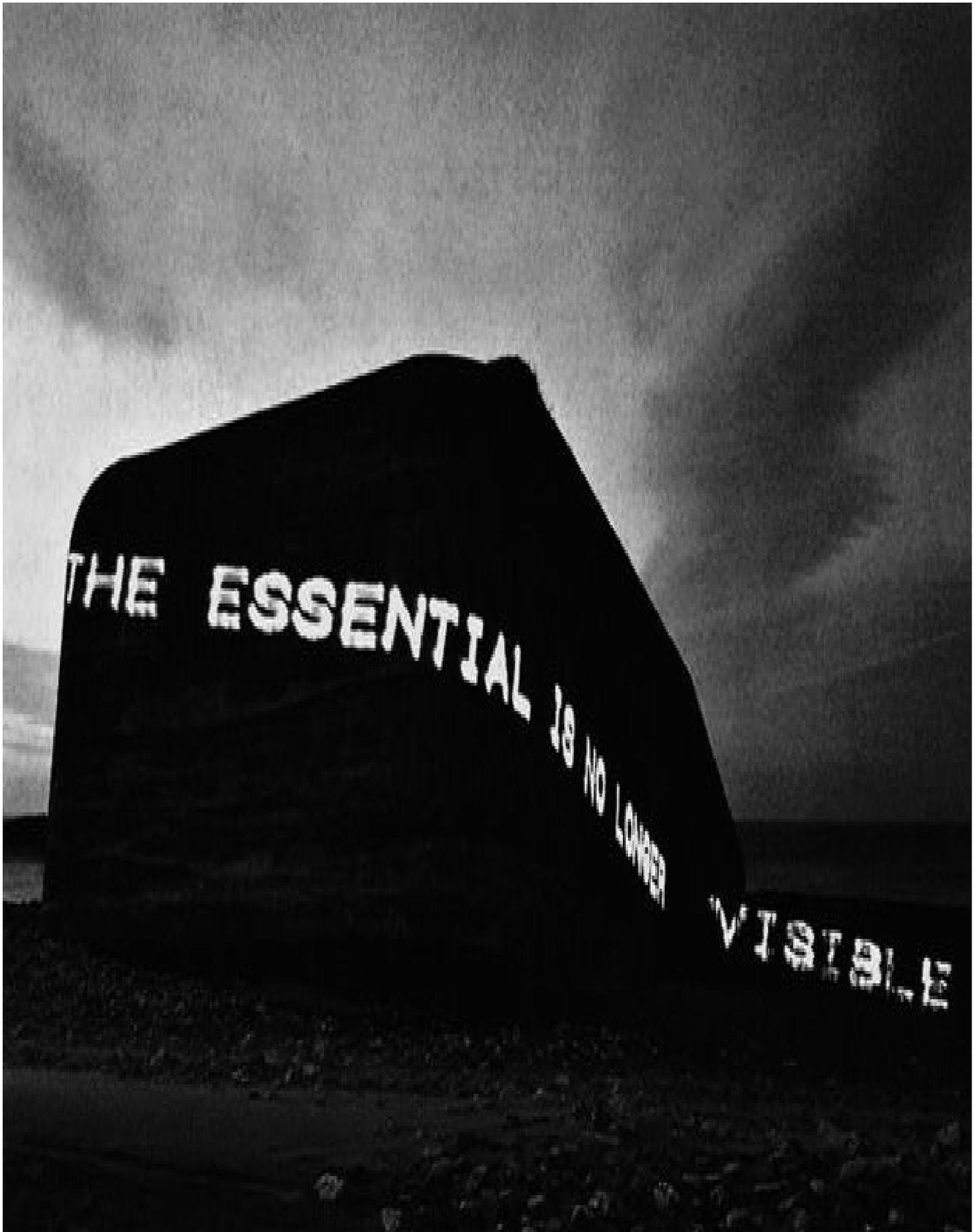
Cuando Martin Heidegger, en sus artículos a partir de 1945, la mayoría de las veces utilizaba la «falta de patria» como contraseña existencial del ser humano en la época-del-entramado-técnico [*Ge-stell-Zeitalter*], esa expresión no sólo se refería a la ingenuidad perdida de la estancia en casas de campo y al paso a una existencia en máquinas urbanas habitables. A un nivel más profundo, el término «apátrida» significa la desnaturalización del ser humano de la envoltura natural de aire y su mudanza a espacios climatizados; en una lectura aún más radicalizada, el discurso de la falta de patria simboliza el éxodo de todos los posibles nichos de cobijo en la latencia. Tras el psicoanálisis ni siquiera lo inconsciente es utilizable como patria, tras el arte moderno tampoco la «tradición», tras la biología moderna apenas todavía la «vida», por no hablar ya del «medio ambiente». Al espectro de esas aperturas a la existencia apátrida pertenece, tras Hiroshima, la revelación forzosa de las dimensiones radiofísicas y electromagnéticas de la atmósfera. En lugar del habitar aparece la estancia en áreas radiotécnicamente vigiladas. El físico Carl Friedrich von Weizsäcker, familiarizado con la obra de Heidegger, levantó un monumento conmemorativo a esta situación, cuando, en el momento culminante de la carrera armamentística nuclear entre Estados Unidos y la Unión Soviética, en los años setenta, hizo construir demostrativamente en el jardín de su casa de Starnberg un búnker de protección radiactiva.



Búnker de protección atómica, instalación de Guillaume Bijl, 1985, Place St. Lambert, Lieja.

Es lícito dudar de que el discurso evocativo de Heidegger sobre el «habitar» del ser humano en una «región» posibilitante de sí y remitida a sí pueda quedar como la última palabra en cuestiones de una existencia atrapada en la coacción explicativa y de su tarea de autodiseño. Cuando el filósofo alababa el prudente mantenerse en la

«región» saltaba, adelantándose un tanto precipitadamente, al ideal de un espacio que rehace la totalidad, que implica lo antiguo y lo nuevo.^[125] «Región» [*Gegend*] significa para él el nombre de un lugar en el que todavía podía florecer una existencia auténtica. No se podría decir muy bien cómo se llega hasta él si no se estuviera ya en él. Tendría que ser un lugar más allá de toda explicación, como si ésta sólo valiera en otra parte; un lugar efectivamente azotado por el frío viento del exterior, por el riesgo de emplazamiento de la modernización, pero que, a pesar de todo, siguiera siendo la patria. Sus habitantes sabrían que el desierto crece, pero podrían sentirse comprometidos, precisamente allí donde están, con una «extensión de terreno y un receso temporal»^[126] maravillosamente inmunizadores. Aquí se puede hablar de alto bucolismo. A la palabra «región» no se le puede negar, con todo, a pesar de toda su provisionalidad y de sus connotaciones provinciales, una fuerza remisora a la dimensión terapéutica en el arte de la conformación de espacio.^[127] ¿Qué es terapéutica sino el saber procedimental y el arte del saber sobre la nueva organización de una escala de medida conforme a los derechos humanos tras la irrupción de lo desmesurado; sino una arquitectura para espacios de vida después de que se haya mostrado lo invivible? Lo que nos hace divergir de Heidegger es la convicción históricamente crecida y teóricamente estabilizada de que en la era de la explicación del trasfondo tampoco las relaciones «regionales» y patrias, allí donde florecen todavía localmente, pueden ser tomadas simplemente como dones del ser, sino que dependen de un gran despliegue de diseño formal, de producción técnica, de asesoramiento jurídico y estructuración política.



Magdalena Jetelová, *Atlantic Wall*, 1994-1995.

En estas referencias al desarrollo (puesto en marcha por la guerra de gas y reforzado por el smog industrial) de la pregunta por las condiciones de respirabilidad del aire, después a las exacerbaciones gasterroristas y termoterroristas de la Segunda Guerra Mundial y, finalmente, a la puesta en evidencia de las dimensiones

radiológicas del trasfondo del ser-en-el-mundo humano, que desde los acontecimientos de Hiroshima y Nagasaki hay que retener temático-duraderamente, describiremos ahora un arco histórico de expresividad creciente en la problematización de la estancia humana en medios de gas y radiaciones. No se puede asociar con una consideración retrospectiva como la intentada aquí la suposición de que la historia de la explicación de la atmósfera mediante el perfeccionamiento de las armas atómicas haya llegado a un final con el término de la guerra fría. Desde la desaparición de la Unión Soviética, la última potencia mundial que ha quedado ha conseguido el monopolio para desarrollar el *continuum* del atmoterrorismo, elaborado desde 1915 a 1990, en dimensiones aún más explícitas y monstruosas. Puede que el final de la guerra fría haya traído consigo un decrecimiento de la intimidación nuclear; pero, por lo que respecta a la inclusión de las hasta entonces no desarrolladas dimensiones climáticas, radiofísicas y neurofisiológicas del trasfondo de la existencia humana en proyectos militares de la potencia mundial, el umbral de los años noventa significa un nuevo comienzo. A partir de ese momento, e inadvertido por la opinión pública, se da el salto a un nivel imprevisible de escalada en las oportunidades de ataque atmoterrorista.

En un escrito del *Department of Defense*, presentado el 17 de junio de 1996 y cuya entrega a la opinión pública se autorizó sin tener en cuenta su temática sensible, siete oficiales de un departamento de investigación científica del Pentágono explicaban los rasgos generales de un futuro modo de hacer la guerra en la ionosfera. El papel del proyecto, presentado bajo el título: «El tiempo como un multiplicador de la fuerza de combate: dominio del tiempo en el año 2025» (*Weather as a Force Multiplier: Owning the Weather in 2025*), se redactó por encargo del Estado Mayor de la Air Force con la instrucción de aportar condiciones, bajo las que Estados Unidos pudiera reafirmar en el año 2025 su papel como potencia armamentística absolutamente dominante en el aire y el espacio. Los autores del escrito parten del hecho de que en treinta años de desarrollo se logrará, de modo relevante para la guerra, hacer dominable la ionosfera como uno de los componentes, invisibles para la percepción humana, de las cubiertas terrestres físicas exteriores, sobre todo por la supresión y producción arbitrarias de condiciones meteorológicas tormentosas, que garanticen el control del campo de batalla (*battlefield dominance*) al poseedor de las armas ionosféricas. Según anticipaciones actuales, el arma meteorológica abarca, entre otras cosas: la conservación o enturbiamiento de la visión en el espacio aéreo; la subida o bajada del *comfort levels* (de la moral) de las tropas; intensificación y modificación de las tormentas; supresión de lluvias sobre territorios enemigos y producción artificial de sequía; interceptación e impedimento de comunicación enemiga y obstaculización de actividades meteorológicas análogas del enemigo.

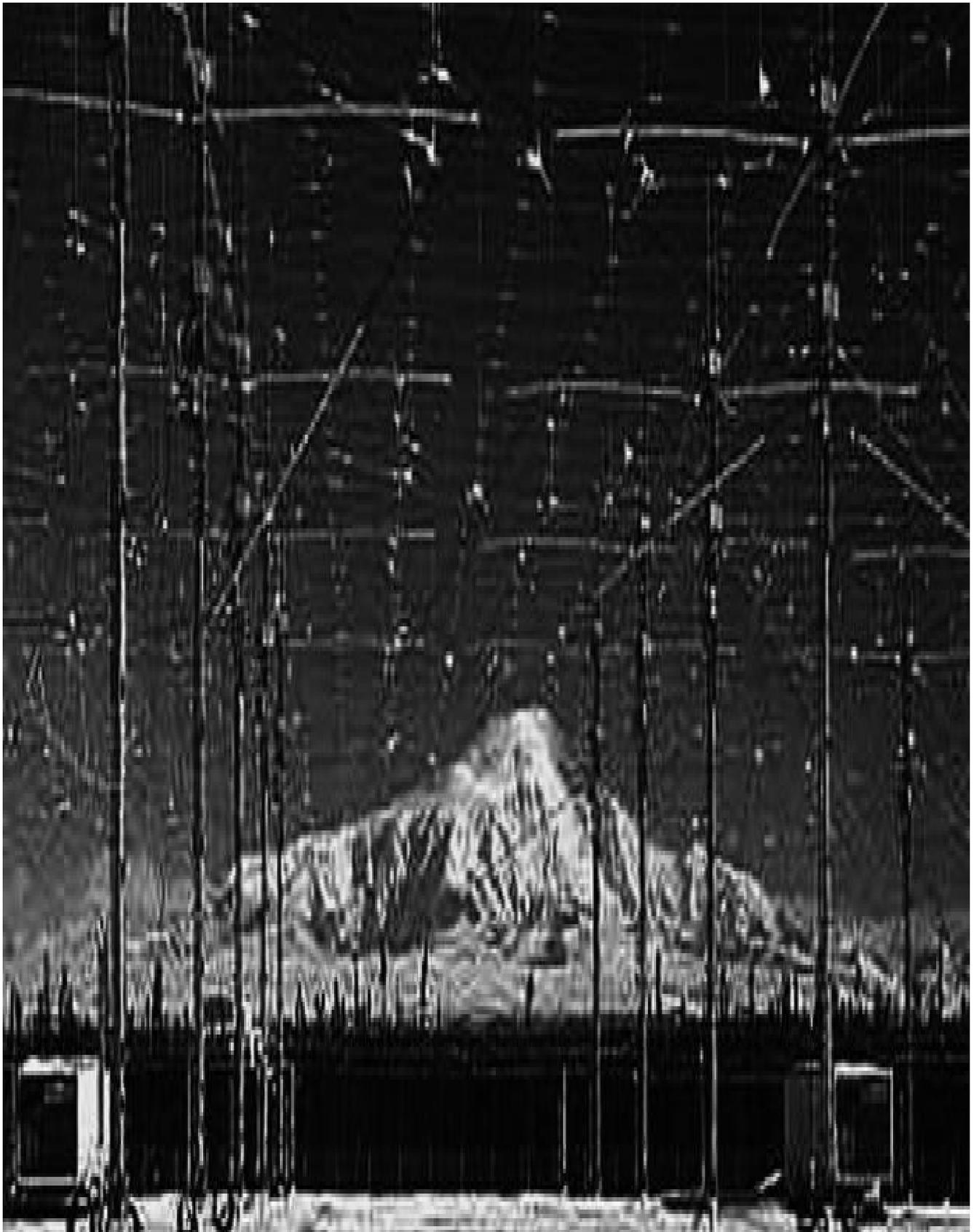
Con la explicitación de estos nuevos parámetros para intervenciones operativas de militares en el *battlespace environment* ya se tiene en cuenta hoy la posible condición futura del diseño del campo de batalla (*battlefield shaping*) y de su percepción

(*battlefield awareness*). En la recapitulación final del escrito se dice al respecto:

Como un esfuerzo de alto riesgo y altas recompensas, la modificación del tiempo nos coloca ante un dilema semejante a la fisión nuclear. Mientras algunos sectores sociales sigan oponiéndose constantemente a analizar temas polémicos como la modificación del tiempo, se ignorarán, de manera peligrosa para nosotros mismos, las enormes (*tremendous*) posibilidades militares que pueden surgir en ese campo.

Con ello, los autores del escrito sobre la guerra meteorológica, no sólo dan a entender que recomiendan el desarrollo de tales armas incluso contra la opinión pública; se colocan, además, en un entorno cultural que sólo es capaz ya de anticipar un único tipo de guerra: el conflicto militar de Estados Unidos con Estados «canallas», es decir, con Estados que toleran o apoyan las acciones militares o terroristas contra el complejo civilizatorio del «Oeste». Únicamente en este contexto es compatible la propaganda en favor de una futura arma meteorológica y de la entrada en una escalada de prácticas atmterroristas con una situación cultural altamente legaliformizada y caracterizada por una sensibilidad extrema para obligaciones de fundamentación. A las premisas de la investigación sobre armas meteorológicas le es inherente una asimetría moral estable entre el modo de hacer la guerra de Estados Unidos y cualquier posible modo de hacer la guerra de quien no sea Estados Unidos: bajo ninguna otra circunstancia podría justificarse la inversión de medios públicos en la construcción de un arma tecnológicamente asimétrica de evidente calidad terrorista. Para legitimar democráticamente el atmterrorismo en su forma más avanzada hay que presuponer la imagen de un enemigo que haga plausible la utilización de medios apropiados para su tratamiento especial ionosférico. En el *american way of war* el hostigamiento del enemigo entraña su castigo, dado que ya sólo pueden imaginarse criminales manifiestos como responsables de groserías armadas contra Estados Unidos. Este estándar vale, por lo demás, desde la guerra fría, durante la cual Moscú fue calificada obstinadamente como la «base mundial del terrorismo». Por eso, la declaración de guerra se sustituye fácticamente por una orden de captura, o bien una orden ejecutoria, contra el enemigo. Quien posee la soberanía interpretativa de declarar como terroristas a los luchadores por una causa extraña, desplaza sistemáticamente la percepción del terror del plano de los métodos al ánimo del grupo adversario, y con ello se retira él mismo de la escena. Desde ese momento el modo de hacer la guerra y el proceso por ley marcial resultan indistinguibles. La justicia anticipada del vencedor no sólo se cumple en el modo de llevar una guerra declarada como medida disciplinaria; se realiza también como investigación armamentística contra el enemigo de mañana y pasado mañana.

Más allá del declarado interés por el arma meteorológica, Estados Unidos trabaja desde 1993 en un programa afín, aunque en este caso mantenido en secreto, para la investigación de la aurora, el *High-frequency Active Auroral Research Programme*, HAARP, del que podrían seguirse las premisas científicas y tecnológicas de una posible arma de super-ondas. Cuando no consiguen evitar la opinión pública, los patrocinadores del proyecto presumen de su carácter civil, más o menos de su posible aptitud para recrear la capa de ozono defectuosa y para prevenir ciclones, mientras que sus –no numerosos– críticos ven en tales declaraciones el típico camuflaje de proyectos militares absolutamente secretos.^[128] El proyecto HAARP se asienta en un complejo de investigación en Gakona, South Central Alaska, aproximadamente 300 kilómetros al noroeste de Anchorage, compuesto de un gran número de antenas que crean campos electromagnéticos de alta energía y los irradian a la ionosfera. Su efecto de reflexión y resonancia parece que se utiliza para focalizar campos de energía sobre puntos discrecionales de la superficie terrestre. De emisiones de radiación de este tipo podría resultar una artillería energética de efectos casi ilimitados. Las premisas técnicas de esa instalación proceden de ideas del inventor Nicola Tesla (1856-1943), que ya en torno a 1940 había advertido al gobierno estadounidense sobre las posibilidades militares de un arma de tele-energía.



Antenas del Proyecto Haarp.

Si un sistema de ese tipo fuera implantable sería capaz de provocar poderosos efectos físicos, hasta llegar al desencadenamiento de catástrofes climáticas y terremotos en zonas puntuales elegidas. Algunos observadores relacionan con los tests de la instalación de Alaska nieblas y tempestades de nieve aparecidas

erráticamente en Arizona y otros fenómenos atmosféricos no aclarados en diferentes partes del mundo. Pero, dado que las ondas ELF (*Extremely Low Frequencies*), u ondas infrasonido, no sólo influyen en la materia anorgánica sino también en organismos vivos, especialmente en el cerebro humano, que trabaja en ámbitos profundos de frecuencia, el HAARP depara perspectivas de producción de un arma neurotelepática que podría desestabilizar poblaciones humanas mediante ataques a distancia a sus funciones cerebrales.^[129] Un arma de ese tipo sólo puede ser concebida, incluso en forma especulativa, si el desnivel moral entre los cerebros que la desarrollan y los cerebros que han de ser atacados con ondas ELF aparece completamente claro en el presente y puede ser mantenido estable en el futuro. Aunque se tratara de un arma no letal, únicamente podría utilizarse contra lo absolutamente extraño o contra el mal absoluto en sus encarnaciones humanas. Pero no puede excluirse que el efecto colateral de tales empresas de investigación conlleve *per se* complicaciones morales, desastrosas para la determinación de un desnivel de ese tipo. Cuando no está clara la diferenciación entre cerebros de canallas y cerebros de no-canallas, la producción de un arma de ondas así contra un lado de esa diferencia –como ya sucedió con las armas atómicas– podría resultar funesta, por autorreferencia, también para el otro lado.

Puede que se considere surrealista la mención de tales perspectivas; pero no es más surrealista de lo que lo hubieran sido anuncios de un arma de gas antes de 1915 y de un arma atómica antes de 1945. Antes de la demostración por los acontecimientos, la mayoría de los intelectuales del hemisferio occidental habrían despachado el desarrollo de las armas nucleares como una especie de ocultismo científico-naturalmente camuflado y le habrían negado toda plausibilidad. El efecto de surrealidad de lo real antes de la publicación pertenece a los efectos colaterales de la explicación puntera, que desde su comienzo divide las sociedades en un pequeño grupo de personas, que participan en la irrupción de lo explícito como pensadores, operadores y víctimas, y en otro, mucho más grande, que, desde el punto de vista de lo lícito existencialmente, persiste *ante eventum* en lo implícito y, en todo caso, reacciona posterior y puntualmente a las explicaciones. La histeria pública es la respuesta democrática a lo explícito, tras devenir innegable.

La permanencia diaria en la latencia es presa cada vez más de la intranquilidad. Aparecen dos tipos de durmientes: los durmientes en lo implícito, que siguen buscando cobijo en la ignorancia, y los durmientes en lo explícito, que saben lo que se planea en el frente, pero esperan la orden de actuar. La explicación atmoterrorista distancia tanto las conciencias en una y la misma población cultural (hace ya tiempo que resulta indiferente llamarla pueblo o población) que *de facto* ya no viven en el mismo mundo y sólo constituyen una sociedad simultánea formalmente, a causa de la condición ciudadana estatal. A unos los convierte en colaboradores de la explicación y con ello –en secciones de frente que cambian incesantemente– en agentes de un terror estructural –aunque sólo pocas veces concreto y real– ejercido contra las

condiciones de trasfondo de naturaleza y cultura, mientras que los otros – transformados en regionalistas, aborígenes domésticos, en protectores voluntarios del propio anacronismo– cultivan en reservas libres de hechos la ventaja de poder seguir aferrados a imágenes de mundo y condiciones de inmunidad simbólicas de la época de la latencia.

3. Air/Condition

Entre las campañas ofensivas de la Modernidad, la del surrealismo ha aguzado especialmente la idea de que el interés fundamental de la actualidad tiene que dirigirse a la explicación de la cultura. Entendemos por cultura –siguiendo las insinuaciones de Bazon Brock, Heiner Mühlmann, Eugen Rosenstock-Huessy, Ludwig Wittgenstein, Dieter Claessens y otros– el conjunto de reglas y cometidos de acción que se transmiten y van variando en los procesos generacionales.

El surrealismo obedece al imperativo de ocupar las dimensiones simbólicas en la campaña de modernización. Su objetivo declarado o no declarado es hacer explícitos procesos creativos y aclarar técnicamente los dominios de sus fuentes. Para ello acudió sin más al fetiche de la época, al concepto omnilegitimante de «revolución». Pero, como ya sucedía en el espacio político (donde, *de facto*, no se trató nunca de un «giro» real, en el sentido de una inversión de arriba y abajo, sino de la proliferación de posiciones punteras y de su nueva ocupación por representantes de estratos sociales medios agresivos, cosa que en realidad no pudo conseguirse sin que los mecanismos de poder se transparentaran parcialmente, o sea, sin democratización, y pocas veces sin una fase inicial de abierta violencia desde abajo), también en el campo cultural resulta evidente la calificación errónea de los acontecimientos; pues aquí nunca se trató tampoco de «revolución», más bien, y exclusivamente, de un nuevo reparto de la hegemonía simbólica; y eso necesitaba una cierta puesta en evidencia de los procedimientos artísticos; por ello tuvo que haber una fase de barbarismos y tempestades de imágenes. Por lo que respecta a la cultura, «revolución» es una expresión encubierta de violencia «legítima» contra la latencia. Pone en escena la ruptura de los nuevos operadores, seguros de sus procedimientos, con los holismos y comodidades de las situaciones artísticas burguesas.

El recuerdo de una de las escenas más conocidas de la ofensiva surrealista puede aclarar el paralelismo entre las explicaciones atmoterroristas del clima y los golpes «revolucionario»-culturales contra la mentalidad de un público burgués de arte. El 1 de julio de 1936, Salvador Dalí, quien al comienzo de su carrera pasaba como embajador autoproclamado del reino de lo superreal, dio una conferencia-performance en las New Burlington Galleries de Londres, con ocasión de la International Surrealist Exhibition, en la que, en relación con su propia obra expuesta, se proponía explicar los principios del «método crítico-paranoico» desarrollado por él mismo. Para dejar claro al público ya con su propia presentación que él hablaba en nombre del otro y como representante de un en-otra-parte radical, Dalí había decidido ponerse un traje de buzo para su discurso; según el informe del *Star* londinense del 2 de julio, sobre el casco se había colocado un radiador de coche; el artista llevaba, además, un taco de billar en las manos y se hacía acompañar por dos grandes perros. [130] En su autopresentación *Comment on devient Dalí* el artista cuenta una versión

del incidente que provocó esa idea.

Con motivo de la exposición, había decidido pronunciar unas palabras para ofrecer un símbolo del subconsciente. Se me introdujo, pues, en mi armadura e incluso me colocaron suelas de plomo, con las que me resultaba imposible mover las piernas. Hubo que transportarme al estrado. Después se me colocó y atomilló el casco. Comencé mi discurso tras el cristal del casco, y ante un micrófono, que, obviamente, no podía captar nada. Pero mi mímica fascinó al público. Pronto comencé a abrir la boca, sin embargo, en busca de aire, mi cara se puso primero roja y luego azul, y mis ojos en blanco. Evidentemente se habían olvidado [*sic*] de conectarme a un sistema de abastecimiento de aire y estaba a punto de asfixiarme. El especialista que me había equipado había desaparecido. Por gestos di a entender a mis amigos que mi situación se volvía crítica. Uno cogió unas tijeras e intentó en vano perforar el traje, otro quería desatornillar el casco. Como no lo conseguía comenzó a golpear con un martillo los tornillos... Dos hombres intentaron arrancarme el casco, un tercero daba tantos golpes al metal que casi perdí el sentido. En el estrado sólo reinaba ya una lucha salvaje a brazo partido, de la que yo emergía de vez en cuando como un pelele con miembros dislocados, y mi casco de cobre sonaba como un gong. El público aplaudía ese mimodrama daliniano conseguido, que a sus ojos representaba, sin duda, cómo el consciente intenta apoderarse del inconsciente. Pero yo por poco habría sucumbido ante ese triunfo. Cuando por fin se me arrancó el casco estaba tan pálido como Jesús cuando volvió del desierto tras cuarenta días de ayuno.^[131]

La escena deja claras dos cosas: que el surrealismo es un diletantismo cuando no utiliza objetos técnicos de acuerdo con sus propias características, sino simbólicamente; y que, a la vez, es una parte del movimiento más explicitista de la Modernidad, en tanto que se presenta inequívocamente como procedimiento rompedor de la latencia y disolutor del trasfondo. El intento de destruir el consenso entre el lado productivo y receptivo en asuntos de arte, con el fin de liberar la radicalidad del valor propio de las exhibiciones-acontecimientos, constituye un importante aspecto de la disolución del trasfondo en el campo cultural. Explicita tanto el carácter absoluto de la producción como la arbitrariedad de la recepción.



Dalí en traje de buzo durante su discurso el 1 de julio de 1936 en Londres.

Tales intervenciones poseen valor combativo en tanto ilustraciones anti-provincianas y anti-cultural-narcisistas. No en vano los surrealistas, en la fase temprana de su embate agresivo, desarrollaron el arte de escandalizar al burgués como una forma de acción *sui generis*, por una parte porque esto ayudó a los

innovadores a distinguir *ingroup* de *outgroup*, por otra, porque la protesta de la opinión pública podía considerarse como signo de éxito en la descomposición del sistema tradicional. Quien escandaliza a los ciudadanos hace profesión de iconoclastia progresiva. Instauro el terror contra símbolos con el fin de hacer que exploten posiciones latentes mistificadas y que aparezcan ayudadas de técnicas más explícitas. La premisa legítima de la agresión simbólica radica en el supuesto de que las culturas tienen demasiados cadáveres en el armario y que ya es hora de hacer saltar las conexiones, protegidas latentemente, entre armadura y edificación.

Pero si las primeras vanguardias sucumbieron ante un razonamiento engañoso, fue porque la burguesía que se iba a intimidar siempre aprendió su lección con mayor rapidez de lo que había previsto cualquiera de los terroristas estéticos. Tras pocos intercambios en la partida entre los provocadores y los provocados hubo de aparecer una situación en la que la burguesía relajada masivo-culturalmente toma la iniciativa en la explicitación de arte, cultura y sentido mediante marketing, diseño y autohipnosis. Los artistas continuaron aterrorizando esforzadamente, sin darse cuenta de que el momento de ese medio ya había pasado. (El terrorismo semántico se vuelve ineficaz en cuanto el público comprende su juego; lo mismo sucedería también, a propósito, con el terror criminal y militar si la prensa renunciara a su papel de cómplice.) Otros sucumbieron a un giro neorromántico y pactaron de nuevo con la profundidad. Pronto hubo muchos que parece que olvidaron el principio de la filosofía moderna instaurado por Hegel: que la profundidad de un pensamiento sólo puede medirse por su fuerza de detalle; de otro modo, la reivindicación de profundidad queda sólo como un símbolo vacío de latencia no dominada.



Traje de presión Dräger, de 1915, para el tratamiento de enfermedades de descompresión.

Estos diagnósticos pueden comprobarse en la performance fracasada y, precisamente por ello, informativa de Dalí: ella demuestra, por una parte, que la destrucción del consenso entre el artista y el público no se consigue en cuanto el último entiende la regla, según la cual la ampliación de la obra al entorno de la obra

misma hay que entenderla, a su vez, como forma de la obra. El aplauso entusiasta con que fue obsequiado Dalí en las New Burlington Galleries demuestra con cuánta coherencia el público informado se atuvo a los nuevos pactos de percepción del arte. Por otra, la escena mostraba al artista como un rompedor de latencia, que transmite al pueblo profano un mensaje procedente del reino de lo otro. La función de Dalí en ese juego se distinguía por una ambigüedad que manifiesta algo esencial sobre su fluctuación entre romanticismo y objetividad: por una parte, se presentaba como frío tecnólogo de lo otro, dado que en el texto de su alocución, no transmitido pero fácilmente imaginable por el título: *Auténticas fantasías paranoicas*, tenía previsto tratar de un método preciso de acceso al «subconsciente»: aquel método crítico-paranoico, con el que Dalí formuló instrucciones para la «conquista de lo irracional».

[132] Se confesaba partidario de una especie de fotorrealismo en relación con imágenes irracionales, que había de objetivar con exactitud proverbial lo que se presentara en sueños, delirios y visiones internas. El artista surrealista es, en cierto modo, el secretario de un más allá privado, bajo cuyo dictado elabora sus apuntes tan mecánica y precisamente como es posible; en consecuencia, la obra representa un archivo de las visiones. Como Picasso, Dalí no busca, encuentra, y encontrar significa aquí tanto como archivar la forma que surge del inconsciente.

Como Breton y otros antes que él, en esa época Dalí entendía su trabajo como una acción paralela al llamado «descubrimiento del inconsciente por el psicoanálisis»: ese mito científico que en los años veinte y treinta fue recibido de maneras diversas tanto por las vanguardias artísticas como por el público culto (y que Lacan, un admirador y rival de Dalí, volvió a dar prestigio entre los años cincuenta y setenta, al reanimar el lema surrealista de «vuelta a Freud»). Desde esa perspectiva, el surrealismo se incorpora a las manifestaciones de la «revolución» operativista que sostiene la modernización continuada. Por otra parte, Dalí se mantuvo decididamente anticrítico en la concepción romántica del artista-embajador, que deambula entre los no iluminados como delegado de un más allá preñado de sentido. En esa actitud se revela como un *amateur* altivo, que se abandona a la ilusión de la posibilidad de introducir un pretencioso instrumental técnico para la articulación de acciones-*kitsch* metafísicas. A este respecto es típica la actitud del usuario, que deja cándidamente el lado técnico de la performance en manos de «especialistas», de cuya competencia uno no está convencido. El hecho de que la escena no se hubiera ensayado delata, asimismo, la mala relación literaria del artista con estructuras técnicas.

La elección de Dalí de su atuendo muestra un aspecto lúcido, no obstante. Su accidente es profético, y no sólo por lo que se refiere a las reacciones de los espectadores, que anunciaban ya el aplauso de lo no entendido como nuevo hábito cultural. Que el artista escogiera para su salida a escena como embajador de la profundidad un traje de buzo diseñado para un abastecimiento artificial de aire, le pone certeramente en conexión con el desarrollo de la conciencia de la atmósfera, que, como intentamos mostrar aquí, está en el centro de la autoexplicación de la

cultura en el siglo xx. Aunque el surrealista sólo llegue a una explicación técnica a medias del trasfondo del mundo y de la cultura como «mar del subconsciente», reclama la competencia de navegar en ese espacio con procedimientos profesionales. Su performance demuestra que una existencia consciente ha de ser vivida como una inmersión explícita en el contexto. Quien en la sociedad-multi-media se aventura a salir del propio acantonamiento ha de estar seguro de su «equipo de inmersión», es decir, de su sistema de inmunidad tanto físico como mental, o bien, de su cápsula espacial social. (Marshall McLuhan escribió a comienzos de los años sesenta que el ser humano moderno se ha convertido en un «hombre rana cósmico»: una expresión que puede interpretarse como comentario tanto del surfing cultural como del viaje espacial).^[133] El accidente no sólo hay que achacarlo al diletantismo, también pone en evidencia los riesgos sistémicos de la explicación técnica de atmósferas y de la conquista técnica del acceso a otro elemento, del mismo modo que el riesgo de intoxicación de las propias tropas en la guerra de gas fue inseparable ya de las acciones del atmoterrorismo militar. Si el relato que hace Dalí del incidente no es exagerado, no faltó mucho para que hubiera entrado en la historia de la cultura de la Modernidad como mártir de las inmersiones en lo simbólico.

En las condiciones dadas, el accidente demostró su eficacia como forma de producción. Liberó en el artista el pánico que desde siempre era inherente, como estímulo, a su trabajo. En el intento fracasado de presentar el «subconsciente» como zona navegable, se abrió brecha hasta el primer plano el miedo a la destrucción, para cuyo dominio y represión se pone en marcha el proceso explicativo. Por hablar generalizando: el experimento contrafóbico de la modernización nunca puede emanciparse de su trasfondo de angustia, porque éste sólo sería capaz de aflorar cuando fuera lícito admitir la angustia misma en la existencia; cosa que, dada la naturaleza de las cosas, representa la hipótesis excluida. La Modernidad como explicación del trasfondo queda encerrada en un círculo fóbico; en tanto aspira a superar la angustia mediante una técnica generadora de angustia, ha de errar su blanco una y otra vez. Tanto la angustia primaria como la secundaria proporcionan el empuje incesante para la continuación de este proceso inútil; su apremio justifica en cualquier etapa de la modernización el uso de nueva violencia, rompedora de latencia y controladora del trasfondo; o, según las reglas lingüísticas dominantes: exige investigación de los fundamentos e innovación permanente.

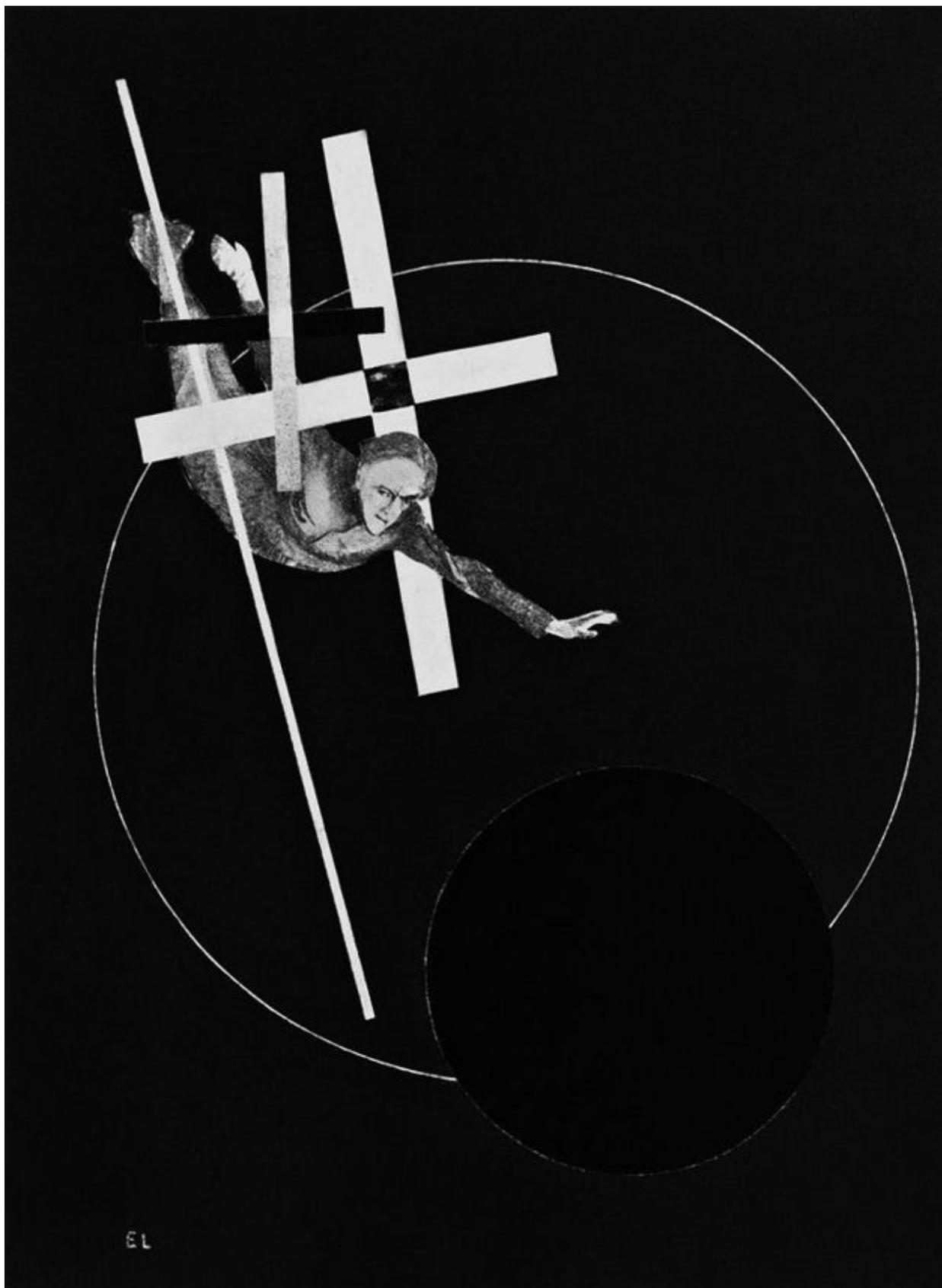
La Modernidad estética es un procedimiento de uso de la violencia, no contra personas ni contra cosas, sino contra circunstancias culturales poco claras. Organiza una ola de ataques contra actitudes globales del tipo de la creencia, el amor, la probidad, y contra categorías seudoevidentes como forma, contenido, imagen, obra y arte. Su *modus operandi* es el experimento en vivo con los usuarios de tales conceptos. Consecuentemente, el modernismo agresivo rompe con la reverencia por los clásicos, en la que –como hace notar con gran aversión– se manifiesta la mayoría de las veces un vago holismo, unido a una propensión a seguir apoyándose en un *totum* abandonado a su falta de claridad y de despliegue. Por su agudizada voluntad de explicitud el surrealismo declara la guerra a la medianía: reconoce en ella el escondrijo oportuno de inercias antimodernas, que se oponen al despliegue operativo y a la puesta en evidencia reconstructiva de modelos replegados. Dado que en esta guerra de mentalidades la normalidad

se considera un crimen, el arte, como medio de lucha contra el crimen, puede apoyarse en órdenes de entrada en acción inusuales. Cuando Isaac Babel declaraba: «la banalidad es la contrarrevolución», expresaba con ello, mediatamente, el principio de la revolución modernista: la utilización del horror como violencia contra la normalidad hace estallar tanto la latencia estética como la social, y que afloran a la superficie leyes según las cuales se han de construir las sociedades y las obras de arte. El horror ayuda a la consumación del giro antinaturalista, que hace valer por todas partes el primado de lo artificial. La «revolución» permanente quiere el horror permanente, puesto que postula una sociedad que se manifiesta siempre de nuevo como aterrizable, revisable. En el *Segundo manifiesto del surrealismo*, de 1930, escribe André Breton:

La acción surrealista más simple consiste en salir a la calle empuñando revólveres y disparar a ciegas a la multitud tantas veces como sea posible.^[134]

El nuevo arte está imbuido de la excitación por lo más nuevo, dado que se presenta mimético al terror y análogo a la guerra, a menudo sin poder decir, incluso, si declara la guerra a la guerra de las sociedades o si hace la guerra en causa propia. El artista se encuentra siempre ante la decisión de presentarse ante la opinión pública bien como salvador de las diferencias o como señor de la guerra de las innovaciones. También tiene que aclararse sobre si está de acuerdo con la ley de la imitación de lo superior, sobre la que se basa toda la cultura hasta ahora, o se asocia al hábito neo-bárbaro de la Modernidad de convertir en regla la imitación de lo inferior.^[135] A la vista de estas ambivalencias, la llamada posmodernidad no estaba tan equivocada al articularse como reacción contra-explicita, contra-extremista y parcialmente anti-bárbara al terrorismo estético y analítico de la Modernidad.

Como cualquier terrorismo, también el estético la emprende con el trasfondo imperceptible sobre el que se articulan las obras de arte, y hace que aparezca en el proscenio como fenómeno con valor propio. El prototipo de pintura moderna de esa tendencia, el *Cuadrado negro* de Kasimir Malévich, de 1913, debe su interpretabilidad inagotable a la decisión del autor de evacuar el espacio de imagen en favor de la pura superficie oscura. Así, su ser-cuadrado mismo se convierte en la figura, a la que está supeditada, como soporte, en otras situaciones figurativas. El escándalo de la obra de arte consiste, entre otras cosas, en que se afirma como pintura por derecho propio y que en absoluto presenta el lienzo vacío como una cosa digna de verse, como sería imaginable en el contexto de acciones dadaístas de mofa del arte. Es posible que la imagen pueda ser considerada como un icono platónico del cuadrángulo equilátero, un icono mínimamente irregular, que paga tributo por ello a la sensibilidad; pero es a la vez el icono de lo an-icónico, del trasfondo de la imagen, normalmente invisible. Por eso el cuadrado negro aparece ante un fondo blanco, que le rodea casi como un marco; en el *Cuadrado blanco*, de 1914, casi desaparecerá también esta diferencia. El gesto fundamental de tales representaciones formales es una elevación de lo no temático a la categoría de lo temático. No se rebajan los posibles y diversos contenidos figurativos, que podrían aparecer en el primer plano, colocándolos sobre uno y el mismo trasfondo siempre; más bien se extrae con cuidado el trasfondo como tal y se le hace explícito como figura de lo que soporta las figuras. El terror de la purificación en el deseo de «supremacía de la sensación pura» es inequívoco. La obra exige la capitulación sin condiciones de la percepción del observador ante su presencia real.



El Lissitzky, *Esferas negras*, 1921-1922.

Por muy claro que se dé a conocer el suprematismo, junto con su antinaturalismo y antifenomenalismo, como un movimiento a la ofensiva en el flanco estético de la explicación, queda obligado al supuesto idealista de que el explicitar significa la remisión de lo sensiblemente presente a lo espiritualmente no presente. Está anclado en modelos de la vieja Europa, en tanto que explica las cosas hacia arriba y simplifica las formas empíricas, haciendo de ellas simples formas primarias. En este punto procede de otro

modo el surrealismo, que se solidarizó, más bien, hacia abajo con la explicitación materialista, sin ir tan lejos como para hacerse llamar *sous-realismo*. Mientras que la tendencia materialista se quedó en coquetería para el movimiento surrealista, su alianza con las psicologías profundas, sobre todo con la orientación psicoanalítica, reveló un rasgo esencial propio. La recepción surrealista del psicoanálisis vienés es uno de los numerosos casos que confirman que el freudismo consiguió sus primeros éxitos entre artistas y ciudadanos cultos, no como método terapéutico, sino como una estrategia de interpretación de signos y de manipulación del trasfondo, que ponía a disposición de cada interesado un modo de utilización acorde con sus propias necesidades. ¿No es el análisis que no se ha hecho el que más seduce siempre?

El planteamiento de Freud llevó al despliegue de un ámbito de latencia de tipo especial, que fue bautizado con una expresión, «el inconsciente», tomada de la filosofía idealista, sobre todo de Schelling, Schubert, Carus, y de las filosofías de la vida del siglo XIX, particularmente de Schopenhauer y Hartmann. Circunscribió una dimensión subjetiva de no-revelación, en tanto que verbalizó latencias interiores y condiciones, replegadas invisiblemente, de estados individuales. Tras la redacción freudiana, el sentido de la expresión llegó a estrecharse mucho, y a especializarse tanto que se hizo apto para su aplicación al operacionalismo clínico; ahora ya no significaba la reserva de oscuras fuerzas integradoras en una naturaleza antepuesta a la conciencia, terapéutica y creadora de imágenes, tampoco el subsuelo, compuesto de corrientes volitivas ciegamente autoafirmantes, bajo el «sujeto»: circunscribía un pequeño *container* interior, lleno de represiones y colocado bajo presión creadora de neurosis por el impulso de lo reprimido.^[136] El entusiasmo de los surrealistas por el psicoanálisis se fundaba en su confusión del concepto freudiano de inconsciente con el de la metafísica romántica. De una lectura falsa creativa surgieron declaraciones como la de Dalí, en 1939, *Declaración de independencia de la fantasía y declaración de los derechos del ser humano a su locura*, en la que se encuentran frases como ésta:

Un hombre tiene derecho a amar a mujeres con extáticas cabezas de pez. Un hombre tiene derecho a que le resulten asquerosos los teléfonos tibios y a exigir teléfonos fríos, verdes y afrodisíacos como el sueño alucinado de las cantáridas.^[137]

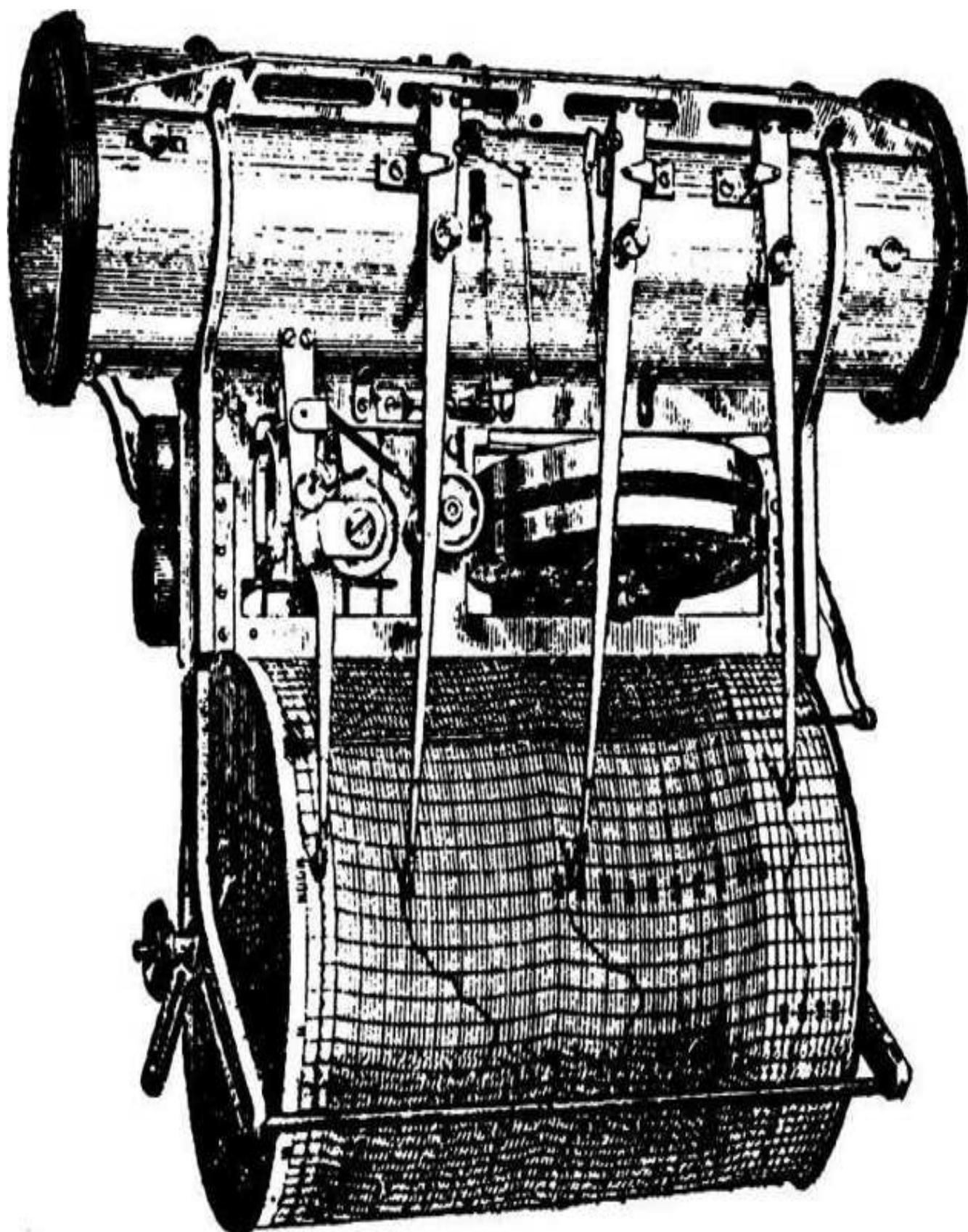
La referencia surrealista al derecho de estar loco advierte a los individuos frente a su inclinación al sometimiento ante terapias normalizantes; quiere hacer de pacientes normalmente infelices monarcas que vuelven del exilio neurótico-racional al reino del delirio personal.

Si la performance de Dalí en julio de 1936 acabó con que sus ayudantes le posibilitaron, arrancándole el casco de buzo, el regreso a la atmósfera de aire común de la galería londinense, esta solución, oportuna en caso concreto, resulta inutilizable para la situación civilizatoria en su conjunto, dado que el proceso de la explicación de atmósferas no permite vuelta alguna a lo implícitamente previsible hasta ahora. Las relaciones de civilización técnica no consienten ya que, como en el caso del experimento de Dalí, se olvide lo esencial: seres humanos, que se encuentren momentánea o habitualmente en típicas situaciones-*indoors*, tienen que ser conectados a un «sistema de abastecimiento de aire» auxiliar. La explicación avanzada de atmósferas obliga a una continua atención a la respirabilidad del aire: primero, en sentido físico, pero, después, también, y progresivamente, en relación con las dimensiones metafóricas de la respiración en espacios culturales de motivación e inquietud.

Finalizado el siglo XX, la teoría del *homo sapiens* como pupilo del aire adquiere perfiles pragmáticos. Se comienza a comprender que el ser humano no sólo es lo que es, sino lo que respira y aquello en que se sumerge. Las culturas son estados

colectivos de inmersión en aire sonoro y sistemas de signos.

El tema de las ciencias de la cultura en el tránsito del siglo xx al xxi reza, pues: *Making the air conditions explicit*. Ellas se dedican a la neumatología desde el punto de vista empírico: la ciencia de la respiración de seres vivos, dependientes de sentido, a través de medios informantes e imperativos. Por el momento, este programa sólo puede ser elaborado reconstructiva y compilatoriamente, dado que la «cosa misma», el universo de los climas influidos, de las atmósferas configuradas, de los aires modificados y de los entornos acotados, medidos, legalizados, tras los empujes explicativos de gran alcance llevados a cabo en el espacio científico-natural, técnico, militar, jurídico-legislativo, arquitectónico y plástico, ha tomado una ventaja, difícilmente salvable, a la formación teórico-cultural de conceptos. Por eso parece lo más razonable que en una primera fase de autocercioramiento se oriente a las formas más ampliamente desarrolladas de descripción científica de atmósferas, a la meteorología y climatología, para dedicarse, en un segundo paso, a fenómenos de aire y clima más cercanos a las personas y más relevantes culturalmente.



El meteorógrafo Marvin para el Weather Bureau estadounidense en los años noventa del siglo XIX.

Por su forma periodística más exitosa, el llamado *informe meteorológico* (*Wetterbericht*, *informations météorologiques*, *weather news*), la meteorología moderna (derivada en el siglo XVII de la palabra griega *metéoros*: «suspendido en el aire») –la ciencia de las «precipitaciones» y de todos los demás cuerpos relucientes

en el cielo o suspendidos en la altura— ha impuesto a las poblaciones de modernos Estados nacionales y de comunidades políticas mediáticas una forma de conversación históricamente nueva, que como mejor puede caracterizarse es como «debate climatológico sobre la situación». Las sociedades modernas son comunidades que discuten sobre el tiempo, en la medida en que un organismo oficial de información sobre el clima pone en boca de los ciudadanos los temas para su autoentendimiento sobre las circunstancias meteorológicas dominantes. Por comunicación meteorológica apoyada en los medios, grandes comunas modernas, que cuentan con muchos millones de miembros, se transforman en vecindades semejantes a aldeas, en las que se debate sobre si para la época del año en que se está hace demasiado calor, demasiado frío, cae demasiada lluvia o demasiado poca. (Marshall McLuhan afirmaba, incluso, que el medio «tiempo» constituye el «punto más importante del programa de esa radio, que recrea nuestro oído y crea el espacio sonoro o espacio vital»).[138] La moderna información meteorológica moldea poblaciones nacionales como espectadores de un teatro climático, estimulando a los receptores a comparar la percepción personal con el informe de la situación y a hacerse una opinión propia sobre los acontecimientos en curso. En tanto que describen el tiempo como una representación escénica de la naturaleza ante la sociedad, los meteorólogos reúnen a los seres humanos convirtiéndolos en un público de expertos bajo un cielo común; hacen de cada individuo un crítico climatológico, que valora la representación actual de la naturaleza según su propio gusto. Hay críticos climáticos más estrictos, que en períodos de mal tiempo vuelan masivamente a regiones, en las que con suficiente probabilidad pueda esperarse una representación más agradable: por eso las islas Mauricio y Marruecos se inundan de disidentes meteorológicos de Europa entre Nochebuena y Reyes.

Mientras la meteorología salga a escena como ciencia natural, y nada más, puede permitirse obviar la pregunta por un creador del tiempo. Concebido en un contexto natural, el clima es algo que se hace exclusivamente a sí mismo y que procesa incesantemente de un estado al siguiente. Basta, pues, describir los «factores» climáticos más importantes en su acción dinámica: atmósfera (cubierta gaseosa), hidrosfera (mundo acuático), biosfera (mundo de animales y plantas), criosfera (región de hielo), pedosfera (tierra firme) desarrollan bajo el influjo de la radiación solar modelos de intercambio de energía extremadamente complejos, que se pueden representar en disposición puramente científico-natural, sin recurrir a una inteligencia originariamente planificadora o interventora *a posteriori*. [139] Un análisis adecuado de estos procesos se muestra tan complejo que fuerza un nuevo tipo de física que sea capaz de habérselas con turbulencias y corrientes impredecibles. También esta física meteorológica, teórico-caóticamente pertrechada, se las arregla sin el recurso de una inteligencia trascendente; para interpretar sus datos no necesita ni un Hacedor del tiempo universal, de procedencia animista, ni al Relojero universal del deísmo. Está en la tradición del racionalismo occidental, que desde comienzos de la Modernidad

retira a cualquier dios todavía posible la competencia en fenómenos meteorológicos y lo eleva a zonas supraclimáticas. Puede que Zeus y Júpiter lanzaran rayos, el dios de los europeos modernos es un *deus otiosus* y, *eo ipso*, climáticamente inactivo. Por eso, el informe meteorológico moderno puede presentarse como una disciplina ontológico-regional, en la que se hable de causas, pero no de causantes. Habla de aquello que, previo a toda consideración de intereses humanos, sucede como sucede, por sí mismo y según condiciones propias; de aquello que, en todo caso, se «refleja» en un medio subjetivo como dato de rango objetivo.

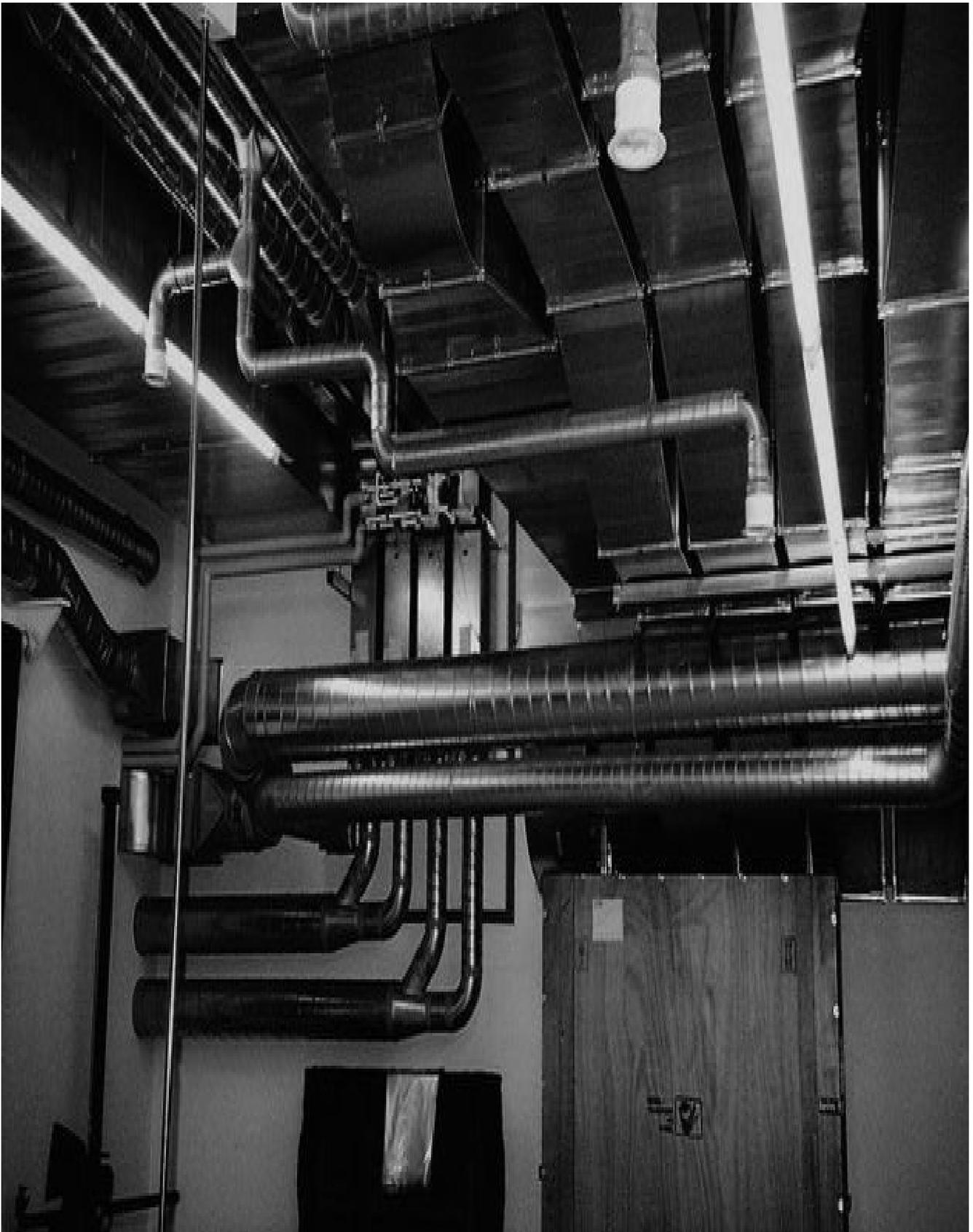
No obstante, la meteorología moderna viene unida a una progresiva subjetivización del tiempo; además, en múltiples sentidos: por una parte, porque relaciona cada vez más los «datos» climáticos con las opiniones, cálculos y reacciones de las poblaciones, para las que el entorno atmosférico se vuelve cada vez menos indiferente en vistas a sus propios proyectos; por otra, porque el clima objetivo, tanto regional como global, ha de ser descrito de modo creciente como efecto de las formas de vida socio-industriales. Ambos aspectos de este ajuste del tiempo al ser humano moderno, como cliente y co-causante meteorológico, se implican objetivamente uno en otro. Ciertamente, desde el punto de vista de la tradición más antigua, la información meteorológica, tal como la conocemos, tendría que aparecer ya como una forma de tentación a la blasfemia; puesto que incita inequívocamente a los seres humanos a la desvergüenza de tener una opinión sobre algo frente a lo cual, según la ortodoxia metafísica, sólo cabría resignarse en muda sumisión. Para los antiguos valía: como el nacimiento y la muerte, el tiempo procede sólo de Dios. Sumisión a Dios y sumisión al tiempo son en la tradición indicios análogos del esfuerzo del sujeto razonable por minimizar sus diferencias, cargadas de *hybris*, frente al destino.

Con todo, la tendencia moderna a formarse una «opinión» sobre el clima no es un mero antojo del sujeto que se aparte de una norma ontológica válida y fuera mejor que no se diera; refleja el hecho de que las culturas europeas y európidas, políticamente activas, desde el temprano siglo XVIII se han convertido ellas mismas en potencias climáticas. Los seres humanos encuentran en el tiempo desde entonces, como indirectamente siempre, convertidos en algo atmosféricamente objetivo, los detritos de sus propias actividades técnico-químico-industriales, militares, locomotoras y turísticas. En su conjunto, a través de muchos miles de millones de emisiones, no sólo modifican el balance energético de la atmósfera, sino también la composición y el «afinado» de la capa de aire a gran escala. Por eso, el apremio a tener una opinión sobre el clima no es tanto un indicio de la toma arbitraria del poder por parte del ser humano sobre todo lo que es el caso en el entorno. Prepara el cambio de actitud fundamental, por el que los seres humanos, los supuestos «dueños y señores» de la naturaleza, se transforman en diseñadores de atmósferas y guardianes del clima (que no habría que confundir, por cierto, con pastores del ser heideggerianos).

El desafío de la capacidad de juicio climático de los modernos proviene ante todo, en el macro-ámbito, de un fenómeno que en el debate público ha llegado a conocerse como efecto antropogénico de invernadero. Por él entendemos los efectos acumulados de las emisiones modificadoras del clima, procedentes de actividades humanas culturales y técnicas, como el funcionamiento de centrales de energía eléctrica, complejos industriales, calefacciones privadas, automóviles, aviones y otras innumerables introducciones de gases de escape y emanaciones en el aire del entorno. Este efecto invernadero secundario, del que hace apenas doscientos años que tenemos noticia de modo difuso, y tres decenios escasos en formulación explícita, es un hecho histórico en el que se condensa el estilo de consumo de energía de la «era industrial»: es la huella climática de un proyecto civilizatorio, que se basa en el acceso a grandes cantidades de combustibles fósiles facilitado por la minería de carbón y la extracción de petróleo.^[140] El recurso a la energía fósil es el soporte objetivo de la frivolidad, sin la que no habría sociedad global de consumo, ni automovilismo, ni mercado mundial de carne y moda.^[141] Debido al desarrollo de la demanda masiva de carbonos ricos en energía, el «bosque subterráneo» de la Antigüedad de la Tierra se sube en forma líquida a la superficie terrestre y se transforma mediante máquinas motrices térmicas.^[142] A consecuencia de ello, el producto de combustión anhídrido carbónico (junto al metano, monóxido de carbono, hidrocarburo fluorado, diversos óxidos nítricos, etc.) desempeña el papel cuantitativamente más importante en el enriquecimiento de la atmósfera con factores de invernadero de segundo orden. Ellos refuerzan –de una manera catastrófica con toda probabilidad– el efecto invernadero primario, respecto al que la ciencia del clima nunca podrá subrayar suficientemente el hecho de que sin él no habría sido posible vida alguna en nuestro planeta. Si la Tierra, como parásito del Sol, se convirtió en el lugar de nacimiento de la vida –no atrae sobre sí ni una milmillonésima parte de la energía irradiada por el Sol– fue porque el vapor de agua y los gases de invernadero de la atmósfera terrestre impiden la reverberación de la energía de onda corta absorbida por el Sol en forma de rayos infrarrojos de onda larga, por lo que pudo resultar un calentamiento de la superficie terrestre compatible con la vida, de una temperatura media de más de 15 grados centígrados. Si desapareciera esa trampa para capturar calor, por la que se retiene la energía solar en la atmósfera, la temperatura de la superficie de la Tierra no llegaría más, por término medio, que hasta –18 grados: «Sin efecto invernadero la tierra sería una extensión desértica de hielo».^[143] Lo que conocemos como vida viene condicionado, entre otras cosas, por el hecho de que la superficie terrestre, gracias a su filtro atmosférico, vive 31 grados por encima de sus posibilidades. Si los seres humanos, por citar de nuevo a Herder, son pupilos del aire, las nubes fueron sus tutores. La vida es un efecto colateral del mimo climático. El signo característico de la era de la energía fósil lo constituye el hecho de que los mimados se volvieron suficientemente irresponsables como para poner en juego su mimo, corriendo el riesgo de un sobrecalentamiento antropogénico (según cálculos diferentes de otras prognosis, el de un período

interglacial).^[144]

Mucho antes de que puntos de vista macroclimatológicos de este alcance adquirieran forma científica y resonancia pública, la capacidad de juicio climática de modernos participantes en la cultura fue reclamada más bien por fenómenos locales y de ámbito reducido: por la climatización de las casas y viviendas, que sólo por los focos de fuego artificiales se convirtieron en islas de calor convivenciales; por el efecto refrigerante de las bodegas, que permitían el almacenamiento de alimentos y bebidas; por la calidad miasmática del aire de espacios públicos próximos a cementerios, desolladeros de animales y cloacas;^[145] por el estado atmosférico precario de numerosos lugares de trabajo, como tejedurías, minas y canteras, en los que el polvo orgánico y mineral provocaba graves enfermedades pulmonares. Desde esos ámbitos originarios de advertencia microclimática del estado del aire, ámbitos de lo más diverso, se llegó entre el siglo XVIII y el XX a ese «descubrimiento de lo evidente», apoyado por el diseño, que indujo a seres humanos en la era de la explicación a intervenir por segunda vez en aquello que está a la mano. En esos campos se desarrollaron atmotécnicas concretas, sin las que no serían imaginables formas modernas de existencia tanto en contextos urbanos como rurales: la popularización de los antes lujosos y señoriales parasoles y paraguas;^[146] la instalación de calefacción y ventilación en casas privadas y grandes edificios; la regulación artificial de temperatura y humedad del aire en salas de estar y almacenes; la colocación de neveras en viviendas y la implantación de cámaras frigoríficas fijas o móviles para el transporte y la conservación de alimentos; la política de higiene del aire para entornos laborales en fábricas, minas y edificios de oficinas^[147] y, finalmente, la modificación aromático-técnica de la atmósfera, con la que se cumple el tránsito al *air design* agresivo.



Vista parcial de la instalación de aire acondicionado del Museo de la Fundación Beyeler en Rieten, cerca de Basilea, de Renzo Piano, 1997.

Air design es la respuesta técnica a la idea fenomenológica, transmitida con retraso, de que el ser-en-el-mundo humano se presenta siempre y sin excepción como modificación del ser-en-el-aire. Ya que siempre hay algo en el aire, en el transcurso

de la explicación atmosférica se va imponiendo la idea de introducirlo uno mismo, por si acaso. En cuanto la dependencia del aire de los seres humanos se articula con carácter general, se impone también una emancipación correspondiente, que exige y consigue la transformación activa del elemento.

Aquí se separa el camino técnico del de los fenomenólogos, que sólo recientemente se preocupan por los medios del arte radical de la descripción, con el fin de explicitar la residencia humana en condiciones generales atmosféricas. En esa vía, Luce Irigaray ha propuesto, incluso, poner entre paréntesis el concepto heideggeriano de *Lichtung* [claro, calvero] y sustituirlo por una rememoración del aire: *Luftung* [aireación] en lugar de *Lichtung*.

No es la luz la que crea el claro, más bien sucede que la luz llega hasta aquí sólo gracias a la ligereza transparente del aire. Presupone el aire.^[148]

El aire constituye una condición de existencia, de la que la autora no se cansa de subrayar lo oculto que permanece en lo impensado e inadvertido (aunque, al hacerlo, apenas preste atención al hecho de que la praxis aerotécnica, incluido el atmoterror, hace tiempo ya que ha declarado esa dimensión, supuestamente impensada, como ámbito de aplicación de procedimientos sumamente explícitos). Como fenomenóloga, insiste en la ilusión, devenida ingenua, encantadora, de que una cosa sólo se hace explícita cuando es elevada a la categoría de tema por filósofos husserlianamente entrenados. En realidad, los técnicos llevan ya cien años de ventaja, trabajando por adueñarse en la práctica de lo pretendidamente impensado. Se refuerza la sospecha: un pensamiento que permanece demasiado tiempo fenomenológicamente anclado, en los límites del mundo fenoménico se convierte en acuarelismo interior y termina en meditación atécnica.

Por el contrario, el *air design* se presenta «frente» al aire en una postura de fuerza práctica. Recoge el relevo de la actitud defensiva, higiénicamente motivada, de la preocupación por el «mantenimiento de la pureza del aire», y somete el aire tematizado a un programa positivo, que lo que propone, en cierto modo, es la continuación del uso privado del perfume por medios públicos. El *air design* apunta inmediatamente a la modificación del estado de ánimo en los usuarios del espacio aéreo; con ello sirve al fin declarado de retener en un lugar a los transeúntes del aire, imponiéndoles –inducidos por el olor– ciertas situaciones agradablemente, con el fin de provocar en ellos una mayor asimilación al producto y disposición de compra.^[149]

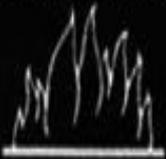
La atmósfera *point-of-sale* pasa a ocupar el centro de atención como «instrumento autónomo de marketing». El comercio, sobre todo en el ámbito vivencial del *shopping*, lucha con una *indoor-air-quality-policy* activa por la ligazón afectiva de los clientes tanto al local de venta como al surtido de géneros. Es discutible la estimación jurídica de tales métodos subliminalmente invasivos de crear una «compulsión psicológica a la compra». Si la «aromatización compulsiva» de los clientes la interpretan éstos como intento de manipulación, son posibles y justificables reacciones adversas; en otros casos, las tonalidades olfativas bien elegidas del entorno de venta se entienden como un aspecto bienvenido de una atención al cliente interpretada extensivamente. Por la configuración de entornos respiratorios mediante aire psicoactivo de diseño –especialmente en *shopping malls*, pero también en clínicas, ferias, centros de conferencias, hoteles, mundos de vivencias, centros de

health y *wellness*, cabinas de pasajeros y lugares semejantes– el principio arquitectura interior se amplía al entorno de la vida, al *environment* de gas y aroma, que de otro modo permanece inadvertido. Los valores-índice de tales intervenciones se deducen de observaciones empíricas sobre el «bienestar olfativo» de los usuarios del espacio aéreo. Al hacerlo se impone el reconocimiento de que las «ofertas olfativas» complejas son preferibles a los «monoaromas». El primer mandamiento de la odor-ética emergente reza: aditivos de esencias al espacio no pueden ser utilizados para ocultar tras una máscara olfativa sustancias nocivas u olores negativos presentes. El *subtrend* hacia la «sociedad-odor-hedonista»^[150] se encuadra en la tendencia primaria de la sociedad de consumo al desarrollo de mercados de vivencias y «escenas», en los que se ponen a disposición atmósferas, como situaciones generales compuestas de estímulos, signos y oportunidades de contacto.^[151]

No olvidemos que la hoy llamada sociedad de consumo y acontecimiento se inventó en el invernadero, en aquellos pasajes con techo de cristal de comienzos del siglo XIX, en los que una primera generación de clientes vivenciales aprendió a respirar el aroma embriagador de un mundo interior cerrado de mercancías. Los pasajes representan un primer peldaño de la explicación atmosférico-urbanística: un divertículo objetivo de la disposición «maníacoaditiva hogareña», de la que, en opinión de Walter Benjamin, estaba poseído el siglo XIX. Manía hogareña, dice Benjamin, es el impulso irrefrenable a «crearnos una morada» en entornos discrecionales.^[152] Ya en la teoría de Benjamin del interior la necesidad «supratemporal» de la simulación-útero viene expresamente conectada con las formas simbólicas de una situación histórica concreta. El siglo XX, ciertamente, ha mostrado en sus grandes edificaciones lo lejos que se impulsó la construcción de «moradas», más allá de las necesidades de búsqueda de un interior habitable. A los grandes *containers* y colectores^[153] del presente, se trate de edificios de oficinas o de *shopping malls*, estadios o centros de conferencias, se les fue exonerando progresivamente de la tarea de fingir calidad de hogar; el encuentro episódico entre gran almacén e invernadero, en el que Benjamin, en hipérbole genial, quiso ver el signo característico de la Modernidad, hubo de volver a deshacerse por las diferenciaciones progresivas de las formas arquitectónicas. Falta todavía un estudio que ofrezca con respecto al siglo XX lo que *Passagen-Werk* se propuso con respecto al XIX. Después de todo lo que sabemos hoy sobre la época, esa obra debería llevar como título: *Air-Condition-Werk*.



MINNEAPOLIS-HONEYWELL CONTROLLERS, VALVES, RELAYS, THERMOSTATS AND OTHER UNITS PROVIDE FOR SIMULTANEOUS CONTROL OF



WARMING



COOLING



HUMIDIFYING



DE-HUMIDIFYING



CIRCULATING



CLEANING

Publicidad de aire acondicionado, 1934, promete control sobre los seis factores climático-espaciales: calentar, enfriar, humedecer, deshumedecer, circular, purificar.

100 años de instalaciones de aire acondicionado: 1880-1890

1880: El comedor de un hotel de Nueva York en Staten Island se refrigera haciendo pasar aire sobre hielo.

1889: Alfred R. Wolff, un ingeniero americano, refrigera el Carnegie Hall de Nueva York mediante aire insuflado por encima de bloques de hielo. Sin embargo, este procedimiento no da buenos resultados porque la humedad del aire es demasiado alta. Se instala un sistema de refrigeración de pipeline en las estaciones de metro de Londres, París, Nueva York, Boston y otras grandes ciudades americanas.

1890: La «penuria de hielo», como consecuencia de un invierno caluroso, induce a la industria del hielo americana a dedicarse a métodos de refrigeración mecánica.

1904: Un público más numeroso puede gozar por primera vez de las ventajas de una instalación de aire acondicionado en el pabellón del Estado de Missouri en la St. Louis World's Fair.

1905: Stuart Cramer, un ingeniero textil americano, acuña el concepto «air conditioning», mientras la firma Carrier utiliza el eslogan «Tiempo hecho por el ser humano».

1906: Carrier consigue una primera patente de «un aparato para el tratamiento del aire».

1922: Carrier desarrolla una máquina de refrigeración centrifugadora, el primer método practicable de climatización de grandes espacios.

1928: Carrier produce el primer aparato de aire acondicionado para casas privadas, el «hacedor de tiempo».

1950: Después de los aparatos de televisión, los de aire acondicionado registran la segunda tasa de crecimiento más grande de todos los sectores industriales.

1955: El 5 por ciento de todos los hogares americanos disponen de una instalación de aire acondicionado. El gobierno americano fomenta la instalación de aire acondicionado en edificios estatales.

1979: El presidente Carter declara el estado de emergencia energético y dispone que en los negocios y edificios estatales la temperatura del aire no puede descender más allá de los 40 grados centígrados.

1980: El 55 por ciento de todos los hogares americanos poseen una instalación de aire acondicionado.



El centro comercial construido en 1961 por Victor Gruen en Camden, New Jersey.

El año 1936 se inscribe en la crónica de la explicación atmosférica estética y teórico-cultural no sólo por el accidente londinense de Salvador Dalí en traje de buzo; el 1 de noviembre del mismo año, el escritor Elias Canetti, entonces de 31 años, pronunció en Viena, con ocasión del 50 cumpleaños de Hermann Broch, un discurso

solemne, desacostumbrado por su tono y contenido, en el que no sólo dibujaba un retrato profundo del autor homenajeado, sino que fundaba, por decirlo así, un nuevo género de laudatoria. La originalidad del discurso de Canetti reside en el hecho de cuestionarse de un modo desconocido hasta entonces la conexión entre un autor y su época. Canetti define la estancia del artista en el tiempo como una conexión atmosférica: como un modo especial de inmersión en las circunstancias atmosféricas del presente. Ve en Broch el primer gran maestro de una «poética de lo atmosférico como algo estático»^[154] (hoy se hablaría de un arte de inmersión); constata en él la capacidad de hacer perceptible el «espacio estático respiratorio», en nuestro modo de expresión: el diseño climático de personas y grupos dentro de sus espacios típicos.

[...] siempre le importa la totalidad del espacio en que se encuentra, una especie de unidad atmosférica.
^[155]

Canetti alaba en Broch la capacidad de captar a cada ser humano ecológicamente, por decirlo así: en cada persona reconoce una existencia singular en su propio aire respiratorio, rodeada de una cubierta climática inequívoca, incluida en un «hogar respiratorio» personal. Compara al literato con un pájaro curioso, que posee la libertad de introducirse a hurtadillas en todas las jaulas posibles y llevarse de ellas «muestras de aire». Así, dotado de una «memoria respiratoria» y aérea, extrañamente despierta, sabe qué es sentirse en casa en este o aquel hábitat atmosférico. Dado que Broch se dedica a sus personajes más como creador literario que como filósofo, no los describe como puntos-yo abstractos en un éter general; los retrata como figuras encarnadas, cada una de las cuales vive en su propia envoltura aérea y se mueve entre una multiplicidad de constelaciones atmosféricas. Sólo en vistas a esas multiplicidades, la pregunta por la posibilidad de una creación literaria, «que da forma a partir de la experiencia respiratoria», conduce a una información fructífera:

A ello habría que responder, ante todo, que la multiplicidad de nuestro mundo se compone en buena parte también de la multiplicidad de nuestros espacios respiratorios. El espacio en el que ustedes están ahora, en una disposición muy concreta, casi completamente aislados del entorno, el modo en que se mezcla su aliento formando un aire común a todos... todo ello es, desde el punto de vista del que respira, una situación... absolutamente única. Pero dan unos pasos más allá, y encuentran una situación completamente diferente de otro espacio de respiración diferente... La gran ciudad está tan llena de esos espacios de respiración como lo está de individuos aislados; y así como la disgregación de esos individuos, de los que ninguno es igual a otro, cada uno como una especie de callejón sin salida, constituye el atractivo principal y la principal calamidad de la vida, también se podría quejar uno de igual modo de la disgregación de la atmósfera.^[156]

Según esta caracterización, el arte narrativo de Broch se basa en el descubrimiento de las multiplicidades atmosféricas: gracias a ellas la novela moderna consigue superar la presentación de destinos individuales. Su objeto ya no son los individuos concretos en sus acciones y vivencias sino, más bien, la unidad ampliada de individuo y espacio respiratorio (y el ensamblaje de varios espacios de éstos en agregados semejantes a la espuma). Las acciones ya no se desarrollan entre personas, sino entre hogares respiratorios y sus habitantes. Por esta perspectiva ecológica el motivo crítico-enajenante de la Modernidad se coloca sobre fundamentos trastocados: es la separación atmosférica de los seres humanos la que provoca su encierro en el «hogar atmosférico» propio en cada caso; su difícil accesibilidad por gentes de diferentes disposiciones de ánimo, envueltas de otro modo, climatizadas de otro modo, se manifiesta más fundada que nunca. El fraccionamiento del mundo social en zonas de diferente índole, inaccesibles unas para otras, es el análogo moral de la «disgregación de la atmósfera» en microclimas (que, a su vez, siguiendo al autor, corresponde a una disgregación del «mundo de valores»). Dado que Broch, tras su avance por el plano climático-individual y ecológico-personal, había captado cuasi-sistémicamente la profundidad del aislamiento de los individuos modernos, la pregunta por las condiciones de su unión en un éter común, superando la disgregación de la atmósfera, hubo de plantearse con una claridad y apremio para los que (excepto, quizá, el planteamiento análogo de Canetti mismo en *Masa y poder*) no existe nada parangonable, ni en su propio tiempo ni en un momento posterior de la historia de investigaciones sociológicas sobre el elemento de la cohesión social.

En su discurso de 1936 Canetti reconoce en Hermann Broch al amonestador profético frente a una amenaza sin precedentes de la humanidad que se cierne sobre ella, tanto en el sentido metafórico como físico de lo atmosférico:

El mayor de todos los peligros, sin embargo, que ha aparecido en la historia de la humanidad, ha elegido como víctima a nuestra época.

Se trata del desvalimiento de la respiración, del que quiero hablar todavía para finalizar. Es difícil hacerse de él un concepto demasiado grande. A nada está el ser humano tan abierto como al aire. En él se mueve todavía como Adán en el paraíso... El aire es la última propiedad comunal. Les corresponde a todos a la vez. No está repartido con ventajas, incluso el más pobre puede tomar de él...

Y este último bien, que nos era común a todos, ha de envenenarnos a todos en común...

La obra de Hermann Broch se sitúa entre guerra y guerra, entre guerra de gas y guerra de gas. Podría ser que note aún las partículas tóxicas de la última guerra en alguna parte... Pero seguro que él, que sabe respirar mejor que nosotros, ya se asfixia hoy con el gas que a los demás, quién sabe cuándo, nos quitará la respiración.^[157]

La patética observación de Canetti muestra cómo la información de la guerra de gas de 1915 a 1918 había sido traducida conceptualmente por los diagnosticadores del tiempo más enérgicos de los años treinta: Broch había comprendido que tras las destrucciones intencionadas de la atmósfera en la guerra química la síntesis social misma comenzó a adoptar, desde cierto punto de vista, el carácter de guerra de gas. La «guerra total», que se anunciaba por partículas químicas e indicios políticos, adoptaría irremisiblemente los rasgos de una guerra del medio ambiente: en ésta la atmósfera misma se convertiría en escenario de la guerra y el aire en un género de arma y un campo de batalla peculiar. Y más aún: desde el aire respirado en común, desde el éter del colectivo, la comunidad, presa del delirio, se hará la guerra de gas a sí misma en el futuro. Cómo vaya a suceder eso es asunto que ha de aclarar una teoría de los «estados crepusculares», sin duda la parte más original, aunque también la que ha quedado más fragmentaria, de las hipótesis de Broch sobre la psicología de las masas.

Estados crepusculares son aquellos en los que los seres humanos, como seguidores de tendencias, se mueven bajo el trance de lo normal. Dado que la guerra total venidera se desarrollará en principio atomoterrorista y ecológicamente (y, con ello, en un medio de total comunicación de masas), intervendrá en la «moral» de la tropa, que apenas podrá diferenciarse ya de la población en general. Por comuniones tóxicas, los combatientes y no combatientes, los gaseados sincrónicamente y los provocados simultáneamente, se mantendrán juntos en un estado crepuscular colectivo. Las masas modernizadas se sienten integradas en una unidad comunista de necesidad, que ha de transmitirles un sentimiento agudo de identidad por medio de la amenaza común. Como especialmente peligrosos se muestran entonces los tóxicos climáticos que emanan de los propios afectados mientras, excitados sin salida alguna, se encuentran bajo campanas de comunicación cerradas: en las patógenas instalaciones climáticas de públicos excitados-unificados los habitantes respiran siempre, y siempre de nuevo, sus propias exhalaciones. Lo que hay ahí en el aire se

pone en él por comunicación totalitaria circular: está lleno de sueños de victoria de masas humilladas y de sus autoexaltaciones delirantes, alejadas de la empiria, a las que sigue como una sombra la exigencia de humillación de sus contrincantes. La vida en el Estado mediático se asemeja a la estancia en un palacio de gas animado por tóxicos vivenciales.

Los puntos de vista de Broch no se apoyan sólo, a partir de 1936, en la corta espera de una nueva guerra mundial, de la que suponía el autor que iba a ser conducida, sobre todo, como «gaseamiento» universal mutuo;^[158] dependen más aún del diagnóstico teórico-social, según el cual las grandes sociedades modernas, integradas massmediáticamente, han entrado en una fase en la que su existencia-día-a-día ha caído atmosférica y políticamente bajo el dominio de mecanismos psicológicos de masas. Por ello, la *teoría del delirio de masas* hubo de aparecer en el centro del diagnóstico del presente; en ella trabajó Broch, desde 1939, durante todo un decenio.

Desde los años veinte del siglo pasado, permanentes comunicaciones a través de la prensa y la radio son portadores y agentes de estas configuraciones delirantes en colectivos modernos. Actúan en su mayor parte como medios de desinhibición, en los que se hacen verdaderas ciertas frases. El autointoxicamiento de la «sociedad» por la comunicación de masas constituye un fenómeno, cuya aparición observó perseverantemente un contemporáneo de Broch, mayor que él, Karl Kraus, y contra cuyo desarrollo luchó siempre: sólo en febrero de 1936, con el último número de la *Fackel*, y cuatro meses antes de su muerte, Kraus abandonó la lucha contra el «aire de Sodoma»;^[159] no olvidemos que ya en el año 1908 se había quejado de las tensiones europeas utilizando la imagen del peor enturbiamiento posible de la atmósfera: «Por todos los rincones penetran los gases procedentes del estiércol del cerebro del mundo, la cultura ya no puede respirar...».^[160]

De los efectos de tales medios se dice demasiado poco si se los caracteriza con el término teológico-misionero, secularmente desleído, de «propaganda». Sirven para la inmersión de poblaciones nacionales enteras en climas de lucha estratégicamente producidos; constituyen el análogo informático del modo químico de hacer la guerra. La intuición teórica de Broch captó el paralelismo entre la guerra de gas –como intento de envolver al adversario en una nube tóxica suficientemente densa para su aniquilación física– y la producción de estados de delirio de masas –como intento de sumergir a la población en una atmósfera extática, cargada de anhelos de «supersatisfacciones», suficiente para su autodestrucción–. En ambos casos se crean envolturas, que cautivan a sus víctimas o habitantes, fascinándolos, dentro de una situación general de la que no se puede salir en la práctica: la atmósfera propagandísticamente nacionalizada actúa temporalmente como «sistema cerrado»; el espacio de aire y de signos se extiende, induciendo al trance, en torno a sus habitantes como zona de una obsesión prescrita. Bajo la campana totalitaria de signos los seres humanos inhalan sus propias mentiras, convertidas en opinión pública, y se mueven,

libremente obligados, en una hipnosis oportunista. En el interior de tales atmósferas tóxicas los individuos son reconocibles con mayor énfasis aún como aquello que son también en situaciones más libres: «sonámbulos», que se mueven, como teledirigidos, en el «ensueño diurno social»^[161] de sus organizaciones. Sobre los periodistas recae aquí el papel de médicos especialistas en narcóticos, que velan por la estabilidad del trance colectivo. Es lícito suponer que en las imágenes de Broch se percibe un eco de las tesis de Gabriel Tarde sobre el sonambulismo social («... no es en absoluto un desvarío de la fantasía que yo considere a los seres humanos sociales como auténticos sonámbulos»)^[162] Los sonámbulos socializados, junto con su provisión de ficciones de libertad e ilusiones críticas, se reúnen bajo consignas y banderas como copropietarios en castillos de aire. Canetti ha expresado esto en otro contexto:

Banderas son viento hecho visible. Son como trozos cortados de las nubes... Los pueblos, como si fueran capaces de dividir el viento, se sirven del suyo para calificar de propio el aire que hay sobre ellos.^[163]

De intuiciones de ese estilo despierta en Broch el primer planteamiento de una nueva ética atmosférica, que en su parte «higiénica» se ocupa de la reconducción de los conmovidos a la racionalidad vivible de un «sistema abierto», alias democracia o división de poderes de pánicos e histerias.^[164] Comparadas con las tareas de una ética así de lo atmosférico, las democracias de 1939 no sólo vivían en un «mundo de ayer»;^[165] todavía hoy están tan ciegas frente a su aguda tendencia a la formación de atmósferas cerradas y a la exaltación de sistemas de delirios de victoria, como si las lecciones psicológico-políticas y morales del siglo XX hubieran tenido lugar siempre y sólo frente a clases vacías.^[166]



Marcel Duchamp, *Aire de Paris*, 1919.

Marcel Duchamp pasó los días de Navidad de 1919 con su familia en Rouen. La tarde del 27 de diciembre quería ir a Le Havre a bordo del *SS Touraine* para viajar a Nueva York. Poco antes de la salida fue a una farmacia de la rue Blomet, donde convenció al farmacéutico para que tomara de los estantes una ampolla de tamaño

medio, abriera su sello, derramara el líquido contenido en ella y volviera después a cerrar el recipiente abombado. Una vez en Nueva York, Duchamp entregó la ampolla vacía, que había llevado en su equipaje, al matrimonio de coleccionistas Walter y Louise Arensberg como regalo de visita, con la argumentación de que, como los acomodados amigos ya poseían de todo, a él se le ocurrió traerles 50 centímetros cúbicos de *air de Paris*. Así es como sucedió que un volumen de aire costero francés entrara en la lista de los primeros *ready-mades*. Parece que a Duchamp no le preocupaba que su objeto de aire preparado representara una falsificación desde el principio, puesto que no había sido llenado con aire de París, sino con el de una farmacia de Le Havre. El acto de nominación primó sobre su procedencia real. No obstante, el «original» lo guardaba en el corazón; cuando el hijo de un vecino rompió inadvertidamente en 1949 la ampolla del *aire parisino* de la colección Arensberg, Duchamp hizo que un amigo solícito le procurara de nuevo en Le Havre la misma ampolla en la misma farmacia.^[167] Diez años más tarde, en el hall de un hotel de Nueva York, Duchamp declaraba a un entrevistador: «El arte fue un sueño que se ha vuelto inútil». «Paso mi tiempo con toda ligereza, pero no sabría decirle lo que hago... Soy un respirador».^[168]

4. El alma del mundo en agonía o:

La emergencia de los sistemas de inmunidad

En la campaña de la Modernidad contra lo sobreentendido, que antes se llamaba naturaleza, el aire, la atmósfera, la cultura, el arte y la vida han caído bajo una presión explicativa, que cambia completamente el modo de ser de esos «datos». Lo que era trasfondo o latencia satisfecha, se ha transferido ahora, con énfasis temático, al lado de lo representado, de lo objetivo, elaborado y producible. En forma de terror, iconoclastia y ciencia han tomado posición tres fuerzas rompedoras de latencia, bajo cuyos efectos se desmoronan los datos e interpretaciones de los antiguos «mundos de la vida». El terror explicita el entorno bajo el aspecto de su vulnerabilidad; la iconoclastia explicita la cultura desde la experiencia de su parodiabilidad; la ciencia explicita la naturaleza primera bajo los puntos de vista de su sustituibilidad por implementos protésicos y de su integrabilidad en procedimientos técnicos; las teorías de sistemas explicitan las sociedades como configuraciones que son videntes para su vista y ciegas para su ceguera.

Relaciones englobantes, que habitualmente podían ser experimentadas al modo de entrega, la participación y la comunión sin reservas, han sido transferidas por la explicación al modo objetivo de darse de las factibilidades y hechos técnicos, sin que los seres humanos pudieran interrumpir, por ello, su estancia en esas «circunstancias» o «medios». Puede que crezca la desconfianza, seguimos inmanentes a lo sospechoso. Estamos condenados al ser-en, aunque los receptáculos y las atmósferas, por los que hemos de dejarnos rodear, ya no es lícito presuponerlos como naturalezas buenas.^[169]

Las totalidades circunstanciadas, que no podemos abandonar, a las que ya no podemos confiarnos tampoco sin más, se llaman desde comienzos del siglo XX *entornos o medio ambientes [Umwelten]*: una acuñación introducida en el discurso de la biología teórica en 1909 por Jakob von Uexküll y que hasta ahora ha seguido un curso equívoco que favorece ocasionalmente conceptos pseudoevidentes.^[170] Con la constatación de que vida es ya siempre vida en un entorno –y, con ello, también contra un entorno y en oposición a muchos entornos extraños– comienza la crisis persistente del holismo. La antigua disposición humana a dejarse apresar por las totalidades de proximidad como por los buenos dioses pierde su valor orientativo desde que los alrededores mismos se han convertido en constructos o se han reconocido como tales. El apoyarse cuasi-religioso en lo primario de alrededor –se llame naturaleza, cosmos, creación, situación, cultura, patria o como sea– se presentaría en la era de los tóxicos y de las estrategias como una tentación a ponerse uno mismo en peligro. La explicación avanzada obliga a la ingenuidad a un cambio de significado, más aún, la hace aparecer progresivamente más llamativa, incluso

escandalosa; ingenuo es ahora lo que invita al sonambulismo en medio del peligro actual.

Tras la toma de conciencia tanto del primero como del segundo efecto invernadero, vivir y respirar bajo cielo abierto no puede ya significar lo mismo que en épocas anteriores. De la inmemorial sensación de patria de los mortales en el aire libre ha surgido algo inquietante, inhabitable, irrespirable. Por la emergencia de la cuestión del medio ambiente el aposentamiento humano en el medio primario se ha vuelto progresivamente problemático. Después de que Pasteur y Koch descubrieran e impusieran científico-publicistamente la existencia de microbios, la existencia humana tiene que acostumbrarse a habérselas con medidas explícitas para la simbiosis con lo invisible; y, más aún, con la prevención y defensa frente a rivales microbianos, detectables ahora con precisión. Tras los ataques masivos con gas de los alemanes como de las réplicas devastadoras de los aliados, desde 1915, el aire respirable ha perdido su inocencia; desde 1919 pudo regalarse en porciones como *ready made*, desde 1924 proporcionar la muerte a delincuentes como aire de ejecución. Tras la homogeneización de las prensas nacionales durante la guerra mundial la comunicación civil se ha puesto en ridículo desde su propia base, los signos mismos están como embadurnados y comprometidos por su participación en delirios belicistas y carreras de armamento psicosemántico; gracias a la crítica de la religión, de la ideología y del lenguaje, amplias partes de los entornos semánticos se acreditan como zonas intelectualmente irrespirables; ya sólo sería responsable desde entonces la estancia en espacios que fueran insuflados, renovados y habilitados para vivienda móvil-crítica por el análisis. También la Mona Lisa sonrío de otro modo después de que Duchamp le acomodara el bigote.

En esta situación los sistemas de inmunidad se convierten en tema. Donde todo podría estar latentemente contaminado y envenenado, donde todo es potencialmente falso o sospechoso, la totalidad y el poder-ser-total no pueden deducirse ya de circunstancias exteriores. Ya no puede pensarse más tiempo la integridad como algo que se consigue por entrega a un envolvente benéfico, sino sólo ya como logro propio de un organismo que se preocupa activamente de su delimitación con respecto al entorno. Con ello se abre paso la idea de que la vida no está determinada tanto por la apertura y participación en el todo como por la clausura en sí misma y la negación selectiva a participar. Para el organismo, la mayor parte del mundo que le rodea es veneno o trasfondo insignificante; por eso se establece en una zona de señales y cosas estrictamente elegidas, de las que sólo se habla en tanto círculo propio de relevancia, o sea, justamente en tanto medio ambiente. No se dice demasiado poco cuando se califica esto como la idea fundamental de una civilización post-metafísica o metafísica diferente. Su rastro psicosocial se manifiesta en el *shock* naturalista, por el que la cultura, ilustrada a sí misma biológicamente, aprende a reorientarse de una ética fantasmática de la coexistencia pacífica universal a una ética de la salvaguardia antagonista de los intereses de unidades finitas: un proceso de aprendizaje en el que

el sistema político había conseguido a fuerza de trabajo un nítido paso adelante desde Maquiavelo.

El tema del siglo emerge de la catástrofe de la cultura tradicional y de su moral holística: *making the immun systems explicit*. Tendría que estar claro que la construcción de inmunidad es un acontecimiento demasiado amplio, demasiado contradictorio como para poder ser descrito sólo con categorías médico-bioquímicas. De acuerdo con su naturaleza compleja, a su desarrollo en lo real contribuyen componentes políticos, militares, jurídicos, técnico-aseguradores y psicosemánticos, o, mejor dicho, religiosos.^[171] El ocaso de la inmunidad determina las condiciones intelectuales de luz durante el siglo xx. Un aprendizaje de la desconfianza, sin par en la historia del espíritu, cambia el sentido de todo lo que hasta ahora se denominaba racionalidad. Para la inteligencia que se mueve al frente del desarrollo comienzan los años de aprendizaje de la no-entrega.

La primera consecuencia, experimentada de muchos modos pero apenas conceptualizada aún, del primado de la delimitación frente a la participación es la presión creciente del riesgo, que desde comienzos del siglo XX pesa sobre los habitantes y diseñadores de escenarios del mundo actuales. Dado que en la era de la explicación del trasfondo los seres humanos pueden llevar cada vez menos información apriorica intacta sobre su deber-ser-así-cómo-y-dónde, a no ser que hayan nacido entre altas montañas y arraigados invulnerablemente en una de las ya escasas culturas tradicionales, se ven obligados a reconvertir sus orientaciones ancladas implícitamente en el trasfondo en apuestas explícitas. Cuando las obviedades se han vuelto escasas, han de asumir su papel las opciones. Esto inaugura la era de las imágenes electivas del mundo y de las autoimágenes electivas. Se implanta el largo ciclo coyuntural de las llamadas «identidades». Identidad es una prótesis de obviedad en terreno inseguro. Se confecciona según patrones tanto individualistas como colectivistas.^[172] En el proyecto de construcción mental de prótesis se expresan tanto la comprensión como la circunstancia de que la producción de supuestos vitales –«hipótesis» directrices de la vida, en el sentido de William James– ya no se deduce primariamente de la herencia cultural, sino que se convierte cada vez más en un asunto de invención nueva y de transformación continuada. De ahí surge el empuje a la tendencia a la individualización de formas de vida. Si admito, mientras vea en ello el hecho sobresaliente de mi vida, que soy corso, armenio o irlandés protestante, no me afectan modernismos de ese tipo; me considero entonces como un *ready made* étnico y me dispongo a realizar apariciones en el bazar de la multiculturalidad. Si es necesario, salgo incluso a la calle para manifestarme en favor de la caza del zorro en Gran Bretaña. Caso de que no me vaya el alineamiento en ese tipo, me debería asegurar de los fundamentos orgánicos concretos en los que quiero permanecer hasta nuevo aviso.

El excesivo interés de los seres humanos modernos por la «salud» sólo se comprende en este contexto: es un fenómeno de tapadera para la demanda de seguridades de trasfondo, que siguen siendo válidas tras la disolución de las latencias naturales y culturales –y tras el empaldecimiento del colorismo regional del carácter–.^[173] ¿Dónde si no al fundamento biológico, supuestamente interior, ha de dirigirse la búsqueda de lo propio, más aún, del núcleo de lo que me pertenece inalienablemente? ¿No es la existencia del propio cuerpo la prueba definitiva de la evolución como historia exitosa, y puedo hacer algo más razonable que orientarme a su poder estar saludable? Con todo, esta búsqueda de lo sólido interior no se libra de la ironía. Precisamente por el interés masivo por la mismidad, anclada biológicamente, los clientes más apasionados del programa identidad-mediante-salud

caen en una inseguridad paradójica, hasta llegar al reconocimiento de que no puede haber salud en el pleno sentido de la palabra. Lo que se pierde de vista en el culto a la salud es el papel subversivo que la investigación médica representa en el acontecer explicativo: debido a la búsqueda de los últimos fundamentos de la salud como mínima satisfacción biológica de trasfondo de la existencia tendría que llegarse al descubrimiento y problematización de aquellas estructuras lábiles, finamente ajustadas, que desde hace aproximadamente cien años llamamos «sistemas de inmunidad» en el sentido bioquímico de la palabra. La localización forzada de seguridad de trasfondo en la propia base corporal revela un estrato de mecanismos de regulación, tras cuya emergencia aparece a la vista la profunda improbabilidad de integridad biosistémica en general.

Con la tematización de los sistemas de inmunidad propios del cuerpo se transforma radicalmente la relación de los individuos ilustrados con las condiciones orgánicas del propio estar saludable o enfermo. Sólo hay que tener en cuenta que se dan luchas ocultas entre agentes patógenos y «anticuerpos» en el organismo humano, cuyos resultados se perfilan como responsables de nuestro estado de salud. Muchos biólogos describen el sí mismo somático como un terreno asediado, que es defendido por tropas fronterizas, propias del cuerpo, con éxito cambiante. Frente a los usuarios de esta terminología de halcones hay una fracción biológica de palomas, que dibuja un cuadro un poco menos marcial del acontecer inmunológico; según éste, el sí mismo y lo extraño aparecen tan ensamblados a niveles profundos que con estrategias demasiado primitivas de delimitación lo que se provoca, más bien, son efectos contraproducentes. Se manifiesta, además, un juego intrincado de emisiones endocrinológicas, que actúan en el umbral entre los procesos bioquímicos inconscientes y la superficie vivencial del organismo. No sólo por su complicación los sistemas de inmunidad confunden el deseo de seguridad de sus propietarios; irritan más aún por su paradoja inmanente, dado que trastocan sus éxitos, cuando son demasiado profundos, en causas de enfermedad de tipo propio: el universo creciente de las patologías de autoinmunidad ilustra la peligrosa tendencia de lo propio a vencer hasta la muerte en la lucha con lo otro.

No es casual que en las interpretaciones más recientes del fenómeno inmunidad se manifieste una tendencia a conceder a la presencia de lo extraño dentro de lo propio un papel mucho más importante de lo que estaba previsto en las concepciones identitarias tradicionales de un sí mismo orgánsmico monolíticamente cerrado; casi se podría hablar de un giro postestructuralista en la biología.^[174] La patrulla de los anticuerpos en un organismo aparece menos como una policía, que aplica una política rígida de extranjeros, que como una compañía de teatro, que parodia a sus invasores y sale a escena como sus travestidos. Pero, resúmase como se resume la disputa de los biólogos en torno a la interpretación de la inmunidad, quien se interesa con suficiente pormenor por el poder-estar-saludable como estrato fundamental de identidad e integridad personal, más tarde o más temprano aprenderá tanto sobre sus condiciones

funcionales que la dimensión bioquímica de inmunidad, como tal, saldrá irritablemente de la latencia e irá creciendo hasta convertirse en el más inquietante de todos los temas de primer plano.

Esto tiene consecuencias para el estatus mental de inmunidad de la «sociedad ilustrada»: ésta no sólo sabe ahora lo que sabe, sino que ha de hacerse, además, una opinión de cómo desea vivir, en cada caso, con los estadios explicativos que ha alcanzado. Se muestra a los modernos con creciente fuerza explosiva que el progreso de la capacidad de saber no se convierte consecuentemente en análogas ventajas de inmunidad. Saber no es precisamente poder, sin más. Cuando, como sucede ahora, se describen o descubren quinientas nuevas enfermedades al año, no por ello crece inmediatamente la seguridad de los habitantes en la orgullosa torre de la civilización. Si se hace balance, a causa de su explicitud creciente (y reprimibilidad limitada), los conocimientos desarrollados sobre la arquitectura de seguridad de la existencia – desde el campo médico hasta el político, pasando por el jurídico– actúan a menudo como desestabilizadores. A causa de los efectos contraproducentes de la explicación avanzada se co-explicita la latencia, como tal, en sus funciones plausibles. Retroactivamente, a quien llega al saber se le vuelve claro lo que tenía de no-saber. Ahora se muestra que estados pre-ilustrados o pre-explicitos pueden ser relevantes inmunológicamente como tales; al menos en el sentido de que la estancia en lo no desplegado permite, de modo temporal y en algunos aspectos, sacar provecho psíquicamente de ciertos efectos protectores del no-saber. Esto lo reconocieron ya autores antiguos como Cicerón, por ejemplo, que explica: «Ciertamente, la ignorancia de los males futuros es más útil que su conocimiento».^[175] Puede que el descubrimiento de estos contextos esté en conexión directa con la invención de las religiones salvíficas. Sí, quizá lo que la tradición cristiana llamó creencia no fue en principio otra cosa que un cambio de actitud programático, progresivo-regresivo, de un saber debilitante a una ignorancia fortificadora conectada con una ilusión humanitaria. La *vera religio* tuvo éxito ante el trasfondo de la ilustración antigua porque podía ser recomendada como cura sacerdotal-terapéutica de la enfermedad del realismo imperial. Por su forma contrafáctica, la fe ofreció a sus practicantes la oportunidad de aferrarse a un fantasma portador de salvación, aunque fuera en contra de un mejor saber sobre las circunstancias funestas, que ahora se llamaban, audazmente, externas.

Mientras que la conciencia ilustrada parte hoy necesariamente de posibilidades, explícitamente representadas, de fracaso –desde la advertencia, fundada en cifras, frente a riesgos de accidente, riesgos terroristas, riesgos en los negocios, riesgos de cáncer e infarto y otras dimensiones de probabilidades de percance, cifrables con precisión–, la vida no-alarmada, en tanto simpatiza vagamente con su trasfondo y se deja llevar por tradiciones, conserva todavía, a veces, un aura de cobijo en la ingenuidad. Como ilustrado, uno se mofa de ella, pero se envidia también a sus poseedores ocasionalmente, cuando uno mismo hace ya demasiado tiempo que vive

en alarma permanente. Ilustración sobre la ilustración se convierte en *management* para daños colaterales del saber. A consecuencia de la ilustración de primera etapa todos nosotros estamos –por tomar una expresión de Botho Strauss– «pronóticamente infestados».^[176]

De todos modos, también se muestra ahora que ninguna conciencia, a causa de la estrechez de su ventana de temas, puede procesar más de uno o dos motivos de alarma al mismo tiempo, de modo que tiene que colocar en el trasfondo la mayoría de los temas de preocupación actualmente explícitos, como si *realiter* no los hubiera. (En la sociedad de multi-alarmas suenan las 24 horas del día varias docenas de campanas al mismo tiempo, aunque la mayoría de las veces conseguimos filtrar una alarma fundamental procesable.) Del juego no-interrumpible del tematizar y destematizar riesgos surge un sustituto funcional, acreditado en la práctica, de la ingenuidad: mientras que el ingenuo primario, a causa de la constitución pre-explícita de su conciencia, no podía tener representación adecuada alguna del espacio de riesgos en el que se mueve, navega el moderno en el mismo espacio con una especie de segunda ingenuidad, porque tampoco y precisamente en una zona preparada analíticamente al riesgo es posible considerar a la vez todo lo que habría de ser considerado. Llamamos a la actitud secundaria-ingenua «re-implicación»; se trata de la función-*standby* de temas ya explícitos, pero temporalmente desactualizados. La re-implicación proporciona la prótesis de la confianza; su utilización presupone que de hecho sucede todo lo que puede suceder, aunque sólo esporádicamente y, por regla general, de tal modo que los perjudicados son otros. El lugar típico de la re-implicación es, por lo que respecta a documentos, el archivo, y por lo que se refiere a la experiencia personal, la memoria a largo plazo en estado de no fatiga; el saber potencial de alarma, almacenado ahí, permite al usuario la despreocupación secundaria. Archivos y memorias a largo plazo, suficientemente ordenados, proporcionan un apoyo formal a la segunda latencia.^[177]

Poco antes de que Emil von Behring y Schibasaburo Kitasato, ayudantes de Robert Koch en Berlín, en el año 1890, con el descubrimiento y denominación conjuntos de la «antitoxina», una primera manifestación de los anticuerpos, dieran un empuje decisivo al desarrollo de la inmunología médica (en 1883 Ilya Meschnikow ya había expuesto en Mesina la función de los «fagocitos» en el rechazo de intrusos en el organismo), Nietzsche había caído en la cuenta, en sus investigaciones sobre los fundamentos referentes al modo de función de la conciencia humana, de la existencia de un sistema defensivo mental, del que reconoció cómo se coloca eficiente y disimuladamente al servicio de un centro-sí-mismo dominante y de sus necesidades de sentido. Desde este punto de vista puede considerarse a Nietzsche, tras preliminares como los de Mesmer, Fichte, Schelling, Carus y Schopenhauer, el auténtico descubridor del inconsciente operativo. En su obra capital crítico-moral *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*, que apareció en agosto de 1886, escribe:

La fuerza del espíritu para apropiarse de lo extraño se manifiesta en una fuerte inclinación a asimilar lo nuevo a lo viejo, a simplificar lo diverso, a pasar por alto y rechazar lo totalmente contradictorio. [...] A esa misma voluntad sirve una [...] decisión repentina por la ignorancia, por el cerrojazo arbitrario, un cerrar sus ventanas, un decir-no interior a esta cosa o a aquélla, un no-dejar-que-se-aproximen, una especie de estado defensivo frente a muchas cosas aprendibles, una satisfacción con lo oscuro, con los horizontes que se cierran, un decir-sí y dar por buena a la ignorancia...^[178]

Si es lícito imaginar consideraciones de este tipo bajo el título de una *filosofía del futuro* es porque con ellas se consumó la apertura al paradigma inmunológico de la crítica de la razón: a partir de ese umbral opera el pensamiento más allá del «conócete a ti mismo». Según ello parece que hay algo así como supresores de ideas o anticuerpos semánticos, dispuestos a la eliminación de representaciones incompatibles, surgidas del ámbito de la conciencia. Donde había amor a la sabiduría, ha de haber ahora comprensión de las propiedades repelentes y no-integrables de numerosas representaciones verdaderas. La teoría del conocimiento se convierte en una filial científico-cognitiva de la alergología.^[179] Con ello tuvo lugar el anticipo hasta entonces más amplio de las formas de racionalidad de la cibernética, que pregunta por las condiciones internas y externas de funcionamiento de las conciencias. A la luz de la inteligencia artificial se vuelve más claro lo que realiza la natural. Sólo protetizamos lo que hemos comprendido con suficiente explicitud; re-evaluamos lo que no se puede protetizar.

Alusiones anticipadas a este tránsito se pueden rastrear en el pensamiento de Nietzsche hasta comienzos de los años setenta; entre ellas sobresale el tratado, conocido póstumamente, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de 1873: un intento temprano de comprender el pensamiento y el habla humanos, de acuerdo con su función primaria, como la erección de una envoltura de metáforas protectora, que ha de quitar de vista a los sujetos culturales las condiciones temibles y sin fondo de la existencia.^[180] Memorable permanece el hecho de que Nietzsche, con el modo inmunológico y alergológico de consideración de procesos racionales, descubriera ya, a la vez, su paradoja: cuando el pensamiento se toma completamente en serio la posibilidad de seguir su propia lógica, se puede incluso emancipar de sus funciones inmunológicas para la vida y tomar partido en contra de los intereses vitales de sus propios portadores. Esto es lo que tenía Nietzsche a la vista en su alegato contra la «metafísica». Un programa fuerte de ilustración debe incluir en el futuro el conocimiento de las paradojas autoinmunitarias del saber y calcular de nuevo los costes de los impulsos idealistas. Nietzsche tenía claro desde el principio que este tipo de investigación de la autoaplicación de la conciencia ya no vuelve a desembocar en estados de saber tranquilo, más aún, que a partir de ahora la autocontradicción, incluso el autodaño, pertenecen a las premisas, que hay que tener claras, del progreso del conocimiento: la vida filosófica sólo puede justificarse porque se convierte en un autoensayo del cognoscente. Al pensador se le había hecho consciente de qué manera los intereses del conocimiento se separan en este punto de los de la vida. No tenía duda alguna de la fatalidad de la elección.^[181] Con respecto a su propia persona estaba decidido a conceder la preeminencia al motivo cognoscitivo frente a la «voluntad de superficie» vital: una preferencia que fue temporalmente ofuscada por las flamígeras metáforas de la afirmación zaratustriana de la vida. Ya en 1872, todavía en el espíritu de Schopenhauer, Nietzsche había escrito: «La naturaleza ha encerrado al ser humano en un cúmulo de ilusiones. Éste es su elemento propio»,

para sacar la conclusión de que sólo la ruptura con el medio de la ilusión o de las disposiciones legítimamente humanas abre el acceso a la esfera del conocimiento.

Pronto se había hecho Nietzsche ideas adecuadas sobre el precio de esta opción. Habla expresamente de los presupuestos de tolerancia, heroísmo y masoquismo, únicamente bajo los cuales el conocedor suficientemente prevenido frente a sí mismo, endurecido frente a sus propias necesidades, resiste las insinuaciones de su obtusa razón vital: ya no es lícito que le importe a un pensador si una idea se merece el predicado de «utilizable anímicamente». El «mundo como representación inmunitariamente provechosa»: la nueva crítica del conocimiento, biológicamente advertida, se libera de la tutela de la representación usual, dictada por una necesidad crónica de ilusión. En consecuencia, el pensar tendrá más alcance en el futuro que la filosofía: esta última, como amor a la sabiduría, acaba desde el instante mismo en que la sabiduría y la verdad se revelan como magnitudes más repelentes que atractivas. Quien quiere ser teóricamente inmunólogo o –lo que es casi lo mismo entonces– espíritu libre, y a través de ambas cosas declarar como testigo de la filosofía tras el final de aquel ejercicio de armonización de la vieja Europa (y de la vieja Asia) del mismo nombre, tiene que movilizar en sí mismo «una especie de crueldad del gusto y de la conciencia intelectual»:^[182] una irreverencia, científica y moral a la vez, que sólo logra quien no se arredra ante la posibilidad de ocasionarse disgustos extremos a sí mismo. El espíritu libre recorre un largo programa de vacunas y bionegatividad.

No extraña que esta explicación autosorprendente de la mecánica mental se estableciera con los moralistas del tardío siglo XVII, cuando éstos idearon una variante mundana del examen religioso de conciencia. Sus puntos de vista fueron asimilados y potenciados por el romanticismo hasta que pudieron ser reformulados por el psicoanálisis y doctrinas emparentadas con él, que, a su vez, en el último decenio del siglo XX dan el relevo a disciplinas como psicolingüística y psiconeuro-inmunología. Todas las formas del saber sobre los aspectos mecánicos de los procesos de pensamiento y sentimiento tienen en común que describen la conciencia humana como el lugar de la separación incesante de lo explícito de lo implícito.

Consideración intermedia:

Compulsión luminosa e irrupción en el mundo articulado

Making the immune systems explicit: he ahí una de las premisas lógicas y pragmáticas que desde comienzos del siglo xx han de seguir los ciudadanos de la Modernidad si quieren mantenerse conectados con el *modus vivendi* de su tiempo. Pertenece a las características del progreso explicativo el hecho de que desarrolle las disposiciones de seguridad de la existencia –desde el nivel de los anticuerpos y la dietética hasta el Estado social y los aparatos militares– en instituciones, disciplinas y rutinas formalmente aseguradas. Es dudoso si, con ello, proporciona a los seres humanos los medios intelectuales para comprender lo que hacen. Para el dominio de la existencia en el mundo, que se mueve explicativamente, la mayoría no tiene a disposición más que algunas fórmulas retóricas desleídas, con las que puede tematizarse la ambivalencia de la situación inmunológica humana en consideraciones no-técnicas: así, la «sociedad» moderna habla con sensatez dominical, ponderadamente, sobre la «bendición y maldición de los descubrimientos científicos»; va articulando en simposios su fluctuación entre «recelo frente a la técnica y esperanza en la técnica»; en meditación pública recopila ideas sobre el provecho y la desventaja del desencantamiento del mundo para la vida; cavila sobre la cuestión de cuánta intranquilidad y cuánto sosiego habría que equilibrar en el mundo técnico. Estos discursos –si es que son tales– procesan el material de base de la problemática inmunológica tal como se aglomera en las conciencias por las experiencias cotidianas de la modernización.

Según los supuestos de base aquí mostrados, las explicaciones conciernen siempre a las palabras y a las cosas a la vez; en este sentido, son analíticas de la realidad y sintéticas de realidad al mismo tiempo. Estimulan el despliegue de los hechos como conexión activa de pasos operativos y giros discursivos. No sólo hacen explícitos supuestos de trasfondo no expresados («inconscientes», desconocidos, incomprensidos), sino que elevan a la existencia manifiesta «realidades» hasta entonces plegadas en la latencia. Si fuera de otro modo, todos los análisis se quedarían sólo en acontecimientos retóricos; proporcionarían, en el mejor de los casos, fundamentaciones prolijas del juicio, de las que Robert B. Brandon enseña cómo se transmiten desde los escritorios de los jueces y expertos a las manifestaciones de opinión del señor y la señora Everybody, en la medida a que obliga la corrección. Cuando alguien se propone hacer «algo» explícito, eso quiere decir que él o ella ha de hacerse cargo de la nueva-financiación argumentativa de sus convicciones: un punto de vista que es realista respecto de ciertos juegos discursivos académicos, en los que con formalismos se acumulan puntos.

Dado que la explicación tiene lugar como análisis de realidad y síntesis de

realidad, a la vez, tanto en los talleres como en los textos, dado que avanza tanto en procedimientos técnicos como en los comentarios y descripciones correspondientes, desarrolla, aplíquese donde se aplique, una violencia que incide tanto en lo real como en lo mental. Altera los entornos cognitivos y materiales repoblando ambos con resultados explicativos. Este efecto puede rastrearse, al menos, hasta el siglo XVI y XVII, cuando la invasión de los mundos de vida por la mecánica y sus criaturas comenzó a desplegarse en un frente amplio. Su época umbral pudo haber sido la de la introducción de las máquinas motrices; desde entonces, las culturas de Occidente son, ante todo, países de inmigración de máquinas. Lo que significa el capitalismo es la política de fronteras abiertas para la entrada de emigrantes mecánicos, histórico-naturales y epistémicos, que pasan de la no-invencción a la invencción, del no descubrimiento al descubrimiento. Invencción y descubrimiento son, por ello, hechos que conciernen al estatus civil cognitivo de cosas. El proceso de civilización consume la naturalización de lo nuevo no-humano. Sin ese permanente hacer-sitio a inmigraciones desde lo nuevo es impensable el mundo moderno; en este punto, la diferencia entre Estados Unidos y el Viejo Mundo sólo es de estilo; de hecho, todas las culturas soporte de la modernización son países de inmigración. Cualquier hogar privado en ellas tiene que arreglárselas para aceptar continuos alojamientos de innovaciones. De hecho, por citar uno de los ejemplos más importantes, un *novum* físico como la electricidad (que durante un tiempo fue también un *numinosum*)^[183] tuvo que ser sacada del trasfondo de la naturaleza e implantada a gran escala en la planificación territorial, antes de que pudiera surgir la cultura de masas iluminada, automatizada, erotizada por las imágenes, tele-participativa.^[184] El universo de los microbios primero hubo de ser trasladado de su invisibilidad a la arena sanitaria del siglo XIX tardío, antes de que fueran posibles la transformación de las poblaciones modernas en sociedades higiénicas y el reclutamiento de las masas para campañas antimicrobianas. Desde entonces, los virus, bacterias y demás seres pequeños están, en sentido propio, «entre nosotros».^[185] Si las líneas telegráficas y de ferrocarriles atraviesan de repente los paisajes agrícolas de la vieja Europa; si los teléfonos y hornos de microondas hacen su entrada en los hogares de los ciudadanos; si abonos químicos y antibióticos colocan sobre nuevos fundamentos el metabolismo del ser humano con la naturaleza; si el automóvil, en una ola de imitación de apenas cien años, lleva a una radical revisión de todas las ideas tradicionales de ciudades, calles, hogares y entornos: tras cada una de esas invasiones y de sus propagaciones epidémicas, el mundo común de los seres humanos y las cosas ya no es, por decir lo mínimo, el mismo de antes. Cosas análogas valen de innumerables introducciones nuevas de productos de explicación en los frentes físicos, químicos y culturales; y, desde el punto de vista de la incorporación al colectivo civilizatorio, objetos inventados, como automóviles y tamagochis, objetos descubiertos, como las feromonas o el virus del sida, y objetos mixtos, como bacterias recombinables, enzimas transgénicos o conejos fosforescentes, mantienen el mismo rango.

La Modernidad es un experimento al aire libre, presuntamente asesorado por el pragmatismo pero ampliamente incontrolado *de facto*, con la introducción simultánea y sucesiva de un número indefinido de innovaciones en la civilización.^[186] La constitución multi-innovativa de la «sociedad» contemporánea descansa en el supuesto de que las luchas a muerte de lo nuevo con lo viejo (Tarde las ha tematizado bajo el título de «desafíos lógicos») conducen, por regla general, al progreso social, y que las novedades pueden coexistir pacíficamente, sea al modo de una indiferencia recíproca, sea en el sentido de una combinabilidad y acumulación positivas (según Tarde, «acoplamientos lógicos», *accouplements logiques*). Reina la oscuridad sobre los criterios de compatibilidad de las explicaciones e invenciones entre sí. Parece un éxito lo que no conduce inmediatamente o a medio plazo a catástrofes físicas y culturales. Una parte de las nuevas introducciones la evalúan los mercados, otra la moderan los regulamientos estatales, una tercera es censurada por moralistas y comunidades de expertos; la mayor parte se infiltra, siempre reforzada por olas imitativas, desde luego, en las instalaciones técnicas y se propaga, con mayor o menor retraso, a los «mundos de vida». Cuando el ánimo de modernización domina, las poblaciones se colocan programáticamente en disposición receptiva para las innovaciones que se infiltran.

A la vista de estos procesos, el discurso acostumbrado de descubrimientos e inventos no es apropiado para explicar la seriedad, constitutiva de realidad, de la explicación: lo inventado o descubierto irrumpe la mayoría de las veces en lo real en un punto estrechamente circunscrito, y sólo puede convertirse en un factor de relaciones colectivas por una poderosa ola imitativa. También la expresión corriente de que este o aquel invento, descubrimiento o desarrollo de un producto haya sido de naturaleza «revolucionaria» no es más, por regla general, que un formulario para noticias falsas del frente de la explicación. Tales noticias falsas sobre las así llamadas revoluciones son susceptibles de explicación y la necesitan: en su fase diletante se llaman utopías, tras su profesionalización, publicidad o *public relations*. (Considerada desde este punto de vista, la Unión Soviética fue, ante todo, una agencia de publicidad que llevó al mundo la noticia de la revolución, que pretendía ser ella misma).^[187]

Efectivamente, nuevas introducciones motivadas por la explicación producen a menudo la impresión de que se hubieran trasladado nuevos convecinos agresivos a la casa del ser, para los que no había a disposición ningún espacio apropiado, ante lo cual se instalaron, por decirlo así, con violencia. No es de extrañar que esto se describiera a veces como turbulencia «revolucionaria». Por recordar uno de los dramas de introducción más llamativos, no hay duda alguna de que la explicación de la escritura por la imprenta con letras móviles trastocó la economía entera de la civilización europea después de 1500. Se puede ir tan lejos como decir que el mundo posterior a Gutenberg representa el intento de incluir en una cohabitación soportable con los demás hechos culturales, sobre todo con las convicciones religiosas de los

seres humanos, a aquellos recién llegados, inofensivos a primera vista, que aparecieron en los talleres de composición en forma de pequeños trozos de plomo. Demostración por el éxito: la literatura moderna y la instrucción pública de los Estados nacionales; demostración por el fracaso: el funesto papel de las prensas de impresión como soportes de la deformación nacionalista de la conciencia, como aliados de todas las perversiones ideológicas y como propagadores y aceleradores de las histerias colectivas.^[188] Gabriel Tarde, con razón, designa los efectos de la impresión de libros como una «invasión sorprendente», que dio alas a la ilusión de que los «libros son la fuente de toda verdad».^[189]

Sea lo que fuera lo que emerge en forma de nuevos aparatos, teoremas, entidades y procedimientos en el campo de la realidad de la inteligencia, esparcida sobre colectivos y corporaciones, tiene que ser asentado en los libros fundiarios de la administración cognitiva y socializado en las conciencias de los usuarios. Las innovaciones no-socializables, o bien se eliminan o bien se transforman en parásitos peligrosos: piénsese, por ejemplo, en la fuerte disputa en torno a la integrabilidad de la tecnología nuclear. Dado que una explicación efectiva avanza como análisis y síntesis de realidad, técnicos u operativos, produce en numerosos continuos prácticos del proceso de vida de las sociedades cortes o saltos que marcan claramente un antes y un después. Las explicaciones cambian la forma y la dirección de corrientes de acontecimientos y rutinas de acción. Se podría reconocer en ellas, francamente, el material del que están compuestas las diferencias que producen una auténtica diferencia. En esa propiedad se forma el motivo fundamental de una nueva ontología, que trata del existente no como consistencia, sino como acontecimiento.

Hasta qué punto es legítima esta concepción puede demostrarse mediante una consideración simple. Cuando, por un así llamado descubrimiento, se introduce un nuevo «hecho» en el domicilio de las realidades de la cultura oficial –el hecho América, pongamos por caso, que desde 1493 se hizo público en Europa por el informe de Colón, o el hecho de la levadura de ácido láctico, que se introdujo en el año 1858 en la comunidad de científicos francesa gracias a los esfuerzos de Pasteur–, la conciencia «informada» o reorganizada por la novedad sufre un *shock* de llegada, en el que se experimenta intensamente la diferencia entre el no-estar-descubierta y el estar-descubierta de una cosa: es como si en ese tránsito se hiciera localmente aguda la diferencia de nivel entre la nada y el ser. Donde antes parecía haber poco o nada, por la explicación y su publicación se presenta algo nuevo y anuncia su pretensión de ser admitido en la comunidad de las realidades. Durante el intervalo de sorpresa, antes de que se pase del asombro a la rutina, es cuando mejor está dispuesto el pensamiento a admitir cuestiones, por las que la explicación puede ser colocada propiamente en el punto de mira como momento álgido de un descubrimiento ontológico efectivo; bajo la impresión de la primera sensación habría que preguntar: ¿en qué rincón del mundo estaba, pues, el doble continente de América antes de su emergencia en las aseveraciones de Colón? ¿Dio el marinero realmente la respuesta

correcta cuando en su *Libro de las profecías*, de 1502, escribe que el Nuevo Mundo había estado escondido en el espíritu de Dios hasta que al Todopoderoso le levantó un tanto el velo que lo cubría ante los ojos de su servidor preferido Colón? ¿Dónde se había escondido el famoso fermento de ácido láctico antes de que Louis Pasteur le asignara un lugar de honor en el panel de los valores por antonomasia del saber para seres humanos ilustrados y dueños de lecherías? Todavía: ¿dónde estaban los microbios antes de que el mismo Pasteur y su rival alemán Robert Koch los sacaran de su escondrijo epistemológico y los convirtieran en compañeros de reparto en un escenario de realidad ampliado?^[190] ¿Dónde estaban los rayos radiactivos antes de que Madame Curie comenzara a experimentar con la pechblenda, y antes de que los físicos de Los Alamos, debido al escándalo de Hiroshima, los introdujeran en el entorno de hechos de la humanidad con acceso a noticias? O, por plantear las preguntas que tocan a la explicación de las espumas como multiplicidades-espacio-vitales, defensivamente creadoras: ¿de qué modo estaban disimulados el clima, el aire y la atmósfera para los individuos y los grupos, antes de que por sus explicaciones atmoterroristas, por una parte, y por sus desarrollos meteorológicos y técnico-climáticos, por otra, se convirtieran en objetos de preocupación moderna por el medio ambiente? ¿En qué escondrijo, en qué pre-concepto se ocultaban las culturas humanas, antes de que los hombres de mar y los etnólogos las catalogaran, y los teóricos del sistema, de la guerra y del estrés las explicaran funcionalmente? Los seres humanos mismos, en definitiva, ¿cómo interpretaban su exposición a los climas de la «naturaleza», antes de que tomaran conciencia de que son, hasta en sus más íntimas disposiciones, «pupilos del aire» y criaturas de efectos invernadero?^[191] Y finalmente: ¿dónde estaban los sistemas de inmunidad antes de que la aurora explicativa del siglo xx los colocara al alcance de la vista de las nuevas ciencias de la vida y en el primer plano del autocuidado médico?

A primera vista, estas preguntas parecen extravagantes y de un tono ingenuo innegable. No obstante, son legítimas y teórico-científicamente productivas mientras inciten a dar cuenta de la estancia de seres humanos en una *res publica*, cohabitada por productos de explicación, de una manera más explícita por su parte. Con este compromiso no se decide nada de antemano sobre si se encontrará una respuesta adecuada a ellas; cierto es sólo que las dos respuestas acostumbradas a la pregunta por los modos de ser de lo descubierto antes del descubrimiento no sólo son insatisfactorias, sino decididamente falsas: la primera respuesta proviene del idealismo (transcendental y constructivista), que afirma que las cosas descubiertas no poseían ningún tipo de preexistencia antes de su percepción por una conciencia y de su expresión en un discurso. El error de esta tesis se basa en sugerir que sería lícito entender el supuesto clásico de la identidad de ser y percepción como dependencia absoluta de los objetos de un sujeto pensante. De ahí no queda lejos el absurdo hipnótico del idealismo subjetivo, según el cual, a objetos de los que se aparta ocasionalmente un observador humano les falta también su ser como tal. El error

complementario se encuentra en la segunda respuesta, que plantea una preexistencia, objetiva e independiente del conocimiento, de lo descubierto antes del descubrimiento, representándose el ser de la cosa como algo de lo que puede abstraerse fácilmente, sin que su consistencia pierda lo más mínimo, el hecho de ser percibida por una inteligencia. En esta concepción, cercana al ejercicio cotidiano de la ciencia, el objetivismo de una ontología insuficiente celebra éxitos engañosos: según ella, lo existente es siempre terminantemente así y sólo así como subsiste «en sí mismo» antes de toda percepción, mientras que al pensar le toca el papel de un añadido contingente, que podría no intervenir de igual modo –como, evidentemente, es el caso antes del descubrimiento de una cosa– y que se vuelve sospechoso, además, por la susceptibilidad de error y la versatilidad de las interpretaciones. Aquí es el descubrimiento el que supuestamente puede faltarle a lo descubierto, sin que esto se vea perjudicado en su propia plenitud. La simetría de ambos sofismas está clara: mientras que el error del primer tipo consiste en exagerar concienzadamente el descubrimiento de lo descubierto, lo equivocado del segundo tipo se muestra en el hecho de que minusvalora objetivísticamente el descubrimiento, como si a una entidad o «substancia» existente por sí misma no le afectara cuándo, dónde y cómo se incorpora a un saber y bajo qué formas simbólicas y vecindades lógicas circula en una sociedad de asimiladores de conocimiento.

La única salida del dilema de tener que elegir entre errores alternativos está en la demostración de que hay abierto un tercer camino. Demostraciones de ese tipo se encuentran en diferentes trabajos, de los que queremos citar dos, que parecen muy encontrados en la superficie, pero que por su estructura profunda muestran semejanza: por una parte, las contribuciones de Bruno Latour a la investigación científica, de las que procede el impulso a un movimiento epistemológico en pro de los derechos de los ciudadanos, cuyo objetivo es naturalizar los objetos técnicos y los simbioses animales en un espacio constitucional ampliado, con el fin de crear una república que, junto con los actores humanos, reconozca, por fin, también los artefactos y los seres vivos como conciudadanos que cumplen ontológicamente con todos los requisitos;^[192] por otra parte, las meditaciones de Martin Heidegger sobre una nueva determinación de la «esencia de la verdad», consideraciones que toman como punto de partida la palabra griega *alethéia*, no encubrimiento, no ocultación, interpretando que alude a la incorporación de lo oculto al lado diurno de lo existente.

La originalidad de Latour en la apertura de su tercer camino entre idealismo y realismo se muestra en su atención a los rituales de tránsito, por los que nuevos hechos, descubrimientos, inventos, teoremas y artefactos científicos se introducen en el entorno que les sirve de «cultura hospedante». Cuando se habla de la «introducción» de lo descubierto en el *environment* cognitivo o de la incorporación de nuevos hechos en comunas ya existentes, no hay que reforzar la idea de que una entidad autónoma, la levadura de ácido láctico pongamos, en un punto totalmente discrecional del tiempo sea arrebatada de su preexistencia e incorporada a la multitud

de cosas conocidas o admitidas por las conciencias humanas. En este caso, el papel de Pasteur habría correspondido nada más al de un oficial de entrada de aduanas, que hubiera tenido que examinar si estaba en orden el pasaporte de las cosas nuevas que había encontrado; si se manifestara, al hacerlo, que el fermento de ácido láctico es una entidad objetiva y no una quimera, nada se opondría a su recepción en el reino de los hechos acreditados. En realidad, la función del descubridor es mucho más activa y compleja, puesto que, mediante sus conjeturas, sus observaciones, sus manipulaciones, sus descripciones, sus ensayos y sus conclusiones, conforma primero la «cosa» que va a descubrir, de modo que su descubribilidad pueda resultar virulenta como entidad autónoma o efecto delimitable. Según Latour (que se remite a *Proceso y realidad* de Whitehead), el descubridor, reconocido más tarde como tal, es un manipulador y co-productor de «enunciados» o mejor de «propuestas» (*propositions*), de las que puede emerger el futuro descubrimiento, no alguien que meramente constata o encuentra hechos descontextualizados.^[193] Descubrir no significa retirar de un golpe el velo que cubre a un objeto acabado preexistente, sino desplegar el estado propositivo o problemático en el que se encontraba *implicite* la «cosa» antes de su nueva formulación, mediante una articulación más amplia, y, de ese modo, tejer una red nueva y más compacta entre la entidad articulada, otras entidades, la ciencia y la sociedad.

El concepto de articulación de Latour se aproxima mucho, en ciertos aspectos, a lo que en el contexto de lo expuesto hasta ahora se ha llamado explicación. Tanto una como otra se encuentran en el límite entre significados teórico-científicos y ontológicos. Un mundo en el que son posibles articulaciones o explicaciones no es ni la totalidad de cosas mudas ni el conjunto de los hechos comprobados o no comprobados, constituye, más bien, el horizonte agitado de todas las «propuestas», en las que se ofrece a la advertencia humana algo existente, posible y real, de modo proposicional o provocativo. En cierto modo, la materia del ser se presenta desde él mismo en forma de propuesta, se podría decir, incluso, en forma de reproche, si se entiende la expresión reproche [*Vorwurf*] desde el verbo griego *probállein* (arrojar, reprochar), de la que se deriva el nombre de *problema*. En problemas, las cosas hablan a la inteligencia; en propuestas, se abren a la participación humana. Por presión de relevancia proporcionan alas a la creatividad. Como no-hablantes, las cosas, estados de cosas, naturalezas sólo pueden aparecer si, y en tanto que, antes han sido reducidas al mutismo por un intelecto que se reserva el lenguaje para él. El modo originario de la dación de cosas es su interés para otro: el uno importa al otro; lo existente está sumergido siempre en un baño de relevancia en el que se mueve junto con inteligencias.

El modo de consideración ontológico-problemático –ser significa proponer-se– ofrece, en principio, la ventaja de no dejar ya en absoluto que se abra el supuesto abismo entre las palabras y las cosas, en el que desapareció tanta inteligencia metafísicamente comprometida en intentos superfluos de franquearlo. Si el mundo es

todo lo que es el caso, y el caso es todo lo que se propone o todo lo que reprocha a una simpatía cognoscente, entonces hay que entender el descubrir como despliegue de una propuesta, en el que se alcanza un mayor grado percible de articulación. Lo mismo expresa la metáfora del pliegue: donde hay un pliegue o algo enrollado puede aplicarse un despliegue o un desenrollamiento (*explicare*). Pliegues son propuestas o proposiciones a las que se aplica una explicitación. El pliegue percibido alude a un interior plegado que aún no ha sido desplegado. Latour, optimista respecto de la ciencia y democrático radical, explica sin vacilación: «Cuanto más articulación, mejor».^[194] Las articulaciones desarrollan las vecindades entre propuestas. Las cosas nuevas descubiertas o inventadas son articulaciones en medio de articulaciones sobre un trasfondo compuesto de propuestas: despliegues en un paisaje compuesto de despliegues frente a un panorama de pliegues.

¿Cómo habría que valorar, pues, el nuevo elemento, descubierto por Pasteur, en la república de los seres humanos, de los teoremas y de los artefactos? La información de Latour es convivial y civil: «El fermento de ácido láctico existe ahora como unidad discreta, porque entre otras muchas entidades está articulado ahora en otros tantos entornos activos y artificiales».^[195] En esta afirmación aparece una clara variante del institucionalismo, que proporciona validez a la idea de que los descubrimientos y los inventos han de ser socializados y contextualizados como prácticas de segundo grado, para que consigan la «estabilidad propia», descrita por Arnold Gehlen,^[196] de las cuasi-instituciones aptas para vivir en ellas. Precisamente del saber moderno vale, como ya señaló D'Alembert, que ha «adquirido una función social»: «constituye el aire respiratorio al que debemos la vida».^[197] Investigación científica es un título decente para una filosofía serena de un mundo poblado por productos de explicación. Ofrece una de las teorías más adecuadas de la Modernidad en tanto que saca de quicio el mito de la Modernidad.^[198]

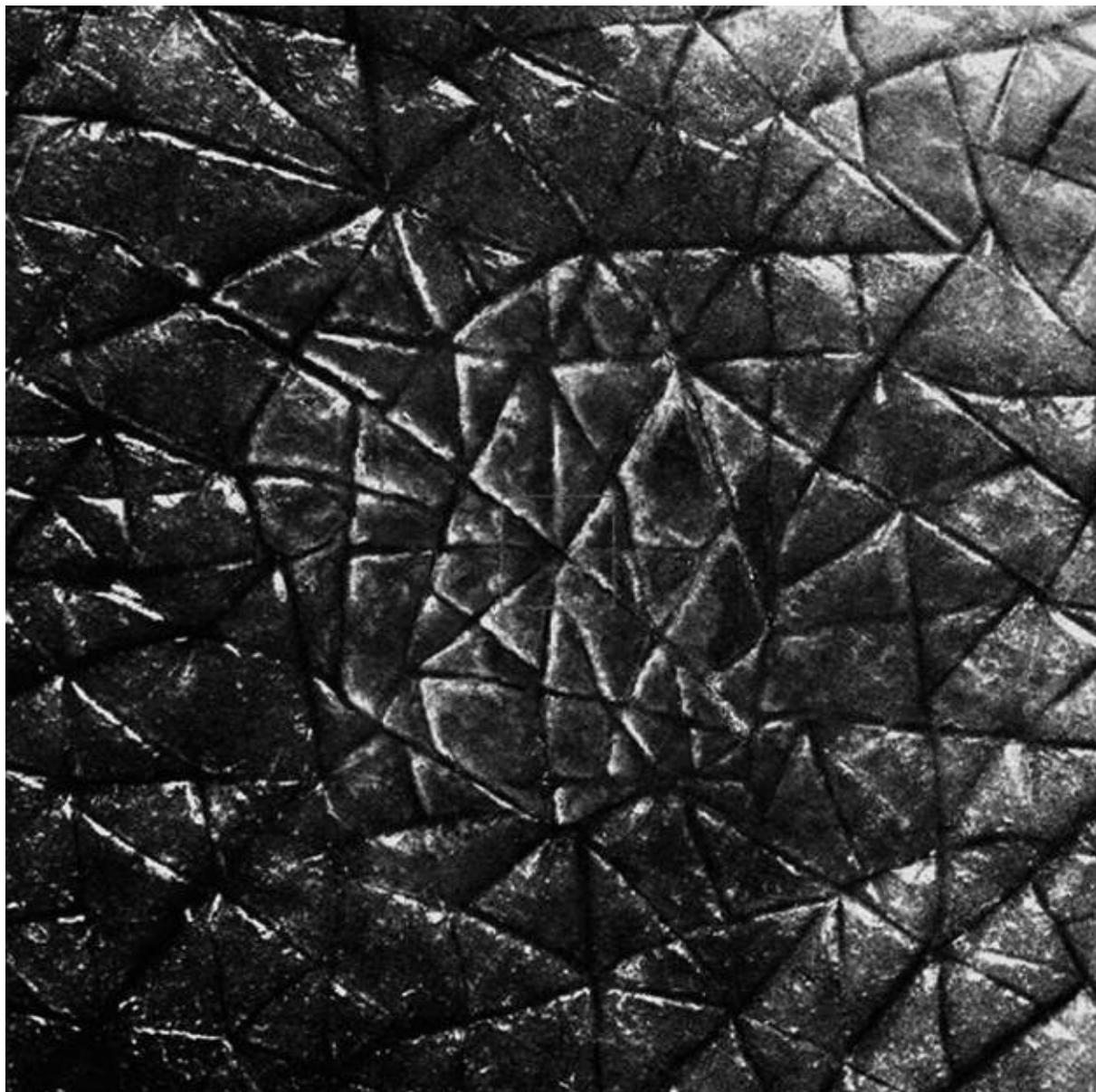
Consideraciones comparables, aunque de tono completamente diferente, son los análisis sobre la «esencia de la verdad» dados a conocer por Heidegger. Éstos hubieron de adoptar una tonalidad más oscura desde que Heidegger creyó ver, ante todo, en el fenómeno que Latour llama articulación, una invasión, generadora siempre de violencia, de la voluntad de saber en la naturaleza, reducida a mero recurso. Según él, ciencia y técnica tienen por sí mismas el carácter de un atentado al ocultamiento. El guiño decisivo para el desarrollo de ese modo de ver las cosas lo recibió Heidegger de la palabra griega para verdad, *alethéia*, que tradujo por desocultamiento, desde un punto de vista acertado, seguramente, ya que parece coherente analizar la expresión como un compuesto de la palabra *lethe*, encubrimiento, ocultamiento, olvido, y del prefijo negativo *a-*. Según esto, el concepto estaría basado en la idea de que «verdadero» es –o mejor, entra en el ámbito de la verdad como– aquello que desde el encubrimiento, ocultamiento, olvido «viene hacia acá» al descubrimiento, desocultamiento, recuerdo. La verdad no se funda como verdad sólo por el juicio que determina una proposición como verdadera o

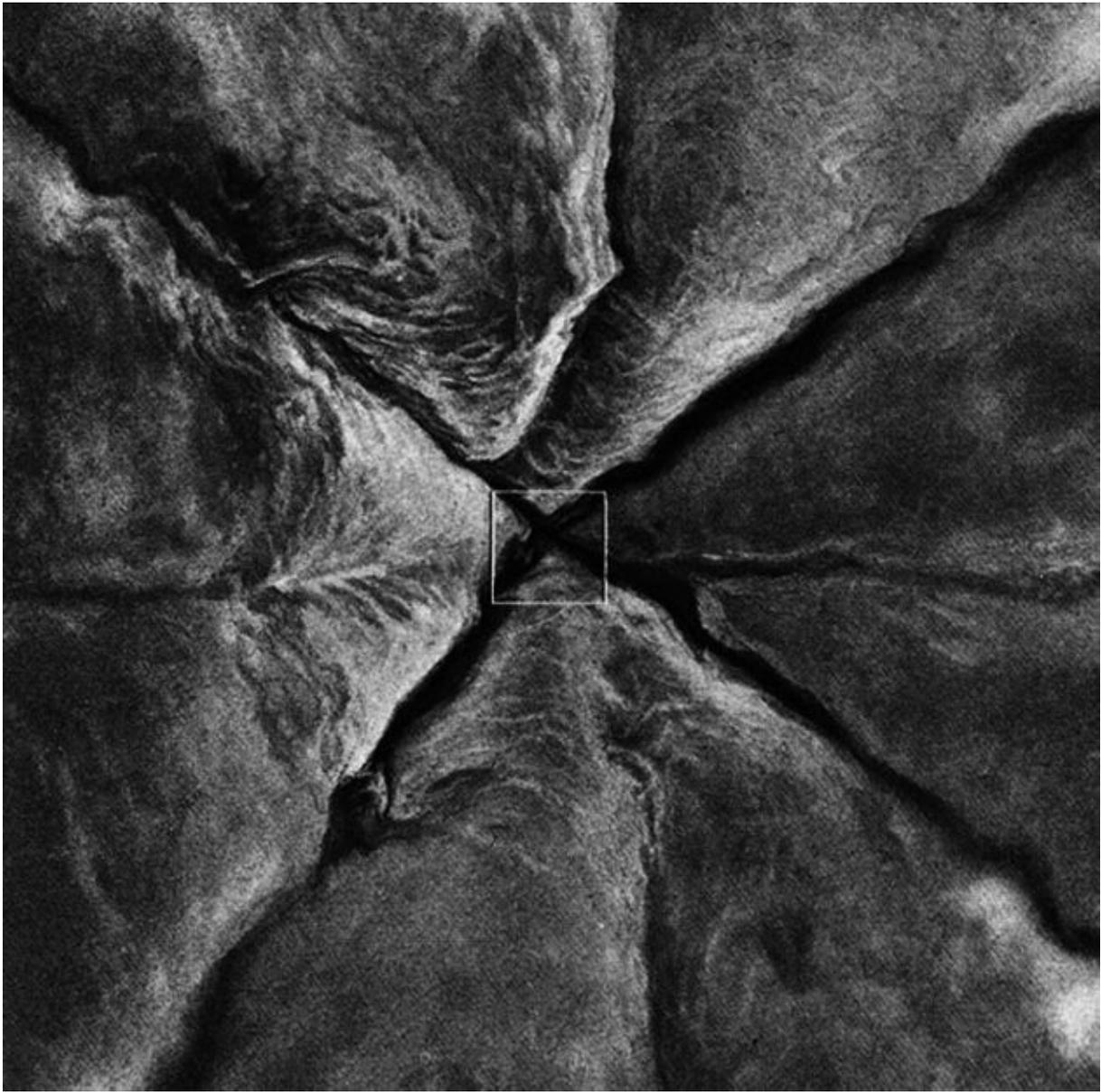
falsa, sino que una apariencia, una propuesta, un fenómeno-pliegue emerge al ámbito de lo patente y provoca el juicio (que, por naturaleza, puede ser también falso), mantiene en movimiento el acontecimiento de la verdad. Se podría asociar con esto el *dictum* de Whitehead: «[...] en el mundo real es más importante que una propuesta (*proposition*) sea interesante que verdadera. La importancia de la verdad consiste en que incrementa el interés».^[199] La verdad, polivalente en principio, acontece en el desocultamiento y la expresión *a la vez*. Por eso, siempre es también un tránsito desde la falta de interés o desde el pre-interés al interés actual.

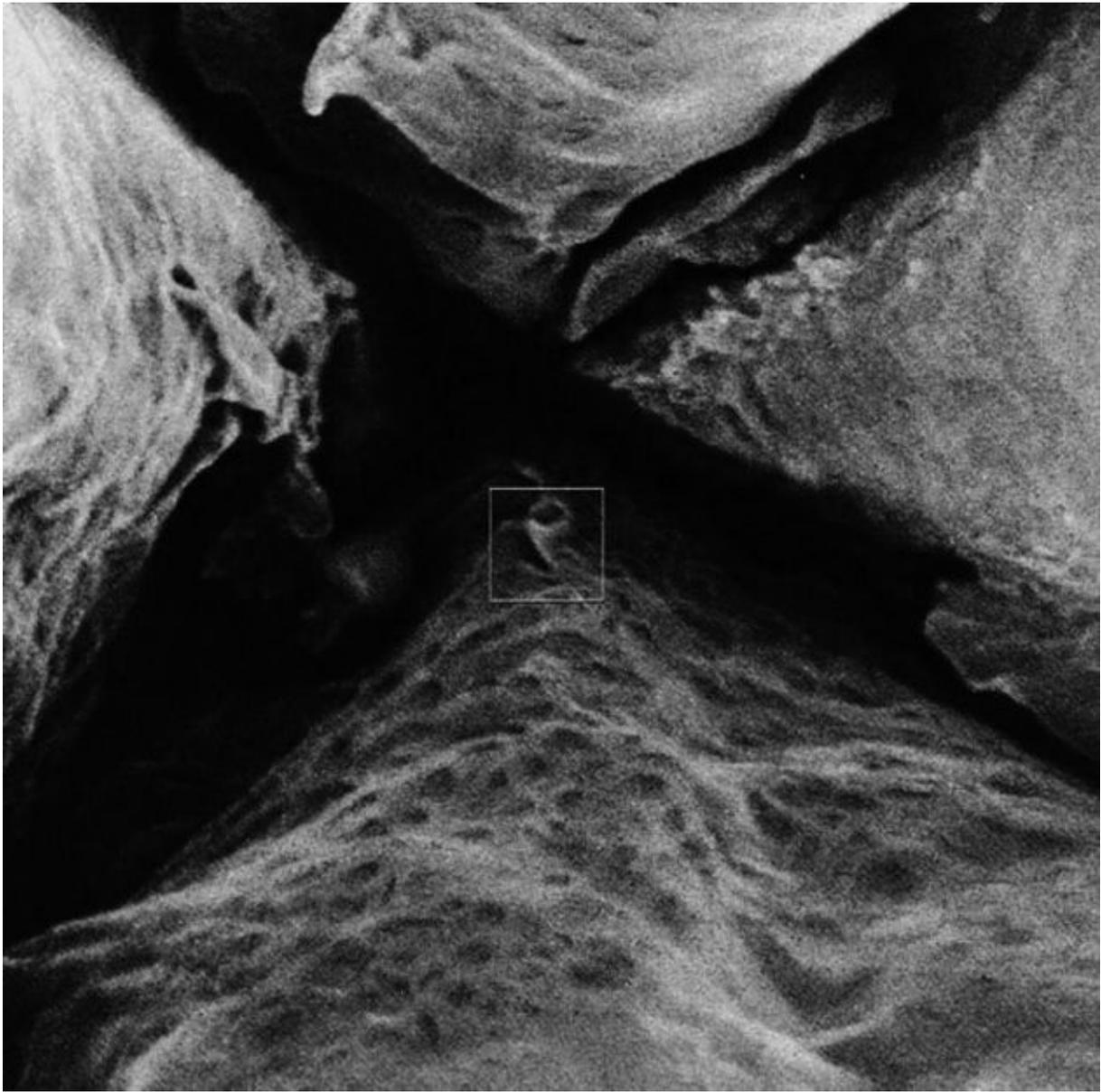
La verdad no sólo es, pues, una propiedad de frases expresadas, que pueden denominarse verdaderas si y sólo si «en lo real» fuera «efectivamente» el caso lo que se afirma o «figura» en las frases; más bien sucede que la *physis*, según esa interpretación, representa un acontecimiento autopublicista, en cuyos comunicados están implicadas las inteligencias perceptivas y conformadoras de frases. No hay por qué dejarse intimidar por el modo de habla alegórico: cuando se habla de la naturaleza como de una persona activa, siempre se suponen procesos mediales. La idea puede reformularse así: en su aparición, la naturaleza se da a entender a sí misma, reparte guiños, muestra una imagen de sí, se deja ver y escuchar, se manifiesta en su abrirse, en su sonar. Con la reserva que se acaba de hacer, podría decirse que la naturaleza es una autora que publica en su propia editorial (aunque para ello tenga necesidad, ciertamente, de lectores humanos). Comprensiblemente, esta interpretación del acontecimiento de la verdad se contrapone a la dogmática dualista de la era metafísica, inaugurada por Platón y otros postsocráticos, y de sus herederos tecno-científicos, en cuya opinión la naturaleza –como lo existente en su totalidad– se presenta como un bloque de cosicidades mudas, libres de sentido, alejadas de los signos. Desde esa perspectiva, sería el espíritu humano, solo, quien, en posesión de su monopolio de lenguaje, donación de sentido e interés, abordaría como acercándose desde fuera la masa natural indiferente y la obligaría a entregar sus secretos.

La ironía trágica de esta fallida interpretación del conocimiento de la naturaleza, hecha tanto por la metafísica como por sus continuadores en las tecnologías y ciencias naturales modernas, consiste, según Heidegger ahora, en que sus conceptos extremadamente reduccionistas, empobrecedores y desfiguradores del acontecimiento de la verdad tuvieron tanto éxito que, del mismo modo que una profecía autoverificante, fueron determinantes durante más de dos milenios de la cultura europea de la racionalidad. Ese espacio de tiempo tendría la misma extensión, pues, que la era del olvido del ser. Recuérdese que un parecido modo de ver las cosas se manifestó con el enunciado: «El todo es lo falso», que, dado la vuelta históricamente, significa: también lo falso tiene, pues, su antigüedad. Quien quiera localizar sus inicios, para retroceder a situaciones no desfiguradas antes de ellos, tiene que ocuparse de la deformación que hizo Platón de la verdad al convertirla en «idea» o, más atrás aún, del desdoblamiento de Demócrito de la realidad humana en cuerpo y

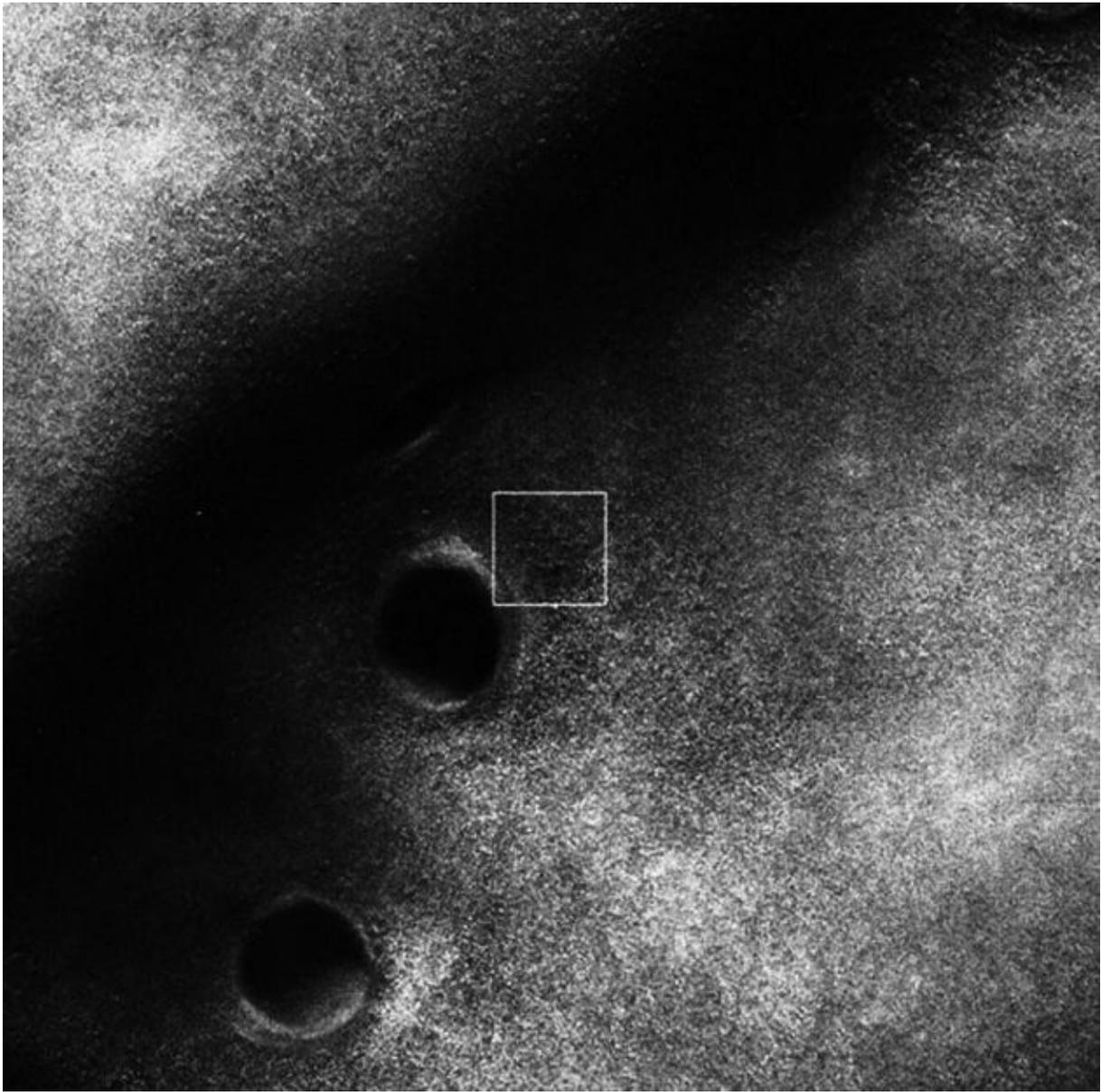
alma. Descripciones fallidas de esta magnitud superan, como vio Heidegger, la capacidad designativa del concepto usual de error; obligan al observador a acudir a expresiones como «destino», quizá incluso a «fatalidad».^[200]

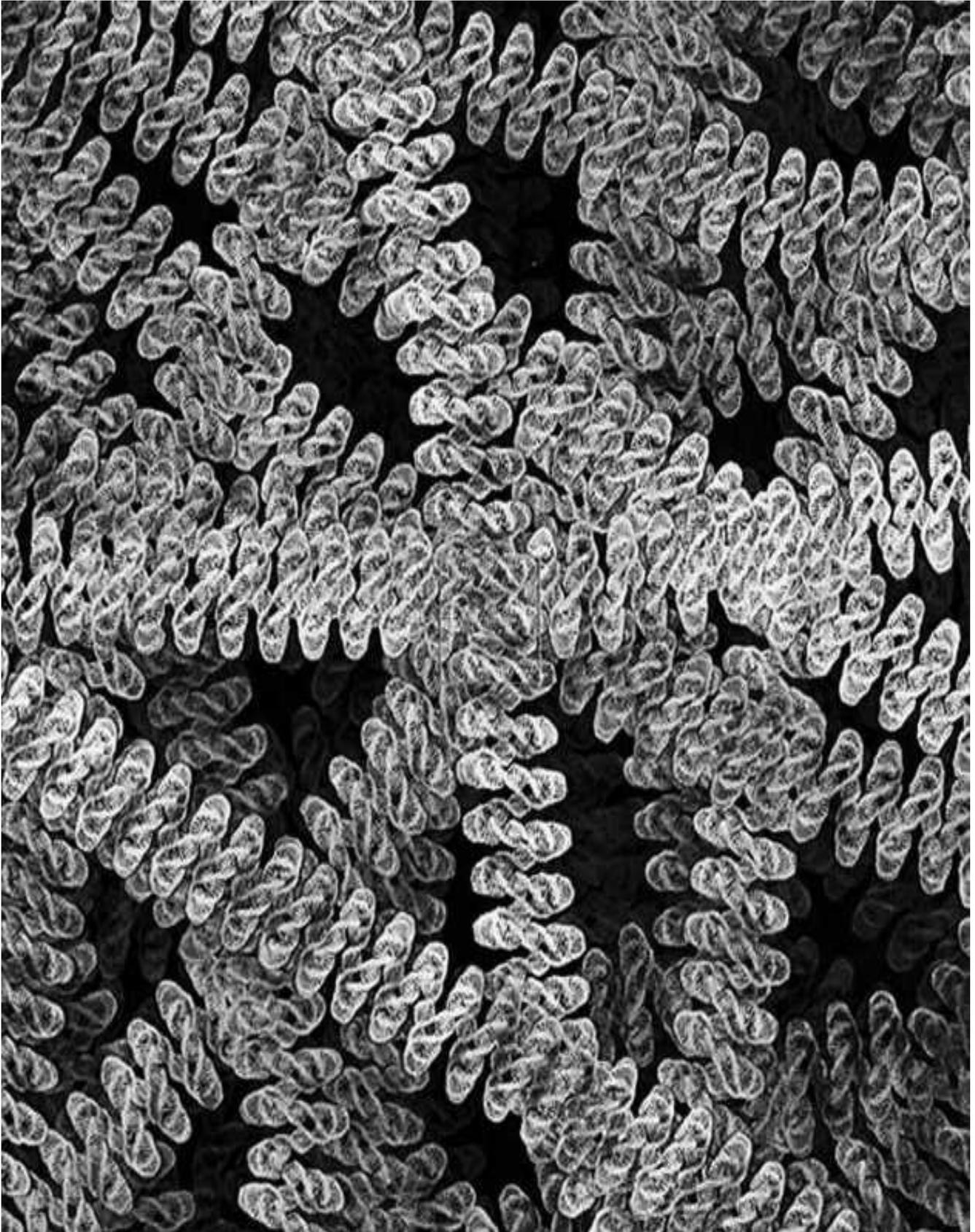












Ampliación del dorso de una mano.

Cuando se trata de localizar el drama de la explicitación de atmósferas y sistemas de inmunidad en la historia de ideas y catástrofes del siglo xx, podrían resultar de nuevo atractivos los puntos de vista de Heidegger sobre la génesis de lo patente. Como se ha hecho notar, el pensador hizo que la manifestación de lo manifiesto

surgiera originariamente de una autopublicación del ser, y como editorial de la publicación cita la *Lichtung*. Ciertamente, Heidegger, a lo largo de sus meditaciones, tuvo que llegar a darse cuenta de los límites de esa comprensión de la verdad, porque a él, al contemporáneo de las guerras mundiales y de la tecnificación del mundo, no podía escapársele lo poco que podía emprenderse aún a la vista de la situación moderna, con el concepto temprano-griego, reconstruido en su sentido, de un mundo de fenómenos autocomunicativo y autoocultante. Ante ese atolladero, eligió la salida de interpretar como una nueva «artimaña» del ser mismo el hecho de transferir la autorrevelación del ser como naturaleza a una puesta en evidencia forzada de lo existente mediante investigación y desarrollo; lo que, naturalmente, ofrecía la ventaja de dejar abierta la posibilidad de un nuevo cambio de artimaña, con respecto, esta vez, a verdades primarias de la nueva-vieja Grecia, aunque con la contraprestación de no poder formular ya un concepto positivo de investigación científica y civilización técnica, por no hablar ya, por el momento, de la sobreinterpretación fatalista de la historia que acontece.

Seguro es, en cualquier caso, que en la realidad recompuesta por la praxis ilustrada la iluminación artificial cubre a la autorradiante. Lo que a la manera moderna se considera «patente» o desplegado en la superficie ya no es en ninguna parte la naturaleza, abriéndose por sí misma, que muestra lo que muestra y esconde lo que esconde. El desocultamiento moderno tampoco es ya la luz cotidiana gris-cálida sobre un ambiente campesino-artesano, en el que el existente, protegido por hábitos, sabe orientarse, porque siempre, y sólo, se topa con las cosas y los seres vivos dentro de su propio radio de acción. En el mundo técnico lo no-patente se consigue que aparezca a la vista mediante una ruptura organizada de la latencia; o, gracias a un movimiento análogo, con ayuda del diseño y de la técnica de presentación se lo saca de la no-evidencia a la percibibilidad artificial y de la no-manipulabilidad se le coloca en una segunda manejabilidad. El saber producido por la investigación y el invento es saber de luz de neón. En lugar del autoclaro del ser aparece el claro obligado de lo «dado», en lugar de la percepción orgánica la observación organizada. Bajo tales premisas es inimaginable que los seres humanos pudieran volver alguna vez a implicarse en un «acontecimiento de la verdad», en conexión con la vieja naturaleza, con su «abrirse», su «dar a luz», su ocultar y retroceder a la inapariencia: un acontecimiento en el que las cosas muestren por sí mismas, no forzadas, qué y cuánto dejan ver de sí mismas, para guardar el resto oscuro como su secreto.

La modernidad de nuestra situación se muestra en el hecho de que el desocultar, el revelar, el expresar se ha puesto al frente de una ofensiva sistemática contra lo oculto y olvidado. Arrancar una manifestación a la latencia e instalar en primer plano el trasfondo del mundo para desplegarlo en utilidades prácticas: éste parece ser el apriori más importante de la civilización moderna, que, por eso, puede llamarse sociedad del saber por motivos más profundos que los declarados normalmente. El derecho humano a desvelar la naturaleza y reconstruir la cultura se presupone tan

obvia y tan super-obviamente, que ninguna declaración de los derechos del ser humano ha considerado necesario hasta ahora hacerlo explícito. En ninguna parte viene esto formulado con mayor claridad que en el *dictum* de Heidegger: «La técnica es un modo de desocultamiento»; una proposición, que, aunque expuesta con la calma de la penetración comprensiva en un enorme estado de cosas, se reserva la decisión de si quiere ser entendida aún como diagnóstico o ya como advertencia. Desde ella habla la inquietud porque la invasión organizada de lo oculto se manifieste crecientemente como una «fatalidad», más exactamente: como un estado de causa de injusticia aletheiológica. Lo que comienza como un *management* ilustrado de la realidad acrecienta el riesgo de la desgracia causada por el saber. Por la indicación persistente de que la técnica es esencialmente desocultamiento o explicación –más claro: un modo de aplicación de violencia quebradora de latencia– se desaconseja seguir contando la explotación a gran escala del descubrir, inventar y publicar como la historia festiva del progreso humano del conocimiento, tal como acostumbra a presentarse él mismo desde el siglo XVIII hasta nuestros días, aunque a lo largo del siglo XX se hayan entremezclado algunos tonos escépticos en esas narraciones progresivas. La investigación, como trabajo sistemático de despliegue de lo no descubierto, ha de llevar, según Heidegger, a una malcomprensión cada vez más profunda del ocultamiento.

Considerado desde este punto de vista, el acontecimiento fundamental secreto del siglo XX es la catástrofe de la latencia. Sus resultados más llamativos son la potencia nuclear instrumentalizada, los sistemas de inmunidad puestos de manifiesto, el genoma descifrado y el cerebro al descubierto. A la vista de estas magnitudes, los compañeros de juego de la civilización técnicamente desocultante son confrontados con lo monstruoso, que, tras la ruptura de la latencia, se instala dentro de la armonía de la realidad. Después del 6 de agosto de 1945 Elias Canetti escribió en sus *Anotaciones*:

Qué bendición que no nos abrasaran desde siempre las posibilidades que no sospechábamos. [...] Ha triunfado lo más pequeño... El camino a la bomba atómica es filosófico.^[201]

Fin del excursus

¿Dónde estaban, pues, los sistemas de inmunidad antes de su «descubrimiento»? ¿En qué plegamiento estaban encerrados antes de que la articulación bioquímica los liberara e incorporara al espacio de realidad de los conocimientos y prácticas contemporáneos? ¿En qué propuesta, en qué proposición se demoraban antes de su debut en el escenario moderno de la ciencia? ¿En qué nicho del olvido permanecían ocultos? ¿Bajo qué máscaras confirmaban el dicho de Heráclito de que a la naturaleza le gusta ocultarse: *ph'ysis kr'yptestai phílei*, a esa misma *physis* que, por lo demás, nos interpela mostrándose, dándonosnos como abierta?^[202] ¿Llevaban los sistemas de inmunidad, esos servicios de seguridad y agencias de autoafirmación orgánica, social y política, una existencia pre-explicita bajo las concepciones populares de robustez y salud, a las que va unida desde el comienzo la idea de que sólo su destrucción conlleva, retrospectivamente, la conciencia de su plenitud y reclama su recuperación total? ¿Se ocultaban en las intuiciones del derecho primitivo, que desde tiempos inmemoriales permitió tanto a la vida deteriorada como al honor herido el gesto de la autodefensa y aprobó el restablecimiento de un estatus deteriorado? ¿Estaban *implicite* en juego, cuando los seres humanos temían la venganza de los dioses en cuanto veían vulnerado el protocolo en las relaciones del más acá con el más allá? ¿Estaban presentes en los rituales de defensa frente a los demonios o de bendición de edificios y terrenos, por los que espacios delimitados fueron dedicados a sus espíritus protectores, rechazando a los demás ocupantes mágicos potenciales? ¿Estaban implícitos en la imago del sagrado principio monárquico germánico, según el cual se había concedido al dignísimo príncipe una plétora de carismas: el poder de la victoria, la fortuna de la cosecha, la afabilidad y generosidad del jefe, la amplitud de miras de la previsión, el esplendor de la ambición, la presencia transmisora de salud? ¿Podemos pensar indirectamente en efectos sistémico-inmunizadores cuando al dios de los luteranos se le cantó como un castillo firme y como un buen arma y defensa? ¿Nos sirve aún de ayuda el dato etimológico de que la palabra romana *inmunis* no significaba otra cosa al comienzo que «liberado de impuestos y tributos» (¿una temprana manifestación de falta de solidaridad?), además de poder referirse también a una persona liberada del servicio militar: un trasfondo sobre el cual se formó el sentido jurídico posterior de inmunidad como no-incriminación de personas en cargos políticos?

Si sólo se concibe la idea de la existencia de sistemas de inmunidad según su actual articulación bioquímico-médica hay que contestar negativamente a todas esas preguntas en su conjunto. En ninguna de las dimensiones nombradas van envueltos sistemas de inmunidad en el sentido limitado de la palabra. En ninguna parte puede hablarse de un combate interno entre invasores microbianos y anticuerpos propios del sistema; en modo alguno describen los fenómenos citados las operaciones de una

dimensión endocrinológica reguladora. No obstante, el fenómeno explicitado de la inmunidad bio-sistémica proyecta una larga sombra en el pasado: el campo de las representaciones de integridad, humanamente relevantes, incluye una plétora de «propuestas» de cómo dar forma conceptual, operativa y ritualmente a las luchas en pro de estados de orden y totalidades vulnerados.

Ya el pensamiento premetafísico conoce una especie de ontología del límite, que va estrechamente unida a una ética de la defensa. Aquí aparece a la vista un concepto preterritorial de límite, que concierne íntimamente al fenómeno inmunidad: lo que hay que garantizar no son líneas demarcativas de trozos de terreno y dominios de suelo, sino comunidades de animación y energía, compuestas, claramente, por un ámbito nuclear y por una periferia vulnerable. El pluralismo espontáneo de bosquejos premetafísicos de imágenes de mundo cuenta en sus campos con una pluralidad de «sujetos de energía» o «existentes» individuales –ambas son expresiones impropias por naturaleza, formuladas originariamente ya por la metafísica posterior–, entre los cuales hay en marcha luchas inacabables por el reparto. Y, a pesar de que esas manadas de fuerza o energía se implican unas en otras en un entorno mucho más amplio de lo que sería procedente en el cosmos de esencias posterior, regulado por un estatuto ontológico, donde cada «cosa» está colocada en su «lugar» para acreditarse a sí misma, aquí se percibe siempre un permanente drama de delimitación.

La interpretación premetafísica del mundo dispone de una concepción ontológico-guerrillera de mundo, como ataque y defensa. Aquí no existe aún ninguna gran enmarcación del todo, dentro de la cual cada particular ocupe su lugar bajo un logos dominante. Realidad es, más bien, un *patchwork* compuesto de microdramas, una fluctuación de escaramuzas entre una plétora de unidades móviles. Las intensidades del ataque y las de la defensa se devuelven unas a otras constantes embites, invasiones y expulsiones: una guerra montaraz, oscilante sin fin entre un lado y otro, de las energías. Por eso la ciencia, bajo estos presupuestos, sólo puede tomar forma como gaya ciencia de las listas de guerras entre manadas energéticas. En ella preexiste –en caso de que se le conceda una preexistencia– la concepción no formulada de inmunidad, replegada en la atención que se presta a la capacidad de lucha de una fuerza o energía. En un mundo así descrito no puede haber aún ningún depósito central del saber, interesado en generalizaciones. Si, a pesar de todo, en esas circunstancias se juntan varios saberes para mostrarse y potenciarse, es sólo en eventos agonales como certámenes de magos y pugnas de cantantes: formas que supervivieron entre los griegos hasta la época de la tragedia.

Desde la aparición de las imágenes metafísicas de mundo, hace dos mil quinientos años, con las que, según Weber, Spengler, Jaspers y otros, sea con razón o sin ella, se asocian conceptos como alta cultura y alta religión, el asunto de los predecesores del sistema de inmunidad pasa de las manadas de fuerza combatientes a almacenarse en un ámbito interior de vivencias, que comienza a describirse con el nombre de *psyche*. Cuando se habla de alma en sentido metafísico ya se ha producido

un cambio de motivo en la interpretación de las fuerzas interiores de defensa y afirmación. Si los puntos de vida locales o «sujetos de energía» conseguían afirmar antes su terreno frente a invasores gracias a su capacidad de defensa y de contraataque, desde ahora son, más bien, constantes formales inmanentes las que dan fuerza a las así llamadas almas en la guerra de fronteras con almas vecinas y con lo no anímico. Con el concepto *psyche* y sus traducciones se encontró la propuesta, de mayor repercusión para la forma de latencia inmunológica en la era metafísica. Implicaba la conversión de fuerza defensiva en conservación de la forma: no en vano el primer atributo del alma en este régimen es el de «inmortal», una expresión a la que sólo se le aprecia en su justo valor cuando se escuchan resonar simultáneamente en ella connotaciones como «indeformable» o «incorruptible». Provisto de esa cuota interior de estabilidad, el *homo metaphysicus* consiguió hacer frente a los riesgos existenciales de su condición mundana: más expansiva e intrépidamente de lo que jamás había logrado un animista en sus escaramuzas locales. Ésta es, pues, la prestación inmunológica de la forma psíquica bien entendida: poseer y dar inmortalidad. Sólo por ello ayuda a los individuos a conseguir superioridad sobre los escenarios de sus lazos relativos.

Por eso le corresponde a la verdad, tal como la entienden los filósofos, los primeros inmunólogos del ser, un valor tan sobresaliente en la historia de la metafísica: porque *aletheía*, desvelamiento, desocultamiento, de acuerdo con su estructura profunda, es lo mismo que *inmunitas*, falta de compromiso, falta de enredo en los destinos y tareas (*munera*) comunes de los mortales, por eso ha de considerarse (por sus pocos conocedores) como el bien supremo. Según ello, descubrir la verdad significa captar el fundamento no-cotidiano de la invulnerabilidad de la vida. Porque la verdad permanece verdadera, incluso allí donde es malentendida o impugnada, por eso los sabios participan de su estabilidad trascendente. Es desde aquí desde donde hay que explicar los presupuestos que permiten elevar el concepto de Dios a alturas supra-rationales. Dios es desde entonces el nombre para la solución de un problema, al que no pueden hacer frente los intelectos humanos: ¿cómo ha de estar constituido un sistema de inmunidad universal que actúe a la vez como sistema universal de comunidad? Se entiende ahora que esa pregunta ponga en claro la estructura profunda de la fórmula «Dios y el mundo». Sólo Dios puede saber cómo sería compatible la salvación (o inmunización) de todas las cosas (en Dios) con la convivencia real de las cosas (en el mundo, el escenario de su mutua destrucción). Quien busca un concepto exacto de optimismo encuentra aquí la definición: optimista es el supuesto de que hay un ser trascendente así.

Todavía Goethe, en su verso de la «forma acuñada, que se desarrolla viviendo», se atuvo, haciendo profesión de ella, a la creencia en la solución del enigma de la inmunidad: la resistencia de la forma es la que se encarga de que ningún tiempo ni ningún poder sean capaces de hacer pedazos lo que está acuñado desde la eternidad como forma y aparece en lo temporal; palabras originarias, aristotélicas. Por la

conversión de fuerza defensiva en seguridad formal surge el nuevo arquetipo del sabio y justo, que consigue acceder al *optimum* inmunitario gracias a la consumación anímica formal. *Integer vitae scelerisque purus / non eget Mauris iaculis neque arcu...*^[203] Quien es íntegro de vida y está libre de delito no necesita venablo moro ni arco: en esta línea de Horacio viene expresada para toda una era una idea de inmunidad como no agresividad social y no contaminación con delitos. El sabio, como el lógicamente consecuente y morfológicamente justo, se alegra de un poder-ser sin armas por pura correspondencia con las dotes formales del alma. Integridad significa ahora consumación formal.^[204]

Que esto no puede ser entendido por un concepto de forma moderno, desinflado en un esquema vacío, sino en el sentido de una concepción pleromática de forma, como substancia del poder-ser-total de una cosa o de un estado de vida, se muestra, por lo demás, también *per analogiam*, en la expresión jurídica romana *integrum*, que designa el estado invulnerado de una unidad de vida amparada por el derecho. Conforme con ello, la tarea de la administración de justicia de tipo romano y de la vieja Europa es terapéutica, en tanto que se preocupa de la defensa frente a lesiones y del restablecimiento de la integridad de «cosas», por lo que el proceso de indemnización por daños y perjuicios representa la tramitación jurídica *par excellence* de los tribunales romanos. El derecho romano, sin embargo, no cuenta tanto con las funciones totalizadoras o integradoras de la «forma», que más bien se quedan en un motivo de los discursos de estilo filosófico-griego, como con aquellas del *ius civile*, de aquel privilegio que garantizaba a los ciudadanos libres romanos, y a los elevados a esa misma categoría en el Imperio, una vida bajo la protección de las formalidades de un derecho procesal desarrollado. No es casualidad que, con su *civis romanus sum*, san Pablo reclamara para sí en un momento crítico las prestaciones de inmunidad del procedimiento jurídico romano (con el resultado de que su proceso capital fue trasladado a Roma y llevado allí hasta el final).

La conformación más amplia y radical del concepto de alma la encontramos en la concepción de alma del mundo, tal como la formuló Platón en su diálogo tardío *Timeo*. Representa la figura suprema entre las propuestas antiguas de articulación de estados de cosas inmunológicamente relevantes. Quien habla de alma del mundo eleva al nivel supremo la información sobre los principios de la defensa espiritual y de la resistencia frente a las pérdidas de sentido y forma. De esa concepción puede deducirse cómo contribuye a la integración y protección de lo animado el concepto metafísico de alma. Según la narración del sabio Timeo, en la creación del mundo el demiurgo se deja guiar por la consideración (*logismós*) de generar un producto que, a causa de su composición y forma perfectas, no caiga en ningún tipo de corrupción:

Por ese motivo y desde esa consideración construyó, pues, este mundo como un único todo, compuesto él mismo, a su vez, de todos, y libre, por ello, de vejez y enfermedad. [...] A aquel ser vivo, que había de contener en sí todo lo demás vivo, ciertamente tenía que corresponderle también una figura, que incluyera en sí todas las demás figuras. Por eso también lo torneó en forma de esfera [...] por fuera lo hizo

completamente liso alrededor, hasta en el más mínimo detalle [...] y no necesitó de ojos, ni de oídos, pues, fuera de él, no había quedado nada visible, nada audible; asimismo, tampoco hubo aire que le rodeara aún y que aún necesitara respirarse...^[205]

La construcción del cuerpo perfectamente redondo del mundo fue sobrepujada por la añadidura del alma del mundo, de la que se dice que fue implantada en el centro del cuerpo del mundo, y que penetra el todo en toda su extensión y reviste también por fuera el cuerpo del mundo. De esta última indicación se sigue que no es el alma la que está en el cuerpo, sino el cuerpo en el alma, ya que siempre lo continente es más distinguido que lo contenido.^[206] Por su textura interna, el alma, compuesta aritméticamente, ocupa el punto medio entre la naturaleza de lo «mismo» (*taúton*) indivisible y la «de lo otro» (*héteron*), supeditado a la divisibilidad propia de los cuerpos. Gracias a esa posición central el alma del mundo posee capacidad de asimilación hacia ambos lados: puede toparse con lo mismo indivisible, siempre inalterable, o con lo otro divisible, lo sensible y en devenir: tanto a uno como a otro puede recogerlos en sí y, por su participación correspondiente en ambos, informar con verdad de aquello con lo que entra en contacto.

El alma del mundo platónica representa un *medium* perfecto del conocimiento, que constituye, a la vez, el perfecto sistema de inmunidad, puesto que, por su naturaleza compuesta, es capaz de absorber sin dejar resto las dos «informaciones» primarias: mismidad y otredad junto con sus derivaciones y mezclas. Sea lo que sea con lo que «se tope», siempre está en ella preformado y en cierto modo sabido de antemano; así pues, nada puede extrañarla ni herirla. Su contribución inmunológica consiste en que está antes de cualquier información, de cualquier invasión, de cualquier trauma; está liberada *a priori* de la presión de tener que rechazar a un posible enemigo, porque no puede sufrir nada de fuera de lo que no disponga ya en su propio programa. Mientras que en el autismo de los mortales normales una «fortaleza vacía» se blindada frente a lo exterior, el exquisito autismo del alma interpretada metafísicamente tiene las propiedades de una fortaleza llena. Si algo quisiera introducirse en ella –¿pero viniendo de qué exterior?–, ya está contenido en ella. Platón pone en concepto o en imagen, con sublime precisión, el fantasma de una inteligencia viviente, que para su receptividad y sensibilidad ya no tendría que pagar durante más tiempo el precio de ser vulnerable, deformable, destruible: «alma del mundo» significa una sensibilidad que, extensamente autosensible, se dobla sobre sí misma, excluyendo toda «información» externa, potencialmente molesta o heterónoma. Como el cuerpo del mundo ha de ser perfectamente liso en su superficie, porque subsiste sin entorno, independiente de un exterior, y no conoce metabolismo alguno, así, el alma del mundo puede circular exclusivamente en sí misma, porque, a causa de su saciedad de toda identidad y toda diferencia, no necesita aprender nada, o, en todo caso, sólo un estímulo externo para la actualización del recuerdo. Como un sistema bioquímico de inmunidad, que acabara con todos los agentes patógenos porque llevara en sí programas de reconocimiento y neutralización para cada uno, el alma del mundo se las arregla con toda experiencia porque, por su completa provisión con las protoimágenes de lo mismo y de lo otro, es anterior a toda novedad. Es la perfecta instalación cognoscitiva, que reduce todo lo aparentemente nuevo a algo conocido.

La mirada retrospectiva a la explicación metafísico-formal del alma en su figura

suprema psicocósmica es instructiva porque de ella puede deducirse lo que en este orden de cosas se espera de las almas de formato subordinado, de las almas de los pueblos, ciudades, municipios y familias y, *last but not least*, de las almas individuales. Alma del mundo es el título de una superinmunidad, participar en la cual otorga una amplia garantía de integridad a los individuos; con la precariedad de la restricción de que el efecto protector de la forma psíquica nunca se puede ampliar a la parte inconsistente de la existencia, a la dimensión del cuerpo y de la vivencia. Como es sabido, la inmunidad platónica se limita al «reino del espíritu», mientras que los cuerpos frágiles, perceptores, sólo transitoriamente –el tiempo de permanencia del alma– se mantienen en forma. La filosofía platónica aparece, en consecuencia, como una escuela de la separación, en la que la diferenciación de lo consistente frente a lo pasajero se ejercita de antemano. Por eso Sócrates, sin ironía, puede sentar cátedra diciendo que lo que ha de procurar el filósofo es estar ya tan muerto en vida como sea posible.^[207] El morir es un análisis-disolución de la unidad, ligada corporalmente, de mismidad y otredad, con el objetivo de devolver la parte de mismidad al reservorio inmortal de formas puras.

Reconocemos retrospectivamente que el interés metafísico por lo inmortal fue una de las figuras de implicación de la preocupación posterior por una inmunidad técnicamente moldeada y reconstruida, en tanto que en el proyecto metafísica aparece la aspiración a proteger la vida frente a lo contrario a la vida de la vida misma. El refugio en la forma buscó ayuda frente a lesiones y deformaciones inseparables del riesgo de la existencia, incluso dispuso lo necesario contra la finitud como tal. En la base de esta versión de la preocupación por la eternización de la vida (Heidegger, estimulado por Nietzsche, pretendió ver en ella, incluso, el resentimiento del negador contra el tiempo pasajero) estaba, evidentemente, la confusión sublime de la vida con la forma: una confusión que dio impulso a la idea de que la vida sólo es vida porque participa de un registro superior, el del espíritu. No en vano se designó a éste como vida de la vida. Al ser humano sólo puede rescatársele de su caducidad si está protegido por una substancia que no puede morir, ya que está más allá de la diferencia entre muerte y vida. Basta afirmar la participación de lo vivo en ese estrato substancial para que sea posible concluir considerando la vida como un no-poder-morir. De ese modo era como había que llevar a término la operación inmortalidad.

Sólo podía tener éxito por un desvío metódicamente gestionado de la pregunta, si la vida eternizada es vida en un sentido plausible, o no sucede, más bien, que quien defiende eso sólo hace propaganda de un muerto sin nombre. Si se sigue esa sospecha gana plausibilidad el diagnóstico de que el «sistema de inmunidad» metafísico pone a su servicio un tipo especial de muerto, llámese espíritu, forma o idea, como defensa frente a la muerte y frente a todas las demás contingencias vitales, a riesgo de, bajo el pretexto de salvarla, poner por adelantado la vida en manos de su contrario. El secreto de la metafísica ¿no estaba en la equiparación de las formas con la esencia de la vida? ¿Y no hubo de surgir de ahí un paravitalismo, que pretendió colocar la vida

empírica bajo la protección de una vida superior, aunque en realidad la subordinó a lo muerto o espiritual, exactamente a aquello que no puede morir porque jamás ha vivido: al reino de los números, de las proporciones, de las ideas, de las formas puras (y de las simplificaciones mortales)? El paravitalismo atánásico dota al mundo de formas de experiencias de consumación y felicidad, tomándolas prestadas de la vida sensitiva pasajera y proyectándolas a la post-vida, como si fueran intemporalmente repetibles en otra parte elegida, liberadas de su reverso doloroso.

La concepción metafísicamente codificada de alma representó durante milenios la propuesta más sugestiva, en la que se articulaba el interés por programas de anticorrupción para lo vivo perecedero. Fue el primer analgésico y antibiótico de gran alcance. Su fuerza estaba en la capacidad de admitir tanto las interpretaciones más populares como las más sutiles; su poder de alusión alcanzaba desde las representaciones irracionales de excitación y fuerza hasta el nivel de inteligencia de ángeles matemáticos. Por muy lejana que parezca de la idea moderna de un escudo endocrinológico y una patrulla de anticuerpos, que circula por el organismo, especializada en la defensa frente a los microbios, el alma metafísicamente interpretada unía el nivel sensitivo-móvil de la vitalidad empírica con los servicios de defensa y mantenimiento de un nivel metavital de forma. Si la filosofía poseyó algún consuelo alguna vez, fue el que emanaba de los efectos inmunológicos de tales consideraciones formales.

Pero no puede pasarse por alto que la idea de alma del mundo, por su planteamiento ético, representaba precisamente lo contrario de un sistema de inmunidad individual: en el régimen metafísico los individuos son sometidos a una instrucción holística que les obliga a sacrificar su idiosincrasia y someterse al imperio de un plan general; la salvación sólo la traen aquí la relación con el todo y la entrega a lo envolvente. Por eso, una propaganda omnipenetrante anti-egoísmo es constitutiva del orden metafísico: porque el poder-ser-todo del individuo se piensa desde su participación en las formas y generalidades, los individuos caen de antemano bajo la sospecha de que quieren colocar ilegítimamente su yo por encima del todo. La metafísica protege más las totalidades frente a los deseos propios de los individuos, que a los individuos frente a sus contingencias vitales. Su *pathos* es ver la existencia exclusivamente bajo el signo de la gran simbiosis. No quiere hacer fácil la vida a los individuos, sino la muerte. La idea de alma del todo hace propaganda de la superación de lo pequeño en lo grande, con las irresistibles connotaciones de sentido y calor, que provienen de una concepción de organismo volcada a lo universal y a las que se añade el beneficio de un cierto pan-familiarismo. Cuando todo corresponde con todo en un todo completo, también todo está emparentado con todo lejano-íntimamente. Es curioso que el hecho de que la pan-simbiosis, según su estructura profunda, significara una pan-tanásia consiguiera permanecer oculto durante tanto tiempo tras los efectos sublimes del discurso sobre la conexión universal de las cosas.

No se hace una idea apropiada de la dinámica de la nueva historia europea de las ideas mientras no se perciba su motivo fundamental encubierto, que reza: la segunda oportunidad de Platón. Ya pronto, el pensamiento del Renacimiento respondió a los efectos, rompedores de la imagen del mundo, de la nueva empiria: el viaje de Colón, el de Magallanes, la temprana globografía de la Tierra, la cartografización del mundo, la disección del cuerpo, la química incipiente y la creciente construcción de máquinas, con una reanimación patética de la filosofía natural platónica y una recuperación del panorganicismo y pansiquismo antiguos. En consecuencia, no ha existido nunca el muy citado «desencantamiento del mundo» por las ciencias modernas, al igual que su supuesto reencantamiento por los movimientos vitalistas y neorreliogiosos; sucede, más bien, que en el decurso del pensamiento moderno estaban ensamblados polémico-coprodutivamente, desde el comienzo, motivos mecanicistas y pansiquistas, y lo siguen estando aún hoy día.

En el año 1612, John Donne, en su poema *An Anatomy of the World*, creyó tener que lamentar la muerte del alma del mundo. Se pensaba en el desvanecimiento de la devoción precristiana por el cosmos, que, incluso tras su hiper-remoldeamiento cristiano, pretendió ver en el universo un todo viviente. Ese poema elegíaco de lamento responde inequívocamente a los tempranos efectos de la mecanización. No obstante, con su canto de cisne al *anima mundi*, el poeta proporcionó la demostración performativa más poderosa de la vitalidad de lo lamentado. Ya en su tiempo, bajo diversos nombres, consiguieron honores modernos, en función crítica, los elementos cosmoteísticos de la interpretación griega de la naturaleza. Cuanto más avanzaba el desfile triunfal de la mecánica post-cartesiana y post-hobbesiana, con mayor firmeza tuvo aquélla que recurrir a su alternativa vitalista-panorgánica, que, por regla general, era claramente consciente de su pertenencia al sistema de parentesco de la doctrina platónica del alma del todo. La línea transcurre desde el renacimiento florentino de Platón del siglo xv tardío a los pansofos y magos de la época barroca del sabio universal y a los platónicos de Cambridge. Desde éstos se extiende esta sutil cadena hasta los panteísmos del tiempo de Goethe, así como hasta los flancos romántico-filosófico-naturales del idealismo alemán, junto con sus brotes posteriores en los sistemas mixtos de las interpretaciones especulativo-positivistas de la naturaleza, características del siglo xix. Hay que hacer responsable a estas ramificaciones exitosas del platonismo popular de que a las almas bellas del tiempo de la Ilustración les salieran de los labios, como sinónimos, las palabras todo y alma. Pero era más que un modo de hablar cuando Hegel, en la conocida carta a Niethammer, del 13 de octubre de 1806, se refirió a Napoleón diciendo que había visto al emperador —«esa alma del mundo»—, a un individuo, «que, concentrado aquí en un punto, sentado en un caballo, trasciende el mundo y lo domina».^[208]

Desde los impulsos de los panteísmos poéticos de 1800 y de las hermenéuticas «sombrias» (por hablar con Fechner) de una naturaleza simpatética con el todo, que florecieron entre 1810 y 1850,^[209] se volvió a desarrollar, una vez más, en torno a 1900 un gran estado atmosférico, común a toda Europa, de tendencias animista-universales neoplatónicas y un organicismo popular-panteísta, en el que la palabra «vida» se presentaba como un credo lleno de arcanos de salvación. Sobra decir cuánto se hizo presente esta actitud piadosa ante la vida frente a su contraria, que

nunca renunció a sus reivindicaciones. Manifestó con toda energía su desacuerdo con la nueva interpretación avanzada de la naturaleza, como recurso industrial y fuente de materia prima, que llevaba a cabo la imagen mecánico-capitalista del mundo. Ésta se había convertido prácticamente en la doctrina dominante desde que se la equiparó con una autoexplicación, altamente consciente de sus principios, del proyecto técnico-pragmático de mundo. Sintomática de ello es la recapitulación conclusiva de un libro muy leído en su tiempo, *La vieja y la nueva creencia*, 1872, salido de la pluma del ex-teólogo y gran filisteo alemán David Friedrich Strauss, que se extasiaba con su representación del mundo moderno como una nave fabril planetaria. Esta postura tuvo su equivalente en el mundo anglosajón entre los utilitaristas y optimistas, para quienes la palabra fábrica era menos una metáfora del mundo que un hecho frente al que se estaba en una relación concreta, bien como dueño, como colaborador o como cliente. Sin temer el reproche de filisteísmo, con su propaganda liberal de la razón fabril rechazaron las reivindicaciones, enemigas del análisis, del sentimiento romántico-totalizador del mundo.

Y sin embargo: aunque la historia de las ideas de la segunda mitad del siglo XIX pudiera ser expuesta ya, en grandes partes, como un reportaje sobre un panteísmo decepcionado,^[210] sólo la profunda cesura que supuso la Primera Guerra Mundial culminó la catástrofe de la idea de alma del mundo que había recibido la nueva Europa. En este sentido, no cambió nada la tenaz supervivencia de la idea en subculturas quietistas. También su utilización terapéutica se quedó en un arreglo entre marginales y no le volvió a proporcionar ninguna fuerza conformadora de cultura. El giro des-animista se había preparado por la infiltración naturalista del panteísmo, que ya alrededor de 1900 era un hecho universalmente consumado, aunque apenas entendido por los contemporáneos. Hacía mucho tiempo que el discurso de la naturaleza como una fuerza ya no significaba una variante del utopismo poético de la unificación del tiempo de Goethe, tampoco representaba ya un tributo a la hipótesis temprano-romántica de un inconsciente salvífico, que impera ante toda yoidad. Mientras tanto se ordenaba ya, más bien, a los «oscuros» indicios del sexo, energía impulsiva, voluntad de poder, ímpetu vital.^[211] Sin embargo, sigue siendo legítimo también considerar como metástasis de la doctrina del alma del mundo las filosofías de la naturaleza, oscurecidas con el tiempo, de la época del cambio de siglo. En alguno de esos sistemas metafísico-naturales nuevos, Dios y el alma del mundo fueron sustituidos, sin más, por figuras como el «aliento del mundo»,^[212] el «sentimiento oceánico», la indiferencia-yo-mundo primaria y otros seudónimos del «principio vida». Sólo desde la nueva cesura objetiva de los años veinte del siglo XX, aquella fría ontología, modernizada como teoría de la inmunidad y del entorno, pudo conseguir la plausibilidad intelectual y atmosférico-cultural que hay que presuponer cuando debe lograrse una imagen de la naturaleza y de la sociedad que las presente como prototipo de unidades de automantenimiento, polémicamente delimitadoras, que recíprocamente se convierten en «entorno». En ese contexto comienza su carrera

el tema de la frialdad.^[213]

Aquí, como de costumbre, hay que precaverse frente a romas declaraciones de tendencias: aunque los indicios mecanicistas y funcionalistas no escapan a las lógicas y estados de ánimo del siglo xx, hay que tomar nota de que en la época de las guerras mundiales se derrumban algunas de las más poderosas reavivaciones de la idea de alma del mundo; pensamos en el sistema psico-cosmológico de Alfred N. Whitehead, que llega a su más sutil presentación en *Proceso y realidad*, así como en el platonismo poetizado de Hermann Broch, que se desarrolló con intemporalidad soberana en su novela tardía *La muerte de Virgilio*, 1945. En esta obra la metafísica clásica se transforma en una cosmo-poética del aliento.

La Modernidad europea, en su conjunto, ofrece el aspecto de una civilización hiper-innovada y desregulada, en la que las culturas de la creencia en un alma del mundo y del mecanicismo progresivo coexistieron entrecruzadas antagonistamente como continuas irritaciones recíprocas, cuyas líneas de frente se confundían a menudo y no pocas veces colisionaban en una y la misma persona, como muestra el ejemplo de Newton. Ellas constituyen las dos culturas, cuya antítesis dinamiza la historia de las ideas europea desde el siglo XVII. La conocida diferenciación de Charles Percy Snow entre inteligencia literaria y tecno-científico-natural ofrece sólo un imagen empobrecida, encajonada entre las almenas de la torre de marfil académica, de su antagonismo.^[214]

El descubrimiento de los sistemas de inmunidad y su incorporación a la ecología del saber de la «sociedad» moderna presuponen una situación cultural global, en la que el relevo del holismo clásico por una consideración-organismo-y-entorno acomodada a los tiempos apremiaba por ponerse en el orden del día. Sólo con la nueva forma de pensar pudieron dejarse de lado la imposición metafísica de entrega al todo y la disposición poética de abrazo con él, como asuntos de sentimiento privado. La investigación científica de las condiciones empíricas y funcionales de integridad al nivel del organismo individual pudo ser desbloqueada, sin que esa óptica hubiera de ser susceptible inmediatamente de acusación de amoralismo o incluso de disolución cultural. En el desarrollo de la investigación biológica de los fundamentos apareció una dimensión inter-organísmica inconsciente, prepersonal, frente a la cual el holismo moral clásico camina en el vacío. En tanto que un sistema de inmunidad somático representa un mecanismo de defensa antimicrobiano, éste y su propietario, el individuo, «participan» en una defensividad inocente, a la que ya no afecta la crítica de egoísmo de la ética de la totalidad. Pertenece tanto a la naturaleza como a la virtud de un sistema capaz de automantenimiento poder defenderse de sus invasores y competidores por el dominio del mismo espacio biológico, sobre todo cuando se han agotado las alternativas simbióticas.

En tanto que, con su doctrina fundamental de la represión del trauma y su sistemática posterior de los mecanismos de defensa, ya había llegado a un punto de vista semi-inmunológico, al psicoanálisis vienés le cayó en suerte un doble papel significativo en el tránsito de la autointerpretación holísticamente negativa a la sistémicamente positiva del individuo frente a la totalidad circundante. Freud, por una

parte, había reconocido la inevitabilidad psico-organísmica de la defensa primaria frente a presencias psíquicas insoportables y, por otra, había colocado en el centro de su procedimiento clínico la conveniencia histórico-vital o terapéutica de una superación posterior de una defensa solidificada. De ese modo llegó a ser eficaz en la praxis psicoanalítica un resto de holismo ético: sólo quien pudiera liberarse de la fijación en una estructura defensiva, la neurosis, habría cumplido las condiciones para el regreso a una percepción total, no desfigurada, de su situación existencial y, con ello, se supone, para la salud psíquica. Esa misma característica típica de cabeza de Jano puede apreciarse en la teoría psicoanalítica del narcisismo, que, en una primera lectura, establece en ciertos individuos una autorreferencia perversa, para, más tarde, sin embargo, proceder, bajo el título de «narcisismo primario», a una positivación de la dimensión autoerótica, de la que se admite que representa una condición previa de integridad psico-organísmica lograda. En la historia del concepto de narcisismo se refleja el cambio cultural del siglo xx, que condujo de los comienzos estoicos a una desembocadura epicúrea: un cambio de acento, que podría interpretarse como huella de la entropía en el campo moral. Para nuestro contexto es significativo que los sinos teóricos del psicoanálisis, puesto ya epistemológicamente a la defensiva, representen el drama explicativo, en cuyo transcurso entra en escena el paradigma sistémico-inmunológico.

Sólo desde que la explicación de estructuras de inmunidad se ha desarrollado suficientemente están a disposición los medios que describen las sociedades modernas como multiplicidades de producción de espacio inmune o, para volver a poner en juego la metáfora rectora de esta tercera parte de nuestra novela de los espacios: como *espumas*. Cuando Jakob von Uexküll formuló la tesis de que fue un error creer que el mundo humano proporcione un escenario común para todos los seres vivos, no sólo sacó las consecuencias científico-vitales de la deflación de la idea de alma del mundo; consumó también el paso de la metafísica monológica, que interpreta el mundo como monocontexto y lo proyecta a un solo ojo, a una ontología plural, que tiene en cuenta tantos mundos como tipos de ojos y demás sensores hay para verlo y sentirlo, sin refugiarse en la hipóstasis de un ojo de todos los ojos (o un sensor de todos los sensores). Sólo así pudo llegar a la trascendente constatación, ya citada, de que el universo consiste «no en una única pompa de jabón, que hayamos inflado más allá de nuestro horizonte hasta el infinito (interrupción a mitad de la frase: ¡la mejor caracterización de la actividad metafísica que haya sido dada fuera del gremio!), sino de millones de pompas de jabón estrechamente colindantes, que se cruzan e interfieren por todas partes».^[215]

Así como, por regla general, los deseos son ironizados por su cumplimiento, tras su explicación, debida a la toma de poder de la técnica, la pretensión metafísica ha de estar dispuesta a ser refutada por el éxito: podría suceder que también en su caso el devenir verdad y la parodia terminen por acabar siendo una y la misma cosa. En los sinos modernos de la idea de alma del mundo la historia europea del espíritu da su giro irónico. Como ciudadanos de la cultura moderna de la razón quisimos ser todavía almas y nos explicitamos como utilizadores de sistemas de inmunidad; quisimos participar en las garantías de

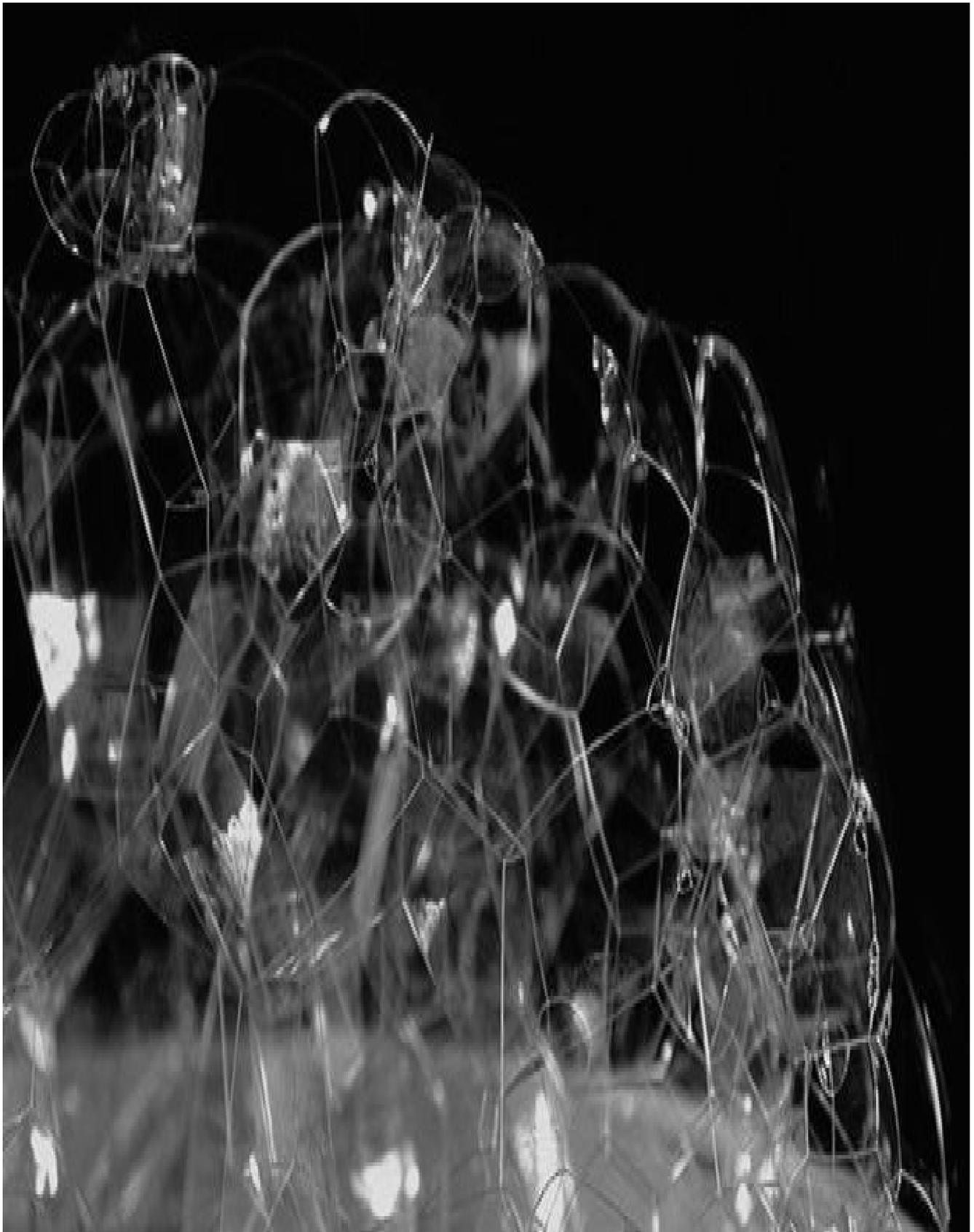
invulnerabilidad de la forma de todas las formas y nos hemos puesto en ridículo como meros sistemas de nervios; quisimos anclarnos en el todo y nos hemos desperdigado en una multiplicidad de sistemas con sus entornos específicos. En el punto álgido de la pujanza del impulso-alma-del-mundo quisimos concebir, incluso, un universo en el que todo estuviera en comunicación con todo y nos hemos explicitado un mundo, en el que casi todo se defiende contra casi todo.

Así pues, ¿cómo habría que pensar si, a la vista de esas posiciones articuladas del saber sistémico, queremos asegurar el resto salvable del anhelo, codificado metafísicamente antes, de apertura, comunicación y conexión de todo?

5. Programa

Al final de esta exposición queda todavía transportar el axioma pluralista de Uexküll del nivel biológico al metabiológico, y de éste al teórico-cultural. Las «espumas» vitales evocadas por los biólogos, esas multiplicidades-pompas-de-jabón de las formas de vida en sus entornos propios en cada caso, no se han precisado aún con suficiente complejidad como para caracterizar las esferas humanas según sus propiedades específicas. Si éstas comparten también con el resto de la vida la característica de vivir en entornos que se cruzan e interfieren por todas partes, están situadas, sin embargo, una dimensión ontológica más allá de los espacios y formas de vida interpretados biológicamente, cuyos límites son vigilados por una defensa propia del cuerpo y por patrones de retirada propios de la especie.

Las burbujas en el agregado de las multiplicidades-espacios humanos no pueden estabilizarse sólo con medios defensivos; de su estabilidad es responsable, asimismo, una capacidad primaria de expansión, que podría transcribirse con los conceptos de creatividad y capacidad de relación, si ambas expresiones no fueran inflacionarias. Lo que queda ante nosotros es el procesamiento de la tarea de caracterizar las multiplicidades humanas de espacio propio como procesos de forma, en los que la defensa y la invención se convierten en lo mismo: como espumas hablantes, como sistemas de inmunidad que sueñan más allá de sí mismos, por decirlo así. Los domicilios humanos, que describimos como células [celdillas, celdas] en la espuma social, utilizan, como hay que mostrar, más allá de sus dispositivos defensivos, múltiples mecanismos de expansión, que van desde la instalación de un habitáculo, pasando por el entrelazamiento de una red personalizada de comunicaciones, hasta la producción de una cubierta-imagen-del-mundo definida por los usuarios. De tales observaciones se obtiene un concepto de inmunidad de rasgos ofensivos, que, partiendo del nivel bioquímico de sentido, se eleva hasta una interpretación antropológica del *modus vivendi* humano como autodefensa mediante creatividad.

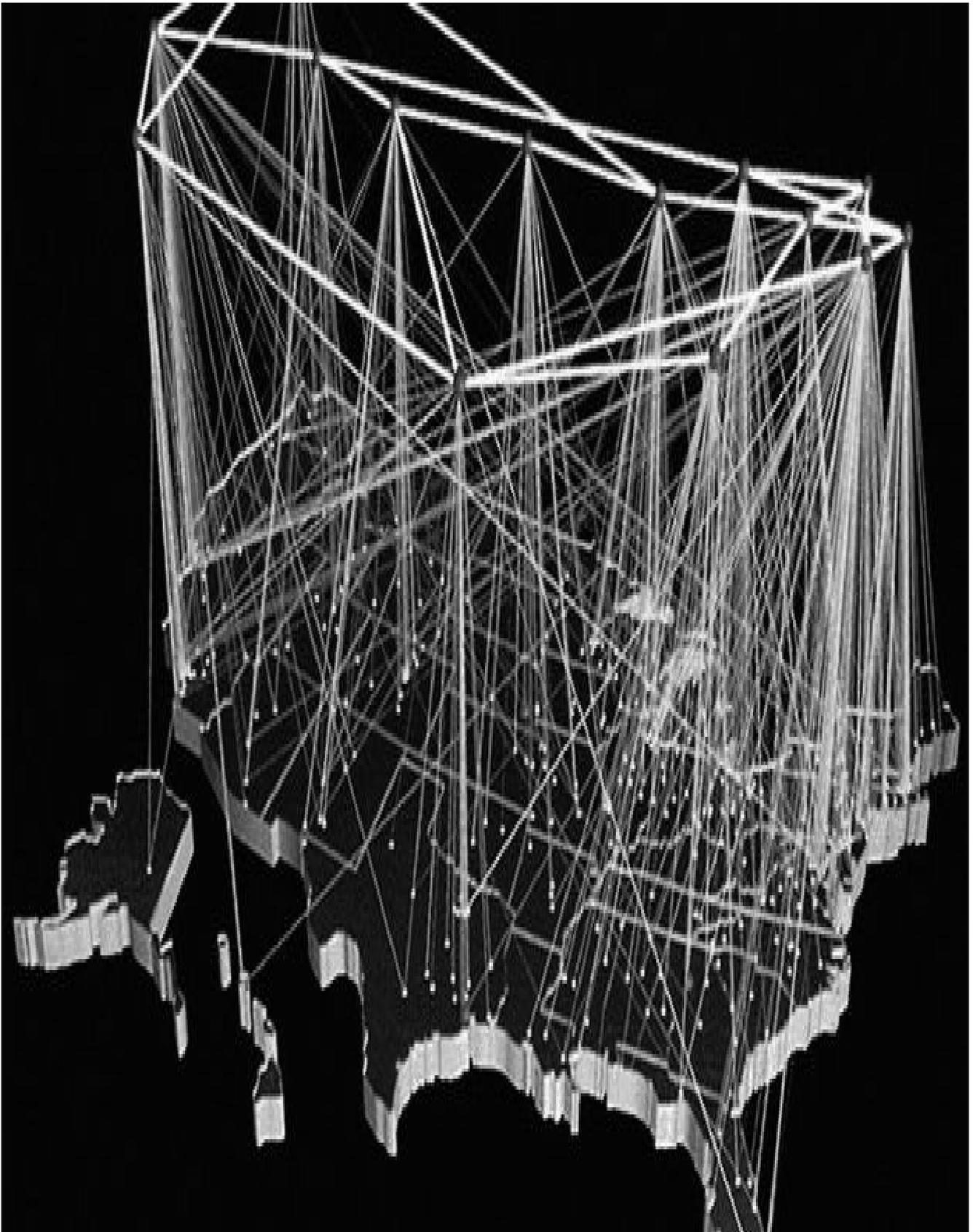


Espuma de jabón de grandes células.

Los trabajos permanentes humanos en las esferas propias de vida son, pues, la primera actividad apherógena: producen las multiplicidades de burbujas o domicilios, de cuya aglomeración en densas vecindades surge el efecto percibible de apilamiento de espacios que llamamos espuma. Por este concepto generalizado de estructuras de

inmunidad se hace transitable el puente que lleva desde la teoría de los mecanismos de defensa propios del cuerpo a la teoría del espacio protegido endoatmosféricamente y, desde ésta, a la teoría de las culturas como unidades de forma de vida autoclimatizantes (y potencialmente autointoxicantes).

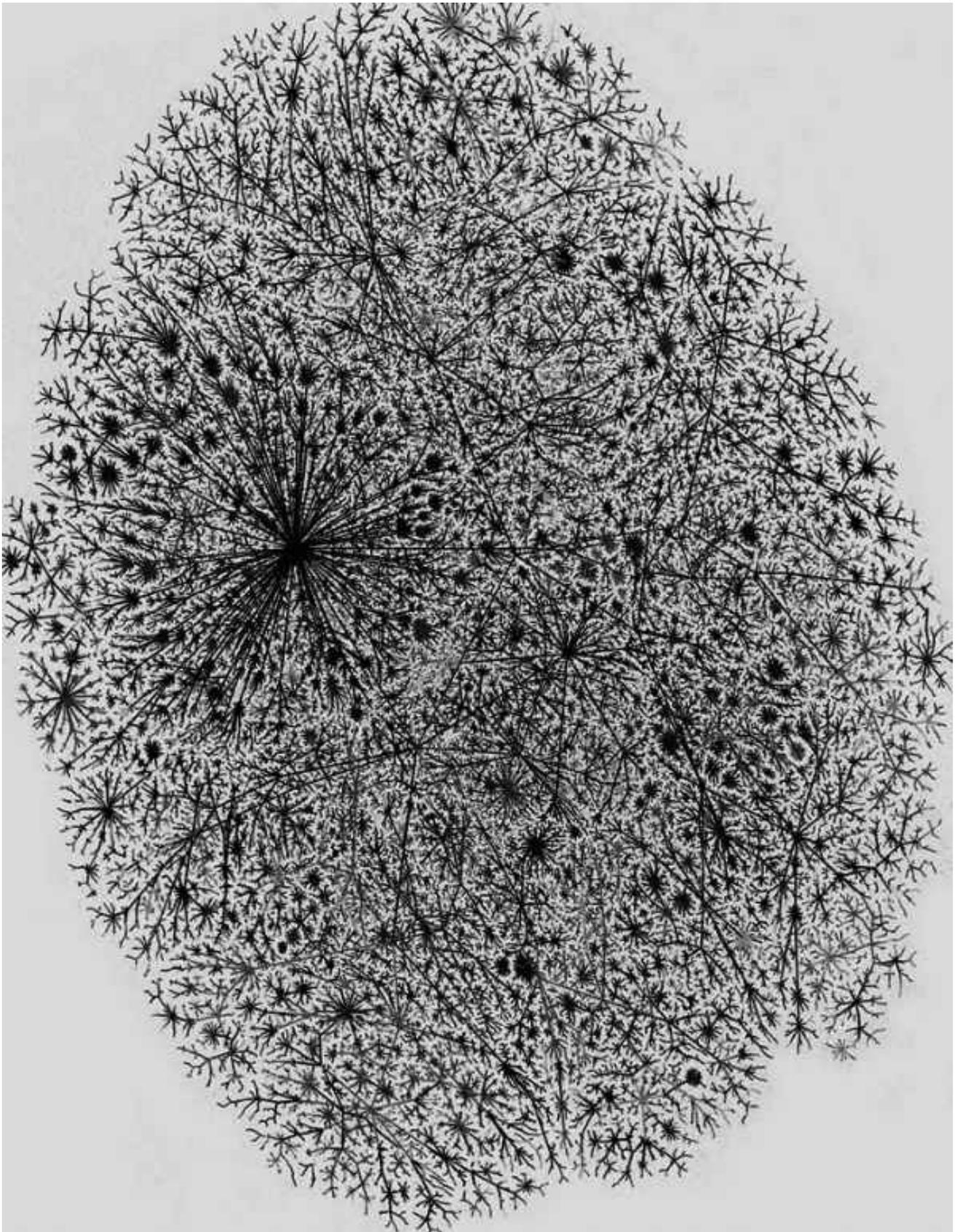
El discurso sobre la espuma depara una metáfora que se utiliza como expresión explicativa de multiplicidades, devenidas teóricamente interesantes, de improvisaciones inmunológicas espacio-vitales, entrelazadas unas con otras, superpuestas tumultuosamente. Sirve para formular una interpretación filosófico-antropológica del individualismo moderno, del que estamos convencidos de que no puede ser descrito suficientemente con los medios que hay hasta ahora. A la teoría de la espuma se vincula la posibilidad de una nueva forma de explicación de aquello que la tradición sociológica llama el nexo social o la «síntesis social»; la posibilidad de una explicación que vaya más allá de las respuestas clásicas a la pregunta cristianizante de cómo es posible la «sociedad» como conexión de seres sociales. Las conocidas propuestas de solución, sometidas a criterios como reparto del trabajo (Smith, Durkheim), relación de capital (Marx), imitación y sonambulismo (Tarde), interacción (Simmel), sacrificio (Girard, Heinrich) o diferenciación y comunicación (Luhmann), adolecen del mismo déficit, a saber, que no expresan adecuadamente ni las cualidades espaciales de las células sociales, ni el carácter inmunológico de los espacios primarios. ^[216]



Donna Cox/Robert Patterson, NSFNET Traffic Flows sobre Norteamérica.

Las multiplicidades espaciales, proyectadas según las reglas mediáticas y psicológicas de juego del individualismo, estrechamente avecindadas, semitransparentes unas para otras, se llaman espumas también porque hay que resaltar su improbabilidad sin que sea lícito considerar su fragilidad como

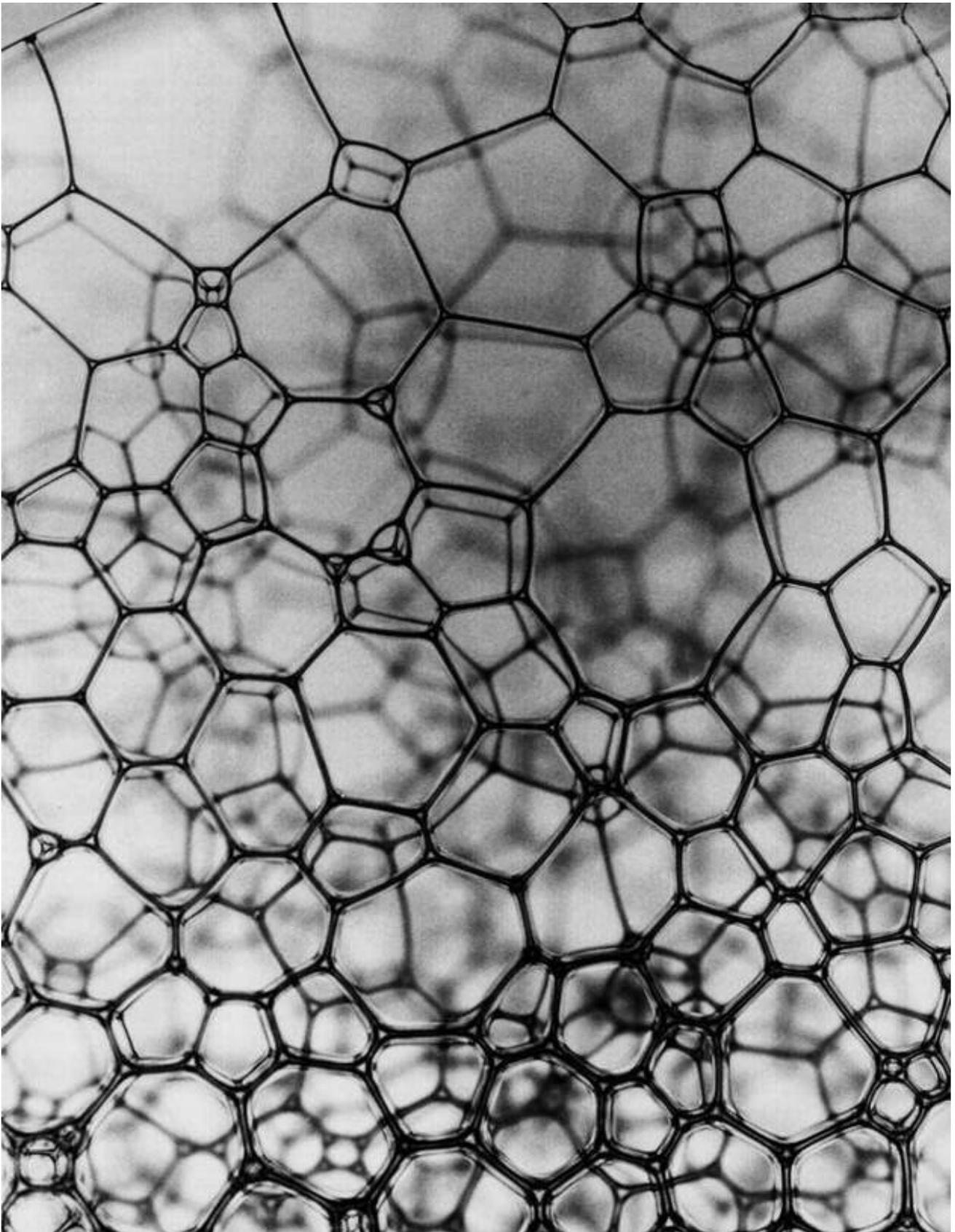
rendimiento vital deficiente de los habitantes de la espuma. La característica más fuerte de las formas de vida individualistas es tener que intentar conformaciones de espacio en medio de una situación de mundo, que, a causa de su extrema movilidad, lleva a exigir demasiado tanto de las estructuras de inmunidad innatas como de las adquiridas. Estabilidad por liquidez: esta fórmula posmoderna penetra directamente hasta el núcleo de la inmunología general. Nunca antes el mantenimiento de la autoafirmación dependió de tantas prestaciones adicionales más allá del nivel defensivo. Salta a la vista claramente el sentido inmunológico de la creatividad: está al servicio de las fuerzas en tensión, que abren esferas de vida concretas y mantienen en forma improvisaciones locales. No te preocupes de la creatividad del próximo día; es suficiente que cada día tenga su propio impulso.



Bill Cheswick/Hal Burch, Conexiones de internet en el hemisferio septentrional.

La metáfora de la espuma ofrece la ventaja de captar en una imagen la estructura topológica de las producciones de espacio vital creativo-autoaseguradoras. No sólo recuerda la estrecha vecindad entre unidades frágiles, sino también la clausura necesaria de cada célula de espuma en sí misma, aunque sólo puedan existir como

usuarios de instalaciones de separación (paredes, puertas, corredores, calles, cercados, instalaciones fronterizas, dominios de tránsito, medios) comunes. Así, la representación de espuma evoca tanto la co-fragilidad como el co-aislamiento de las unidades apiladas en asociaciones compactas. Que coexistencia ha de ser pensada como coinsistencia es algo que en ninguna parte se ha articulado más clara y técnicamente que en ciertas concepciones de separación y trabazón de espacio de la arquitectura moderna, sobre todo en la fórmula *connected isolation*, propuesta por el grupo de arquitectos americano Morphosis (Thom Mayne y Michel Rotondi, fundado en 1974). El concepto de sistemas coinsistentes pone de relieve la simultaneidad de vecindad y separación: un hecho sin cuya intelección resultan incomprensibles las grandes «sociedades» modernas. Una descripción socio-morfológicamente adecuada de complejos residenciales, casas de apartamentos y colonias de casas baratas presupone un instrumental que consiga hacerse cargo de la coexistencia coinsistente y del aislamiento interconectado de unidades esféricas habitables. Con la idea de co-aislamiento en la espuma puede corregirse la confusión producida por la metáfora-red sobretensionada, de la que demasiados autores esperaban demasiadas cosas, la mayoría de ellos sin darse cuenta de que con el discurso de la redificación se hacían acreedores de un grafismo falso y de una geometría sobremanera reductiva: en lugar de acentuar la dimensionalidad propia de los comunicadores a poner en relación mutua, la imagen de la red sugería la idea de puntos no-expandidos, que, como interfaces, estuvieran unidos por líneas: un universo de pescadores de datos y anoréxicos.



En la formación de embriones vegetales, el grosor de las paredes celulares es un indicio de la edad.

El discurso de las esferas muestra el volumen propio de las unidades comunicantes. Es apropiado llevar, si no a concepto, a intuición la relativa legalidad propia de producciones de sentido y su desacoplamiento de funciones sociales. Niklas Luhmann hizo uso de esa posibilidad cuando explicó ocasionalmente: si la estructura

social y la semántica social se desmoronan surge «espuma». En el discurso de la teoría de sistemas, la expresión figura el efecto de producciones de sentido inflacionarias, que proliferan sin estrecha ligazón a imperativos sociales funcionales. En ese sentido, la semántica, como la música, sería un ámbito demoníaco; conduce a un reino en el que los individuos y los grupos, con sus ocurrencias, sus disposiciones y abismos, están solos. Ninguna norma externa de realidad puede controlar efectivamente las exudaciones arbitrarias de su discurso; ningún filtro de verdad puede separar con garantía, en lo dicho, lo sostenible y lo no sostenible.^[217] Sin la confrontación entre estructura social y semántica las «sociedades» no proporcionarían a sus miembros sensación alguna de libertad, porque la función de lo disfuncional consiste, precisamente, en abrir ámbito de juego a lo individual. Sólo cuando surge espuma, en el sentido de Luhmann, aparece concretamente la libertad, entendida como emancipación del individuo del funcionar conjunto y como liberación del discurso del rellenar formularios para proposiciones verdaderas. Considerado bajo este aspecto, ¿no es el «arte de la sociedad», en conjunto, un reino de la espuma?, ¿una no-conexión sorprendente con lo real en un lugar determinado exactamente, apto para la discrepancia de opiniones? ¿Y no está sometida la sociedad moderna, en su conjunto, a la ley de la liberación creciente del antojo y el lujo?



Philippe Parreno, *Speech Bubbles*, 1997, cortesía de Air de Paris, París.

Desde el punto de vista crítico-semántico, espuma significa tanto como papel moneda mental, que se emite, sin fondos de garantía, por valores objetivos y funcionales (de la economía, de la ciencia, del sistema político y de los procedimientos burocráticos de la justicia y la administración). La figura popular que

habla en los «bocadillos» de los tebeos se acerca bastante a esta idea: designa los lenguajes privados y las expresividades desvinculados, en los que hay que contar, por principio, con un excedente de lo performativo y autológico en toda posible referencia objetiva. El papagayo de *Zazie dans le métro* ya hace medio siglo que se las entendía bien en esto: *Tu parles, tu parles*. En cuanto se comprendió conceptualmente que funcionan los sistemas funcionales y espuman los sistemas de sentido, y por qué, se estaba cerca ya de valorar la tendencia inflacionaria de la producción de sentido, menos como desacierto con una norma lógica que como expresión de la inclinación a fantasear valores propios, que siguen seres parlantes tan pronto como se convierten en «originales» individualmente o dentro del grupo. En el siglo anterior esto se designó, peyorativa e injustificadamente, como el «ámbito desmesurado de las extravagancias de desahogos subjetivos».^[218] Una vez que se admite el sentido autoinmunizante y creador de espacio propio de «originalidad», mejor, de competencia micromaníaca (hasta llegar al *kitsch* y al delirio), el constitutivo hablar-dejando-de-lado-la-realidad de la mayoría de las manifestaciones humanas, un cierto alucinar incluso, puede interpretarse como indicio de la instalación exitosa de individuos y pequeños grupos en su idiosincrasia. Original es quien viste un tejido hecho por él mismo. Y de aquí se sigue la cuestión de si estabilizaciones de unidades de pequeño espacio del tipo dicho pueden ser consideradas como logros compatibles con la cultura. Aún más serio es el problema que se percibe por las reivindicaciones de los holistas: cómo se justificaría exigir de los espacios individualizados, donde los individuos campan por sus respetos como jefes de tribu de su delirio (Axel C. Springer: «Si hay una palabra que odie, ésa es realidad»), que se «desvanezcan» en la superinstitución del todo de la civilización.

El lazo de semejanza entre vecinos en el monte de espuma regional (que, en otra parte, se describe como *milieu* o subcultura) no se produce ni por inspiración común ni por comercio lingüístico, sino sobre la base de un contagio mimético, gracias al cual un *modus vivendi*, un modo y manera de proyectar y asegurar el espacio de vida, se propaga en una población.^[219] Como dice Gabriel Tarde, la imitación es una generación a distancia: una *génération à distance*.^[220] «Vecinos» se llaman ahora a los aplicadores de análogas instituciones de inmunización, de los mismos patrones de creatividad, de artes de supervivencia familiares; de donde se sigue que la mayoría de los «vecinos» viven muy lejos unos de otros y que sólo se asemejan a causa de infecciones imitativas (hoy, intercambio transcultural). Cuando se llega entre ellos a una buena «comprensión», a la asimilación de opiniones o decisiones encontradas, es porque están infectados de antemano por analogamiento imitativo y presincronizados por analogías eficaces respecto a su emplazamiento e instalación en él. Los negacionistas saben que hay que hablar unos con otros tanto tiempo como sea necesario para que, por la asimilación imitativa y mutua de los negociadores, se cree una base suficiente para convenios escritos. En ese sentido hay que entender las salas de negociación como salas de tratamiento: son espacios apherógenos, en los que se

abren nuevas burbujas-comunidad. La comprensión por signos verbales o de otro tipo parasita la precomprensión gracias a condiciones semejantes de inmunidad y clima, entre las que la utilización de rituales análogos, medios equipotentes e instrumental compatible desempeña el papel determinante.

Sobre ese trasfondo se comprende con mayor precisión la ilusión de que serían posibles comunicaciones consonantes por encima de fronteras de regiones de espumas o de entornos. Esa quimera sólo pudo mantenerse sobre la base de abstracciones, según las cuales comunicadores descontextualizados se encuentran en foros fingidos para buscar allí un fondo común de signos y argumentos. Contra formalismos desvalidos de ese tipo, que, *faute de mieux*, han conseguido una popularidad sospechosa, tanto académica como periodísticamente, hay que establecer una ética de las situaciones, o de los negocios en un amplio sentido de la palabra. Se trataría de una teoría de la economía de la empresa para invernaderos civilizatorios. La podríamos llamar ética de la atmósfera. Formularía lo bueno como lo respirable; podría llamarse también ética de las pompas de jabón. Su característica es que describe lo más frágil como el punto de partida de la responsabilidad. Imputa a las personas y culturas los efectos atmosféricos de su actuación; llama la atención sobre la producción de clima como proceso nuclear civilizatorio. Por el momento basta con aplicar estas reglas al presente libro; sin excluir generalizaciones posteriores.

Tránsito:

Ni contrato, ni organismo

Aproximación a las multiplicidades-espacio, que, lamentablemente, se llaman sociedades

Los seres humanos son seres coexistentes que la mayoría de las veces no saben realmente hablar de los motivos de su coexistencia. ¿Qué es exactamente la coexistencia? Si nadie me lo pregunta, lo sé, si he de explicárselo a alguien que pregunta, no lo sé.

En principio, la coexistencia de seres humanos con otros y lo otro no contiene indicio alguno de que pudiera encerrar un problema, tanto en el plano del ser como en el del conocimiento. Dado que la coexistencia constituye nuestra situación básica, todo lo que a ella se refiere viene dado, en principio, sólo como lo consabido, lo trivial, lo dado por supuesto. Mientras se coexista al modo acostumbrado con otros seres humanos y con lo demás siempre se sabe lo suficiente acerca de esa relación, pero no se consigue expresar nada de ella de modo explícito, autorizado, legitimador. Tal saber constituye un caso de implicitud casi total. Sus portadores participan en él, en principio, sólo como una inmersión ciega. En tanto que pertenecen a grupos de gente semejante a ellos, incluidas sus posesiones, todos los seres humanos son latentemente sociólogos; la mayoría de ellos, sin embargo, no ven durante su vida razón alguna de por qué habrían de serlo manifiestamente: tendrían que morir como miembros de su grupo para volver como observadores, un fantasma al que el siglo XIX, obsesionado por el crepúsculo, fue el primero en entregarse. Las épocas más largas se han valido sin «ilustración sociológica»; sabían poco de la decadencia, inherente a ella, de la disposición a vivir la vida propia, sin reservas, como agente del grupo propio.

Durante la larga evolución de las hordas la convivencia de los seres humanos con los demás y con todo lo demás está inmersa en una falta de secreto intrincada, que se articula en forma de sistemas de parentesco y lógicas de semejanza. El concepto de parentesco, en el que se concentran las relaciones verticales de ascendencia entre madres o padres^[221] y sus hijos y las relaciones horizontales de alianza entre cónyuges, junto con sus clanes, en un nexo común, sirve a las culturas tempranas como llave que abre más o menos todas las puertas que dan a la casa de la coexistencia. Mientras ser y ser pariente parezcan sinónimos no puede plantearse la pregunta por otras razones y modos de coexistencia: y quizá no para desgracia de los implicados. En el antiguo régimen antropológico no hay más que una única red

social, y ésta significa el mundo para todos y cada uno de los que penden de ella. Cuando todos los demás con relevancia son parientes –antepasados, padres, hermanos, hijos, primos y cuñados–, coexistir significa tanto como: navegar en el espacio de las relaciones familiares y codificadas por leyes de linaje.^[222] De lo demás ha de encargarse el eterno retorno de lo semejante. El hecho de que el motivo del parentesco de sangre, de carne, de huesos y de tótem vuelva irrecusables, asimismo, representaciones arcaicas de consubstancialidad entre los miembros del clan o de la línea, contribuye a neutralizar los inicios de una toma de conciencia de la dimensión casi de política exterior y de extranjeros que existe dentro de los matrimonios, incluso de cualquier posible abismo de diferencia entre los emparentados, y, sobre todo, entre los no-emparentados y desemejantes. Lo exterior, lo que queda más allá del parentesco y de la pertenencia, es al principio y por mucho tiempo lo impensable, a lo que no alcanza marcación alguna. Lo desconocido aún no tiene asidero alguno desde el que se pudiera manipular. En ese estado de cosas permanece en latencia lo problemático de la coexistencia de seres humanos con seres humanos y con el resto de lo existente. La inconmensurabilidad de los extraños queda tras el horizonte; las comunidades ignoran aún las fuerzas centrífugas del gran número; tampoco los límites entre nosotros y no-nosotros dan mucho que pensar hasta entonces; la secesión de los individuos de sus grupos conformadores acaba de comenzar imperceptiblemente; la bobina de las implicaciones está aún sólidamente arrollada. Los arrollados no sospechan hasta qué estados de des-arrollo y despliegue se llevará un día el análisis de los motivos y formas de posibilidad de coexistencia de sujetos asociados y libres. Todavía no tienen idea alguna de que cercanía y parentesco son gotas en un mar de distancias.

La emergencia de lo político provoca el final de aquel «estado de mundo» –expresión de Hegel– en el que la coexistencia podía interpretarse exclusivamente por el parentesco. Si hubiera que explicar en una palabra qué es lo nuevo en la «política», habría que decir: la política es el invento de la coexistencia como síntesis de lo no-emparentado. A ella va unida la creación de un colectivo común que no se agota en lo familiar. La época de los primeros imperios y de los antiguos dominios ciudadanos –por hablar ahora en términos de historia política– viene señalada por avances hacia formas ampliadas del nosotros. Desde entonces hay que pensar lo propio como resultado: cuando en esa época los seres humanos dicen «nosotros» piensan en una fusión de lo propio y de lo no-propio en un principio englobante. Así encuentra solución el problema temprano de alta cultura, de cómo integrar grandes espacios de multiplicidad y no-cercanía en algo vinculante. Comienza la producción de paraguas simbólicos, que crean sobre las cabezas de innumerables gentes un *coelum nostrum*, una bóveda celeste compuesta de cosas compartidas. ¿Qué otra cosa son la metafísica y la alta religión sino grandes fábricas de paraguas? El estado de mundo emergente será aquel en el que la coexistencia y colaboración de actores haya que entenderla como una mutua relación más allá de los lazos conyugales y de las líneas de

ascendencia genealógicas y totémicas. Con el imperativo hacia las grandes formas-nosotros comienza la era de las solidaridades artificiales con sus enigmas y fracturas: la era de los pueblos y metapueblos, de las comunidades totémicas y naciones mágicas, de las identidades corporativas y de los universalismos regionales.

¿Cómo hay que entender, en su totalidad, la vida reunida y el mutuo ajuste de los reunidos en multiplicidades humanas, cuando entre los participantes ya no puede presuponerse, con aquella primera obviedad, la coordinación apriórica que aporta el sistema de sangre y casamiento? ¿Cómo interpretar la coexistencia de seres humanos con sus iguales, junto con sus propiedades y allegados, en un colectivo que suponga una relación vinculante del existir unos con otros, unos en otros y frente a otros, ahora que ya no puede derivarse la compacidad de su asociación de las configuraciones de la comunidad de sangre? ¿Cómo entender la *synousia* cuando fallan las orientaciones tribales y el tema de la síntesis ha de ser determinado con independencia de la genealogía? El lazo misterioso –reza la primera información– se anuda mediante participación en la vida de la *polis*, mediante relaciones de servicio cortesanías e imperiales, mediante alianzas espirituales, mediante compromisos en una «cosa» común o mediante solidarizaciones *in distans* sobre la base de valores y penas compartidos. En última instancia se remite uno a la constitución del cosmos, que rige a todos, o al misterio del mundo, que engloba a todos. Pero, puesto que es evidente que la coexistencia de los seres humanos en la *polis* significa algo diferente de una reunión muda de «ganado, que pasta en el mismo prado»,^[223] ¿basta realmente con aducir, siguiendo a Aristóteles, una «comunidad de habla y pensamiento» como motivo de la convivencia entre los muchos no emparentados? ¿Se comprende adecuadamente la coexistencia, entendiéndola, con el autor de la *Ética nicomaquea*, como una sinergia de política y amistad?

La Antigüedad europea demuestra su fuerza irradiante por el hecho de suscitar ya esas preguntas, o al menos pre-formulaciones de ellas, con sugestiva inteligibilidad; es más, por el hecho de que las respuestas que supo dar a ellas hayan estado en uso hasta ayer y sólo recientemente hayan podido ser sustituidas, gracias a un instrumental, básicamente mejorado, de descripción de hechos sociales y políticos. Ambas, tanto respuestas como preguntas, habían sido provocadas por la crisis y la catástrofe de las ciudades-Estado griegas en el cambio al siglo IV precristiano: en notable paralelismo con la crisis y el triunfo de la filosofía y las ciencias griegas, que se desarrollaron, al mismo tiempo, en una teoría general de la coexistencia de lo existente con lo existente en general.^[224] La filosofía, que en el siglo de Platón era realmente una nueva, interpretó la cohabitación de seres humanos con sus iguales, así como con animales, piedras, plantas, máquinas, dioses y planetas, como un todo ordenado al modo matemático, eutónicamente proporcionado, bajo el prometedor título de *kósmos*. Pocas veces trataba de esto sin abrirse desde las condiciones impresionantes de orden en lo grande al poder-sentirse-en-orden-y-en-su-sitio de las almas individuales y de sus cooperaciones en la *polis* reformada imaginariamente. En

general, los antiguos apenas hablan alguna vez sobre el universo sin tratar al mismo tiempo de la ciudad, y prácticamente nunca discutían sobre la ciudad sin lanzar su mirada al universo a través de los lentes de la analogía.^[225] Como gran totalidad de lugares, uno es ejemplar para otro en cada caso.

En el contexto de estas consideraciones cosmológico-ciudadanas emergen dos explicaciones discrepantes, incluso opuestas, del porqué y el cómo del existir juntos en la república de tantos seres humanos y tan llamativamente diferentes por su apariencia, situación y origen: explicaciones que, desde el punto de vista de la historia de sus repercusiones, merecen ser llamadas arquetípicas. En ellas, el motivo parentesco, como fundamento de la coexistencia, se sustituye por principios más abstractos. La primera interpreta la coexistencia humana como resultado de una asamblea y convenio originarios de individuos, orientados en principio a sí mismos; la segunda, con un símil organísmico, interpreta el enigma de la coexistencia mediante la primacía ontológica y jurídica de una totalidad frente a sus «partes» individuales o miembros. Que ambas explicaciones aparezcan en los escritos de Platón, demuestra menos su compatibilidad que la despreocupación del pensamiento filosófico en su época fundacional por sistematizarse.

Por lo que respecta a la explicación de la «sociedad» por reunión o asamblea, que servirá de modelo a las teorías posteriores del contrato, el recurso a las fuentes conduce, entre otras cosas, al tercer libro de las *Leyes* de Platón, que alude a un posible surgimiento del Estado por la agrupación de los pocos supervivientes tras la última gran inundación. El atractivo de la hipótesis platónica del diluvio universal consiste en que presenta las condiciones iniciales de una conformación social a partir de individuos adultos, sin que el filósofo tuviera que recurrir a abstracciones posesivo-individualistas, que, como es sabido, sólo consiguieron ganar una apariencia de plausibilidad en las construcciones modernas de la sociedad por la teoría del contrato, sobre todo en Thomas Hobbes y John Locke. El «estado de naturaleza» de Platón presenta un conjunto de seres humanos después del cataclismo, cuya existencia aislada no se deduce de su naturaleza egoísta o de su imperioso interés por la autoconservación y autoacreditación, sino del azar de su supervivencia en las cimas de las montañas; de lo que resulta fácil deducir, por lo demás, que los actores de la primera asamblea hubieron de ser principalmente pastores sodomitas, que vivían solos, quienes, de repente, tras el ocaso de toda civilización y forma política en los valles, sintieron la necesidad de reunirse. La cuestión de los sexos queda en segundo plano, como si entre los griegos ilustrados existiera un acuerdo tácito de comprensión de la transformación de la sodomía alpina en pederastia ciudadana, mientras otro tipo de relaciones se encargara de proporcionar al Estado los nuevos ciudadanos. Platón no necesita explayarse sobre el resto de los motivos de la formación de comunidad (*synoikía*), ya que la antropología antigua presupone una sociabilidad natural de los seres humanos y sólo se deja intranquilizar puntualmente por casos concretos de asocialidad, tal como aparecían en las fatalidades que sufrió Filocteto y en las

primeras manifestaciones de misantropía. «¿No hubieron de estar deseosos de verse (a menudo) los seres humanos en aquellos tiempos a causa de su escaso número?». [226] Por lo demás, en su mito de la asamblea originaria Platón no olvida mencionar que a aquellos primeros socios les acompañaban en su nueva comunidad frugal ciertos animales útiles, como cabras y ganado vacuno, que también habrían sobrevivido: algo que, sin embargo, no tiene consecuencias para la teoría de la coexistencia con lo otro en un todo político (otro modo de decir que los animales domesticados se quedan sin representación en ese régimen). [227]

El tema del surgimiento de la sociedad por el asentamiento en común de adultos, que viven aislados, no carece de plausibilidad en la tradición griega más antigua: constituye, al menos, un fantasma asimilable en cuanto uno se recuerda de que no pocas entre las ciudades áticas más importantes parece que surgieron de un *synoikismós*, de la decisión de comunas regidas por la nobleza, antes autónomas, de colaborar dentro de muros comunes. Además de esto, los partidarios de la teoría de la asamblea podrían remitirse al fenómeno, documentado de múltiples maneras, de la «génesis del pueblo a partir de asilos», que –en crasa contradicción con los modernos conceptos románticos substanciales de pueblo– permite reconocer cómo gran número de los que más tarde se llamaron pueblos se formaron por una mezcla de poblaciones que daban asilo con otras que recibían asilo, de la procedencia más dispar. [228] (Además, figuras como las ciudades de asilo de la Antigüedad y las ciudades libres de la Edad Media demuestran la formación de una población más o menos homogénea a partir de agregados humanos completamente heterogéneos en principio.) Pero ambos modos de ver las cosas, que la etnopoiesis suceda por contrato o por mezcla de troncos étnicos diferentes, han de desanimar a etnozoólogos y esencialistas étnicos. Así y todo, el sentido de las explicaciones assembleístas de la coexistencia humana no es, sin embargo, histórico. Lo que importa, más bien, a los defensores de tales teorías es interpretar la coexistencia «en sociedad» como expresión de los intereses de los socios, con el fin de poder someter el estado de la comunidad real a un examen de razonabilidad desde el punto de vista de los intereses de los participantes. Ya los escritos teóricos del Estado de Platón, la *República*, el *Político* y las *Leyes*, dejaban claro que la *polis* empírica no resistía un examen así, por lo que hubo de resignarse a una emigración de los más inteligentes y descontentos al extranjero del racionalismo, a la cosmópolis. Desde entonces los hombres de espíritu tienen una segunda vivienda en lo universal. Por ello, las ideas de un nuevo despegue de la «sociedad» gracias a una asamblea primitiva de perseguidores de intereses, adultos, razonables y en condiciones de hacer un contrato gustan de articularse bajo la forma de utopías, es decir, de prospectos de viaje que encarecen situaciones fabulosas en islas gobernadas por la razón. Tienen que proporcionar la prueba de que las «sociedades» son posibles en general. En consecuencia, el utopismo, sobre todo en forma de sueños políticos isleños, es, por decirlo así, el dialecto natural de la Modernidad, que gusta de contratos; dialecto que asimila la empresa de parecido sentido de la Antigüedad como

ejercicio preliminar para proyectos propios. Como hizo notar Gilles Deleuze en un trabajo temprano, la isla abandonada ofrece un refugio apropiado a la idea de un segundo y más rico nuevo comienzo.^[229]

Sólo desde las nuevas descripciones, que circularon en el siglo XVII, de las asociaciones humanas como resultados de contratos puede reconocerse qué es lo que pretenden las fantasías de una asamblea originaria de los individuos para formar «sociedad». Según ellas, todos los pueblos históricos –o como quiera llamarse a las unidades de quienes coexisten habitualmente en líneas genealógicas– procederían de un contrato de convivencia, cerrado *in illo tempore*, renovado *implicite* en la actualidad entre los miembros del colectivo, de modo parecido a como una sociedad mercantil resulta del encuentro de los socios y se convierte en una empresa organizada jurídicamente y de responsabilidades compartidas. Teorías de ese tipo se formulan al servicio del individualismo, tanto del posesivo como del expresivo, en tanto lo definamos como la pasión de ser individuo e independiente. La pasión del individuo individual es la de afirmarse como *maître et possesseur* de la propia vida en todas sus dimensiones. La autoposesión, tal como la entienden los poseedores modernos, presupone la ruptura con el pasado tanto propio como colectivo, exige la renuncia a los dictados de la genealogía, a todo tipo de cadena que pretenda alcanzar desde lo sido hasta lo actual. El asesinato del padre no tiene sentido si no se extiende al asesinato de los antepasados. En la pizarra borrada de la razón del nuevo despegue no puede haber nombres de ascendientes ni de predecesores, en tanto que éstos pretendan ser más que consejeros lejanos.^[230] Quien habla de «sociedad» se refiere, si sabe lo que dice, a una asociación de neoprincipiantes que elevan el olvido a primera virtud.^[231]

El modelo de ello es conocido: en el iniciador del contractualismo radical más reciente, Thomas Hobbes, individuos llenos de miedo racional a la muerte fundan juntos la firma-Estado Leviatán, con la idea de que sea dirigida por su *manager* general, el príncipe, como empresa de prestación de servicios, provocadora de miedo, imponente, para la producción de paz y seguridad jurídica en una antigua zona de guerra civil. El objeto del contrato es en Hobbes una abismal cesión de la voluntad propia de todos los individuos en conjunto al soberano, que, según ello, sólo tiene poder en tanto que representa un tercero privilegiado. Es un monarca absoluto en tanto que su soberanía no tolera oposición alguna; constitucional, en cuanto que su poder no es más que el efecto acumulativo proveniente de la delegación de las pasiones de autogobierno de los socios de contrato en uno, que ha de disciplinar, amenazar, sobrepasar a todos. La sospechosa fórmula del contrato, que, una vez firmada por todos, funda el absolutismo constitucional, reza:

I authorize and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and authorize all his Actions in like manner. This done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH...^[232]

Lo más notable de este juramento condicionado reside en el hecho de que el pueblo del Estado es unido por la astucia del contrato en una única persona (o en una única cámara), sin tener que reunirse físicamente; y la renuncia a esa asamblea no es menos importante, desde luego, que el abandono de todas sus violentas pretensiones de autogobierno. Cuando los socios del contrato se vuelvan a empeñar un día en aparecer todos juntos en asambleas presenciales, se acabó la idea absolutista de delegación racional: el nuevo soberano, el pueblo de los Estados nacionales, a pesar de todos los esfuerzos por una idea democrática de representación, se entregará desde 1789 una vez y otra al sueño de la asamblea con presencia real de los asociados en grandes empresas comunes; y el rastro de violencia de la voluntad de reunión directa marcará lo que se llama la era de las masas. (Por lo que el grito de los demostrantes anti G8 en Génova en julio de 2001: «Somos 6000 millones» produce una mezcla de sentimientos entre quienes conocen la historia.)

Por lo que respecta al violento constructivismo del *Leviatán*, y prescindiendo de motivos sistémicos, resulta, ante todo, de las macabras opiniones de Hobbes sobre las interacciones originarias de los seres humanos. En su coexistencia meramente natural, preestatal o insuficientemente estatalizada, los seres humanos, por motivos en apariencia intemporalmente válidos, constituyen necesariamente pluralidades no pacíficas: quienes viven simultáneamente están condenados, sin piedad, a guerra y rivalidad incesantes, porque cada uno de los individuos, como un *perpetuum mobile* del egoísmo, se ve obligado a intervenir en su entorno y causar quebranto a los competidores en la lucha por los escasos recursos. En consecuencia, una lucha sin fin por los bienes no compartibles y las posiciones ventajosas revuelve el campo social. La guerra civil dice la verdad sobre la coexistencia de los ciudadanos antes del contrato. Como guerra de todos contra todos, es el mecanismo simbiótico más poderoso, en cuanto que crea entre los combatientes esa proximidad que sólo establece la cordialidad del odio mutuo. Esa guerra significa para Hobbes el efluvio natural del pluralismo espontáneo de las arrogancias, y, en consecuencia, sólo una segunda asamblea o reunión bajo un soberano, que mantuviera en jaque a todos con la misma intensidad, podría establecer relaciones soportables entre los asociados. Un contrato de renuncia a la arrogancia ha de fundar la sociedad como tal: «sociedad» no es, en principio, otra cosa que un nombre para la asociación de los sujetos que han renunciado a sus presunciones. De ahí se sigue que quienes no tienen posesiones no pertenecen a la sociedad, porque aún no han conseguido nada a lo que pudieran renunciar; igualmente, los nobles incorregibles no son capaces de vivir en sociedad, porque se ven en la imposibilidad de renunciar a su presunción heredada. Poseídos de su derecho al prestigio que llevan consigo, y a una expansión máxima, son incapaces de ser sujetos en una *commonwealth* regulada; se manifiestan como anarquistas incastrables, eternamente inquietos. Para Hobbes parece indudable que la multiplicidad natural de las presunciones sólo puede ser contenida por la maravillosa artificialidad de la máquina del Estado.

En su aplicación a la cosa pública, el pensamiento jurídico-contractual constituye una forma temprana de explicación, sugestiva por su unilateralidad, de aquello que en el saber primario sobre la coexistencia de seres humanos con sus semejantes viene dado sólo en implicaciones compactas. Si interpreto la asociación humana como

resultado de un contrato, dispongo de un concepto que permite entender a quienes conviven como asociados y su forma de coexistencia como sociedad; y de ese modo me queda claro el principio de su conexión. Si resulta legítimo imaginar una sociedad, en dicho sentido, como una maquinaria de personas propulsada por intereses, entonces su *modus operandi* ya no es secreto alguno. La «síntesis social» se efectuaría por el juego conjunto de voluntades individuales contractualmente coordinadas y, en esa medida, transparentes. Quien habla de contrato parece tener ante sus ojos, por decirlo así, el plano de construcción o el organigrama de la asociación. Cuando puede contarse con intereses no hay que presumir ninguna solidaridad misteriosa, ninguna compenetración profunda antes de la adhesión al contrato, ninguna profundidad prerracional de la comunidad.



Cuerpo del Leviatán.

De hecho, para un estado de mundo caracterizado cada vez más por empresas industriales, capital financiero, comercio e intercambio, trabajo asalariado, convenios colectivos, prestaciones de servicio, anuncios, medios y modas, el concepto «sociedad» posee fuerza descriptiva en un enorme número de situaciones. Su ascenso

a metáfora dominante del todo de la coexistencia de seres humanos y lo demás fue impulsado durante la era de la transición a las condiciones modernas de mundo por una fuerte sugestión empírica; se le podría saludar, incluso, como una explicación racionalmente satisfactoria de colectivos cooperantes en general, si no fuera por un hecho que sólo ahora, contrastado con la película de la afirmación contractual, hubo de resultar sorprendente y maduro él mismo para la explicación: que algunas de las dimensiones esenciales de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes no tienen, ni pueden tener jamás, bajo circunstancia alguna, carácter contractual o calidad de asociación de conveniencia. ¿O es que mis progenitores, por ejemplo, tenían conmigo un contrato de alumbramiento-en-el-mundo? ¿Puedo afirmar que hubiera cerrado un contrato de parentesco con mis padres y hermanos? El campo de las relaciones «adultas», jamás reconstruibles contractualmente, se extiende a las confesiones religiosas, da igual si son de naturaleza religioso-popular o si se llega a ellas por profesión de fe y entrada en una comuna espiritual, y abarca también, finalmente, los grupos comunitario-culturales de identificación de tipo nacional o popular, incluso empresarial (como muestra el ejemplo del feudalismo japonés de las empresas). Además de esto, más que cualquier otra cosa son las relaciones de dominio directo o indirecto, que perduran bajo la máscara de la contractualidad, las que desmienten la ficción del contrato. Estas objeciones llegan, sin embargo, demasiado tarde, a la vista de la forma social autoformante de la coexistencia de seres humanos con seres humanos y de la reflexión que hacen sobre ella las «sociologías» de la Modernidad.

No obstante, va creciendo la irritación por lo inadecuado de esos arreglos lingüísticos. No es de extrañar que durante el desarrollo de la «sociedad burguesa», sobre todo en los epílogos interpretativos de la Revolución Francesa, no pocos pensadores, invocando los aspectos citados referentes a la coexistencia humana, comenzaran a rebelarse contra los absurdos contractualistas llevados al extremo por la «Ilustración» unilateralizada. Fue entonces cuando conceptos como tradición, costumbres, pueblo, cultura y comunidad, llegaron a cargarse de un *pathos* desconocido hasta el momento; ciertos usuarios de esas expresiones se prometían de ellas nada menos que la sociodicea verdadera. Sobre todo la palabra comunidad se llenó de connotaciones metafísico-grupales, que hasta entonces le habían resultado extrañas. Bajo su signo se formaron, aproximadamente al mismo tiempo, el romanticismo, el conservadurismo y el holismo estatal dialéctico –con el marxismo como variante sociologista más agresiva–, como tres intentos, impregnados de alta modernidad, de defenderse contra las distorsiones del saber sobre la coexistencia producidas por las ideologías contractuales, individualistas y atomistas. Pero, como se percibe retrospectivamente, estos movimientos –se los podría sintetizar como la sublevación de los holistas– no tenían a su disposición un lenguaje suficientemente desarrollado como para formular sus intuiciones anti-contractualistas, razón por la cual las cabezas de esa tendencia se vieron obligadas la mayoría de las veces a

recurrir a los clichés del holismo clásico autoritario, cuyas fuentes –como la de la teoría de la reunión o de la asamblea– pueden retrotraerse una vez más hasta las *Leyes de Platón*.

Así pues, la hora del pensamiento con pretensiones sociológicas de la totalidad suena, asimismo, dos veces: primero, en las fundamentaciones temprano-racionalistas de la cosa pública hechas por la filosofía antigua y, de nuevo, en los redescubrimientos tanto modernos como contramodernos de la colectividad en sentido holístico. Sólo si se admite que el principio de la coexistencia de seres humanos con seres humanos y lo demás no puede ser representado propiamente como contrato y en absoluto meramente como arreglo de conveniencia entre individuos mayores de edad, calculadores de intereses, habrá que preguntarse en qué colectivo mayor están «contenidos» los coexistentes recíprocos y qué nexo une realmente a unos con otros. Evidentemente, lo que se busca aquí es una explicación de una conexión fuerte entre seres humanos, más antigua que la asamblea, el acuerdo, el contrato y la constitución ratificada. Lo que ahora aparece ante la vista y exige interpretación es la posibilidad de un poder unificante y mantenedor con una fuerza de troquelaje tan penetrante que se adelante a la autorreferencia de los portadores de intereses y determine a todos los individuos como manifestaciones puntuales de una realidad común preeminente.

Se habla, naturalmente, de la totalidad: esa heroína de mil formas, de la que tratan las doctrinas tradicionales de la sabiduría. Como mejor se entiende el holismo clásico es como una primera forma de explicación y crisis de las expectativas de integración, apenas necesitadas de articulación antes, arcaicamente compactas, automatizadas, por decirlo así, de miembros de grupos de gran poder reproductor y de grandes tradiciones; expectativas, sin embargo, que, en circunstancias de mayor desarrollo, se frustran tan a menudo y necesariamente que se hace inevitable una nueva concepción, más explícita, de la relación entre la *polis* y sus ciudadanos (nos encontramos ahora en el ámbito de las culturas ciudadanas griegas). La frustración es debida a que los individuos, en cuanto gozan de libertades locales y confort ciudadano, ya no cumplen, sin más, lo que el así llamado todo exige de ellos. Esto se manifiesta, normalmente, porque en los sectores de servicios aparece una resistencia frente a las tareas, sacrificios y tributos que reclaman los dominantes. Ya la ciudad clásica es sobrepujada por los efectos colaterales no deseados de su liberalismo: el primer principio de su síntesis, el compromiso solidario de los muchos, es minado por el segundo principio, la orientación de los ciudadanos a sus legítimos intereses propios y familiares; este socavamiento se hace más notorio cuanto mayores son los éxitos políticos de la república. La comuna más próspera es la primera que se topa con el riesgo de malograrse ante su propio florecimiento. De esta situación proviene la originaria filosofía política de la totalidad (la primera ontología del conservadurismo, podría decirse también). Ilustra el camino occidental a las formas de pensamiento de los imperios administrativos autoritarios.

El argumento magistral en favor de la reacomodación de individuos desregulados y grupos de intereses separatistas en un así llamado uno y todo lo presentó Platón en el décimo libro de las *Leyes*, y no por casualidad en el contexto de una disertación sobre las penas que amenazan por la contravención a la voluntad de los dioses, sobre todo en el caso del delito político-religioso capital, llamado ateísmo (que significa, en el fondo, ultraje al todo). El contexto resulta sintomático porque en el discurso del primer politólogo los dioses son reconocidos como los medios ciudadanos auténticos y reales y representan *eo ipso* los garantes ontológicos del espíritu de solidaridad. El interlocutor ateniense en el diálogo platónico concibe un modelo de discurso, con cuya ayuda jóvenes amenazados de ateísmo y anomismo puedan ser recuperados para el ecosistema de la planificación divina del mundo: habría, concluye, que convencer a los delincuentes



Giuseppe Arcimboldo (contorno), *El caballo de Troya*, comienzos del siglo XVII.

[...] 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 y objeto, según sus posibilidades, de lo que le sea propio. Y cada una de estas cosas, hasta en la más pequeña escala, tienen en cada acto o experiencia

unos regidores encargados de realizar un perfecto acabamiento incluso en la más mínima fracción. «Pues bien, *una* de éstas 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 realidad feliz en la vida del todo, y que la generación no se produce en tu interés, sino que eres tú el nacido en beneficio de ello...».^[233] [El regidor supremo] tiene ya dispuesto, en relación con todo ello, qué clase de disposición debe ir a ocupar y qué lugares a habitar en cada caso lo que es de una manera o de otra.^[234]

La expresión clave performativa de esa alocución reza: «sigue estando oculto para ti», completada por la advertencia: aquí, sin embargo, se te desvelará de una vez por todas lo oculto durante mucho tiempo. La doctrina de la totalidad se dirige a individuos rebeldes, a quienes hay que sacar del error originario popular de que existe una pluralidad natural de individualidades, más o menos del mismo rango, que, cada una a su modo, se preocupan legítimamente de lo suyo; de lo que podría deducirse que la cosa pública es sólo, por decirlo así, un subproducto de los juegos de vida individuales e idiosincrásicos en cada caso. Pueden hablar así los sofistas liberales (y sus sucesores modernos, los románticos de la pluralidad y, lo peor de todo, los deleuzianos y latourianos), pero tales declaraciones no son dignas de un ser (platónicamente) pensante. Quien quiere experimentar la verdad tiene que estar dispuesto a misiones superiores: la respuesta platónica supergrande a la gran pregunta por el fundamento de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes y con lo demás alcanza el nivel de últimos enunciados teocosmológicos con un salto audaz, sin consideración a escrúpulos burgueses. De acuerdo con sus tesis, el todo del mundo constituye una obra de arte perfecta y, según otras versiones, un dios bienaventurado realmente existente^[235] o un hiper-ser sin entorno y eterno,^[236] que, en correspondencia con su constitución omnicomprendiva, sobrepasa, engloba e integra a todos los seres individuales. La doctrina de Platón sobre la unidad de los seres constituye una información filosófica en el preciso sentido de la palabra, en tanto que, de acuerdo con su diseño tradicional, se entienda la filosofía como informe pericial sobre relaciones de totalidad, e incluso, quizá, en su corriente principal idealista, como un encubierto sacerdocio de la totalidad, consagrado a una religión del consenso. Pero, sea cual sea la definición de la filosofía: es, en primer término, una agencia de subordenaciones hiperbólicas por lo que se refiere a todo aquello que es el caso. Ordenación significa asignación de sitio. Se entiende fácilmente por qué ha de tratarse aquí de una información edificante, es decir, disipadora de dudas, respecto a tono y tendencia, que confronte a los confusos mortales, a los individuos enredados en el error inicial del pluralismo espontáneo, con un enunciado con autoridad sobre las últimas verdades estructurales y profundas, de constitución holística, sólo comprensibles del todo por expertos. No obstante, las relaciones traen consigo que el evangelio de la armonía invisible del todo haya de ser predicado también al profano, e introducido en su repertorio de verdades. Porque quien comprenda esto mostrará voluntad de permanecer tranquilo en el sitio que se le ha asignado.

El señuelo con el que Platón quiere ganar la conciencia individual discordante para la causa de los dioses de la totalidad y para el cosmos constituido por ellos no es ninguna tesis que persuada porque agrada. En tanto que retrata el cosmos como una totalidad de sentido perfecta, pensada hasta el último detalle, y al ser humano individual como su parte funcional, el filósofo se sirve de un argumento de poder formal de convicción y de elevación enmudecedora: una prueba, si se quiere llamarlo así, cuyas irradiaciones pueden seguirse a través de dos milenios y medio. El apremio irresistible que procede del razonamiento del ateniense radica en la insinuación a atenerse, a la hora de interpretar la situación del ser humano en el mundo político, al esquema: el todo organizado y sus partes; esquema del que, una vez aceptado, sólo

puede seguirse la sumisión del individuo al plan general (suponiendo que no se considera la posibilidad de una abierta secesión en el mal querido y sabido, como lo otro de lo perfecto).

No asistimos a nada menos que a la escena argumentativa primordial del holismo; y *eo ipso* a la fundación originaria de los biologismos sociales, organicismos políticos y doctrinas del Estado considerado como una obra de arte. Lo que proporcionó su fuerza a este argumento fue la introducción subversiva del principio teleológico en el concepto de mundo, según el cual la coexistencia de las cosas existentes en el universo viene determinada por un contexto finalista que penetra todo, del mismo modo que en las obras arquitectónicas todo detalle está en su sitio y que en los cuerpos vivos todo órgano contribuye desinteresadamente a la eudaimonía saludable del todo. Esta introducción no fue subversiva en el sentido de que hiciera entrar en el discurso algo tácito, de lo que pretendiera sacar provecho en el futuro con una estratagema oculta; lo que hizo, más bien, fue fijar en carteles su premisa fundamental, y de un modo tan agresivo que se volvió invisible su estatus precario en medio del brillo de esa exposición hiperexplícita. De golpe, lo más improbable quiso valer como lo más cierto. La transferencia de la idea de obra de arte u organismo al todo del mundo se llevó a cabo con tal energía persuasiva que al destinatario sólo le quedaba ya el asentimiento o la resignación. En cuanto he cedido a la subordinación, que me convierte, con mi existencia entera, en órgano de un ser cósmico viviente o en sillar de un templo integral (o, por cambiar una vez más de metáfora, en voz de un coro universal), me someto a una imagen de mi situación en el todo del mundo, de la que no puede seguirse otra cosa que la obligación de dejarme utilizar dócilmente para los supuestos fines de la totalidad hipostasiada. Siento que estoy justamente en el lugar al que pertenezco. Con el esquema del todo vivo y sus partes el holismo sublime depara la matriz de las ontologías altamente culturales de cooperación, servicio, sacrificio, sin las que no funciona hasta hoy ninguna Iglesia romana, ninguna empresa japonesa, tampoco ningún cuerpo de marines USA ni ninguno de los regímenes militares que han mostrado sus violentos colores sobre los mapas políticos del siglo xx.

La madurez de la hipnosis holística se alcanzó ya en la época de los emperadores romanos. Marco Aurelio proporcionó un testimonio del naturalismo monolítico del estoicismo al designar como «una tumescencia en el cuerpo del mundo» a cualquiera que se le ocurra escandalizarse por situaciones en la naturaleza; estamos creados para cooperar «como el maxilar superior y el inferior».^[237] Por lo demás, de acuerdo con este modo de ver las cosas, en el universo no hay sitios equivocados; cualquier lugar en el todo se adecua a su ocupante; éste, en consecuencia, nunca puede hacer nada mejor que someterse al juicio de Dios, que habla desde la propia situación. «Reconoce el lugar» significa aquí: Descubre la tarea que incluye tu lugar. Igual que dice Rousseau en el *Contrato social*: «Una vez fundado el Estado, la adhesión reside en el domicilio»,^[238] la divisa de Platón, como la de Zenón, podría ser: Una vez

organizado el cosmos, la adhesión reside en el ser-ahí mismo.

Que la aplicación de la metáfora del organismo a la coexistencia de muchos y diferentes en un todo político, integrado cuasi-psicosomáticamente, no sólo fue un invento de la filosofía ateniense, sino que constituye un pensamiento elemental de los primeros pueblos con Estado, puede deducirse de la fábula del estómago y los miembros, introducida en el canon de las leyendas políticas de la antigua Europa por Tito Livio y su elocuente ex-cónsul Menenio Agripa. Livio, en el segundo libro de su crónica romana *Ab urbe condita*, que trata de los acontecimientos sucedidos en el cambio del siglo VI al V antes de Cristo, informa sobre uno de los momentos más oscuros de la historia de Roma, cuando la ciudad, segmentada por luchas de estamentos, se había hundido en un pánico paralizante por el mutuo temor (*mutuo metu*) entre los nobles *patres* y la *plebs* insurgente. En esta situación desesperada, en la que los pocos capaces de juicio sólo podían prometerse la salvación de la cosa pública por la recuperación de la *concordia*, surgió el momento crítico para la retórica política edificante. Menenio apuesta el destino de Roma a una comparación organísmica:

En la época –(así se dirige el orador al pueblo irritado)– en la que en el ser humano no estaba todo en armonía como ahora, sino que cada uno de los miembros pensaba y hablaba para sí, las demás partes del cuerpo se habrían irritado si toda su solicitud, su esfuerzo y su prestación de servicio hubiera ido para el estómago, mientras el estómago se quedaba tranquilamente en el medio, sin hacer otra cosa que disfrutar de los placeres ofrecidos. Se hubieran conjurado, de modo que las manos ya no llevaran más alimentos a la boca, la boca no aceptara ya más lo que se le ofrece, y los dientes no mordieran ya. Al pretender, con esa ira, domesticar el estómago por hambre, los propios miembros y el cuerpo entero se debilitarían en extremo. De modo que queda claro que también el estómago presta sus servicios diligentemente y que no es alimentado en mayor medida de la que él alimenta, repartiendo proporcionalmente en las venas la sangre, por la que vivimos y que nos hace fuertes, haciendo que vuelva a todas las partes del cuerpo después de haber recibido su fuerza por la digestión del alimento.^[239]

Por la analogía entre la rebelión de los miembros contra el estómago y la ira de la plebe contra los patres, Menenio consiguió finalmente calmar los ánimos (*flexisse*) de la multitud irritada. La imagen del consenso de los órganos flexibiliza a la multitud rebelde y le hace volver de la parálisis amedrentada a la cooperación. Quizá pueda concluirse del suceso que ciertas oscuridades de la coexistencia son clarificables, en principio, por símiles organísmicos, como si la idea de la coexistencia antagonistamente cooperadora de elementos disímiles sólo pudiera articularse en una asociación gracias a préstamos tomados de metáforas biológicas compactas. El cuerpo vivo es la trampa figurativa, en la que el primer pensamiento holístico no puede dejar de caer. Y cuando aún no se tiene ante los ojos el animal-mundo divino omni-integrador, como el cosmos platónico lo presentará ante discípulos edificados, un animal-*res-publica* con órganos individuales razonables cumple su misma función en principio.

Huelga en nuestro contexto presentar con más detalle los sinos de las teorías del contrato, así como las de los organicismos. Que ambas escuelas se hayan mantenido vivas hasta el presente, ensambladas una con otra, una frente a otra, una en otra, hay que interpretarlo como indicio de lo muy sugestivas que fueron las respuestas primarias a las preguntas por el fundamento de la coexistencia. Tampoco tienen por qué ocuparnos en este instante las modernizaciones del holismo crítico, que interpretan el principio de la conexión social por el proceso de capital con su nexo de intercambio o por la diferenciación de subsistemas dentro de la sociedad mundial. Por

ahora resulta mucho más interesante el hecho de que ambas fueran acompañadas casi desde el comienzo por una desazón, más aún, por una especie de incredulidad frente al tirón inverosímil tanto de la explicación contractualista como de la holista. Este escepticismo dejó sus primeras huellas, de nuevo, en Platón, quien, como para desmentir sus dos fundamentaciones de la comunidad, y haciendo uso de una libertad de pensamiento anterior a toda ortodoxia, bosquejó los contornos de una tercera teoría de la síntesis social: aquella doctrina inexorablemente realista, cuasi-funcionalista, de la mentira noble, mediante la cual, siguiendo los consejos de la *República*, debían reafirmarse los sentimientos de afinidad de los ciudadanos, para evitar la sublevación de los desfavorecidos en la división de clases. Según ella, el principio de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes residiría en una mistificación común o, por hablar anacrónicamente, en un contexto de ofuscación creado artificialmente, que abarcara, en su propio beneficio, tanto a los mentirosos como a los mentidos.^[240]

Tanto en la teoría del contrato como en el holismo hay que habérselas con hipérbolos de una desconsideración marcadamente constructivista, que impresionan porque abjuran de la experiencia cotidiana y la sustituyen por elaboraciones de una metáfora abstracta. A la mayor parte de las modernas sociologías, politologías y filosofías sociales cabría caracterizarlas como una serie de intentos de equilibrar las sobretensiones tanto de un planteamiento como de otro mediante cruzamientos entre ellos, como si fuera posible subsanar dos fallos, combinando uno con otro.

El contractualismo, como el organicismo, son esencialmente deudores de su objeto, sobre todo porque se ofrecen a expresar la razón verdadera de la coexistencia de seres humanos con seres humanos y demás, sin poder formular palabra alguna con sentido sobre el espacio en el que se produce la síntesis, más aún, sobre el espacio que abre esa síntesis. Ambos son ciegos del ojo espacial, dicho aún de modo más general: del ojo de la situación o del ojo del contexto. Consideran esa ceguera como una ventaja, porque pretenden ver en el medio de la teoría algo que se sustrae al punto de vista preteórico. Con todo, el teórico del contrato ha de admitir aún que sus llamadas sociedades se componen de pluralidades espontáneamente dadas, aunque él sólo describa equívocamente el principio de la composición. Al colocar el fundamento inteligible de la conexión de los asociados en el supuesto contrato entre ellos, hace caso omiso del punto de partida, de la irreducible multiplicidad de familias con su propia idiosincrasia y de la de ejemplos de vida vecinos, motivados análogamente. De los coexistentes fácticamente en espacios propios y tiempos propios no queda más en este modelo que una pluralidad abstracta de voluntades puntuales dotadas de razón, que se transforman en «ciudadanos» en cuanto se han comprometido con una forma de vida cooperativa para la persecución de intereses comunes. El contractualista, con precipitación consciente, se refugia en la idea de una configuración voluntaria de unidad, de la que nunca conseguirá decirse dónde, cuándo y en qué medio pudo haberse llevado a cabo ni cómo logró tomar tierra: por

lo que no es de extrañar que todavía ningún archivero haya conseguido descubrir el armario de actas en el que se conserva la del contrato social. El contractualismo vive de alucinaciones, hoy llamadas supuestos contrafácticos: sobre todo de la de una asamblea originaria, en la que los asociados encuentran gusto en abandonar su modo de vida precontractual para ponerse bajo la protección de leyes comunes. El exquisito en-ninguna-parte, en el que se cierra el contrato, desvía la vista de la constitución situacional de la coexistencia y de su dinámica espacial propia.

Cuando se reclama expresamente el encubrimiento de la mirada a lo real, como en las más recientes modernizaciones de la teoría del contrato, por ejemplo en la *Teoría de la justicia* de John Rawls,^[241] se invita a las partes a un juego sociógeno a la gallinita ciega, en el que tras un «velo de ignorancia» han de estipularse relaciones recíprocas limpias. El contrato ha de proceder aquí de un nirvana topológico, llamado «estado originario», en el que la ceguera ante la situación se declara como virtud:

Ante todo, nadie conoce su puesto en la sociedad, su clase o su estatus; tampoco sus dotes naturales, su inteligencia, fuerza corporal. [...] En el estado originario los seres humanos tampoco saben a qué generación pertenecen.^[242]

En esta construcción filosófico-moral puede apreciarse cómo la teoría del contrato emprende a ojos vistas la huida de la improbabilidad al absurdo, con la contrafacticidad como etapa intermedia: postulando una población depurada de toda cualidad histórica, psíquica y somática, que se mantenga a disposición como conejillo de Indias de la justicia. Se trata, claramente, de una ideología para países de inmigración, cuyos ciudadanos han de aprender a considerar sus cualidades y posesiones como polvo de ayer: las diferencias son borrables. Tras el velo de la ignorancia han de reunirse seres humanos sin atributos, sin distintivos, sin papeles: un cargamento de emigrantes, por decirlo así, que tras una larga travesía son desembarcados en una tierra virgen, agotados y agradecidos por todo lo que prometa de algún modo un nuevo comienzo; más aún: un grupo de *encounter*, que hace su entrada, desnudo, en la Gran-Filadelfia para autoexperimentarse. En cualquier caso, sólo individuos que han roto consigo mismos parecen apropiados para realizar la tarea asignada a ellos: la negociación de un contrato justo de coexistencia. Sólo seres humanos, que han perdido el oído y la vista en relación con su situación en el espacio, tiempo, destino y ánimo, serían aptos para conseguir el derecho de ciudadanía en una comuna de Rawls. Parece que, proveniente de los tiempos de la Revolución Francesa, se vuelva a oír la voz del utopista Anarchasis Cloots, que gustaba de considerar los nombres de las naciones (e *ipso facto* de todas las localidades y propiedades) sólo como «etiquetas góticas». Parece que el mejor filósofo del derecho no tiene nada en contra de presentarse como el peor sociólogo, mientras le dejen mano libre para borrar las cualidades locales y las coloraciones conflictivas de las células de vida coexistentes: aquellas, en primer lugar, por las que los coexistentes se implican en sus configuraciones espaciales concretas y en sus

historias locales.

En una palabra, la teoría del contrato ya no puede necesitar de los coexistentes tal como son antes del contrato o en el momento de hacerlo. Se dirige a seres humanos que, en tanto pecadores, heredaron propiedades y, en tanto penitentes, están dispuestos a comenzar de nuevo más allá de sus propiedades; se nota, en efecto: estamos en terreno protestante y kantiano. En esto, la utopía de Rawls congenia con una cierta teoría de la acción comunicativa, que tampoco tiene aplicación alguna para quienes hablan fuera de situaciones idealizadas de habla. Esta teoría describe a los comunicadores como si sus discursos fueran consecuencia de un convenio de intercambio de frases, que, perdidas las esperanzas en su propio parloteo en estado natural, hubieran acordado unos con otros en el momento de tránsito al estado lingüístico contractual. Aquí como allí: Teoría Primera para el Último Hombre.^[243]

Por lo que respecta al organicismo político, pierde, desde el lado opuesto, la diversidad de la espacialidad originaria de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes y demás. Mientras que la quimera del contrato reúne a individuos falseados y descoloridos en un nexo imaginario, el fantasma del organismo vincula a individuos reales en un «todo» falseado, grotescamente simplificado. También esta explicación de la síntesis social desfigura las cualidades humano-espaciales, psicoesféricas, conspiradoras y polemógenas de la coexistencia, en tanto que somete las condiciones de alojamiento, los repartos de tareas y las interpretaciones de la situación de los seres humanos a una superintegración violenta, como si hubiera que interpretar sus vecindades y formas de relación análogamente a la cooperación de las células y órganos en un cuerpo animal. La ideología organicista destruye, a su manera, el sentido para las originarias espacialidades propias de la convivencia; comprime las casas vecinas, las microsferas, las parejas, los equipos y asociaciones, las poblaciones y asambleas, los colectivos y clases en un hipercuerpo simplificado, como si la coexistencia de cuerpos de tipo humano produjera un *compositum* vital de rango superior, un Gran Animal político, que si es libre hacia fuera, dentro retiene, proscritos en su sitio, a sus miembros, como si se tratara de entrañas, carne y huesos. Más drástico aún se hace el imperativo a la tendencia holística en las metáforas arquitectónicas, según las cuales los individuos habrían de ser empotrados en el Estado como las piedras talladas en una fachada suntuosa. Tampoco el símil del juego de tablas, de acuerdo con el cual los individuos se dejan colocar, como piezas, por un jugador soberano, mejora las cosas para los movidos hacia un lado u otro.

Está claro que las analogías de cuerpos y obras de arte se formulan desde un espíritu de dominio pericial sobre totalidades objetivas, pues es sabido que sólo especialistas saben cómo construir una casa como un todo, dirigir un barco como un todo, tratar un cuerpo como un todo, tejer una alfombra como un todo y dirigir un ejército como un todo. Hasta que se llegue a fundar el reino de los filósofos, que administre los Estados *lege artis* como un todo, hay que conformarse con un reino de tejedores y arquitectos, mejor aún: con un reino de terapeutas. Por lo demás, las teorías liberales del contrato, como todos los discursos contra-intuitivos, que humillan el *common sense*, están tan teñidas expertocráticamente como las holistas, sólo que sus autores se ciernen, más bien, en una atmósfera de abogadocracia. La experiencia enseña que la mayoría de las veces los teóricos del contrato se interesan por las formas democráticas sólo en la medida en que garantizan situaciones de las que lleven el control juristas, periodistas de la corrección y profesores de filosofía moral.

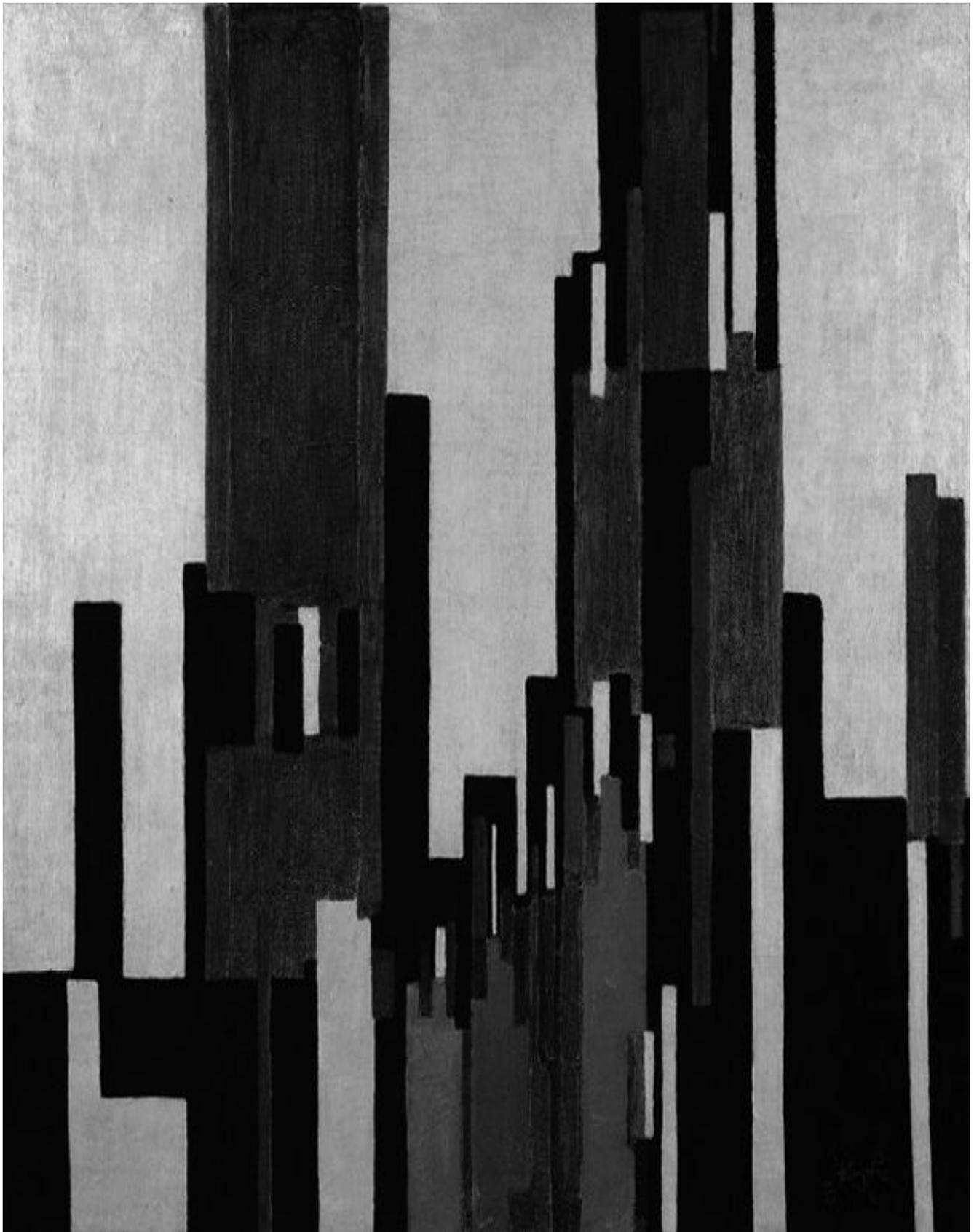
La miseria del organicismo estriba en que su legítima defensa de la justicia en relación con los intereses superiores de la cosa pública se convierte la mayoría de las veces en resentimiento contra la idiosincrasia de las unidades más pequeñas, declaradas como «partes». Su típica tonalidad es la de una aristocracia desposeída de poder, que salva su hambre de superioridad en el sueño del servicio puro. Por regla general, los holistas nobles están dispuestos de buena gana a servir a la cosa pública en el papel de cerebros sabios o estómagos útiles, en la esperanza de que también el resto de los órganos se mantengan en su sitio. Si quieren salvarse las intuiciones sociológicas razonables del holismo, hay que desarrollar un punto de vista alternativo al de las asociaciones: se trata de deducir de sus propias condiciones el estar juntos, el comunicarse y el cooperar de las multiplicidades-espacio-propio, que lamentablemente siguen llamándose sociedades, sin utilizar para ello las muletas anti-holistas, con las que se tambalean por el campo individualistas y contractualistas.

Esto podría llevarse a cabo, por ejemplo, como se intenta hacer aquí, con ayuda de una teoría espacial de las multiplicidades, que aborda el enigma de la síntesis social con un arsenal situacionista, pluralista, asociacionista, morfológico y, ante todo, psico-topológico de medios de descripción. A ello pertenece la decisión filosófica de concebir la unidad como efecto, y desencantar, con ello, cualquier concepto de «sociedad» que permita que ésta preceda a sus elementos.^[244] Esto significaría no buscar ya su modelo en la unidad ontológica de los seres vivos individuados (hasta llegar, ascendiendo, al animal-cosmos platónico), sino en la unidad poliperspectivista de la situación común, vivida a la vez por inteligencias diversas, pero siempre simbolizada de modo diferente. Situaciones son conglomerados (en otro sentido: redes) de actores, configurados recíprocamente, sin que ni siquiera uno de ellos, por amor al así llamado todo, pueda salir de su piel y su cerebro.

Una útil referencia inicial en el camino que ha de andarse aquí puede encontrarse en el más filosófico de los fundadores alemanes de la sociología, Georg Simmel, que no en vano ha entrado en los anales de las ciencias sociales como el promotor de un análisis no-totalista de unidades sociales. A él se retrotrae la iniciativa de transferir a las «sociedades» la pregunta kantiana sobre la posibilidad de los objetos del conocimiento en la naturaleza, e impulsar, con ello, una reflexión sobre la constitución cognitiva interna de los conjuntos humanos.^[245] Simmel diferencia asistemáticamente tres «condiciones o formas, efectivas (cuasi) aprioricamente, de la socialización»,^[246] la primera de las cuales llama esquematización: por ella, los miembros de un grupo sólo pueden comprenderse mutuamente, en principio, conforme a sus roles o estatus; la segunda la percibe en la no-socialidad parcial de los seres socializados; la tercera en el enrolamiento de los individuos en el «organigrama» de la «sociedad» como si se tratara de una integral de profesionales, «como si cada uno de los elementos estuviera predeterminado para su puesto en ese todo».^[247]

La reserva más interesante para nosotros frente al holismo sobretensionado viene expresada en la proposición que afirma «que cada uno de los elementos de un grupo no sólo es parte de la sociedad, sino algo más además de eso».^[248] Como principio general: «El apriori de la vida social empírica es que la vida no es del todo social...».

[249] Siguiendo al autor, el fundamento de ello habría que buscarlo en la circunstancia «de que las sociedades son conformaciones de seres, que están a la vez dentro y fuera de ellas».[250] Para los sociólogos individualistas parece estipulado que la unidad de base de estas conformaciones ensambladas sólo puede ser el individuo, el alma individual digamos, de la que vale «que no se coloca en un orden, sin encontrar a la vez su enfrente».[251] El acento que pone Simmel en la diferenciación, de tintes filosófico-vitalistas, entre ser-en y estar-enfrente anticipa la teoría fundamental de Luhmann, en principio desconcertante, agradablemente anti-totalitaria y anti-consensualista, según la cual los individuos reales no son partes del sistema social, sino que pertenecen a su entorno. Con mayor razón aún puede reconocerse en la reserva de Simmel frente a la total comprensión del individuo por la sociología una acción paralela alemana al giro monadológico de Gabriel Tarde en las ciencias de los conglomerados.



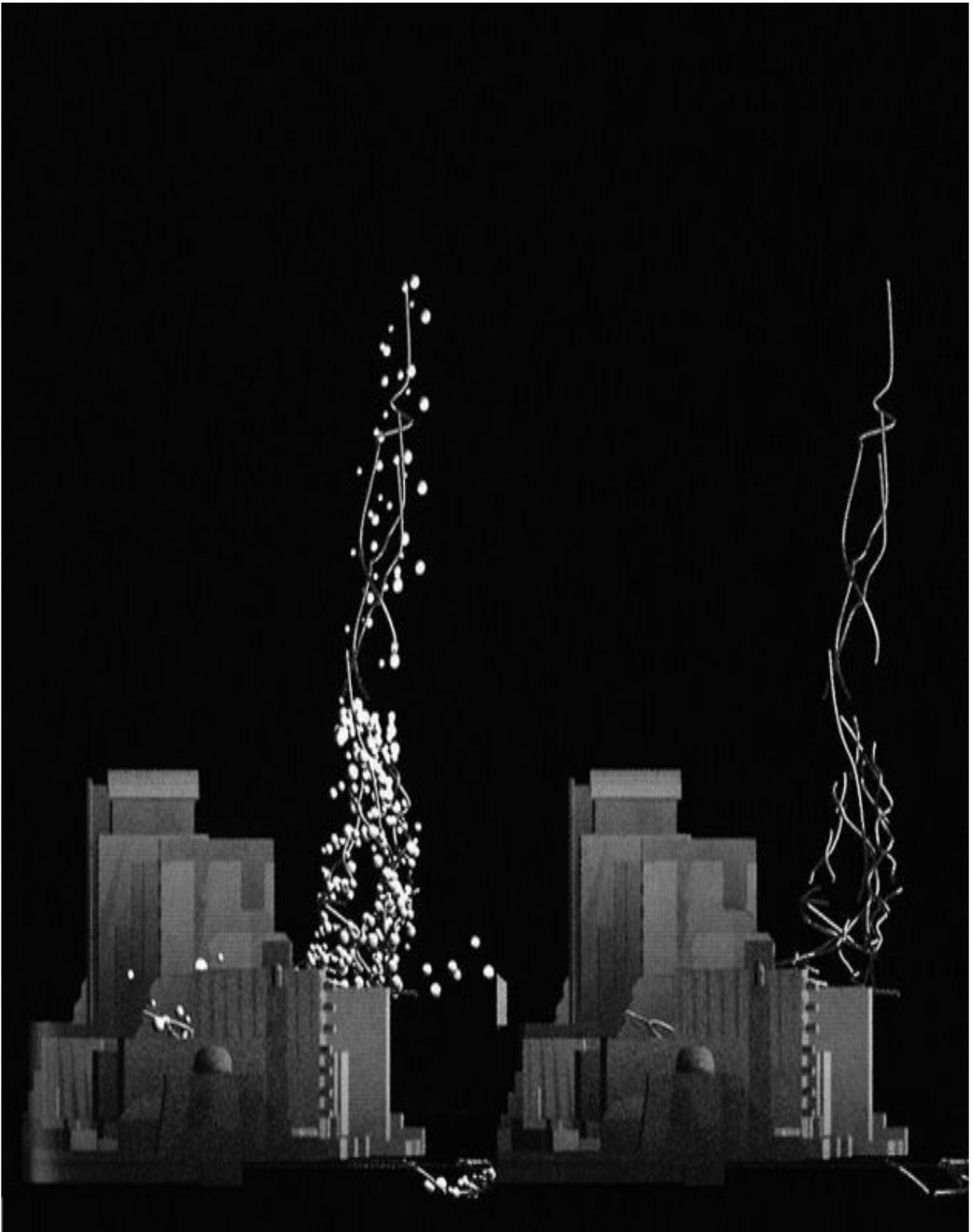
Frantisek Kupka, *Superficies verticales azules y rojas*, 1912-1913.

Podemos conectar con la referencia de Simmel a la extra-socialidad parcial de los componentes individuales de «sociedades» bajo tres presupuestos críticos: primero, habría que rechazar la metafísica individualista de la doctrina simmeliana de la socialización y sustituirla por una teoría más radical de la coexistencia y de la

asociación, como fue proyectada, por ejemplo, por el coetáneo de Simmel, Gabriel Tarde, en su trabajo de 1893, *Monadología y sociología*, nunca aceptado por la mayoría de los sociólogos gremiales. Ese texto, el más filosófico del sociólogo más filosófico de la escuela francesa –utilizamos una caracterización acertada de Eric Alliez–, representa un ingenioso intento neo-leibniziano de generalizar las ideas de asociación tan ampliamente que todos los objetos empíricos puedan ser descritos como estados de coexistencia de algo con algo: «*toute chose est une société*», toda cosa es una sociedad.^[252] Tarde insiste en esta inversión del holismo clásico: la verdad es, más bien, que desde los descubrimientos de la teoría celular los organismos se han convertido en sociedades de estilo propio, en, por decirlo así, repúblicas licurguianas o rousseaunianas, exclusivas y salvajes, o, mejor aún, en congregaciones religiosas de una extraña obstinación, sólo comparable a la singularidad majestuosa e inmutable de sus prácticas de fe; una inmutabilidad, por lo demás, que no dice nada en contra de la multiplicidad individual y del poder de invención de sus miembros.^[253]

De aquí podría extraerse la conclusión de que no es lícito, en absoluto, entender el ser-algo-más-que-sociedad de los individuos, insinuado por Simmel, como el último ser-para-sí íntimo de un punto-persona atómico, como sugiere la metafísica del sujeto. Si individuos humanos participan de una dimensión extrasocial, es, según Tarde, porque ellos mismos son resultados de asociaciones prepersonales, de sociedades de células y sociedades de partículas, subordinadas a modalidades del ensamblaje común, que obedecen a leyes propias. Para desligar parcialmente, fuera de la «sociedad», a seres humanos de sus semejantes no es, pues, necesario acrecentar su mismidad al modo que lo hace la metafísica de la soledad. Son parcialmente disociales o asociales (o, por utilizar las expresiones de Tarde, presociales o subsociales) en el plano interpersonal, porque en otros planos y de otros modos son sociales, múltiples y están ensamblados. Dicho de otro modo: para poder ser dentro de un nexo social –es decir, dedicados a un campo común de *munera*, tareas, obras, proyectos– los individuos han de disponer de su inmunidad específica (de su liberación del servicio social). Lo que actualmente se llama salud pública (mejor hablar de la constitución biopolítica de una población) es el compromiso de hoy entre intereses de *communitas* y condiciones de *immunitas*.

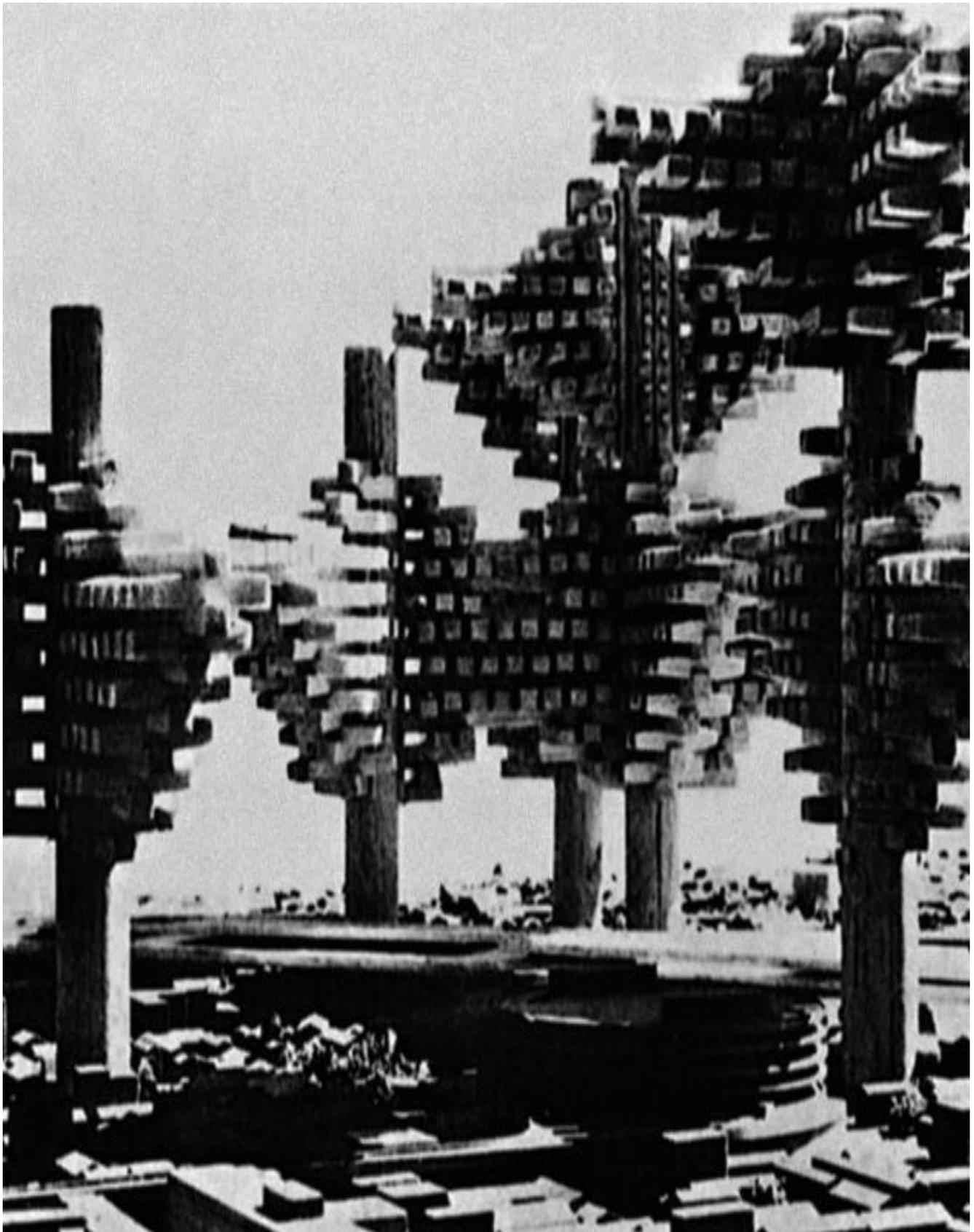
Pertenece a las virtudes del planteamiento neo-monadológico en la teoría de la sociedad el hecho de que por la atención que presta a la asociación de pequeñas unidades impida la ceguera espacial, inherente a las sociologías al uso. Desde este punto de vista, «sociedades» son magnitudes que reclaman espacio y que sólo pueden describirse por un análisis extensivo apropiado, por una topología, una teoría dimensional y un análisis de «red» (en caso de que se prefiera la metáfora de la red a la de la espuma).^[254] Tarde insinúa ocasionalmente una dirección posible de tales análisis, en un experimento imaginario: si al instinto de sociabilidad de los seres humanos no se le pusiera un dique mediante limitaciones insuperables, procedentes de la fuerza de gravedad, más tarde o más temprano se vería crecer, sin duda, junto a los pueblos conocidos en línea horizontal, naciones verticales: asociaciones de uvas-eres-humanos, que se elevarían en el aire y que sólo se apoyarían en el pie de una perpendicular sobre el suelo terrestre, sin desplegarse sobre él.



NOX/Lars Spuybroek, del proyecto *Beachness*.

Apenas tiene sentido explicar por qué esto es imposible. Una nación que fuera tan alta como ancha, superaría con mucho el ámbito respirable de la atmósfera y la corteza de la tierra no ofrecería materiales suficientemente sólidos para las construcciones titánicas de ese desarrollo vertical de la ciudad. [\[255\]](#)

Con esta consideración el analítico de la asociación quiere hacer comprensible por qué configuraciones planas de agregados del tipo de las «sociedades» humanas (análogas a ciertos musgos y líquenes) se distinguen por sus contornos imprecisos. Esto nos proporciona un indicio, según el cual nos tenemos que enfrentar (¿se puede decir por primera vez?) con una acuñación morfológicamente atenta y teórico-espacialmente lúcida de sociología. Queremos mantener la presunción de que el citado pasaje es uno de los escasos lugares en la literatura científico-social en el que las aglomeraciones humanas se interpretan con una mirada de soslayo a las condiciones estáticas, formales y atmosféricas de la coexistencia de seres humanos en el espacio.



Arata Isozaki, *Cluster en el aire, ciudad metabólica*, 1962.

(El experimento imaginario tardesiano encuentra continuidad en utopías arquitectónicas del siglo xx, como los bocetos neo-babilónicamente ansiosos de altura de Yona Friedman para la «*Ville cosmique*», 1964, o la *City in the Air* de Arata Isozaki, 1962; su referencia a la asociación plana se recoge en la rizomática de

Deleuze y Guattari; encuentra eco en el concepto de Vilém Flusser de «espacio vital» como una «caja larga y ancha, pero baja».^[256] De acuerdo con estos apuntes las «sociedades» aparecen como alfombrados interconectados. Su dimensión más importante reside siempre en la prolongación lateral.)

Si queremos seguir trabajando con la indicación de Simmel, de que las «sociedades» se componen de seres que están a la vez dentro y fuera de su asociación, hemos de pertrecharle con dos correcciones adicionales. Es verdad que el giro monadológico en la línea de Tarde ayuda ya a disolver la ilusión individualista en la que se reflejan miembros de «sociedades burguesas», de modo que desde este momento hay que analizar las «sociedades» como composiciones de composiciones. Pero, a nuestro entender, hay que prolongarlo hasta un giro diadológico, por el que aparece el principio de las conformaciones de espacio surreales, específicamente humanas, en la descripción del contexto social. Hay que recordar que ya hace decenios Béla Grunberger, con su concepto de mónada psíquica, desbrozó el camino a un giro así hacia lo diádico. Para el psicoanalista, la expresión mónada ha de designar una «forma», cuyos contenidos los proporciona la coexistencia de dos, implicados mutuamente en una interacción psíquica fuerte.^[257] Según ello, las «sociedades» no sólo habrían de comprenderse como comunidades de mónadas de alto rango, como multiplicidades de multiplicidades; en nuestro contexto habrían de entenderse originariamente como multiplicidades de díadas, cuyas unidades elementales no constituyen individuos, sino parejas, moléculas simbióticas, hogares, comunidades de resonancia, como hemos descrito en el primer volumen de nuestra trilogía. Lo que allí se llama burbuja es un lugar de *relación fuerte*, cuya característica consiste en que seres humanos en un espacio-cercanía crean una relación psíquica de cobijo recíproco; para ello propusimos la expresión *receptáculo autógeno*.^[258]

La idea de una multiplicidad de auto-receptáculos psíquicos conduce por sí misma a la expresión *espuma*; en relación con ello, recogemos, además, la alusión topológica de Tarde al aplanamiento de las asociaciones humanas con el fin de conseguir la imagen heterodoxa de una espuma plana. Espumas son rizomas-espacio-interior, cuyo principio de vecindad hay que encontrarlo, ante todo, en configuraciones laterales anexas, en condominios planos o asociaciones co-aisladas. Multiplicidades-espacio integradas por co-aislamiento son grupos de islas, comparables a las Cícladas o a las Bahamas, en las que florecen a la vez culturas semejantes y autóctonas. Con todo, la interpretación de la «sociedad» como espuma plana u horizontal no debería inducir a la conclusión de que una colección completa de las hojas del catastro comunal deparara la descripción más adecuada de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes y demás, por muy estimulante que resulte la parcialización del espacio en los libros fundiarios por analogía con la teoría celular. Es verdad que la «sociedad» sólo puede comprenderse a partir de su multiplicidad y espacialidad originarias junto con sus sintagmas de interconexión,

pero las imágenes espaciales geométricas de los registros de la propiedad, a pesar de ello, no proporcionan la imagen válida de la coexistencia de seres humanos con seres humanos y sus «receptáculos» arquitectónicos; ninguna simple representación-*container* resulta apropiada para articular la tensión idiosincrásica de configuraciones animadas dentro de sus agregaciones. Para disponer de imágenes válidas habría que trabajar con mapas psicotopológicos, basados casi en tomas de rayos infrarrojos de estados internos en cuerpos huecos polivalentes.



Marina Abramovic, *Inner Sky for Departure*, 1992.

Por permanecer en las imágenes meteorológicas y climatográficas, se podría decir que las mejores panorámicas de la «sociedad» las ofrecerían a través de fotografías de la espuma desde gran altura. Esas imágenes nos transmitirían ya a primera vista la información de que el todo ya no puede ser otra cosa que una síntesis

lábil y momentánea de una aglomeración bullente. Nos proporcionarían figuras externas de las relaciones psico-térmicas dentro de las aglomeraciones de burbujas humanas, comparables a las tomas nocturnas de satélites de las naciones industriales, que, en noches sin nubes, nos muestran como puntos irregulares de luz en zonas de aglomeración electrificadas la coexistencia de seres humanos e instalaciones técnicas. Un aphograma, diluyéndose en la altura, de una «sociedad» nos pondría ante los ojos el sistema de alvéolos y vecindad de las burbujas climatizadas y, con ello, nos mostraría gráficamente que las «sociedades» son instalaciones climáticas poliesféricas, tanto en sentido físico como psicológico. En el caso de la Modernidad se manifiestan ajustes de temperatura muy diferentes y grandes desigualdades en el saldo de animación, inmunización y nivel de confort, que en el interior de los campos se transforman en tensiones psicosemánticas y temas político-sociales. En esta situación, el campo político habría que analizarlo con ayuda de una dinámica de los fluidos para cargas semánticas o vectores de sentido. ¿Qué es la política social sino la lucha formalizada tanto por la nueva distribución de las oportunidades de confort como por el acceso a las tecnologías de inmunidad más ventajosas?

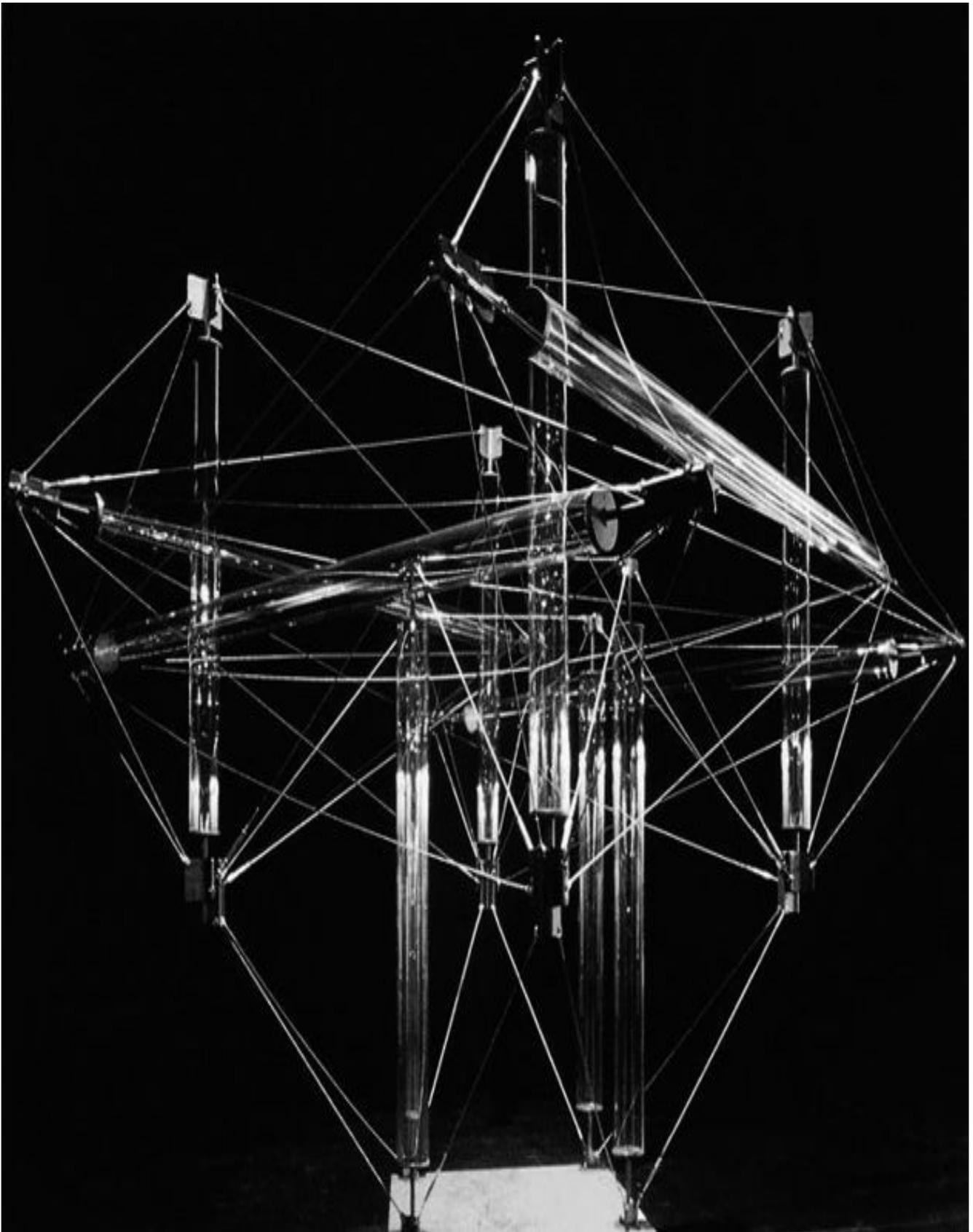
Queda, finalmente, por determinar más pormenorizadamente, desde el punto de vista teórico-espacial y lógico-situacional, la observación de Simmel, de que los elementos constitutivos de grupos sociales no son sólo partes de la sociedad, sino también *algo más además de eso*. Mediante los conceptos de «burbuja» y «receptáculo autógeno» se hace posible interpretar crítico-espacialmente el sentido de ese *además*. Si los seres humanos pueden coexistir en «sociedad» es sólo porque ya en otra parte están vinculados y remitidos uno a otro. «Sociedades» son multiplicidades compuestas de espacialidades propias, en las que los seres humanos sólo son capaces de participar gracias a su diferencia psicotípica, que ya llevan siempre consigo. Así pues, para estar «en sociedad» al modo típico humano, hay que aportar ya una capacidad psíquica de coexistencia. Sin una previa sintonización psicotópica los reunidos no serían reunibles; o sus asociaciones nunca serían más que congresos de autistas, comparables a grupos de erizos escalofriados, como Schopenhauer caracterizó la «sociedad burguesa». Sólo porque hay una conformación psíquica de espacio, alias comunicación, antes de la asociación social, es posible la participación en reuniones ulteriores. Si fuera de otro modo, todo individuo humano, como dijo René Crevel, tendría que permanecer encapsulado en sí mismo, «como una vieja prostituta, que sólo es ya una ruina para su corsé». ¿Cómo explicar, entonces, los fenómenos indiscutibles de transmisión espiritual, «la riqueza de nuestros dominios indivisos», el «intercambio imponderable, pero real»?^[259]



Norteamérica y Sudamérica (con Hawaii), tomadas en una noche sin nubes. Foto de satélite de la NASA.

En realidad, los individuos se hacen sociables en la medida en que por una especie de esclusa de aire psicosocial se ponen en condiciones de pasar de un espacio primitivo diádico al espacio polivalente de los contactos «sociales», tanto tempranos como desarrollados, a espumas o redes enriquecidas, finalmente incluso a lazos sin

compromiso.^[260] Sin embargo, como dice Simmel en una consideración esferológica *ante litteram*, su «sociabilidad» está igualmente condicionada por el hecho de que las personas se mantengan en los límites de la «medida de poder y derecho de la esfera propia», en la conciencia, precisamente, «de que poder y derecho no se extienden hasta dentro de la otra esfera».^[261] El personalismo proporciona la forma filosófica en la que los individuos autocontrolados se ofrecen mutuamente garantías de no beligerancia. Naturalmente, Simmel habla aquí con la voz del kantiano que sigue a su maestro en el supuesto de que el sentido de un ordenamiento jurídico burgués es el de garantizar la coexistencia de círculos discrecionales, centrado cada uno en sí mismo.^[262] Con algo más de sentido para las relaciones de fuerza, Novalis, cien años antes, se había percatado de que todo individuo es el centro de un sistema de emanación.^[263]



Stefan Gose/Patrick Teuffel, *Tensegrity Skulptur*, una composición con tubos de vidrio de 3-4 metros de longitud.

Sobre el trasfondo de estas consideraciones se muestra que la definición de Kant del espacio como posibilidad del estar juntos ha de ser completada o sustituida por su reverso, y por qué^[264] el estar juntos es lo que posibilita el espacio. Mientras que en

la física de Kant las cosas sólo llenan el espacio preexistente (mejor, representado *a priori*) y subsisten unas junto a otras al modo de exclusión recíproca, en el espacio psico y socio-esférico los reunidos, por su coexistencia, conforman ellos mismos espacio: están ensamblados unos en otros y configuran un lugar psicosocial de tipo propio, a modo de cobijo mutuo y evocación recíproca. Una vez más se hace comprensible, así, la diferencia entre los simples receptáculos acogedores de la concepción física del espacio y los receptáculos autógenos, autoabombantes, de la esferología.

Si esta diferencia se hace efectiva, también la conexión temporal entre las generaciones aparece como coexistentes sucesivamente. Si se entienden las culturas como espacios integrados por configuraciones modélicas comunes, surge un concepto de tradición como proceso de conservación colectiva de modelos en el tiempo. En culturas tradicionales el aprendizaje adquiere el sentido de una acomodación al modelo existente. En una cultura indagadora, que, como la moderna, se ha abierto mediante explicación progresiva, el aprendizaje significa, por el contrario, participar en procesos de revisión permanente de modelos. Todo lugar de aprendizaje constituye una microsfera temporalizada en la espuma aprendiente.

Capítulo 1

Insulamientos

Para una teoría de las cápsulas, islas e invernaderos

Desde la aparición de la novela de Daniel Defoe *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner: who lived eight and twenty years all alone in an uninhabited island on the coast of America... written by himself*, de 1719, los europeos admitieron que los humanos son seres que tienen algo que buscar en las islas. Desde ese naufragio ejemplar la isla en el lejano océano sirve de escenario para procesos de revisión de las definiciones de realidad en *terra ferma*.

Constatar esto significa llegar a percatarse de la asimetría de las relaciones entre tierra e isla. Habitualmente, la cultura de tierra firme y la existencia en la isla se relacionan como regla y excepción; y la primacía de la regla se hace valer ejemplarmente en el caso de Robinson. La historia del sencillo puritano, que creó en una isla solitaria del Pacífico una microcommonwealth a partir de clichés cristiano-británicos, ha tenido en el transcurso de los siglos más de mil reediciones, adaptaciones y traducciones, consiguiendo una difusión que casi iguala a la del Nuevo Testamento: lo que da a entender que sí es algo más que un mezquino evangelio, insularmente idealizado, de la propiedad privada. Ofrece una fórmula para la relación del yo y del mundo en la época de la conquista europea del mundo.

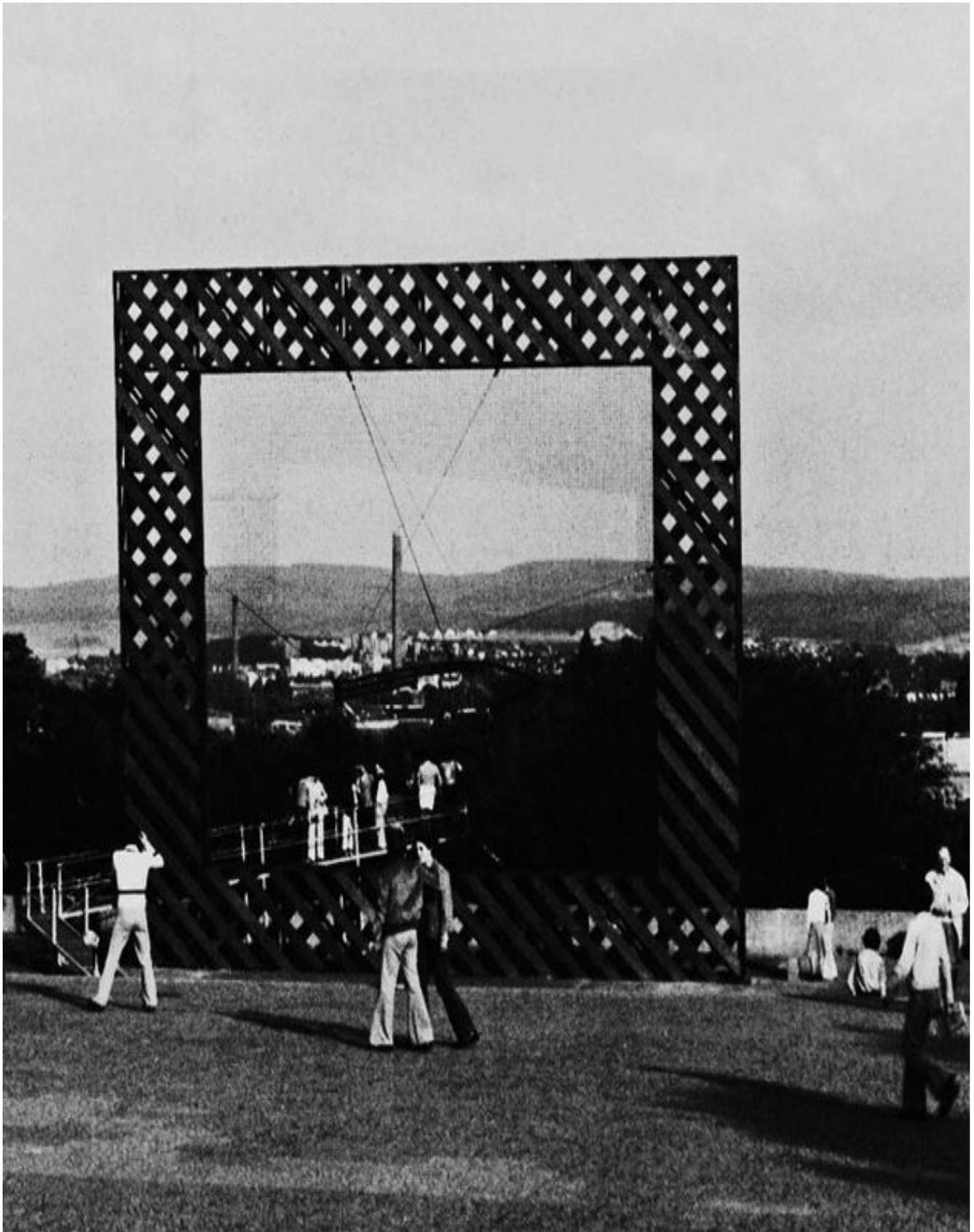
Dejaremos de lado la habitual dialéctica del espacio, que relaciona mundo e isla como tesis y antítesis recíprocamente, para superar ambas en una síntesis turístico-civilizada. Lo que nos interesa es una teoría esferológica de la isla, con la que se pueda mostrar cómo resultan posibles mundos interiores animados y cómo pluralidades de mundo de tipo análogo forman un bloque en forma de archipiélagos o rizomas del mar. En un ensayo temprano sobre la *Isla abandonada* Gilles Deleuze estableció una diferencia entre islas que son separadas del contexto terrestre continental por la acción del agua del mar e islas que surgen sobre el mar por la actividad submarina de la tierra. Esto corresponde a la diferencia entre aislamiento por erosión y aislamiento por emergencia creadora. La estancia de seres humanos en la isla ocupa al filósofo en la medida en que la isla no es otra cosa que el sueño de los hombres, y los hombres la mera conciencia de la isla. Esta relación es posible bajo una condición:

Que el hombre se retrotraiga hasta el movimiento que le conduce a la isla, movimiento que repite y prolonga el impulso que produjo la isla. De modo que la geografía y la imaginación formarían una unidad. Claro que, a la pregunta favorita de los antiguos exploradores —«¿Qué seres existen en la isla desierta?»— sólo cabe responder que allí existe ya el hombre, pero un hombre extraño, absolutamente separado, absolutamente creador, en definitiva una Idea de hombre, un prototipo, un hombre que sería casi un dios, una mujer que sería casi una diosa, un gran Amnésico, un Artista puro, consciencia de la Tierra y del Océano, un enorme ciclón, una hermosa hechicera, una estatua de la Isla de Pascua. Esta criatura de la isla desierta sería la propia isla desierta en cuanto que imagina y refleja su movimiento primario. Conciencia

de la tierra y del océano, eso es la isla desierta, dispuesta a reiniciar el mundo. [...] es dudoso que la imaginación individual pueda elevarse por sí sola a esta admirable identidad... [265]

Islas son prototipos de mundo en el mundo. Que puedan convertirse en ello hay que atribuirlo a la acción aislante del elemento líquido, del que están rodeadas por definición. Con razón ha dicho de las islas Bernardin de Saint-Pierre que son «compendios de un pequeño continente». Es la fuerza enmarcadora la que traza un límite al ímpetu sobresaliente de la isla, como si esas superficies sin contexto fueran una especie de obras de arte emergentes de la naturaleza, a las que ciñe el mar como fragmentos de exhibición de la naturaleza. Como microcontinentes, las islas son ejemplos de mundo, en las que se reúne una antología de unidades configuradoras de mundo: una flora propia, una fauna propia, una población humana propia, un conjunto autóctono de costumbres y recetas. La teoría del límite de Georg Simmel en su *Sociología del espacio*, 1903, confirma con un ejemplo externo la acción enmarcadora del mar:

El marco, el límite que se retrotrae en sí mismo de un cuadro, tiene para el grupo social un significado muy parecido al que tiene para una obra de arte. [...]: cerrarla frente al mundo que la rodea y encerrarla en sí misma; el marco proclama que dentro de él se encuentra un mundo sólo sumiso a sus propias normas... [266]



Haus-Rucker-Co, *Estructura enmarcante*, 1977.

Así pues, el aislamiento es lo que hace de la isla lo que es. Lo que el marco hace con respecto al cuadro, excluyéndolo del contexto de mundo, y lo que con respecto a los pueblos y grupos efectúan las fronteras fijadas, eso mismo es lo que consigue llevar a cabo el aislador, el mar, con respecto a la isla. Si las islas son prototipos de

mundo es porque están separadas lo suficiente del resto del contexto de mundo como para poder constituir un experimento sobre la presentación de una totalidad en formato reducido. Así como la obra de arte, siguiendo a Heidegger, presenta un mundo, el mar circunscribe un mundo.

El mar como aislante hace aparecer un prototipo de mundo, cuya característica mayor es el clima insular. Los climas de las islas son climas de compromiso, negociados entre las aportaciones de la masa de tierra, junto con su biosfera peculiar, y las del mar abierto. Se puede decir, en este sentido, que la verdadera experiencia de la isla es de naturaleza climática y viene condicionada por la inmersión del visitante en la atmósfera insular. No es sólo la excepcional situación biotópica, la separación casi de invernadero del proceso de vida en tierra firme, la que proporciona su colorido local a las islas, es más bien la diferencia atmosférica la que aporta lo decisivo a la definición de lo insular. Las islas constituyen enclaves climáticos dentro de las condiciones generales de aire; son, dicho con una expresión técnica, atmotopos, que se configuran siguiendo sus propias leyes bajo el efecto de su aislamiento marítimo. Si el clima isleño es un término meteorológico, la expresión isla climática representa un concepto teórico-espacial y esferológico. El primero admite como un hecho dado las condiciones climáticas especiales de la isla, la segunda las introduce en una investigación genética, incitando a preguntar por las condiciones del origen y formación de las islas.

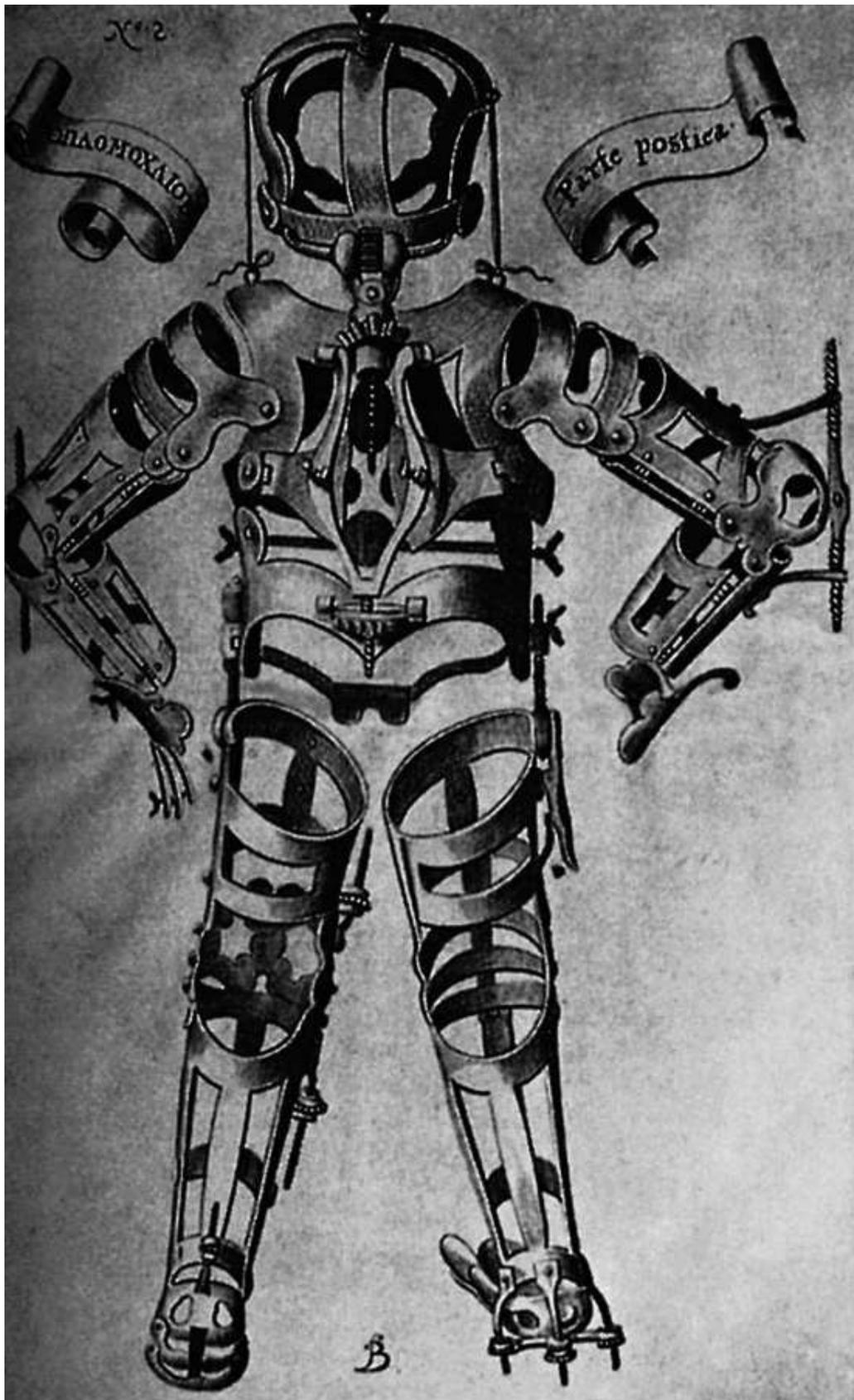
Lo que desde el punto de vista genético significan islas climáticas viene insinuado por el verbo del latín vulgar, después italiano, *isolare*, puesto que por su carácter verbal sugiere recabar información sobre el generador de la isla, el aislador. Según las reflexiones que hemos hecho hasta ahora, sólo el mar, en principio, entra en consideración como hacedor de islas, de lo que se sigue que hablar de hacer en relación con ese elemento ostenta un carácter alegórico insuperable. Pero resulta cuestionable si se puede continuar hasta el final con esta observación, puesto que la actividad del aislar como delimitación de un ámbito de objetos y como interrupción del continuo de la realidad es una idea general técnica, que sugiere considerar si unidades insulares más grandes no pueden haber sido producidas también por hacedores inteligentes y no sólo generadas como mera obra de agentes a-subjetivos como el mar, la tierra y el aire. Existen mitos etiológicos concretos de la Antigüedad, que tratan de generaciones de islas, que demuestran que esta consideración expresa algo más que *hybris* técnica. Pensamos en la conocida leyenda de la lucha de los olímpicos contra los gigantes, que se habían conjurado para atacar el cielo, con el fin de vengar a sus hermanos, los titanes desterrados al Tártaro. En la fase final de la batalla, cuando los gigantes, perseguidos por los olímpicos, se retiraban huyendo a la tierra, comenzó un lanzamiento de fragmentos de roca que produjo islas, como Ranke-Graves señala en sus sobrias acotaciones a historias griegas de los dioses:

Atenea lanzó una roca a Encélado. La roca aplastó al que huía. Así surgió la isla de Sicilia. Poseidón rompió con su tridente un trozo de la isla de Cos y se lo arrojó a Polibotes. Éste cayó al mar, por lo que

surgió la pequeña isla de Nisiro, cercana a Sicilia, bajo la que está enterrado Polibotes.^[267]

Resulta instructivo en esta fábula de causas que algunas islas representen propiamente tumbas de gigantes o tapas de sarcófagos de enemigos de los dioses. Es más impresionante aún que sean descritos como proyectiles que alcanzaron su quietud, como efectos de lanzamientos altísimos y, en consecuencia, como resultados de una praxis. Aquí ya no hay que contar sólo con el mar cuando se trata de poner nombre al aislador. También acciones de los dioses pueden producir islas, aunque ahora sólo como efecto colateral. Habrá que esperar hasta la época de las utopías temprano-ilustradas para ver cómo el lanzamiento arcaico de islas se transforma en un diseño de gran maestría política y técnica. A partir de ese momento, a los ciudadanos de la época moderna se les vuelve cada vez más claro que al llamado proyecto de la Modernidad le es inherente un ideal nesopoiético, es decir, la tendencia a trasladar la isla, *he nésos* en griego, del registro de lo inventado al de lo hecho. Los modernos son inteligencias que imaginan y construyen islas, que provienen, por decirlo así, de una declaración topológica de derechos humanos, en la que el derecho al aislamiento va unido al derecho, igualmente originario, a la interconexión; razón por la cual el concepto *Connected Isolation*, formulado en torno a 1970 por el grupo de arquitectos californiano Morphosis, expresa con laconismo insuperable el principio del mundo moderno. El proceso de la Modernidad dirige su fuerza explicitante a la relación fundamental del ser-en-el-mundo, el habitar, que ahora ha de valer como la actividad originariamente aislante del ser humano, o bien, por citar la fórmula del fenomenólogo Hermann Schmitz, como «cultura de los sentimientos en el espacio cercado».

Queremos describir, a continuación, las tres formas técnicas de explicación de la formación de islas que han cristalizado por el despliegue del arte moderno del aislamiento: primero, la construcción de las islas separadas o absolutas, del carácter de los barcos, aviones y estaciones espaciales, en las que el mar es sustituido, como aislante, por otros medios, primero el aire, luego el espacio vacío; después, la construcción de islas climáticas, es decir, invernáculos en los que la situación atmotópica excepcional de la isla natural se sustituye por una imitación técnica del efecto invernadero; y finalmente, las islas antropógenas, en las que la coexistencia de seres humanos, equipados de herramientas, con sus semejantes y lo demás, desencadena sobre los habitantes mismos un efecto retroactivo de incubadora. Esta última constituye una forma de insulamiento, de cuyo modelo no puede decirse que la ingeniería social consiguiera imitarlo y reconstruirlo con destreza, aunque los Estados sociales modernos –que entendemos como cápsulas integrales de bienestar– impulsaron ampliamente la sustitución de la incubadora originaria por la construcción colectiva de servicios maternos de alquiler.



Hieronymi Fabrichii de Aquapendente, *Prótesis total para el cuerpo*, ilustración de *Opera chirurgica Patavii*, 1647.

La clasificación propuesta de las islas sigue el principio de Vico: que sólo entendemos lo que podemos hacer nosotros mismos. El hacer técnico es esencialmente un sustituir o protetizar. Quien quiere entender la isla ha de construir

prótesis de islas que repitan todos los rasgos esenciales de las islas naturales mediante correspondencias-punto-a-punto en la réplica técnica. Desde la forma sustitutiva se entiende, al fin, lo que se tiene con la forma primera. Por ello, el desarrollo de la construcción de prótesis –el núcleo del acontecimiento explicativo– es la fenomenología del espíritu auténtico. La repetición de la vida en otro lugar muestra cuánto se entendió de la vida en su forma primera.



Robot de *ping-pong* de la firma Sarcos. Reacciona a la actividad muscular de su contrincante.

A. Islas absolutas

Las islas absolutas surgen por la radicalización del principio de la creación de enclaves. Esto no lo pueden conseguir meros trozos de tierra encuadrados por el mar, porque éstos sólo logran un aislamiento horizontal dejando abierta la vertical. En este sentido las islas marinas naturales sólo quedan aisladas relativa y bidimensionalmente, a lo largo y a lo ancho. Aunque poseen un clima especial, las islas naturales están envueltas en las corrientes de las masas de aire. La isla absoluta presupone el aislamiento tridimensional, y con ello el tránsito del marco a la cápsula o, por utilizar la analogía artística, del cuadro pintado sobre madera a la instalación en el espacio. Sin aislamiento vertical no existe encierro alguno.

Para ser absoluta, una isla creada técnicamente tiene que prescindir también de la premisa de la fijación a un lugar y convertirse en una isla móvil. Así pues, la relatividad insuperable de las islas naturales está doblemente condicionada: por la bidimensionalidad de su aislamiento y por la inamovilidad de su situación. Una isla absoluta, tridimensional y móvil necesita una revisión de la relación con el elemento del entorno. Ya no está fija en éste, sino que navega en él con relativa libertad de movimiento, nadando o volando. La divisa del capitán Nemo de Julio Verne, *mobilis in mobili*, lleva a su forma más escueta el modo de ser de la isla absoluta: una expresión lacónica en la que, con razón, Oswald Spengler quiso ver la fórmula de vida de los individuos emprendedores de la civilización «fáustica». El hotel submarino, propulsado eléctricamente, *Nautilus*, surgido del espíritu inventivo del gran misántropo, encarna una primera proyección, técnicamente perfecta, de la idea de insularidad absoluta: un prototipo de mundo de extrema clausura e introversión, con órgano propio y amplia biblioteca a bordo, un enclave climatizado capaz de sumergirse, en huida permanente de seres humanos y barcos, errante y evasivo, como si el desembarco forzoso de Robinson en el islote vacío se hubiera convertido en un exilio voluntario y la isla-prototipo atlántica se hubiera transformado en una caverna navegante, llena de los tesoros de la gran cultura y de la sabia amargura de un enigmático eremita del mar. El submarino, con libertad de movimiento, representa una prótesis insular completa, que explicita y reconstruye los rasgos fundamentales del ser insular en sus aspectos esenciales. En la isla tridimensional no sólo se muestra el carácter de enclave de un trozo de espacio así; junto con él, se toma conciencia del principio de represión, por el que las islas, como magnitudes acaparadoras de espacio, se sirven de su propia masa para refrenar el elemento que hay alrededor.

No obstante, los submarinos, como prótesis insulares marítimas, siguen estando emparentados con las islas naturales, puesto que comparten con ellas el elemento habitual. El aislamiento absoluto sólo se consigue cuando se cambia también el elemento del entorno. Éste es el caso de los aviones, sobre todo de aquellos que operan a grandes alturas, que han de producir técnicamente condiciones respirables de aire en su interior, y de las estaciones espaciales, que se aventuran en el no-

elemento, el vacío. En éstos ya no se lleva a cabo la conquista del espacio mediante una represión al uso, sino por la implantación de un cuerpo, que se extiende como dueño de su lugar en el espacio, sin concurrencia alguna. Tan pronto como se ha reemplazado el elemento que hay alrededor por el vacío, el implante-espacio insular ha de liberarse del antagonismo de la gravedad, mantenerse completamente a sí mismo. Con ello, la extensión y la represión se convierten en la misma cosa. En el vacío, los cuerpos liberados de toda competencia son tan grandes como alcance su propia voluntad de extensión; y ésta es idéntica a su plan de construcción. La implantación en el vacío significa la prosecución del lanzamiento-isla con medios técnicos astronáuticos. Su principio está inscrito desde 1687, cuando Isaac Newton, en su ensayo *De Mundi systemate*, realizó el famoso experimento teórico de un tiro de piedra, en el que el proyectil se aceleraría tanto que ya no volvería a caer en la tierra, sino que se estabilizaría en una órbita como un satélite natural.

Si el aislamiento, pues, ha de hacerse tridimensional y posibilitar navegaciones libres en el elemento que hay alrededor, la enmarcación de la isla ya no ha de efectuarse por el encuentro de la tierra y el mar en un margen de costa. Las islas absolutas no tienen costa alguna, sino paredes externas, y, además, por todos los lados. De éstas se exige un hermetismo perfecto: quien quiera salir de ellas al entorno tiene que contar con que va inmediatamente al vacío; el baño en el universo sólo es posible con ayuda de trajes especiales, bañarse desnudo en el vacío tiene un mal pronóstico. Es decisivo para el diseño de la isla absoluta el que la excepcional situación atmotópica espontánea de las islas naturales haya de ser reconstruida modélicamente en la rigurosa situación excepcional del atmotopo artificial cerrado. En las islas naturales la respiración se aprovecha de la configuración espontánea del clima, que se produce en el intercambio entre el aire del mar y la biosfera insular; en el interior de las islas absolutas la respiración se vuelve incondicionalmente dependiente de sistemas técnicos de abastecimiento de aire, a los que la investigación submarina, aeronáutica y astronáutica lleva a estados de explicitación cada vez más elaborados. El clima de la isla absoluta sólo es posible como interior absoluto, porque islas de ese tipo navegan en un medio imposible para la vida de seres que respiran, sea bajo el agua, sea en regiones altas, pobres en oxígeno, de la atmósfera terrestre, sea en el vacío del espacio: en cualquier caso, en entornos en los que falta un acoplamiento evolutivamente estable entre metabolismo respiratorio y medio aéreo. Lo que es elemento en torno en la isla relativa tiene que convertirse en espacio interior en la isla absoluta. Quien intentara respirar ahí sin un medio aéreo traído consigo, se ahogaría en un mínimo espacio de tiempo, con mayor exactitud: moriría por embolias producidas por el vacío.

Desde el punto de vista filosófico, el significado de la astronáutica no hay que buscarlo en que facilite los medios para un posible éxodo de la humanidad al universo o en que vaya unido a la supuesta necesidad del ser humano de ampliar cada vez más los límites de lo posible. Podemos olvidar tranquilamente el romanticismo

del éxodo. Si, desde el punto de vista ontológico, la astronáutica resulta importante para una teoría técnicamente ilustrada de la *conditio humana*, es porque constituye un ensayo de organización de tres categorías irrenunciables para el poder-ser humano: la de la inmanencia, la de la artificialidad y la del impulso ascendente. Las estaciones espaciales tripuladas son campos demostrativos antropológicos en virtud del hecho de que el ser-en-el-mundo de los astronautas sólo es posible ya como ser-en-la-estación. La importancia ontológica de esta situación reside en que la estación representa un prototipo de mundo en mucha mayor medida que cualquier isla terrena, con mayor exactitud: una máquina de inmanencia en la que el existir o poder-permanecer-en-un-mundo se hace plenamente dependiente de donantes técnicos de mundo. La filosofía apropiada de a bordo sería la teoría de Heidegger del *Ge-stell*^[*] en versión positiva. Una estación espacial no es un paisaje y menos un paraje, tampoco un biotopo en el sentido estricto de la palabra, porque en el interior de las estaciones sólo se encuentran, hasta ahora, como únicos miembros de la tripulación biológicamente activos, los cosmonautas y sus acompañantes microbianos; aunque, entretanto, para el futuro, sobre todo a bordo de la estación espacial internacional *ISS*, creada entre 1999-2004, que sustituyó a la *Mir*, se proyectan instalar pequeñas unidades biosféricas, como, por ejemplo, la *Salad Machine* de la NASA, un mini-invernadero, dotado de luz, capaz de producir tres veces a la semana, en una superficie de 2,8 metros cuadrados, zanahorias, pepinos y lechugas para una tripulación de cuatro miembros.^[268] Las estaciones actuales configuran un entorno que los técnicos espaciales describen como «sistema soporte de la vida» o *Environment Control and Life Support System* (ECLSS) en relación con los componentes humanos de la estación.^[269]

Desde aquí se abre luz sobre la naturaleza concebida antropocéntricamente al viejo estilo, que, en una ojeada retrospectiva desde la prótesis, se puede interpretar como un sistema de mantenimiento de la vida ya encontrado de antemano, poblado espontáneamente, de cuyo modo de funcionamiento sus habitantes no pueden hacerse idea alguna físicamente apropiada mientras lo vivan «existencialmente», es decir, se muevan en él como la intuición, la entrega y la interpretación ritual y metafórica. Sólo quien abandona el sistema puede aprender a entenderlo desde el punto de vista de fuera; la visión desde fuera se produce por la renuncia a la cooperación con lo acostumbrado y por la búsqueda de formas sustitutivas. Sólo se puede apreciar en su justa medida la astronáutica si se reconoce en ella –más allá de los motivos de los actores– una disciplina clave de la antropología experimental: es la escuela más dura del proceder destructor de ingenuidad respecto a la *conditio humana*, porque, por sus configuraciones sustitutivas, radicalmente excéntricas, de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes y demás en un todo común, fuerza un rumbo inexorable en el deletreo incluso de los mínimos detalles. En tanto que pretende una reconstrucción integral, excéntrica, radicalmente explícita, de las premisas de la vida en el espacio exterior, la astronáutica, como patrón del sentido de la realidad, es una

dimensión más dura que la disciplina más dura hasta ahora del sentido de la realidad en el trato con lo exterior: la política, cuya definición como arte de lo posible, no obstante, sigue vigente por ahora para las situaciones que se producen en el suelo. Comparada con la astronáutica, la política, incluso cuando se lleva a cabo profesionalmente en la medida habitual, sigue unida aún a un medio soñoliento, vago, lleno de fallos, en el que especuladores de temas y *containers* de confusión colectiva^[270] pueden llegar hasta los cargos más altos. El desnivel de explicitud entre la astronáutica como arte de lo posible en el vacío y la política como arte de lo posible en la superficie de la tierra es todavía muy grande por el momento; comparado con aquél, el oficio actual del político parece un *party-karaoke* en el que los competidores entran en escena como partidos.



El astronauta Mark Lee flota fuera del transbordador espacial *Discovery*, aproximadamente 270 km sobre el océano.

La construcción de islas absolutas en el espacio es un negocio condenado a la precisión, dado que en él no hay reposo alguno en supuestos implícitos. Quien apuesta por la separación de la isla de toda tierra firme y de elementos terrestres

alrededor tiene que saber que no puede presuponer nada. En el vacío sólo tiene éxito lo que se entiende hasta en el último detalle, incluida la técnica, con cuya ayuda se sube al espacio sin aire. La astronáutica es el producto de la multiplicación de precisión y osadía. En ella se une la levitación con el cuidado extremo. El pronóstico de Nietzsche de que nosotros, los navegantes del futuro, no sólo hemos roto los puentes sino también la tierra detrás de nosotros^[271] se concretiza literalmente en los vacío-nautas del espacio. Esto vale sobre todo, por decirlo una vez más, para el núcleo esencial del espacio-isla, el sistema de mantenimiento de la vida, que como mejor puede entenderse es como un atmotopo totalmente aislado o una cámara integral de metabolismo y aire respirable; a él pertenecen unidades para el desempeño de tareas en el ámbito de la gestión del aire, del agua y de los desechos.



Shannon Lucid comprueba el trigo de crecimiento rápido en el cultivador-svet de un módulo de cristal.

Por lo que respecta a la primera, se trata, en primer término, de sistemas para la preparación de los gases respirables, para el control de la temperatura y de la humedad del aire, para la filtración del aire contra residuos de impurezas y para la ventilación. La última es importante para la seguridad de los cosmonautas, porque en

condiciones de ingravidez no se produce la convección espontánea, la circulación de la masa de aire a causa de las diferencias de peso entre el aire normal y el aire espirado, por lo que sólo una circulación artificial de aire puede impedir la concentración excesiva de CO₂ y de calor en la campana respiratoria próxima al cuerpo del cosmonauta. El cosmonauta ruso de larga duración Sergéi Krikalev, que, en seis viajes espaciales, pasó a bordo de la estación espacial *Mir* cerca de 20 meses, en una conversación con el director artístico Andréi Ujica en abril de 1999, aludió a algunas peculiaridades de la vida en la estación, entre otras a la necesidad de proteger a los astronautas, mientras duermen, del estancamiento del aire en el ámbito corporal: «[...] existe ese ventilador que se ocupa de la circulación del aire en la zona de nuestra cara... si uno solo de los ventiladores no funciona correctamente corre peligro la vida de uno de los miembros de la tripulación».^[272] Sin circulación artificial de aire los astronautas durmientes se enterrarían ellos mismos en un sarcófago invisible, compuesto de nitrógeno y anhídrido carbónico.

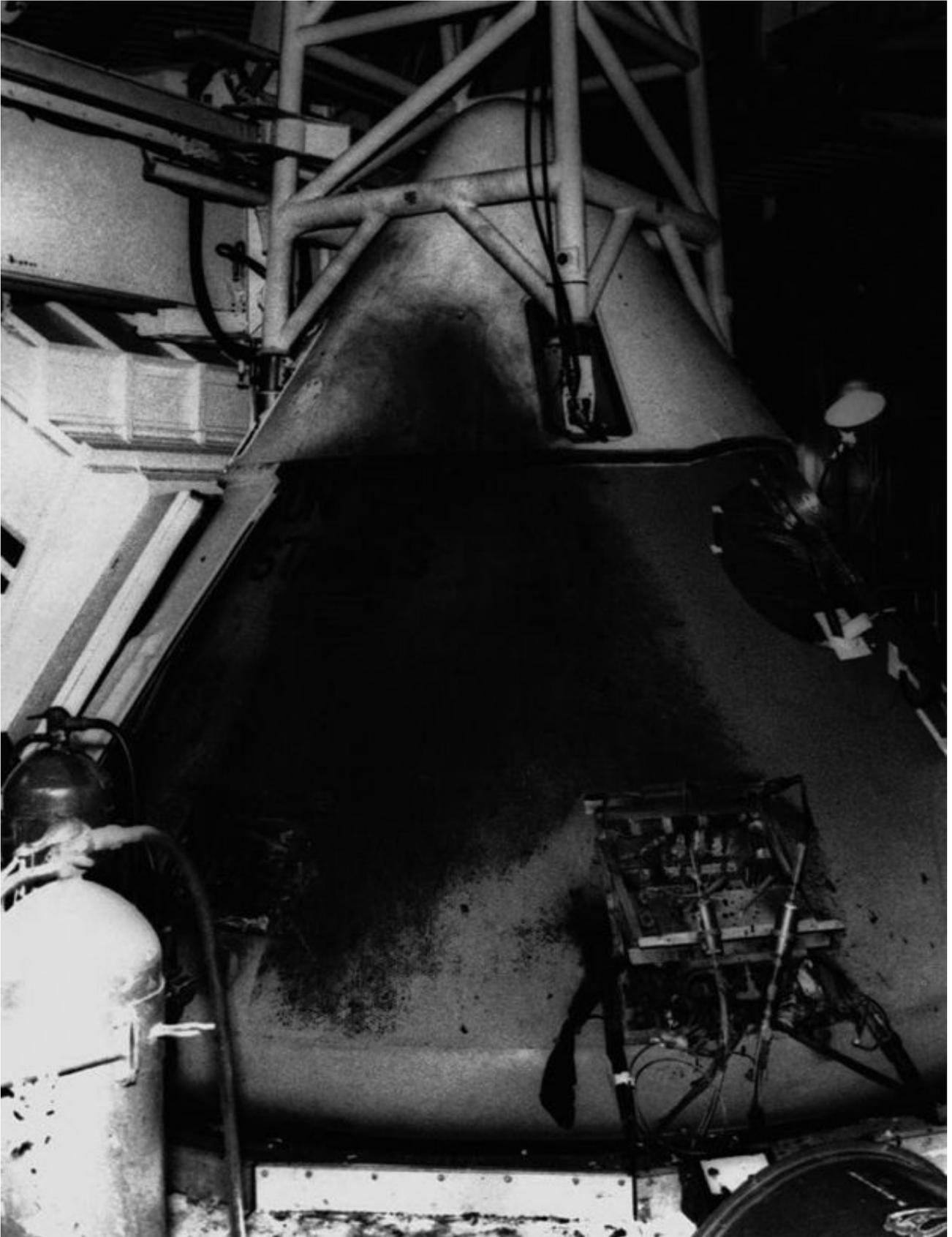


El laboratorio espacial *Columbus*.

Entre otros, el hecho de que dos episodios fatales de la historia de los viajes espaciales se produjeran por fallos en los sistemas de aprovisionamiento de aire, justifica que la atención de los astronautas se dirija especialmente a la atmósfera artificial en las cabinas a presión. En junio de 1971, tras una visita a la estación

Salyut I, durante la reentrada en la atmósfera terrestre, murieron tres astronautas soviéticos a bordo de la cápsula espacial *Soyuz II* a causa de una válvula defectuosa, cuyo no funcionamiento provocó la evasión del aire fuera de la cápsula; los astronautas Dobrovolsky, Patsayev y Volkov, que no llevaban puestos trajes espaciales, estuvieron expuestos durante doce minutos a un vacío, a causa del cual perdieron el conocimiento antes de fallecer por embolias. La inhumación de los popularísimos muertos (precisamente con motivo de su misión, la Unión Soviética había emprendido una campaña de prensa en loa de la astronáutica socialista e informado sobre ella en la televisión) en el muro del Kremlin se convirtió en un acto estatal; aunque no se sabe nada de un minuto de meditación, siquiera, sobre las condiciones atmosféricas de vida de los seres humanos. Antes, en enero de 1967, en Estados Unidos, durante una prueba de suelo para el programa Apolo, se habían ahogado tres astronautas en una cápsula ardiendo, cuando la atmósfera que reinaba en ella, al cien por cien de oxígeno, se prendió por una chispa eléctrica y en segundos estalló en llamas. Desde esos sucesos, a nadie que se ocupara de aerotecnia espacial le pudo quedar alguna duda de la importancia de los sistemas de provisión de aire a bordo de las estaciones.

En el diseño aerotécnico de su superficie habitable se describe a los astronautas como consumidores de oxígeno y productores de CO₂ o, con mayor generalidad, como *black boxes* biológicos, transformadores de material, atravesados por corrientes masivas. A las sustancias sólidas, líquidas y gaseosas que afluyen a través de los cuerpos de los astronautas se las mueve en lo posible, en interés de la reducción de masa, en procesos circulares, con el fin de estimular el cierre de la conexión entre la gestión de los desechos y la de las entradas. En el *recycling* del aire y el agua esto se ha conseguido ampliamente, mientras que en relación con la gestión del alimento y excrementos hay que contar, por ahora, con un gran factor de externalización. La bibliografía técnica sobre astronáutica constata que los rusos confían al cosmos el destino ulterior del excremento de los astronautas, mientras que los estadounidenses traen consigo a la Tierra las excrecencias de los suyos en el espacio. Hasta ahora no se ha publicado ninguna interpretación de esa diferencia desde el punto de vista de la psicología de los pueblos; probablemente en interés del futuro trabajo pacífico en común de las grandes potencias en la investigación espacial.



Accidente en enero de 1967.

Está claro, por lo demás, que la atención semántica y psíquica de los astronautas seguirá dependiendo casi al cien por cien hasta cierto tiempo, ya previsible, del abastecimiento externo, dado que la demanda de sentido de las personas de a bordo está cubierta *de facto* exclusivamente por el *input* de las estaciones terrestres. Tanto

desde este punto de vista como desde el comunicativo, todas las estaciones espaciales satisfacen hasta ahora de forma muy pura el estado de cosas de la *connected isolation*. Por la interconexión de los cuerpos aislados se combinan las ventajas del cierre del sistema con las de la apertura del sistema. Esto vale tanto para el lado profesional de la permanencia a bordo, cuyas jornadas laborales, por regla general de ocho horas, se llenaban con experimentos científicos prefijados, como para el lado «privado», en tanto que en sus momentos de recreo los astronautas escuchaban música o contemplaban películas en vídeo. En la caída de la *Mir* se calcinó toda una videoteca en la atmósfera terrestre. Sólo podría hablarse de autonomía o de aislamiento consumado cuando hubiera una semántica de a bordo independiente o una religión-espacio endógena. Éste sería el caso si Facultades científicas propias de a bordo proyectaran programas de investigación autónomos o si estudios cinematográficos o musicales produjeran emisiones de arte o de entretenimiento independientes de la Tierra. En caso de estancias prolongadas podrían aparecer entre los miembros de la tripulación religiones espontáneas y escuelas metafísicas. Desde el punto de vista lingüístico, por la prolongada ingravidez de la lengua serían probables dislocaciones fonéticas que condujeran a dialectos desconocidos, incluso, quizá, a lenguajes balbucientes con carácter propio y a una nueva lírica, recitada por lenguas flotantes que se deslizaran en ebrias consonantes. Mientras no aparezcan tales cosas, los isleños espaciales, los que ha habido hasta ahora y los futuros, siguen siendo comparables a su lejano antepasado, el imitador Robinson Crusoe, ya que, desde el punto de vista cultural, tanto ellos como él crean exclusivamente a partir del arsenal de patrones de sentido que han traído consigo. Innecesario decir que los astronautas convencionales están muy lejos de ser la conciencia pura de su isla.

La implantación de un sistema de abastecimiento de aire en el vacío del espacio resulta antropológicamente relevante porque supone el caso crítico del comportamiento constructivista. Éste obliga, en la exterioridad, a pensar y operar con fiabilidad absoluta hasta en el último detalle. En las obras normales los constructores tienen a su espalda su «mundo de vida» y pueden presuponer un medio ambiente que los sustente. En la obra espacial desaparece ese confort ontológico. Para establecer allí una posibilidad de estancia hay que implantar un mínimo «mundo de vida» en el no-mundo-de-vida. Con ello se trastoca la relación normal entre el sustentador y lo sustentado, lo implícito y lo explícito, la vida y las formas. La construcción de islas es la inversión del habitar: ya no se trata de colocar un edificio en un medio ambiente, sino de instalar un medio ambiente en un edificio. En el caso de la arquitectura en el vacío, lo que mantiene la vida es un implante integral en lo contrario a ella.

Esta situación puede reproducirse con la expresión inversión del medio ambiente o del entorno. Mientras que en la situación natural el medio ambiente es lo que nos rodea y los seres humanos los rodeados, en la construcción de la isla absoluta se da el caso de que son los seres humanos mismos quienes conciben y disponen el entorno en que han de vivir más tarde. Esto significa prácticamente: contornar el contorno,

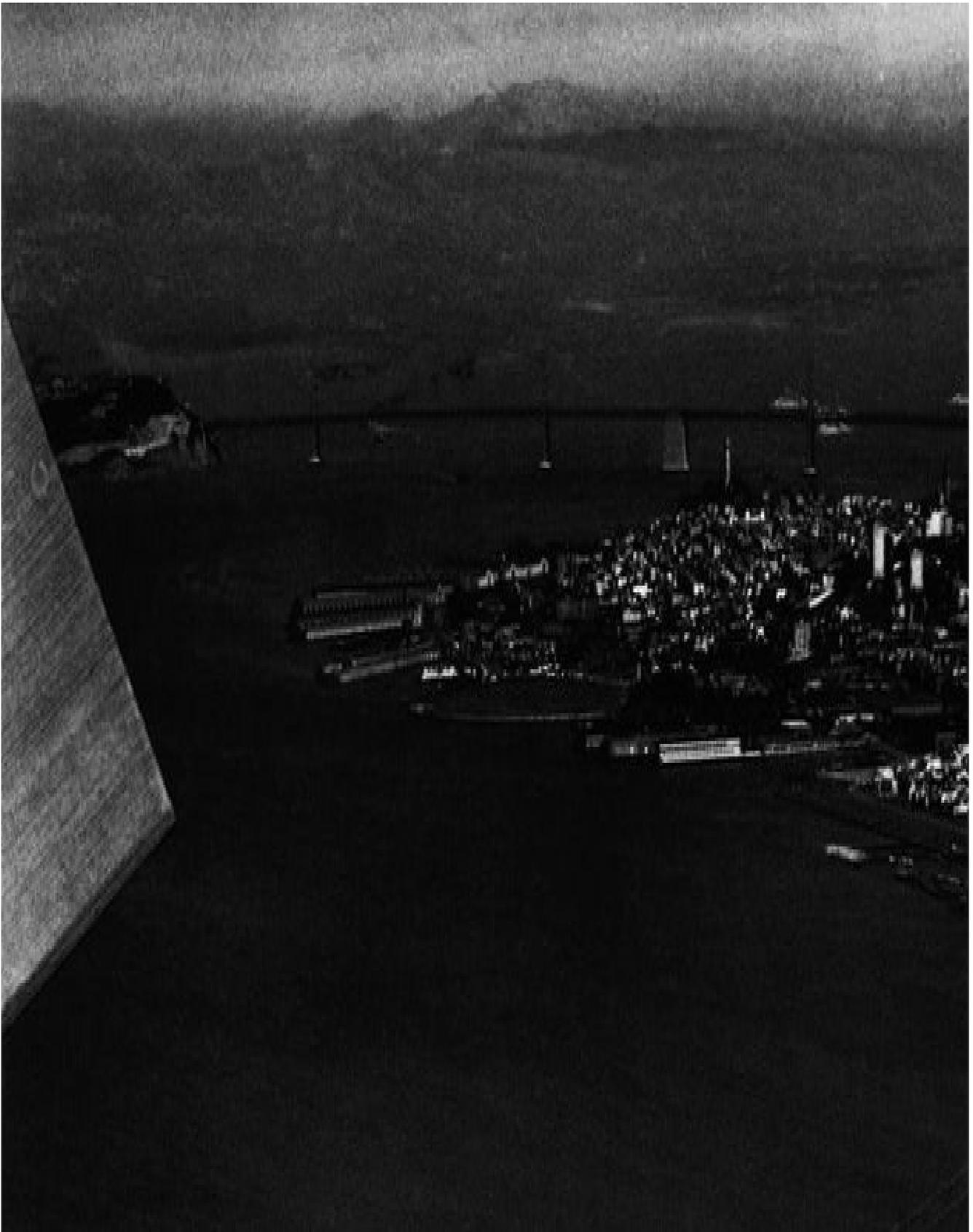
envolver lo envolvente, sustentar lo que sustenta. La inversión del medio ambiente cumple la seriedad técnica con la divisa hermenéutica: aprehender lo que nos aprehende. En consecuencia, los implantes de mundo de vida en el vacío no son «microcosmos», en tanto que la idea clásica de microcosmos enunciaba atécnicamente la repetición del gran mundo en el pequeño. Implicaba que una totalidad inexplorable se refleja en otra. Ahora se trata de recrear técnicamente un entorno explorado para ofrecerlo como morada a habitantes reales.

Sobre ese trasfondo queda claro en qué sentido puede entenderse la isla habitada como prototipo o modelo de mundo. Se puede hablar de la existencia de un mundo suficientemente completo cuando se cumplen condiciones mínimas de sustento de la vida. *Life support* significa exactamente esto: satisfacer la lista de las condiciones bajo las cuales un mundo de vida humano puede ser mantenido temporalmente en condiciones de funcionamiento como isla absoluta. (Por ahora no se habla de la reproducción a bordo, ni del desarrollo de una tradición cultural propia de astronautas.) Los trajes especiales para paseos espaciales son una versión reducida de tales sistemas posibilitadores de vida. Sergéi Krikalev hizo notar que se asemejan a pequeñas naves espaciales,^[273] con la diferencia de que el sistema de sustento de la vida en el traje sólo está previsto para algunas horas. Con la nave espacial grande comparte la propiedad de no poseer autonomía biotópica. (La crónica de la *Mir* constata que en quince años de funcionamiento se realizaron 78 salidas de astronautas, con una duración total de 359 horas.)

Por la transformación del «mundo de la vida» en el sistema de sustento de la vida se hace visible lo que significa explicación, aplicada al trasfondo ecológico. Como, por lo demás, sólo lo demanda el terror –que nos acompañará, junto con la astronáutica, durante el siglo XXI–, el vacío exige el deletreo exacto del alfabeto en el que estaba redactado lo implícito. En este sentido, la astronáutica equivale a una alfabetización ontológica, por la cual se pueden y deben escribir formal y expresamente los elementos del ser-en-el-mundo. El ser-en-el-mundo a bordo se concibe de modo nuevo como estancia en una prótesis de mundo de vida, con lo que la misma protetizabilidad del «mundo de la vida» representa la auténtica aventura de la astronáutica, o bien, la de la construcción de estaciones. En analogía con el gran proyecto biotópico-ecológico *Biosfera 2*, que desde 1991 se lleva a cabo, con éxito cambiante, en el desierto de Arizona,^[274] se podría resumir la situación humana en la nave espacial con la expresión *Ser-en-el-mundo 2*.

La isla absoluta ofrece una organización ontológica experimental en la que el hominismo queda archivado: es decir, la prescindencia humanomaniaca del hecho, por lo demás evidente, de que la coexistencia de seres humanos con sus semejantes tiene lugar en un local efectivo y que los seres humanos nunca vienen desnudos y solos, sino que siempre llevan consigo una escolta de cosas y signos, por no hablar por el momento de sus parásitos constitutivos, los biológicos (microbios) y los psicosemánticos (convicciones). Considerada desde el punto de vista filosófico, la astronáutica es, con mucho, la empresa más importante de la Modernidad, porque, como un experimento universalmente relevante sobre la inmanencia, manifiesta lo que significa la coexistencia de alguien con alguien y algo en un espacio común.

Antes de que este experimento no se haya retraducido al pensar cercano a la tierra, no puede llegarse a una solución razonable del problema fundamental que la metafísica clásica legó a los modernos: la emancipación del algo. En principio, es una mera cuestión terminológica si al algo depauperado se le llama materia o elemento o cosas o entorno. La toma de partido por el algo sólo puede resultar inteligente cuando se aventura a participar en la construcción de islas absolutas. A partir de islas de ese tipo puede observarse cómo funciona la cohabitación de sistemas de cosas con seres humanos. Por la explicación avanzada, las máquinas y los sistemas, que sustentan el ser-en-el-mundo ², se desarrollan con tanta solemnidad que habrían de ser introducidos en una constitución de la estación espacial, en caso de que la hubiera. La unidad-*Life-Support*, los sistemas de comunicación, las instalaciones de navegación, los soportes de abastecimiento de energía y los laboratorios: a todos ellos habría que tratarlos como órganos constitucionales y, análogamente a los derechos humanos, habría que colocarlos bajo protección especial del derecho espacial mediante una declaración de los derechos de las cosas y de los sistemas. En la vieja Tierra soñolienta, que sigue adormecida por obviedades devenidas falsas, la mayoría de las constituciones están formuladas de tal modo que en ellas no consta dónde quedan las naciones en las que están vigentes. El lugar de vigencia de las constituciones no es objeto de las constituciones: el pensar pre-ecotécnico lo presupone como un recurso, que puede seguir sin mencionarse, porque parece suficientemente explícito para intuiciones capaces, no necesitado por ahora de comentario alguno. Vista así, la política tradicional pertenece a la época del sueño hermenéutico, en un tiempo que estuvo imbuido por un autoconsciente poder-remitirse-a-presupuestos-inexplicables. Las constituciones convencionales externalizan la nación en la que establecen un orden; ignoran a los cohabitantes no-humanos de la nación que son necesarios para los humanos; no tienen ojos para las condiciones atmosféricas, en las que y bajo las que se lleva a cabo la coexistencia de los ciudadanos y sus equipos. En los modelos de mundo del tipo de las islas absolutas, tales ingenuidades ya no son admisibles. En relación con las islas en el vacío se plantea la pregunta de cuánto tiempo pasará hasta que las experiencias conseguidas con su construcción sean retrotransferidas a la organización de la coexistencia en las tierras firmes terrenas, que se siguen presuponiendo como los *containers* naturales de la vida. El saber sobre la coexistencia bajo condiciones exteriores en posición orbital parece estar todavía muy lejos de los mundos de vida tradicionales. Su reentrada en la atmósfera terrestre ya no se hará esperar mucho.



R. Buckminster Fuller, *Tetra City*, proyecto para una ciudad flotante.

Citaremos a dos de los pensadores adelantados de las estaciones terrestres, en cuyo trabajo ya se aplica a la Tierra en su totalidad o a entornos locales concretos el principio del aislamiento absoluto con metáforas maduras y en parte, incluso, con modelos implantables técnicamente. En primer término hay que nombrar a R.

Buckminster Fuller, quien, con su *Operating Manual for Spaceship Earth*, de 1969, presentó los contornos teórico-sistémicos para un *management* global de la Tierra, basándose en la idea de que el planeta Tierra no es mucho más que una «cápsula, dentro de la que hemos de sobrevivir como seres humanos».^[275] La teoría del conocimiento de Fuller desemboca en una ética de la cooperación universal, incluida en una metafísica del despertar colectivo. Ésta, a su vez, se basa en una interpretación de la situación fundamental humana, partiendo de un «hecho extremadamente importante, que se refiere a la nave espacial Tierra: esto es, que no se suministraron con ella instrucciones de uso».^[276] «[...] por ello le correspondió al ser humano mucha ignorancia durante largo tiempo...»^[277] La característica del presente es el rápido descenso de la tolerancia ignorante con que se ha tratado a las cosas, un descenso producido por el creciente alcance de las consecuencias derivadas de la gran tecnología y ciencia aplicada. El *feedback* de las técnicas provoca a la inteligencia humana a cualificarse para las tareas de ingeniero de a bordo de la nave espacial Tierra.



Olafur Eliasson, *Your Windless Arrangement*, 1997.

Tras Buckminster Fuller hay que aludir aquí al artista objetual danés Olafur Eliasson, cuyas múltiples y diversas instalaciones y montajes ofrecen la interpretación más lúcida que puede encontrarse en el arte contemporáneo del concepto de inversión del medio ambiente o del entorno. Eliasson se ha mostrado

como uno de los mejores artistas de a bordo en la isla absoluta en construcción, sobre todo por la exposición *Surroundings Surrounded*, que, junto con Peter Weibel, realizó en 2001 en el Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM) de Karlsruhe.^[278] En el título de la exposición aparece inequívocamente el giro constructivista: los entornos naturales que muestra el artista son ya, efectivamente, contornos contornados, es decir, fenómenos naturales interpretados y repetidos por la ciencia y la técnica. No se enfrenta uno a totalidades eco-románticamente estilizadas, sino a implantes de naturalezas en la sala de exposición o en el laboratorio; vemos imitaciones, prótesis, experimentos, *arrangements*, por cuya presentación siempre se ponen de relevancia dos cosas al mismo tiempo: la estructura natural o efecto natural y la óptica científico-técnica por la que éstos entran en nuestra interpretación. Por lo demás, los «surroundings surrounded» que muestra Eliasson, como la catarata artificial, sonorizada con estruendo, famosa mientras tanto, la *Pared de musgo* de 1994, la *Habitación para un color* de 1998, la *Habitación para todos los colores* de 1999 o los *Territorios de hielo muy grandes* de 1998, no sólo son presentados, colocados y «rodeados» por la mirada científico-técnico-artística, también se aprovechan del efecto enmarcante de la situación museística. Aquí la naturaleza se comporta frente al museo como el mundo de la vida frente al vacío.



Olafur Eliasson, *The Weather Project*, Londres 2003. Foto: Jens Ziche.

El museo, efectivamente, se puede describir como aislador general de objetos: sea lo que sea lo que se vea o se experimente en él, aparece como un artefacto aislado, cuya presencia busca sintonía con una forma especializada de atención estética. Se entiende, por fin, por qué la fenomenología del espíritu, el museo y la explicación

avanzada van unidos. Saber significa ahora poder-explicitar; explicitar significa poder-exponer. A los trabajos con mayor información y humor de Eliasson pertenece la instalación de viento *Your Windless Arrangement*, de 1997, propiedad del museo de arte de Malmoe, en la que dieciséis ventiladores coordinados, que cuelgan del techo, muestran cómo tampoco el viento puede estar seguro ya de no convertirse en objeto de exposición.

B. Islas atmosféricas

La explicación del principio de aislamiento fue impulsada al máximo por experiencias con la construcción de islas absolutas. No obstante, las islas artificiales de carácter relativo son igualmente esclarecedoras para la investigación de mundos modélicos, ya que agudizan la mirada a las variables atmosféricas de medios aislados. Se puede hablar de una isla relativamente artificial cuando su posición se elige no en el vacío cósmico, sino sobre la superficie de la tierra o del mar. En el caso de islas artificiales flotantes, el agua del mar circundante se desplaza por un implante de masa: un procedimiento que puede observarse con ocasión de la botadura de un buque; también las plataformas de sondeo y demás construcciones apoyadas en pontones en mar abierto cumplen las características de la isla flotante. La capacidad de represión o desplazamiento de agua la producen paredes más o menos impermeables a bordo, que separan el mundo interior-isla del elemento que hay en torno. Dado que estructuras idealmente impermeables no son factibles empíricamente, hay que prever en las islas flotantes instalaciones de gestión de las vías de agua, tales como bombas de barco o dispositivos de relleno para cámaras de aire bajo el agua.

A diferencia de las islas flotantes, en el caso de las que se asientan en tierra el desplazamiento se refiere al elemento aéreo (en medida marginal también al *root medium*, es decir, a la flora y fauna del terreno sobre el que se ha construido). Delimitan un enclave del aire de alrededor, aislándolo en él, y estabilizan una diferencia atmosférica permanente entre el espacio interior y el espacio exterior. Se podría hacer valer esta formulación como definición provisional y vaga de la casa, en tanto que es lícito partir del hecho de que las casas, junto a sus funciones como espacio de cobijo, espacio de trabajo, espacio de dormir y espacio de reunión, también tienen siempre una función implícita como reguladoras del clima, sobre todo en el caso de las casas de piedra, que deparan frescor en verano y calor en invierno. La asociación entre las ideas de casa y de isla la apoya la historia de las palabras: desde el siglo II d. C., la *insula* latina designaba, a la vez, junto a su significado fundamental, la casa de vecindad, de varios pisos y aislada, que la mayoría de las veces habitaban los más pobres. Para ilustrar la mecánica indiferenciadora del funcionamiento tardío de la gran ciudad, Spengler cita un pasaje de Diodoro que se refiere a «un rey egipcio destronado que tuvo que instalarse en Roma en una lamentable casa de vecindad en un piso alto».^[279] En nuestro contexto habría que decir que ese Robinson egipcio había sido arrojado por turbulencias imperiales a la playa de una isla abarrotada.

La casa-atrío romana poseía señaladas características de aislador de clima: por una parte, por el efecto respiratorio y contenedor de calor de las paredes de ladrillo (cuya anchura, de 44,5 centímetros, la fijaba la normativa legal para ladrillos secados

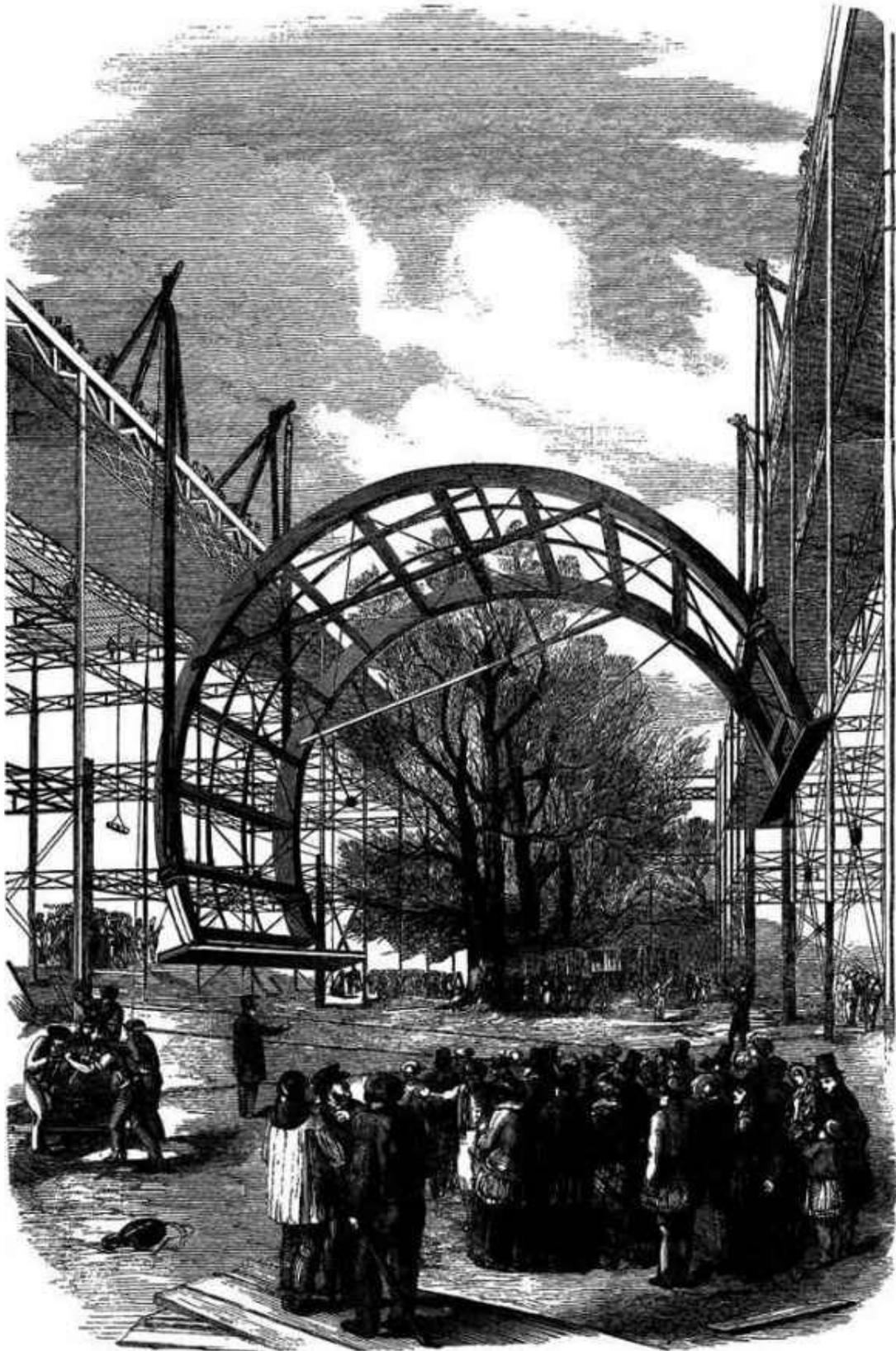
al aire); por otra, por la situación protegida y la función ventiladora de los patios interiores, cubiertos de verde (*atria*), y los patios de columnas, en los que había estanques (*compluvia*) que recogían el agua de lluvia de los tejados (*impluvia*). En las casas de los acaudalados se podían encontrar, desde el siglo I a. C., calefacciones de suelo, que a través de canales cerámicos conducían por los suelos, y a veces también por las paredes, el aire caliente producido por un horno instalado en la cocina (calefacción de hipocaustos).

Islas atmosféricas terrestres, sin embargo, en el estricto sentido de la palabra, sólo las hay desde el siglo XIX, cuando la construcción con hierro fundido y cristal hizo que apareciera un tipo de casa completamente nuevo: el invernadero de cristal. Invernaderos de este cariz no son un tipo de construcción cualquiera del siglo XIX. Constituyen la innovación arquitectónica más importante desde la Antigüedad, porque con ellos la edificación de casas se convierte en una explícita construcción climática. Se podría reconocer en ellos un preludio pacífico a los *aerimotos* desencadenados por la guerra de gas, de los que hemos tratado pormenorizadamente en nuestras consideraciones sobre los fundamentos atmopolíticos del siglo XX.^[280] Cuando se construyen casas de cristal, el edificio se levanta pensando en el clima interior que ha de reinar en él: la construcción visible sirve, en primer término, más allá de sus valores estéticos propios, como envoltura de un aire reformado, que se prepara, a su vez, como medio para habitantes de un tipo especial. Invernaderos son arquitecturas-temas, en las que se tematizan hechos atmotópicos, por regla general climas especiales para plantas exóticas.

El comienzo de la era del cristal en la arquitectura significa lo mismo que los inicios de la era atmosférica en la ontología especial. Así como en torno a 1900 Georg Simmel preguntaba, en expresiones kantianas, por las condiciones formales y cognitivas de la posibilidad de la convivencia de seres humanos (esto se calificaría hoy de pregunta «posnacional»), así también, desde el temprano siglo XIX, los arquitectos de invernaderos buscaban las condiciones prácticas de posibilidad de aclimatación de plantas tropicales a medios centroeuropeos. Descubrieron la respuesta en forma de edificios de cristal atemperados, que se ofrecían, en cierto modo, como hogares para solicitantes vegetales de asilo. Naturalmente, las plantas más dependientes del calor no habían venido a Europa por propia voluntad como buscadores de asilo, se presentaban como invitados involuntarios, como compañeros vegetativos, por decirlo así, de los *homeboys* indios y de los muchachos moros, con turbante, del idilio colonial, por los que se hacían servir el té las damas en el rico Noroeste.

No obstante, el significado de la arquitectura de cristal sobrepasa con mucho su conexión inicial con la botánica imperial. Sobre todo, el fenómeno de las casas-de-calor acristaladas no se deja remitir a los jardines de invierno de placer, principescos y gran-burgueses, que, con sus templos de flores y conservatorios de piñas y ananás,

sus invernaderos de naranjas y pomelos, se retrotraen hasta el siglo XVII y XVIII. Tampoco el interés de los señores por frutas independientes de la estación proporciona una razón suficiente para el amor excesivo de los europeos a la cultura de los invernaderos, por mucho que el director del jardín de la cocina de Luis XIV, De la Quintinye, fuera capaz de servir al monarca espárragos en diciembre, lechuga en enero e incluso higos en junio.



Superestructura para cubrir un olmo en el *Palacio de cristal* londinense, 1851.

En sus invernaderos los europeos comenzaron una serie de experimentos con éxito sobre las implicaciones botánicas, climáticas y culturales de la globalización. Cuando en el siglo XIX se llamó a los súbditos del *Kingdom of plants* tropical a los invernáculos de Gran Bretaña, estaba en juego, por parte de los anfitriones, al menos

un acercamiento en asuntos atmosféricos. Desde el punto de vista climático se respetaron las leyes de la hospitalidad. ¿No se puede afirmar que la sociedad multicultural fue ensayada en los invernaderos? Cuando los botánicos coloniales reunían espontáneamente en sus biotopos cubiertos de vidrio plantas de la más lejana procedencia, sí sabían lo que se debe a los visitantes procedentes de los trópicos, sobre todo cuando se trataba de las especies reinas del mundo vegetal, las orquídeas y palmeras, para cuyo alojamiento eran, a su vez, suficientemente buenas las regias construcciones bajo edificios de cristal, las casas de palmeras y las casas de orquídeas. Se entiende que también para el resto de la alta nobleza vegetal, como las camelias, se construyeron casas propias.^[281]

Con respecto a estos invitados dominaba un clima xenófilo incluso en Alemania: cuando el 29 de junio de 1851 floreció por primera vez en Alemania, en la casa de palmeras de Herrenhausen, cerca de Hannover, una palmera de la variedad *Victoria regia*, de rápido crecimiento, pudo hacerse del acontecimiento una comunicación de prensa. Las ideas de la isla artificial climatizada se vinculaban con las de la urbanística utópica y el orientalismo, como, por ejemplo, durante la construcción de la Wilhelma, cerca de Stuttgart, comenzada en 1842, acabada en 1853: un castillo de cuento, de cristal y hierro fundido, de estilo moro, en cuyo complejo se unen múltiples motivos de interior, que juntos producen un efecto suntuoso de aislamiento: aquí, la fuerza ensimismadora del paisaje invernadero forma una simbiosis exclusiva con la fascinación de la isla de placer principesca y con la del jardín paradisíaco.

No es de extrañar que los arquitectos de casas de cristal ya cayeran pronto en la tentación de experimentar los potenciales constructivos de la nueva técnica de fundición del hierro en el sentido del monumentalismo: ante todos, el arquitecto inglés de invernaderos Joseph Paxton, cuyo *Palacio de cristal* en el Hyde Park de Londres, edificado en un corto plazo de ejecución, desde el 30 de julio de 1850 hasta el 1 de mayo de 1851, con una longitud de 563 metros, una anchura de 124 metros y una altura en la nave central de 33 metros, representaba con mucho el mayor espacio edificado del mundo. Los propietarios ya indicaron que cabrían cuatro basílicas como la de San Pedro de Roma en el área de esa gigantesca casa de cristal, y siete catedrales como la de San Pablo de Londres. Es verdad que el *Palacio de cristal* no se pensó primero como invernadero, sino como una galería de tipo especial, ya que una construcción de zócalo fijo había de albergar a los 17 000 expositores de la Exposición Universal de Londres de 1851, junto con sus 6 millones de visitantes: sólo en consideración a algunos viejos y altos olmos, cuya conservación había sido un requisito para la licencia de construcción en el popular parque, le cupo en suerte también al palacio de la exposición universal una cierta característica de jardín de invierno en su nave alta.

Esta característica llegó a ser la más importante cuando el *Palacio de cristal* se desmontó al final de la exposición universal y fue instalado de nuevo en 1853-1854, en Sydenham, en proporciones mejoradas: esta vez como parque-popular-*indoor*,

botánico y ornitológico, o, como explicaba en un prospecto la *Crystal Palace Compagnie*, creada para administrarlo, como «templo universal» para la «educación de las grandes masas del pueblo y el ennoblecimiento del disfrute de sus momentos de esparcimiento».^[282] Ese parque popular era accesible técnicamente a la visita de las masas por el ferrocarril de Brighton; en el año 1936 un gran incendio destruyó ese edificio, apreciado sobremanera, pero no indiscutido, del que también críticos admitían que su edificación significaba un punto de inflexión en la historia de la arquitectura. Los relatos de visitantes tempranos dan fe de que de la experiencia espacial en su interior provenía un efecto, que en los años sesenta del siglo xx se habría definido como psicodélico: «Ese espacio gigantesco tenía algo liberador. Uno se sentía en él cobijado y, sin embargo, libre. Se perdía la conciencia de la pesantez, de la propia sujeción al cuerpo».^[283] La ventilación y aireación se conseguían por un sistema de miles de válvulas de aire en las paredes laterales, así como en los tejados. Para evitar el sobrecalentamiento veraniego Paxton colocó lienzos húmedos en el tejado interior; durante las demás estaciones del año una instalación de calefacción de agua caliente, que dependía de una central con 27 calderas de vapor, se ocupaba de mantener las temperaturas deseadas. De los escritos de propaganda de Paxton se deduce qué claro tenía ante la vista el motivo de «contorno contornado», aunque aún faltara el concepto.

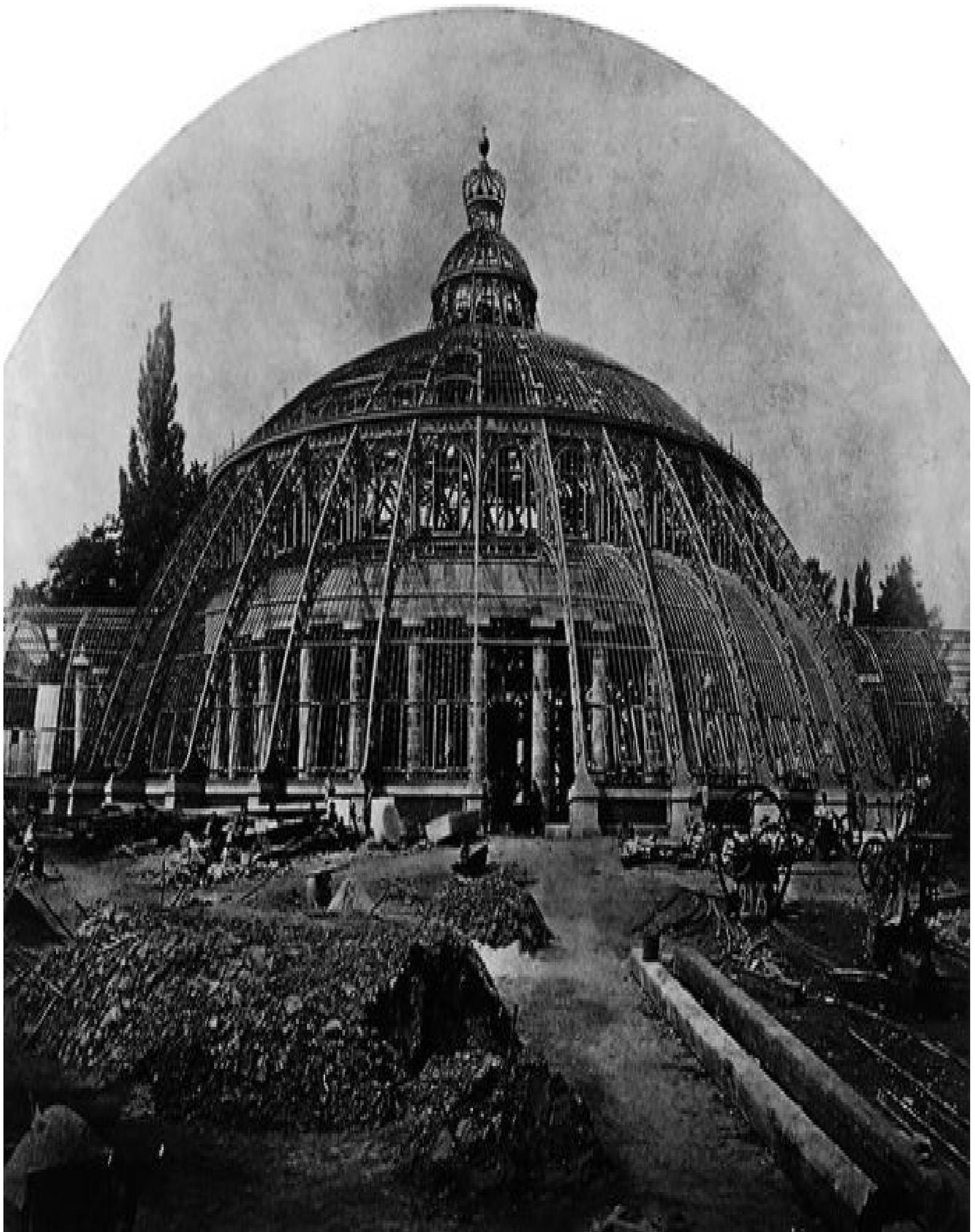
Que ya se trataba para Paxton de simulaciones de clima y del intento de introducir en el pabellón lejanos modelos de naturaleza, sobre todo los paisajes mediterráneos añorados por los ingleses, lo descubre su proyecto, presentado en 1855 y nunca realizado, para el *Great Victorian Way*, que preveía una galería de cristal de seis kilómetros a través de Londres. El proyecto habría cercado todo el centro de la metrópolis británica con un ancho anillo-boulevard acristalado, mientras se dispondrían superficies mayores en el interior del anillo como paisajes abiertos artificiales, cosa que, sin duda, sólo hubiera podido hacerse a costa de tristes barrios de bloques de pisos, al modo como sucedió con las aperturas que llevó a cabo Hausmann en París. Es de lamentar la no realización del proyecto bajo muchos puntos de vista, entre otros, porque si se hubiera puesto en práctica habría facilitado mucho la tarea de Walter Benjamin de reconocer a Londres, incluso antes que a París, como la capital del siglo xix; así como que, también, los pasajes proporcionan menos que los invernaderos la llave al principio «interior»,^[284] del que Benjamin subrayó con razón que la Modernidad sólo puede comprenderse a su luz.

Con sus esfuerzos por mantener el registro climático de inmigrantes vegetales procedentes de latitudes australes, los biólogos, arquitectos, fabricantes de vidrio y amantes de las orquídeas del siglo xix no sólo se internaron cada vez más explícitamente en la praxis de las islas climáticas artificiales (cuya idea técnica fundamental ya era conocida en la Antigüedad, como demuestra una instalación de jardín de invierno encontrada en Pompeya). Dieron a luz toda una tecnología de cultivo, más aún: un principio de conformación de espacio y de control atmosférico

del espacio, cuyo despliegue se extiende a lo largo de todo el siglo XX, para convertirse desde comienzos del XXI en una pregunta global por la forma de vida. Desde las conferencias sobre el clima universal de Río de Janeiro y Tokio, el principio del *atmo-management* se reconoce como un *politicum* de alto rango, por muy difícil que se presente la toma de medidas técnico-climáticas ilustradas contra las resistencias de los derechos tradicionales a la *ignorance*, en el sentido de Buckminster Fuller (pues precisamente las grandes potencias políticas son las que se aferran –por ahora– a las costumbres habituales en la utilización imperial del espacio, de los recursos y del clima).

El significado histórico-técnico y *eo ipso* histórico-cultural de los edificios de cristal estriba en que con ellos se puso en marcha la familiarización del efecto invernadero. Bien conocido como fenómeno empírico, desde hacía mucho, por los ingenieros de jardinería y administradores de jardines de invierno, su descripción teórica y generalización pragmática comenzó en torno al cambio del siglo XVIII al XIX, en un escrito de solicitud de patente del año 1803 del arquitecto inglés James Anderson, que quería aprovechar el principio de la trampa de calor para la construcción de un invernadero de dos pisos. Según el plan de Anderson, durante el día las superficies acristaladas del piso superior retendrían el calor del sol en el aire del invernadero, que durante la noche se pasaría al piso de abajo, más fresco, mediante un sistema de aireación inventado por él: un ingenioso sistema de dos cámaras con amplias implicaciones políticas. Desde entonces el lugar al sol habría de convertirse en una cuestión de redistribución del confort.

Poco después, Thomas Knight (1811) y George Mackenzie (1815) formularon los fundamentos teóricos de las formas hemisféricas de la arquitectura de cristal, demostrando que la irradiación solar podía aprovecharse óptimamente para el calentamiento de la atmósfera del espacio interior mediante superficies curvas de cristal. El constructor de invernaderos e ingeniero de jardinería John Claudius Loudon ya hizo uso de ello en 1818, en sus *Sketches for Curvilinear Hothouses*, creando, además, en 1827, con su casa de palmeras de Bretton Hall, en Yorkshire, uno de los primeros ejemplos de una arquitectura de invernadero, con hierro fundido y cristal abombado, termodinámicamente calculada. En ese «espacio claro total» se encontraba, junto con las condiciones favorables de luz, una forma de aprovechamiento de la energía solar muy avanzada para el grado de latitud inglés y para la técnica del cristal de aquel momento. Por él recibió un fuerte impulso la construcción de cúpulas (la disciplina reina de la arquitectura desde los días del Panteón romano). Los nuevos materiales no sólo permitían mayores amplitudes de luz, también creaban nuevas relaciones entre la forma de la cúpula y el interior cubierto por ella. Los estímulos de Loudon en el campo de la construcción hemisférica pueden seguirse hasta el Gran Jardín de Invierno de Laeken, cerca de Bruselas, terminado en 1876.



Invernadero en el parque del palacio Laeken, cerca de Bruselas, durante la construcción, 1875.

En el siglo xx volvieron a moverse las cosas en este ámbito por la introducción de materiales sustitutivos del cristal. Las nuevas y baratas cubiertas de polietileno y PVC, permeables a la luz, desencadenaron desde los tardíos años cincuenta un giro hacia el cultivo intensivo de plantas en invernaderos. Su centro más significativo

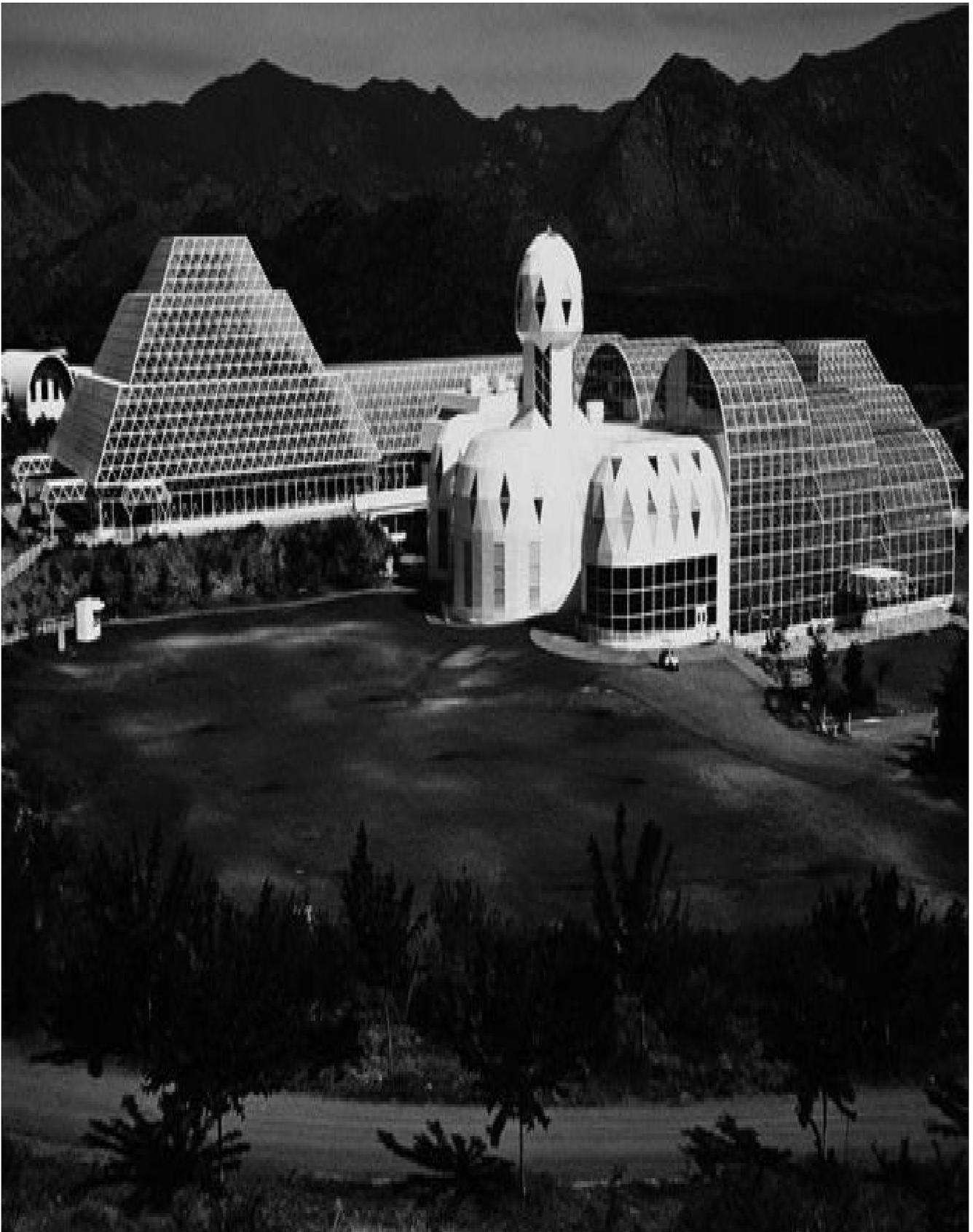
mundial se encuentra en China, que concentra tres cuartos de todas las superficies de invernadero de la Tierra, 600 000 de 800 000 hectáreas en total (según estadísticas de 1994), casi exclusivamente en forma de simples túneles bajos de plástico, la mayoría de ellos cerca de las grandes ciudades, que sirven para la producción intensiva de verduras. También Japón, por los mismos motivos y con los mismos medios, se ha convertido en poco tiempo en una gran potencia en invernaderos de plástico, incluso por delante de Italia y España.^[285] Además de esto, en Estados Unidos, donde se probaron numerosos tipos nuevos de invernaderos, aparecieron por primera vez construcciones neumáticas, en menor escala y sin soporte, de cúpulas de poliéster reforzadas con rejilla de nylon, que se sostenían por una leve sobrepresión atmosférica: una técnica que durante un tiempo desempeñó también un papel importante en la construcción de estadios deportivos. Junto a las innovaciones, la mayoría de las veces primitivistas, de la construcción de plástico, las culturas tradicionales de invernadero, que, como en los Países Bajos, se basan casi exclusivamente en el cristal, aparecen como nobles antigüedades de la vieja Europa. Pero, se trate de vulgares tubos de plástico o de elegantes edificios de cristal, el principio de realidad siempre va incluido en todas las naves; las plantas son capital verde que explota la fuerza de crecimiento, apoyada por *doping* térmico y químico. A causa de sus objetivos unilaterales económicos y de su instalación de monocultivo, la mayoría de los cultivos de invernadero de ese tipo resultan monosilábicos, con respecto a la dinámica de su población, y biosféricamente infracomplejos.



Vista de la estructura del tejado.

Esto sólo cambia cuando, por el desarrollo de las modernas ciencias de la vida y de la investigación ecosistémica básica, pudo surgir interés por concentrar conjuntos biosféricos complejos en islamientos experimentales. El paradigma más conocido para empresas de ese tipo lo proporciona el gran proyecto *Biosfera 2*, que fue puesto

en funcionamiento en septiembre de 1991 en Oracle, cerca de Tucson, en el estado de Arizona, tras amplios preparativos, aunque conceptualmente confusos, y cuatro años de construcción (1987-1991). Si hubiera que caracterizar en una palabra lo propio de *Biosfera 2*, habría que llamarla un homenaje a la artificialidad: un delirio-cápsula, que va más allá de las normales construcciones-invernaderos en muchos aspectos. En este caso, el edificio de cristal es más que una isla climática; sirve como ejercicio previo terrestre para la edificación del invernadero absoluto en el espacio. Uno se convence de ello al darse cuenta de que el experimento de Oracle no se contenta con recrear mundos vegetales en espacios cerrados; de lo que se trata, más bien, es de radicalizar tanto el principio de la colección como el del aislamiento de modo inusual, quizá absurdo. Por su situación en una de las zonas más cálidas de la Tierra, el invernáculo paradójico no está orientado, como sus compañeros en latitudes medias, al efecto de trampa de calor, que, de ordinario, se utiliza para la estimulación del crecimiento y como ayuda para la eliminación del invierno; aquí, con una inversión gigantesca de corriente eléctrica, hay que poner en funcionamiento sistemas de refrigeración para evitar el sobrecalentamiento de la instalación. La corriente eléctrica necesaria se saca de una cercana central de agua embalsada; ello causa gastos anuales de 1,5 millones de dólares. Se dispone adicionalmente de un agregado de emergencia, que en caso de fallos de abastecimiento ayuda a impedir que el interior de la gran cápsula se convierta en menos de una hora en un infierno inhabitable tanto para plantas como para seres humanos.



Biosfera 2.

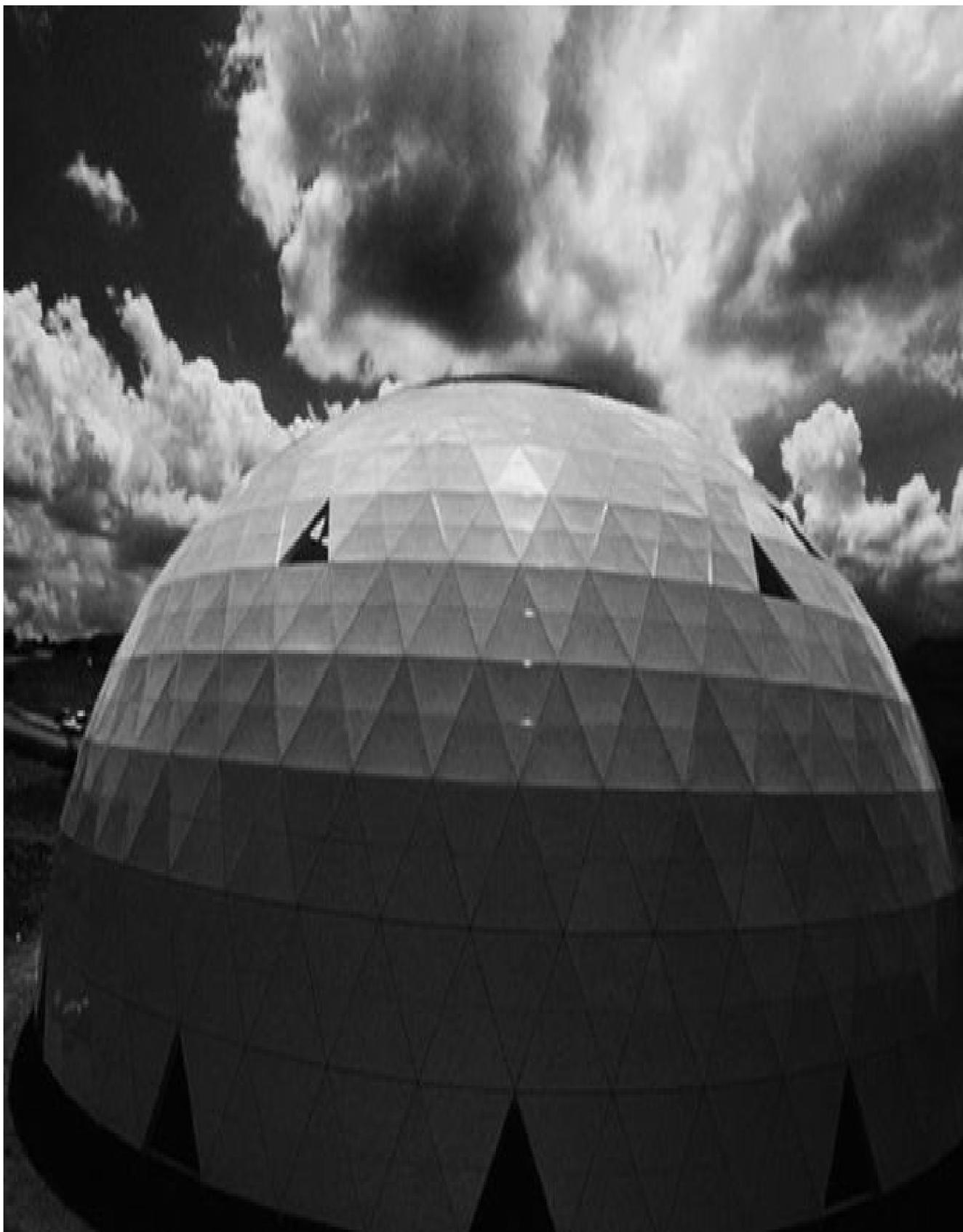
Biosfera 2 es un experimento de aislamiento e inclusión de un pronunciado carácter de obra de arte, con un fuerte complemento de ideología-éxodo y metafísica-gea –como correspondía a las ideas del *sponsor*, el multimillonario tejano del petróleo Ed Brass–, pero empeñado, a la vez, en objetivos científicos y tecnológicos.

Por su diseño arquitectónico, la *Biosfera 2* constituye un compromiso entre funcionalismo e historicismo, el último de los cuales se manifiesta especialmente en las dos pirámides escalonadas mayas, acristaladas, que flanquean el conjunto. Los comienzos de la empresa remiten al ambiente de la filosofía New Age, típico de la costa Oeste, y de la Nasa, en el que hasta los años ochenta del siglo xx funcionaron planes agresivos para la colonización de la Luna y del planeta Marte, por lo que no es de extrañar que en la fase de inicio de *Biosfera 2* la administración americana de astronáutica perteneciera a sus promotores.

En el complejo-invernadero, que ocupa una extensión de 1,6 hectáreas, se hace justicia al motivo de aislamiento intensivo mediante un gran despliegue de tecnología de hermetización; comenzando por un doble acristalamiento en toda la extensión y una múltiple obturación con silicona de las ventanas, sobre puertas aseguradas con esclusas de aire; a ello se añade un sistema alambicado de control de posibles grietas en la circulación del agua y del aire. Lo que diferencia fundamentalmente la gestión del hermetismo de *Biosfera 2* de la de otros invernaderos es el control total del *root medium*, es decir, del suelo, que en otras partes sólo se rotura, se adecenta y, en caso dado, enriquece, mientras que aquí va incluido en la propia construcción hermética. Toda la instalación se eleva sobre un suelo de hormigón, cubierto en toda su extensión con planchas de acero de Alleghanis soldadas, inoxidable e incorrosibles, habiéndose dedicado singular atención a la compacidad del punto de unión del plano del suelo y los elementos verticales de la envoltura de cristal. Tanto el acristalamiento como la estructura del armazón de acero fue proyectada por Peter Pearce and Associates. Pearce, que fue discípulo de Buckminster Fuller, introdujo en la empresa experiencias en la construcción de armaduras sobre la base de puntales estandarizados. En *Biosfera 2* el principio de inversión del entorno puede observarse por partida doble, porque no sólo incluye el suelo y, en consecuencia, el encapsulamiento integral de un mundo de vida en una forma envolvente; además, la instalación está dividida en una biosfera y una tecnosfera, de tal modo que el ámbito biosférico depende continuamente de previos rendimientos tecnosféricos, sobre todo del abastecimiento de energía, de una gestión del agua en circulación cerrada, del *management* de la atmósfera y de innumerables implantes electrónicos.

Por lo que respecta al motivo inclusión en *Biosfera 2*, aparece claramente el carácter de mundo modélico de la isla: fue una ambición de sus constructores el introducir en el pabellón una miniatura de la variedad natural biosférica, prescindiendo en gran medida de la fauna, en tanto que remodelaron cinco tipos primarios de paisaje o biomas: la pluviselva tropical, la sabana, el pantano manglar, el mar y el desierto. A estos modelos autónomos de espacio vital se añadieron dos espacios vitales de cultivo, el paisaje de agricultura y de jardinería, así como una colonia ciudadana, representada ésta por una zona habitable de 2600 metros cuadrados para los ocho primeros «biosferianos», que desde 1991 se sometieron a un experimento de reclusión de dos años, valorado como un fracaso total. De la debacle

de los biosistemas animales y vegetales, resultaron vencedores temporales en la pugna por la supervivencia las hormigas y las cucarachas.

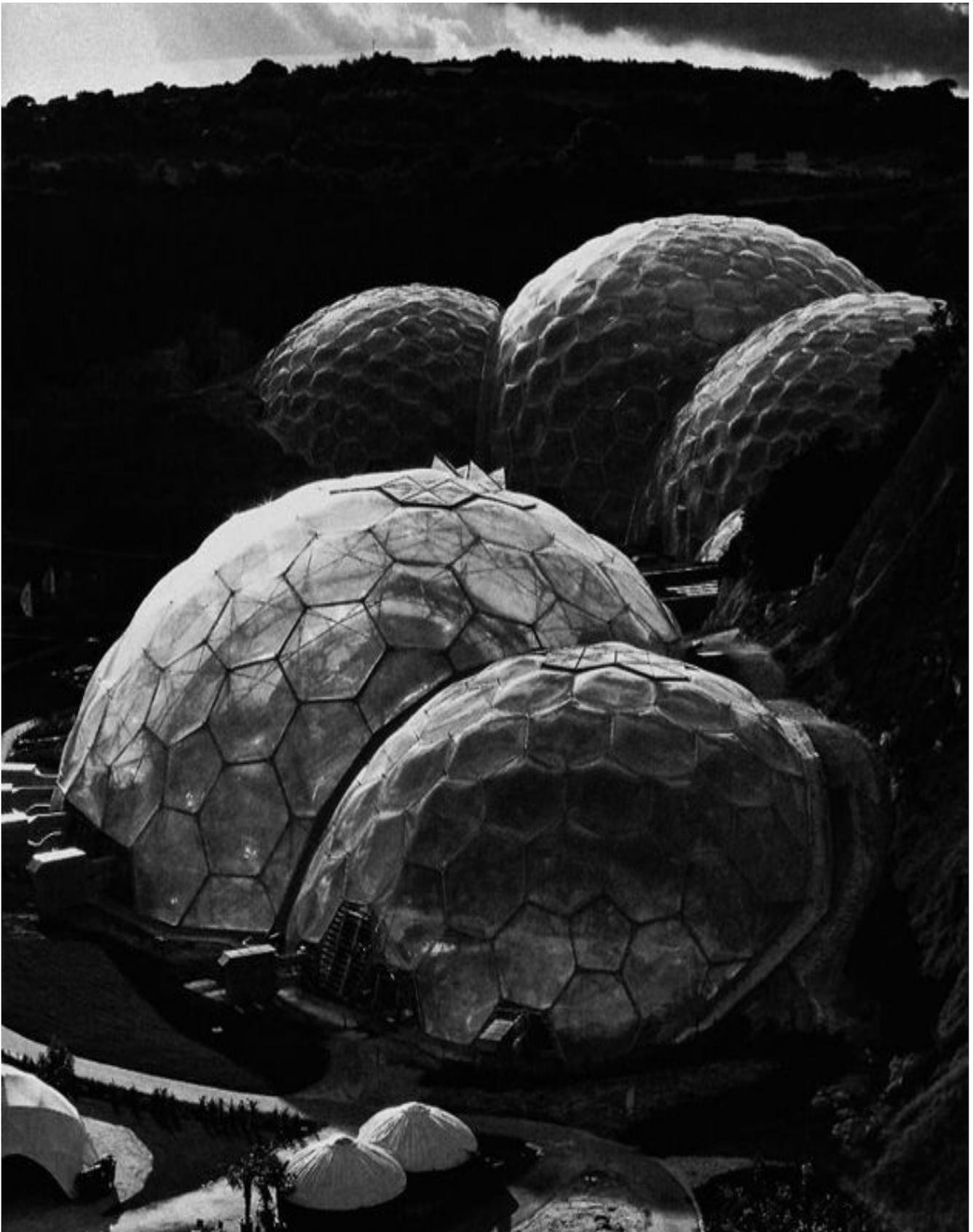


Máquina pulmonar.

El aislamiento y la inclusión llegaron mutuamente a una conexión patética en *Biosfera 2*, sobre todo en lo que se refiere a las posibilidades y necesidades de una

repetición extraterrestre de condiciones de vida terrestres. El motivo de la reclusión y de la autonomía sólo pudo ser tomado en serio, hasta en el último detalle de la construcción, porque estaba en el horizonte la simulación total de una biosfera autónoma y humanamente utilizable bajo las condiciones del vacío espacial; la isla relativa se había proyectado como un ejercicio previo para la construcción de una absoluta. El mundo artificial de la vida tenía que dar respuesta a la pregunta: «¿Qué sucede cuando se introduce tierra, plantas, animales y seres humanos en una botella de cristal y se la cierra? ¿Hay un mecanismo autorregulante que mantenga el sistema de vida?». [286]

Está claro que con ello se preguntaba por la posibilidad de un *Life support system*, mediante el cual pudiera comenzar la exportación de confort biosférico al vacío; ya no como mera y proba máquina de ensalada o tabla de mantillo orbital, sino como máquina de mundo de vida de gran estilo. Si en el simulador de biomundo de Arizona se reunieron aproximadamente 3800 especies de plantas en un intento de coexistencia; si para la gestión de la atmósfera del superinvernadero se construyeron especialmente dos gigantescos pulmones mecánicos, dirigidos por sensores de temperatura, de 1,7 millones de pies cúbicos de volumen (para un volumen total de la instalación de 7,2 millones de pies cúbicos, equivalentes a 204 000 metros cúbicos); si se implantaron en la biosfera artificial doce sistemas diferentes de agua, comenzando con la simulación de un mar de agua salada de 250 000 litros de volumen, pasando por los suelos acaparadores de agua de la instalación de la pluviselva, hasta llegar a los drenajes, sistemas de lluvia, aguas residuales humanas e instalaciones de agua para la extinción de incendios: todo esto sucedió siempre bajo la idea rectora de plantear un caso crítico de aislamiento, como ontológicamente sólo puede imaginarse en el vacío extraterrestre o en una Tierra en la que hubiera desaparecido o se hubiera hecho irrespirable la atmósfera natural por una catástrofe del medio ambiente. [287] Por muy motivado románticamente que estuviera en su fase de inicio, el proyecto *Biosfera 2* lleva en su caligrafía técnica los rasgos de una filosofía ultrarrealista de la supervivencia en un elemento no propicio para la vida. Su lema interno reza: Tras la naturaleza. Se podrían despachar estas ideas como engendros de un totalitarismo de nuevo cuño, que se abandona al vacío, o mofarse de ellas como de un comunismo complementario, utópico de las cápsulas, si tendencias globales, irreversibles, apenas gobernables, en el trato de las civilizaciones técnicas con la atmósfera terrestre, no permitieran reconocer que experimentos sobre aislamientos integrales atmosféricos y biosféricos poseen una dimensión anticipatoria respetable. Tienen que ser entendidas como expresión de una preocupación razonable por la futura política terrestre de biosferas.



Grimshaw y socio, *Eden Project*, Cornwall 2001.

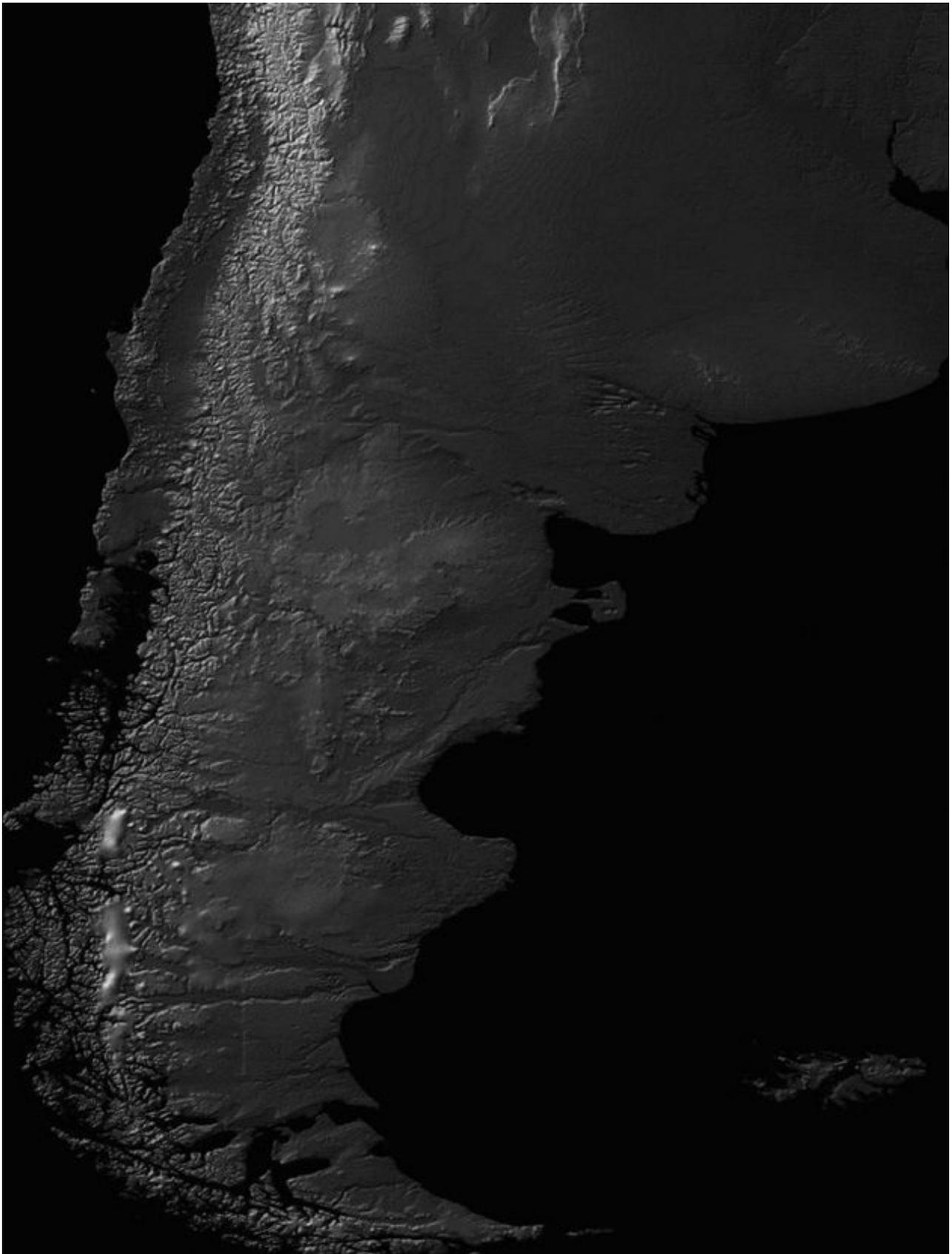
Las experiencias de *Biosfera 2* con la gestión de la atmósfera bajo condiciones de aislamiento consecuente no son alentadoras. Poco después de la entrada del primer equipo de prueba aparecieron en la composición del aire desequilibrios tan substanciales que el sistema tuvo que ser abierto varias veces y estabilizado por

aducción externa de oxígeno. También dejó que desear la integración social del equipo del invernadero. Bajo la presión del reproche de que en ese proyecto se había confundido la ciencia con la *science fiction*, los ensayos de clausura se abandonaron tras varios intentos. La New York Columbia University se hizo cargo desde 1996 de la tarea de elaborar una nueva definición científica de la biosfera como laboratorio de investigación e integrarla en los planes de estudio de su Earth Department. Por ese cambio semántico de clima, la plantación surrealista de Oracle pasó de los vapores del romanticismo-gea al noble vacío del academicismo-USA.

C. Islas antropógenas

Si en el caso de la isla absoluta se elimina el mar como elemento-entorno y se sustituye por el vacío, mientras en la isla climática se reformulan los hechos atmosféricos, en la isla antropógena son los factores humanos los que hay que considerar como variables. En esas configuraciones se trata de entender cómo seres humanos se convierten en nesiotas o isleños; o, lo que significa lo mismo, cómo seres vivos que habitan en islas se convierten en seres humanos gracias al efecto sin par de su aislamiento. Según el consenso actual de los paleontólogos, la sabana africana es el área en la que se llevó a cabo la hominización de una antigua especie de mono arborícola; en consecuencia, esa región ha de ser descrita de tal modo que pueda ser entendida como el elemento-entorno reprimido de las islas antropógenas, que hicieron vida nómada en ella. Desde este punto de vista, esa estepa de hierba aparece como el mar del que emergen los antropoides. Así pues, el acontecimiento primario de la protohistoria, la génesis del ser humano, encierra, sobre todo, un misterio topológico. En la aparición del ser humano el lugar ha de explicar el hecho, el escenario del acontecimiento proporciona la clave de lo que sucedió en él.

El hecho humano surge de un fenómeno de aislamiento, en el que el papel del aislador sigue inaclorado por ahora. ¿Cómo fue posible que en medio de un entorno que sólo cambiaba imperceptiblemente surgieran tales enclaves, llenos de una vida especial, que alucina, habla y trabaja? ¿Cómo pensar esa emergencia, esa separación, esa secesión, que conduce al ser humano? De todos modos, la exigencia planteada por Deleuze, de que Nesiot, el isleño ejemplar, siga manteniendo el impulso creador de islas y se convierta, por ello, en conciencia pura de su lugar, sólo es realizable en las islas antropógenas; presuponiendo que definimos los colectivos de primates, incubadores de seres humanos, como unidades de tipo insular, y que vemos en los seres humanos allí generados los vectores de los movimientos creadores que desembocan, maduran y progresan en su capacidad de pensar. Por lo demás, junto con las configuraciones de islas nombradas por Deleuze, por erosión marítima y por emergencia terrestre del mar, aquí entra en consideración una tercera dinámica: el insulamiento por inclusión de grupos o por autorreclusión creadora de distancia.



Sudamérica y Tierra del Fuego desde la perspectiva de la nave espacial *Mir*.

Nuestro propósito, derivar el hecho humano de la autoinclusión espontánea de islas inteligentes de tipo desconocido –las llamaremos las islas del ser–, podría considerarse logrado en cuanto se exponga con suficiente detalle cuándo y por qué la coexistencia primitiva de homínidos con sus semejantes y con lo demás produce un

efecto de autoaislamiento, que prepara los decorados para la génesis del ser humano. La topografía del lugar de la génesis del ser humano estará registrada en sus perfiles exactos cuando defina con claridad cómo el acontecimiento va vinculado al lugar en que sucede: la capacidad de la isla ontológica de soportar seres humanos significará entonces lo mismo que la capacidad de los seres humanos nacientes de desencadenar por el modo y manera de su coexistencia el acontecimiento ontológico, el efecto-mundo. La incapacidad heredada de ser un animal enlaza en este ser-vivo-a-pesar-de-ello con la capacidad heredada de ser en el mundo. Imaginar esto presupone una fantasía antropológica, que, más allá de fosas temporales, nos convierta en testigos de un suceso inaudito: es como si hace dos millones de años la antigua tierra firme fuera sacudida por un maremoto de larga duración, a consecuencia del cual hubieran emergido miles y miles de islas antropofóricas: archipiélagos compuestos de hordas vagabundas de primates, en las que se formaran climas interiores, configuradores de seres humanos. De algunos de esos grupos pre-adámicos se desarrollaron las líneas-*sapiens* posteriores en las que continúa la especie actual.

Para comprender lo que sucedió en la época crítica en las estepas de África tenemos que describir, con extremo esquematismo pero a la vez con mínimo detalle, qué efectos produjo aquel maremoto en los seres vivos prehumanos. Se trata de mostrar que fueron los habitantes mismos de la sabana quienes, por su modo peculiar de habitar en el espacio, desencadenaron esa convulsión, y cómo se produjo, en consecuencia, un efecto invernadero, con el que comenzó la autoincubación del *homo sapiens*. Esa sacudida provocó una inseguridad que sólo pudo ser compensada por una nueva seguridad: cuando llegue el momento se designará esta última como cultura. Si se echa una mirada de conjunto a la dinámica de esta seguridad insegura, se consigue el concepto general de situación inmune. En las islas antropógenas comienza una aventura protoarquitectónica: y, efectivamente, a causa de la sinergia de la construcción animal de nidos y nichos y del funcionamiento homínido en campamentos, hasta que un día lejano las exigencias de espacio, ya humanas, hayan cristalizado tan ampliamente que de ellas pueda derivarse un estímulo apremiante a la construcción de chozas, pueblos y ciudades. Partimos de la tesis de que la arquitectura constituye una reproducción tardía de configuraciones espontáneas de espacio en el cuerpo grupal. Aunque el hecho humano se base en un efecto invernadero, los invernaderos primarios antrópicos no poseen, en principio, paredes y tejados físicos, sino, si se pudiera decir así, sólo paredes de distancia y tejados de solidaridad. El ser humano, el animal que tiene distancia, se yergue en la sabana: así consigue la perspectiva del horizonte. Como habitantes de una forma de aislamiento de nuevo tipo, los seres humanos se instalan cabe sí mismos.



Superficies de producción agrícola en Arabia Saudí con pozos de agua en el centro, fotografiadas desde el espacio.

Las islas antropógenas –como veremos– son talleres de una creación de espacio compleja sin par. El antropotopo surge del ensamblaje de una plétora de tipos de espacio de cualidad específicamente humana, sin cuya apertura simultánea no sería

imaginable la coexistencia de seres humanos con sus semejantes y con el resto en un todo común. Los movimientos aislantes de acondicionamiento e instalación se implican unos en otros por medio de acoplamientos reactivos múltiples, de modo que la esfera de grupos de seres humanos configura, desde el principio, un espacio cibernético. Pero aquí el ciberespacio no está situado al lado del espacio de lo llamado primario y real; más bien son lo real y lo virtual los que van unidos al peculiar «horizonte» de realidad del mundo humano. La isla humana es una estación espacial que nos envuelve como nuestro primer «mundo de la vida». Si en lo que sigue presentamos una serie de instantáneas de islas, como si estuvieran tomadas desde gran altura, siempre lo hacemos en la conciencia de que con la repetición incipiente del «mundo de la vida» terrestre en el vacío espacial se ha logrado una mirada completamente nueva a las condiciones desarrolladas en el espacio próximo a la Tierra. La cosmonáutica sirve a la filosofía contemporánea como radicalización de la *epoché*. En la reentrada en el «mundo de la vida» la óptica del planeador teórico registra toda una serie de imágenes excéntricas.

En estado de desarrollo mínimamente completo la antroposfera es determinable como un espacio de nueve dimensiones.^[288] A ella pertenecen, como aportaciones configuradoras de mundo, imprescindibles cada una de ellas en su caso, las siguientes dimensiones o *topoi*:

1. el quirotopo, que incluye el ámbito de acción de las manos humanas, la zona de lo que está ante ellas y a su disposición, el entorno de acción (acción manual en sentido literal), en el que se producen las manipulaciones objetivas primarias, los primeros lanzamientos, golpes y cortes, los primeros efectos característicos,
2. el fonotopo (o logotopo), que genera la campana vocal bajo la que los convivientes se oyen unos a otros, hablan unos con otros, se reparten órdenes unos a otros e inspiran unos a otros,
3. el uterotopo (o histerotopo), que sirve para la generalización del ámbito maternal y para la metaforización política de la gravidez, y produce una fuerza centrípeta, que, incluso en unidades más grandes, será experimentada por los incluidos en ellas como sentimiento de pertenencia y fluido existencial común,
4. el termotopo, que integra al grupo como receptor originario de los beneficios de la repartición de los efectos de hogar, que representan la matriz de todas las experiencias de confort y a causa de los cuales es dulce la patria,
5. el erototopo, que organiza el grupo como el lugar de las energías eróticas primarias de transferencia, y le pone bajo estrés como dominio de celos,
6. el ergotopo (o falotopo), en el que una fuerza paternal o sacerdotal de definición, con efectos en todo el grupo, genera un *sensus communis*, un *decorum* (una conveniencia) y un espíritu de cooperación, desde el que se formulan obras

(*erga, munera*) comunes, fundadas en la necesidad, y se distinguen diferentes funciones laborales, hasta el enrolamiento de los miembros en el máximo estrés, la guerra, que se entenderá como la obra fundamental de una comunidad elegida para la victoria,

7. el alethotopo (o mnemotopo), por el que un grupo en aprendizaje se constituye como custodio de su *continuum* de experiencia y se mantiene en forma como depósito central de la verdad con su propia pretensión de validez y su propio riesgo de falsificación,
8. el thanatotopo o theotopo (o bien, iconotopo), que ofrece a los antepasados, a los muertos, a los espíritus y dioses del grupo un espacio de revelación o un teclado semiótico para manifestaciones significantes del más allá,
9. el nomotopo, que vincula recíprocamente a los coexistentes por «costumbres» comunes, por reparto del trabajo y expectativas recíprocas, con lo que, por el intercambio y el mantenimiento de la cooperación, aparece una tensegridad imaginaria, una arquitectura social compuesta de expectativas, apremios y resistencias mutuos, en una palabra: una primera constitución.

1. El quirotopo - El mundo a mano

La isla antropógena es un lugar de metamorfosis: en ella las manos animales^[**] de los preadamitas se transforman en manos humanas. Los homínidos se convierten en quiroprácticos, que por medio de sus recién adquiridas manos establecen relaciones extrañas con las cosas. Sí, la existencia de «cosas», en el sentido de objetos manejables y públicos en torno a nosotros, es ya un reflejo mundano del acontecimiento que supone que un día en la sabana ciertas islas de monos emprendieron el camino hacia la adquisición de manos. Donde se mantuvieron las manos animales, los seres vivos en su totalidad quedaron encerrados en repertorios limitados, todavía animales, de modos de aprehensión. El asimiento con las manos animales es sólo un escalón previo de la configuración de mundo. Sólo cuando una mano coge las cosas, las encuentra manualmente o las arregla manipulándolas, comienza la transformación de lo que está y queda en derredor en algo utilizable. Éste es, en toda su sencillez, el primer acto de la producción de mundo; con él comienza la autoinclusión de los isleños. Conduce a aquella clausura extática, que en la filosofía del siglo xx se habría de llamar el ser-en-el-mundo. Quien es en el mundo tiene útiles a mano; donde hay útiles cerca, no puede estar lejos el mundo.

En los análisis del útil [*Zeug*] en *Ser y tiempo*, Martin Heidegger se ha manifestado como el primer quirotopólogo: entendemos por tal un intérprete del hecho de que los seres humanos existen como poseedores de manos y no como espíritus sin extremidades. En el ser humano de Heidegger ha llamado la atención de los observadores que parezca no tener genitales y poca vista: tanto mejor está conformado su oído para percibir la llamada de la inquietud [*Sorge*]^[***] La más exquisita es su dotación de manos, porque las manos heideggerianas saben, por un oído imbuido por el susurro de la inquietud, lo que hay que hacer en cada caso: de este ser-humano-todo-oídos-todo-manos se declara *expresis verbis*, por primera vez en la historia del pensamiento, que los cohabitantes cósmicos del mundo en el que vive están *a su mano* en forma de útiles. En el mundo de Heidegger, alumbrado por la inquietud, el estar-a-mano constituye un rasgo fundamental de lo que rodea a los existentes en su ámbito de proximidad. Un útil es lo que se encuentra al alcance de la mano inteligente, en el quirotopo: el útil para lanzar, el útil para cortar, el útil para golpear, el útil para coser, el útil para cavar, el útil para taladrar, el útil para comer y cocinar, el útil para dormir, el útil para vestir. El ser humano heideggeriano es consciente, con respecto a todas estas cosas, de qué tareas asignan ellas a su mano. ¿Qué sería un cucharón, si no diera la orden de remover; qué un martillo, si no invitara a seguir el patrón de acción: «golpear repetidamente en el mismo sitio»? Dado el caso, la mano lúcida no se lo hace repetir dos veces. En casos serios hay que añadir el útil para matar, en casos no-serios el útil para jugar, en caso de pactos el útil para regalar, en caso de accidente el útil para vendar, en caso de muerte el útil para

enterrar, en caso de querer designar algo el útil para mostrar, en casos de amor el útil para embellecer.



Hojas de espada que se pulen por vibración entre piedras.

Entre los útiles de las poblaciones en el quirotopo hay, sobre todo, tres categorías que se ocupan de la separación de la isla humana del elemento que tiene a su

alrededor. En primer lugar hay que nombrar el útil para lanzar, porque a su utilización constante hay que agradecer que los homínidos se pudieran emancipar un poco de la fuerte presión del medio. En cuanto la mano, en devenir humano, unida a un brazo de mono arborícola antiguo, transformado para las necesidades de la región de la sabana, aprende a coger objetos aptos para lanzar, por regla general piedras de su tamaño o más pequeñas, y a arrojarlos a causantes de encuentros o contactos no deseados –se trate de animales más grandes o de congéneres extraños–, ofrece por primera vez a los homínidos una alternativa a la de evitar contactos huyendo. Como lanzadores, los seres humanos consiguen su competencia ontológica más importante hasta hoy: la capacidad de *actio in distans*. Por el lanzamiento podrán tomar distancia de los animales.^[289]

A causa de la distancia surge la perspectiva que alberga nuestros proyectos. Toda la improbabilidad del control humano de la realidad se concentra en el gesto del lanzar. Por eso, el quirotopo constituye el campo de acción auténtico y originario, en el que los actores observan habitualmente los resultados de sus lanzamientos. Aquí entra en juego un ojo-seguidor, que comprueba lo que son capaces de hacer las manos; los neurobiólogos pretenden haber demostrado, incluso, una capacidad innata del cerebro de apuntar a objetos que huyen. Lo que Heidegger llamó inquietud designa objetivamente, en primer lugar, la incertidumbre atenta con la que un lanzador comprueba si su lanzamiento se encamina a su objetivo. Impactos en el blanco y lanzamientos fallidos son funciones de verdad prácticas, que demuestran que una intención puesta en la lejanía puede conducir al éxito o al fracaso, con un término medio poco claro para un tercer valor. Tanto en el caso de un lanzamiento con éxito como en el de uno fallido vale que lo verdadero y lo falso, los primogénitos de la distancia, se anuncian a sí mismos.

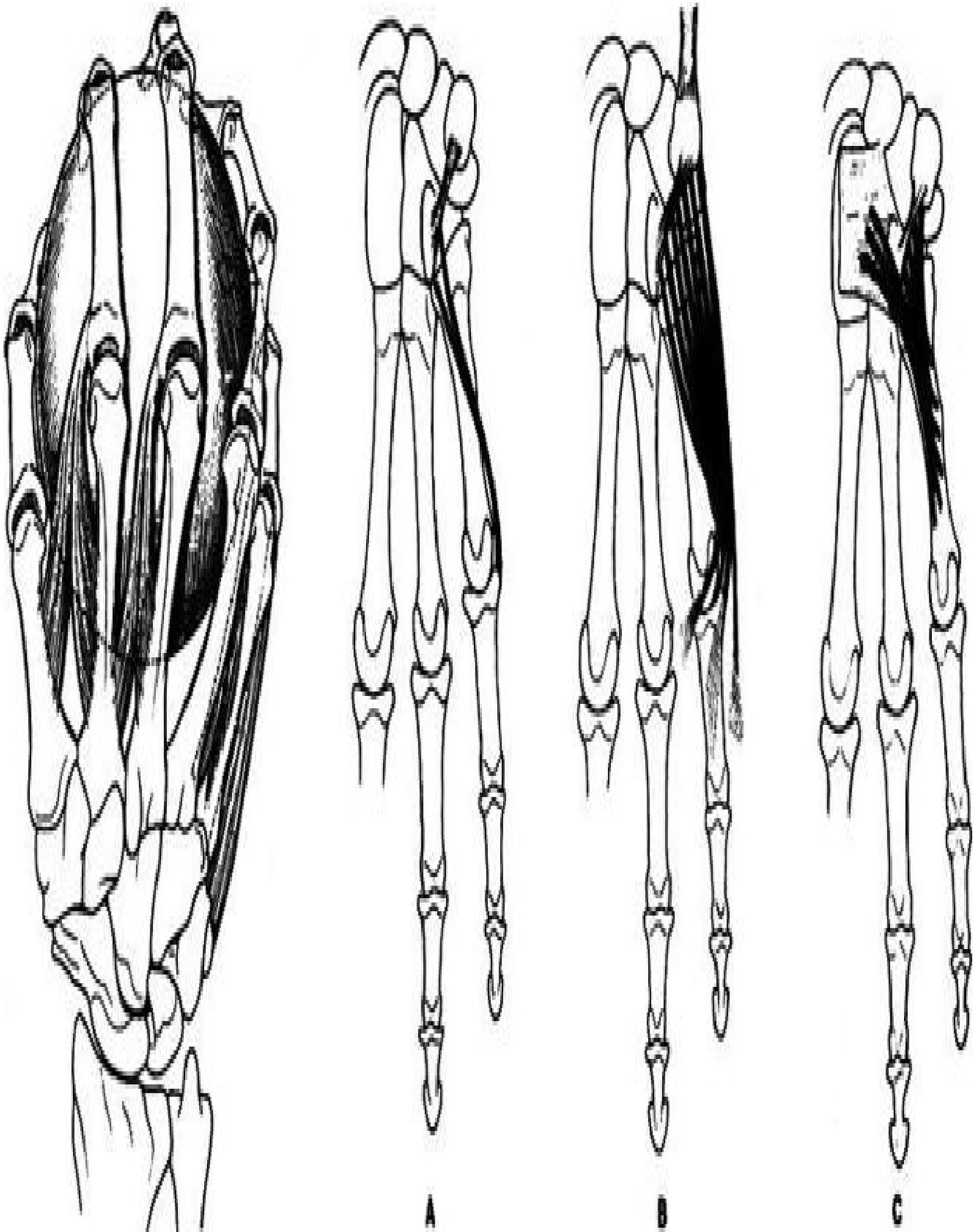
El paleontólogo Paul Alsberg ya describió convincentemente en 1922 el efecto de distanciamiento que se extiende a otros muchos modos de uso del útil. En el principio distancia reconoció la posibilidad, establecida histórico-naturalmente, de una ruptura con la mera historia natural; y precisamente ahí creyó haber encontrado la solución del «enigma humano»; y nosotros creemos: con razón. Efectivamente, en tanto que los homínidos crearon entre ellos y el entorno una esfera en medio con armas y útiles de distancia, consiguieron salir de la cárcel de su acomodación al cuerpo.^[290] El animal de distancia *homo sapiens* se insula él mismo en tanto que, como lanzador y usuario de útiles, se emancipa de la presión evolutiva somática. A consecuencia de ello puede aventurarse a una des-especialización progresiva (según algunos antropólogos: detenerse en ella): un proceso para el que Alsberg propone el término provocador de *eliminación del cuerpo* [*Körperausschaltung*]. Es, sin duda, imposible de entender la imagen extrañamente refinada (a ojos de algunos antropólogos, incluso desolada y decadente) del cuerpo del *homo sapiens* hasta no hacerse una idea más exacta de este acontecimiento evolutivo. El efecto de la eliminación del cuerpo puede expresarse por medio de la imagen de que los pre-seres-humanos se retiraron detrás

de un muro de efectos de distancias, producido por su propio empleo de útiles de lanzamiento y útiles-herramientas. Las piedras manejables proporcionan el material para las primeras «paredes» que fueron levantadas por los grupos de homínidos a su alrededor, paredes, sin embargo, que no fueron construidas, sino lanzadas. Gracias a la eliminación del cuerpo aparece un ser vivo que puede permitirse permanecer en su dotación biológica pluripotente, no especializado, largo tiempo inmaduro y juvenil durante toda su vida: y todo eso porque la adaptación inevitable del cuerpo a la presión del entorno fue desplazada a los utensilios.

El meta-utensilio cultura produce en su totalidad el efecto de una incubadora en la que un ser vivo puede gozar crónicamente del privilegio de la inmadurez. Desde Julius Kollmann, el fundamento biológico de este efecto se llama neotenia: permanecer en formas corporales y modos de comportamiento juveniles hasta la fase de la madurez sexual (un fenómeno observado en numerosas especies animales, que crecen en entornos privilegiados). El *homo sapiens* surge de la sinergia de inteligencia y confort. Michel Serres ha resumido las consecuencias antropológicas de esta tendencia evolutiva a largo plazo en la expresión *hominiscencia*: interpreta el modo de ser de la especie a partir de su constitución permanentemente adolescente en devenir explorador.^[291]

Sólo dos órganos no participan, obviamente, en la eliminación del cuerpo (o sólo paradójicamente): el cerebro, que se desarrolla tanto somática como funcionalmente a su propio arbitrio, por cuanto que se supera en logros de una complejidad incalculable, y sobre todo después del descubrimiento de la escritura, se introduce en procesos de maduración y especialización potencialmente interminables, así como la mano, que, como cómplice más estrecha del cerebro, va madurando hasta adquirir un polifacetismo virtuoso. La mano es el único órgano del cuerpo humano que se hace adulto mediante una educación apropiada. Ella es el primer y auténtico sujeto de la «formación», como Hegel la definía: «Pulimento de la particularidad, de modo que se comporte según la naturaleza de la cosa».^[292] Pulir lo particular significa aquí: abandonar la falta de habilidad primera y sustituir el modo de asir ingenuo por el *savoir toucher*. La mano aprende pronto cómo coger las cosas, y no cesa de aprender hasta el final. Por eso la mano entra en acción en primera línea del frente de la realidad como avanzadilla del cuerpo humano, llena de tacto, deseosa de contacto, capaz de carga, orientada al éxito; mientras que todo el resto se permite el lujo de permanecer cómodo, protegido tras el escudo del utensilio, y entra en un tiempo de ensueño biológico, en el que lo intrauterino conservado en la memoria coexiste con lo infantil y juvenil permanente. La madurez de la mano implica «formación» en el sentido dialéctico de la palabra, por cuanto, en cada manipulación consciente, un momento de «enajenación», de entrega al objeto, se correlaciona alternativamente con una vuelta a sí misma, es decir, a una sensación de tacto acompañante. De ese «hecho doble, activo-pasivo» surge la madurez de la mano como unidad de enajenación en lo otro y vuelta a la espontaneidad.^[293] La mano experimentada se

educa tanto por la resistencia del material como por la experiencia de su superabilidad. La mano, inagotablemente hábil para lo real, facilita el lujo de la comodidad, al que tiende el resto de la figura del cuerpo del *homo sapiens*. Dado que la isla de seres humanos es un quirotopo, cuando manos inteligentes se entienden con los útiles, los isleños son realistas manipuladores, a la vez que criaturas de invernadero entregadas al lujo de la comodidad. Por un lado, demuestran su eficacia como luchadores por la supervivencia, armados de utensilios, como cooperadores conscientes de su éxito, como planificadores astutos; por otro, son siempre habitantes desarmados de nidos, extáticos temblorosos, fetos adultos, que aguardan en la noche del mundo y reciben la visita de los dioses.



La capacidad de la mano para adaptarse a objetos grandes, esféricos.

Tras el efecto de distancia del útil para lanzar, hay que poner de relieve, en segundo lugar, el efecto antropógeno del útil para golpear; representado predominantemente, también, por piedras manejables y medios duros, como madera y asta de cuerno. Los medios duros son significativos porque con ellos comienza el

empleo de utensilios en sentido estricto y *eo ipso* la historia de Quirotopia. Donde hay un utensilio había antes una mano que lo cogió. Las manos armadas de utensilios llevan a cabo el primer test de realidad, con el fin de hacer la experiencia de cómo el material más duro obliga a ceder al menos duro. La isla Quirotopia –de la que hasta ahora no ha informado ningún Moro y que sólo Heidegger la vio sobresalir a lo lejos–, como isla del ser, está a punto de elevarse fuera de su entorno, ya que es el escenario de las primeras operaciones desveladoras del ser, las producciones. Producir significa profetizar cosas con las manos.



Valie Export, del libro de bocetos humanoides, 1974.

Cuando los homínidos comienzan a pulir piedras con piedras o a sujetar piedras a mangos, sus ojos se convierten en testigos de un acontecimiento, del que no hay ningún ejemplo en la vieja naturaleza: experimentan cómo algo se convierte en un ser-ahí que nunca hubo ahí, que no había, que no estaba dado: el utensilio

conseguido, el arma destructora, el adorno brillante, el signo comprensible. Como criaturas de producciones con éxito, los utensilios proporcionan a sus creadores el asomo de una gran diferenciación: estos recién llegados al espacio homínido son los mensajeros que anuncian que detrás del estrecho horizonte del entorno hay un espacio de expectativa, por el que afluye hasta nosotros algo nuevo, portador de suerte o de desgracia; algo que un día se llamará mundo. Por su causa, los quirotopianos comienzan a vislumbrar que son isleños, rodeados por lo inquietante, visitados por lo nuevo, provocados por signos. Sienten que la estepa, en la que acampan y vagabundean, representa el mar universal, que esconde un exceso de seres y cosas no vistos, ocultos y, sin embargo, coexistentes dignos de atención. En principio, los habitantes de la isla de utensilios sólo se entregan a ese presentimiento en situaciones excepcionales: cuando pasan del miedo al éxtasis. En su situación cotidiana se contentan con la experiencia de que el quirotopo, el entorno lleno de lo que está a la mano, el campamento, el mundo de proximidad, constituye una zona tranquila, iluminada, disponible, dentro de la cual todo lo que hay goza de una gratificación de familiaridad.

La trivialización positiva de lo disponible permanentemente será conceptualizada en la antropología del siglo xx como «descarga» y «realización del trasfondo». Una situación se dice que está descargada cuando transforma una suma de improbabilidades en cosas que se dan por supuesto, y pone la base, con ello, de las más tarde llamadas instituciones.^[294] En ese sentido el quirotopo es la madre de las rutinas. Lo descomedido e imprevisible, que acompaña en principio a la producción, se normaliza por las costumbres de la creación y manejo de utensilios en el campamento. No obstante, sucede muchas veces que un utensilio se vuelve indómito y contribuye lo suyo al hecho de que un quirotopiano, por ejemplo, levante su mano contra su prójimo; entonces lo desmedido se manifiesta en acción en la atrocidad a la que se presta. Si esa atrocidad es repudiada inmediatamente por los damnificados, ha de ser también rechazada mediatamente por los testigos, dado que supone un ataque contra la paz de las rutinas. Un golpe mortal con ayuda de armas muestra que la disponibilidad del útil no puede explicarse del todo por analogía con la domesticación de animales; en esta categoría de útil aparecen, por decirlo así, propiedades indómitas de la materia domesticada, dirigidas a la ruptura de la paz doméstica.

En el quirotopo se socializan las manos. Sólo con las dos manos no basta, tampoco con una cabeza: todos los hechos quirotópicos están constituidos tanto poliquirúrgica como multicerebralmente. La disponibilidad a la mano del útil en el primer «mundo de la vida» se completa por el echar-una-mano-unos-a-otros de cooperadores que aportan diferentes manipulaciones a un objetivo de obra en común. El antropólogo Peter C. Reynolds habla en este contexto de «cooperación heterotécnica», cuya característica estriba en que quienes crean en común anticipan en cada caso las acciones de los otros y realizan la complementaria, adecuada al momento. Hay numerosas tareas que ya en la época más antigua sólo pueden

realizarse como trabajos de equipo poliquirúrgicos, y que presuponen, como partituras de varias voces, cuatro o más manos. En las cooperaciones simétricas cualquiera es capaz de adoptar el papel del otro; en las heterotécnicas cada uno aporta lo que sabe hacer mejor que otros. Por eso el quirotopo se convierte en la matriz de una auténtica inteligencia social, a cuya definición pertenece una serie de separaciones y recombinaciones de operaciones discretas. En el ejemplo de la elaboración común de un simple cuchillo de piedra por los aborígenes australianos Reynolds llega a una lista de condiciones explícitas, que han de cumplirse para llevar a buen término el propósito aparentemente sencillo: «Especialización de tareas, coordinación simbólica, complementariedad de roles, fijación colectiva del objetivo, secuenciación lógica de los pasos a dar en el trabajo y montaje una a una de las partes producidas».^[295] Según las observaciones de Reynolds, hay un significado especial para el paso de los homínidos al quirotopo humano que se añade a los utensilios con mango, que él considera como ejemplos primeros del tipo de objeto polilítico: no sólo porque con los mangos se hace realidad el principio del asidero producido, es decir, de la manipulación artificial de la cosa misma, sino, más aún, porque representan auténticos utensilios compuestos, los así llamados «polilitos», combinaciones manejables de piedra con una multiplicidad de otros materiales. Su prototipo es el martillo de piedra o el hacha de piedra, que, como primeras trinitades cósmicas, se componen de una piedra, un palo y un elemento de sujeción, a cuyo efecto es posible que el cuerpo de golpeo o de corte haya sido moldeado, a su vez, utilizando una segunda piedra como pulimento.^[296]

La coexistencia de seres humanos con sus semejantes y con lo otro aparece en el quirotopo antiguo como la síntesis (social) originaria de al menos cuatro manos y como síntesis (material) primitiva de al menos tres objetos. Retengamos que el polilito es la primera proposición material, en la que un sujeto, el asidero, se combina con un objeto, la piedra, mediante una cópula (el *join* o medio de sujeción); según esto, la sintaxis primitiva –como primera síntesis lógica– surgiría de las categorías operativas, de los universales de las maniobras quirotópicas.

Dado que los seres humanos en condiciones de mayor desarrollo civilizatorio están rodeados de artefactos por todas partes, llegan a una situación en la que casi todo lo que tocan es «de segunda mano»: la mayor parte de lo que está a su mano lo tuvieron en sus manos otros antes que ellos y le acuñaron la figura en que lo encuentran usuarios posteriores. En las condiciones de mayor desarrollo posible del quirotopo, los teóricos llegarán a comprobar un día que también las manos, que hace tiempo que ya ni siquiera se rozan, pueden trabajar juntas. Un trabajo a mano telecooperativo así será integrado por la multiplicidad de ojos del mercado. Pero para que las manos, ocultas unas para otras, produzcan cosas que tengan sentido en otras manos, una mano invisible tiene que dirigir desde la lejanía. Nada menos que Hegel escribió una recensión laudatoria a la discreta actuación de la «invisible hand», en la que certificaba sus virtudes cibernéticas:

Este ensamblaje, en el que no se cree en principio, porque todo parece expuesto al libre arbitrio del individuo, es, ante todo, digno de consideración y tiene semejanza con el sistema planetario...^[297]

Finalmente, para el clima de realidad quirotópico es importante el descubrimiento del canto afilado de piedras y huesos. Con él comienza la historia de la cultura del corte y del análisis material. Cuando aparece la función de cuchillo, se pone en marcha la razón como potencia divisora, porcionadora, diseccionadora. El patrón habitual «cortar» encuentra en los cuchillos primitivos su «actualizador crónico».^[298] Ellos proporcionan a las cosas del mundo el estatus de divisibilidades. Con su ayuda los antiguos quirotopianos se convierten en los seres vivos que pueden mirar dentro de los cuerpos: observan a otro ser vivo, no humano, bajo la piel, a las plantas en su tejido, a las frutas en la carne, a las piedras en lo estratificado y granulado. Su imagen del mundo es co-conformada por la experiencia de la autopsia, de la penetración con los propios ojos en el interior, normalmente escondido, de cuerpos compactos. Los cuchillos de los quirotopianos primitivos hacen explícita la muerte: descuartizan su vestigio, el cadáver animal, refutando así la apariencia de totalidad indivisible de los miembros. Un cuerpo vivo es algo compuesto que no ha encontrado aún sus analíticos, sus carniceros, sus patólogos. El corte crea la conexión entre cantidad y violencia, que siempre está en juego donde se pone de relieve el aspecto de la cantidad divisible. Sólo con objetos artificiales y homogéneos, como pasta o monedas de metal, aparecen a la vista cantidades puras, que pueden ser separadas o añadidas cuasi sin violencia. En la praxis del despedazar cuerpos naturales aparece una primera manifestación de lo que hemos llamado explicación en las reflexiones introductorias a este volumen: la puesta en evidencia de lo que pertenece al trasfondo, o el hacer presente y poner al descubierto lo ausente, plegado y cubierto.

La experiencia-cuchillo se refleja en los primeros léxicos. Si los seres humanos tienen una palabra propia en cada caso para los seres y las cosas que aparecen a su alrededor, es porque hacen uso de cuchillos en la boca. Con su violencia nominadora, cortan en trozos el animal-mundo, la sabana y sus criaturas: un proceder que no es posible cumplir sin que le acompañe violencia operativa y sin sus resultados permanentes. Cada palabra ofrece una porción de mundo. Durante mucho tiempo se tendrá la opinión de que ésta se servirá a la mesa tanto menos sangrante cuanto más cortes se hagan, al poner palabras, en la carne del mundo, allí donde está articulado por sí mismo, como si un Dios-*trancheur* supremo le hubiera troceado previamente, de modo que, cuando hablan con prudencia, los seres humanos admitan en su léxico, en su repertorio de acción, en su tesoro del saber, con un mínimo de abuso, las partes previstas. Así pues, el lenguaje correcto sería aquel que siguiera los cortes hechos en lo existente y siempre separara allí donde las cosas mismas le propusieran cortes y diferencias. Los géneros y especies son tan importantes para el pensar primitivo porque dan la impresión de que en ellos estuvieran las porciones objetivas de lo existente; las diferencias reales se perciben como las articulaciones de lo existente. Todavía en Platón el pensamiento humano no va a ser otra cosa que la consumación de la onto-tomía divina; los viejos chinos están convencidos de que los seres humanos sólo se acompañan correctamente a la marcha del mundo si mantienen en orden las palabras y conservan el arte de la clasificación verdadera. Las distinciones supremas siguen los «camino del cuchillo».^[299] Así como el cuchillo sacrificial descuartiza el animal por los sitios previstos desde antiguo, el reparto de los trozos se hace según las diferencias del grupo en dignidad, rango y rol.

2. El fonotopo - Ser al alcance de la voz

Quien alcanza la isla antropógena hace inmediatamente una experiencia acústica: el lugar suena a sus habitantes. Cuando la sabana alrededor está en silencio ocasionalmente, los lugares de acampada dispersos de los homínidos y de los seres humanos primitivos parecen oasis de ruido, en los que reina un estado acústico excepcional. Aunque éste supone para sus habitantes la situación más normal. Esas islas suenan constantemente a sí mismas, constituyen *soundscape*s de carácter peculiar, están llenas del bullicio de vida de sus miembros, de ruidos de trabajo producidos por el manejo de sus útiles y herramientas, de ese murmullo que ha de acompañar a todas nuestras representaciones. Lo más presente es el sonido casi incesante de las voces: de voces infantiles, que se alegran y gimotean, de voces maternas, que amonestan, consuelan, sugieren, de las voces de los hombres cooperantes, que se animan, aconsejan y asimilan, de las voces de los mayores, que dan órdenes, sentencian, amenazan, se enojan. La isla humana primitiva es una campana psicoacústica envolvente, como una zona comercial animada de música en adviento. Configuran su contexto sonosférico por la presencia ondulante de voces y ruidos, con los que el grupo se impregna como unidad autorreceptiva. Hay que permanecer en ella para comprender cómo suena, y permanecer mucho tiempo para asimilarla en la propia existencia como una entonación que se va diluyendo en ella, como un inconsciente sonoro. La isla del ser está siempre emitiendo y recibiendo acústicamente.

Sólo en el fonotopo es del todo verdadera la tesis de que el medio es el mensaje. En este espacio de autosonorización, en el que la permanencia en él ya incluye la mayoría de las veces la aceptación de sus circunstancias, vale la situación fundamental reconocida por McLuhan de que la comunicación fáctica recíproca en un medio dado integra ya todo el contenido de la comunicación.^[300] Este hecho resultará chocante para quien se relacione con el fonotopo como alguien que llega de fuera. Lo que tienen que decirse unas a otras muchas veces en su lenguaje común para la observación exterior se reduce simplemente al hecho de que tienen algo que decirse unas a otras en el lenguaje común. Lo que aparece desde dentro como información es sólo comunicación para la percepción externa; sea lo que sea siempre lo que suceda vocal y auditivamente, pertenece a la generación de redundancia típicamente grupal. El grupo vive en una instalación sonora de implicitud absoluta; en él es efectivo el escuchar-se como medio del pertenecer-a-él. No ha de interpretarse esto como objeción en contra de la monotonía en grupos arcaicos, sino como remitencia al hecho de que la redundancia es el material del que se componen las *corporate identities*. Un fonotopo no puede crear información alguna por sí mismo. Necesita toda su energía para la repetición de las frases por las que se mantiene en forma y flujo. En principio, y la mayoría de las veces, no es capaz de interesarse por tonos

extraños. El mensaje que se envía a sí mismo consiste exclusivamente –por emplear una metáfora de la radio– en la sintonía de su propio programa.

Cómo se llega fácticamente a la sincronización fonotópica de los oídos puede observarse en la moderna sociedad de masas en el ejemplo de la llamada música popular y en las listas de éxitos, que en principio sólo tienen el sentido de proporcionar el material para repeticiones. Se comienza con una pieza cualquiera, que llega al oído, y, de acuerdo con los resultados del test, se da pábulo a la necesidad de un eterno retorno de lo mismo exitoso. El resto es autosugestión acústica. Vista desde este ángulo, la moderna audio-cultura de masas ofrece una reconstrucción casi perfecta del fonotopo primitivo, con la diferencia de que éste representaba, para la coexistencia de los seres humanos con sus semejantes en un mundo en pérdida paulatina de seguridad, una necesidad evolutiva, un sistema acústico de inmunidad, digamos, que ayudaba al grupo a permanecer en el *continuum* de la propia entonación, mientras que el actual populismo auditivo (muy en contra de las expectativas pascuales de McLuhan) se dedica a un único ejercicio regresivo, decidido a taponar los oídos del colectivo y hacerlos sordos a la información, a la novedad, a lo que suena de otro modo.^[301] Hasta qué punto llega esto lo manifiestan, junto con la música popular (que, por hablar una vez más con McLuhan, «convierte la comunidad en una única cámara de ecos»), las revistas femeninas, que se especializan en captar las llamadas voces interiores de las lectoras. Representan un medio antropológicamente informativo, porque constituyen las versiones impresas del *gossip* totalitario. En ellas se busca metódicamente la confusión de comunicación e información; por eso ahora lo no-nuevo aparece siempre como lo novísimo, porque los ejemplos más actuales del eterno retorno de lo mismo han de valer como informaciones. Esta ontología-de-mujeres-en-el-lavadero presupone, casi de acuerdo con la verdad, que no es posible nada nuevo bajo el sol. Aquí todavía no se sabe nada de la luz artificial y sus criaturas, las innovaciones.

Hay que precaverse de malentender el efecto-fonotopo –que se despliega sobre el grupo como un toldo acústico– sólo como un efecto colateral involuntario del perfil social de ruidos y del tráfico de voces. Ese techo, bajo el que el grupo se sonoriza a sí mismo, se delimita en sí mismo y, con ello, rechaza en principio todo lo demás que suena, sirve a la vez de instalación escénica psicoacústica. Por eso, a los hechos fonotópicos se añaden a menudo cualidades demostrativas, o, como lo expresa Adolf Portmann: una «función de representación y expresión».^[302] La auto-sintonización del grupo es, en cierto modo, la inversión de la función del canto de pájaros machos, que sirve para la delimitación de las zonas de cría y para el aislamiento de los cantores en el centro de su recinto acústico.^[303] La sonoridad de grupos humanos tiene, además de sus repercusiones autoplásticas, una dimensión performativa, incluso una concertante y endoteatral; cada una de las voces se presentan en ella como inonaciones que amplían intencionalmente el círculo de sonido colectivo. La función representativa de la voz y el impulso de amplificación del productor de

alboroto se materializan ya en los instrumentos de ruido primitivos: también aquí ofrece la Modernidad formas de explicación y equivalentes sugestivos, por ejemplo el ruido de las motos, del que subraya Portmann que «no significa, sin más, para los conductores un mal difícilmente evitable, sino una manifestación acústica del conductor, una autoamplificación de ese individuo, un ensanchamiento máximo de su esfera individual o grupal».^[304] La «sociedad» es la suma de sus cantos recitativos.



Beduino homumi ante el fonógrafo.

La función fonotópica, entendida como autoafinación del grupo por el oído, tiene relación con las promesas, con las que quienes viven en común se ponen de acuerdo sobre sus perspectivas. En este sentido, el panorama sonoro del grupo ofrece algo así como un efectivo informe sobre la situación, o un expediente acústico permanente,

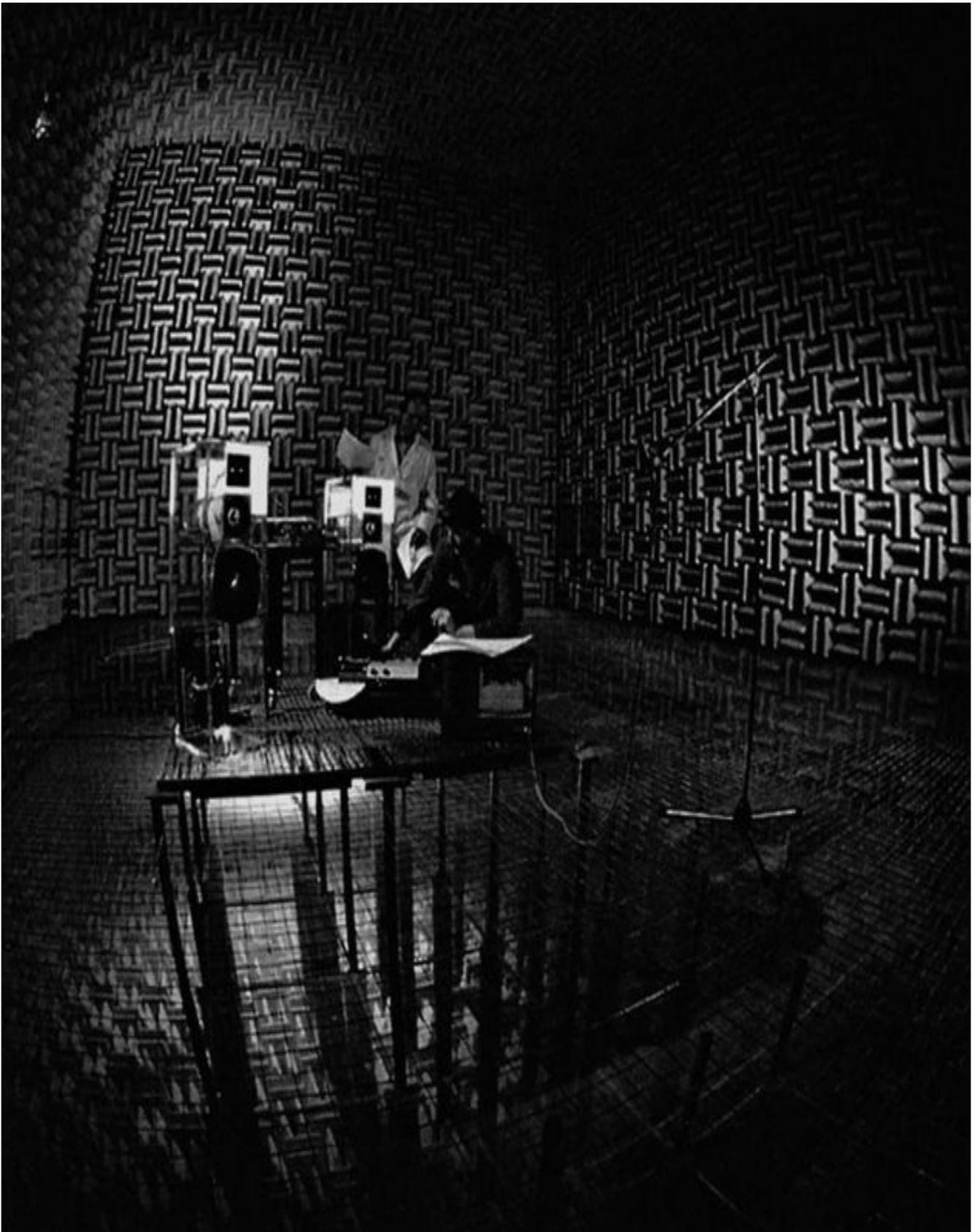
con el que los reunidos se manifiestan sobre si están en tono alto o en tono bajo, o en ninguno de ambos. Evangelios y disangelios son, en primer término, propiedades tonales o cromáticas de mensajes. La entusiasta sensación de estar en alto expresa un estado musical primitivo, que no oculta su sentido de representación. De él podría decirse lo que afirmó Nietzsche de los dioses populares primitivos: que representan medios de autocomplacencia. En ellos celebran sus creyentes los motivos de su estar por encima: «Se está agradecido por sí mismo: para eso se necesita un Dios».^[305] El grupo inmune está convencido que tiene muchas cosas buenas que decir de sí mismo; para ello necesita un baldaquino de ruido festivo sobre las cabezas.



Rebecca Horn, *El árbol de los suspiros de las tortugas*, 1964.

Sobre este trasfondo se entiende por qué la «invención del individuo» en las así llamadas grandes culturas sólo fue posible por la introducción de prácticas de sosiego y silencio. Para ello fueron decisivos la escritura y el ejercicio subsiguiente de la lectura sosegada. La individualidad, que llega a descubrir su propia huella, presupone

que los particulares puedan retirarse a islas de tranquilidad en las que fijen su atención en una posible diferencia entre las voces del colectivo y las voces interiores, entre las cuales llega a distinguirse finalmente una como la propia. El *silentium* conventual trabaja con esa diferencia para reconocer la voz suave de Dios y la voz alta de los humanos. *In interiore homini habitat veritas.*^[306] San Agustín insiste en que, tras la cesura del *silentium*, la verdad sólo puede encontrarse donde las cosas suceden suavemente: junto al jardín platónico entran aquí en consideración, sobre todo, las casas de Dios. Esos lugares hacen saltar la campana isotópica e isocrónica de ruido, bajo la que existe el grupo primitivo, y crean un fonotopo más articulado, con perfiles asincrónicos de ruido y distribuciones desiguales de ruido y silencio. No existe el ser humano interior antes de que lo hayan demarcado los libros, las celdas conventuales, los desiertos y las soledades; sólo después de que el ser humano mismo se ha convertido en celda o *camera silens* puede habitar en él la razón con su voz suave. No puede haber un yo razonable sin aislamiento acústico. La *epoché* de Husserl conecta todavía con ese cultivo del retiro del ruido de grupo a la cabeza propia. Lo que los fenomenólogos llaman la puesta entre paréntesis de la actitud ingenua ante la vida es, de hecho, una vacación activa de los prejuicios y gesticulaciones que provocan que dentro sucedan las cosas con tanto ruido como fuera. ¿Qué otra cosa es una convicción firme sino una fuerte voz interior, firmemente entrenada? La meditación filosófica reduce al silencio este grito dóxico en mí. El *homo silens* es el custodio de la desautomatización psíquica.



Espacio con poca reflexión (insonoro) del Fraunhofer-Institut für Bauphysik, Stuttgart.

La consecuencia adicional más importante del efecto-*silentium* se muestra en la separación de lo público y lo privado. Esa diferenciación, que sirvió de pareja conceptual rectora a las ciencias políticas tradicionales, hay que remitirla en primer lugar a una modificación interna del fonotopo, en tanto que distingue situaciones

determinadas por ruidos familiares, de otras en las que predominan los ruidos colectivos. Lo privado aparece en este contexto como un enclave de comunicaciones suaves, liberado del ruido del grupo, cuando no como un espacio de quietud y silencio, incluso, en el que los individuos se recuperan del estrés del *sound* del colectivo.

Su arquetipo aparece en el monólogo, como el que mantiene consigo el poeta del siglo XIX, cansado de los seres humanos, en su buhardilla nocturna, constatando *A la una de la mañana* que la «tiranía de los rostros humanos»,^[307] igual que el despotismo de las voces humanas, ha desaparecido, aunque sea por pocas horas. En general vale: lo que se dice *privatim* tiene que quedar entre nosotros, por mucho que el primer *medium* ciudadano, el *gossip*, se empeñe en llevar a las plazas lo dicho en voz suave. De hecho, el chismorreó –una forma de dictadura del colectivo– tiene la tarea de aminorar la carga de secreto de las esferas privadas frente al espacio público. Es la prosecución del murmullo del grupo con medios ciudadanos.

La tendencia antisocial del individualismo se manifiesta en el deseo de prolongar la vacación del ruido todo el año. Por el contrario, la tendencia totalitaria de los grupos nunca se expresa tan característicamente como en momentos en que obliga a participar en el canto a individuos reacios. No obstante, el fonotopo desplegado procura el espacio de juego para la libertad concreta de la música. En sus momentos musicales, los oyentes descubren motivos para su coexistencia más allá del ruido de grupo. La música libre no hace ninguna promesa que no pueda mantener ella misma en su propio sonar.^[308] Entretanto ha educado individualistamente el oído en tal medida que éste ya es capaz de entender arbitrariamente cualquier situación sonosférica como una instalación acústica.^[309]

Que lo público represente una modificación del fonotopo se muestra en la Antigüedad europea no sólo en la invención del teatro trágico, con sus coros y máscaras resonantes, sino también en el cultivo de las arengas públicas, que sirven para la formación de la voluntad en reuniones populares. Lo que más tarde se llamará política sólo es, en principio, una forma cultural del hablar en voz alta: con la finalidad de llevar al cuerpo del grupo, a través del oído, por medio de una voz individual penetrante, al estado de ánimo deseado, sea expresivamente en consonancia con la *communis opinio*, que se expresa en voz alta en el informe del orador, sea persuasivamente con objeto de cambiar el estado de ánimo de una masa reunida y alejarla de su disposición primera. Fue Platón el primero que en su *República* creó un tipo de político, que había de actuar no sólo ya como altavoz, sino como receptor de ideas suaves, no ruidosas: con poco éxito, como es sabido, porque la aparición del político no ruidoso se hace esperar hasta hoy. Se trataría de una *contradictio in adiecto*, porque la política, como arte de lo posible en el ruido, queda subordinada al lado ruidoso del fonotopo.

3. El uterotopo - Cavernas-nosotros, incubadoras de mundo

No sería fácil decir cuánto tiempo hay que haber vivido en la isla para darse cuenta de que el lugar tiene un secreto. ¿Son los mayores quienes lo protegen, o los hechiceros? ¿Está en manos de las mujeres sabias? ¿Tienen los rapsodas un acceso privilegiado a él? ¿O son los lógicamente no nacidos, los esquizofrénicos, quienes están más cerca de él? Aunque no queremos hablar de trivialidades ginecológicas, es aconsejable prestar atención a presencias femeninas, si se quiere comprender cómo llega a formarse el enclave. Parece que el secreto de la isla es secreto de espacio y secreto de mujeres a la vez. Quien quiera descubrirlo ha de seguir su olfato para las particularidades de la feminidad. *Odore di donna*: ¿un secreto de cocina? ¿Una connivencia con la luna? ¿Es el reino de las mujeres un hogar ampliado, un hogar del que emanan fragancias prometedoras, una aromasfera en la que quienes curiosean la comida levantan la tapa de los mismos asadores y potes? ¿O se está más cerca del secreto de la isla cuando pasa una mujer joven, envuelta en su aura de feromonas, en su *promesse de bonheur* biológica? No tiene sentido solicitar información de los isleños, dado que son productos del misterio de la isla, o en el mejor de los casos sus líricos, no sus exploradores. Naturalmente estarían de acuerdo en que sin las mujeres, las madres, no funcionaría nada en su vida, aunque sólo fuera porque se encargan de los niños pequeños y porque constituyen la mitad del cielo, la mitad de la cama. Desde el punto de vista de las contribuciones de lo femenino a la emergencia de la isla humana y su conformación interior, respuestas de este nivel resultan estériles.

Sólo se avanza en este asunto si se introducen los conceptos de mujer y espacio en una visión biológica y topológica desacostumbrada; se trata, entonces, de hablar del cuerpo femenino, sobre todo del maternal, en expresiones geométricas o teóricas con respecto al lugar de acampada. Este cambio de perspectiva tiene en cuenta el hecho de que por las adquisiciones evolutivas del biograma de los mamíferos comenzó a existir un tipo radicalmente nuevo de animales-madres: caracterizado por la conquista «revolucionaria» del espacio ventral femenino como zona de puesta de huevos hacia dentro. Por ello aparece una realidad topológica histórico-naturalmente única, en tanto que ahora el cuerpo de la madre se convierte en el nicho ecológico del retoño. Por la interiorización del huevo se reduce el riesgo de la puesta en nidos externos y se sustituye por el riesgo interno de la incubación, así como por el riesgo nuevo del parto.^[310] La historia de éxitos de los mamíferos demuestra que esa transacción fue ventajosa. De ella no sólo resultaron nuevos animales-madre integrales, que albergan en sí parásitos congéneres, sino tipos nuevos de hijos, que crecen en el mundo con un valor de vinculación superior y un riesgo de separación más brusco.

El psicoanalista y biólogo evolutivo británico John Bowlby ha conceptualizado la

psicología del riesgo del hacerse humano con su esquema de la «acomodación evolutiva al entorno» específicamente homínida. Consiguió mostrar hasta qué punto las fases tempranas de existencia homínida y humana dependen, por su diseño psicobiológico, de una estrecha simbiosis madre-hijo. En el concepto de *attachment* de Bowlby cristaliza una amplia comprensión de la idiosincrasia lujosa y vulnerable de la díada humana, tal como se ha desarrollado desde el Pleistoceno sobre premisas homínidas:^[311] una comprensión de la que se puede deducir, a la vez, una explicación del riesgo creciente de psicosis y desamparo de los hijos de los humanos en las grandes culturas y, más aún, en las sociedades industriales, en las que se expande sintomáticamente una tendencia a adornar ideológicamente, como situación normal, el abandono temprano de la infancia.^[312] Si Hegel hizo notar en sus lecciones sobre antropología que la madre es «el *genius* del hijo»,^[313] queda por añadir, desde el punto de vista biotopológico, que la madre es la situación del hijo o, en expresión de Bowlby: su entorno de acomodación evolutiva.

Hablar de la «madre» implica en los seres humanos un *analysis situs*, porque con el uso de la expresión uno se ve obligado a decir en qué situación se encuentra el hijo con respecto a ella: o *todavía* dentro o *ya* fuera o, en cierto sentido (pero ¿en cuál?), en ambas situaciones a la vez. Con ello se remite a la circunstancia de que a causa de la interiorización de la ovulación y de la evolución fetal *in utero* se produjo un nuevo tipo de acontecimiento: el nacimiento. A consecuencia del giro hacia dentro existe el protodrama de la salida, una primera coacción y aptitud para abandonar el cuerpo materno, una temprana fatalidad en la elección del camino que conduce fuera, a la llamada libertad o al aire libre. El hecho del nacimiento, como *matrix* de todos los cambios radicales de lugar y situación, producirá consecuencias imprevisibles.

Desde aquí se puede determinar una característica de la isla antropógena: tiene que ser el lugar en el que se produzca un cambio de significado del nacimiento. En la evolución de los sapientes éste ha de convertirse en un acontecimiento biológico de sentido metabiológico. Está claro que convertirse en mamíferos no basta para alcanzar el lugar del ser humano. Los mamíferos son paridos, los seres humanos vienen al mundo. La isla del ser depara el clima estimulante en el que el ser parido se eleva a venir-al-mundo.

Para el conocedor de la filosofía del siglo xx estará claro que aquí hacemos uso de la diferenciación heideggeriana entre el modo de ser de los animales, fijado al entorno, y la esencia extática del ser humano, configuradora de mundo. Al filósofo no le interesó cómo habría que pensar esta diferencia, ya que consideraba prefilosóficas, inferiores, dogmáticas las cuestiones antropológicas y genéticas. En realidad –como intentamos mostrar desde hace tiempo–^[314] el pensamiento de Heidegger demanda precisamente «substancialización» antropológica, en caso de que la expresión sea oportuna, y nosotros afirmamos que esta exigencia sólo se satisface poniendo en marcha un análisis de la diferencia topológica, establecida con el existir humano, como ser-oriundo de alguna parte.

Lo que nace sólo experimenta, en primer lugar, el cambio de un elemento-entorno por otro: esto es mucho, pero no cambia nada en la definición de vida animal. El nacimiento del mamífero siempre se puede comparar con un tránsito de la vida en el agua al ser-ahí en la tierra y en el aire, como si cada descendiente en la línea de los mamíferos tuviera que rehacer en su propio devenir el éxodo originario del mar y la adquisición del modo de ser de tierra firme. Pero de un nacimiento sólo surge un venir-al-mundo cuando el entorno en el que aparece el recién llegado se ha convertido en un mundo: un conjunto o una totalidad de cosas, que son el caso. No expondremos aquí lo que significa filosóficamente la expresión mundo; desde el punto de vista teórico-situacional queda por decir que la posición fundamental designada como ser-en-el-mundo significa un ser-afuera. Heidegger lo insinuó con un concepto ontológicamente descolorido de éxtasis como ser-cabe-las-circunstancias. Quien ex-siste se mantiene fuera en algo, donde, en principio, no puede sentirse cabe sí. En el caso de los seres humanos, los excéntricos ontológicos, el ser fuera antecede al morar en sí; aunque la dureza de este diagnóstico se aminora, por regla general, por la fuerza protectora de las alianzas esféricas. Cuando se habla de situaciones *en el mundo* no cabe duda alguna de la prioridad de la exterioridad frente a todo tipo de morada, inclusión, envoltura e instalación cabe uno mismo. Por ello, toda teoría de la situación elemental es también una interpretación del trauma primario: que hay más espacio exterior del que puede poseerse, configurarse, abstraerse o negarse. Porque ello es así, los seres humanos están condenados a la producción de interior.



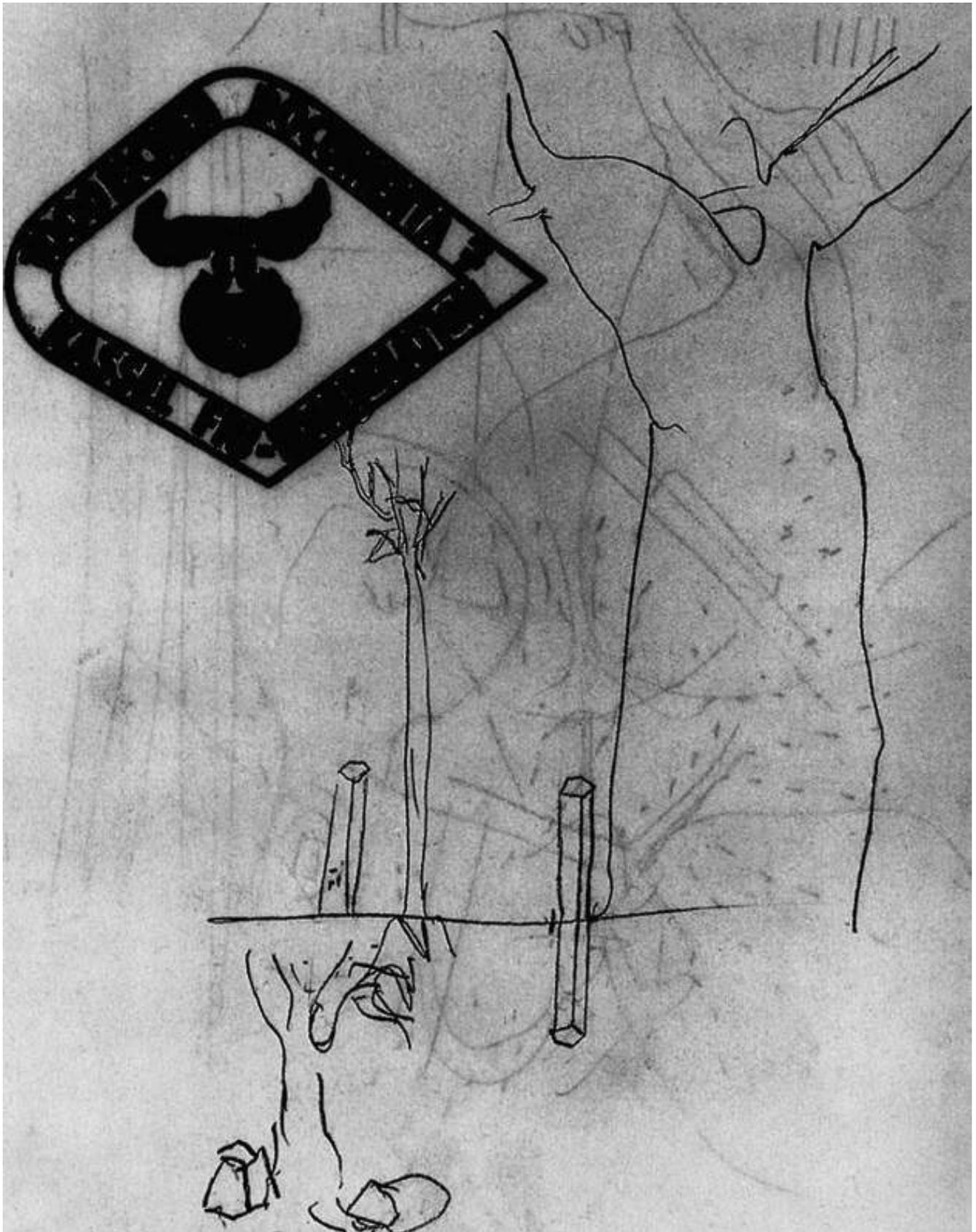
Jan van Neck, *La lección de anatomía del doctor Ruysch*.

Si se está de acuerdo con esto, puede aventurarse el intento de formular teórico-espacialmente el secreto de la isla. Ser en la isla significa ahora: poder hacer uso de la posibilidad de transferir situaciones interiores. Transferencias de ese tipo son realizables cuando se alcanza en el exterior una situación real que pueda servir de

envoltura o receptáculo para la repetición de interioridad en otro lugar. El fenómeno de la transferencia (que fue descubierto por los magólogos y fascinólogos del Renacimiento, radicalizado por los magnetizadores, e interpretado neuro-hermenéuticamente, así como utilizado como *medium* de la situación terapéutica por el psicoanálisis del siglo xx) surge de un efecto de inercia, desencadenado por la preponderancia de improntas pasadas sobre percepciones presentes. Presupone para su desarrollo fuertes diferencias escénicas entre entonces y ahora. Si éstas se producen, como sucede, por ejemplo, después de traslados o desalojos, nuevos matrimonios o emigraciones, puede llegarse al fenómeno de la repetición de la antigua escena en la nueva: un fenómeno que en las teorías psicológicas acostumbradas se describe como proyección de afectos. No es difícil en nuestro contexto redescubrir la transferencia como reproducción de situaciones, cargando el acento en la circunstancia de que la proto-transferencia se lleva a cabo como reproducción reiterante de un estado interior en una situación exterior. Desde este punto de vista, el paradigma de la astronáutica resulta informativo, puesto que muestra explícitamente en el vacío lo que los seres humanos ya han hecho siempre en el «mundo de la vida» terrestre. El secreto de la insularización de la esfera humana consiste en que los coexistentes en transferencia coproductiva disponen un interior común en un exterior común. Queda por considerar que las transferencias tienen, en principio, carácter colectivo y sólo se individualizan tardíamente, en dependencia de medios, juegos de lenguaje y formas de habitar que afianzan el efecto de privatización.

La obra comunitaria que desemboca en la creación de islas se lleva a cabo de modo que quienes viven en común crean a partir de un fondo escénico compartido de situaciones interiores y reproducen éstas en una exterior diferente. Es así como un grupo fuertemente coherente se convierte en uterotopo, es decir, en metáfora escenificada del cuerpo de la madre. En una primera lectura, esto se interpreta como un fantasma de parentesco: como sucede con el dogma de que, como miembros de una nación, somos también hijos de la misma madre. No olvidemos que Platón, en su momento más sincero, cuando hace que Sócrates exponga la doctrina de la necesidad de la mentira noble, quiso sacar provecho del efecto uterotópico: ¿qué decir a los miembros descontentos de la ciudad dividida en clases, sino que todos los ciudadanos son vástagos de la madre tierra, que, junto a hijos de oro, parió hijos de plata y de bronce, con la esperanza, quizá legítima en las madres, de que sus descendientes se las arreglaran pacíficamente entre ellos, en armonía fraternal y piedad por el profundo pasado común?^[315] En segunda lectura, con el concepto uterotopo se designa un fantasma-espacio, devenido influyente históricamente, que sugiere que, mientras permanezcamos territorializados en el propio grupo, seremos las criaturas privilegiadas de una misma caverna: beneficiarios protosolidarios de un mismo estado fetal en el seno común del grupo. La «profundidad» de un grupo corresponde al carácter propio de su función colectiva de Nirvana: sus miembros convergen en

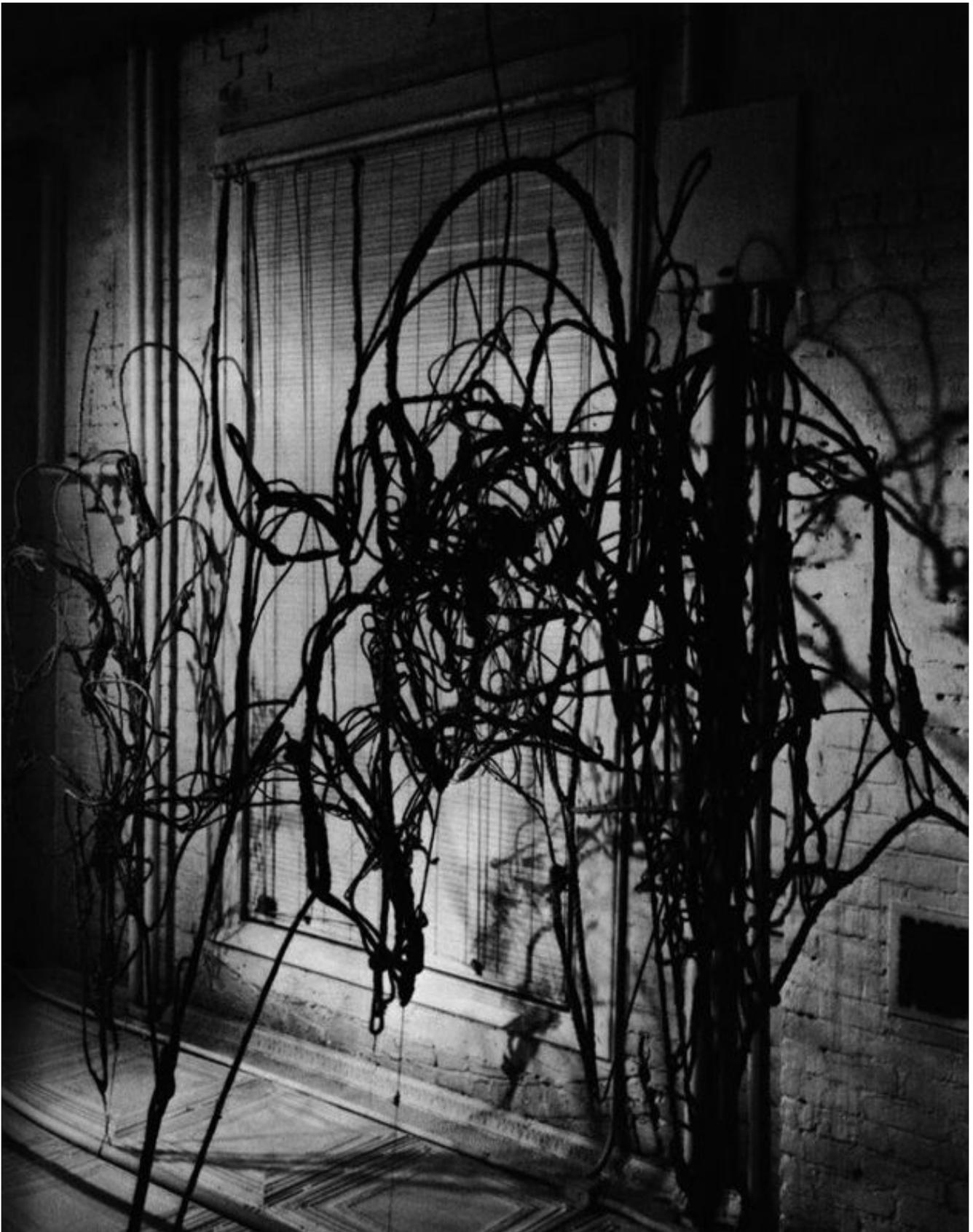
una irrealidad o pre-realidad imaginariamente común, desde la que son enviados a lo real: como hermanos carnales, que comparten un secreto de caverna, una condena celestial. La *communio* uterotópica se articula tanto en las primitivas alianzas totémicas como en innúmeros ejemplos de confederación mágica y sagrada del más alto rango, hasta llegar a aquella *communio sanctorum*, que en su totalidad pretende constituir el seno de la Madre Iglesia. Cuando filósofos contemporáneos de la religión expresan ocasionalmente la opinión de que la «humanidad» representa «en lo más profundo una magnitud religiosa»,^[316] hacen uso de la posibilidad de transfigurar la especie entera en un uterotopo adamítico.



Joseph Beuys, *7000 robles*, 1982.

Quien pretenda encontrar una interpretación para la tenacidad del sentimiento de pertenencia a grupos étnicos (incluida su crónica manía de disputa y proba capacidad de defensa) no debería olvidarse de analizar el modo de construcción de los uterotopos. Constituyen la forma política de la imposibilidad de llegar a ser adulto.

La síntesis uterotópica significa la predestinación de seres humanos a una procedencia común de una caverna incomparable (y la común fijazón en ella). La síntesis utópica, por el contrario, piensa en la predestinación de los seres humanos a un camino en común hacia una incomparable tierra prometida. Uterotopía y utopía se reflejan una en otra como elitismo del origen y elitismo del futuro. Representan las dos fuentes de la conciencia mánica; y *eo ipso* los dos motivos más profundos de desolidarización de los destinos de los demás. Teniendo esta diferencia ante los ojos se comprende que, a diferencia de como lo pensaron Marx y Engels, toda historia es historia de luchas entre grupos de elegidos. Constatar esto significa comprender el motivo de por qué desde el ocaso de las culturas marciales está en marcha una doble guerra mundial: una guerra de primer orden entre varias comunidades de elección por el origen; una guerra de segundo orden entre comunidades de elección por el origen y comunidades de elección por el futuro.^[317] Lo que hasta ahora se tenía por opción entre guerra y paz, la mayoría de las veces era, en verdad, una opción entre la primera y la segunda guerra. No está claro que pueda haber una tercera forma de guerra. Si la hay, su frente estaría colocado entre los elegidos y los no elegidos. La experiencia dice que los últimos retroceden ante exhibiciones solemnes. Se contentan con contemplar las intrigas de los elegidos hasta que su autodestrucción sea un hecho consumado.^[318]



Eva Hesse, *Sin título* (Rope Piece), 1970, cortesía de The Estate of Eva Hesse, Galerie Hauser & Wirth, Zúrich. Foto: Paulus Leeser.

4. El termotopo - El espacio de confort

Los romanos inventaron el arte de impedir el parloteo, en tanto que resumieron el presunto resultado en cuatro palabras. Ejemplo: *ubi bene ibi patria*. En relación con nuestro tema esto significa explicar de una vez por todas la extendida inclinación de los seres humanos a preferir la patria, deduciendo el efecto-patria de la sensación de bienestar en el lugar propio. Ilustración ecuménica, estilo romano. Así se vuelve reversible la conexión entre patria y sentirse-bien. Si estás en la patria, es que te va bien; si no te va bien, no estás en casa. Si la patria no procura el *bene vivere*, no merece su nombre; en consecuencia, se puede y se debe intentar otras posibilidades, sea como emigrante, sea como destructor de las condiciones domésticas. En un discurso del 29 de noviembre de 1792 Saint-Just explicará: «Un pueblo que no es feliz no tiene patria». Desde entonces, los condenados vernáculos de esta tierra están de camino en alguna parte donde son más felices. Si falta la fuerza para romper con la mala situación surge el tristemente célebre efecto-de-aire-viciado: la fidelidad a la miseria que nos ha engendrado. El genio de Martin Walser encontró la expresión clave para ello: «Una familia es una alianza de miseria. Algo así no se abandona nunca».^[319] El derecho fundamental a la libertad de residencia, formulado sólo en época reciente, implica la infidelidad productiva a la infelicidad de la propia condición. Los seres humanos no están en casa en una tierra o en un país, sino en un confort.

Uno de los motivos de la vida aislada en grupos consiste en cómo un grupo exitoso se procura y reparte internamente una ganancia en bienestar. No obstante: sólo se es consciente tardíamente de que esa ganancia no es tanto el efecto del lugar en el que se efectúa el reparto, cuanto que es el efecto del reparto el que nos hace valorar el lugar. Entretanto hay que escuchar muchos absurdos: que hablan de naciones queridas, de campos patrios a empapar con la sangre impura de los extraños, del nomos de la tierra, del derecho de los pueblos a su propio Estado y del árbol de la libertad que hay que regar en cada generación con la sangre de los patriotas. ¿No podría ser un patriota alguien que introduce confusión y desorden en los motivos del apego al lugar propio?

El signo más visible de la ventaja de sentirse en casa en el grupo es el hogar, el lugar donde se hace fuego; como símbolo de humanidad más antiguo, es la referencia más clara a que los seres humanos no se las arreglan sin un elemento confortante. El fuego alimentado en común encierra la experiencia de que hay protectores naturales que deparan ventajas mientras se les mantenga a la vista cuidadosamente. La fuerza del fuego es benéfica, suponiendo que la guardia de incendios no se duerma. Manipular el fuego supone una actividad que queda exactamente en el límite entre magia y trabajo. Esta diferencia, al comienzo casi paritaria, se va inclinando en el curso de la historia de la civilización hacia el lado del trabajo, sin que el polo mágico

se haya podido diluir jamás. Si en el obrar humano todo se regula por ecuaciones entre acciones y sus efectos, es evidente que se trata de trabajo. Éste sigue el camino hacia el resultado con tanta rectitud como entiende las reglas de su oficio. Es verdad que lo que se llama trabajo es muy a menudo sólo un pasatiempo estéril para una mayoría de «brujos a la inversa», que dominan el arte «de hacer poco de mucho».^[320] ¿Era Nietzsche consciente de que definía con ello el servicio público? Por lo que respecta a la magia, produce el efecto contrario: la desconcertante sobreabundancia de los efectos frente a las acciones. Aunque no se sabe propiamente cómo funciona el arte de la magia (*zaubern*, en germánico, antiguo inglés: pintar de rojo), parece que lleva más allá de lo que podría hacerlo el mero trabajo. La magia entra en juego, en forma de auténtico valor añadido causal, cuando el éxito de ciertas operaciones alcanza lo extraordinario. Por eso la magia no siempre es engaño; el mundo mismo alienta a acercamientos de tipo mágico a muchas situaciones en él, porque depara la experiencia de que de vez en cuando se consigue más de lo que se emprendió. De ello responden los viejísimos conceptos de suerte y poder. En la Antigüedad, ese plus que se advierte en caso de éxito muy evidente, asombroso, se hace visible en la figura de dioses astutos, artesanos poderosos, especializados en efectos especiales (tipo Zeus, Hefesto, Hermes), con quienes, comprensiblemente, se intenta trabar alianzas.

La forma más antigua de esa fortuna aliada es el fuego del hogar, en el que ejercen sus labores las mujeres y que guardan los sacerdotes. Dos tipos de personal, doble promesa de felicidad. El fuego es un dios casero con amplias conexiones, y un alma de la casa de presencia sensible. Desde que se ha aclimatado como aportador de ventajas entre los seres humanos, los mitos pirogenéticos remiten su presencia a un don de los dioses o de los titanes a los mortales: un regalo, que pasa a ser posesión permanente de aquellos a quienes se regala y que les permite la entrada en la condición cultural. Aquí aparece por primera vez el concepto de «ayuda para autoayuda». En el contexto de la antigua Europa, Prometeo es el titán con el síntoma de auxiliador, el *sponsor* ejemplar y amigo de los seres humanos. Quien entrega el fuego «pantécnico» (*pyros pantechnos*)^[321] se convierte en patrón de las cocinas, promotor de la alquimia, posibilitador de la cerámica y de la metalurgia, deparador de confort y abogado de la redistribución de luz y comodidad, en una palabra: en el auténtico titán de la cultura y, en virtud de esas propiedades, en el santo más distinguido en el calendario de la ilustración. Como facilitador de la vida y primer donador de poderes, como filántropo y causante de la rebelión contra la idiotez de la resignación a las circunstancias, él es el mítico protector del termotopo.

Con esta expresión, pues, no se piensa sólo en la zona, en la que quienes pertenecen a los grupos sienten la ventaja calorífica inmediata del fuego: un motivo, que, además, sólo pudo ganar peso en la fase post-africana de la evolución cultural, tras la expansión de la humanidad en regiones con estaciones marcadamente diferenciadas e inviernos más largos. Designa, a la vez, el círculo, en el que se ponen de manifiesto las ventajas de la magia cotidiana. Los habitantes de la isla Quirotopia

son por naturaleza termotopianos, ya que se produce una sinergia entre lo que consiguen las manos y el sobrevalor que añaden los hogares. El termotopo es un espacio, en el que, por confirmaciones continuas, valen las expectativas de éxito; ese espacio constituye la esfera de confort primaria desde épocas iniciales muy arcaicas, aunque sólo desde la época de civilizaciones desarrolladas, como la de los romanos, el culto de la fortuna pública vaya unido al culto de los hogares. Donde esto sucedió de manera más obvia es en el establecimiento del hogar del Estado en el templo de Vesta en el *forum romanum*, cuya tarea era la de dar prueba de la unidad de hogar y Estado (o de casa e imperio).^[322] Desde él irradia el evangelio de la inmunidad, del *integrum*, hasta la periferia. El símbolo primario con el que se presentaba el Imperio Romano era un termotopo doméstico, llevado a formato universal, en el que hogar y universo, isla y continente, se habían de convertir en una y la misma cosa.

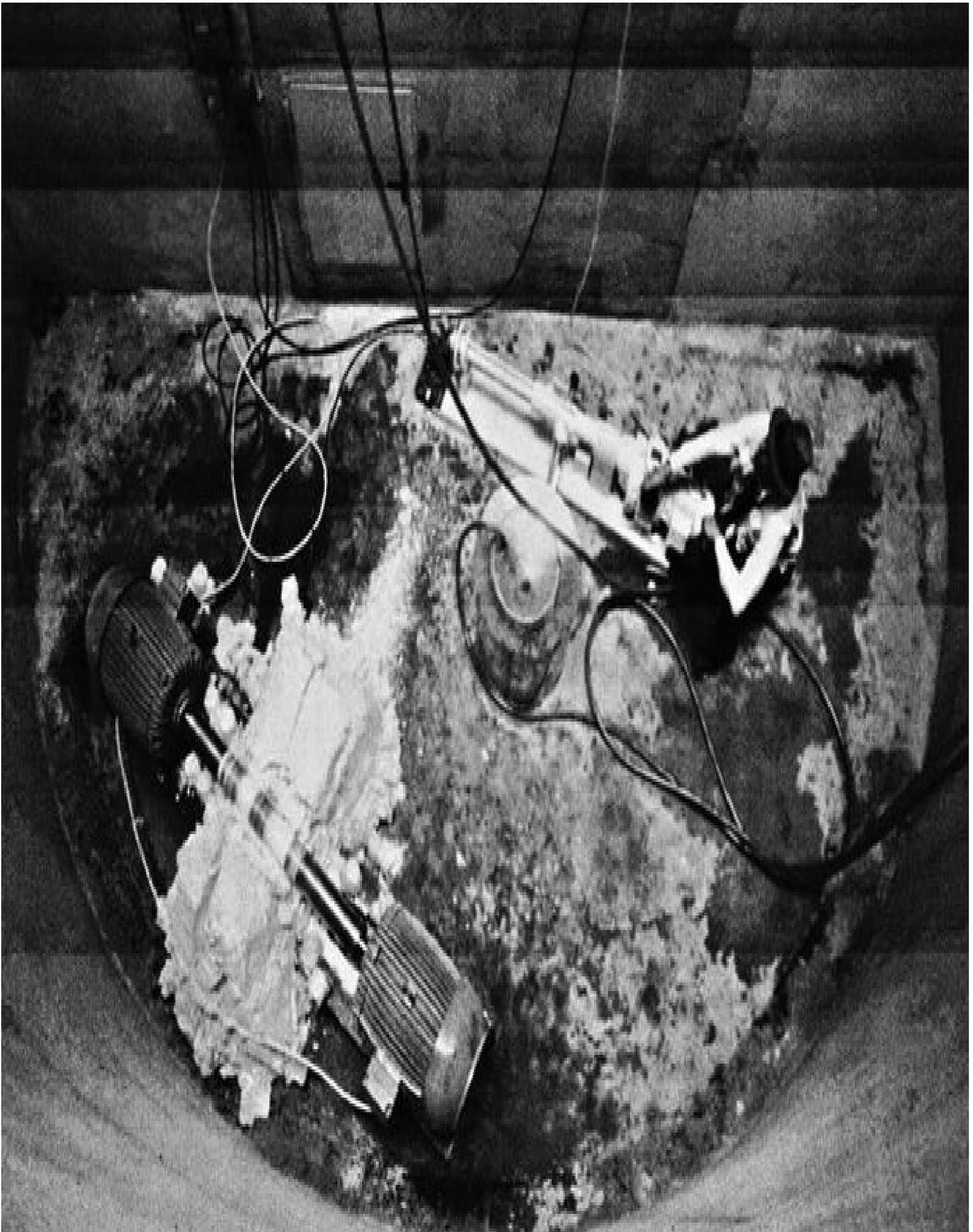


Los nagas permanecen junto al fuego sagrado mientras dura el kumba-mela, hasta dos meses.

Mientras que los juristas y creadores de cultura romanos han generalizado políticamente la termotopia, a los brahmanes de la India les interesaba su hipostatización. Según ellos, hay que comprender el contexto entero del mundo como el cambio de forma del fuego. Los efectos de profundidad del pensamiento

brahmánico se derivan de la circunstancia de que está seguro de sus competencias pirotécnicas en la consumación de sacrificios al fuego, y porque de este círculo estrictamente delimitado deduce múltiples metaforizaciones. Así como el Imperio romano se resume en algunas vírgenes ante el fuego sagrado, las vestales, la cultura de la antigua India lo hace en los ascetas ante el fuego sacrificial.^[323] Su última concreción la alcanza en la figura del renunciante, el *samnyasin*, que ya no hace sacrificios ante fuegos externos, sino que consume toda su existencia en un fuego mental: la llama de Veda. Por eso el renunciante ya no toma parte en cocciones, ofrendas de fuego e incineraciones cotidianas; su cadáver ya no se inhuma en el fuego, como el de los no curtidos espiritualmente, se entierra porque parecería inoportuno quemar otra vez externamente a quien ya está quemado interiormente. En el termotopo absoluto no sólo se reparten las ventajas de una vida en la proximidad del hogar; se establece una competición ritual por la ventaja de todas las ventajas: hacerse uno, unificarse, con el hogar del ser.

En otros casos se definen profanamente las ventajas termotópicas. En sociedades estratificadas, la reunión igualitaria en torno al fuego se traduce en la atracción por ventajas posesivas, relativas todas ellas a un lugar de preferencia. Entonces los rasgos exclusivos del espacio ventajoso aparecen con un perfil crudo: lo que en un formato más pequeño crea solidaridad inclusiva, actúa desolidarizando en uno más grande. Ventajas son justamente aquello de lo que no hay bastante para todos. Otros fuegos, otros destinos. «El calor», escribe Gaston Bachelard, «es un bien, una posesión. Hay que custodiarlo celosamente y sólo puede hacerse obsequio de él a seres escogidos».^[324] Poder asegurar el contexto de bienestar de los suyos es lo que distingue al patrón, al gran señor. En el ámbito de alcance del espacio ventajoso del que él se cuida, quienes dependen de él sienten que va en su propio interés guardar su secreto; por ello, todos los grupos que mantienen estrechamente el privilegio de pertenencia llevan uno y el mismo nombre, nunca expresable: *cosa nostra*. Si se entienden las sociedades insulares como espacios de distribución de ventajas de procedencia incierta, tienen formalmente un sustrato mafioso: esto vale incluso para una potencia mundial democrática como Estados Unidos, cuyo nivel de bienestar no sólo se basa en los logros de su propia economía nacional, sino también en un sistema tributario encubierto.^[325] Cuando el confort ya se ha establecido como costumbre, no se pregunta de dónde proviene. Los misterios de la redistribución son profundos, y los agraciados se aferran a ellos, aunque ya sospechen que *ce n'est pas catholique*. Así como innumerables ciudadanos e instituciones acostumbrados a subvenciones, de la ciudad de Berlín, que está en bancarrota, no quieren enterarse en el año 2004 de dónde podrían venir las sumas de dinero que están dispuestos a seguir gastando sin ganarlas, numerosos ciudadanos de los emiratos del Golfo no se interesan por la solución del enigma de cómo es posible que reciban de los jeques reinantes tan altos salarios por mantenerse lejos de cualquier actividad asalariada.



Joseph Beuys, *La bomba de miel*, documenta VI, 1977.

Así pues, no era del todo correcto afirmar que toda historia es la historia de luchas entre grupos de elegidos; también es, del mismo modo, la historia de luchas entre grupos de bienestar.

Si se busca una alternativa contemporánea, moralmente aceptable, al inmoralismo

de camarillas, clubs y clientelas, se impone pensar en las organizaciones de beneficencia estatales, establecidas en los siglos XIX y XX. El Estado social es la generalización regional del termotopo con medios técnicos de aseguramiento. Sus logros se basan en el descubrimiento de un fuego frío (atizado con contribuciones obligatorias), en torno al cual pueden reunirse innumerables necesitados (relativamente privilegiados, a pesar de todo). Con los sistemas nacionales y comunales de solidaridad (en Estados Unidos se añaden a ello los fenomenales servicios voluntarios) parece que las sociedades modernas han inventado algo así como un meta-hogar, que ayuda a muchos con legítimo derecho a ello, así como a ciertos ladinos, a mantener vivo su propio fuego. Tales instalaciones para la redistribución de las oportunidades de bienestar funcionan por ahora exclusivamente en formatos nacionales. Se podría llegar a decir incluso que el espíritu posmodernizado de las naciones ya sólo se basa en las cajas de solidaridad y en los sistemas de seguros; sobre todo en Centroeuropa y Europa del Norte, donde se encuentran las instituciones termotópicas más cómodas del mundo. Quien quisiera transferir estas condiciones a la sociedad mundial tendría, primero, que haber solucionado la paradoja termotópica, y mostrar cómo anteponer todos a todos. En ausencia de un socialismo térmico convincente habrá que contentarse provisionalmente con una estética térmica.^[326] *La bomba de miel* de Joseph Beuys, que conecta simbólicamente a la humanidad en general con la vida dulce, insinúa hasta qué punto se puede llegar con esa estética.

5. El erototopo - Dominios de celos, peldaños del deseo

Hay que haber pasado toda una temporada en la isla antropógena para conseguir un atisbo de cómo los habitantes organizan su vida del deseo. En principio es de esperar que seres humanos con señalados condicionamientos uterotópicos y termotópicos existan en un clima excitante, que provoca un estado de alerta elevado respecto de las ventajas de pertenecer a él y del reparto de las oportunidades de confort. Por eso la isla, frente al cliché turístico de los modernos, no es un lugar para olvidar lo que hacen otros. Es un buen consejo para quien quiere orientarse en el invernadero de la isla, reforzar su atención a la práctica afectiva de los otros.

Llamamos erototopo al campo o dominio de deseos insular-humano, porque el deseo erótico ofrece el paradigma de cómo la competición afectiva en los grupos estimula y controla, a la vez, la vida del deseo de quienes viven juntos. El dominio erótico se pone en tensión, en tanto que los grupos, por constante autoirritación subaguda, producen una especie de atención suspicaz-concupiscente a las diferencias entre sus miembros. De ahí surge un fluido de celos, que se mantiene en circulación y flujo por miradas inquisitivas, comentarios humorísticos, maledicencias desacreditadoras y juegos competitivos rituales. En esta dimensión se manifiesta el eros, no como tensión dual-libidinosa entre ego y alter, sino como provocación triangular. Te quiero, me excita tu bella figura, si puedo suponer que otro te quiere y le gusta tu bella figura lo suficiente como para querer poseerte. Mientras que Diótima de Mantinea interpreta en lenguaje filosófico la esencia de lo erótico como ceder a la atracción del bien, el examen topológico subraya la irritación estimulante producida por la ventaja diferencial que un prójimo pudo conseguir, o ya posee, al privatizar un objeto de amor.^[327] Por eso, los procesos eróticos en el grupo constituyen la forma fundamental de la competencia, desencadenada por la observación imitativa del esfuerzo de otros por la adquisición de ventajas de ser, posesiones e influencia.^[328] Lo que más tarde se llamará el *sensus communis* es la participación en el clima de alerta de los celos y antagonismos que flotan libremente en el grupo. Pertenece a los prodigios –y justificaciones– de la forma de vida democrática, que transforme el estado de ánimo fundamental de rivalidad, siempre alerta, en civismo y disposición cooperativa, excepto en casos en los que ella misma, como distensión, se permite también sus provocaciones.

En cuanto en la isla antropógena ya no dominan las relaciones más tempranas y más frugales, sus habitantes se van diferenciando cada vez más desde estos puntos de vista: desde lo que uno es más que otro, desde lo que uno tiene más que otro, desde lo que uno representa más que otro. En consecuencia, a la sabiduría de vida del grupo pertenece una gestión triple de los celos. Si las autoirritaciones del grupo han de mantenerse en un tono soportable para la vida, el colectivo necesita suficiente discreción para las diferencias de ser, las diferencias de posesión y las diferencias de

estatus en su interior. Discreto es quien sabe qué es de lo que no tiene que haberse dado cuenta. Si uno se ha movido durante un tiempo suficientemente largo en el erototopo, se percibe el esfuerzo sutil de los habitantes por mantener su indiferencia frente a diferencias despreciables, así como su pretendida impasibilidad frente a las no-despreciables. A menudo se ha considerado esto como represión; se trata del silencio consciente respecto a que el rey de los elfos está entre nosotros.

No obstante es de esperar que en todos los grupos, ocasional o periódicamente, el furor de los celos consiga vencer sobre la discreción. En esos momentos sale de la latencia el deseo de saquear y humillar a los portadores de diferencias ventajosas; suena la hora de la venganza para la pasión de la redistribución. Entonces aparece en todo su esplendor «esa mezcla repugnante de lascivia y crueldad, que siempre me ha parecido la auténtica “poción de brujas”», de la que Nietzsche, en su libro sobre el *Origen de la tragedia*, había constatado que constituía la esencia de los Dionisos primitivos y repudiables, no amansados todavía por la cultura apolínea.^[329] Para impedir estas irrupciones, tan temibles como secretamente deseadas, de la peste afectiva, todo erototopo necesita su escuela del deseo correcto, o, mejor, una moral que sirva de profilaxis de la irritación por las diferencias. Ya que el eros irritado conlleva un sentimiento de atracción por las ventajas del objeto positivamente diferenciador, ese «amor» se manifiesta en el deseo de una parte del botín y –si el reparto no es posible– de la expropiación de quien lo posee. El ámbito de objetos de este amor se extiende, casi del mismo modo, al compañero sexual, a la posesión de casa y terreno, animales y capital, privilegios espirituales y corporales. De este primer tosco arte de amar surge una cultura de la envidia, que acostumbra a adornarse con el título honorífico de crítica.

La primera lección en la escuela del deseo se imparte mediante prohibiciones. En ella se aprende lo necesario sobre el tabú y el no-debes. Mientras más tranquila la posesión, más pronto se impide la escalada del deseo. En la prohibición se percibe la presencia de un tercero, que ya ha aparecido entre yo y tú antes de que nos encontráramos empíricamente: este tercero, que aporta garantías, me aparta de mi deseo ingenuo de las ventajas del otro, tanto como al otro le prohíbe la exhibición de ellas.^[330] Pero, dado que ni prohibiciones ni tabús pueden neutralizar la atención dirigida al bien ajeno, sino que contribuyen, más bien, a la focalización del deseo en lo sustraído por ellos, las culturas avanzadas tienen que proceder a una desinteresización activa de los seres humanos con respecto a los objetos de sus celos. Esto se consigue sólo si en su lugar se colocan bienes superiores, cuya naturaleza ideal permite una partición ilimitada e impide toda propiedad privada provocadora.

Del alivio que produce esta elevación del deseo vive hasta el día de hoy todo lo que de alguna manera tiene relación con lo espiritual. Las éticas de las grandes culturas, tanto en el Este como en el Oeste, trabajan con la ironía de que los seres humanos que se baten por lo bueno pierden lo mejor. Los ángeles, dice Emerson, sólo nos abandonan para que se nos acerquen los arcángeles. Si, efectivamente, existió en

el siglo xx una traición de los intelectuales, fue la de invertir la ironía. Comenzaron a mofarse de lo llamado mejor, decididos a no perderse su propia porción de lo bueno al uso. «Superestructura»: ¡ya me entienden! Desde entonces, la arena en la que se desarrolla el reparto de los escasos bienes de privilegio está contra todo lo que es el caso. Desde 1914 la Gran Política es la universalización de las luchas de celos sin un nivel superior.

En el platonismo se percibe con todo lujo de detalles la gradación desde el amor sensible, partidista y polemógeno hasta el espiritual, suprapartidista e irénico. También el estoicismo, en su ética de la liberación de la multiplicidad de necesidades, ha reprimido la tentación de tomar parte en las luchas de apropiación con respecto a todo. La cultura de monjes cristiana pudo conectar con esa moral de atletas. La figura más madura de una ética del desinterés se ha alcanzado, sin duda, en la doctrina budista de las afecciones y de su liquidación mediante la espada de la intelección. Con su análisis sutil de la cadena causal que conduce a fijaciones generadoras de dolor, el budismo intenta emancipar, al menos a una minoría de seres humanos, de la arena del deseo y del sentimiento de ser inevitablemente un perdedor. No fue por casualidad Friedrich Nietzsche quien consiguió ver en el budismo la forma más refinada de una higiene afectiva: el mismo Nietzsche, al que el análisis del resentimiento debe prácticamente todo hasta hoy día. Gracias a él sabemos que la naturaleza de los sentimientos de rechazo consiste en el vínculo del perdedor con el objeto, con el que se ve comparado en detrimento de él; de la herida que deja la comparación fluye la necesidad, apenas dominable, de humillar al objeto afortunado.

En forma ruda, que posee la ventaja de la claridad, el decálogo judío, sobre todo en su último mandamiento, había articulado una regla de *stop* para la peligrosa competencia del deseo, aunque sólo para sus sólidos aspectos sexuales y posesivos:

No desearás la casa de tu prójimo. No desearás la mujer de tu prójimo, su esclavo o su esclava, su buey o su asno, nada de lo que pertenezca a tu prójimo (Éxodo 20, 17).

En su concreción, que refleja la existencia pequeña y mediana de un poseedor de ganado y esclavos en torno al año 1000 a. C., incluidos con sus dramas típicos, el décimo mandamiento permite reconocer un principio de formulación de una regla general de abstinencia de deseos, que redundará en provecho de la reducción de tensiones en el erototopo. No es, pues, incomprensible que René Girard sitúe una nueva interpretación antropológica del décimo mandamiento en el centro del resumen de sus análisis de los efectos de la competencia mimética.^[331] Es una lástima para su propio proyecto que Girard no tenga en cuenta apenas que, con su terapia del deseo, desinteresándolo de bienes polemógenos escasos y desviándolo a bienes simpatógenos compartibles, algunas culturas no-cristianas hayan llegado más lejos que las de las religiones del decálogo; también parece ignorar que la crítica moral de Nietzsche no habla en favor, en modo alguno, de una reintroducción de la violencia de los celos en la cultura. El autor de *Zarathustra* se proponía la síntesis de los logros de la psicología budista de la abstinencia y de las cualidades de disfrute del mundo que conlleva el juego versátil de la rivalidad; con el objetivo de desintoxicar el antiguo erototopo occidental mediante ese giro a una ética de la magnanimidad.^[332] Del alcance de este intento se puede hacer una idea quien sea consciente de que el experimento de la Modernidad, por lo que respecta a las condiciones de consumo y competencia, ha conducido a una desregulación casi ilimitada del erototopo. En ninguna formación social previa ha sido incluida todavía tan explícitamente en la motivación del comportamiento la provocación sistemática del deseo de todo lo que poseen los demás. Los *fuegos de la envidia*^[333] se conectan en la sociedad de consumo en circuitos de

energía análogos a una central eléctrica. También los sistemas políticos de la democracia dependen completamente del desencadenamiento de la desconfianza de todos contra todos. Ya en las *Kentucky Resolutions*, de 1798, había establecido Thomas Jefferson: «El gobierno libre se funda en los celos y no en la confianza». Si la teoría de la cultura pudiera formular una pregunta al siglo XXI sería: cómo la Modernidad piensa mantener bajo control su experimento con la globalización de los celos (rivalidades, antagonismos).

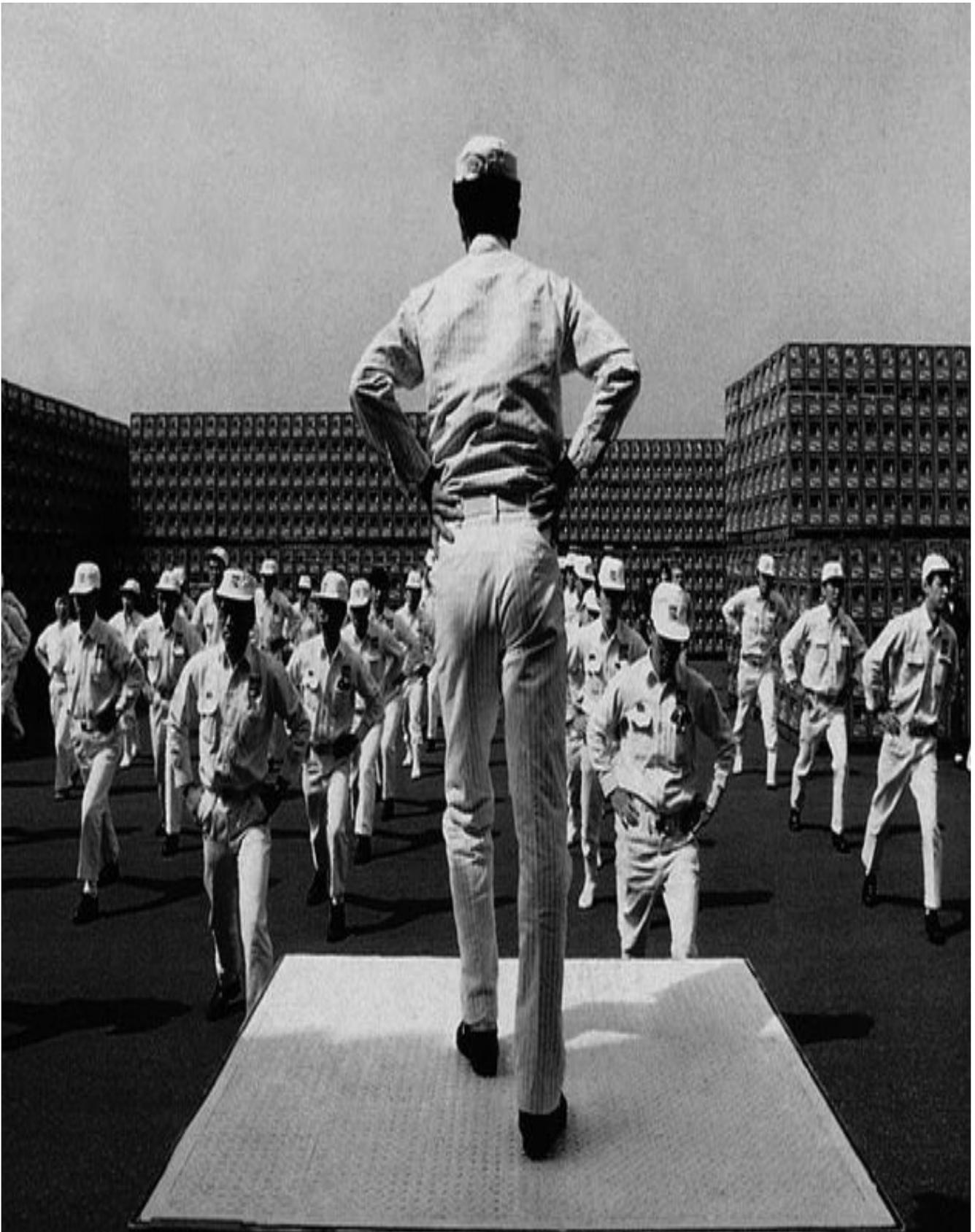
6. El ergotopo

Comunidades de esfuerzo e imperios beligerantes

El espacio en el que se reparte cooperativamente el peso de las tareas lo llamamos el ergotopo: sus habitantes, los ergotopianos, están unidos en comunidades de esfuerzo. La descripción de su actividad ofrece la imagen de los adultos, *érga kai hémera*, la crónica de las obras y días de gentes que no lo tienen fácil. Al comienzo, la razón de participar en las indispensables tareas comunes es familiar, totalitario-informal, fundada en la evidencia de la situación o en el dictado de la tradición, más tarde en ritos de iniciación, exigencias profesionales, ataduras que imponen las categorías sociales; más tarde aún, son las prestaciones personales, los edictos, los centros oficiales, los que se cuidan del registro en el ergotopo; al final, lo que nos sujeta a él son *mission statements* y las órdenes del día de la opinión pública.

En este horizonte los grupos se convierten en comunas; es decir, en unidades integradas por *munera* comunes. El ergotopo configura un espacio, en el que quienes conviven se ven envueltos en obligaciones y tributos; con la orden de movilización para una lucha común contra el enemigo exterior, como patrón de medida y valor límite de toda cooperación. (A quien dispensara de estas imposiciones es, en sentido preciso, *immune*: sin obligaciones, sin trabajo, liberado para otras prioridades.)

Si se radicalizan las situaciones ergotópicas, podemos volver a encontrarnos en bancos de galeras, condenados a remar manteniendo el ritmo impuesto. Matándonos a trabajar en canteras, en trabajos forzados en minas, en la *katorga*, los campos de trabajo de la muerte. En otras épocas somos cooperadores voluntarios, dedicados a una cosa común por consenso entusiasta: comunas para la construcción de una catedral, partisanos de la libertad, cruzados, finalistas. Bien sea que estemos soldados unos a otros por la necesidad, o bien que un objetivo vinculante nos dé alas, mientras tengamos un puesto de esfuerzo seguro, colaboramos como trabajadores en la viña de la *communitas*. El ejemplo de las galeras es instructivo, porque con él puede explicarse el concepto de socialismo rítmico, en el que se lleva a cabo la síntesis social por movimientos sincronizados. De este modo, el trabajo en común se organiza como sinergia de sistemas de músculos acompasados. Todo condenado a galeras es un oscuro héroe del trabajo.



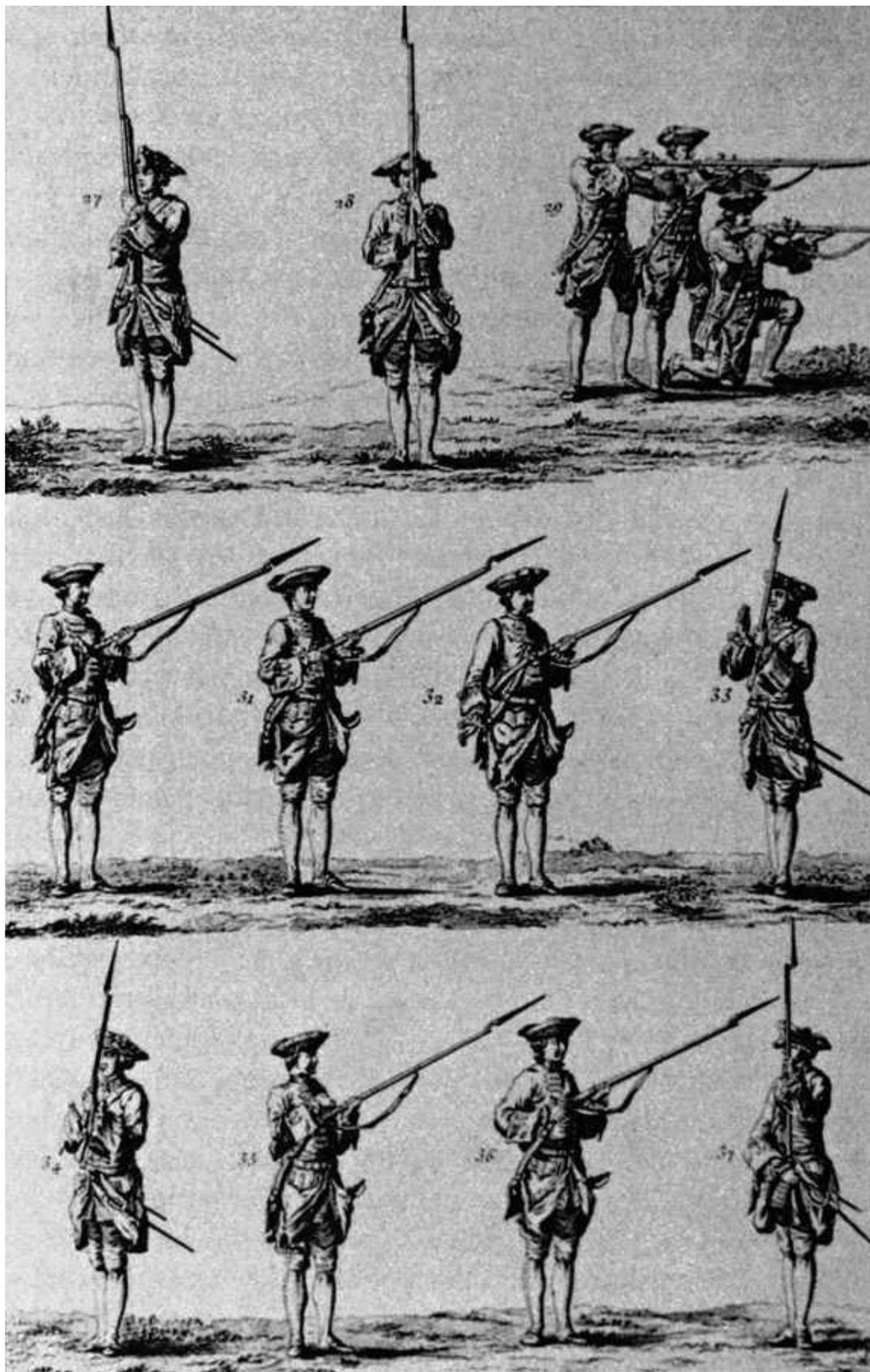
Trabajadores de una sucursal japonesa de Coca-Cola, realizando ejercicios calisténicos.

Surgidas de la tradición arcaica de bailes en grupo, en las grandes culturas aparecen rutinas y ceremonias sencillas, pero variadas, con el fin de desarrollar movimientos uniformes en grupos y masas. En su estudio sobre *Baile y entrenamiento en la historia humana*, el historiador norteamericano William H.

McNeill ha descrito diversas formas del «*bonding* muscular» y de la cooperación ritual y militar, que son capaces de crear un *esprit de corps* en colectivos de rendimiento de composición heterogénea.^[334] Con esas técnicas-*bonding* rítmicas se interpela a manadas eufórico-grupales, excitables psicosomáticamente. Los seres humanos ya hicieron pronto la experiencia de que el acompasamiento del esfuerzo se experimenta como un desahogo y que el desgaste de fuerzas rítmico común aleja el punto de agotamiento. Siguiendo el ejemplo de los macedonios, las tropas romanas utilizaron la marca del paso en voz alta para marchas que exigían gran rendimiento. Ciertamente, el compás mecánico es sólo una forma sustitutoria del arrebatado compartido del baile. Cuando no puede presuponerse un entusiasmo colectivo voluntario –por ejemplo, en masas de esclavos en los campos de los señores y en grandes obras imperiales, o en tropas reclutadas obligatoriamente, en la época moderna–, los dirigentes utilizan el entrenamiento rítmico como prótesis de consenso: los comienzos de la música de esclavos y militares se remontan a ese ardid. Todavía las *Leyes* de Platón sabían algo del consenso de los músculos y no quisieron dejar ni las tonalidades ni los ritmos del Estado al arbitrio de sofistas melosos o demagogos tonales. El papel de las flautas en la integración acústica de la falange fue reconocido pronto por los generales griegos; partían de la base de mantener unida la tropa no sólo como pared viva de escudos, sino también como un fonotopo especial en movimiento: como si un ejército fuera una *war parade*, que se despliega extáticamente en el campo de batalla. En el arte de la coreografía se conserva el recuerdo de que los coros fueron en principio grupos de movimiento bajo dirección escénica única.^[335] La consecuente organización de la unidad de procedimiento y consenso en la Modernidad se remonta a la escuela de guerra de Moritz von Oranien, que desde 1590 comenzó a instruir tropas holandesas mercenarias con el objetivo de convertirlas en máquinas de guerra sincronizadas; con el efecto modélico correspondiente sobre toda la milicia ilustrada de Europa y de Asia. En los sistemas políticos de base militar de la Modernidad el adiestramiento es la auténtica instrucción de la nación.

Cuando el esfuerzo se desliga del grupo y se convierte en asunto de individuos extraordinariamente dotados, surge el atletismo. Los primeros atletas que aparecen en la aurora de la gran cultura se desarrollan como expertos en esfuerzos extraordinarios, de los que sólo son capaces ya personas entrenadas especialmente para ello.^[336] El sentido del esfuerzo y su clasificación en lo real se ha transformado ostensiblemente: cuando los rivales se enfrentan mutuamente, lo que les importa ya no es una obra de necesidad común de su grupo; el agón deportivo no es una guerra, ni una cosecha, ni la construcción de una muralla. Más bien es el sentido de representación y superación de sus rendimientos el que se coloca en este caso en primer plano, aunque a menudo las ciudades (y en esto las naciones modernas hacen igual) consideren a sus atletas como delegados suyos e interpreten sus éxitos como hechos colectivos. Esto es posible porque la cultura antigua, máxime la preindividualista arcaica, de los griegos,

con su concepto de *pónos*, de ejercicio fatigoso dignificador y virilizante, llegó a una concepción abstracta del esfuerzo en general, del esfuerzo *sans phrase*. Con ello se lleva a cabo la diferenciación del colectivo ergotópico en campeones tensos y espectadores distendidos; desde su propia perspectiva, ambos participan en la *philoponía*, en el amor al esfuerzo.



Ejercicios militares con el mosquete.

El atletismo transfiere el principio del teatro al ejercicio corporal, y crea, con ello, una alternativa civilizatoria a la forma bélica de gestionar el estrés. Los atletas son los primeros simuladores del caso grave o crítico. La invención de la guerra teatral pertenece, sin duda, a los logros civilizatorios más valiosos de la Antigüedad europea. Cuando en 1896 se iniciaron los Juegos Olímpicos de la Modernidad, el renacimiento de la Antigüedad, que había comenzado en el siglo XIV, entró en su fase masivo-cultural, notablemente demorada, dividida en un camino griego y uno romano.^[337] No obstante, la simulación civilizada de la guerra en los estadios olímpicos no consiguió impedir las guerras reales, ni las regionales, ni las llamadas mundiales. En el siglo XX, a menudo, tanto en los estadios como en otras partes, el deporte se practicó con tanta saña que parece que no fuera la distensión del caso crítico, sino su otro frente de batalla: la segunda sumisión de Grecia al dictado romano, esta vez como victoria de la arena sobre el *stadion*.

En el ergotopo domina la síntesis social por estrés. Por eso, el secreto de la coherencia del grupo estresado por el esfuerzo consiste en su capacidad de no desmoronarse, incluso sometido a la presión más alta. Se puede afirmar que la explicitación de ese hecho pertenece a los acontecimientos claves de las ciencias contemporáneas de la cultura. Va unida inseparablemente a la obra de Heiner Mühlmann sobre la «*Naturaleza de las culturas*»^[338] y a los análisis de Bazon Brock sobre la conexión circular entre cultura y guerra. En el punto central de la teoría de la cultura de Mühlmann hay una interpretación radicalmente ergotópica y ergonómica del nexo social, para la que introduce la compleja expresión «Maximal-Stress-Cooperation» (MSC). Lo que hace de un grupo una unidad efectiva de supervivencia es, según esto, la capacidad de sincronizar sus esfuerzos en situaciones-todo-o-nada, alias «casos críticos».

Designar los momentos extremos de estrés como casos críticos o graves, o como estados de excepción, no significa hacer uso de conceptos teológicos secularizados, como repiten los partidarios de Carl Schmitt con su maestro. El estado de excepción no es la forma secularizada del milagro, sino la forma politizada de una situación estándar biológica, a la que los cuerpos de los primates y, por tanto, los de los humanos, responden con un programa innato, endocrinológicamente dirigido, de extrema liberación de energía y solidarización sintónica. Su ocurrencia la detecta un esquema cognitivo, el veredicto de caso crítico. Dado que éste incluye un aspecto intelectual y otro moral, le afecta la variación cultural. Por lo tanto, el estrés no significa el destino entero: la serenidad frente al peligro es la oportunidad específica del ser humano. Supone emanciparse de enrolamientos en falsos casos graves y del abandono a la falsa conmoción que produce la situación de lucha. Hay viejos manuales de estrategia, como el del general-sofista chino Sun Tzu que ya introducen la virtud de evitar la lucha en la teoría de la lucha misma. En Occidente contamos con el nombre del general romano Fabius Cunctator como modelo de la capacidad del hombre razonable de rechazar, aun en la proximidad del peligro, las invitaciones

mortales de los programas de estrés.

El hecho de que la inteligencia humana, igual que sus formas animales previas, interprete ciertas amenazas como factores desencadenantes, presentes y reales, de respuestas emotivo-corporales extremas, no significa que el milagro, del que hablan los teólogos y estetas de lo sublime, interrumpa lo normal. Como corresponde a las improntas evolutivas de la inteligencia animal y humano-arcaica, el peligro presente se enjuicia desde la ontología del caso crítico: se interpreta la situación como interrupción, por una amenaza perentoria, del plazo concedido a la tranquilidad. El profundo anclaje biológico de la gran reacción de estrés prueba que lo extremo es lo evolutivamente habitual. Es verdad que el estado de excepción está configurado dentro del cuerpo humano como una expectativa innata; pero su desencadenamiento sucede, sin embargo, por el veredicto de caso crítico que emite el centro de decisión. En ese sentido ya los animales son ontólogos. El animal dirigente es el que decide sobre el estado de excepción: si emprende la huida, por ejemplo, cambia de posición el «conmutador cognitivo de energía»^[339] en el resto de los animales, como antes lo hizo en él mismo, y declara gestualmente el caso de aplicación del imperativo categórico de la corteza de las cápsulas suprarrenales: ¡Desde ahora, lanzad todo hacia delante! En esta situación lo supremamente real se ofrece en presencia real. Estás frente a tu peligro, frente a alguien que potencialmente puede causarte la muerte, frente a tu dios y estresador. Quien ignora esto no tiene ni idea de qué significa actuar en situaciones límites.

Como expone Mühlmann en una reconstrucción ingeniosa, muy formalizada, el secreto del funcionamiento ergotópico de las «culturas» consiste en las regularidades de la eliminación colectiva del estrés. El grupo simple se va configurando a sí mismo, en un proceso al menos trifásico, hasta convertirse en un sujeto de la gran cultura con un proyecto específicamente territorial, temporal o imperial.^[340] En la fase de pre-estrés los grupos se desarrollan formando unidades cooperantes con fuertes desniveles-dentro-fuera, sobre todo, siguiendo las explicaciones de Mühlmann, mediante comunicaciones auto-exhortadoras, auto-edificantes, auto-realzantes, que Mühlmann resume como «intimaciones *insider*».^[****] De ellos ya hemos tratado indirectamente varias veces aquí, pues resulta fácil comprender que algunas de las dimensiones del insulamiento humano clarificadas hasta ahora, sobre todo el espacio fonotópico, uterotópico y termotópico, muestran una estrecha relación con la discriminación positiva del grupo-nosotros: refuerzan, en conjunto, la inclinación de quienes conviven a la unión cooperativa. Bastante a menudo –Mühlmann no duda en calificarlo prácticamente como el caso normal– surge de esta introversión del grupo cultural una mezcla a-simpática de presunción, separación del conjunto y agresión. A sus ojos las culturas simpáticas, es decir, grupos con un alto factor de civilización, son más bien escasas, mientras que la media antropológica se comporta «envidiosa, paranoica y agresivamente».^[341] Este dato lo conceptualizaron en los años treinta pensadores decisionistas de derechas. Su polemología política sentencia: dado que el

ser humano es malo por naturaleza necesita dominio; dado que el dominio sólo puede ser ejercitado en cápsulas políticas de supervivencia cerradas, dirigidas contra lo exterior, la guerra entre las cápsulas pertenece a la naturaleza de las cosas. «La *tendencia* a la clausura (y, con ella, al agrupamiento en amigo-enemigo de la humanidad) viene dada con la naturaleza humana; en este sentido es *el destino*».^[342] Se puede resumir diciendo que la paranoia es el caso crítico del *sensus communis*. En las cápsulas políticas, un sentido de solidaridad de ese tipo surge por el desdén colectivo del enemigo; y por la sumisión del grupo al efecto enemistad. Enemigo es aquello que se reconoce, sin concepto, como objeto de un desagrado necesario (y de un enfrentamiento inevitable).^[343]

En la fase de mayor estrés se fusiona el grupo haciéndose un hiper-cuerpo, en el que toma el mando una psicomecánica de cooperación a vida o muerte, reforzada por la educación. En condiciones de caso crítico suena para una «cultura» la hora de la verdad; con mayor exactitud: la de su revinculación al mecanismo natural. Se podría afirmar que el caso crítico es la finalidad auténtica de la cultura, pues por él el autocentrismo del grupo llega a su destino o determinación última: acreditarse a sí mismo como el objeto de preferencia propia. En el mismo lugar puede iniciar su camino ilustrador la teoría naturalista de las culturas. Ella muestra: apenas supone una diferencia para la dinámica de grupos culturales que una población sea atacada por un agresor real o que el estresador se imagine internamente y se genere proyectivamente en lo real. El efecto de realidad es el mismo tanto en un caso como en otro. Quien equipare, pues, realidad con imperativo a la guerra, es verdad que tiene una buena parte de la empiria de su lado, pero se subordina, sin embargo, a un mecanismo recóndito, en tanto que entre el realismo y el militarismo existe una conexión circular: a causa de su orientación ontológica a la máxima cooperación de estrés, que se produce en la guerra, hasta ahora las «culturas» han funcionado una y otra vez en la historia como autodesencadenantes de la reacción máxima de estrés. Ellas mismas crean la realidad en la que creen, y creen en la realidad que ellas producen. Entienden la naturaleza de la creencia tan poco como entienden la naturaleza de las culturas.^[344]

Como han mostrado Brock y Mühlmann, para poner bajo control la mecánica se necesitaría una iniciativa civilizatoria de domesticación de las culturas, partiendo de la penetración intelectual en la «naturaleza de las culturas» explicitada. (Bajo las condiciones teóricas de comienzos del siglo XXI, explicitar cultura significa: poner en marcha la crítica fundamental del heroísmo y en evidencia los modos de funcionamiento del nosotros paranoógeno.) Según esta explicación puede entenderse cómo es que en las interacciones de sistemas heroicos lleve la voz cantante la interparanoia. Por eso, en la época del acrecentamiento de la frecuencia de colisión en el tráfico interparanoide, la guerra se impone en toda línea como el fin primordial cultural de los pueblos (o como quiera llamarse, si no, a los sistemas agresivos-defensivos de confort, que pretenden mantenerse como capullos políticos de gusanos

de seda).

En la fase de distensión post-estresal se lleva a cabo una valoración de las experiencias realizadas por la población combatiente en el estrés de la guerra y – dependiendo de esta valoración del estrés y autovaloración, a la vez– un examen de las reglas bajo las que hay que organizar la vida del grupo tras la lucha. Las situaciones de posguerra actúan como períodos constituyentes culturalmente hablando. En ellas el *decorum*, el sistema del comportamiento, habla y organización domesticados, bajo el que se conforma la vida del grupo, se reajusta a la luz de la distensión del estrés (a la sombra del estrés, dice Mühlmann). Dicho simplificando: del lado de los victoriosos se desarrolla un *decorum* de vencedor, que contribuye heroico-culturalmente al fortalecimiento de las cualidades de grupo conducentes al éxito –representadas ejemplarmente en los rituales de triunfo romanos y en su proyección en las culturas imperiales de masas, hasta llegar a los desfiles de confetis neoyorquinos–, mientras del otro lado se formula un *decorum* de perdedor como preparación de la revancha (puesto que es decoroso contraatacar en el momento oportuno), en caso de «malos perdedores», o como ética de la reconstrucción y de la reflexión sobre los motivos de la derrota (puesto que es decoroso cambiar, volverse otro), en caso de «buenos perdedores». La virtud del perdedor, la esperanza, que está en medio de la resignación y la venganza, puede presentarse temporalmente de modo tan agresivo que llegue a infiltrarse en el *decorum* de vencedor –un efecto sin el que difícilmente hubiera podido imaginarse el desarrollo del cristianismo hasta convertirse en religión del Imperio–, puesto que ¿qué es un imperio, sobre todo, sino un sistema de integración de perdedores? Magnanimidad frente a los vencidos es el imperativo bajo el que florecen los imperios realmente grandes: no es extraño que ideólogos imperiales hayan mistificado de buena gana esta receta (el tristemente célebre *parcere subiectis* de Virgilio)^[345] como «universalismo».^[346] La a menudo comentada diferencia entre Roma y Jerusalén significa la coexistencia, llena de tensiones, de un *decorum* de vencedores y vencidos, utilizable por ambos lados, dentro de la civilización occidental. (Otra descripción de ese hecho sería que la universalidad del cristianismo consistió en ofrecer la comunión más allá de la victoria y la derrota.) Esta diferencia, fundamental para todas las culturas tradicionales, entre reglas de vencedores y reglas de vencidos, se ha amoldado desde el fin de la Segunda Guerra Mundial a síntesis polivalentes; sobre todo en Alemania e Israel (en parte, también en Japón), se han desarrollado formas de un *decorum* híbrido para vencedores-vencidos o vencidos-vencedores, del que apenas hay ejemplos históricos, y de las que no se puede decir que amantes de condiciones claras estén satisfechos con ellas.

La acomodación post-estresal a la regla adopta ocasionalmente la forma de una retirada a lo civil y privado; y entonces, durante un lapso de tiempo, se impone entre los individuos la regla de que ya no están dispuestos a dejarse imponer la regla por el colectivo durante más tiempo. Esta opción puede observarse, ante todo, en los

imperios pacificados a más largo plazo: ya las antiguas escuelas filosóficas trabajan con el efecto individualista, que se desarrolló en la paz imperial romana. En el asesoramiento de perdedores ilustrados destaca, sobre todo, el estoicismo popularizado, que exhortaba a sus adeptos a considerar en todo la diferencia entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Este fenómeno se repite en la Modernidad en forma de filosofías de la existencia y de la vida, cuyo sentido civilizatorio se puede determinar con una comparación de la historia de las ideas: entonces como ahora se trata de cura de almas de vencidos, bajo circunstancias históricas en las que no se puede pensar en una revancha. Buena parte de la filosofía europea entre 1806 y 1968 sólo resulta comprensible si se la entiende como acomodación ininterrumpida del *decorum* de perdedor a las circunstancias de la época. Lo que desde la derrota de Prusia frente a Napoleón se llama espíritu del tiempo es fundamentalmente la actualización constante de los métodos de tratamiento del público de los vencidos. Dado que esto es una tarea que cada decenio soluciona con nuevos medios, los espíritus del tiempo se siguen uno a otro como modas terapéuticas. Objetivamente, la «sociedad terapéutica» comienza ya con el retorno romántico a la naturaleza como dios venidero desde abajo y desde dentro. Una mirada a la literatura de la época informa de la urgencia con la que se le necesitaba en Jena y Auerstädt. Bajo este aspecto, el Romanticismo fue un prelude del existencialismo. En tanto que los existencialistas equiparaban la existencia humana con un fracaso consciente, podían ofrecer a los vencidos y desclasados de todo tipo una fórmula de elegancia y soberanía en el fracaso.

A fines del siglo xx se han hecho necesarias enmiendas especialmente decisivas en el *decorum*, puesto que hubo de archivar la propuesta más amplia hasta entonces (tras el budismo, el estoicismo y el cristianismo) para satisfacer a los perdedores. Tras el colapso del socialismo, que pretendió hacer de los vencidos de toda la historia pasada los vencedores del futuro, hay que desarrollar un modo fundamentalmente nuevo de derrota decente. Cuando el orgullo republicano de un Charles Péguy se ha gastado en derrotas sufridas en la victoria (*nous sommes des victorieux vaincus*), cuando el romanticismo radical de izquierdas *lotta continua* se ha agotado, cuando la moral militante de marginales del *il faut continuer* sólo puede llevar, en el mejor de los casos, a escenificaciones de Beckett aún más divertidas y cuando pierde su fuerza infecciosa progresivamente el «narcisismo del asunto perdido», hay que establecer nuevos estándares para la época posterior a los radicalismos de la ilusión de izquierdas. Todavía no se han formulado reglas vinculantes para un *decorum* poscomunista: aunque parece que (junto con el paso masivo al campamento liberal capitalista) ciertas reediciones de una «filosofía como arte de vida» se encargan de una parte de esta tarea epocal. Se practica la vida sensata y prudente, como en tiempos de Zenón y Epicuro, como introducción al fracaso con la cabeza alta. Emergen, consecuentemente, giros como «arte de la resignación»^[347] en el plan de entrenamiento. Las subculturas terapéuticas se dedican al fomento de un «potencial

humano», estrictamente independiente de ambiciones civiles y políticas. Otros grupos, *manqués* académicos sobre todo, reformulan su marginalización en un desempleo feliz; anuncian sus derrotas, cartelizándolas, como las de una guerrilla que permanece en vela en la clandestinidad: quién habla de vencer, basta engañarse con algo. Ofertas de ese tipo se resumen en el consejo de mantener a la baja expectativas de sentido para no llegar a deprimirse por esperanzas frustradas. Por lo demás, queda a los interesados el placer gratis de deconstruir, por no se sabe ya qué enésima vez, al llamado vencedor: el sujeto, el héroe, el hombre, el autor.

En todas las síntesis audaces y cabales de Zenón, Spinoza, Kierkegaard y Nietzsche, que reorientan el horizonte posmoderno, hay tanto correcto que ni simples culturas de vencedores ni simples culturas de vencidos serán capaces de construir con medios propios procesos de aprendizaje dignos de perdurar a más largo plazo. Sólo una nueva civilización definida más allá de victoria y derrota estaría en condiciones de virtualizar la gran reacción de estrés y la ira ontológica del caso crítico y de domesticarlas, convirtiéndolas en cuasi-casos-críticos deportivos. Sería, en casi todo, lo contrario de lo que sabe decir de la llamada globalización la industria actual de fantasías de vencedores.^[348] Contrastaría fuertemente con la filosofía del poder de los conservadores estadounidenses, que tras el 11 de septiembre del 2001, con la mano en el corazón herido, apadrinaron un fascismo del bien.^[349] La fundamentación filosófica para la superación de la lógica tradicional del estrés y el caso crítico la ha formulado convincentemente Bazon Brock con el teorema del caso-crítico-excluido: en la cultura política universal naciente, el interés por que no aparezca el caso crítico se ha vuelto más serio, más real, más obligado, que todo lo que tradicionalmente valía como serio, real, obligado. La auténtica comunidad de esfuerzo consiste, en el futuro, en seres humanos en proceso de aprendizaje, de las culturas más diferentes, que no se entreguen tanto al desencadenamiento de energía entre sus grupos, cuanto a aislar las situaciones que reclaman ese desencadenamiento.

7. El alethotopo - Las repúblicas del saber

No resulta sorprendente que la isla antropógena sea un lugar donde a sus habitantes se les abra una luz sobre el mundo y sobre sí mismos en él. Ella es el lugar donde hay innumerables cosas que no consiguen permanecer ocultas; a pesar de que Heráclito, con su lacónico *ph'ysis kr'yptesthai phílei*: «a la naturaleza le gusta permanecer en la latencia», nombrara un aspecto decisivo de la distribución originaria de lo oculto y de lo manifiesto. El mundo es un espacio aclarado: de eso, al menos, no dudaron desde muy temprano, respecto a su situación, los habitantes de la isla del ser. Pero también tienen una certeza inmediata de que no todo está aclarado. Probablemente, no, más bien con certeza, sólo la mínima parte de todo lo que existe está abierto a la percepción y al saber actual. La esfera clara a la que hemos salido es una mancha de luz en medio del círculo de lo desconocido, no-manifiesto, no-dicho, no-pensado. Y en este círculo de lo sustraído se oculta, según la convicción de los antiguos, lo ontológicamente esencial, a cuya exploración habrán de dedicarse los sabios, esos inquietantes convecinos de nuestra esfera. La sensibilidad por la verdad de los seres humanos se desarrolla a partir de la intuición de que entre el ámbito aclarado y el oscurecido del ser tiene lugar un tráfico fronterizo no fácil de comprender.

Son fundamentalmente dos observaciones las que informan sobre la esencia de la verdad: en un momento dado, de lo desconocido envolvente salen novedades a lo sabido y dicho; al contrario, mucho de lo que se ha conocido retorna al olvido, a la *léthe*, a la implicación. En consecuencia, la verdad no es ni un contingente seguro de hechos ni una mera propiedad de las proposiciones, sino un ir y venir, un centelleo temático actual y un hundimiento en la noche atemática. Mientras el medio entre ambos, lo aparentemente igual-eterno y presente, reclame toda la atención, no queda libre mirada alguna para el aspecto dinámico del acontecimiento de la verdad. El necesario giro de la mirada a la temporización de la verdad lo han llevado a cabo pensadores como Hegel y, más aún, Heidegger; si con buenos resultados o no, es algo que queda aún por ver.

Bajo puntos de vista pragmáticos, la sensibilidad del ser humano por la diferencia entre lo verdadero y lo falso va unida a la experiencia de que lanzamientos y frases pueden ser certeros, o desacertados y falsos. Decir que los seres humanos dependen del éxito de sus lanzamientos y frases, significa tanto como constatar que les afectan los valores de verdad, y que esto sucede ya a un nivel biológico. La seguridad de acierto en los lanzamientos y la confianza en los enunciados es desde el principio un asunto de vida o muerte; por eso la «verdad» tuvo que ser protegida como el mayor bien en las islas de los lanzadores y hablantes. El tráfico fronterizo entre lo público-claro y lo oculto-oscuro troquelan acontecimientos, que «sobrevienen», pasan y dan que pensar. La diferencia entre proposiciones verdaderas y falsas se funda, por el contrario, en acciones que acaban con éxito (acertadas, apropiadas, concluyentes) o sin éxito (desacertadas, inapropiadas, inconcluyentes). Así, el mundo manifiesto

viene dado desde el comienzo de dos maneras diversas: una, como nexo de acciones que realizamos, y otra, como conexión de acontecimientos que nos afectan. El doble sentido de verdad, como devenir-patente en el acontecimiento o en el resultado (en el está-bien del intento logrado) y como ser-enunciado en la frase apofántica, es tan viejo como la isla humana misma.

Llamamos alethotopo al lugar en el que cosas se vuelven manifiestas, así como decibles o figurables. La estancia en él encierra el riesgo de ser influido tanto por verdades que se muestran, se comprenden y siguen valiendo, como por errores, que sólo se manifiestan posteriormente como tales y cuya repetición es de temer. Desde el primer punto de vista, el alethotopo se parece a un almacén, desde el segundo, a un lugar de ejecución o a un vertedero de basuras. En el almacén se guarda lo que se acredita como verdadero: no en vano la palabra alemana para verdad [*Wahrheit*] tiene que ver con conceptos como asistir, tutelar, proteger, conservar, defender, cuidar. En el lugar de ejecución, o en el vertedero de basuras, por el contrario, se elimina lo que el grupo no puede ni quiere mantener dentro de él, en tanto que es malvado, defectuoso, inútil y nulo. Verdadero es lo que se conserva para su reutilización. La imagen del almacén permite la asociación siguiente: las verdades, antes de que puedan convertirse en objetos de colección y guarda, tienen que ser cosechadas y acarreadas en una recolecta originaria, muy en consonancia con la referencia de Heidegger al sentido, muy naturalizado en la agricultura, del verbo griego *légein*, cosechar, recolectar, recoger las uvas, coger flores, fruta, etc., cuya substantivación en *lógos* produce el concepto de razón y discurso en la antigua Europa. Desde ese punto de vista, el alethotopo, como campo de cultivo de la verdad y punto de recogida del conocimiento, es el auténtico escenario de la apertura humana al mundo. (A partir de esto puede comprenderse también por qué los modernos medios de almacenaje sólo muestran ya una conexión marginal con las circunstancias humanas: porque en ellos, como en todos los archivos cognitivos, se hacen colecciones a-subjetivas: amontonamientos de información para nadie.)

Quien vive en la isla humana se convierte *ipso facto* en un guardián de la *Lichtung* [claro del bosque], no importa mucho, en principio, si en uno atento o en uno despistado. Como es sabido, Heidegger ha acentuado sobremanera la diferencia entre los buenos y los malos guardianes, pero ha tratado como una magnitud despreciable la diferencia entre conservadores del campo y ampliadores del campo (o entre meditadores e investigadores). Pero, independientemente de que uno se asimile más bien al polo guardián o al investigador, no se puede eludir jamás la referencia de los seres humanos a la verdad y verdades, porque la conmoción del acontecimiento de la verdad y de sus juegos de lenguaje está fundada en el *genius loci*. Como un lugar, donde «sucede», donde «aparece», donde «se manifiesta», donde «alguien lo expresa», donde uno «se da por advertido de ello», donde de lo dicho no puede hacerse algo no dicho, donde lo conocido y revelado se retiene y transmite, y en el que, a la vez, mucho, quizá la mayor parte, queda latente e inexpressado, el alethotopo

introduce a sus habitantes en su claroscuro y los coloca bajo la presión de tener que satisfacer lo verdadero. Lo sabido con seguridad exige que se lo mantenga en vigor, mientras que lo incierto, no-desvelado, posiblemente venidero, arroja ante sí una luz crepuscular y obliga a tener cuidado.

Pertenece a las características más generales de las islas humanas el hecho de que sus habitantes se dividan pronto entre aquellos a quienes afectan mucho las tensiones de la verdad, y aquellos que evitan, más bien, las situaciones cognitivas de estrés. De ahí surge la diferenciación casi universal de los grupos en expertos, que se comprometen personalmente con verdades difícilmente accesibles, reuniendo, en parte bajo su propia responsabilidad, en parte respaldados por la figura del mago o del erudito, saber de lo encubierto, de lo sido, de lo venidero, y en legos, que consiguen sentirse satisfechos con las evidencias de primer orden, con las experiencias y opiniones colectivamente almacenadas, es decir, con los ídolos de la tribu. En la primera posición encontramos las figuras del chamán, del sacerdote, del profeta, del vidente, del escribiente, del filósofo y del científico; en la segunda, las del simple miembro de la tribu, del analfabeto, del paciente, del creyente, del empírico, del lego, del lector de periódicos y del espectador de duelos televisivos. No habría existido ninguna «sociedad», ningún «pueblo», ninguna «cultura», si, al menos tentativamente, no hubiera desarrollado los rasgos de un sistema bicameral de accesos a la verdad: cuyo primer elemento represente una *House of Common Knowledge*, con los sabios comunes como miembros, y una *House of Cognitive Lords*, donde deliberen los más sabios, los magos, los expertos y profesores. Desde el surgimiento de las llamadas altas o grandes culturas esta organización se ha plasmado en instituciones, que diferencian entre sabios y profanos como entre dos pueblos dentro de la misma población. Esto se explica, entre otras cosas, por la circunstancia de que gran cultura y cultura escrita son sinónimos en sentido amplio; el monopolio de pocos de la escritura y el analfabetismo de la mayoría actuarán como constantes eternas en los tres primeros milenios del arte de la escritura. Incluso después de imponerse la alfabetización general, las culturas, como las artes, vuelven a dividirse en *high* y *low*. Todavía al comienzo de la Modernidad europea, cuando Francis Bacon formula el programa de una «sociedad» investigadora y en avance, se hizo un monumento a la bipartición del alethotopo: también en el Estado modélico de la *Nueva Atlántida* existe una Cámara Alta del saber, una universidad de élite, dedicada al progreso puro, llamada Casa Salomon, cuyos miembros, como en una orden de caballería cognitiva, están obligados a guardar estricto silencio respecto de ciertos conocimientos no publicables.^[350]

Bajo estas circunstancias el acceso a verdades más lejanas se convierte en asunto de expertos, más aún, la comunidad de expertos se distancia provocadoramente de la comuna de los sapientes cotidianos y se establece como una aristocracia de derecho propio. La arrogancia del escribiente es uno de los hechos más poderosos de la historia de la civilización. Esto llega tan lejos, que muchos de los ricos de espíritu

establecieron una diferencia antropológica, que separaba a los sabios de los comunes mortales, casi tanto como separa la diferencia específica a los seres humanos de los animales superiores. Basta recordar ciertos mitos sobre el nacimiento de los héroes de la verdad –Gautama Buda, Lao-tse, Jesús– y los informes históricos sobre el culto a los grandes del espíritu –Pitágoras, Platón, Confucio, Newton, Goethe– para convencerse de ese abismo y de su efecto decisivo en el ámbito colectivo de la verdad. La diferencia entre el sabio y la masa insipiente está hecha, para todas las ordenaciones etnoepistémicas más antiguas, de un material de dureza semejante al de la diferencia, en las teocracias, entre el rey-dios y los súbditos, o al de la diferenciación, en las culturas religiosas, entre los santos purificados y el pueblo, contaminado hasta la intangibilidad. En los fragmentos de Heráclito el menosprecio del sabio por los ignorantes suena más fuerte que en cualquier línea de Hegel o de Nietzsche. Entre los arquetipos del sacerdote de Apolo en Éfeso se cuentan también los astrónomos-sacerdotes de Babilonia, que pasaban las noches en torres observando las estrellas; no es de excluir que comience con ellos el orgulloso resentimiento de los insomnes contra la masa de dormidos, un efecto cuyas huellas alcanzan hasta el Nuevo Testamento y las culturas monacales cristianas; y hasta la era de Stalin (cuando los habitantes de Moscú, durante la Segunda Guerra Mundial, se consolaban con la idea de que en la habitación de Stalin todavía había luz mucho después de medianoche). La mitigación platónica de la arrogancia de la sabiduría, dejándola en un anhelo suyo, y la orientación estoica a un ideal, al que uno se acerca por ejercicio constante, consiguieron impedir la disociación completa del alethotopo, aunque no quitaron nada de su radicalidad a la oposición entre los expertos en asuntos de gran interés lógico-cosmológico y técnico, y los abonados normales a la probabilidad en asunto de negocios cotidianos.

Quien vive en la isla antropógena, por su situación casual o elegida dentro del alethopopo, se ve introducido irremisiblemente en una logomaquia: en una lucha constante por lo verdadero y por las formas válidas de su expresión, en un divorcio permanente entre los conocimientos aparentes y los reales, entre los profetas verdaderos y los falsos. De estas luchas por la verdad vale lo que Nietzsche ha hecho observar sobre los grandes tránsitos en la historia de las ideas: «¡El encanto de estas luchas es que quien las contempla también las tiene que luchar!». Naturalmente, se trata de luchas cognitivas de clases, desde arriba: luchas de menosprecio de un clero lógico y de una aristocracia del espíritu, consciente de su distinción, contra la opinión popular; pero asimismo de luchas de orientación en el campamento de los sabios mismos por la legitimidad y capacidad de éxito de sus conceptos y procedimientos. Piénsese, en este último caso, en fenómenos como la ruptura de los parmenídeos con la ilusión del movimiento, supuestamente descubierta por ellos; en el ataque político-metodológico de Platón a los sofistas atenienses, con el objetivo de deslegitimar la formación de opinión tomando como base la mera probabilidad; en la ofensiva político-religiosa de Diocleciano contra los adivinos, interpretadores de signos y

mathematici (astrólogos) en el ámbito jurídico del Imperio romano; en las luchas entre creacionistas y evolucionistas modernos por la interpretación de los inicios del mundo; en la fenomenología de Fichte de la conciencia cosificada y sus derivaciones en las críticas ideológicas del siglo XIX; en el ajuste de cuentas positivista con los «seudoproblemas» de la filosofía y el descenso del pensamiento moderno a la cotidianidad; en la crítica neoescéptica a los maestros pensadores y grandes teóricos del siglo XX; o, finalmente –por mencionar tras las tragedias la sátira–, en las campañas de denuncia de los científicos-*mainstream* neopositivistas contra las metáforas epistemológicas y experimentos conceptuales de los posmodernos, campañas que, precisamente por su comicidad, son instructivas como advertencias frente a la disposición, que continúa existiendo en el público, a someterse a sistemas-*bluff* de la más diversa naturaleza, bien a las sugerencias de algunos científicos sociales, o bien a las pretensiones de científicos ingenuos y de correctos epistemológicamente de saberlo todo mejor que los otros.

Las escisiones históricas del alethotopo llaman la atención sobre las condiciones fundamentales de la división del saber en poblaciones humanas. Mientras, en grupos coherentes, el saber aparezca en distribuciones normal-asimétricas y siempre se produzca como co-saber de lo que saben y no saben los demás, el recinto alethotópico sigue siendo capaz de equilibrar sus diferencias internas hasta tal punto que no haya de seguirse ninguna escisión en los partidos exclusivos cognitivos. Ni siquiera la polarización de saber de mujeres y saber de hombres, las diferencias entre saber de guerreros y saber de enfermeros, los contrastes de madurez entre el saber del mundo de quien tiene siete años y la mirada sintetizante del de setenta, ofrecen razón alguna para luchas de clases por el saber y distanciamientos profundos de los grupos de saber entre ellos. Sólo en situaciones polimíticas y polimáticas, sobre todo después de configuraciones de pueblos a partir de tribus heterogéneas y debido a mezclas de todo tipo provenientes de ciudades de tráfico comercial, aparece, en correspondencia con los hechos y datos multiculturales y multicognitivos, un fuerte estrés mental, que quiebra con tanta fuerza el alethotopo, que del difuso saber-todo inclusivo de antes se deslindan partidos, que se vuelven progresivamente opacos e incomprensibles unos para otros, e incluso, despectivos y amenazadores, en ocasiones.

En la Antigüedad griega la disolución de la crisis polimítica llevó a un acontecimiento de alcance, de impronta cultural: la secesión de los filósofos y científicos de sus comunas. Esos sabientes de nuevo cuño se apartaron del campo colectivo del saber, dejando de ser encarnaciones del saber popular, como lo fueron aún sus predecesores, los antiguos rapsodas e iatromantes, los cantores cosmovisionales y los médicos-videntes de las culturas de la verdad, anteriores a la escritura. Se organizaron en un grupo de inteligencias, en cualquier sentido de la palabra separadas, en una casta de expertos lógicos y morales, que mantienen relaciones mucho más estrechas con quienes, de procedencia extraña, tienen los mismos intereses, están igualmente aislados, igualmente abstraídos, que con sus

compatriotas. Como efecto de esto surge ya en las Antigüedades europeas y asiáticas la internacional de los portadores del saber superior, que constituye un primer movimiento ecuménico, compuesto de lógicos desterritorializados, maestros de ética patriotas de la humanidad o ascetas enajenados del mundo. Con ellos se articula el fenómeno del pacifismo meditativo o académico: esa ficción inevitable de una vida desinteresada, hipotecada a la «verdad pura», que, como si estuviera purificada por una muerte social, repugna de las fabricaciones del saber que toma partido. Del axioma específico de la *academia* proviene «la libertad completa... en el juego de argumento y contraargumento». Con razón pudo afirmarse, consecuentemente: «[...] el alma de la ciencia es tolerancia».^[351]

El efecto sofístico se entiende sólo en contraposición a la búsqueda de saber puro o absoluto. Con él, el conocimiento entra claramente al servicio de intereses particulares, sea como procuración ante los tribunales o como *consulting* de los señores de la guerra. Los miembros de la Cámara del Pueblo se refieren no pocas veces a la Cámara Alta objetiva con un temor de tinte religioso, que se codifica como admiración: con ello se paga tributo a la sensación de que los sapientes son una especie de muertos vivos, que están más cerca de los números y de las estrellas que sus conciudadanos. Desde siempre, las cimas de la ecumene alfabetizada se pelean entre sí amargamente y están condenadas a luchas por sentimientos de superioridad, influencias y partidarios. Que los grandes espíritus estén de acuerdo entre sí nunca fue más, desde el principio, que un cuento, con el que los sabios mantenían su clientela.

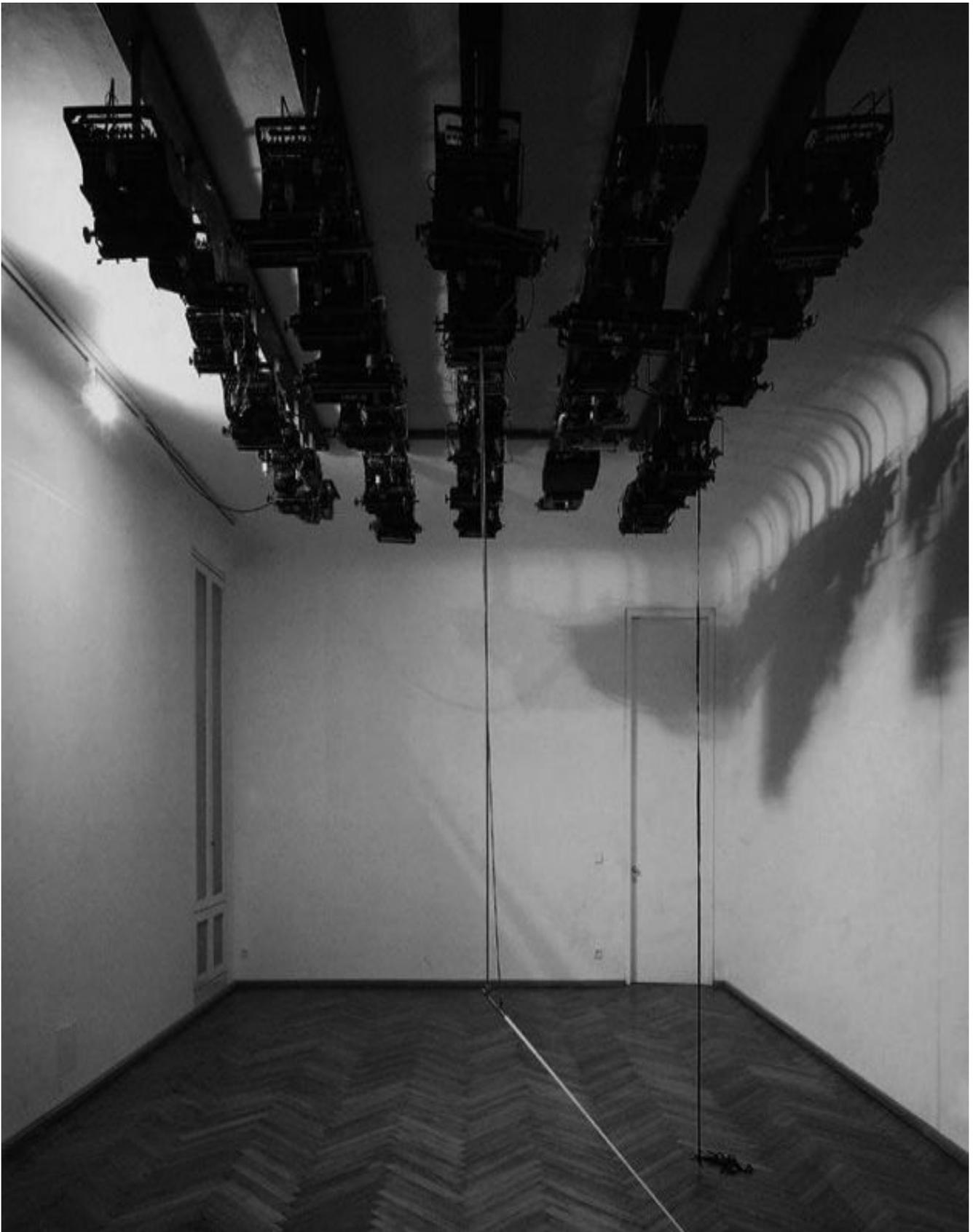
El postulado inicial de la ciencia es su asocialidad; su autoconciencia surge de la ruptura con los ídolos de la tribu, de la caverna y del mercado. Sólo puede desarrollarse por la transformación del científico conciudadano en un extraño, que habla a los legos en nombre de una verdad externa. La condición de su institucionalización es la sumisión de los profanos a un dogma, que exige creer que el sapiente científico tiene que ser admitido en la sociedad de los sapientes normales como diputado de un ámbito extrasocial del ser: digamos que como mandatario de los números, de los triángulos, de los planetas, de los animales marinos, de los microbios, de los tumores y de todo el universo restante de hechos absolutos. En su calidad de delegado de verdades externas e ideas transcendentales, el científico acreditado consigue autoridad en el colectivo, e incluso poder, ocasionalmente, en tanto logra poner de su lado a los poderosos. Por eso la ciencia nunca puede romper más que *pro forma* con el cuarto tipo de ídolos, los del teatro: en realidad acrecienta el número de los ídolos del teatro y reclama para sí escenarios, en los que se calcen coturnos más altos que en ninguna otra parte. La elegante autoexclusión de los sapientes científicos posee evidencia axiomática para la utilización pública de la verdad durante toda la era de la organización altamente cultural del saber; el sainete tragicómico de tales convicciones aparece en escena en los esfuerzos de los mandarines alemanes por interpretar el papel de una aristocracia intelectual

académica en el paso a la era técnica; incluso a la vista de su igualamiento por la política universitaria nacional-socialista.^[352] Aunque el alethotopo del organismo moderno de la ciencia se ha diferenciado en cientos de espacios discursivos o disciplinas de derecho propio, cuando se habla de un objeto discrecional en el sentido de una -logía, sigue emergiendo en el trasfondo el remitente de todos los remitentes: el falo-luz extramundano, cuyos representantes, los hombres y las mujeres de la ciencia, sobre todo los y las competentes matemática y filosóficamente, permanecen entre nosotros. *Phallus locutus, causa finita*.

Hasta qué nivel de profundidad está impresa esta configuración del alethotopo en las condiciones del saber de la antigua Europa (y de la antigua Asia), es algo que se infiere de la circunstancia de que la persistente crisis cultural del siglo xx no consiguió disolver completamente las relaciones arquetípicas entre expertos y legos. A pesar de un escepticismo creciente entre la población frente a la ciencia, ha cambiado poco tanto la distribución de ambas Cámaras como las formas de su relación mutua. Sólo un pequeño número de contemporáneos consigue hoy hacerse un concepto apropiado de la insostenibilidad de las distinciones tradicionales y de sus motivos. Que, no obstante, la creencia en la ciencia esté empalideciendo en un amplio frente, puede atribuirse en parte a la corrupción endógena de la comunidad de expertos. Las tan embarazosas como inacabables luchas de expertos en el campo de las verdades supuestamente externas producen la sensación en gran parte del público de que tampoco la verdad es ya lo que era. El valor psicosocial de uso del experto: la posibilidad de someterse a su dictamen y acabar así con las dudas, está en franca decadencia. Hace ya mucho tiempo que la tesis lapidaria de B. F. Skinner: «El pueblo no está en situación de juzgar a los expertos»^[353] suena tan increíble como una *fortune cookie* china. Aun cuando la frase fuera acertada, ello no cambiaría nada con respecto a que estamos condenados a formarnos un juicio propio sobre los expertos. No pocos contemporáneos han entendido que con la elección del experto ellos mismos eligen el resultado del informe del experto. Con ello, en conflictos sociales de intereses (por no hablar de los demasiado humanos), se pulveriza la ilusión inmemorial de que los auténticamente sabientes sean los diputados de verdades externas. No es casual que lleguen a la opinión pública cada vez más casos de falsificaciones científicas (según cálculos pesimistas, están manipulados tres cuartos de todos los resultados de investigación publicados). Pero lo que afecta más profundamente al estatus de la institución ciencia es la disolución del paradigma científico baconiano, dominante entre el siglo xvii y el xx, que había asentado, con evangélica ingenuidad, la alianza natural entre progreso científico y humano.^[354] La alegría himanista del racionalismo baconiano hubo de irse a pique con la emergencia del complejo científico-militar durante la Primera Guerra Mundial a ambos lados del Atlántico (aunque, plenamente, con la mancha indeleble de la física moderna, que supusieron los acontecimientos del 6 y 9 de agosto de 1945 en Japón). Las civilizaciones modernas buscan desde entonces un nuevo *contrat social* epistémico,

que tenga en cuenta la situación de las ciencias tras la pérdida de su independencia y su inocencia. Ahora la desconfianza circula ya por el Gran Campus.

Hacia el final del siglo que acaba de terminar comenzó a articularse una especie de movimiento epistemológico en pro de los derechos cívicos, cuyo objetivo es sacar a los expertos de su exilio dorado en las verdades externas, hace tiempo desmentido, y hacer que vuelvan a un campo democrático de saber. Si, dado el progresivo esoterismo de la investigación –y la privacidad creciente de los resultados–, esto es posible, queda como una cuestión abierta, que podría ser de decisiva importancia. Efectivamente, la re-inclusión de los expertos supondría el cambio más profundo de las relaciones alethotópicas desde la aparición de las grandes culturas. Además, este cambio, que liberaría tanto las verdades como a sus transmisores de su excentrismo respecto a las sociedades que los alojan, no sería otra cosa –como han demostrado los profundos análisis de Bruno Latour– que la consumación atrasada del saber sobre la vida real de las ciencias llevada a cabo por las ciencias mismas.^[355]



Rebecca Horn, *El coro de los saltamontes I*, 35 máquinas de escribir, que cuelgan del techo, teclean a ritmo diferente. Un bastón de ciego dirige el coro, 1991.

Por lo que respecta a la defensa de la contemplación frente a la intromisión social: los contemplativos habrán de demostrar si realmente no pueden valérselas sin apelar a verdades externas y aprióricas. También aquí separa la explicación lo que mantenía

junto la implicación. Es probable que en la reforma pendiente los contemplativos solitarios no pierdan tanto como puede que les parezca a primera vista. Es posible que haya llegado el momento en que los placeres de la asocialidad no necesiten más tiempo del subterfugio de la verdad.

8. El thanatotopo - La provincia de lo divino

La isla humana es un lugar visitado y afectado por vida ya muerta. Donde sus habitantes se juntan, se hacen perceptibles signos sutiles y obstinados de los ausentes. Si a los mortales les afecta lo ausente o trascendente, es por dos motivos, que, a una mirada más atenta, remiten a fuentes completamente diferentes. La primera de ellas la acabamos de caracterizar al hablar de la emergencia de nuevas verdades en el ámbito del saber del colectivo: de vez en cuando se presentan ante nosotros retoños de lo oculto, de lo que queda «tras» el horizonte despejado, en forma de nuevos conocimientos que testimonian la prosecución de la marcha casi infinita hacia fuera, hacia arriba y hacia abajo. Puesto que las «sociedades» nunca se sienten seguras frente a descubrimientos, inventos y ocurrencias, los seres humanos pueden y deben saber que hay nuevas verdades que les afectan de lleno en su vida. Con ello queda establecida una primera trascendencia, ontológica o aletheiológica. Está clarísimo que nuestro pensar y saber actual, y el habido hasta ahora, es una isla en el mar de un pensar y saber más grande; quien considera esto comprenderá que la inteligencia sólo existe en el desnivel: su elemento es su propio más o menos. La inteligencia se manifiesta en que se orienta a aquello por lo que se siente sobrepasada (en contra de la necia posición estructural de la conciencia crítica, que se dirige a lo inferior para sentirse superior, y degrada lo superior para no tener que medirse con ello).

La segunda fuente de la afección por el más allá y lo ausente surge de la circunstancia de que los seres humanos, según una expresión de los primeros griegos, son los mortales; y no sólo en el sentido de que tienen la muerte ante sí, sino, más bien, de que tienen detrás de sí sus muertos. La segunda trascendencia se funda en el hecho de que en la isla antropógena se tiene a los antepasados a la espalda, o tras la nuca, por utilizar una imagen más cargante. En todas las culturas, las imágenes vivas del recuerdo de los muertos se transforman en *imagenes* interiores y exteriores que regulan el tráfico entre los vivos y los muertos. De este mundo de imágenes se hace una institución psicosocial, cuya tarea es dirigir ordenadamente el retorno de los desaparecidos. Cuando se representa a los muertos de modo ordenado, se habla de culto; cuando se observa su reaparición desregulada, de aparición de un fantasma. Culto y aparición tienen en común que ambos acentúan la ligazón al lugar de la trascendencia: igual que no se puede realizar el culto de los antepasados en ninguna otra parte que en la proximidad de los lugares que se tenía en común con ellos,^[356] tampoco el fantasma puede apartarse del todo de los lugares y territorios de los visitados. Esto llevará a que, con el comienzo de la era de los imperios y grandes culturas, los muertos acomoden sus zonas de operación a las nuevas circunstancias geopolíticas. Por este motivo, en el siglo XIX se llega al telespiritismo, incluso a la globalización de las apariciones de fantasmas. Un ejemplo sugestivo de ello es la novela de Maupassant *El Horla*, que describe lo que sucede cuando un mal espíritu

de origen brasileño amplía su ámbito de aparición a una casa en Normandía: una referencia temprana al fenómeno tele-infección; a la imagen del cosmopolitismo moderno pertenece el hecho de que algunos muertos inquietos han aprendido a pensar globalmente y a aparecerse localmente.

La ligazón al lugar de las culturas de memoria, culto y espectros, donde primero y preferentemente se hace notar es en las pequeñas dimensiones espaciales de los colectivos arcaicos, dispersamente territorializados. Por eso el clima de una isla humana siempre está codeterminado, en principio, por ser una zona de visita [de los muertos]:^[*****] un thanatotopo. Cientos de ojos miran ávidos desde las colinas al campamento de los vivos; inquietos, devuelven éstos la mirada, escrutando el horizonte, con una sensación indeterminada de que hay alguien ahí, de cuyas buenas intenciones es mejor no fiarse demasiado. Pero, dado que en las culturas tempranas la frase «Dios ha muerto» rige plenamente en su primera formulación «El muerto es dios», esta dimensión de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes y lo otro puede caracterizarse también como theotopo o distrito de los dioses.

El dios del theotopo arcaico es todavía, plenamente, el ambivalente y difícil, al que le es inherente la ambigüedad de trato con un representante no determinado del otro lado. Por una parte, se dirige a los suyos como aliado, como auxiliador conjurado y consanguíneo del propio clan; por otra, como el amenazador, el rencoroso, el imprevisible y exigente. Es, en cualquier caso, el no-sólo-bueno, quizá incluso un exterminador sediento de venganza. El contrato del muerto con el vivo incluye ineludiblemente puntos delicados. Ciertamente, la carga ambivalente, inherente a los espíritus de los antepasados, no sólo hay que atribuirle a complejos de culpa inconscientes de los vivos y a las expectativas de venganza correspondientes; los dioses tempranos son más que almas liberadas, que escenifican una *vendetta* privada; constituyen, más bien, amalgamas de almas de muertos y fuerzas anónimas, a las que se evoca bajo nombres de culto.^[357] Hay muchas almas humanas que, al morir, se mezclan con esas fuerzas y que gracias a sus *mana* se cargan de energía intimidatoria. (Razón por la cual una deducción antropológica de lo sublime tendría que retrotraerse hasta esas energías, resumidas por Kant como lo sublime-dinámico.) En Yahvé, el dios ultratrascendente del Occidente monoteísta tardío, son todavía reconocibles, en principio, rasgos muy claros que le muestran como un patriarca larmoyante, desconfiado, fácilmente encolerizable y desequilibrable.^[358] Esto vale, sobre todo, para las características que pertenecen al círculo funcional de su biofuerza: la palabra clave bíblica para ello es «bendecir» (*berek*), pero el afectado siempre era consciente de la facilidad con que la bendición podía transformarse en maldición. Del mismo modo, el Zeus arcaico muestra atributos que corresponden más bien a un potentado paranoide que al Dios actualmente perfecto de los ontólogos. Tanto uno como otro son ya compuestos inequívocos de alma personal y violencia natural; al modo de gobierno de ambos correspondía una gran medida de intervencionismo.

Un dios arcaico, por tanto, no es nada en que haya que creer; es un importuno

trascendente que se pega a los talones de los suyos. Su afición a revelarse satisface las condiciones del *harssement* en un registro psíquico. Sólo se le puede mantener a distancia cumpliendo puntualmente sus exigencias. Nada de que entonces ser-ahí significara estar dentro de la nada; significaba, más bien, estar rodeado de un algo pegajoso cuasi-personal, que desde la ausencia reclama efectos presentes. Al «mundo de la vida» corresponde un mundo de muertos y espíritus, relativo a él, que le impregna, penetra y mantiene en estrés. En ese régimen los dioses y antepasados se experimentan como los no-lejanos, como vecinos invisibles que entran y salen de nuestra casa, como si nuestro lugar de asentamiento fuera el objetivo natural de sus salidas y razzias. Aquí se puede hablar de transcendencia próxima: de un contacto próximo y difícil, de un círculo de temor e indeterminación que rodea a los isleños a escasa distancia.^[359]

Pertenece a la naturaleza de las cosas que las tumbas constituyan los portales providenciales para el tráfico de cercanías entre el más acá y el más allá.^[360] En el caso de dioses de ese nivel no puede confiarse en nada, excepto en su indiscreción; casi siempre es aconsejable contar con su resentimiento frente a lo vivo: los sentimientos rencorosos crean una proximidad tóxica por encima de las fronteras entre la muerte y la vida. Mientras los seres humanos tengan que habérselas con el ámbito de cercanía del más allá, no se trata tanto, para ellos, de una cuestión de accesibilidad y conocimiento por lo que respecta a los dioses y espíritus (como en el tiempo en que comenzó la preocupación por el «silencio de Dios»^[361] y otros síntomas de la escasez de presencia y evidencia); les mueve, al contrario, la preocupación por no tener demasiado indiscretamente y de continuo a su alrededor a los visitantes que vienen de lo invisible. Así se entiende que un dios en plena posesión de su capacidad espectral no necesite aún que un personal formado lógicamente demuestre su existencia.

La deducción de la maldad de los dioses no se puede contentar con remitirse a la propensión a volver de los antepasados ofendidos. Lo malo y temible, que viene de fuera, es tan importante para la comprensión de las esferas de los seres humanos porque va incluido de doble manera en la constitución de las cápsulas culturales: por una parte, los seres humanos sólo han podido convertirse en los isleños ontológicos que son porque, en una larga corriente evolutiva, consiguieron liberarse del entorno nocivo y retirarse a la isla antropógena (la cápsula sonora de confort); por otra, este retiro no conduce jamás hasta la inocuidad total; el encapsulamiento cultural nunca confiere a los sapientes más que una libertad parcial respecto a necesidades y agresiones. Siempre está presente la posibilidad de avasallamiento por lo exterior; y, sobre todo, por la violencia que procede del interior del grupo. Es decir: el principio invasión se infiltra en el principio distancia, la pelea entre ambas tendencias determina tanto la historia de los organismos como la de las culturas. Se puede mostrar cómo el espacio humano se configura por el esfuerzo de afirmar la primacía del distanciamiento frente a la invasión o de reinstaurarla tras derrotas.



Escultura azteca que representa la muerte.

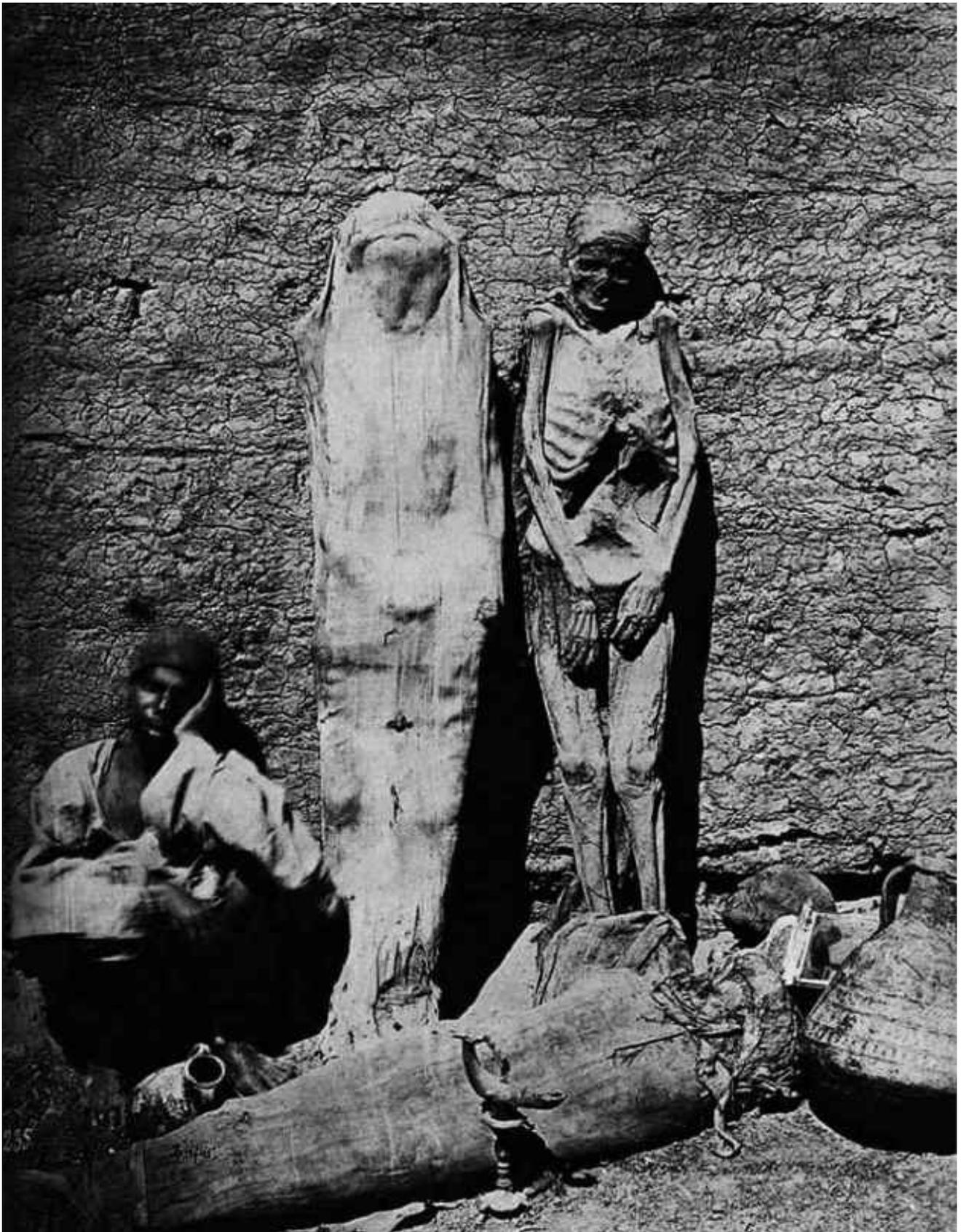


Preparado anatómico: probablemente la ciclopía dio origen a las mitologías correspondientes.

El típico estrés de invasión se materializa en tres categorías de intrusos: por una parte, en los antepasados y retornantes, con cuya infiltración en la psique del grupo hay que contar regularmente; por otra, en las catástrofes y agresiones naturales, que irrumpen en la *physis* del grupo; finalmente, en las nuevas verdades, que provienen

de los inventos y descubrimientos de los renovadores.

Dado que, inevitablemente, a pesar de redondearse en sí mismo, el espacio humano continúa siendo un espacio de invasión, adopta los rasgos de un sistema cultural de inmunidad. Lo que se llama sistemas de inmunidad [o sistemas inmunes] son respuestas innatas o institucionalizadas a heridas o lesiones. Se basan en el principio prevención, que va coordinado al principio invasión. Así pues, «tener experiencia» no significa, en principio, otra cosa que la capacidad de un organismo de prever invasiones y lesiones. Cuando esa previsión se traduce en medidas permanentes de defensa surge formalmente un sistema de inmunidad, esto es: un mecanismo de defensa, que neutraliza lesiones típicas esperables. Por medio de sistemas de inmunidad los cuerpos en proceso de aprendizaje instalan en sí mismos estresores que retornan regularmente.



Comerciante egipcio de antigüedades con una momia.

Exactamente esto corresponde a la función del theotopo (que emerge del thanatotopo): los dioses arcaicos son las categorías introyectadas de invasores y lesionadores, con las que cuenta crónicamente un grupo cultural dado. Cada una de las figuras divinas arcaicas explica una instancia de estrés, que da que hacer a una

cultura. Gabriel Tarde, en su obra *Las leyes de la imitación*, se ha referido a la posible conexión entre la propagación universal de dioses sanguinarios y la propagación universal de animales sanguinarios, con el fin de insinuar que, en todas partes donde seres humanos primitivos fueron víctimas de fieras, quedaba cerca la transformación de las fieras fascinantes en dioses de la propia cultura.^[362] Esto equivaldría a una domesticación simbólica de las fieras por su víctima potencial. Y a la vez se satisface la necesidad xenopática de la psique primitiva: el querer-ser-fascinado por dioses lo suficientemente extraños.^[363] De modo análogo, teóricos de las catástrofes han inferido el nacimiento de las grandes religiones sacrificiales en el Próximo Oriente a partir de la hermenéutica-pánico con la que las culturas primitivas de aquellos tiempos interpretaban acontecimientos cósmicos, como lluvias gigantescas de meteoritos sobre la tierra y fenómenos celestes correspondientes.^[364] Del terror a los astros surgieron entonces dioses formidables, que hacían sentir a sus creyentes el abismo que hay entre el mundo de los seres humanos y el más allá. A ello corresponde, por ejemplo, el hecho de que el signo de «estrella» en sumerio-babilonio sea a la vez el ideograma de Dios. Lejano como un cuerpo celeste y terrible como un dios: ésas serían las condiciones, pues, que ha de cumplir un objeto sagrado para actuar con éxito en el registro afectivo del masoquismo religioso. Desde este extremo, el desarrollo de los objetos absolutos iría hacia figuras de dioses menos heterónomas. En consecuencia, el drama del proceso de la civilización estaría prefigurado en la transformación de los dioses de invasión y catástrofe en dioses de creación y mantenimiento: una metamorfosis, que finalmente acabó en el compendio de todos los dioses positivos parciales en la constitución monosférica del *unum verum bonum*. Esa instauración del Uno constituye el mayor documento justificativo del carácter de sistema de inmunidad de la metafísica: partiendo de la xenolatría fascinante y de la veneración del extraño carnívoro en los cultos sacrificiales locales, el exterior hipnógeno se incorpora progresivamente al interior, hasta que, al final, sólo queda un interior propio superdilatado: que, enseguida, consecuentemente, cede a la entropía. Probablemente, el culto a los dioses-animales-domésticos, que, como Apis, el buey sagrado de los egipcios, ya muestran rasgos de suavidad y benevolencia, significa un paso intermedio en el camino a la sabiduría imperial de la inclusividad de la gran cultura. La domesticación de los animales precede a la domesticación de los dioses:^[365] hasta llegar a un *agnus Dei*, que se deja sacrificar voluntariamente por amor a los renitentes seres humanos.

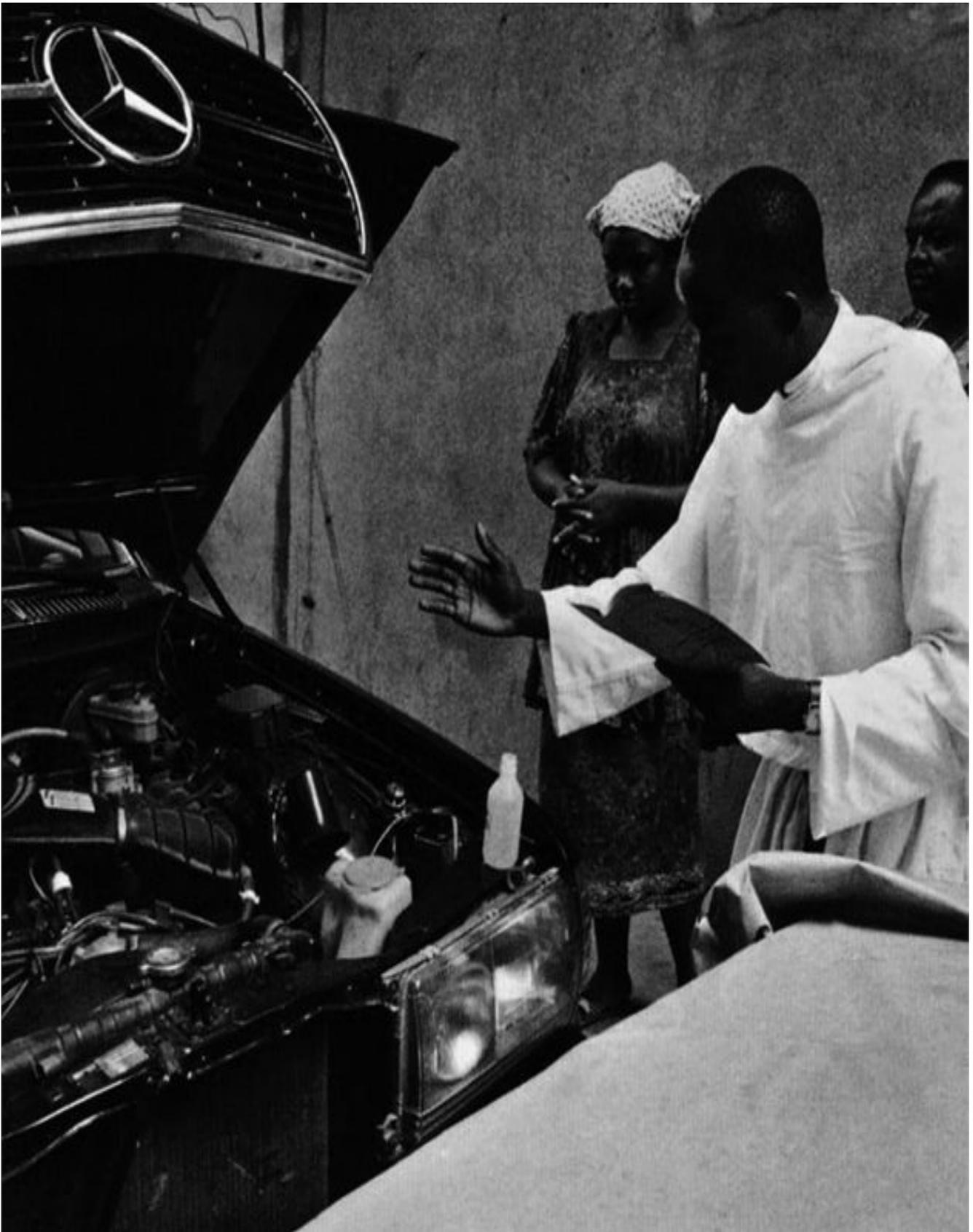


Morton Schamberg, *God*, ca. 1918.

La huella del culto al extraño se mantiene mientras el dios bueno de los monoteístas pueda ser presentado como suficientemente terrible; la propaganda en favor del dios del amor no puede debilitar, sin más, el antiguo *timor facit deos*. Sólo el dios de los filósofos y de los místicos neoplatónicos disuelve su fascinación –que

produce temblor— en familiaridad pura, aunque oscura. Se convierte en una especie de irradiación razonable desde el trasfondo y va desvaneciéndose hasta convertirse en un dios ocioso, que se manifiesta como el innecesario. Del ánimo xenoteísta de los antiguos, en la *high culture* de la Modernidad, que ya no necesita dioses, sólo ha quedado un resto formal: chic xenófilo y allolatría filosófica.^[366] Entre las facturas de dios más recientes después de Nietzsche (cuyo Dionisos era suficientemente horrible), únicamente el joven Heidegger se atuvo a un dios oscuro, xenolátrico, aunque sólo en la forma de un dios residual, de la muerte.^[367]

Para mantener a distancia a los dioses arcaicos, conscientes de su reserva de caza, aparece en los theotopos primitivos la función del sacerdote: como policía de fronteras de la esfera de los vivos, se le encomienda la tarea de restringir las incursiones del otro lado. El método más seguro de satisfacer a los ulteriores, que exigen su parte, parece haber sido la oblación, que expresa casi una idea elemental de los theotopos arcaicos. Todos ellos estaban acostumbrados a creer que el pago de un impuesto a los muertos y extranjeros pertenecía a sus obligaciones contraídas: las primeras delegaciones de hacienda fueron, sin duda, las piedras sacrificiales paleolíticas, en las que el miedo aprensivo satisfacía sus tributos. Pero donde hay obligación no puede estar lejos la opción. En principio y durante mucho tiempo se reembolsó la parte de los muertos en forma de alimentos y sangre fresca; como si fuera una evidencia que espectros y dioses tienen hambre y sed. Más tarde pudieron satisfacerse los tributos a un más allá enaltecido en forma de exvotos y comuniones; también se hicieron usuales contribuciones caritativas; ciertos dioses y diosas parecían escuchar, más bien, el dialecto de la automutilación de sus admiradores, por ejemplo la Gran Madre de los indios, que hasta hoy permite que se le rinda homenaje por el sacrificio de los testículos de sus adoradores (parece que hay todavía casi cien mil miembros de la casta de los santones castrados que viven al margen de la «sociedad» india como prostituidos, adivinos y bailarines de bodas). Dioses con convicción de amos aceptaban con más gusto la transformación de la ofrenda en sumisión. A veces, a los sublimes parecía no resultarles del todo desagradable en los suyos un cierto gesto suicida: una tendencia que fue adoptada por sectas radicales y aprovechada como materia prima para ascesis kamikazes. Con las economías de los templos se puso en marcha una primera política de redistribución del espíritu contributivo; el theotopo se convierte entonces en caja solidaria, y, al lado de la ayuda primitiva a los pobres, sirve, no en último término, a la fundamentación material del estamento sacerdotal. A la vista de estas circunstancias resulta legítimo decir que la cultura no es otra cosa que la historia de la interiorización de la ofrenda sacrificial.^[368]



Leo Regan, el hermano Emmanuel Patrick bendice un nuevo automóvil en Lagos, 1996.

La ligazón permanente del «mundo de la vida» al ámbito vecino de muertos y dioses moviliza capacidades adscritas al tráfico fronterizo. En dicción moderna se las llama disposiciones mediadoras o, más anacrónicamente aún, aptitud para profesiones terapéuticas. Con ello se designa la capacidad de sintonizar con comunicaciones de lo

indirectamente dado. Tantas mediaciones, tantos talentos. Cuando despuntó entre los griegos la aurora vespertina del antiguo mediumnismo, Platón –como alguien que ya está en camino y adquiere una visión panorámica– ofreció una sinopsis de los talentos theotópicos especiales y propuso distinguir cuatro tipos de afección por emisiones venidas del más allá. En el diálogo *Fedro*, Sócrates comienza a hablar de los beneficios del entusiasmo, gracias al cual seres humanos dotados se ofrecen como bocinas de los dioses: dioses que, por supuesto, hace mucho tiempo que no representan meros espíritus de campamento y tribu, sino que se han convertido ya en auténticos dioses del pueblo y han sido elevados a un más allá de arrobamiento mediano, a la semitranscendencia olímpica, digamos. Se trata, en principio, de las tres funciones mánticas fundamentales, que en otro tiempo parecían depender de posesiones informativas: primero, la facultad de ver en el futuro y predecir cosas venideras; a continuación, la capacidad de encontrar medios y caminos de curación en caso de enfermedad; y, finalmente, la inspiración poética, respecto de la cual los antiguos tenían claro que sólo podía llevarse a efecto por el susurro de las musas o de Apolo mismo. (Así puede comprenderse por qué la poesía y la música existieron, en principio, como instituciones theotópicas, y sólo después de la emancipación de las esferas de las Musas del culto religioso se convirtieron en prácticas de derecho propio, sin conexión directa con un más allá inspirador y ordenante.) Más allá de las disciplinas del antiguo mediumnismo, Platón introduce un cuarto entusiasmo, que interpreta como conmoción por el amor hacia ideas bellas, contempladas antes del nacimiento y recordadas a lo largo de la vida. Desde entonces, el fuego de la manía filosófica hay que custodiarlo en un altar especial: en el pupitre académico, ante el que se congrega la comunidad logofílica.

No hay duda de que la filosofía, tal como la concibió Platón, significó una modificación decisiva del comportamiento humano en el theotopo: puso en circulación un modo y manera nuevos, aunque minoritarios, de dar solución a la vecindad del «mundo de la vida» con el mundo de los espíritus, transformado ahora en cielo de las ideas. Por eso hay que atribuir cualidades theotópicas a las academias, como más tarde a las iglesias, en su modo de ser originario. Las formas de conocimiento, que se cultivarán en ellas, sirvieron al intento de reducir las posesiones a convicciones. Sólo la Modernidad ha desencantado, si no el mundo, sí las academias.

Por lo que respecta a la Iglesia cristiana, el gran theotopo de Occidente, en ella siguió viva todavía durante mucho tiempo la idea de que, de vez en cuando, los seres humanos, como medios de un más allá no demasiado lejano, disponen de capacidades especiales como clarividencia, poder curativo o elocuencia; lo que san Pablo tenía que decir respecto de estos «dones de la gracia» se limita a la exigencia de su razonable subordinación al culto del Señor.^[369] Que también bajo auspicios cristianos los carismas se vuelven a transformar fácilmente en posesiones malignas, es algo que muestran no sólo las innumerables sectas evangelistas, por las que es conocido y

tristemente célebre Estados Unidos, el paraíso de las comunas mánicas desde siempre; en ellas Cristo se transforma en un demonio de éxito con fuertes competencias monetarias, si es que no se introduce en la vida como curandero milagroso ante una cámara en acción. La recaída se observa también, año tras año, en los peregrinos cristianos de todo el mundo a Jerusalén, que se trastornan ante los escenarios de la Pasión y han de recurrir ocasionalmente a la empatía de psiquiatras judíos.

En numerosas culturas, sobre todo en aquellas que no conocieron ningún cambio de paradigma en favor del monoteísmo, la idea de la relación mediadora de seres humanos señalados y elegidos con el otro lado nunca perdió validez. Algunas «sociedades» africanas creen hasta hoy día que los niños que no aprenden a hablar, o que dejan de hablar hasta un momento determinado, es porque preferirían estar con los antepasados, por lo que sólo se los puede persuadir para que convivan con los vivos intentando convencerlos de la ventaja de haber nacido.^[370] A los ojos de sus padres y curadores esos «niños-muertos» no son «autistas»; viven en otra parte, mejor aclimatados que entre seres humanos, de modo que para asentarlos aquí hay que aflojar el lazo que los une al otro lado.

La idea de que puede haber malos espíritus capaces de penetrar en cuerpos de extraños está tan extendida en numerosas culturas que resulta legítimo considerarla como un pensamiento elemental. Según interpretan los creyentes, una invasión así sirve para convertir a seres humanos en autómatas de los demonios. Puesto que los intrusos no se detienen ante los muertos, los chinos de la Antigüedad sellaban a veces la boca y el ano de los muertos con tapones de cera o de jade. En ciertas tribus germánicas antiguas se ataban las piernas de los muertos a la espalda y se les enterraba boca abajo con el fin de dificultarles el regreso.

Como hemos observado, el interés de los vivos por el mundo de los muertos está condicionado en gran parte por la confusión de las dos transcendencias con las que limita el mundo humano: ya que los seres humanos no son sólo vecinos de sus muertos, sino también del horizonte, tras el que, de acuerdo con el supuesto más al uso, se mantienen las verdades no desveladas o ideas trascendentes, les puede parecer plausible la idea de que ambas vecindades se interfieran, más aún, de que formen uno y el mismo espacio. De aquí se sigue para ellos que los muertos gozan de acceso a lo no desvelado; y, junto con ellos, también los aún no nacidos, como nos informa el mito platónico del alma. La idea de que todo se aclarará, como muy tarde, *post mortem* se fundamenta en la firme asociación entre estar muerto y logro de un saber definitivo.

Una vez consumado el entrelazamiento de la trascendencia de lo desconocido con la de los muertos, se impone irresistiblemente la idea de evocar a los muertos con el fin de conseguir información de lo más-allá-definitivo. Efectivamente, de acuerdo con este esquema, y dado que los muertos tienen todo tras de sí, poseen un cupo mayor de participación en las verdades que están en pretérito perfecto: quienes han

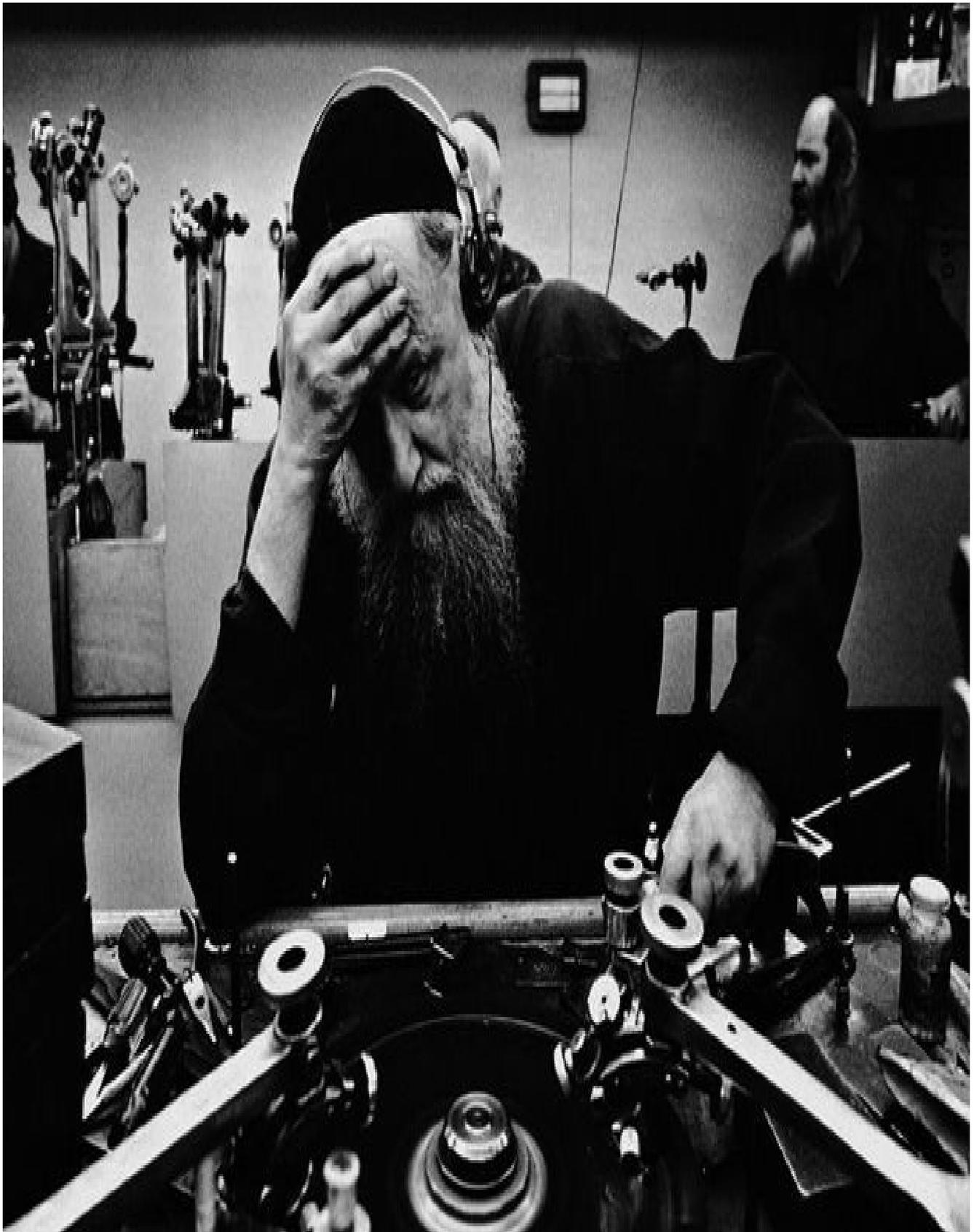
vivido como sujetos también han vivido en lo que ha sido objetivamente, en lo esencial, como lo entiende la metafísica, en casa. En esta confusión tan oportuna tienen su origen innumerables prácticas necrománticas, que alcanzan desde simples oráculos de muertos hasta la evocación de difuntos desde el otro mundo. El ejemplo con mayores efectos de esta última lo ofrece la aparición del difunto Darío en la tragedia *Los persas* de Esquilo: surgido del reino de los muertos, revela su interpretación teológica de la derrota persa (sin que le importe, al hacerlo, convertirse, de ese modo, en el testigo principal de la creencia griega en la unidad del más allá de la verdad y el reino de los muertos). En contraposición, los más grandes de entre los héroes tienen que descender personalmente no pocas veces al submundo para recibir allí instrucciones sobre su destino futuro. No olvidemos que el anuncio fundacional del occidentalismo, el vaticinio del dominio romano del mundo, fue enunciado por el difunto Anquises a Eneas, en su camino al orco: un día sería asunto de Roma gobernar los pueblos, respetar los sentimientos de los aliados (*parcere subiectis*) y reducir (*debellare*) a los soberbios (*superbos*).^[371]

De lo dicho se deduce que los contornos del theotopo se agitan cuando cambian en una «sociedad» las formas de relación con los muertos o los métodos de consecución de saber. Ambas cosas suceden en la civilización contemporánea, que entierra de otro modo a sus muertos y consigue de otro modo sus verdades. El interés por los asuntos del otro mundo disminuye en la Modernidad, en primer término, porque apenas se puede recurrir todavía a los difuntos para recibir informaciones sobre las cosas venideras; su opinión resulta, ciertamente, menos útil cuando de lo que se trata es de establecer reglas técnicas para la gestión del mundo del futuro. El mundo de los vivos y el mundo de los muertos se han hecho tan disímiles uno de otro, que los difuntos, aun cuando quisieran hacerlo, no tendrían consejo alguno que dar a los vivos. A la inversa, la facultad de plantear a los muertos preguntas con sentido ha desaparecido prácticamente entre los contemporáneos. Para la consecución del saber se ha vuelto superfluo el rodeo por la trascendencia. La confusión inmemorial del más allá de los muertos con el «reservorio» ultraempírico de las ideas y verdades no desveladas ha ido desapareciendo sin violencia en el transcurso del último siglo, sin que los habitantes del espacio humano se dieran especial cuenta de ello.

De este modo, el ocaso de los dioses conlleva un ocaso de los muertos. El destino común de lo invisible es convertirse en algo insignificante. Se vuelve la mirada a los difuntos como a muertos sin testamento, a antepasados de los que no hay mucho que heredar ni para bien ni para mal: baterías descargadas que ya no nos fascinan lo suficiente como para iluminarnos desde el otro lado. De los últimos no-muertos, que pululan fantasmalmente en sus descendientes neuróticos, se ocupa un psicoanálisis que ha comprendido que es más una empresa funeraria de padres y antepasados que una forma de curación. El valor de uso de los grandes muertos, los clásicos de la memoria colectiva, se limita al papel de asegurar un pasado común a un grupo de

gente civilizada. El pasado sirve ahora de campamento base, del que parte la civilización futurista hacia sus proyectos.^[372]

Quien busque epígrafes a la situación espiritual del presente tiene que fijarse en la constitución actual del theotopo, configurado por representaciones monoteístas en el mundo occidental hasta el umbral del siglo pasado, y marcado por su decadencia desde entonces. Esto afecta especialmente a las dos religiones musealizadas, Judaísmo y Cristianismo, que se ven condenadas desde hace algún tiempo a actuar como administradores del legado en propia casa. En ambas puede observarse cómo una tradición religiosa bien institucionalizada puede transformarse con éxito en la religión sustitutiva de sí misma (con la excusa plausible de que, en cualquier caso, el original inmanente sustituido es mejor que cualquier religión sustitutiva secular). Que esa administración no tiene por qué ser estéril lo muestra el hecho de que, a lo largo del siglo xx, teólogos judíos y cristianos, al clasificar la herencia, hicieran un descubrimiento del que no se dice demasiado si se manifiesta la sospecha de que podría llegar a convertirse en uno de los hechos con mayor trascendencia de la época venidera.



Estudio del Talmud durante el pulido de diamantes.

Se trata del descubrimiento de una tercera trascendencia, que no sería ni la de los muertos ni la de las verdades ocultas: la trascendencia del otro humano. Trascendencia a la que no le afecta directamente la inversión de la frase «el muerto es Dios» en la de «Dios ha muerto», más acomodada a los tiempos, porque la otredad

del otro no se deduce, en principio, de fuentes teológicas ni tanatológicas; aunque sigan reapareciendo, sin embargo, conexiones con las trascendencias clásicas (sobre todo en el caso de Lévinas y su escuela). En principio, se funda exclusivamente en la idiosincrasia propia, en la pretensión de preeminencia y en la no asimilabilidad de la existencia co-existente. Que Dios también haya muerto no le priva al otro de su secreto, de su inaccesibilidad, de su derecho moral. Parece como si se perfilara tras los contornos evanescentes de los theo-thanatopos históricos, se les concibiera como iglesias, imperios de Dios o como naciones elegidas,^[373] un espacio de sucesión, que siguiera soportando las tensiones metafísicas de la zona de muertos y verdades de entonces, ahora bajo auspicios no-metafísicos: un espacio que, consecuentemente, habría que llamar xenotopo. Cuya característica consiste en que los seres humanos se definen ahora como los provocados por el extraño, el huésped, el parásito.^[374] Continuará siendo, por ahora, una cuestión abierta la de si esto basta para asegurar un nivel mínimo de apertura espiritual en la inmanencia. De todos modos, la coexistencia con otros pertenece a las dotes triviales de la existencia, sin que ello haya dado lugar hasta ahora a exaltaciones, prescindiendo de los arrebatos místicos del amor cortesano y principios del culto al extraño en religiones xenolátricas. ¿Es posible que precisamente la conciencia-tú cotidiana se convierta en la piedra angular de una experiencia modificada de la trascendencia?

Algunos representantes judíos del giro al pensamiento xenotópico no hacen ningún secreto de su escepticismo frente a la piedad simplemente formal por el otro. Dan poco crédito al idilio del uno-con-otro dialógico. De entrada, retratan al otro, del que se trate en cada caso, como el asesinado, que me afecta y aflige con la pregunta de cómo es posible que yo tuviera algo más importante que hacer en el momento del crimen que ayudarle a él. Aquí, la xenología, que asume la herencia de la teología, sustituye al ancestro por el prójimo asesinado. La afección por los espíritus adopta una nueva forma, poniendo en boca de toda víctima una última pregunta a sus no-auxiliadores: una demanda de información por el motivo de la ayuda no prestada, del sentimiento de coexistencia oscurecido, de la ceguera voluntaria, del resignado dejar que sucedan las cosas. El trato con fantasmas se traduce en examen de conciencia, no de dentro, como en la preparación para la confesión, sino de fuera, como en un juicio. El interrogatorio xenológico insiste en que profundicemos en la indiferencia y sus motivos: en el no-querer-ayudar, el no-poder-ayudar, el estar-ligado-a-otra-parte, quizá en mayor o menor connivencia tácita con los violentos.

Si uno quiere hacerse una imagen de los potenciales del pensar xenotópico ha de considerar que con él se consigue una nueva descripción de gran porvenir del theotopo y *eo ipso* del ámbito de los muertos. Descripción que permite explicar moralmente la zona de encuentro con el otro como una modificación de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes y lo otro: el otro es aquel al que siempre se le debe algo, aquel ante quien siempre uno se siente algo culpable. Este giro permite una mirada retrospectiva al origen de las religiones históricas en la mala

conciencia: un diagnóstico que se puede deducir de los análisis de René Girard, que pretenden situar, evidentemente, el motivo de la turbación frente al otro en el recuerdo de malos comportamientos reales contra él (cosa que conduce a una deducción superficializada de la ambivalencia fascinógena). A la vez, el coexistir compartiendo un mundo se explica como una relación en parte recíproca, en parte asimétrica, del ser-responsables-unos-de-otros y responder-unos-de-otros en una antroposfera de límites ya imprecisos.

Después de Hegel, cuyos puntos de vista sobre la estructura de la lucha por el reconocimiento fueron desarrollados filosófico-socialmente durante el siglo xx, un Nietzsche poco conocido proporcionó con la frase «El tú es más antiguo que el yo» el enunciado decisivo de la filosofía moral desde comienzos del siglo xx.^[375] Mientras que Martin Buber quiso colocar la relación yo-tú al lado de las relaciones yo-ello, como forma original equiparable, Max Scheler, siguiendo a Nietzsche, ha enseñado la primacía de la disposición humana en dependencia de la «esfera del otro»: «La tu-idad es la categoría más fundamental del pensamiento humano».^[376] También es nuevo que se señale con mayor claridad que nunca en qué medida la coexistencia implica no sólo la cooperación de los capaces, sino también el sufrimiento compartido con los ya-no-capaces. «*Our society is also an association in our mortality.*» «*The suffering of the other is the origin of my own reason.*»^[377] Aparece el carácter de carga de la coexistencia de seres humanos con seres humanos; con el efecto secundario de que gana en perfil la sobrecarga de exigencia de los individuos por su correspondiente incumbencia en las necesidades y amenazas del otro, tanto abstracto como concreto. En esa situación tiene que ser reactualizada a nivel global la pregunta neotestamentaria: «¿Quién es mi prójimo?»; esta vez en el sentido de: «¿A quién hay que ayudar?», o: «¿A quién hay que colocar en primer lugar en la lista de espera de la miseria?».

A la vista de la explicación progresiva de los hechos coexistenciales no es de excluir que salga a la luz el revés de la responsabilidad moral universalizada: el pensamiento xenófilo y samaritano se alía con un pragmatismo mediador sin escrúpulos, que no retrocede ante ningún medio para conseguir al *lobby* superorganizado de víctimas virtuales y actuales un lugar al sol de las subvenciones. La estrategia humanitarista conduce al éxito a corto plazo cuando imágenes efectistas movilizan los sentimientos de quienes están dispuestos a ayudar o cuando el destinatario de ellas es abordable o está a disposición crónicamente a causa de una culpa histórica; como lo expresa, por ejemplo, la formulación *white guilt, black power*. Si se utilizan demasiado extensivamente los medios de presión victimológicos, es previsible la pérdida de sensibilidad frente al constante alegato de los abogados del otro. La hipermoral trabaja a favor de esa insistencia y, con ello, de la entropía moral.

Sea cual sea la escenificación que se haga de las tensiones entre los portavoces de la causa de los asesinados y los vivos o supervivientes: no puede impedirse que

también la xenología, la última proclama del antinaturalismo, choque pronto o tarde contra la pared de los hechos biosféricos. Lo que se acostumbra a llamar tras Husserl mundo de la vida siempre abarca, en realidad, un mundo de vida y uno de muertos: todos los intentos de las culturas de discriminar el lado de la muerte lo único que hacen siempre es elevar la tensión del absurdo bajo la que están las civilizaciones. Mientras más agresivo se ponga en escena el biopositivismo, más paradójico se vuelve el hecho de que es verdad que la muerte se lleva en definitiva a todos. Las *life sciences* en auge representan la versión más reciente de este *management* del absurdo. En tanto que pretenden saber todo sobre la vida, para tomar partido más enérgicamente aún por la vida, o por lo que llaman así, oscurecen el hecho de que la biología, de acuerdo con la naturaleza de su objeto, sólo es posible como bio-thanatología, y las *life sciences* sólo como *life-and-death-sciences*. Quien habla de biotopos sin tener en cuenta los thanatotopos se ha vendido a la desinformación.

Es incierto que los seres humanos en culturas seculares hagan frente a una consideración así. Una cosa es desarrollar un *ars moriendi* para sí mismo y un arte de despedida con respecto a los próximos, y otra apreciar en su justa medida teóricamente la participación de la muerte en los procesos vitales. Quien concibe la Tierra como el bio-thanatotopo integral de la humanidad consigue, en cualquier caso, vistas de una totalidad que resulta más bien monstruosa que sublime. El órgano de lo monstruoso se ha desplegado a lo largo del siglo xx en forma de ecología: la única novedad auténtica, junto con la cibernética y la lógica plurivalente, en el paisaje cognitivo de nuestro tiempo. Ella es la consumación ulterior de lo monstruoso en forma de una ciencia de equilibrios y desequilibrios en procesos vitales más allá de perspectivas humanas.

Cuando se encuentran ecología y teoría de la cultura devienen posibles proposiciones extrañas: ahora resulta expresable que la función capital de toda comunicación entre seres humanos es «negar intersubjetivamente la falta de sentido y la muerte».^[378] La profundidad tiene su precio. Desde que se han escrito cosas así, la alianza humana contra el exterior está infectada de saber ecológico, el negocio de la negación se mantiene sobre pies debilitados. A consecuencia de la propagación de la ecología como forma de pensamiento dominante, más pronto o más tarde se volverá claro para muchos que el último capítulo de la historia del espíritu pertenece a la fricción entre el absolutismo de lo humano y la indiferencia de los procesos biosféricos con respecto a los intereses humanos. El postulado de Nietzsche, de que una cultura superior tendría que proporcionar al ser humano un cerebro doble o dos cámaras cerebrales, una para percibir la ciencia, otra para hacerlo con la no-ciencia, se confirma de un modo no previsto. Efectivamente, los seres humanos del futuro tienen que conciliar su propio impulso vital con la visión sistémica de la biosfera, para la que vida y muerte sólo representan dos aspectos del mismo acontecimiento. En este doble saber transhumano se muestra la forma, vinculante para seres humanos, de la sabiduría en civilizaciones biológicamente ilustradas. Sabiduría designa el

modus vivendi que hace apto para la vida un saber, del que, precisamente a causa de la vida, no se podría tener conocimiento alguno.

Suponiendo que la población del *homo sapiens* se estabilice sobre la Tierra hacia el final del siglo XXI en un límite máximo de 10 000 millones de individuos, se tendría un bio-*thanatotopo* ante la vista, que, para una cuota muy civilizada del 1,5 por ciento de mortalidad, o sea, de una expectativa de vida de 75 años en toda la especie, arrojaría no menos de 150 millones de casos de muerte «natural» *per annum*; esto correspondería a más de siete épocas de terror nacionalsocialista o a treinta holocaustos de Hitler al año, o bien hasta cuatro eras-Stalin o tres fatales reformas mao-tsetungianas.^[379] Lo monstruoso de tales cifras está en que pertenecerán a la estadística de una humanidad en paz. Los acontecimientos neutrales exigen que uno se las arregle con ellos en pasividad razonable, aunque fuera en la postura del *homme révolté*, que tampoco perdona a la naturaleza que siga su curso. Ante tales situaciones hay que comprender que sería absurdo pretender ser responsable de ellas. Si se quisiera volver a aguzar el concepto desgastado de dignidad humana, su definición rezaría: tomar buena nota de esas desproporciones y actuar como si lo importante fuera cada día adicional de vida de cada uno de los individuos humanos.

9. El nomotopo - Primera teoría constitucional

Del mismo modo en que cada grupo genera involuntariamente su autoclausura en su propio mundo sonoro, como si mantuviera oculto tras un cercado de imcomprensibilidad, así se aísla espontáneamente toda unidad cultural por su *modus vivendi* o su constitución normativa. Designamos con ello un hecho para el que no hay ningún concepto simple y convincente, pero del que proporcionan perspectivas de diferentes matices expresiones como costumbres, cultura, derecho y ley, reglas, relaciones de producción, juegos de lenguaje, formas de vida, instituciones, hábito. Todos los grupos de insulamamiento humanos, que se van acreditando en procesos generacionales, y existen, por lo tanto, en su propio tiempo, participan en un secreto de estabilización poco explorado, pero cuya existencia no resulta difícil de entender: generan en sí mismos una arquitectura de normas, que muestra suficiente sobrepersonalidad, grandeza y resistencia a la torsión como para que los usuarios la reconozcan como ley válida, como estatuto vinculante y realidad legal constrictiva. Este éter moral posee, por hablar con Hegel, las características del espíritu objetivo: está pre-ordenado al individuo, como algo que se mantiene, incólume, frente a su arbitrio, y que, como los nombres de los dioses, los mitos y rituales de una tribu, se transforma estable, o sólo imperceptiblemente, transmitiéndose de una generación a otra. Los mortales vienen y van, las formas, las leyes permanecen. Al principio es, ante todo, la objetividad del ritual la que se experimenta con tanta fuerza que podría parecer que los pueblos fueran meras *troupes* empíricas, reunidas por los dioses con el único fin de mantener las formas. Pável Florenski, el sacerdote ruso ejecutado por Stalin, mantenía el dogma de que los ordenamientos del culto ortodoxo eran más antiguos que el mundo.

Para este modo de ver las cosas, las costumbres o las instituciones, son una dimensión más real, objetiva y necesaria que los seres humanos, que han de vivir de acuerdo con ellas. Las proto-imágenes de Platón aparecen como instituciones transferidas al cielo, más luminosas y reales que cualquier vida individual, que se consume bajo ellas. Un eco de ese objetivismo rodea incluso los horarios de trenes de los ferrocarriles alemanes, que, exentos de retrasos empíricos, se exponen en las estaciones en su evangélico amarillo-salidas y blanco-llegadas, protegidos en vitrinas e iluminados por la noche, como para testimoniar que la estabilidad del mundo depende de la devoción del ferroviario por los minutos. Esa profesión de fe en la puntualidad no tiene nada que ver con virtudes secundarias; se trata de un reflejo enfriado de la convicción metafísica de que detrás de cada hecho hay una prescripción y detrás de cada prescripción, el sello de una verdad superior. Así que, por eso: *Omne ens est bonum*. ¿Cómo podría ser algo si no se le hubiera encomendado, además, ser como es? El oficial ofrece a la dama el brazo derecho simplemente porque se hace así y no sólo porque lleve la espada a la izquierda, como da a entender la explicación funcional. Nosotros escribimos de izquierda a derecha

porque según el conocimiento de los sacerdotes inmoladores griegos los augurios felices aparecen al lado derecho. Los gallos cantan al amanecer porque su día está sincronizado con el ritmo de la gente decente: y a ésta le gusta, como a su creador, la obra de hora temprana. Los estoicos resumían la creencia en el poder de las reglas en la tesis de que ser y ser-en-orden significan lo mismo. En 1949 anotaba Wittgenstein: «La cultura es una regla de orden. O presupone una regla de orden».^[380] Al campo de acción de tales reglas lo llamamos el nomotopo.

Quien se detiene en la isla humana observa que su grupo de habitantes está sometido a una tensión local de reglas: una tensión que es de significado elemental para la estática social. Que el clima normativo de un grupo esté relacionado positivamente con su estabilidad, es decir, con su capacidad de supervivencia, es una intuición temprana de los sabios y de los ancianos de todos los pueblos: ninguna de las comunidades arcaicas de supervivencia se ha podido permitir nunca tomar a la ligera sus costumbres, sus formas, sus dogmas. Sólo la teoría de la sociedad contemporánea, sistémica e inspirada deconstructivamente, ha aprendido a admitir que todo conjunto de reglas está dentro de una red de excepciones tolerables.^[381] Nietzsche, en sus análisis crítico-morales, dedujo la *moralidad de la costumbre* de su capacidad de ordenar absolutamente, sin posibilidad de réplica alguna: el sentido de todas las demandas tradicionales de dominio de sí mismo consiste en dejar que la costumbre y la tradición se revelen como dominantes incondicionalmente.^[382] De modo parecido ha hecho notar Gabriel Tarde: «El gobierno más despótico y meticuloso... es la costumbre».^[383] Lo que domina sin condiciones vale como fin absoluto, o como lo bueno, justo y honorable más allá de la opinión de comentaristas concretos. Cicerón hablaba *implicite* de la superioridad de estos valores cuando dijo que hemos nacido para la justicia; *nos ad iustitiam esse natos*.^[384] *Iustitia* no sólo se refiere aquí, ciertamente, a la diosa de la equidistancia, que lleva la venda sobre los ojos y la balanza en la mano. En su nombre resplandece el prejuicio arcaico en favor del legítimo poder de formas, procedimientos y costumbres en general. Vistos a esa luz, los formalismos que estructuran el proceso judicial romano están rodeados de un aura de buena factura inspirada, semejante a la de las costumbres con que se desarrolla el mercado de trufas de Carpentras^[385] o la ceremonia inaugural de las grandes competiciones de sumo en Nagoya. Tanto en un caso como en otro, y en cualquiera semejante, se trata de la autoridad, donadora de trasfondo, de la sintaxis social. Por la relativa calma del trasfondo se ofrece a nuestra observación la movilidad y colorismo de las figuras. Sólo la sociología reciente ha sido capaz de poner sobre el tapete que en consideraciones de ese tipo entran en juego cuestiones de estabilidad sistémica. Talcott Parsons enumeraba la capacidad de mantener estructuras, *pattern maintenance*, entre las tareas primarias de cualquier configuración social unitaria. En nuestro contexto habría que hablar de estática moral, puesto que a una teoría suficientemente completa de las islas humanas pertenece poder describir su consolidación por tensiones normativas interiores.



Ordenación sacerdotal en Roma.

Habría que dejar claro desde el principio que en el caso de tales consideraciones se trata de modos de ver las cosas estrictamente fechados: que, probablemente, no fueron posibles antes de la mitad del siglo xx, después de que el repertorio de las lógicas de forma y de la arquitectura clásicas fuera ampliado por nuevos principios

estáticos revolucionarios, incluso en alternativas al pensar en conceptos estáticos en general. Pensamos, por una parte, en la invención de las primeras *air structures* y de las cúpulas neumáticas por Walter W. Bird, Victor Lundy, Frei Otto y otros arquitectos de vanguardia, tanto en Estados Unidos como en Europa, una forma arquitectónica que por medio de una leve sobrepresión del aire en el interior del pabellón llegó al principio de la estructura autosustentante, sin muros; por otra, en las *tension integrity structures* –llamadas tensegridades, resumiendo– desarrolladas por Buckminster Fuller: creaciones aéreas flotantes, integradas por las tensiones internas de un entramado, que disuelven el principio de la pared soporte y lo sustituyen por la consistencia de los esfuerzos de tracción entre barras unidas por cables.



Theo Botschuijver/Jeffrey Shaw/ Sean Wellesley-Miller, *Airground*, 1968.

Para una teoría sociológica que no utilice contemplativamente la expresión sistema, sino que se interese por su desarrollo operativo en la construcción de máquinas, casas e instituciones, estas innovaciones son de importancia porque explicitan, de un modo inédito en la historia de las ideas y de la técnica, el sentido de

estructuras sistémicas, la seguridad de estructuras cuya estabilidad se mantiene por adaptación a lo móvil. La explicación del edificio y de los lugares techados mediante una estática calculada lleva, por caminos tanto rectos como torcidos, a la explicación de lo corporativo y estable en general, y de ahí a la explicación de lo institucional, estatal, sistémico desde su lado arquitectónico y lógico-formal. La estática se ha convertido en una Ciencia Primera; la teoría-del-en-tramado [*Ge-stell-Theorie*], en ética primaria. Se trata de una teoría moderna *par excellence*, en tanto que se ocupa de formas resistentes a terremotos y casos excepcionales. No en vano, uno de los filósofos del derecho más importantes de la actualidad, Pierre Legendre, habla del derecho y del Estado como de magnitudes que sólo pueden sostenerse por medio de un andamio moral o construcción normativa (*échafaudage, montage*).^[386] Si las dos palabras, Estado y estática, provienen de la misma fuente, que ello nos recuerde el nexo interior entre ambos artes de la construcción, la construcción de normas y la construcción de edificios. Pero ¿cómo pensar el *status*, tanto en un caso como en otro, desde que la lógica de formas de la arquitectura moderna ha llegado a concepciones de la estabilidad que están más allá de todo aquello que podía imaginarse la estática clásica?



Axel Thallemer para Festo Corporate Design, *Airitecture Hall*, 1996. Vigas de cubierta llenas de aire y soportes laterales en forma de Y, material: cobertura de vitroflex.

Responder a esta pregunta requiere, en principio, un rodeo. Recuérdese que, en su uso medieval, la expresión latina *ordo* podía designar tanto la idoneidad de una buena organización en general, como una Orden, en tanto forma individual, bien

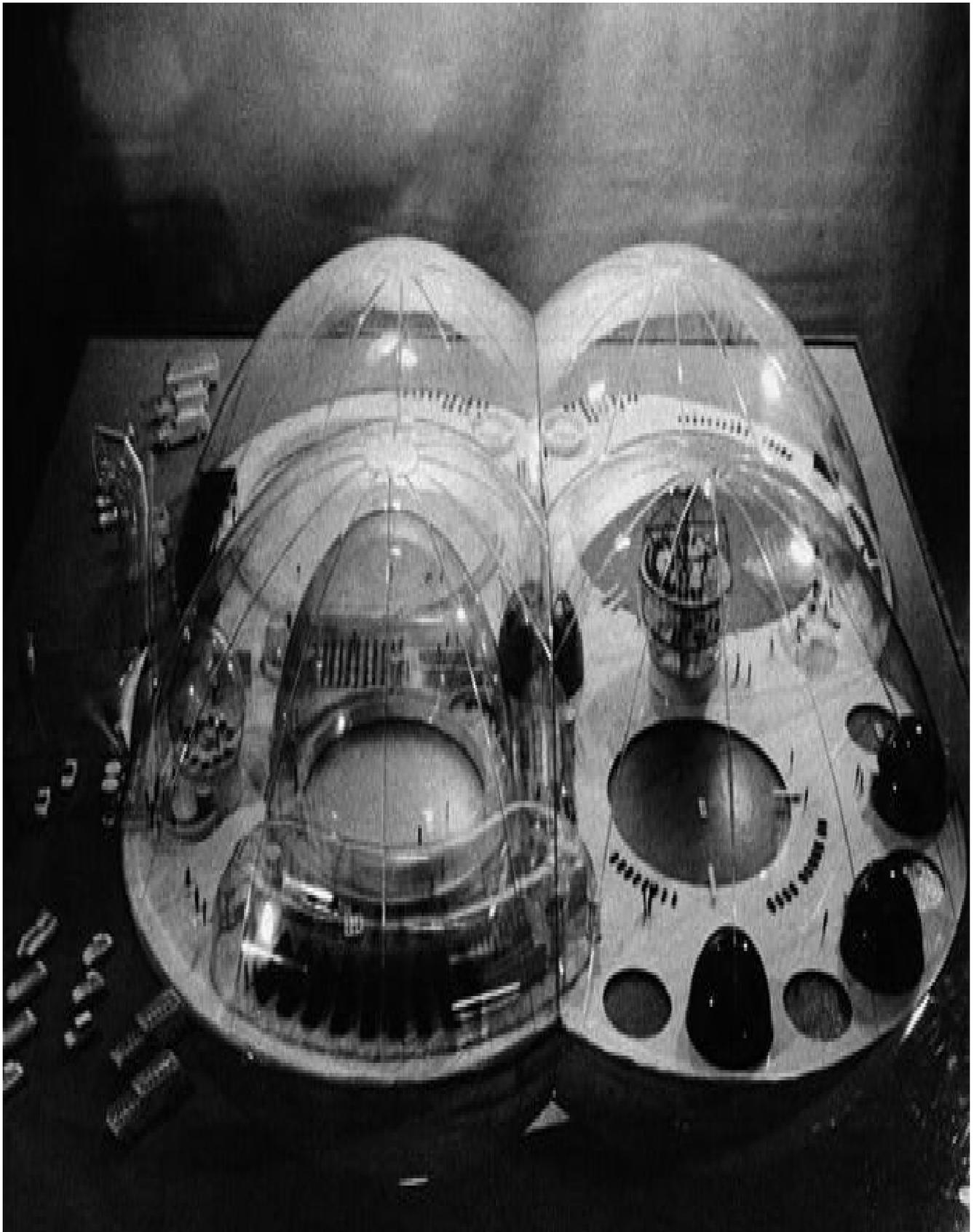
organizada, de vida espiritual. San Agustín, San Benito, San Bernardo, Santo Domingo, San Ignacio: estos y otros nombres propios testimonian que las reglas de una Orden pueden ser identificadas como obra de autores individuales, por lo que esas *regulae* aparecen tan arbitrariamente como cualquier otra sintaxis establecida por seres humanos. Sin embargo, pretenden y deben resultar tan efectivas como sólo puede serlo una norma rodeada del nimbo de lo necesario y cumplida con celo. Así pues, el *ordo* es, a la vez, la forma de vida y el conjunto de reglas en que se basa (los sistémicos podrían ir aún más lejos y afirmar que también las «contravenciones *circunstanciales* a una regla» son parte constituyente de la vida-*ordo*).^[387] Así, por analogía, puede reconocerse que la Academia de Platón era una Orden, puesto que tanto su *República* como sus *Leyes* se quedaron en escritos programáticos, que no sirvieron para la fundación de una república real. La observación fulgurante de Wittgenstein hace justicia al desdoblamiento del concepto de orden, ya que, en lo referente a culturas dadas, acentúa lo organizado individual y concretamente al modo de una orden, así como pone de relieve la regla que sigue la organización como tal. Se podría reproducir este doble sentido en estas dos frases: «la cultura es un texto» y «la cultura es sintaxis». Desde el punto de vista de la arquitectura de lo comunitario, esto llevaría a la tesis: «la cultura es un edificio» y «la cultura sigue una regla de creación de espacio». Siempre que la isla humana adopta perfiles, aparece una tensión de reglas que atestigua que en ella hay una reglamentación interior vigente: más bien imperceptible para sus miembros (prescindiendo de situaciones excepcionales), perceptible o sorprendente para los extraños, y un motivo para reflexionar sobre el espíritu de las instituciones y sobre la institucionalidad del espíritu, para los filósofos.



Axel Thallemer para Festo Corporate Design, *Airquarium*, 2000 (32 m de diámetro, 8 m de altura). Se estabiliza mediante un depósito de lastre alrededor.

A la luz de las citadas innovaciones arquitectónicas pueden compararse los colectivos humanos más arcaicos a cúpulas de sobrepresión o tensegridades. En ellas funciona el principio de estabilización por carga recíproca o presión atmosférica. La

integración de un grupo, su estabilidad modélica, su reproductividad simbólica depende de su capacidad de colocar a sus miembros bajo una presión repetitiva, posibilitadora de cultura. La generación de sobrepresión específicamente grupal, o sea, de una tensión de arrastre que una a los miembros del grupo unos con otros y los comprometa en tareas tipificadas, se consigue, en primer término, mediante expectativas preformuladas de todos con respecto a todos y de individuo a individuo. Cuya forma lingüística sea la intimación, así como la escalada hacia la amenaza en caso de conflicto y decepción. Por eso, no se han descrito adecuadamente los colectivos mientras no se muestre por qué canales fluyen los ríos de órdenes en su interior. A su estructura moral pertenece un acuerdo sobre quién ordena a quién, y quién y cuándo está autorizado a amenazar a quiénes. Soberano es quien detenta el derecho de amenazar. Una amenaza se define científico-estratégicamente como un «consejo armado»;^[388] sociológicamente se describiría como una recomendación reforzada por la sanción.



Yutaka Muraka, *Pneumatics in Pneumatics*, Exposición Universal en Japón, 1970.

Desde el punto de vista de la nueva lógica de formas de Buckminster Fuller –o, mejor, desde la perspectiva que se puede ganar por sus analogías morales–, las «sociedades», tanto las primitivas como las desarrolladas, son tensegridades de expectativas, es decir, multiplicidades de condiciones de vivienda y acciones

reguladas, que se consolidan por medio de intimaciones y amenazas. En ese contexto llama la atención que el modo de hablar extendido de «presión de la expectativa» se basa en un préstamo tomado de una estática sobrepasada, porque las expectativas de grupo normalizadas no manifiestan carácter de presión alguno, sino que actúan por tracción,^[*****] en tanto que la llamada de la ambición y estima propia, así como la tentación mimética, pueden adscribirse a ese modo de transmisión de fuerza. Sólo ante la amenaza manifiesta entran en juego análogos de la presión, que, por eso, se reservan para el estado de excepción. La cultura es, en principio y la mayoría de las veces, el no-dejar-libre de las tensiones que crea el esfuerzo de tracción, por las que los miembros de un colectivo se ligan a regularidades propias del grupo. La vigencia del derecho y las costumbres dentro del grupo ejercen un permanente estímulo autoestresante sobre los miembros y coloca al colectivo en una vibración simbólica, que con lo mejor que se podría comparar es con la temperatura corporal, endógenamente estabilizada, de un ser vivo de sangre caliente. Lo que en los organismos aporta la calidez de la sangre lo producen en las unidades sociales los temas estresantes. Dado que los grupos siempre proyectan algo, sean trabajos o fiestas, guerras o elecciones, y que continuamente se sienten provocados por algo, sean catástrofes naturales, acciones enemigas, delitos o escándalos, subvierten constantemente el material temático que utilizan, para ponerse de acuerdo sobre su coyuntura o, mejor dicho, sobre su situación de inmunidad o su estatus de estrés. Con ayuda de sus temas actuales el grupo se mide a sí mismo la fiebre; por su fiebre recompone su unidad operativa como contexto de provocación, endógenamente cerrado.

Los colectivos se agitan en una excitación continua, generada internamente, que hace del estrés normativo su tono normal. Pertenece a «lo oculto de la salud»^[389] en los grupos el hecho de que éstos, la mayoría de las veces, no noten y apenas tematicen su tensión de fondo nomotópica: sólo en sus márgenes anárquicos se habla, a veces, con precaria expresividad, de la revocación de la obediencia a las normas y de la voluntad de rendimiento.^[390] Incluso la antigua China no constituía excepción alguna a esa regla, a pesar de que desde el punto de vista de observadores externos parecía doblegada ante un despotismo sin par de las costumbres; a la modalidad china del ser-en-el-mundo pertenecía un entrenamiento para considerar la tensión disciplinar propia como lo más normal del mundo. Entre los siglos XVI y XX, visitantes occidentales percibieron algo parecido en el implacable formalismo de las costumbres japonesas. La represión de los estresores normativos a lo subliminal se produce porque el grupo incrusta en rutinas sus expectativas de acción.

Una rutina es la forma del esfuerzo esperado, vaciada dentro por repetición y hecha, así, imperceptible. En su teoría fundamental antropológica, Arnold Gehlen ha mostrado la importancia sobresaliente de las expectativas normalizadas de esfuerzo, compendiándolas en el concepto de instituciones: entendiendo por institución el compromiso permanente logrado entre cargas y descargas; la institución es el

prototipo de una «tensión estabilizada».^[391] Este concepto de instituciones se puede interpretar como un alegato en favor de mantener inconsciente el orden, en el que entra en juego una concepción de inconsciente dirigida a lo latente, no a lo reprimido. (Pero así como el inconsciente personal sabe de un retorno de lo reprimido, así lo latente, de un retorno de lo paradójico.) Es verdad que, de acuerdo con este modo de concebir las cosas, los individuos han de dedicar toda su existencia a los ordenamientos en los que viven, pero, a la vez, esos ordenamientos evitan a los individuos el esfuerzo de decidirse expresamente tanto por ellos como por una opción personal. En tanto que cargan, descargan. En tanto descargan, liberan energías para un nuevo compromiso en tareas o *munera* comunes. Aquí sale a la luz, de nuevo, la importancia fundamental del concepto de regla, porque es la objetividad de la regla la que libera tanto a los individuos como a los grupos de la miseria de la falta de forma, así como de la exigencia de originalidad constante.



R. Buckminster Fuller, *The Neckless Dome*, 1950.

Pero, por más que el teorema de las instituciones de Gehlen, como potencias de orden efectivas en el trasfondo, corresponda a un estado de ánimo extendido en el siglo xx, que prefiere representarse los ordenamientos como infraestructuras discretas y a los guardianes del orden como funcionarios, que como mejor cumplen su función

es sirviendo y callando, sólo permite una percepción tuerta de las relaciones fundamentales nomotópicas. Esto es, el nomotopo también posee la mayoría de las veces un lado visible, contrario a la propensión al ocultamiento del poder y el dominio en rutinas sordas. Como una magnitud autoimpresionante, autointimidante, el grupo, insuflado por las normas, vive de la fuerza performativa de los rituales y de su impulso a manifestarse. En este impulso está la fuente de la majestuosidad política. Es, sobre todo, el sistema jurídico el que despliega desde los días de los romanos una teatralidad peculiar. Así como el poder no se las arregla sin sus epifanías, sean festividades, juramentos de cargos, paradas militares, símbolos de soberanía o protocolos embarazosos, tampoco el derecho sin una escenificación precisa de su ceremonial; sobre todo en el caso de la jurisdicción, que en sus reglas de juego procesuales constituye un compromiso entre instrucción de una causa y teatro. Ambos sirven para que se haga visible la autoridad, creadora de orden, que, desde siempre, no se contenta con dar a los individuos un empujón motivacional por la espalda, inconscientemente, por decirlo así. Toda cultura tiene su roca tarpeyana. En la época en que en Europa el poder legislativo, el poder que da las leyes o que las escenifica, puso de manifiesto con mayor claridad sus potenciales dogmáticos, en el siglo XVII, hablaba sin reservas del derecho como de un «teatro de la verdad y la justicia». De su dogmatismo derivaba una capacidad de rigor y severidad que pretendía que la vieran todos; y que tras las implosiones del superyó en la segunda mitad del siglo XX sólo puede percibirse ya como un escándalo incomprensible o como un vestigio petulante de la época del régimen personalista. Sólo algunos teólogos doctrinarios antiguo-europeos conservan un sentido para «majestad».^[392] Tendrían que ser los primeros en comprender por qué el Estado majestuoso, en sus épocas de esplendor, mostró tantos rasgos de gloria como rasgos de horror.^[393] También los reyes son admirables cuando renuncian graciosamente a destruirnos. A partir de los productos de decadencia del horror de la majestad se desarrolló desde el Romanticismo la estética política del riesgo de vida, que fue mistificada por la filosofía de la burguesía, después de Burke y Kant, como la capacidad del ánimo humano de juzgar sobre objetos sublimes o estremecedores. No obstante, la alusión al lado habitualizado y casi inconsciente de la estancia en el espacio de normas tiene un buen fundamento objetivo. La objetividad y carácter de trasfondo de la regla evita el malentendido de que las «costumbres» o leyes tuvieran que servir a la autoexpresión de los individuos. Lo que modernamente se llama expresión sólo se hizo posible desde el trasfondo de instituciones simbólicas, devenidas obvias (por eso también incomprensibles) y automatismos culturales: sea porque los asimila (consigue algo para poseerlo), sea porque estimula la rebelde diferenciación a la contra. Para el mundo de la expresión vale la regla de que los individuos han de discrepar de modo original de la regla. Cuando Mefistófeles explica: «se siguen heredando leyes y jurisprudencias como una enfermedad eterna», ya habla como un expresivista burgués, que piensa que la forma es algo que crece de dentro hacia fuera (y que nos

importuna como caso de «enajenación» cuando quiere valer como un hecho autónomo). En el conflicto crónico entre la obediencia a la regla y la manifestación de inclinaciones propias, Mefistófeles, de acuerdo con el nuevo espíritu del tiempo, se adhiere a la segunda opción.



R. Buckminster Fuller con una maqueta de tensegridad en la Southern Illinois University, 1958.

Si uno se atiene a las informaciones del demonio de Goethe, él no disimula que se incluye totalmente en la Modernidad –en una empresa cultural que ha emprendido la aventura de la renovación permanente de la regla–, poco impresionado por los recursos románticos y católicos a lo fijado establemente. Lo que se intenta aquí es nada menos que la superación de la tradición del mantenimiento por la tradición del aprendizaje. En ello se oculta la idea, monstruosa para todos los conservadores hasta Gehlen, de que costumbres, instituciones, leyes, sintaxis y formas de vida son algo que se puede cambiar tan pronto como se pueda hacer mejor; presuponiendo que se entienda también la regla transformada como una regla que tiene vigencia. Precisamente esta concepción pragmática de ley es de lo que el miedo conservador a la subversión no quiso darse cuenta por nada del mundo hasta ayer mismo: le parecía que toda divergencia consciente de lo tradicional, de la norma y de la instalación fija (Nietzsche dice: de la «edad», «santidad» e «indiscutibilidad de la costumbre»)[394] incluía ya el rechazo del orden en general, y que ahí se anunciaba lo peor: la huelga general contra la forma, el rechazo del ritmo, del tono, del fundamento institucional del mundo. De una «sociedad abierta de los intérpretes de la constitución» no se espera nada bueno en los círculos sociales. En consecuencia, los auténticos conservadores lamentan la pérdida del Estado fuerte o, en forma más decente, del orden del padre, del hijo y del significante.

Pero por ese recelo y por esa añoranza de lo majestuoso se malentiende la esencia de los establecimientos de reglas en el nomotopo moderno: la vida bajo las reglas vigentes de una comunidad, precisamente cuando pretende ser moderna, quiere ser otra cosa que una mera «demora ilimitada en el ámbito de validez de la ley»;^[395] ya no piensa dejarse consumir por las circunstancias existentes sólo porque son circunstancias. Si no reza al dios del *status quo*, ni se arrodilla *a priori* ante lo establecido y estatal, no por ello cae en la anarquía del *management* que camina en el vacío. La vida moderna quiere que la «regla de orden», que ella sigue, se entienda como expresión de un proceso de optimización, en el que ella misma participa: de ahí el ánimo fundamental revisionista de los nuevos tiempos; de ahí también la nueva interpretación de esa regla en expresiones como «capital social» acumulado y «radios de confianza» a ampliar activamente.^[396] Con todo esto, los ciudadanos del presente siguen interesados también en seguridades formales en las que se pueda vivir como nunca lo estuvo época alguna que creyera en el *ordo*. Al contrario, más que cualquier civilización pasada, plantean preguntas por la seguridad a todos los niveles y desarrollan sus inmunidades del modo más articulado posible. Por muy largo que haya sido el camino del absolutismo de las costumbres y formas a su liquidación en expresiones funcionales y creaciones espontáneas de reglas: los partidarios activos de la sociedad civil moderna, conscientes de los costes, lo recorren entero, a pesar de ellos, como si se tratara del *curriculum humanitatis* en general.

En la Modernidad desarrollada los hechos nomotópicos se presentan como una cantidad de propuestas dietéticas políticas y privadas, que demuestran su eficacia

como hipótesis de trabajo para la coexistencia del colectivo. Se podría utilizar para esto la expresión tardesiana «moda-moral» (*morale-mode*), suponiendo que por moda se entienda también la imitación epidémica de lo razonable y práctico. La Modernidad no quiere ya saber nada de un fundamento numinoso del derecho (de la autoexaltación mística de las administraciones imperiales durante los dos últimos milenios). Tampoco le contradice el hecho de que entre nosotros aquellas hipótesis estén consignadas en la dicción cuasi-majestuosa de una constitución. Si se contemplan de cerca las circunstancias, puede observarse que también las constituciones, en su núcleo, son inventos y composiciones ocasionales.^[397]

El carácter de tensegridad de la convivencia humana en el campo nomotópico de las asociaciones ya no estáticas y ya no estatizadas se pone de manifiesto sobre todo en la complejidad de la división del trabajo. Sin el esfuerzo de tracción proveniente de la lejanía, cuya efectividad se muestra en el derecho y la costumbre, no puede entenderse cómo es posible que los seres humanos resistan a la tentación de autoabastecerse en unidades pequeñas y se comprometan con una profesión en un colectivo de división de trabajo, que, como es sabido, sólo se sustenta a sí mismo cuando otros muchos hacen otras cosas complementarias en medida suficiente, hasta que de las relaciones diferenciales de las actividades en tensión divergente surge el efecto mercado y, con él, la sociedad de intercambio. Lo que se llama mercado es una construcción de expectativas, que se ensamblan unas en otras, integrada por teletensiones. El «sistema de las necesidades»^[398] adquiere sus cualidades mecánicas por la complementariedad de las producciones concretas, que se acoplan unas a otras desde lejos. Como si se tratara de una construcción moral de entramado, la tensegridad-intercambio crea nuevas demandas al *ethos* de quienes participan en el mercado: no sólo exigiendo de ellos garantías de la cualidad del producto y seguridad de pago, incluido el uso leal de las monedas, sino, más aún, elevando el cálculo de las necesidades de otros seres lejanos a forma de pensar y de vida.^[399]



Escalador de fachadas en tensegridad espumosa.

Probablemente, la capacidad de los seres humanos de existir en unidades sociales más amplias no podría explicarse sin el efecto civilizador de las tensegridades-intercambio: ejercitarse en el interés por el interés de otros produce la circunstancia, antropológicamente altamente improbable, de la solicitud por lo lejano, a la que

maestros de moral posteriores añadirán la recomendación, más improbable aún, del amor al prójimo. Cuando ha de consumarse el paso de lo concreto a lo abstracto, de la existencia en grupos pequeños al formato imperial, siempre actúan, además de las metáforas del parentesco y de la morada,^[400] las técnicas ético-comerciales de tele-arriostamiento, con el fin de posibilitar una primera forma de «*ethos* universal». Entre los antiguos, fue Aristóteles quien trató más explícitamente de tales conexiones; presuponiendo que se pueda presentar nuestra teoría de las teletensiones morales dentro de la *polis* y del espacio-inter-*polis* como una nueva descripción del análisis aristotélico de la reputación ciudadana de los hombres y del poder regulador del prestigio.

Desde la solicitud burguesa por lo lejano, como interés crónico en el interés de otros, se desarrolla en la época del Idealismo alemán el llamado imperativo categórico: una intimación o advertencia formal, que, más allá de toda información más cercana sobre el contenido de su deber, imprime la siguiente regla a sus destinatarios: sólo has de querer la cosas de las que puedas querer que otros también las quieran; y ello para satisfacer el motivo universalista: todos los demás, y para corresponder al mandamiento racionalista: todos los demás que son capaces de aceptar la razón, y están dispuestos a ello. Después de Kant, el ser humano responsable de sus acciones es el funcionario de su propia capacidad de juicio y, como tal, súbdito de la obligación de pensar correctamente. Inteligencia es obediencia a los mandamientos inherentes a las capacidades, o, en el lenguaje del siglo XVIII, a las facultades del ánimo. Las madres solícitas de la época burguesa expresaron esto en palabras de sentido semejante: ¡un talento también obliga a algo! Por eso depositaron su ímpetu creyente en su criatura como una misión; con el resultado de que la afluencia de niños dotados catapultó hacia delante el proceso civilizatorio. Desde que estas inversiones se han vuelto esporádicas, o ya no aparecen, el nomotopo moderno está superpoblado de deprimidos y mimados, abandonados por el deber y decepcionados del querer: hay en el paisaje un estado de ánimo de amorfismo colectivo, una falta de forma, a la que le encanta explicarse como desencanto político (y que los moralistas carentes de medios teóricos gustan de interpretar como «nihilismo»). En tanto que Kant concibió legaliformemente el deber, sancionó formalmente al individuo como el ciudadano universal o como el sujeto moral de la globalización, más exactamente: como el participante en el mercado mundial, para quien el interés en el interés de los otros, en un nomotopo des-limitado, se hubiera convertido en segunda naturaleza. El imperativo kantiano ofrece la formalización extrema de la creencia en la productividad moral de teletensiones por división del trabajo. Expresa, a la vez, el supuesto de que el individuo razonable sería el ser humano total imaginario, que representara a la especie en su propia persona y acatará la misión que le encomienda de realizarse a sí mismo.

Tras la transformación del Idealismo alemán en la Teoría de Sistemas alemana, el imperativo categórico aparece reducido a la proposición: obra en todo momento de

modo que otros puedan adherirse a los resultados de ese obrar. En versión negativa, eso da por resultado el precepto: no has de no necesitar a los otros. De otro modo: has de considerar a los seres humanos siempre también como medios y nunca sólo como fines.^[401] La prohibición de bastarse a sí mismo sirve para trasladar el acento de la división del trabajo a la comunicación, para lo que hay que entender la última expresión fríamente, hasta cierto punto, como un entrar-en-relación-unos-con-otros (y no como convenir-unos-con-otros). Es evidente que este concepto de comunicación es mucho más sensato que el de los consenso-idealistas; se reconoce que posee una dimensión irónica cuando se piensa que también el hecho de que el comisario dé o entre en relación o tome contacto con las huellas del malhechor supone un caso de comunicación; asimismo el que el ladrón de tumbas dé o entre en relación o tome contacto con las ofrendas que aliviaban a un faraón el viaje a través del reino de los muertos. Aquí emerge un concepto de comunicación más cercano al modelo del parasitismo que a la comprensión entre gentes con igualdad de oportunidades. Aunque, dado que, como ha mostrado Michel Serres, el huésped no invitado, por su parte, ha de soportar regularmente visitantes o comunicadores que se invitan ellos mismos pero a costa de él, y éstos, a su vez, que coman a sus expensas parásitos de tercer orden, y así sucesivamente, el campo social puede entenderse también como una red de tomas de contacto, autoserviciales, con las aportaciones y formas de vida de otros.^[402] Quizá lo que con los modernos biólogos se llama entorno o medio ambiente no es otra cosa que la lista de las direcciones parasitables desde un determinado emplazamiento (o la lista de los parásitos, ante cuya visita uno debería estar preparado).

Junto al «sistema de las necesidades», bien descrito ya desde Adam Smith y Hegel, que se integra por el intercambio de aportaciones complementarias debidas a la división del trabajo, hay que tener en cuenta un sistema, hasta ahora poco considerado, de parasitaciones, conectadas unas tras otras, que sirven para la consolidación del conjunto de «tensiones estabilizadas», llamado *status quo*. A su base observamos el anidamiento de embriones en sus madres: ellas son los hospederos más complacientes; en el amplio centro se desarrolla el llamado mundo del trabajo, como parásito integral de la biosfera, que lleva adelante el ataque unilateral de los mundos humanos productivos a los recursos de la vida vegetal y animal, que Marx, en un giro dominguero, había calificado como «metabolismo del ser humano con la naturaleza»; en su cima está el sistema fiscal –el grandioso parasitismo con el que el moderno Estado de la redistribución se convida a sí mismo al banquete de la sociedad–, como el invitado que decide por ley que él recibe la porción más grande. El comunicador integral sabe cómo tomar contacto con cualquier transferencia de sueldo, con cualquier cigarrillo, con cualquier prestación de servicio entre los ciudadanos. Conclusión del sistémico: sin los efectos de tensegridad de las «necesidades comunicantes» y de los parasitismos parasitados, ninguna diferenciación de los subsistemas.

Resumen

El aire de la isla hace libre: con la emergencia de las antroposferas de la sabana surgen unidades autoenmarcadoras, que adquieren significado ontológico como invernaderos de seres humanos. A esos invernaderos se atrae a seres vivos con la característica incomparable de apertura al mundo.^[403] Se les podría calificar de plantaciones en las que se cultivan y programan cerebros y manos del tipo-*sapiens*. Hasta no hace mucho se sabía tan poco de la climatización y mantenimiento de tales invernaderos como de las *operating instructions* de la nave espacial Tierra. Las impertinencias clásicas y las vaguedades, que se han transmitido con el nombre de política y de moral, respectivamente, sólo proporcionan orientaciones provisionales para una cibernética efectiva de los grandes invernaderos. Dado que sólo está abierto aún el camino civilizatorio, hay que confiarse hoy a la explicitación de las condiciones de funcionamiento de la antroposfera, sujetas a intuiciones y metáforas.

En una mirada retrospectiva sinóptica a los tres tipos de islas producidos, de los que se ha hablado en este capítulo, reconocemos que los dos citados en primer lugar, las islas absolutas o estaciones espaciales y las islas relativas o invernaderos, no son otra cosa que autorrepresentaciones del tipo ontológico de isla en modelos amplificados. Las estaciones espaciales son informativas porque presuponen el caso crítico de la inversión del medio ambiente: como implantaciones en el vacío de espacios de vida proyectan el secreto del lugar de la humanidad al universo. Son los lugares exteriores más significativos de la isla antropógena, ya que demuestran, en el caso crítico cósmico, que los seres humanos, se encuentren donde se encuentren, han de gozar de un privilegio de espacio interior. Quien quiere seguir siendo un ser humano está obligado al confort, incluso en el universo. Lo que vale de los cosmonautas es aún más verdadero para los habitantes de la «caja baja» flusseriana^[404] sobre el suelo de la Tierra.



Aurora matutina sobre los estados norteamericanos del Este fotografiada por el transbordador espacial *Columbia*. Abajo a la izquierda Indianápolis. Cincinnati, Dayton y Columbus se encuentran en el centro.

Así como la irrupción de la estación espacial, también la construcción de invernaderos señala una cesura en las ideas sobre la relación entre los seres humanos y la llamada naturaleza exterior: con ellos se manifestó, por fin, la naturaleza como la

no-external, como convecina en la república de los seres, aunque, en principio, exclusivamente en forma de «cooperativas vegetales».^[405] Finalmente, el siglo xx, por la asociación de astronáutica y ecología –véase *Biosfera 2* o *Noah's Ark Number Two*–,^[406] hizo imaginable la entrada del ser humano en el *ensemble*-invernadero, de modo que las premisas para una antrotopología adecuada ya están dadas: si se suman la estación tripulada y el invernadero habitado se obtiene el lugar que explica a sus habitantes: la isla humana. El lugar de los seres humanos hay que imaginarlo de modo que aparezca, por una parte, como el implante de un «mundo de la vida» en un no-mundo-de-la-vida, y, por otra, como un biotopo en el que coexistan, como compañeros de invernadero, simbioses humanos y no-humanos. Una de las faltas de lógica más antiguas de los antropotopianos es que no pudieran dejar de concebir la naturaleza como un poder externo: en realidad, la naturaleza relevante ya había sido introducida con ellos, desde siempre, en el interior del invernadero antrópico.^[407]

Ya que al concepto de isla va unido el desplazamiento de un elemento del entorno, hay que responder aún a la pregunta de cuál es el entorno a cuya costa se eleva la isla ontológica. La indicación repetida de que los grupos de homínidos, en el camino a hacerse humanos, se movían sobre el trasfondo de la sabana y desde allí se pusieron en marcha a la secesión en su dominio de nueve dimensiones, sólo puede tomarse como una información provisional, porque la expresión «sabana» pertenece a otro orden que el de la isla antropógena. Por eso no es informativa topológico-humanamente. De hecho, el desplazamiento, represión o eliminación de un elemento del entorno que realizan los grupos que van deviniendo humanos no se refiere a su hábitat natural, la sabana africana, sino a su propio y tradicional modo y manera animal de ser-en en el medio natural.

Si los tipos-*sapiens* emergen de su propio entorno es porque crean, primero, un mundo interior de mayor desconcierto en su propia empresa. Se entretejen a sí mismos en un mundo mágico, urdido de símbolos, de tensiones y significados internos. El desplazamiento produce una transposición creciente de relevancias del entorno (como fuentes de alimentación y enemigos naturales) a relevancias del mundo propio: a trabajos, signos, celos, a competencias de estatus, confort, tareas comunes, a preguntas por la verdad, necesidades de expresión e imperativos numinosos. Mientras más avanza la emergencia de la isla humana, con mayor fuerza retrocede el desconcierto animal en un espacio de relevancias innato o adquirido, cada vez se dispone de mayor capacidad de libre alerta para la percepción de las circunstancias globales.

Esto es lo que quería decir la filosofía idealista en su época heroica al hablar de que la naturaleza misma abre los ojos en el ser humano. Se podría decir, paradójicamente, que el elemento del entorno, perturbación, es desplazado por la aparición de la isla de la alerta y la verdad: la isla humana se climatiza a sí misma por excedentes de vigilancia y por las percepciones de gran alcance que generan. La atención de sus habitantes la provocan infinitamente más diferenciaciones e

incidentes en su propio ámbito que los acontecimientos en el entorno exterior. Mientras que la vida animal y vegetal que la rodea se compone de inteligencia constreñida, en la isla ontológica surge un tipo de inteligencia que podría caracterizarse como libre o extática. Para que la paradoja sea perfecta: el éxtasis antrópico es el desplazamiento o represión de la constricción animal. Por eso las islas humanas son mundos, es decir: puntos de concentración del ser o depósitos de éxitos. En ellos se confirma la *liaison* inmemorial entre alerta y verdad; o entre inteligencia y éxito. Las islas ontológicas son lugares en los que lo abierto desplaza a lo constreñido. En lenguaje fenomenológico esto significa que aquí el espíritu en alerta emerge de un elemento de desconcierto.

La esfera humana remonta en tanto hace retroceder sus propias premisas animales. Ser humano significa la incapacidad innata de seguir siendo animal. En expresión metafísica, esto arroja la tesis de que nos encontramos en la isla de la idea, que, en virtud de su infinitud, empuja al trasfondo la finitud de los entornos empíricos. Según ello, lo infinito sería un enclave dentro de las circunstancias finitas. Se abriría como un abismo hacia arriba, como una interrupción de una vida que ha de mantener una perspectiva de algo más-que-vida. Que lo entienda quien pueda. Se exprese como se exprese, las islas del espacio de los seres humanos son puestos de avanzada frente a lo abierto.

Con estas declaraciones sobre insulamientos, que posibilitan seres humanos, hemos pagado tributo al demonio de lo explícito en la medida en que resulta imprescindible para una teoría contemporánea del hecho humano. Si se trata de describir la climatización del espacio habitado, no puede evitarse presentar el clima antropógeno con impertinencia temática y determinar sus componentes con suficiente pormenor analítico. Al hacerlo, se muestra que ni los factores climáticos morales ni los físicos pueden ser aceptados nunca simplemente como dados, sino que sólo sirven para uso humano tras una modificación y ajuste especial; esto se entiende por sí mismo en el caso de los aditamentos culturales a lo elemental; en el caso de los naturales, aún queda por mostrar cómo también ellos sólo entran en nuestro radio de acción después de una «asimilación» específica. Hegel llegó a decir, incluso, del aire común que tal como se encuentra no es directamente utilizable por los seres humanos; en su *Filosofía del Derecho* anota, de pasada, con su típica reserva frente a lo inmediato: «Incluso el aire hay que conseguírselo, en tanto que hay que calentarlo».^[408] La lacónica anotación hay que retenerla como núcleo de cristalización de una filosofía de la cultura como producción de atmósferas.

Añadamos que la producción de lo atmosférico no significa sólo la reelaboración de diseño de modelos existentes o una actividad curadora secundaria: es la producción originaria, por la que los hechos humanos son llamados a la existencia. En el lenguaje del siglo XIX se diría: el clima antropógeno es la base sobre la que el ser humano aparece como efecto superestructural. Nuestras exposiciones han demostrado *implicite* por qué, en relación con nuestros objetos, ya no tiene sentido diferenciar entre base y superestructura, como sí les parecía conveniente hacer tanto a los materialismos primitivos como a los sutiles de ayer. Ahora sabemos que, en la causalidad circular, el epifenómeno de una de las dimensiones es, en cada caso, la base de la otra, y viceversa; sólo la voluntad de ataque, es decir, de simplificación práctica, genera el impulso a establecer fundamentos, de los que se pudieran deducir

consecuencias aparentes. En realidad, las consecuencias son más fundamentales que los fundamentos.

Hemos intentado mostrar cómo se aclimatizó tras paredes de distancia el efecto invernadero, gracias al cual los seres humanos se convirtieron en «pupilos del aire»; de un aire en el que ahora hay algo más que el peligro y la costumbre de la vida animal de la sabana. Según la presentación hecha, el invernadero de seres humanos es la estructura de nueve dimensiones, que se despliega a lo largo de las cosas fundamentales del espacio de acción humano. De ella hay que suponer que describe la complejidad mínima, sin la que no puede comprenderse adecuadamente la pertenencia a la antroposfera. Lo propio de esa teoría de la esfera humana –a la que Husserl había apuntado con el concepto inapropiado de «mundo de la vida»– se muestra en el hecho de que mediante ella la relación entre lo implícito y lo explícito es accesible a la explicación. Está, por ello, en un movimiento, del que Hegel tomó nota por primera vez en su teoría de la reflexión y que precisó Luhmann en su teoría de la latencia propia del sistema. Desde entonces lo implícito aparece bajo un doble aspecto: como algo, por un lado, que es capaz de explicación, y que encarna, por otro, un valor propio, que no puede medirse sólo por la norma de explicitación. Incluso allí donde la explicación pudiera darse, sigue siendo sólo una posibilidad regional; ni puede, ni debe, hacerse efectiva por todas partes.

Con la mirada puesta en las nueve dimensiones, resulta comprensible que, desde el punto de vista cognitivo, la «sociedad» constituya un campo de lugares con tensiones de explicación desiguales. Donde alcanzan valores altos, pueden articularse teorías que expresen las formas de compromiso entre conciencia aguda de peligro y especialización lujurante: una caracterización que vale para todas las teorías avanzadas del presente. Inteligencias que operan en lugares del mismo nivel de explicitud pueden describirse por su situación en isobaras cognitivas; se podría decir que están emplazadas ante las mismas tareas u «obras» en el avance del entramado intelectual, a cuyo efecto las expresiones obra y tarea como mejor se esclarecen es por la exigencia de explicación. Innecesario decir que con ello está acabado todo concepto idílico de ilustración que no tome buena nota de la resistencia a la explicación procesual. Presuponer, como regla general, una convergencia de conocimiento e interés sólo es aún posible para la ingenuidad. La creciente improbabilidad de la teoría avanzada corresponde al desafecto en ascenso que produce la explicación progresiva. Se comprende que lo que Freud llamó represión constituye un pequeño segmento del campo de las articulaciones improbables y no gratas.

Para la reformulación de la teoría de la sociedad en el lenguaje de las multiplicidades-espacio o espumas tiene una importancia de gran alcance la descripción topológica de la isla antropógena: pues toda célula individual en la espuma ha de ser entendida ahora como micro-insulamamiento, que lleva en sí mismo el modelo completo de las nueve dimensiones, estrechamente plegadas. Este análisis

celular se manifiesta como una tarea que no desmerece en nada en complejidad frente a los retos de la investigación de los grandes cuerpos compuestos. La sociología celular multidimensional repite, a su manera, el axioma de Gabriel Tarde: *chaque chose est une société*; considerando que las expresiones *chose* y *société* no sólo designan la composición de la «cosa» de unidades más pequeñas, en toda formación individual hay que añadir ahora la tensionalidad divergente dentro de la pluridimensionalidad. Como células o celdas en la espuma, todo hogar, toda pareja, todo grupo de resonancia, constituye ya una miniatura del antropotopo entero. Por lo demás, toda célula y todo consorcio de células, alias cultura, están imbricados en una multiplicidad fluctuante de imitaciones unilaterales y recíprocas, de cruzamientos y mezclas, en la que no puede identificarse una forma homogénea fundamental. (No sólo toda «cultura» es un híbrido,^[409] ya lo es cada una de sus células.) Igual que Elias Canetti, en su laudatoria a Hermann Broch,^[410] había reclamado que se entendiera a los individuos como caminantes entre espacios respiratorios, así el análisis atmosférico ha de describir las células de la espuma dinámica en sus incesantes oscilaciones sobre los ejes de las nueve dimensiones.

Por este modo de ver las cosas surge una nueva comprensión de las aportaciones del saber implícito. Hemos apuntado que todos los seres humanos son sociólogos latentemente, pero que, por regla general, no ven motivo alguno para serlo manifiestamente. Entretanto ya puede comprenderse por qué el paso a lo manifiesto es normalmente superfluo. La estancia en la isla antropógena incluye una capacidad, más o menos desarrollada, de navegar en la dimensión de los nueve *topoi*, que hace ya tiempo está *implicite* en boca de todos bajo los rótulos de «experiencia», «realidad» o «mundo». Así como la mayoría de los niños crecen imperceptiblemente dentro de las complejidades de la sintaxis de su lengua materna, todo isleño medio, por su mera participación en los juegos de vida del grupo primario, adquiere la competencia de moverse con suficiente seguridad en cada una de las dimensiones antropotópicas. Ser-ahí significa comprender la sintaxis entera del antropotopo: comprender esa comprensión es otro asunto. Lo que Heidegger en *Ser y tiempo* había declarado respecto del quirotopo o del mundo a mano: que, a causa de su familiaridad cotidiana, muestra, con claridad no-discursiva, el rasgo fundamental de la *apertura*, puede reclamarse *mutatis mutandis* de las demás dimensiones. El habitante adulto de la isla antropógena percibe con una sola mirada su disposición y tensionalidad interna. Lo más improbable se ha convertido para él en lo evidente; para los habitantes de la isla ontológica las implicaciones de la situación básica están plegadas, al principio, en una compacidad intachable. El útil a la mano, el espacio sonoro, el mundo maternal generalizado, la esfera de confort, el ámbito de los deseos y anhelos, las cooperaciones con los demás, el requerimiento por la verdad, la afectación por los dioses y la tensión por las exigencias de la ley: todo el plegado del hipercomplejo, en el que se mueven con tranquilidad, orientándose fácilmente, se les presenta casi como una superficie lisa, sobre la que, en principio, no parece necesario

malgastar una palabra. Cuando se ha logrado la institucionalización de lo monstruoso en la complicidad cognitiva diaria, la mayoría de los seres humanos se coforman con los puntos de vista más acostumbrados: ¿quién puede reprochárselo? Recelan del hablar explícito sobre las cosas de la vida por motivos comprensibles. En todas las culturas, fuera de los laboratorios de brujas de la teoría, uno se pone en guardia ante el raciocinar innecesario; porque con lo explícito viene la tormenta. A la vista de los logros del *esprit de finesse* resultaría natural afirmar que es imposible para los seres humanos no ser sabios. Goethe: «La cultura no tiene núcleo ni cáscara / lo es todo a la vez».

Que los seres humanos, sin embargo, como individuos o epidémicamente, malogren el nivel *sapiens* exige una teoría de la autodepreciación. Una teoría así proporcionaría el suplemento de la historia de las ideas anotada.

Capítulo 2

Indoors. «Arquitecturas de la espuma»

Arquitecturas de la espuma

Sócrates: Había en mí un arquitecto cuyo desarrollo no consumaron las circunstancias.

Fedro: ¿Cómo lo sabes?

Sócrates: Por una propensión íntima a construir que desasosiega oscuramente mis pensamientos.

Paul Valéry, *Eupalinos o el arquitecto*

A. Donde vivimos, nos movemos y somos

De la arquitectura moderna como explicitación de la estancia

Si hubiera que explicar de forma brevísima qué modificaciones ha producido el siglo xx en el ser-en-el-mundo humano, la información rezaría: ha desplegado arquitectónica, estética, jurídicamente la existencia como estancia,^[*] o más simple: ha hecho explícito el habitar.^[**] La arquitectura moderna ha desmontado en elementos, abordándola de nuevo, la casa, ese aditamento a la naturaleza posibilitador de seres humanos;^[411] la ciudad, que antes disponía el mundo en un círculo a su alrededor, se ha movido del centro, transformándose en un emplazamiento dentro de una red de flujos y rayos. La «revolución» analítica, que constituye el sistema nervioso central de la Modernidad, ha hecho extensivo esto también a las envolturas arquitectónicas de la esfera humana, produciendo, por la disposición de un alfabeto de formas, un nuevo arte de la síntesis, una moderna gramática de la creación de espacio y una situación transformada del existir en el medio artificial.^[412]

La expresión «revolución del espacio», que Carl Schmitt utilizó para las consecuencias políticas del tránsito a la era del dominio del aire,^[413] habría que reservarla objetivamente para ese suceso, si no hubiéramos reclamado que se renuncie al concepto de revolución, porque constituye una descripción fallida, cinéticamente descaminada y políticamente desorientadora, de procesos de explicación. Lo que Schmitt tenía a la vista pertenece a un complejo de fenómenos que hemos descrito como explicación del espacio aéreo por el terror de gas, el arma aérea, el *air design* y el *air conditioning*;^[414] tal complejo constituye el compendio de procedimientos (aerotécnicos, artilleros, aviónicos, pirotécnicos, fotográficos, cartográficos), cuya suma produce lo que se denomina soberanía aérea o dominio del espacio en la tercera dimensión. Su prosecución en la técnica electrónica lleva al control sobre telecomunicaciones, alias «dominio del éter», con la consecuencia, comentada a menudo, de que el espacio pasa a un segundo plano, provisionalmente, en favor de un primado del tiempo. Pero sólo puede aferrarse a la idea de que «pensar el espacio», en general, sea algo superado desde entonces, quien se deje impresionar demasiado por las declamaciones que, en ese sentido, circulan desde los años veinte del siglo pasado. Ya en 1928, el narrador inglés E. M. Forster ponía en boca de un personaje de su narración posthistórica de ciencia ficción, *La máquina se para*, esta frase: «Sabes que hemos perdido la sensación del espacio. Decimos “el espacio está borrado”, pero no hemos borrado el espacio, sino la sensación de él».^[415] La tesis del primado del tiempo es una de las formas retóricas de las que se reviste la intimidación por la Modernidad. Quien se rinde a ella se arriesga a perder un acontecimiento clave del pensamiento contemporáneo, que se discute bajo el título de «retorno del

espacio».^[416] Michel Foucault: «Quizá la época actual vaya a ser, ante todo, una época del espacio...».

La auténtica «revolución del espacio» del siglo xx es la explicación de la estancia o de la demora humana en un interior por la máquina para habitar, el diseño del clima, la planificación del medio ambiente (hasta llegar a las grandes formas, que llamamos colectores), así como la exploración de la vecindad con las dos estructuras espaciales inhumanas, antepuestas y asociadas a la humana, la cósmica (macro y micro) y la virtual. De hecho, para hacer explicable la estancia de personas en lugares habitados, fue necesaria nada menos que una inversión de la relación entre primer plano y trasfondo en lo que se refiere a las condiciones del alojamiento humano. Dicho bajo la perspectiva y en el tono de Heidegger: el ser-en-algo-absoluto hubo de ser dislocado antes de que pudiera tematizarse expresamente como habitar-en-el-mundo. Mientras que tradicionalmente los habitáculos constituían el trasfondo sustentador de procesos vitales, en el aire cortante de la Modernidad la inversión del mundo^[417] también alcanza a la existencia «mundano-vital». Las obviedades del habitar ya no consiguen mantenerse en el trasfondo. Aunque no siempre proyectemos casas y viviendas al vacío: habrán de formularse en el futuro tan explícitamente como si fueran los parientes más próximos de la cápsula espacial.

De aquí se sigue la definición de la arquitectura de la Modernidad: es el medio en el que se articula procesualmente la explicación de la estancia humana en interiores construidos por el ser humano. Según ello, la arquitectura representa desde el siglo xix algo que en el decenio previo a la revolución de Marzo de 1848 se hubiera denominado una «realización de la filosofía». Por hablar de nuevo con Heidegger: la arquitectura consume la localización [*Er-Örterung*] del ser-ahí. No se contenta con ser el peón, más o menos preocupado por el arte, de la construcción humana de habitáculos, cuyas huellas pueden seguirse hasta los *arrangements* arcaicos de lugares de acampada, cuevas y chozas. Reformula los «lugares» en los que puede tener lugar algo así como el habitar, quedarse y estar-consigo, bajo condiciones de alta auto-referencia, alta mediación de dinero, alta legaliformidad, alta interconexión y alta movilización. De esos lugares sabemos ahora que ya no pueden pensarse durante más tiempo sólo como el aquí y allí en un «mundo de la vida». Bajo las condiciones vigentes, un lugar es: una porción de aire cercada y acondicionada, un local de atmósfera transmitida y actualizada, un nudo de relaciones de hospedaje, un cruce en una red de flujos de datos, una dirección para iniciativas empresariales, un nicho para auto-relaciones, un campamento base para expediciones al entorno de trabajo y vivencias, un emplazamiento para negocios, una zona regenerativa, un garante de la noche subjetiva. Cuanto más avanza la explicación, tanto más se parece la edificación de viviendas a la instalación de estaciones espaciales. El habitar mismo y la producción de sus receptáculos se convierte en un delecto de todas las dimensiones o componentes que se han ensamblado en la isla antropógena, creciendo juntos originariamente; en ello, la descomposición de condiciones de vida

completamente aglutinadas, y su remodelación racional, puede llevarse hasta el valor límite de la repetición de la isla-mundo humana, en general, en un apartamento para un único habitante.

Es, sobre todo, la movilidad moderna del tráfico de personas y mercancías la que ha creado condiciones de percepción y diseño radicalmente distintas para todo lo que se refiere al habitáculo humano. Sólo desde que parte de la humanidad, a la que afectó primero la Revolución Industrial, se ha abierto camino laboral en Europa y en Estados Unidos, liberándose de su condición agraria, y se ha convertido a un *modus vivendi* semi-nómada, multilocal, puede apreciarse qué lleno de condicionamientos estaba el antiguo modo de habitar en los pueblos y dominios de la época agraria. Todo el saber que llevamos en nosotros sobre viviendas y costumbres, procedente del antiguo inventario, refleja un hábito de habitantes en patrias natales, patrias políticas y regiones, que fue perfilándose durante el reino de diez mil años del sedentarismo, y cuyos sedimentos formales y materiales se presentan en forma de arquitecturas de casa, pueblo y ciudad, transmitidas históricamente. Este universo pertenece a una vida detenida, que, a causa de su encogimiento en estrechas delimitaciones de campo y ritmos cansinos, no fue capaz de dar cuenta adecuada de los motivos y condiciones de su comportamiento habitacional. Nunca tuvo una razón suficiente para ello, por no hablar de la falta de medios.

En este asunto la época actual no sólo posee la ventaja de la explicitud; el ángulo de la reflexión ha cambiado lo bastante como para provocar una atención crónica, analíticamente productiva, a cuestiones de estancia y de hábito. Hoy se puede decir tranquilamente que la vida en el sedentarismo sucedía demasiado despacio, demasiado encorvada sobre sí misma y demasiado orientada al modelo de las plantas, como para poder manifestarse en sus formas de habitar con la desterritorialidad imprescindible para el conocimiento teórico. Mientras se mantuvo en el poder la condición sedentaria de mundo, el dicho de Varrón, que el campo era de origen divino y la ciudad, por el contrario, un aditamento de mano humana, circunscribía todo el horizonte: ello quería decir que sólo pueden saber qué significa estar en casa aquellos habitantes de ciudades que consideran sus residencias ciudadanas como segunda vivienda, mientras honran como hogar patrio sus villas en el campo. El ser humano de ciudad tiene que creer de sí que en realidad es sólo una planta trasladada de sitio; y las plantas no habitan en ninguna parte, echan raíces (y plantas con raíces duplicadas resultan, en verdad, un tanto híbridas). Sólo desde la aparición de las modernas condiciones de tráfico –entendiendo tráfico como explicación de movilidad y telemovilidad– surgieron alternativas reales arquitectónicas, técnico-transportistas y existenciales al hábito post-neolítico de habitar, alternativas que consiguieron, por fin, traer luz al eterno claroscuro del sedentarismo. Ahora se puede positivar el escepticismo frente a todo lo adherido al suelo; el concepto de desarraigo adquiere sonoridad y puede ser presentado como una exigencia. Desde ese corte histórico es expresable que el habitar tradicional en los así llamados hogares patrios no representa

en absoluto la norma y protofigura universalmente válida del demorarse en un lugar, como, incluso en estos tiempos, enseñan ciertos pietistas del habitar. Ese demorarse es el modo tenaz, pero superable, de estancia en un lugar de seres humanos a los que retiene algo.

1. El estar-retenido; lugar de parada y almacén

Desde que la Modernidad ha elaborado formas arquitectónicas especiales para asistir a seres humanos en situaciones en las que están retenidos, puede decirse en un lenguaje frío que son esencialmente los habitáculos. Pertenece a los característicos gestos confortantes de la Modernidad el que fuera capaz de crear, para viajeros sin enlace inmediato, las formas arquitectónicas, nunca vistas, de lugares de parada protegidos y salas de espera climatizadas, como si le importara admitir que a los seres humanos les resulta la espera demasiado ingrata como para no aventurarse al intento de aminorar sus apuros con un mínimo de confort. Con suficiente libertad de abstracción puede reconocerse que, en principio y la mayoría de las veces, también las casas son lugares de parada; con mayor exactitud: salas de espera, en las que se pasa el tiempo hasta la llegada de un acontecimiento exactamente previsto.

No es ningún enigma irresoluble saber de qué se trata en el caso de los esperantes más antiguos: la casa del ser humano neolítico es una sala de espera en la que permanecen sus moradores hasta que en los campos al lado del pueblo llega el momento por el que uno se ha tomado la molestia de la espera: el instante en el que los frutos plantados son aptos ya para consumir, almacenar y volver a sembrar. Por lo que sabemos, ha sido Vilém Flusser quien contextualizó topológicamente y escribió formalmente esta constatación aparentemente trivial, pero nunca antes formulada *expressis verbis*. Las casas son salas de espera en lugares de parada. No fue casual que esto ocurriera en el marco de una especulación sobre las metamorfosis del espacio de vida, producidas por los descubrimientos del espacio cósmico más distante y del espacio virtual.



Parada de autobús en Aquisgrán, «La garra», diseñada por Eisenman Architects, realizada por JC Decaux.
Foto: Christian Richters.

Las casas son lugares de parada para vida retenida, y ofrecen un sitio a la irrupción del tiempo en el espacio: esta expresión es la figura explicativa de la más recóndita obviedad con respecto a la estancia del ser humano en habitáculos. Puesto

que regresa desde la reserva más honda, constituye la penetración o comprensión más profunda en la historia de la reflexión sobre el construir, el habitar y la vida alojada. Desde el punto de vista de la filosofía de la cultura, resulta útil porque define la casa desde el servicio de alojamiento que presta a los sedentarios; es antropológicamente fecunda, porque interpreta el sedentarismo como un existencial de la espera al producto agrario (lo que, *pace* Heidegger, no significa ni el trato cuidadoso con el útil, ni la marcha adelante hacia la muerte). Además de esto, la tesis de Flusser contiene perspectivas terapéuticas, porque une el diagnóstico sobre el ánimo fundamental de la vida retenida con una esperanza de cambio de ánimo por nuevas ofertas de movimiento. Hasta ahora habitar significaba esencialmente: no-poderse-ir-fuera. ¿Cuánto no puede devenir todavía el ser humano, un ser que habita, cuando experimenta que habitar significa poder-ser-aquí-y-en-cualquier-otra-parte?

Cuando se habita *more rustico* en casas se desarrolla un clima interior tal como corresponde a una vida retenida, señalada por una resignación uniforme y una confianza impuesta. En esta situación, el aburrimiento es la tonalidad en la que el ser interpreta sus piezas. Como sucede con toda música popular, hay que haber nacido en ella para encontrarla soportable. Que, desde el punto de vista de la profundidad, tiene que estar en orden lo que de todos modos no podría cambiarse aunque se quisiera: esa postura frente a la totalidad de los hechos que significan el mundo constituye la característica de la vida en culturas que edifican terrenos. Quien, desde el punto de vista de la historia de la civilización, busque la fuente del «primado del objeto» puede cerciorarse aquí de ella. Mientras se esté en casa en una forma de mundo, en la que *summa summarum* no se pueda cambiar nada de todo lo que es el caso, las cosas reales y sus entrelazamientos, que constituyen las circunstancias dadas, tienen prioridad absoluta frente a los meros objetos de deseo. Esto constituye, psicológicamente, la matriz de la depresión maníaca o del abatimiento iluminado por pequeñas esperanzas. En esta situación, el saber que cuenta siempre va teñido de sumisión a lo que irremisiblemente existe así-y-no-de-otro-modo. En ese ámbito de disposición de ánimo se ha movido la vida sedentaria durante toda una era. Efectivamente, quien cultiva algo ha de saber esperar; a quien le sale mal lo previsto ha de estar dispuesto una y otra vez a comenzar de nuevo.

El año de los campesinos es un adviento agrario. Su resultado psíquico es la vivencia religiosa del tiempo: por el pensar en conceptos de siembra y cosecha adquiere carta de naturaleza la unión de venida y complacencia por ello, con la que enlaza todo pensar tipológico con su dual de promesa y cumplimiento. Sea lo que sea lo que crezca en los campos del devenir: siempre se preguntará, con razón, de qué siembras proceden las cosechas. Por sus frutos conoceréis la siembra. En el antiguo mundo sedentario, pensar o ser sabio en contextos amplios no significa otra cosa, en principio, que prestar atención al conjunto de los hechos concernientes a la maduración cuidada.

Aquí hay que recordar que la palabra del antiguo alto alemán *bur* no significa

sólo la casa, el cuarto o la celda, sino también la jaula en la que se mantiene la volatería; en sueco significa arresto. En la palabra jaula puede comprobarse lo que posiblemente sucede a los arrestados por el crecimiento de las plantas. Quien acepta esperar a la planta tiene que instalarse en una jaula en la que domina la lentitud. Por eso la primera casa es una máquina para habitar un tiempo que se hace largo. Como centro de detención para el cuidado de los ciclos de maduración, la casa de labor crea el inconfundible apego de los habitantes a los terrenos edificados. De ahí surge, como su primera plusvalía metafísica, la confianza mundana en la naturaleza como repetición. En ese régimen se sabe en cada momento para qué se está ahí; el acontecimiento, a causa del cual se soporta la situación general, seguirá siendo siempre el mismo. Uno pasa el año para celebrar el sacramento de la *physis*, esta vez igual a todas.

Así pues, habitar significa, al principio, existir pendiente de la cosecha en una estación de cereales. Una vez al año pasa el tren del grano y para ante nosotros. Si hasta ahora hemos permanecido en vida, es porque contamos con el privilegio de la estación y quedamos en el ámbito de un trayecto fértil. Una vez introducido el cargamento comienza un nuevo ciclo de espera, asegurado por las reservas de la última cosecha. Si alguna vez falla el tren, a causa de una mala cosecha o de disturbios políticos, domina la escasez y arroja a la miseria a quienes no saben más que esperar. En cuanto se perturba la conexión de habitar y esperar, como tradicionalmente sucede en períodos de crisis militar y sistemáticamente desde la Revolución Industrial con sus consecuencias de des-agralización de la vida, puede suceder que los existentes pierdan su orientación en el decisivo instante placentero de la cosecha. ¿Qué sucede si llega el verano y en los campos ya no queda nada que recolectar? En su analítica del aburrimiento,^[***] Heidegger describió evocativamente esa amenazante posibilidad:

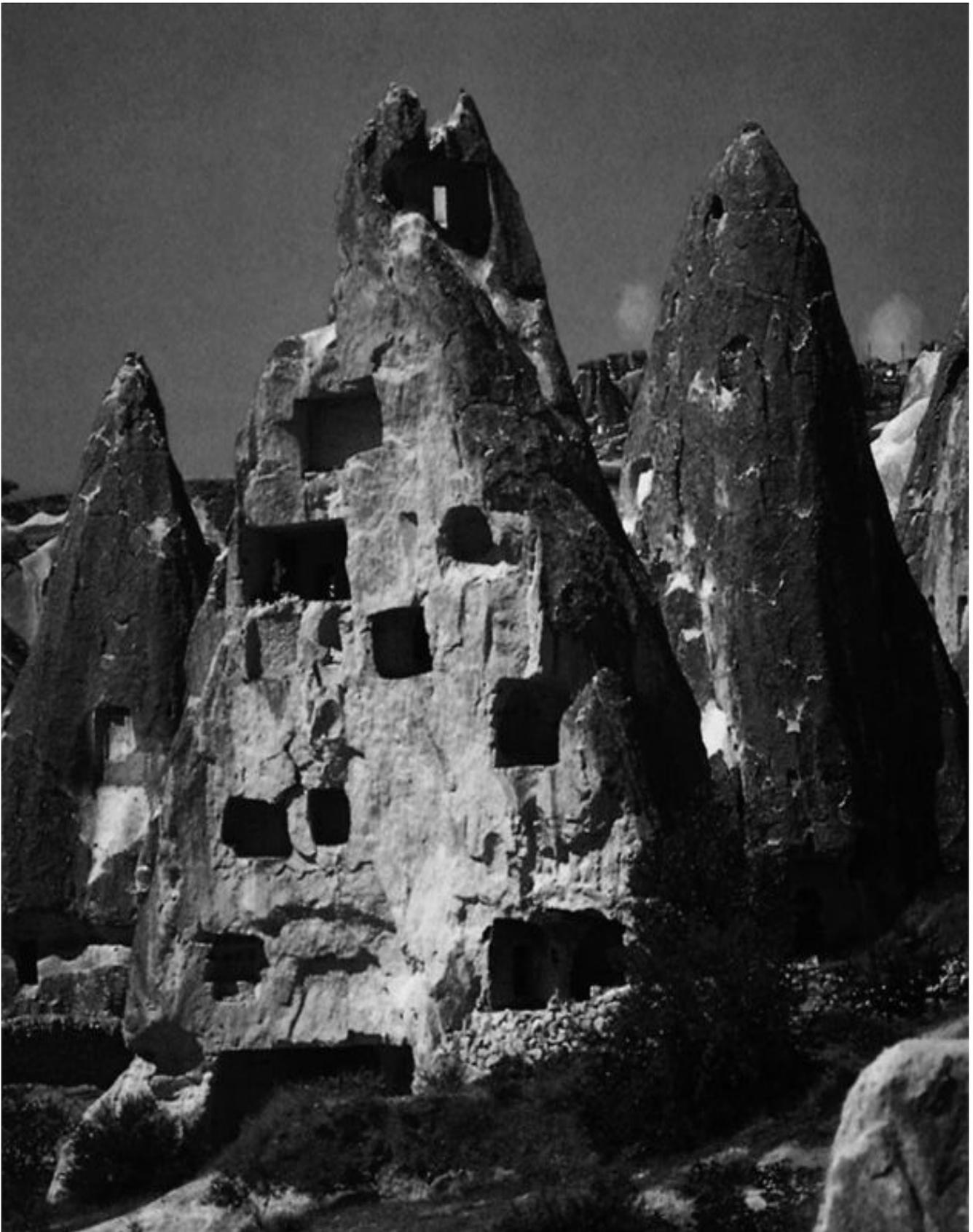
Ese hacerse largo del momento manifiesta el momento del ser-ahí en su indeterminación absoluta, jamás determinable. Esta indeterminación apresa al ser-ahí, pero de manera que éste, en todo ese momento largo y alargado, no puede concebir más que está *retenido* en él y a él. [...] El hacerse largo significa una *desaparición de la brevedad del momento*.^[418]

Lo que aquí tematiza Heidegger es el terror al paro, que se muestra como no-tener-nada-que-hacer. La brevedad [o entretenimiento] del momento sólo tiene una oportunidad de enseñorearse de nuestra vivencia del tiempo cuando nos vemos implicados en ese instante fértil, que nos dice por sí mismo lo que hay que hacer ahora. El imperativo categórico de la ontología agraria: ¡interésate por la cosecha! sólo puede seguirse mientras exista una tensión razonable entre previsión y cumplimiento.

Según eso, la casa de los primeros campesinos sería un reloj habitado. Es el lugar de nacimiento de dos tipos de temporalidad: del tiempo que va al encuentro del acontecimiento, y del tiempo que, como si anduviera en círculo, sirve al eterno retorno de lo mismo. Las casas se diferencian de las cabañas, con las que durante mucho tiempo siguen estrechamente emparentadas, y a menudo tan semejantes que se las confunde, por su pertenencia al primer proyecto: la conexión de siembra y

cosecha. Es verdad que la casa contiene la cabaña primitiva y la supera en tanto que adopta sus funciones: cobijo del sueño, protección del tiempo e insectos, disposición de una esfera de retirada para lo sexual y de una esfera de confort para situaciones de digestión pesada. Al contrario, la cabaña no puede contener nunca la casa porque no tiene proyecto alguno de cosecha y se agota en proporcionar abrigo día a día. (De ahí la atracción de la existencia en la cabaña para civilizados, agotados en proyectos, que se enjambran durante sus vacaciones en tiendas de *camping* y caravanas, retirados en *containers*, que no obligan a sus habitantes a la espera de un producto, y en los que pueden hacerse parrilladas, ver la televisión, copular y olvidar el producto nacional bruto.) Por lo que respecta a las famosas excursiones de Heidegger a la cabaña de Todtnauberg, llamar así a ésta es falso, porque en realidad se trataba de un granero dedicado al aporte de cosechas provenientes de lo insólito. De la cabaña sobre ruedas resulta en el siglo xx la caravana, a la que Flusser ha saludado como indicio de que habríamos llegado al final de la nueva edad de piedra: un bellaco quien haya de poner aquí algún reparo estético.^[419]

El tiempo ligado a las casas se divide en tiempo de espera y tiempo de maduración, previsión y presente real, de donde épocas posteriores deducen la dualidad de lo crónico y de lo cairótico, incluidas semanas amargas, fiestas alegres. Así como en la casa, como tal, el tiempo se divide en dos modalidades, el régimen doméstico lo hace según su tipo de edificación: al lado de la casa para la espera, en la que los seres humanos residen, la mayoría de las veces en estado de pobreza relativa, se construye el almacén, la casa de la abundancia, donde se guarda el valor comestible, la posibilidad de futuro, la liberación colectiva del hambre y de la necesidad. Este campo de fuerza, en el que las provisiones, los dioses y el poder, junto con su máquina de guerra, se mezclan, configurará en la época de los imperios ciudadanos el centro energético de la ciudad.



Prominencias de toba preparadas para viviendas en Capadocia. Aquí, junto a las viviendas, se encuentran palomares, graneros, cavidades-despensa y tumbas.

Ambas formas de edificación corresponden, cada una a su modo, a las estructuras temporales del ser-ahí domesticado. La casa de las provisiones es un reloj de grano, que funciona durante todo un año y transmite al colectivo de usuarios una promesa de

supervivencia de esa misma duración; mientras que las casas de vivienda cumplen, sobre todo, con su condición de máquinas de espera. Al bicameralismo de las casas del tiempo corresponde una bipartición de los caminos y movimientos que pertenecen al primer habitar doméstico: por un lado, caminos que conducen de los campos a la casa de las provisiones y que sirven para la cosecha, para la recolección, el almacenaje; por otro, caminos de retorno de las provisiones a la casa, que se utilizan para el reparto, la dispersión, la consumición. En los primeros se produce lo público y común: razón por la cual hasta hoy día la publicación va unida al gesto esencialmente bello del incremento de la propiedad común; en los segundos, lo doméstico y privado: razón por la cual la traída a casa de objetos que se han procurado fuera cuenta entre los gestos originarios de la vuelta enriquecida a lo propio.^[420] (A ello se añaden terceros caminos, que conducen de las casas a los campos y de los campos a las casas; se trata de aquellos que después serán los que conduzcan al lugar de trabajo y traigan de vuelta, caminos ingratos que sirven, con otros medios, a la prosecución de la espera de los ingresos.)

A quien tiene acceso privilegiado a las provisiones le resulta más fácil pensar que habitar tiene que significar más que esperar a la próxima cosecha. El almacén lleno inspira el ánimo desbordante de señores filobáticos, eruptivos, amigos de iniciar campañas, que pueden mantener bagaje y séquito asilvestrado. Hacen expediciones para aumentar sus radios de acción y manifestar su excéntrica energía, mientras que los campesinos, los de barro, con la mirada puesta siempre en el futuro de grano, no pueden hacer otra cosa que seguir su condición de espera y sedentarismo. Desde que existe la plusvalía agraria y su santificado reparto desigual, las «sociedades» se dividen entre los tranquilos, que están quietos y sirven, y los intranquilos, de miras más amplias, que montan historias. Los últimos son quienes elaboran primero proyectos más allá del año. Frente a la ligazón al lugar de aquellos que desarrollan su trabajo en el campo, a nivel alimenticio y en estado de espera, está la movilidad de señores bien abastecidos, que se apoyan en provisiones suficientes como para vivir expresiva y agresivamente. En su caso, la espera a la madurez del grano se amplía a la espera de la madurez de la victoria, más allá de estación y año. En circunstancias de mundo posteriores, la espera a los resultados y cifras en general se concibe de forma nueva como tiempo de proyecto y espacio de tiempo de negocio.

El mundo campesino sólo conoce el adviento, no el proyecto; su razón surge de la meditación sobre la planta útil y sus analogías cósmicas. Sólo por el hecho de que tiene lugar la sementera, ya se prefigura también en el universo campesino el proceder inversor, con el que toma forma en el tiempo la introducción de la idea de ganancia; aunque esa idea de ganancia permanezca aún discreta y en el trasfondo. Para el mundo agrario, hoy casi hundido, y en principio sólo para él, puede valer la observación de Heidegger: que la precaución o la economía [*das Schonen*] constituye el «rasgo fundamental del habitar».^[421] Así habla al final de la era sedentaria pasada el último profeta del ser-como-las-plantas. Por una mirada retrospectiva a su

gigantesca obra se entiende que él fuera el proto-ontólogo, transferido al final de su época, del abrirse y dejar crecer vegetativo. En medio de producciones, inversiones y bombardeos sin número, el pensador más grande de la antigua Europa, dudando en el límite entre mundo de crecimiento y mundo de proyecto, sigue concibiendo la aparición nada espectacular de la madurez como el arquetipo del acontecimiento decisivo.

El ser-ahí, entendido desde el modo de alojamiento campesino, evoca el estado de ánimo fundamental de la paciencia endeudada, de acuerdo con la cual tanto los individuos como las familias y los pueblos han de entenderse como seres-a-la-espera. En la espera se imprime su *ethos* en la vida retenida en ella: que haya que dejar de utilizarse por algo que tiene mayor contenido ontológico y mayor poder temporal que ella misma. En este régimen, la vida individual, como calmo consumidor de su propio tiempo, se convierte en consumido por parte de una magnitud superior, da igual que lleve el nombre de familias, pueblos, dioses o artes. Con ello queda perfilada la situación fundamental del sentir metafísico tradicional: quien espera que las cosas maduren piensa irremisiblemente en una cosecha de tipo superior, en la que él mismo es esperado como un grano maduro. La sabiduría del *homo metaphysicus* está en el lema: «cosechar y dejarse cosechar».

2. Receptores, instalaciones de habituación

Con la explicación de la estancia como espera a lo maduro, ha entrado en su primer estadio el trabajo de reconstrucción técnica del elemento en el que los seres humanos viven, se mueven y son. Desde éste se desarrolla un segundo estadio, cuya señal característica aparece en cuanto la espera a lo que madura se amplía a signos que anuncian lo que se acerca y sucede junto a nosotros.



Tatsumi Orimoto, *In the Box*, 2002.

La Modernidad ha proyectado la espera receptiva de signos en artificios técnicos, tales como aparatos de radio y teléfonos, cuya existencia permite decir retrospectivamente lo que las casas humanas han sido siempre desde otro punto de vista, a saber: estaciones receptoras de misivas desde lo insólito. Heidegger, a quien

más sigue debiendo la fenomenología del habitar (junto con sus sucesores Bollnow y Schmitz), ha definido la conexión entre el habitar y la espera a signos de lo desacostumbrado como matriz de la receptividad religiosa o contemplativa:

Los mortales habitan en tanto esperan a los divinos como los divinos. Esperanzados, les achacan lo inesperado. Esperan la señal de su llegada y no ignoran los signos de su falta... En la desgracia aún esperan la gracia substraída.^[422]

Traducido a expresiones más profanas (y prescindiendo de que se trata de paráfrasis de la teología poética de Hölderlin), de ello resulta el enunciado: que los seres humanos habitan instalados en una trivialidad tal que sólo ella les permite diferenciar lo no-trivial. Esta diferenciación no se hace por un juicio teórico, sino mediante la buena voluntad y capacidad de la vida estructurada por costumbres para emprender algo con lo desacostumbrado, aunque nada más fuera extrañarse y hablar de ello. En una primera lectura esto significa que los seres humanos, encerrados en sus habitáculos, están buscando liberarse de la trivialidad. Este universal escénico alcanza hasta la vida moderna de apartamento, donde el estar sentado allí, en lo propio, va unido a la espera de que alguien llame. Esta sospecha, manifestada a menudo, tiene un núcleo de verdad: la caída del primer hombre por el pecado original es idéntica al modo de vida sedentario. Los afectados entienden que llevan otra vida que aquella para la que han sido creados. Sin embargo, casi nadie puede acordarse ya de qué «sería otra cosa». Dios y los nómadas todavía pueden hacer lo que quieren, son *totaliter aliter* para los sedentarios.

Una carga de la vida doméstica es que sigue entregada a la pobreza de estímulos. Cuando genera excedentes de sentido y expresión fluyen al oráculo, al adorno, en imágenes interiores y exteriores. En sus momentos fecundos la vida detenida produjo frescos en el techo con caídas al infierno y cascadas de mujeres desnudas. En otros tiempos la vida a la espera se especializó en la construcción de catedrales, lugares de parada o estaciones monstruosas, que obligan al cielo a aceptar pasajeros humanos. La institución de la hospitalidad, codificada en muchas culturas religiosamente, se remonta a la posibilidad de recibir al huésped en la propia casa como signo de lo desacostumbrado, cuando no directamente ya como «mensajero-señal de la divinidad».^[423] ¿No ha habido algún momento en que un recién llegado anodino se convirtiera realmente en el salvador anunciado? Pero, dado que el apetito de señales a través de huéspedes no puede satisfacerse solo, innumerables sistemas mánticos ofrecen sus servicios para dotar a la vida del necesario plus de signos. Mientras menos vivencias tienen los sedentarios, más les sirve lo extraordinario como alimento básico. No sólo de pan vive el ser humano, sino de cualquier indicio de que algo sucede también en cualquier parte. Cuando llega un día en que las señales procedentes del más allá ya no resultan aceptables, se las sustituye por noticias de periódico, novedades editoriales y signos del tiempo.

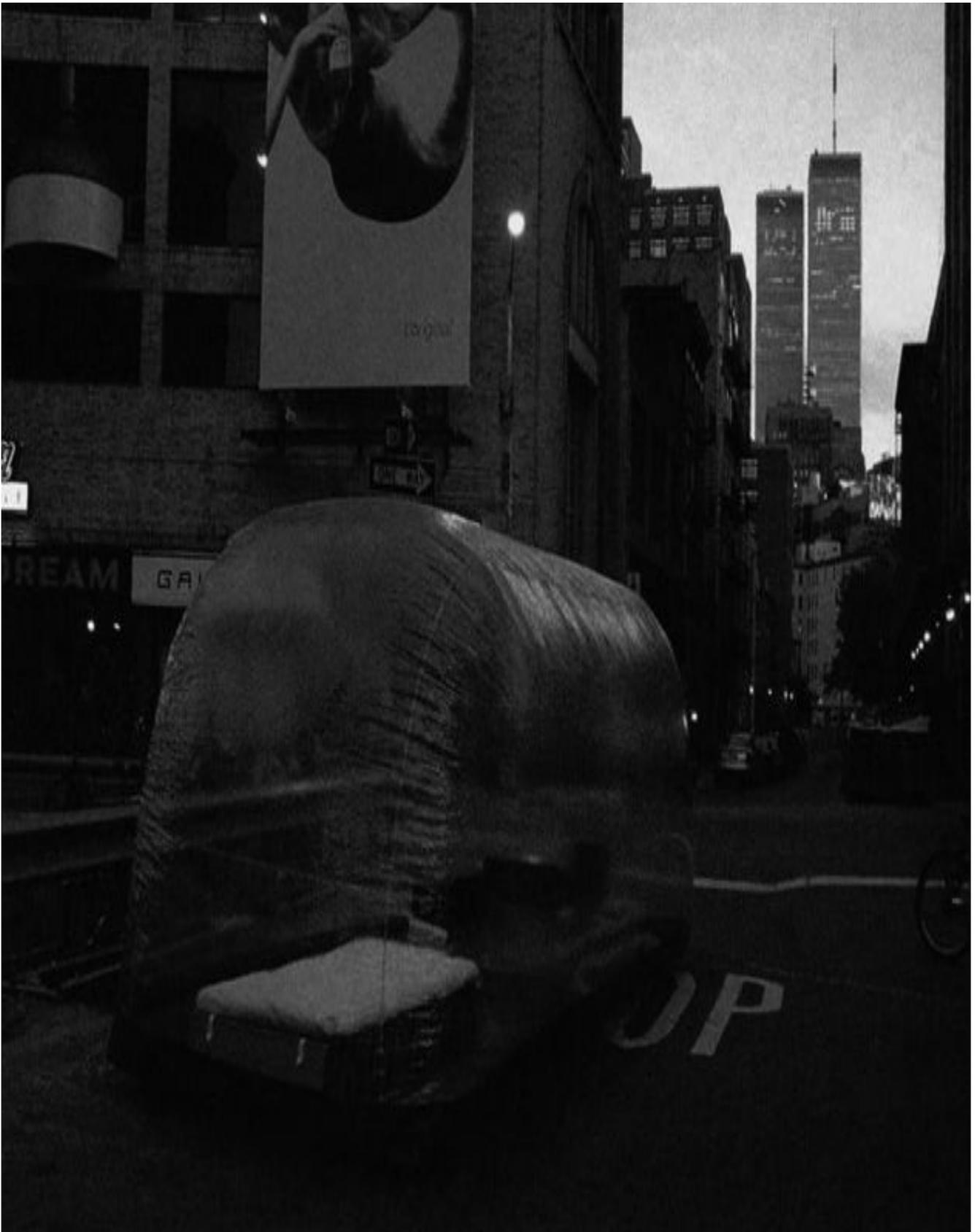
En una segunda mirada se muestra que hay que explicitar las viviendas en un sentido mucho más radical aún que como receptores. La función de los receptores es clasificar lo que llega en significativo y no significativo, e impedir, así, la implosión anímica que aparece cuando todo o nada es informativo. En ese sentido, las viviendas son estaciones terapéuticas ontológicas para seres que pueden enfermar de insuficiencia de sentido: filtros frente al nihilismo, sanatorios para el tratamiento de trastornos del aparato significativo. Desde el punto de vista de esta comprensión

onto-sanatorial del habitar coinciden Heidegger y Vilém Flusser, que, como pioneros de una hermenéutica de la falta de patria, tomaron, por lo demás, caminos diferentes. Mientras que Heidegger creyó ver en la falta de patria un sino epocal del «ser humano moderno», sino que uno no puede percibir sin lamentarlo o, en todo caso, sin una nota de meditación heroica, en caso de darle un giro positivo, Flusser, en sus reflexiones sobre su propio destino de emigrante judío, optó por la desmitificación de la patria o del suelo patrio, más aún: por un concepto agresivo de existencia en la falta de suelo, en general. Esta elección se apoya en un argumento de la filosofía de la información:

Se considera la patria como el lugar relativamente permanente, la vivienda como el mudable, trasladable. Lo contrario es lo correcto: se puede cambiar de patria o no tener ninguna, pero siempre hay que vivir en no importa qué parte. Los *clochards* parisinos viven bajo puentes... y, por muy terrible que pueda sonar, se vivía en Auschwitz.

Me construí una casa en Robion para vivir allí. En el núcleo de esa casa está mi escritorio acostumbrado con el acostumbrado aparente desorden de mis libros y papeles. Alrededor de mi casa está el pueblo, al que me he acostumbrado, con su acostumbrada oficina de correos y su tiempo acostumbrado. Alrededor de ese entorno cada vez resulta todo más desacostumbrado: la Provenza, Francia, Europa, la Tierra, el Universo... Estoy sumergido en lo acostumbrado, para recoger ahí cosas desacostumbradas y para poder hacer cosas desacostumbradas. Estoy sumergido en la redundancia para recibir ruidos como informaciones y para poder producir informaciones.^[424]

Robion, el pueblo provenzal de Flusser, tiene buenas perspectivas de entrar en la historia de las ideas como contrapunto a Todtnauberg, porque ha cobrado merecido honor como pueblo modélico en la explicación de la estancia por la nueva lógica de la intimidad del hogar. Así como antes hablamos de inversión del mundo en el contexto de una reflexión topológica sobre ecología y cosmonáutica,^[425] a la vista del efecto-Robion habría que hablar ahora de una inversión de la vivienda: según la cual el habitar ya no puede valer como función de la patria; el ser-en-la-patria es, más bien –se entiende tarde–, un efecto secundario, tan comprensible como problemático, del habitar.



it (Stanislas Zimmermann/Valérie Jomini), *living unit*, it design, www.it-happens.ch, 2000.

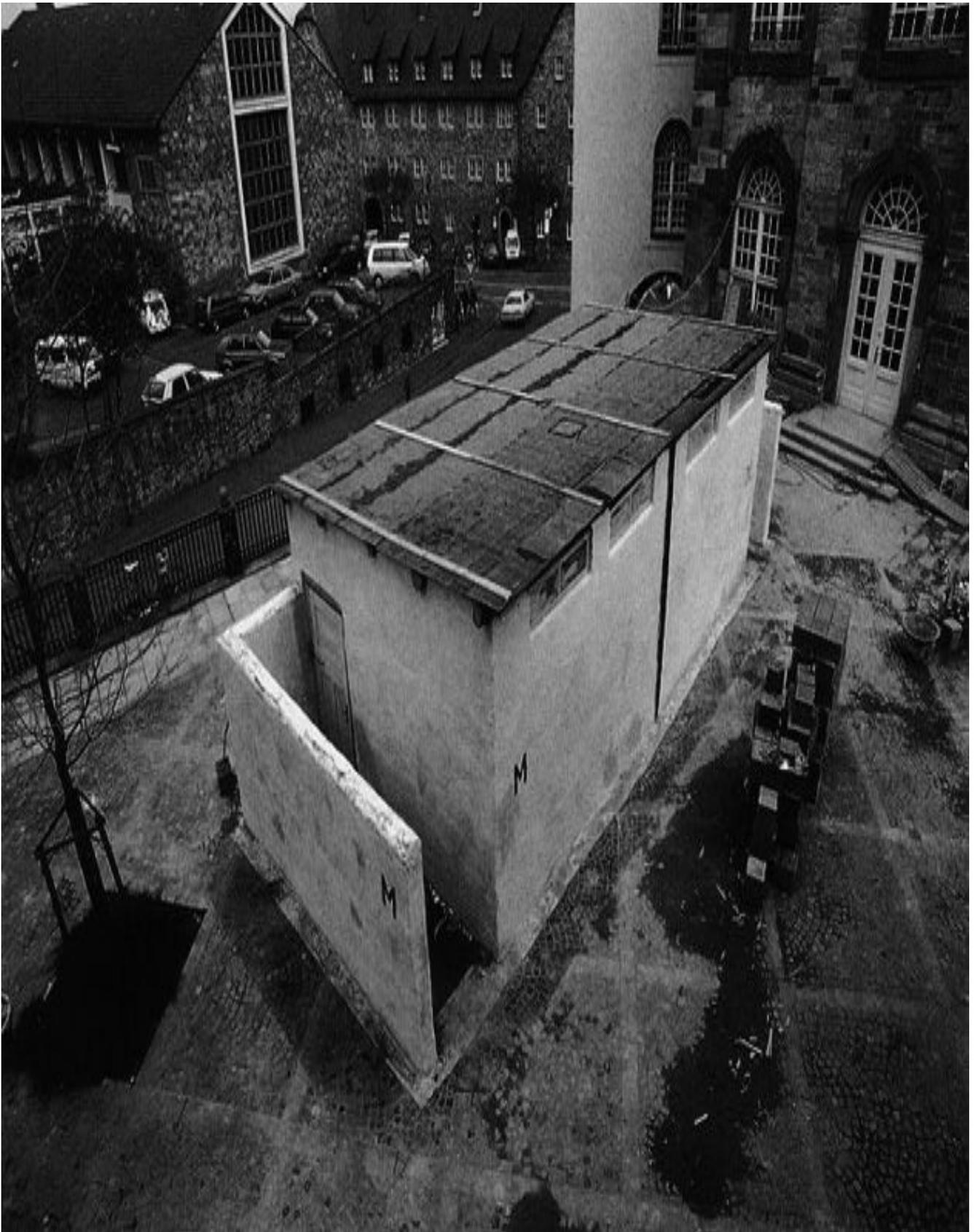
A la luz del análisis semio-ontológico, la vivienda aparece como generador de redundancia o como máquina de hábito, cuya tarea es dividir en familiares o no-familiares la masa de las señales que llegan «del mundo», candidatas a ser significativas. En este sentido, la vivienda es una agencia para la determinación de

señales utilizables. No se puede estar en casa antes de que se forme una unidad casi inconsciente con las cuatro paredes propias y con todo lo que las amuebla. Así, la vivienda sólo hace a sus moradores propiamente capaces de existencia en tanto que los provee de la primera diferenciación que marca una diferencia: la que hay entre lo habitual y lo excepcional, entre lo que permanece en el trasfondo como algo familiar y lo que resalta porque resulta desacostumbrado. Así pues, a las funciones primarias del habitar pertenece la de proveer a los habitantes de habituaciones (aunque las habituaciones, por otra parte, sean más antiguas y generales que el modo sedentario de construir casas). En este sentido, las viviendas modernas constituyen instalaciones explícitas de abotargamiento, que producen el *background* para sensibilizaciones. Modernidad significa: también el trasfondo se hace producto, lo evidente es víctima de la escasez, lo acostumbrado se descompone en un campo de tareas articuladas y proyectos técnicos.

Pero que una vivienda (en la que vivimos ahora) únicamente pueda aparecer en series de viviendas (en las que habitamos antes) es algo que sólo resulta perceptible en tiempos de movimiento intenso; igual que sólo se hace evidente más tarde el hecho de que todas las transferencias comiencen como traslados de espacio y vivienda, antes de convertirse en traslados de afecto o proyecciones. Hay que haberse mudado a menudo para entender, desde el tercero, cuarto, cuál fue el primer modo de habitar: una habitualización involuntaria; un dejarse dominar por el *milieu* y una tonalización originaria por un estado de ánimo. Heidegger describió esto con la enorme expresión «estado de arrojamiento» [*Geworfenheit*], una expresión que supone una inclinación profunda y encubiertamente irónica del pensar ante el primer golpe del azar. Ahora se entiende por qué el habitar posterior y más consciente procederá a elegir él mismo sus contextos de aclimatación, y a aceptar o rechazar las propuestas de aclimatación materializadas en una nueva vivienda. En consecuencia, la vivienda posterior adquiere cada vez más rasgos de autodiseño. Por eso, la repetición puede ser la matriz de la invención. Hay que contar la conciencia estética entre las consecuencias adláteres de la mudanza, en tanto ésta promueve la capacidad de poner entre paréntesis los fenómenos. La sola virtud filosófica de asombrarse de cómo sea algo, y de que sea, da testimonio de la incapacidad de la inteligencia vigilante para acostumbrarse realmente a algo, sea lo que sea: descubre que, en los inteligentes, la instalación en la casa del mundo tropieza con una reserva inmemorial, que no puede borrar rutina alguna. Ya la primera inmersión mantiene un aura de incredulidad. El asombro que produce ésta desautomatiza el traslado. No considerar nunca completamente garantizadas las repeticiones es el comienzo de la sabiduría.

3. Sumersión e inmersión

La explicación de la estancia por medio de la sala de espera y del receptor de noticias, o bien, por la máquina de costumbres, llamada vivienda, acerca a un tercer peldaño, fácilmente alcanzable desde el segundo: Flusser ya ha puesto en juego una posible formulación para este avance, cuando escribió que estaba *sumergido* en la redundancia. Con la metáfora de la sumersión rozó el estrato radical de la territorialización humana en situaciones, habituaciones y cotidianidades. La investigación de todo lo que tiene que ver con el modo de residencia humano sólo puede alcanzar un grado de expresividad, analíticamente satisfactorio y suficientemente llamativo, si se lleva hasta una analítica de la situación sumergente: una empresa a la que, a nuestro entender, más han contribuido, junto a las singulares ocurrencias del joven Heidegger, las reflexiones de Paul Valéry del año 1921 sobre la esencia de la arquitectura como modulación de la inmersión, comparables sólo a los intentos posteriores de Hermann Schmitz de fundar de nuevo un situacionismo fenomenológico,^[426] y a los diálogos de Ilya Kabakov y Boris Groys a propósito de la teoría y estética de la instalación.^[427]



Ilya Kabakov, *El aseo*, exterior, 1992.

El grado estético más alto de claridad que parece alcanzable en lo referente a la explicación de viviendas como aparatos de sumersión se consiguió, a nuestro entender, en la desconcertante instalación de Kabakov, *El aseo*, de la novena *documenta* de Kassel de 1992, para la que Jan Hoet, el comisario responsable, había

propuesto al principio el *leitmotiv* «La casa». Kabakov trabajó en esta instalación con un efecto de decepción, producido por el hecho de que tras el título «aseo» no se escondía ninguna chabacanería anal, tampoco una escena pornográfica o cualquier otro sucio secreto del mundo burgués, sino una simple vivienda, como la que había sido típica de los ciudadanos de la Unión Soviética entre los años cincuenta y setenta.



Ilya Kabakov, *El aseo*, interior.

La idea provenía de motivos autobiográficos, pero fue más o menos inspirada por las condiciones de la vida cotidiana en la Unión Soviética: la madre de Kabakov, tal como él informa, con el fin de poder estar cerca de su hijo incluso durante su formación, había conseguido un puesto de trabajo como administradora en el internado de arte en el que él estudiaba, y, como no había a disposición vivienda regular alguna, tuvo que instalarse en un espacio funcional de la escuela, un aseo de jóvenes transformado en ropería. Por esa razón, el aseo-vivienda se convirtió para el joven artista en el prototipo de la vivienda social rusa, ese lugar mítico de apiñamiento, en el que, a partir de los años veinte, había de ser extinguido el individualismo burgués y generado el nuevo ser humano soviético. La mediocre miseria de tales entornos recuerda, a la vez, las tradiciones del espíritu comunitario ruso, en el que, como asegura Kabakov, la desgracia compartida se vivía a veces como la «dicha de la pobreza general». «El poder soviético fue recibido como una tempestad de nieve, como una catástrofe climática.» «A pesar de toda la pobreza y carácter de mal sueño de la vida de entonces, teníamos la dulce sensación de que todos vivían así, de que todos nosotros habitábamos una única vivienda comunal...».

[428] En su comentario al respecto, Groys hizo observar que las viviendas también pueden servir como metáforas de la colección de arte, porque son *per se* colecciones de objetos reunidos por sus moradores bajo puntos de vista privados, la mayoría de las veces banales, inescrutables para los extraños: representan, así, exposiciones espontáneas, que sólo se diferencian de las colecciones en las galerías de arte por el hecho de que sus visitantes han de ser conocidos del morador/coleccionista, a quienes se permite la visita por una invitación personal. Desde este punto de vista, dice Groys, el aseo no sólo se convirtió en el concentrado de la *documenta 9*, sino en una de las metáforas más convincentes del sistema artístico contemporáneo.

La enajenación de la vivienda diaria en la instalación de Kabakov y en el comentario teórico-sistémico de Groys deja claro que, en su forma normal, las viviendas son anti-exposiciones que funcionan como colecciones privadas. La vivienda expuesta es una colección privada transferida al espacio público, el museo de coleccionistas de los no-artistas. Con ello, esta instalación escenifica explícitamente la máquina de redundancia de Flusser, el filtro del mundo, que selecciona lo acostumbrado y desacostumbrado. Lo decisivo es, ahora, que sólo se puede acceder a ese interior en tanto que se *entra* en él como espectador: un gesto, que representa el caso normal en museos y exposiciones, pero que resulta extraño en el caso de viviendas, ya que éstas sirven para habitar, para un ser-ahí de modo que no haya que observar o fijarse en nada, ni extrañarse de nada. Normalmente, con la entrada en la propia vivienda acaba para su morador el comportamiento observador, en su lugar aparece un participar difuso, un dejarse-llevar y dejarse-rodear descentrados. El habitar está habitualmente destematizado, porque su sentido consiste en generar hábito y trivialidad precisamente. Si la vivienda emerge en el museo, resulta sorprendente la entrada en la vivienda o la inmersión en ella como tal: la

emergencia de la vivienda habitual en el museo convierte en tema la inmersión del visitante en ella. Sólo faltaría exponer con ella a los moradores para llevar a cabo la exposición total.

Pero que el ser-en, como estar-sumergido en el entorno de la vivienda, se haga capaz siquiera de presentación: eso es lo que señala un salto en el proceso de explicación del detener-se en viviendas o en cualquier otra configuración de ambiente. Quien entraba en el *aseo* se veía implicado en una especie de habitar-como-si. Participaba en un experimento con la inmersión temporal en algo que para otros significaba la situación habitual, su forma de sumersión. La entrada del visitante en el *aseo* era una salida ontológica: el cambio desde la situación artística a la situación no-artística se llevaba a cabo en el arte mismo; o, por hablar otra vez heideggerianamente, se localizaba [*er-örtern*] en la obra.



Luis Molina-Pantin, *Escenificación n.º 2*.

La instalación se manifiesta, así, como el instrumento más poderoso del arte contemporáneo para colocar en el espacio de observación situaciones sumergentes como un todo; en ello supera también a las artes análogas de la escena o de la disposición de recintos para animales en los zoológicos.^[429] Según Kabakov, la alta estima

habitual de la imagen, que se entendía como invitación a la entrada del observador en la situación representada, sólo puede asumirla ya la instalación en el presente. No se exagera calificando esto de conmoción o trastorno de las condiciones normales de exhibición. Mientras que la tradicional exposición artística mostraba preponderantemente objetos extraordinarios, enmarcados o colocados sobre pedestales, la instalación presenta lo sumergido y lo sumergente al mismo tiempo: el objeto y su lugar se representan a la vez; crea, con ello, una situación que sólo puede ser sostenida por la entrada del observador en lo sumergente y *eo ipso* por la disolución del marco o el allanamiento del pedestal. El desenmarcamiento de la obra invita al visitante a abandonar la observación y sumergirse en la situación. De este modo se ilustra tanto la complicidad entre la colección de arte y la vivienda como la oposición entre ambas: si el observador medio espera del objeto de arte que le impresione y le mueva a zambullirse en lo desacostumbrado, la vivienda expuesta promete la situación contraria a la excepción: a lo sumo, en ella se está desconcertado porque todo sea normal, y precisamente eso produce la inmersión en la banalidad. Se trata de una trivialidad hecha explícita, respecto de la cual nunca se sabe exactamente si puede uno relajarse en ella o no. La inmersión en lo banal explícito es una impresión que no se siente como impresión. Nos movemos en el terreno ontológico del siglo xx. Como si se tratara de un filósofo de escuela fenomenológica, Kabakov asegura que los «viajes realmente sugestivos» del arte contemporáneo se sitúan en el «ámbito de lo banal».^[430] ¿Cómo no, si las «revoluciones» son, de hecho, explicaciones de lo implícito? En este contexto hay que entender la constatación hecha por Groy: «El elogio de la banalidad es siempre ambiguo...».^[431]

Ya en el año 1921 Paul Valéry había expuesto puntos de vista semejantes, cuando, en un capítulo de su ensayo-diálogo *Eupalinos o el arquitecto*, evoca conjuntamente las figuras de Sócrates y de Fedro en un diálogo de muertos, para que, con el ejemplo de la arquitectura y de la música, discutan el principio de inmersión o de sumersión-en-la-obra. Las consideraciones de Sócrates sobre el estar-inmerso y estar-encerrado de los seres humanos en entornos construidos por ellos comienzan como una paráfrasis sobre el dualismo simmeliano de yo y enfrente:

Me gusta charlar sobre las artes... Una pintura, querido Fedro, sólo cubre una superficie, la de un cuadro o un muro... Pero un templo, cuando se entra en él, o incluso el interior de ese templo, constituye para nosotros una especie de grandeza plena, en la que vivimos... ¡Estamos, nos movemos, vivimos en la obra de un ser humano!... Nos sentimos impresionados y sobrepajados por las condiciones que él ha elegido. No podemos sustraernos a él.^[432]

Esta reflexión pone el acento en dos aspectos a la vez: por una parte, insiste en que en el caso dado lo envolvente es lo sublime; por otra, subraya que lo circundante representa un artificio y no un entorno natural. Evidentemente, aquí no se habla de lo sublime-dinámico de Kant, que describe la naturaleza como una superpotencia, sino de lo sublime-artificial, por cuya presencia por todas partes una obra humana puede experimentarse como un entorno sublime.

El Sócrates de Valéry salta con una frase al centro de la estética moderna y se confronta sin rodeos con el enigma de la obra de arte total. Dado que ésta, de acuerdo con la ambición de la vanguardia, se hace extensiva al entorno ambiental entero, desaparece para el observador la posibilidad de examinarla en la postura «burguesa»

de la observación desde enfrente. A la vista del templo en el que estoy, ser-en-el-mundo significa directamente ser-en-la-obra-de-otro, más aún, ser consumido por la magnitud artística. ¿Es sólo una casualidad que este Sócrates utilice expresiones que recuerdan el discurso de san Pablo –antiguo hacedor de tiendas y teatros– ante el areópago de Atenas sobre el Dios en el que vivimos, nos movemos y somos?^[433] Según Valéry, lo mismo sólo se podría decir de un segundo género de arte, la música:

Estar dentro de la obra de un ser humano como pez en el agua, bañarse completamente en ella, vivir en ella, pertenecerle.^[434]

¿No vivías en un edificio móvil, renovado sin cesar y vuelto a reconstruir en sí mismo, totalmente entregado a las transformaciones de un alma, que era un alma espacial? [...] ¿no te parecía como si te rodearan como a un esclavo que ha caído en manos de la presencia repartida de esa música? [...] ¿no estabas encerrado con ella y obligado a estar allí, como una pitia en la cámara llena de vapores?^[435]

La explicación de la residencia por la teoría de la obra de arte sumergente conduce, así, directamente a la discusión del totalitarismo estético o del esclavizamiento voluntario a un entorno creado por seres humanos. En ambos casos se abre paso inmediatamente la referencia a la estética de lo sublime.

Hay, pues, dos artes que encierran a los seres humanos en los seres humanos... en la piedra o en el aire... cada uno de ellos llena... nuestro espacio con verdades artificiales...^[436]

¿Qué es la Modernidad, en este sentido, sino una disposición experimental de las cosas para demostrar que de lo sublime a lo banal sólo hay un paso? Es verdad que, en la época en que Valéry anotaba estas reflexiones, la pantalla de cine, el medio fundamental de la cultura de masas emergente, que habría de convertirse en medio de avasallamiento, se encontraba todavía en sus comienzos, pero ya estaba en camino resueltamente a la preparación de *arrangements* para experiencias mimético-ensañadoras, inmersivas, consumibles masivamente. Trabajaba en la esclavización del ojo y en hacer del órgano de la observación distanciada uno de la inmersión en un medio casi táctil. A la vez, en la Bauhaus de Weimar, bajo el rótulo de diseño, se había comenzado a gestionar una intervención completa en el contexto de la residencia diaria. No sólo la música es territorio demoníaco, también el diseño del espacio, como antes de él la arquitectura, remite a la inquietud trivial de pertenecer, permanente u ocasionalmente, a un entorno configurado completamente por seres humanos. Esas artes explicitan la estancia en lugares con ayuda de montajes de inmersión, que no son otra cosa que propuestas de esclavizamiento para consumidores de la situación total. Por ellas, el habitar se explica como una bienvenida sumisión al ambiente. En la medida en que las viviendas son montajes de inmersión o instalaciones, definen la existencia o el ser-ahí como una tarea plástica. La instalación es la explicación estética de la sumersión. Esto se muestra, entre otras cosas, en el hecho de que las sumersiones participan de los dos valores fundamentales del juicio estético: de sumersiones en lo agradable y banal se dice que son bonitas o habitables, de sumersiones en lo horroroso e inquietante, que son sublimes o inhabitables.

Esta explicación de la estancia pudo ser productiva a lo largo del siglo xx en la medida en que el diseño de inmersión –alias arquitectura de interiores– se limitaba a los espacios vitales de los individuos y de pocas personas, de las familias y cooperativas. La inmensa bibliografía popular, en constante aumento, sobre interiorismo, vivir con estilo, renovación de casas antiguas, cocinas y baños de lujo, aire acondicionado, cultura de la luz, diseño de muebles y casa de vacaciones muestra lo amplio que es el frente en el que el mensaje de la sumersión en micromedios autoelegidos ha llegado a su público como la máxima auténticamente terapéutica de la segunda parte del siglo xx. Toda una industria del interior está dispuesta para despertar y discriminar tales demandas. Es significativo que la conciencia de sumersión se despoltizara rápidamente después de 1945 y se retirara de las esferas

colectivistas sublimes, como si los seres humanos nunca más quisieran escuchar ya que hay artes «que encierran a los seres humanos en los seres humanos». Es como si la memoria colectiva hubiera conservado la intuición de que mientras más grandes estén formateadas las unidades compuestas por inmersión en lo comunitario, con mayor fuerza se presenta la tentación totalitaria. Aunque artistas aislados, en tanto se rodeen de esterilidad y horror, continúen experimentando con el habitar sublime, sus ejercicios quedan limitados ahora al formato privado, en todo caso, a una subcultura.

Cuando un día se esté en condiciones de reconstruir cómo fueron desencadenados los demonios del siglo xx, se pondrá el acento en los intentos de los guías totalitarios de ampliar la situación sumergente de las viviendas a la situación total de pueblo y colectivo. El totalitarismo clásico fue la síntesis, hecha desde arriba, de vivienda y obra de arte total.^[437] El Estado, tomado por una facción, se impone como una instalación total y exige de los ciudadanos la inmersión sin reservas. Como formatos de paso a esas sumersiones por el todo, funcionaron en el Este los «partidos», en Alemania el ejército. De ahí surgieron las molestas super-viviendas-comunitarias, que se escenificaron como colectivos populares o socialistas. Tras su desaparición, el totalitarismo acostumbrado del habitar se ha aliado con la cultura liberal de masas. Ahora aparecen en la tendencia a homogeneizar los mercados de materiales de construcción y a hacer que todos los bricoladores de espacios de vida elijan entre los mismos surtidos cromáticos de azulejos, estantes, interruptores y colchones. Los mercados de materiales de construcción son los proveedores principales del post-totalitarismo occidental. Su mensaje es claro: ¡No vivas ya con el todo! ¡Compóntelas tú mismo, sólo o con otros pocos! ¡Pero sigue siendo reconocible y compórtate de modo semejante! Que por todas partes se esté rodeado de muebles que se asemejan tanto que se confunden parece ser un mal menor para los implicados. Por el contrario, el arte de la instalación, tal como Kabakov lo desarrolló tras su emigración de la URSS, sólo podía comprenderse como oposición al totalitarismo soviético; su atractivo sigue estando en que se alimenta irónicamente de la majestad de su desmantelado contrario.

4. Viviendas como sistemas de inmunidad

De la analítica de la inmersión y sumersión se produce el paso a una cuarta figura explicativa de la estancia, por la que el habitar humano se explica como establecerse dentro de un sistema de inmunidad común y personal. Esta dimensión casi higiénica de la conformación existencial originaria de espacio, como mejor puede explicarse es por una frase, que en principio no suena plausible, de *La poética del espacio* de Gaston Bachelard: «En su germen toda vida es bienestar».^[438] La tesis resulta aceptable cuando se vincula a ella la intención de introducir la topología como disciplina base de la inmunología. Desde este punto de vista, la instalación de lugares para un estar-consigo logrado es una medida preventiva que se anticipa a los probables trastornos del bienestar en la esfera propia dividida. Por ello, la ontología topófila de Bachelard hay que interpretarla como fundamentación de una teoría de la vida bien posicionada; o, mejor, como una teoría de la estancia en un lugar eutónico. No ha de confundirnos el hecho de que esto contradiga al conformismo crítico. El escándalo de una teoría de la conciencia feliz en medio del culto a la infeliz se diluye en cuanto se admite que una teoría positiva de la posición íntegra es toda una dimensión más rica que una teoría crítica, que adquiere forma como síntoma de un trastorno de la capacidad de participación. Lo que le importa a la teoría de la posición íntegra es explicar que y por qué el bienestar del instalado consigo mismo y en sus aposentos posee primacía temporal y objetiva frente a alienaciones. Explica por qué el resentimiento se manifiesta la mayoría de las veces como envidia del lugar: quien desea la humillación de los demás quiere ver devastado el lugar en el que estarían íntegros consigo mismos.

Desde aquí se llega a una definición dinámica de la vivienda como un sistema espacial de inmunidad. Esta interpretación excede en toda una dimensión a las funciones de las cuatro paredes propias como sala de espera, como generador de redundancia, como creador de hábito y como situación sumergente. Desde el punto de vista inmunológico, habitar es una medida de defensa por la que se delimita un ámbito de bienestar frente a invasores y otros portadores de malestar. Todos los sistemas de inmunidad reivindican un derecho a la defensa frente a trastornos que no necesita justificación. Cuando se los cuestiona es sólo porque entre seres culturales los formatos de zonas de inmunidad común no están fijos *a priori*.

En principio y la mayoría de las veces se concibe la inmunidad (aunque sea bajo otros nombres) como hecho social; se podría llegar tan lejos como para buscar el criterio de coherencia social en la cooperación automatizada en una comuna inmunitaria. Tradicionalmente eran la familia y la tribu, luego también la ciudad, la comunidad de fe, el pueblo, el partido, la empresa, las entidades que querían valer como unidad inmunológica operativamente efectiva, y obligaban a sus miembros a modos de comportamiento correspondientes al estándar de inmunidad conseguida en

común: al último de ellos se le llama solidaridad desde el siglo XIX. Tradicionalmente, a quien se sale de lo que se designa como comunidad de inmunidad y solidaridad se le llama traidor. El escándalo del modelo moderno de habitar consiste en que se dirige sobre todo a las necesidades de aislamiento y relación de individuos flexibilizados y sus compañeros de vida, que ya no buscan su *optimum* inmunitario en colectivos imaginarios y reales, o en totalidades cósmicas (e ideas correspondientes de casa, pueblo, clases y Estado).^[439] En ellos se libera el estrato de sentido latente de la expresión romana *inmunitas*, como no-cooperación en la obra comunitaria, al nivel inmediatamente superior. Así pues, ¿se puede decir ya que la «sociedad» moderna constituye un colectivo de traidores al colectivo?

Si las casas de tipo moderno son formas de explicación de la calidad inmunológica de complejos residenciales, ¿no es de esperar, entonces, que en la arquitectura de la Modernidad incipiente se abra el debate en torno a una definición correcta del espacio inmune? ¿No han de convertirse las casas de nuestra época en símbolos materiales de la lucha entre intereses de aislamiento y exigencias de integración? ¿No son, pues, las viviendas de esta época los manifiestos de un proyecto civilizatorio que coloca en el orden del día la nueva formatización de unidades de inmunidad y espacios íntegros? Ciertamente es únicamente que, desde que las condiciones de vivienda y negocio intentan la liberación de individuos que viven solos, hay que revisar a fondo la conexión de inmunidad y comunidad. Así como en la era de la «vida desnuda» se define la vida como la fase de éxito de un sistema (bioquímico) de inmunidad, «existencia» significa ahora la fase de éxito de un hogar unipersonal.

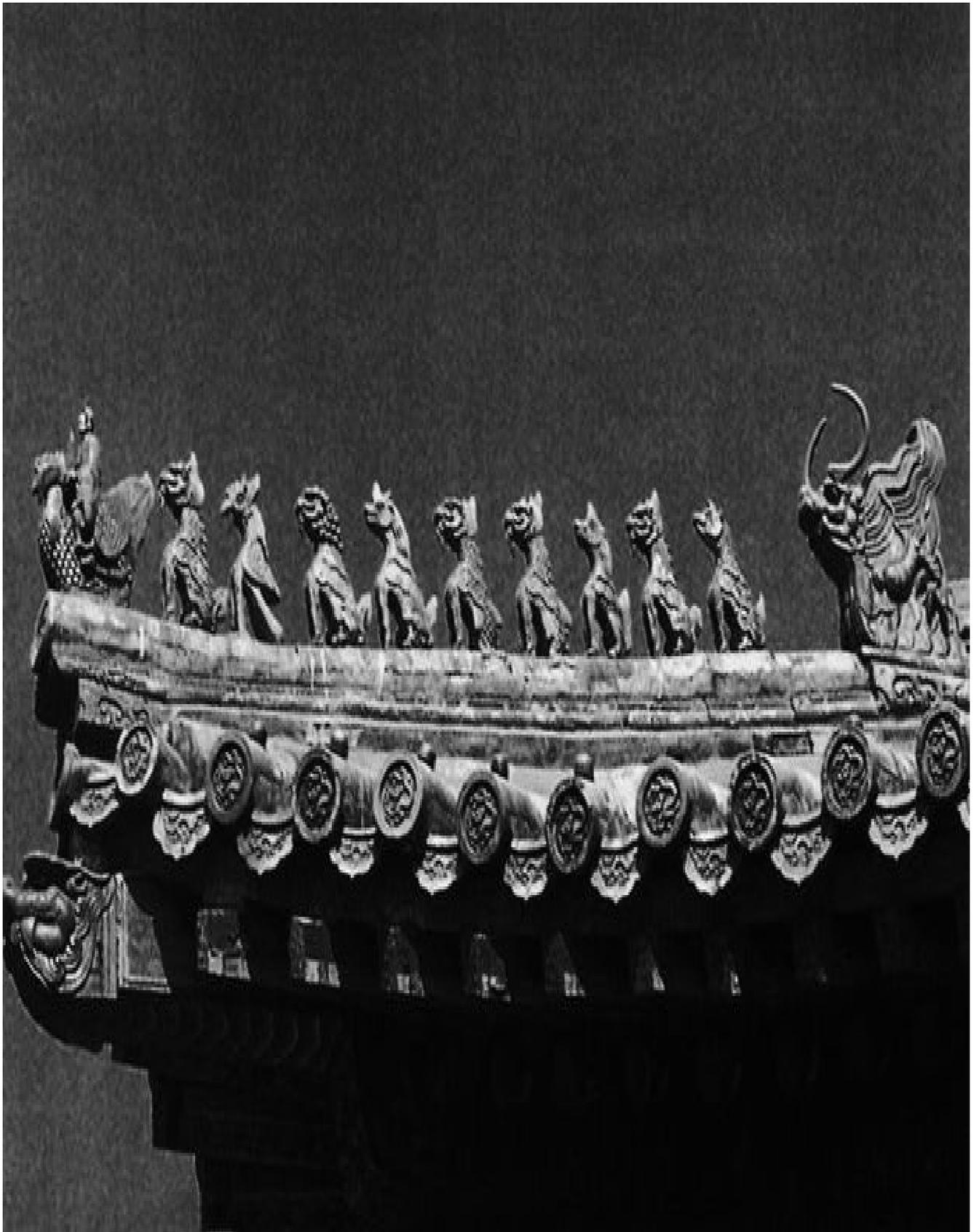
La expresión jurídica romana *integrum* no designaba sólo el estado incólume de condiciones naturales de vida protegidas por el derecho; aludía también a que la incolumidad de toda la «cosa», de un hogar o de un bien público, ya era ella misma un resultado de luchas y medidas tomadas: lo que en su consistencia idiosincrásica y sana, por decirlo así, parece existir por sí mismo, sólo puede ser como es porque y cuando goza del privilegio de reposar en sí mismo bajo la afilada espada de la ley. (En otra terminología se llamaba a esto la conexión dialéctica entre ley y violencia.) El *integrum* es un estado de cosas compuesto de la vida o un todo rimado, en el que las cosas se pertenecen unas a otras como casa y patio, piel y pelo, hombre y ratón.^[440] Esas dobles fórmulas conjuran el hechizo protector que garantiza la paz a una reunión; evocan el techo común de inmunidad, que protege a una comunidad. El llamado todo goza, pues, del beneficio de un poder delimitante, congregante, completante.

Considerado desde este punto de vista, el derecho a la incolumidad de la esfera doméstica constituye el ámbito del que procede y a partir del cual se desarrolla la cultura jurídica de la antigua Europa. La institución del derecho del amo de la casa configura el ideal latente de toda inmunidad; suponiendo que se la interpreta como poder de decisión sobre la admisión o no admisión de lo extraño en el ámbito de lo

propio; para lo que ya hay que concebir siempre lo propio como composición de efectividad inmunológica de propio y no-propio.^[441] Inmunidad implica una fuerza previsoras frente a la fuerza vulnerante: interioriza antes de proteger. El derecho del espacio, corazón del derecho privado, protege la vida asociada como un conjunto de actividades, implicadas unas en otras, de varias vidas, que precisamente allí donde se consuman han de poder desarrollarse por sí mismas; y «por sí» significa inevitablemente: dentro de límites propios y bajo exclusión de lo otro.

Inmunidad, como aseidad local, surge de la praxis de buena limitación: constituye el caso crítico de exclusividad inclusiva. Ninguna propaganda universalista puede cambiar nada ahí: incluso el Dios Uno, se llame Jahvé o Alá o Paternóster, es en primer término un expulsador. Cuando promulga invitaciones para todos, se trata de invitaciones formuladas bajo condiciones bastante repelentes. Nada de que en él todo pudiera encontrar lugar. Puede que haya muchas viviendas en la casa del Padre; pero, por su alto precio, la mayoría de ellas están vacías. Como espíritu de inmunidad, el Uno, que por su forma se dirige a todos, significa la quintaesencia de la selectividad.

Intuiciones de este tipo estaban presentes en Nietzsche cuando presentó a sus amigos una propuesta de formulación para el nuevo imperativo categórico tras la muerte de Dios. ¡Sé tú mismo un nuevo comienzo por tus propias fuerzas! ¡Sé un juego original que se juega a sí mismo, «una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir-sí»!^[442] Con propuestas de este tipo se cumple *implicite* la transposición de teología en inmunología; y *eo ipso* la emancipación, dentro de ciertos límites, de los egoísmos finitos. El sí a sí mismo dibuja el perfil del espacio real de vida del afirmante, reconociendo el hecho de que ninguna esfera de autoafirmación puede ser omnicompreensiva, y que, aunque no sea en el mismo sitio, siempre habrá suficiente espacio para lo otro y los otros, que también se quieren a sí mismos. Todo sí local a sí mismo flota en una espuma de autoafirmaciones análogas limitadas. «Y quien llama sano y santo al yo, y bienaventurado al egoísmo, en verdad ése dice también lo que sabe...»^[443] Lo que Nietzsche, un buscador fracasado de un lugar soportable para él en el mundo, no explicó aquí fue, ciertamente, cómo el lugar empírico del egoísmo renovado y legitimado es usualmente su vivienda, entendida como autoextensión espacial inmune del ser humano que permanece feliz consigo mismo. Que se va a tratar más bien de un espacio pequeño, sólo puede resultar sorprendente a primera vista.



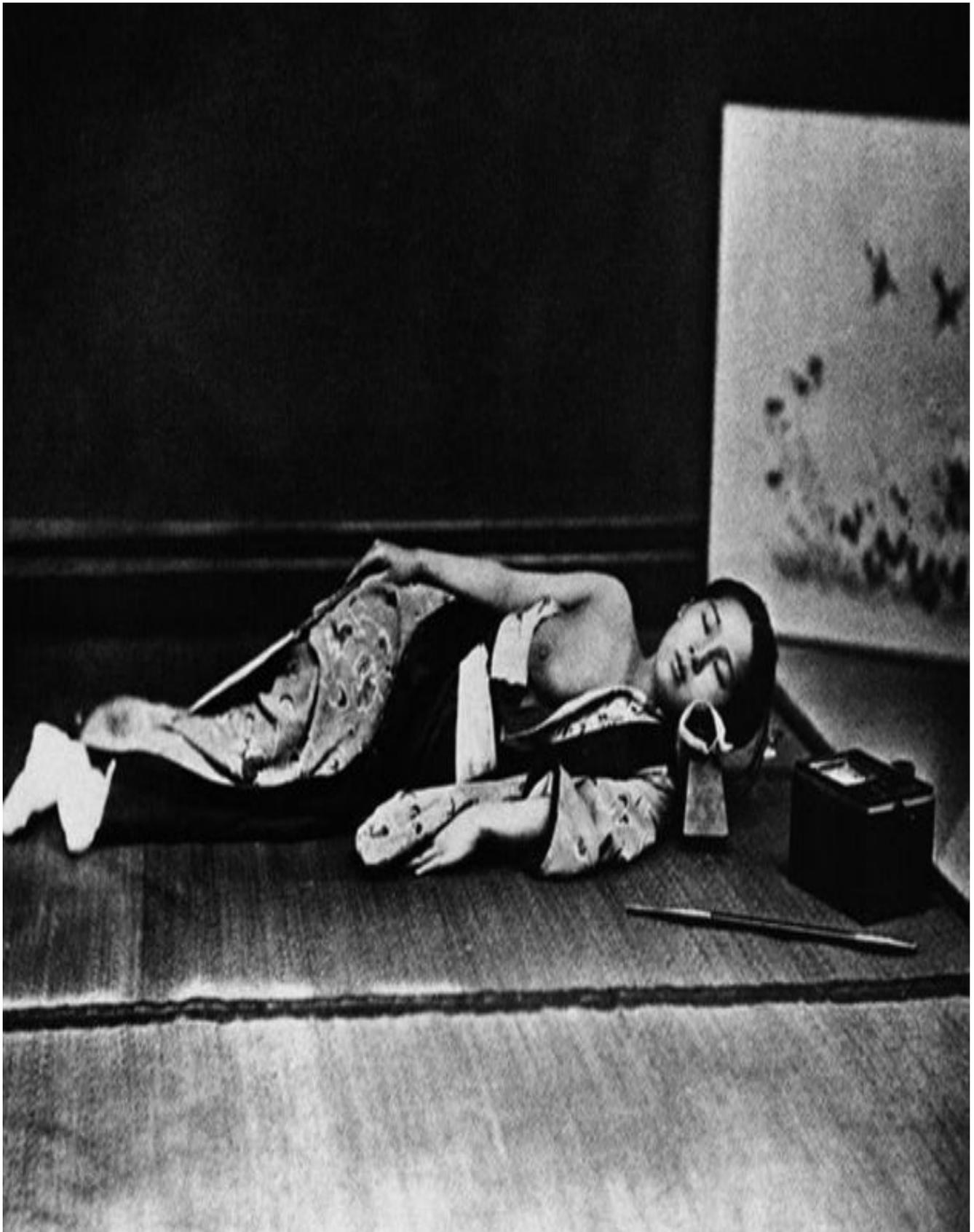
Figuras en el frontón del palacio imperial de la Ciudad Prohibida en Pekín. Sirven para la protección del edificio frente a fuerzas nocivas.

Fue Marshall McLuhan quien divulgó más tarde el secreto del habitar en condiciones modernas, en tanto que lo explicó desde una situación de inmunidad completamente transformada. Al ser humano alfabetizado, indica el teórico de los

medios, ya no le resulta necesario «considerar su casa... como ampliación cultural de su cuerpo»,^[444] porque ya no co-utiliza durante más tiempo como sistema de inmunidad personal el universo, su fundamento divino y su supuesta legaliformidad universal. Por eso tampoco tiene ya que equiparar la casa al cosmos; el orden del mundo y el estilo de vida se separan. Quien, apoyado por los medios, habita en una casa en la Modernidad, ha sustituido los vagos sistemas de inmunidad psicosemánticos de la metafísica religiosa por sus propias células-habitáculo, altamente aisladas desde el punto de vista jurídico y climático (así como por los sistemas de solidaridad anónimos). La vivienda moderna es un lugar al que prácticamente no acceden nunca huéspedes no invitados. Aquí han de quedar fuera el *toxic people*, y, si es posible, también las malas noticias. La vivienda se va consolidando como máquina de ignorancia o como mecanismo integral de defensa. En ella encuentra su apoyo arquitectónico el derecho fundamental a no-prestar-atención al mundo exterior.^[445]

La vivienda del moderno es la extensión del cuerpo por la que se exhiben expresamente su preocupación por sí mismo, convertida en hábito, y su posición a la defensiva, transferida al trasfondo. Ella hace explícito que los organismos vivos no subsisten sin procurarse encierro en sí mismos. Con ello la vivienda pasa a formar parte del proceso nuclear de la modernización: articula la emergencia –o el volverse explícitos– de los sistemas de inmunidad, así como las experiencias de las unidades autorreferentes con asociaciones más grandes (de las que incluso la mayor será mucho más pequeña que el todo). Materializa el hecho de que a la apertura humana al mundo corresponde siempre un apartarse de él complementario.

A la casa inmunitaria por la noche le llega la hora de cumplir su tarea como guardiana del sueño. En tanto conforma el entorno protector del sueño, la casa se convierte en cómplice de las necesidades acósmicas de sus habitantes. Constituye un enclave de ausencia de mundo en el mundo: un *integrum* nocturno, asegurado por techo y pared, puerta y cerradura. La casa, que es una envoltura del sueño, proporciona la prueba más pura de la conexión entre inmunidad y sellamiento de espacio. Encarna la unidad de geometría y vida, la utopía tópicamente realizada: como proyección intemporal del interior como ser-todavía-dentro.^[446] Guarda la noche, humanamente conformadora y regeneradora, en la que no se forjan planes para el mundo diurno.



Japonesa durmiendo en una estera de tatami con aventador, reposacabezas y hibachi (punto de fuego), ca. 1870.

La trascendencia natural de la noche se articula, en primer lugar, en las formas arquitectónicas de los dormitorios, que se ofrecen como entornos de tranquilidad diseñados. Aquí, el yo-piel se amplía a un yo-cama; rodeado por un yo-habitación en

un yo-casa. El sueño más claro se produce en una cebolla acósmica. En la casa de noche se aloja la falta de casa; también «nosotros, los desapegados», encontramos aún aquí un paraguas sobre nuestras cabezas: un paraguas para el que no hemos de desear, por ahora, que esté lleno de agujeros y abierto hacia el exterior.^[447] Dado que las nidificaciones^[448] en las cuatro paredes, que se llaman propias, no sirven para el sueño de la muerte ni postulan la ascensión al cielo, la casa, que garantiza la inmunidad nocturna, no presenta exigencia alguna de tamaño. No demanda ni la construcción faraónica de pirámides ni la edificación de catedrales. Quizá la «casa pequeña», por la que se esfuerzan algunos arquitectos contemporáneos,^[449] sea ante todo la forma explicativa del estar-consigo nocturno; y, con ello, una respuesta de la arquitectura, para seres humanos históricos, a la cabaña ahistórica. En el centro de la casa pequeña, acósmica, inmunitaria, está la cama: esa simple ayuda técnica del sueño, que ha contribuido más que todo lo demás a la humanización de las noches. Así, hay mucho que hablar en favor de interpretar «en última instancia» el habitar como prototipo de la posibilidad del sueño cabe sí mismo. En este sentido, la cama es el centro del mundo.^[450] El dormitorio de seres humanos reales no es, «como dice Hegel... (un) cristal donde se aloja un muerto»;^[451] tampoco es un árbol de vida gótico, que se eleva hasta el «excelsior orgánico»;^[452] es la envoltura del acosmismo con formato humano. En los sin techo puede observarse cómo la necesidad de espacio para dormir se acerca al mínimo; una caja de cartón sobre la cabeza puede valer para señalar la demanda de espacio del durmiente. Del más famoso de los sin techo se ha transmitido este dicho: «Los zorros tienen cuevas y los pájaros bajo el cielo tienen nidos; pero el hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza».^[453] ¿Qué significa eso? Quien es sostenido por una hiperinmunidad esférica (*et non sum solus, quia Pater mecum est*),^[454] a la hora de dormir puede renunciar incluso al confort mínimo de los hijos de este mundo; no exige un lecho propio, pero sí un cobertor paradisíaco.



Una caja de cartón como dormitorio: sin techo en los años ochenta.

Cuando la casa funciona como donador de techo para la noche se consume la escena primordial del *integrum*. Entonces se hace evidente que la falta de mundo es un atributo local. Todo sueño es el sueño de cualquiera; toda ausencia de conciencia es la ausencia de una conciencia limitada a un fragmento de mundo. No hay sueño

del mundo porque el mundo no tiene ojos que pudiera cerrar como todo; igual que no hay una casa del mundo en la que todo estuviera consigo.^[455] La hipérbole directriz de la metafísica clásica, la presunción de que el cosmos sea una casa, acabó con el paso al habitar explícito. Se reconoce que el reflejo metafísico de buscar inmunidad en lo omnienvolvente fue un lujo que sólo se lo pudieron permitir los más pobres, los sin hogar y sin seguro de la Antigüedad y de la Edad Media. Los impotentes viven en hipérboles, los fuertes ocupan territorios y los vuelven a abandonar. Toda vivienda, como punto de apoyo de un poder-vivir finito, genera exclusividad; toda autoafirmación puntual produce interrupciones de comunicación y negación del entorno. Ésta es su virtud afirmativa, su egoísmo (su «ego-manía»),^[456] y su diagnóstico normal, a la vez. La crisis del alma del mundo pasa a través de las viviendas. Incluso Dios, si es toma de partido por la vida y no una vacía máscara de totalidad,^[457] no puede recoger todo en sí. Estas palabras son duras para el romántico de lo ilimitado. ¿Quién es capaz de escucharlas?

5. La máquina para habitar o:

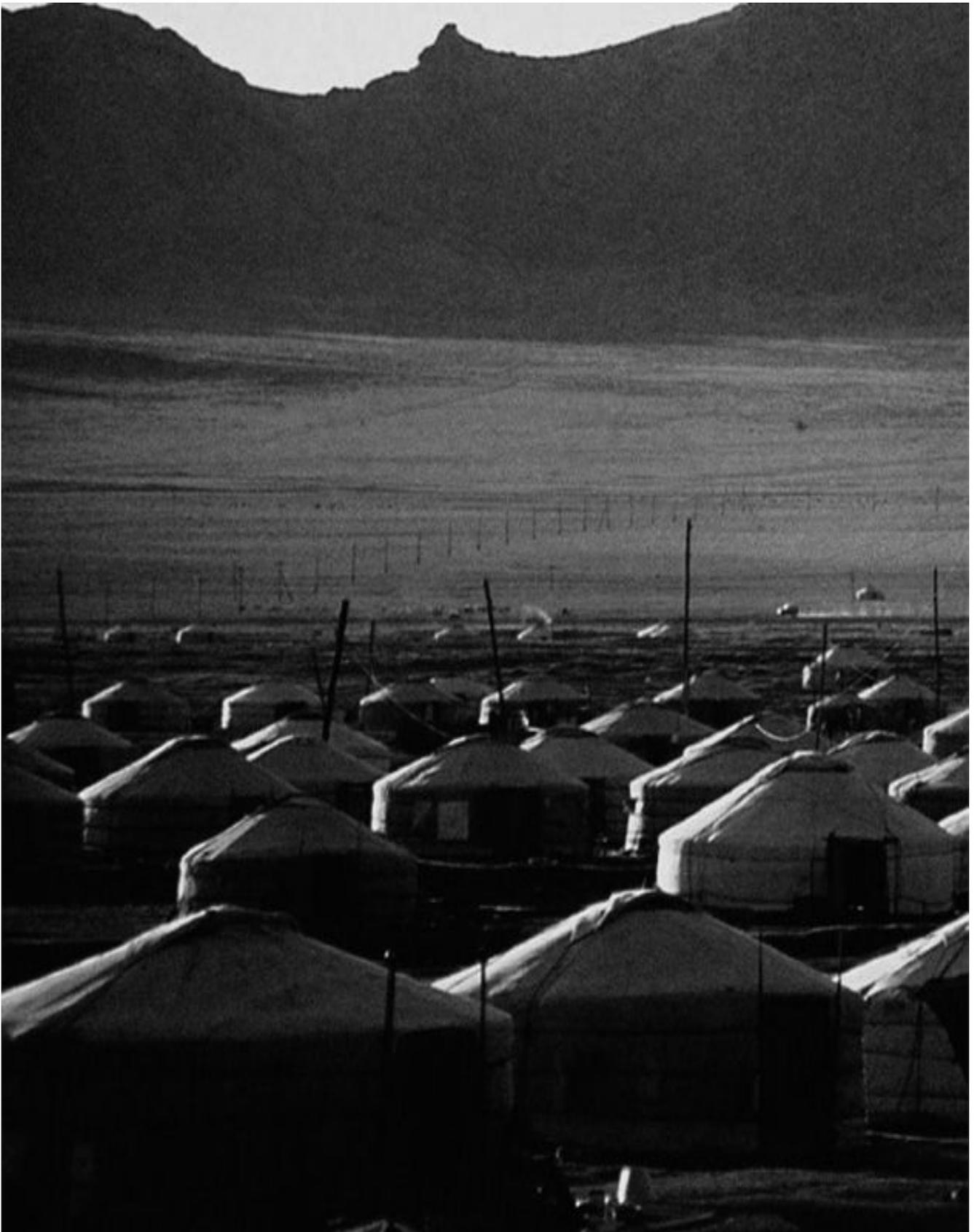
El sí-mismo-espacio movilizado

De lo dicho se sigue el paso al quinto peldaño de explicación de la estancia por la técnica moderna de la construcción: la definición de ingeniero de la vivienda como *máquina para habitar*. Esta infausta expresión, que Le Corbusier introdujo a comienzos de los años veinte en la discusión sobre la reforma de la arquitectura, depara el concepto clave para una explicitación acomodada a los tiempos de la actividad doméstica de gentes que viven solas en la ciudad y de familias pequeñas movilizadas. En eso no puede cambiar nada la difamación que la crítica sentimental de la arquitectura ha hecho de esa expresión. Expresión que compendia los modelos técnicos que corresponden al *stand* del arte en asuntos como estar-consigo, administración del tiempo, configuración del hábito, diseño del clima, inmunización, gestión de la ignorancia, autocomplementación y co-aislamiento. En ella se condensa el ataque del siglo xx a las formas tradicionales de la apatía sedentaria. La demanda programática de 1922 de Le Corbusier perfila el nuevo camino: «La primera obligación de la arquitectura en un tiempo de renovación [...] es [...] la revisión de los elementos esenciales de la casa».^[458] Creía que el paso más importante en el camino al *nuevo espíritu* consistía en despertar la «disposición espiritual para la serie».^[459] La formulación epocal se encuentra en un escrito de comienzos de los años veinte, en el que se dice: «Hay que considerar la casa como una máquina o un instrumento para vivir [...] una casa concebida como un auto y acomodada como un auto o una cabina de barco».^[460]

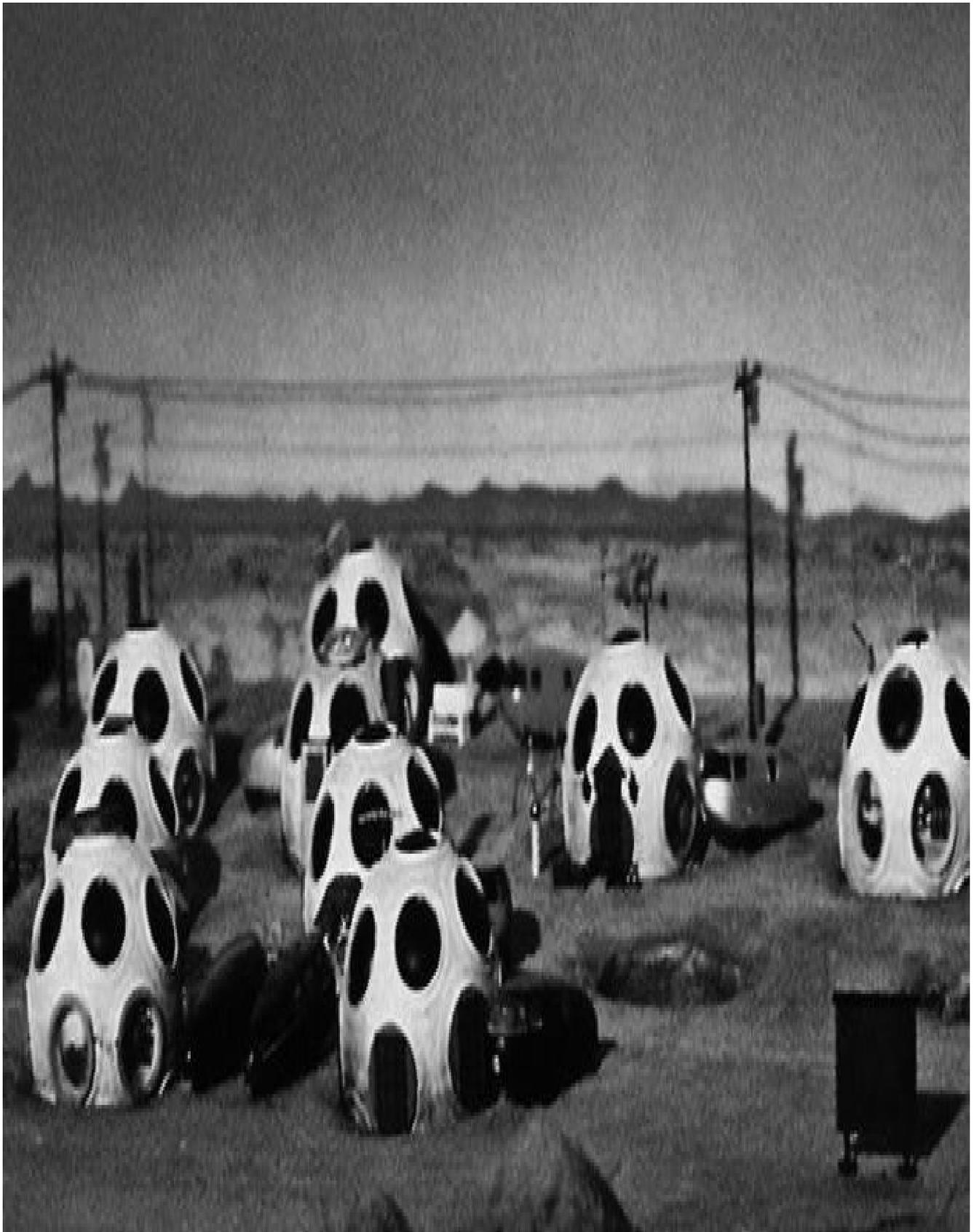
La rebelión de los tradicionalistas contra la concepción analíticamente avanzada de arquitectura como preparación de *containers* móviles para la estancia de seres humanos no se hizo esperar: en 1927, con ocasión de la aportación de Le Corbusier a la exposición arquitectónica en la colonia Weissenhof de Stuttgart, el crítico Edgar Wedepohl encontraba que la vida en una «tienda de nómadas de acero y hormigón» así quizá fuera atractiva para intelectuales, pero que no habría que permitir a ese tipo de seres humanos que impusieran sus gustos a la sociedad entera. Ésta seguiría también en el futuro con sus miras puestas en un habitar con derecho a expectativas más sólidas. Las casas del tipo de la máquina para habitar no estarían «trabadas firme y consistentemente con la tierra... arraigadas en el suelo...».^[461]

Si se buscara una prueba de que las aversiones convergen a veces con las penetraciones intelectuales, aquí habría una concreta. A la idea de máquina para habitar le es inherente el programa de diluir la alianza, aparentemente inmemorial, entre casa y sedentarismo y liberar del entorno el espacio habitado. A veces este programa enlaza conscientemente con la forma prehistórica de la tienda nómada, que

sólo iba acoplada ligeramente a su ambiente. (El recelo de lo doméstico tradicionalista frente a la casa-tienda sólo es sobrepasado por la aversión de estetas conservadores a las pretensiones artísticas de la arquitectura moderna, en cuanto que barruntan la transformación del edificio en una gran escultura.) Lo que Rudolf Arnheim ha descrito como la «dignidad de lo inmóvil»^[462] en la arquitectura tradicional es víctima ahora del imperativo de la mudanza aligerada. En el curso de la explicación se ha alcanzado el momento en el que la casa no sólo sigue siendo el lugar de parada en el que los mortales esperan la sazón del producto o la puesta en marcha del proyecto: ha de convertirse ella misma en el vehículo, que, por hablar con Bloch, esté ahí «dispuesto a partir».^[463] El principio reversibilidad se introduce en la construcción de viviendas.



Colonia de nómadas yurtas en Mongolia, 1997.



Steven Brower, *U-town*, 1998.

La máquina para habitar es inequívocamente una concesión del símbolo de persistencia casa al «carácter absoluto de movimiento del mundo» en la época del dinero. Así como, según Simmel, el significado del dinero reside en el hecho de «que pasa de mano en mano», el de la máquina para habitar, en el hecho de que facilite el

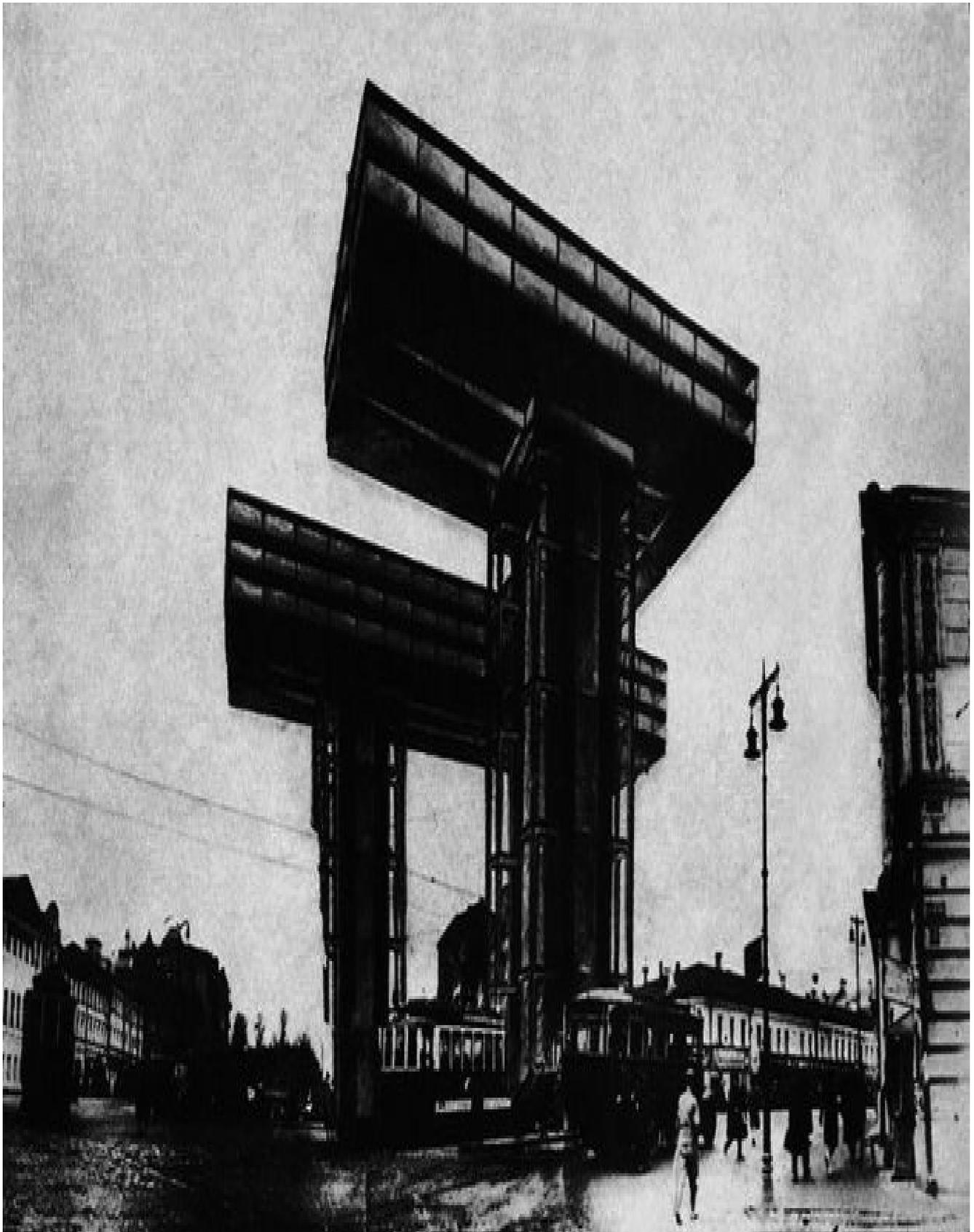
traslado, la circulación del morador. En tanto que le depara alojamiento aquí, le recuerda ya la salida inminente a otro lugar de emplazamiento, a otro aparcamiento, a otra opción climática. Como el dinero, la máquina para habitar es «*actus purus*, por así decirlo», continua «autoenajenación fuera de cualquier punto determinado, y constituye, así, el polo opuesto y la negación directa de todo ser-para-sí».^[464] La divisa posmoderna, estabilidad por liquidez, ya viene articulada plenamente en la idea de *machine à habiter*.

Con la casa-vehículo la simetría entre edificar y desmontar se eleva a un ideal pragmático. El edificio se presenta ahora como una hipótesis. Cuando se edifica con calidad artística articula la pretensión de alcanzar una forma perfecta de provisionalidad; aunque la forma parezca definitiva, la localización sigue siendo revocable. En tales espacios el habitante puede convertirse en un autoestopista de sí mismo; el propietario es un pasajero que hace elegante el compartimiento. La decoración no es nada (porque se orienta a lo sedentario y cómodo), el diseño lo es todo. La objeción de que no esté trabado firmemente con la tierra demuestra adecuadamente la novedad del híbrido casa-vehículo: su estar-ahí no significa matrimonio o enlace alguno con la tierra, sino un simple aparcar en un área sellada. El Lissitzky ha articulado programáticamente en sus escritos de teoría arquitectónica la tendencia antigrave del nuevo modo de construcción:

Una de nuestras ideas de futuro es la superación del fundamento, de la sujeción a la tierra... (esto) requiere la superación de la fuerza de la gravedad misma. Requiere el cuerpo flotante, la arquitectura físico-dinámica.^[465]

Para la ilustración de estas tesis remitía a su proyecto *El planchacielos [Der Wolkenbügel]*, 1924, así como al de Leonidow para un Instituto Lenin en Moscú, cuyo núcleo, junto a un rascacielos-biblioteca para 15 millones de libros, había de consistir en una gran esfera-auditorio para 4000 personas, flotante en el aire.

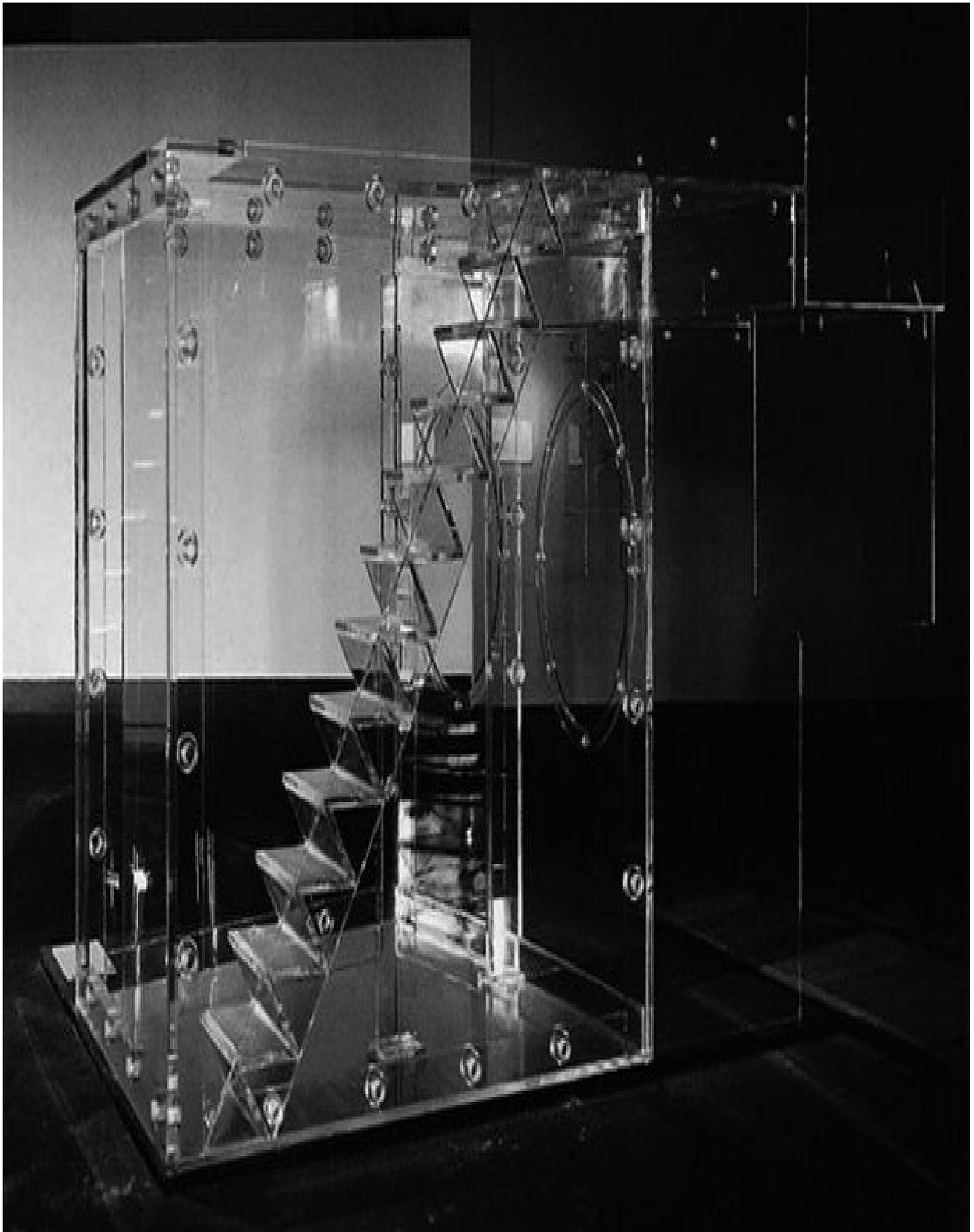
^[466] El nuevo ser humano surge de la suma de poder soviético más levitación. Las frecuentes alusiones de Le Corbusier al automóvil y al transatlántico –incluyendo la afirmación futurista de la equivalencia entre el templo del Partenón y una carrocería perfecta– no son sólo testimonios del amor a la geometría y de la fascinación por abstracciones platónicas, como podían encontrarse a menudo en los pioneros de la nueva arquitectura; implican la comprensión correcta de la definición de las nuevas casas como vehículos. En consecuencia, hay que entender, en primer término, los solares edificados como aparcamientos; o como muelles (una concepción que más tarde se habría de manifestar sobre todo en el caso de grandes complejos residenciales, donde los apartamentos se construyeron dispuestos como unidades de *container* colocadas unas encima de otras en garajes verticales o cabinas de barco apiladas, no siempre en consonancia con las necesidades predominantemente sedentarias de una vecindad que no conseguía reconocerse en la ecuación de aparcar y habitar. Si se quisiera formar un supraconcepto común para las viviendas de nuevo tipo y sus correspondientes vehículos se llegaría a la expresión sociomóvil.^[467] coche del pueblo y contenedor de grupo al mismo tiempo.



El Lissitzky, *El planchacielos*, 1925.

Para la nueva forma de explicación del habitar el enlace con la idea de vehículo y de *container* transportable también es de trascendencia porque de ambos análogos se produce la reversión a habitáculos de un solo piso: si no inevitablemente, sí por motivos pragmáticos. Los vehículos no tienen cimientos ni almacén, los contenedores

no tienen bodega. Con ello, la *machine à habiter* rechaza la imposición de entender el habitar desde el residir en una casa, es decir, en una estructura de varios pisos. La unidad autónoma, analíticamente preparada, de vivienda aparece –casi dogmáticamente– como una especie de *bungalow* apilable, en el que los movimientos de la vida de los moradores han de producirse exclusivamente en horizontal (excluyendo algunos proyectos más ambiciosos de viviendas de una sola habitación de techo alto con una galería arriba). Por eso es comprensible por qué un amante de la casa, como Gaston Bachelard, se quejaba de la vivienda moderna de un solo piso, considerándola un desvarío con amplias consecuencias psicológicas. Si la vivienda del ser humano ha de traducir efectivamente su «forma» anímica, su alojamiento en unidades de un solo piso significa el comienzo del final del alma verticalmente compleja. ¿Puede el alma «expandirse» («no sé nada de ello») mientras haya de contentarse con apartamentos de alquiler? Puede que las ideas de Bachelard se consideren expresión de nostalgias burguesas; de todos modos, en esto le acompaña Sigmund Freud, para quien, desde el punto de vista topológico, la psique era una configuración de tres pisos. ¿Qué va a suceder con las criptas interiores cuando los contemporáneos de la Bauhaus y de la cultura del *bungalow* ya no sepan en absoluto qué es un armario en la bodega, en el que se podría tener un cadáver?^[468] Quizá no carezca de interés para los desarrollos futuros del psicoanálisis el modo en que se las arreglen los seres humanos con la idea de inconsciente cuando ya no tengan presente la experiencia de una casa con bodega y almacén.



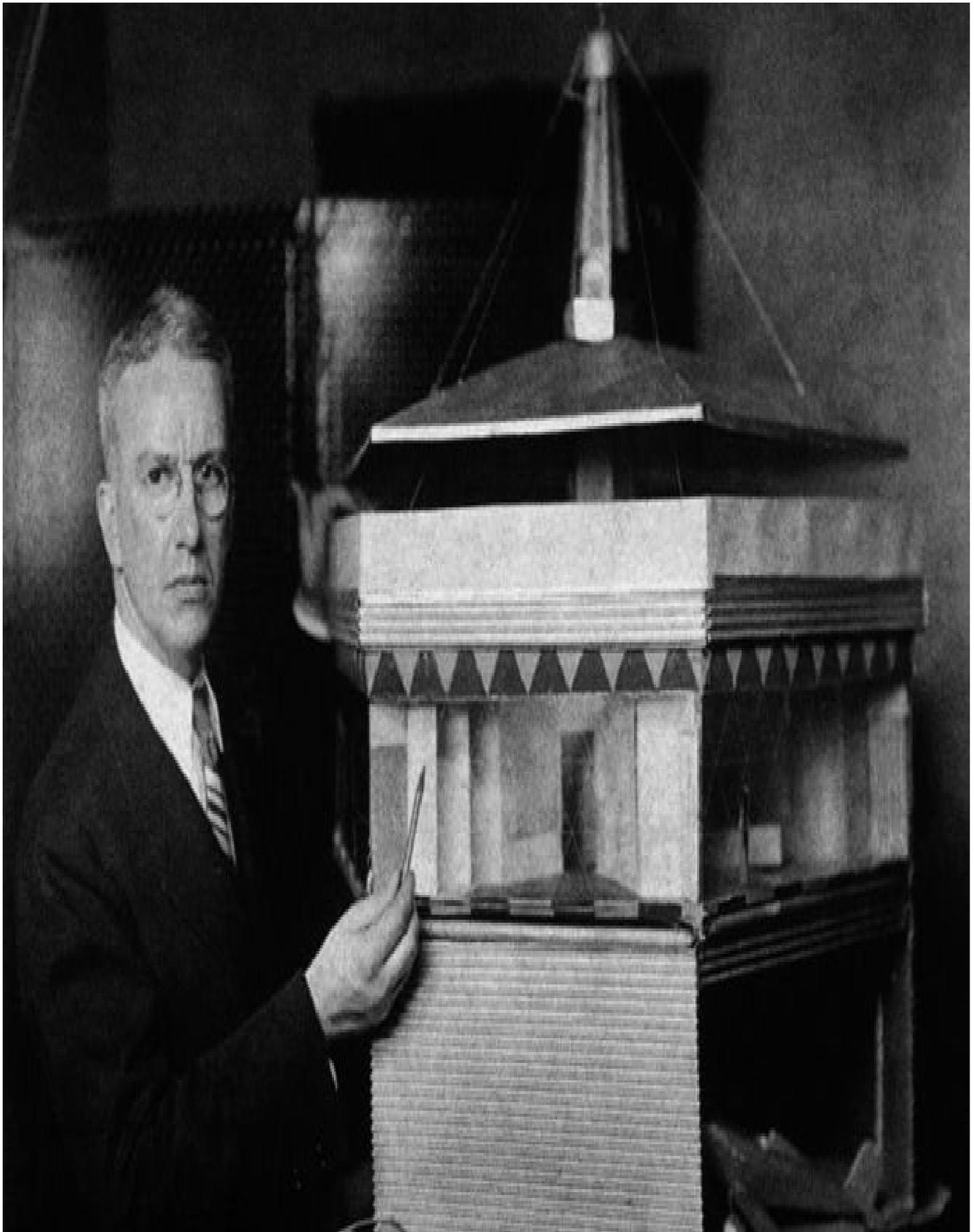
Carsten Höller, *Casa-comuna*, 2001.

Por el desarrollo posterior del motivo «máquina para habitar» en el siglo xx pudo reconocerse pronto cómo la fórmula, que en el caso de Le Corbusier se quedó más bien en retórica, llevó a materializaciones precisas en numerosos focos de praxis contemporánea de alojamiento.^[469] Su forma máxima temprana, desde el punto de

vista de la técnica ingeniera, aparece en los bocetos de 1927 del joven Buckminster Fuller para su *Dymaxion-House*, que, efectivamente, fue la primera auténtica máquina para habitar en el espacio plano que se concibió. En la legendaria conferencia de Fuller ante la Architectural League de Nueva York, en junio de 1929, su presidente, Harvey W. Corbett, presentó la maqueta de la novedosa casa como el resultado de una reflexión sin prejuicios «sobre ese tipo esmerado de máquina, que responde perfectamente a los propósitos de una vivienda».^[470] Permitiría vislumbrar la posibilidad de que «llegemos a conocer viviendas como automóviles para viajar», como «una máquina con el valor de reutilización, que puede ser montada en cualquier parte». «Si usted ha vivido algunos años en una casa así y quiere emprender una gira por Europa, mande una nota a una lavandería; le llamarán, recogerán la casa, la lavarán y limpiarán, la plancharán y volverán a montar, y cuando usted regrese estará en una nueva casa.»^[471]

La casa del ingeniero está sujeta al principio montaje: ya no la construirán albañiles, la instalarán montadores. En ella ya no se habita tampoco en el sentido europeo; la casa se rellena con una opción de estancia. Como máquina para habitar es, a la vez, máquina para mudanzas; y demuestra la independencia del contexto. Con esto pierde su validez la tesis neo-ontológica de que una casa constituye un punto medio artificial entre ser humano y naturaleza, que, por su esencia, habría de actuar conciliadoramente.^[472] La casa movilizada piensa tan poco en la reconciliación de su habitante con el entorno como un automóvil en la reconciliación del conductor con la carretera. Donde antes había naturaleza, ahora es preciso que haya infraestructura.

La conferencia de Fuller comienza crítico-temporalmente («[...] llegué a la conclusión de que la construcción es responsable de casi todos nuestros males»;^[473] “En el modo de habitar hoy día... las mujeres están mucho más esclavizadas que en su tiempo las tripulaciones de las galeras romanas”)^[474] y acaba con la alabanza de la estandarización y del pensar en serie, incluso con la apoteosis de la movilidad: ahora se trata de levantar consecuentemente la casa del suelo. El nuevo edificio, que sirve a la improvisación plausible de un espacio de vida para seres humanos móviles, ha de ser colgado de un mástil central, descartando, con ello, la estática tradicional y despidiendo las tradiciones cúbicas, junto con el dogma de los ángulos rectos en paredes, ventanas y puertas. La casa flotante sólo permanecería en contacto con la tierra por el anclaje del mástil, sin que, por ello, a pesar de su ligereza de peso, hubiera de renunciar a la estabilidad frente a tormentas y seguridad ante terremotos. (Recordemos que cuatro meses después, en octubre de 1929, en sus conferencias de Buenos Aires, Le Corbusier encomiaba *expressis verbis* la casa levantada de la tierra y colocada sobre pilotes [*pilotis*], la *boîte en l'air*»;^[475] un decenio antes, el poeta ruso Velimir Chlebnikow, muerto en 1922, en sus *propuestas* radicalmente constructivistas había demandado: «Construir casas en forma de enrejado, en las que puedan encajarse casitas de cristal transportables».^[476])



R. Buckminster Fuller ante la segunda maqueta de la Dymaxion House, 1929.

La casa proyectada por Fuller había de agradecer su estabilidad a un entramado novedoso, integrado preponderantemente por esfuerzos de tracción: una referencia temprana al concepto de tensegridad, con el que Fuller se convertiría en el fundador de una estática trans-clásica; para el amarre de las cargas se utiliza alambre de cuerda

de piano, extremadamente resistente; además, de los apuntalamientos adicionales se ocuparían tubos de metal y de goma bajo presión de aire («[...] Casi podrían dejar que un avión volara dentro sin que la ventana se rompa»).[477] Suelos rellenos de aire amortiguan el sonido y recogen suavemente a niños que caen. Puertas compuestas de seda de globo, hinchable, se abren y cierran mediante mecanismos neumáticos. Ya no hay trasteros ocultos; ni separaciones de espacio que transmiten el mensaje: no has de pasar por aquí, caerte. Los movimientos-*indoor* de los habitantes se tipifican y optiman ergonómicamente; todos los pasos y maniobras en el entorno, detalladamente calculado, cuentan ya con la necesidad de los sujetos-*dymaxion* de eficiencia y ahorro de energía.



Dymaxion Deployment Unit (DDU), 1940, Cocina-Modelo de un alojamiento de emergencia a la espera del bombardeo de ciudades británicas.

Además, por el tipo ligero de su estar-ahí y por su ágil agregación de formas análogas, la casa se convierte en un alegato en favor de la disolución de la vieja ciudad colectivizante, más aún: en un fanal para la descentralización de la república,

para la desescolarización de la sociedad y, no en último término, para la autoenseñanza de los niños-*dymaxion*, de aquella primera generación de visitantes provenientes del futuro que «no son niños no-hagas-eso».^[478] (Imposible no reconocer aquí el influjo de Frank Lloyd Wright.) Además de esto, la nueva casa se presenta como una máquina para la emancipación del ama de casa. Si la vivienda tradicional significaba para ésta un auténtico banco de galeras y un irremisible entorno de estrés, la nueva se transforma en una amplia ayuda técnica para las tareas domésticas; tanto fuera como dentro está orientada al aligeramiento. La emancipación se ajusta a la levitación; ambas son comprobables con la balanza. «El peso total de la casa asciende aproximadamente a 6000 libras. Los costes de los materiales utilizados comportarían, según estimaciones actuales, unos 50 céntimos por libra.»^[479]

Por su alianza con la movilidad, el nuevo modo de habitar ha de conducir, según Fuller, a una ruptura saludable con la psicología tradicional de las «masas» ciudadanas. La casa-*Dymaxion* ha de convertirse en el medio de transporte de un ser humano que quiere saber que ha dejado tras de sí los últimos vestigios del feudalismo europeo y, con ellos, el dogmatismo de los fundamentos y la creencia en la importancia de los muros que les caracterizaba. Por eso, el nuevo estilo de habitar se convirtió en un medio de «demanda de movimiento».^[480] (En *On the road*, Kerouac formulará una generación más tarde que la «única función noble de nuestro tiempo» consiste «en estar en movimiento».) En una época en la que por las carreteras de Estados Unidos apenas circulaban 20 millones de automóviles, Fuller soñaba con guarnecer el país con hasta 100 millones de casas-*Dymaxion*. Más tarde declaró que nunca había creído en la realización de su proyecto.

La vinculación entre casa y vehículo en la utopía-hábitat de Buckminster Fuller no se limita a virtudes de movilidad. En realidad, el proyecto-*Dymaxion* implica ya la tendencia concreta a la sub-urbanización de las ciudades, sin la que es difícil entender la moderna sociedad de consumo de masas, sobre todo en su variante americano-estadounidense. Desde los años treinta del siglo xx, en la cultura de masas, impulsada por celos y rivalidades, los escenarios primarios de consumo o células de comida rápida –para tomar nuevas fuerzas coyunturalmente– son los hogares unifamiliares en los suburbios, que sólo por motorización podían estar conectados con los centros comerciales. El proyecto de Fuller profetiza exactamente, pues, aunque de forma inteligentemente distanciada, las tendencias de hábitat y estilo de vida, que comenzaron a imponerse, así y todo, a partir de su tiempo: aboga por una casa, toda ella proyectada como máquina de confort y cuya primera virtud consiste en dejar a sus habitantes las manos libres para el consumo. La variante fulleriana del utopismo pertenece a las múltiples manifestaciones de aquella «conjura contra la ciudad» que, según el diagnóstico del urbanista Richard Plunz de la Columbia University, Nueva York, caracterizaba el sino de las ciudades desde la crisis económica y su disolución en el New Deal.^[481]

La historia de las formas arquitectónicas del siglo xx muestra, ahora, que la

interpretación de la casa como vehículo no quiso desarrollarse en la dirección que habían señalado los contenedores colgantes de *high tech* de Buckminster Fuller. Cuando la vivienda y el automóvil se unieron efectivamente, surgieron, por un lado, las autocaravanas, como unidades integradas por microbuses y *containers* amueblados, o bien las caravanas remolcadas por automóviles; por otro lado, se formaron (sobre todo en Estados Unidos, partiendo de prototipos de mitad del siglo XIX)^[482] numerosas subculturas de *mobil homes*, casas completas, levantadas de sus cimientos, que podían ser llevadas en camiones articulados a nuevos emplazamientos, donde, tras cortos trabajos de instalación de los empalmes de corriente, agua, canalización y telecomunicación, podían volver a funcionar inmediatamente como unidades autónomas de vivienda. La casa móvil se define como mónada arquitectónica ambulante, que se ha hecho congenial con su habitante, porque tanto la casa como su dueño remiten a la libertad de elección del contexto. Representa un *container* desterritorializado, que no demanda ni aguanta vecindades esenciales. Tampoco la coexistencia se escapa a la explicación: comuna y entorno pueden separarse una de otro como sexualidad y procreación. El concepto de cercanía se emancipa de su interpretación espacial trivial, mucho tiempo antes de que internet creara un nuevo modo de televecindades.^[483] A veces, cuando un tornado destruye una colonia-*mobil home* en Florida u Oklahoma, en imágenes televisivas se ve a los dueños que están junto a los restos de sus casas como conductores de automóviles que se hubieran visto implicados en una colisión masiva en una autopista.

La explicación del habitar por analogías con el vehículo se ha llevado a cabo una segunda vez, por decirlo así, a la sombra de la vanguardia: en un espacio sin teoría y sin arte: la miseria analiza a su modo las estructuras elementales del habitar. En un mundo en el que la huida y la deportación se convirtieron en fenómenos masivos, hubieron de ensayarse en gran escala y en gran número improvisaciones de habitáculos provisionales. Así apareció el mundo de los campos de concentración, que, en cualquier balance que se haga del siglo XX, habrá que contar siempre entre sus síntomas principales. Ellos constituyen el compromiso maligno entre movilidad no deseada e inmovilización forzosa. Y sin embargo: incluso con el minimalismo de sus barracones, este tipo de alojamiento se somete al imperativo antropológico del habitar. A pesar de sus diferentes grados de dureza, los mundos de campos pueden compararse unos con otros como lugares de apiñamiento de «seres humanos superfluos», donde se experimentan reducciones de la cultura del habitar a dotaciones elementales y provisionalísimas. Aquí queda claro que la reducción del espacio de habitación hasta un *container* casi vacío no tiene por qué ser una finura estética. La chocante anotación de Flusser: «se habitaba en Auschwitz» es una frase descriptiva; articula un valor límite de la estancia en una máquina para habitar que sirve de sala de espera de la muerte. Como el tiempo existencial sin cualidad fue explicitado en los años veinte del siglo XX como ser-para-la-muerte, así, desde los años cuarenta, la estancia-en-algo sin cualidad, como ser-en-el-*container*.

6. *Management* de direcciones, emplazamiento de consumo, regulación del clima

En tanto que el «habitar» en un campo de concentración substraer a los ocupantes la libre elección del lugar y aniquila a la «persona» autónoma, aparece *ex negativo* una nueva dimensión de la estancia explicitada: por afirmación del ser-ahí a un lugar determinado el habitar se define y despliega como un residir. Elegir una residencia significa comprometerse con el mantenimiento de una dirección; tiene una dirección quien se afirma como remitente y está a disposición como destinatario. En ambos aspectos el habitante moderno invierte una parte de sus energías en el lugar de residencia como lugar de empresa. Con ello, el poseedor actual de una dirección sigue un hábito de la aristocracia de la antigua Europa, que estaba dispuesta a pagar casi cualquier precio por un privilegio de residencia. Educados en la atención celosa a denominaciones de origen y auras de nombres, era inmediatamente evidente para los nobles que la dirección es el mensaje. También bajo premisas capitalistas la afirmación del lugar y del rango por la exhibición de una dirección sigue siendo un objetivo empresarial provechoso, puesto que juega con el comodín entre los valores de la sociedad movilizadora, la accesibilidad, tanto en forma activa como pasiva.^[484]

La vivienda moderna se define como dirección cuando hace accesibles a sus habitantes para servicios, entregas, ofertas en red y cuando les pone a mano los medios para actuar como remitente de encargos y mensajes. El domicilio es una inversión primaria, por la que los actores del mundo de negocios demuestran su capacidad para ellos y su pretensión social. Como inversión en un lugar social, la dirección es una parte del capital fijo. Mientras con mayor claridad se perfila el valor de residencia del habitar, mayor motivo tienen quienes ofrecen *housing facilities* para recomendar sus objetos desde el punto de vista de su capacidad de tráfico. Las primas más altas las poseen unidades de vivienda que unen todas las ventajas-*privacy* con todas las opciones-*access*. Donde se ofrece esto, la residencia es a la vez una esfera perfectamente aislada y un punto fácilmente accesible en la red de múltiples *on-line-communities*. Es un punto de conexión para oscurecimiento del mundo exterior y admisión de realidad *on demand*. A la vista de tales disposiciones el refinado giro de «casa inteligente» significa algo más que una frase de propaganda. El habitar explicitado en dirección a la inteligencia hace de la vivienda una agencia: emplazamiento y encrucijada para agentes, programas artificiales negociadores, que interaccionan con consumidores finales humanos.^[485]

Bill Gates llamó a su proyecto habitacional *Cyberhome*, en las cercanías de Seattle, una «casa (casi)omnisciente».^[486] Construida de cristal, madera y silicio, ha de servirles a él y a su mujer, en primer término, de máquina de relajación, dotando a su ambiente común de un máximo de «posibilidades de entretenimiento». *Intelligent toys* hacen de la casa un entorno de experiencias. Quien anda por la villa de Gates se

mueve en una envoltura electrónica que en cada momento le posiciona y le introduce en un aura personalizada de luz, música y opciones operativas. La casa sabe continuamente todo lo que ha de saber sobre el visitante para estar disponible para él. Como un submarino digital, está dispuesta día y noche a reproducir, a satisfacer deseos del habitante, todas las canciones en las que aparezca la palabra *yellow*. En las paredes hay incrustados monitores que ponen a disposición del observador cualquier imagen del archivo de la historia universal del arte. «Habitar significa... tener acceso.»^[487]

Notemos que las condiciones habitacionales post-agrarias y ya no artesano-gremiales se distinguen casi generalmente porque están construidas (al menos para la parte asalariada del hogar) sobre la separación de lugar de trabajo y vivienda. Aquí aparece un nuevo aspecto del habitar explicitado, por el que se le determina expresamente como no-trabajar. En la terminología de la economía política las actividades de ese ámbito se habían transcrito como «reproducción de la mercancía fuerza de trabajo». La sociología de la sociedad de sensaciones pone el acento, por el contrario, en el habitar contemporáneo como medio para la representación y regeneración de identidad; así como en el papel de la vivienda como campamento base para incursiones en la escena de las sensaciones. La vivienda se cualifica cada vez más inequívocamente como el lugar en el que los individuos se entregan a su vocación de autorrealización en la inmanencia pura. Autorrealización es una expresión camuflada para autoconsumo. El acontecimiento más relevante de la vida se determina aquí como flujo incentivado de sensaciones o vivencias; es decir, como acumulación y derroche de diferencias disfrutables en el fluir del tiempo. Viviendas son emplazamientos para empresarios de sensaciones, es decir, «máquinas de deseo, que maximizan sensaciones por unidad de tiempo».^[488]



Shigeru Ban, *Curtain Wall House*, 1995.

Finalmente, la cultura moderna de la construcción ha conseguido que el contenido físico casi inobjetivo de todos los edificios, el aire encerrado, haya podido convertirse en un tema *sui generis*. El aire constituye, en la presentación que hacemos, el último aspecto de la cultura habitacional explicitada de la Modernidad. Puede aventurarse la

tesis –sobre el trasfondo de las explicaciones que hicimos con respecto a los invernaderos–^[489] que todas las viviendas contemporáneas no sólo tienen instalaciones climáticas (en nuestro grado de latitud en forma de calefacciones, en zonas más al sur en forma de sistemas de refrigeración del aire, además), sino que son instalaciones climáticas. Llama la atención que el fenómeno *air conditioning* no haya despertado el interés de los historiadores de la cultura y sociólogos hasta ahora. Sólo esporádicamente aparecen referencias al significado sobresaliente de la refrigeración del espacio de vivienda y trabajo para la apertura a la civilización de las zonas más cálidas y tórridas de la Tierra. El historiador David S. Landes deduce enfáticamente los desplazamientos de población en Estados Unidos hacia el sur y el establecimiento de industria en esas latitudes del uso extensivo del *air conditioning*.^[490] Aquí se impone la aguda observación de Hegel sobre la inutilidad del aire natural para fines humanos.^[491] Por lo que respecta a los arquitectos de la Modernidad, no sólo se hicieron conscientes de su responsabilidad por el confort psicosocial de una unidad de vivienda –recuérdese el concepto de «ventilación psíquica» de Le Corbusier–, comprenden también cada vez más que su producto posee, junto con la estructura arquitectónica visible, una realidad atmosférica de valor propio. El auténtico espacio habitable es una escultura de aire que sus habitantes atraviesan como una instalación respirable. No pocos entre los grandes arquitectos del siglo xx aprovecharon, en este sentido, el giro de su arte hacia el modo de pensar macroescultural.^[492] En la medida en que los cuerpos de construcción se vuelven a entender como magnitudes plásticas espaciales, se acrecienta la percepción de los espacios huecos (*les creux*) como realidades con valor propio, que demandan también configuración. E igual que desde el siglo xix se construyen los invernaderos sólo a causa del clima que ha de reinar en ellos, algunos de los maestros más importantes de la creación de espacio en el siglo xx se decantan por un arte explícito del aire y el clima.

A la vista de las prácticas de habitamiento del siglo pasado salta a la vista el hecho de que la definición práctica de la máquina para habitar –ya a causa de las relaciones numéricas– había de convertirse más bien en asunto de bricoladores que de arquitectos. La implantación masiva de *machines à habiter* se lleva a cabo –si se prescinde, por el momento, de la construcción de colonias dirigida centralistamente en el socialismo– en los barrios miserables inflacionarios, situados al borde de las grandes ciudades del –así llamado después de 1950– Tercer Mundo, donde surgieron gigantescos pueblos de superficie amorfo-aditivos, cercanos al punto cero arquitectónico, improvisaciones con materiales casuales como hojalata, cartón, paja, barro y madera, a menudo sin acceso a mínimos servicios urbanos de apertura como electricidad y canalización, receptáculos contruidos por uno mismo para el dominio del estado de excepción permanente, testimonios tanto de la indestructibilidad de la necesidad humana de habitáculo como de la creatividad arquetípica, con la que, aun bajo las condiciones más precarias, se manifiesta el anhelo de la cabaña, de esa

primera articulación arquitectónica de la exigencia de interior.



Guillaume Bijl, *Heating stand*, 1990.

En tales formas se muestra que la asociación moderna de hogar y movimiento no sólo se efectúa bajo el signo del viaje. Más bien es la huida la que obliga a los seres humanos a inventar incesantemente nuevos compromisos entre morada y movilidad.

La huida detenida de innumerables desarraigados crea circunstancias en las que la ecuación neolítica entre habitar y esperar vuelve a entrar en vigor de modo inesperado. Si en alguna parte tiene sentido empírico la expresión especulativamente superforzada de final de la historia, en ninguna como a la vista de estos fenómenos. Quien ha aterrizado en ciudades de chabolas, favelas, *bidonvilles*, vive en la casi-imposibilidad de tener un proyecto, o un pasado que promocionara un futuro. En esos lugares de parada para seres humanos desorientados y desheredados sí se ha roto el viejo balance campesino entre paciencia y expectativa; aquí sólo domina ya la esperanza difusa de la llegada de ayuda extraña, sin la perspectiva de un producto que va madurando por sí mismo, que libera y permite llevar una existencia en tiempo propio.

B. Construcción celular, egosferas, autocontainer

Para la explicación de la existencia co-aislada por medio del apartamento

He aquí que llega la hora, y ya es llegada, en que os dispersaréis cada uno en lo suyo...

Evangelio según san Juan 16, 32

Quien estudia la historia de la arquitectura reciente en su conexión con las formas de vida de la sociedad mediatizada reconoce inmediatamente que las dos innovaciones arquitectónicas con mayor éxito del siglo XX, el apartamento y el estadio deportivo, están en relación directa con las dos tendencias sociopsicológicas más amplias de la época: la liberación de individuos, que viven solos, mediante técnicas habitacionales y mediáticas individualizantes, y la aglomeración de masas, igualmente excitadas, mediante acontecimientos organizados en grandes construcciones fascinógenas. No hacemos hincapié, por el momento, en que la síntesis afectiva e imaginaria de la «sociedad» moderna se produce más bien por medios de masas, es decir, por integración telecomunicativa de no-reunidos, que por reunión física, mientras que la síntesis operativa se regula por relaciones de mercado.

1. Célula y burbuja de mundo

El apartamento moderno –del que se habla en la bibliografía también como vivienda de una habitación o, con mayores pretensiones, como vivienda de un espacio–^[493] materializa la tendencia a la formación de células, en la que se puede reconocer el análogo arquitectónico y topológico del individualismo de la sociedad moderna. Para la interpretación de las aspiraciones individualistas conformémonos en este lugar con una constatación que ya anotó Gabriel Tarde en los años ochenta del siglo XIX: «El ser humano civilizado de hoy aspira propiamente a la posibilidad de renunciar al apoyo humano».^[494] En el desarrollo de la construcción de apartamentos puede comprobarse que nada requiere más condiciones que la expectativa aparentemente natural de que a una persona le corresponda al menos una habitación o a una cabeza una unidad de vivienda. Así como el modernismo soviético se condensó en el mito de la vivienda comunal, que había de actuar como cuño del Nuevo Ser Humano, apto para lo colectivo, así se concentra el modernismo occidental en el mito del apartamento, donde el individuo liberado, flexibilizado en el flujo del capital, se dedica al cuidado de las relaciones consigo mismo.

Definimos el apartamento como forma egosférica atómica o elemental, y, en consecuencia, como burbuja celular del mundo, de cuya repetición masiva surgen las espumas individualistas. A esa determinación no va unida valoración moral alguna; no contiene concesión alguna a la crítica católica y neoconservadora del tiempo, que sobre la tendencia contemporánea a la cultura-*single* no tiene nada que decir que fuera más allá de los estereotipos del reproche agustiniano de indiferencia y egoísmo; nueva es sólo la mordaz sugerencia de que el egoísta moderno, la egoísta moderna, estarían abonados al *Daily Me*. También nos mantenemos aparte del hecho de que se introduzcan conceptos como el de un «mínimo espacial de existencia»; hablar de un mínimo resulta, prácticamente en todas partes donde se hace, una descripción fallida de la idea de célula-hábitat o de átomo-«mundo de la vida», en torno a cuya definición da vueltas la pasión de la reflexión moderna sobre el habitar.

Para acercarse al fenómeno apartamento hay que percibir su estrecha conexión con el principio de la serie, sin el que no puede pensarse el tránsito del construir (y del producir) a la era de la fabricación y prefabricación masivas.^[495] Así como, según El Lissitzky, el constructivismo representaba el punto de trasbordo de la pintura a la arquitectura,^[496] así el serialismo, el punto de trasbordo entre elementalismo y utopismo social. En el serialismo, que regula la relación entre la parte y el todo mediante una estandarización exacta, de modo que se hacen posibles la fabricación descentralizada y el montaje centralizado, está la clave de la relación, característica de la Modernidad, entre célula y unión de células. Así como el desarrollo de la célula tiene en cuenta el espíritu del análisis, en cuanto que consume el retroceso al nivel elemental, la construcción de casas sobre la base de tales elementos significa una

combinatoria o, mejor, una forma de «construcción orgánica», con la finalidad de crear, a base de módulos, conjuntos sostenibles arquitectónica, urbanística y económicamente. El hecho de que el apilamiento de numerosas unidades celulares en un complejo arquitectónico intentara, desde un principio, algo más que una adición casual o mecánica de unidades elementales, muestra la gran variedad de formas constructivas, con las que los arquitectos de la Modernidad han respondido a la provocación de la construcción modular. De los planos de 1922 de Le Corbusier para una casa-villa, inundada de luz por todas partes, así como de sus proyectos de rascacielos en forma de cruz (1925), en forma de estrella (1933) y en forma de rombo (1938), sale un camino lleno de bifurcaciones que conduce a los apilamientos esculturales de células en estructuras semejantes a cajas de construcciones, como por ejemplo la *Nakagin Capsule Tower* en Tokio, de 1972, del japonés Kisho Kurokawa. La aglomeración vertical de unidades-cápsulas se convierte aquí en un fenómeno estético con valor propio. Otros arquitectos han apilado los módulos-vivienda en formas semejantes a una seta o a un árbol. Sobre plantas en forma de flor se elevan sesenta pisos, las dos torres de apartamentos de *Marina City*, en Chicago, con sus característicos balcones abombados. Aunque los complejos mayores se forman necesariamente por la adición de unidades elementales y ocasionalmente se presentan como si fueran meros apilamientos, siempre poseen ciertos valores idiosincrásicos macroesculturales; de todos modos, la sintaxis de una casa de apartamentos prohíbe la mera apilación de unidades, porque éstas no funcionarían ni serían accesibles sin comunicaciones a través de pasillos, escaleras, ascensores y sistemas de conducción.

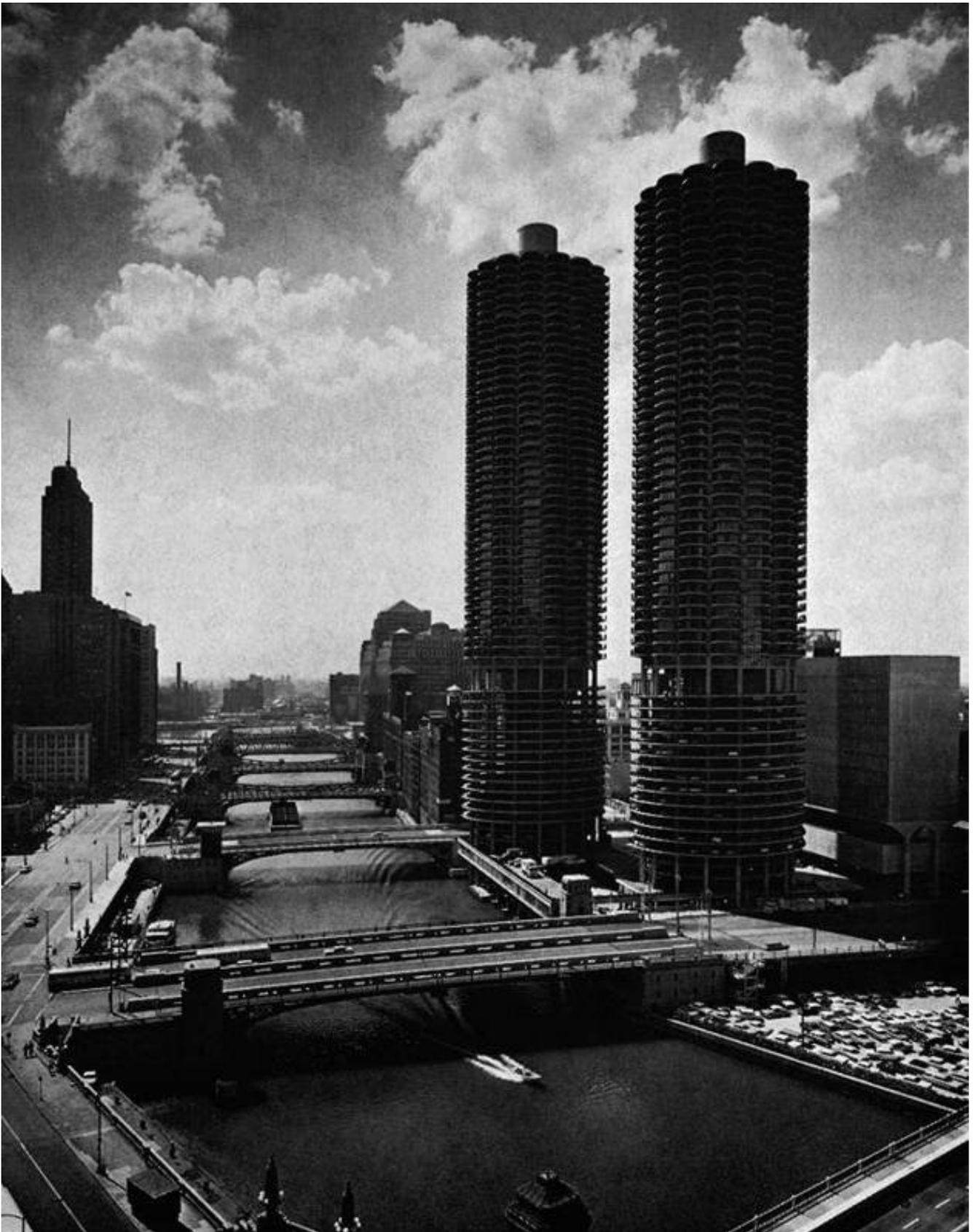
El apartamento como célula de vivienda representa el plano atómico en el campo de las condiciones de hábitat: así como la célula viva en el organismo constituye el átomo biológico y, a la vez, el principio generativo (Swammerdam en el siglo XVII: *Omne vivum e vivo*; Virchow en el XIX: *Omnis cellula e cellula*), la construcción moderna de apartamentos desarrolla el átomo-hábitat: la vivienda de un espacio, con el habitante que vive solo, como núcleo celular de su burbuja privada de mundo. Por el regreso a la unidad celular se lleva el espacio habitable mismo a su forma elemental.



Kisho Kurokawa, *Nakagin Capsule Tower*, Tokio, 1972.

Modificando una expresión de Gottfried Semper, se podía llamar a ésta «individuo espacial».^[497] No es casualidad que la arquitectura de apartamentos se desarrollara en simultaneidad histórica con las fenomenologías de Husserl y Heidegger: tanto aquí como allí se trataba del anclaje del individuo reflexivo en un

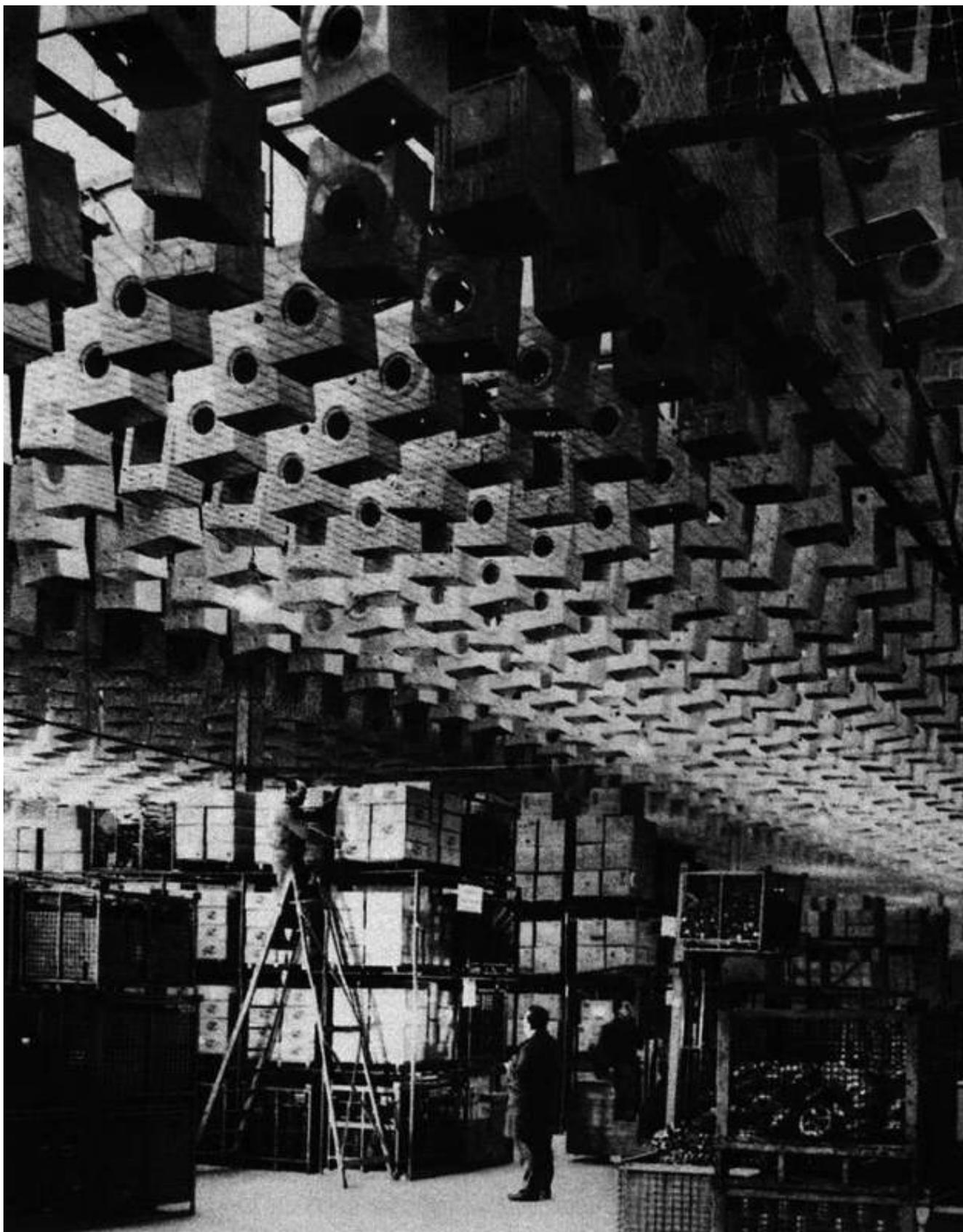
medio de mundo radicalmente explicitado. La existencia en una vivienda unipersonal no es otra cosa que el ser-en-el-mundo en un caso particular o la re-sumersión del sujeto, antes aislado a propósito, en su llamado «mundo de la vida» bajo una dirección o domicilio espacio-temporalmente concretos. La nueva conciencia de la vivienda de los arquitectos y el descubrimiento preciso por parte de los filósofos de las premisas mundanas del ser-ahí sumergido son antídotos simultáneos y actuales contra la ceguera frente a la situación, inveterada en la cultura de la racionalidad de la antigua Europa.



Marina City, Chicago.

La re-aproximación moderna del concepto arquitectónico de célula al de la microbiología no sucedió, por lo demás, sin cierta legitimidad histórica: cuando el físico británico Robert Hooke, en su obra *Micrographia*, 1665, introdujo el concepto biológico de célula para describir la disposición compacta, descubierta al

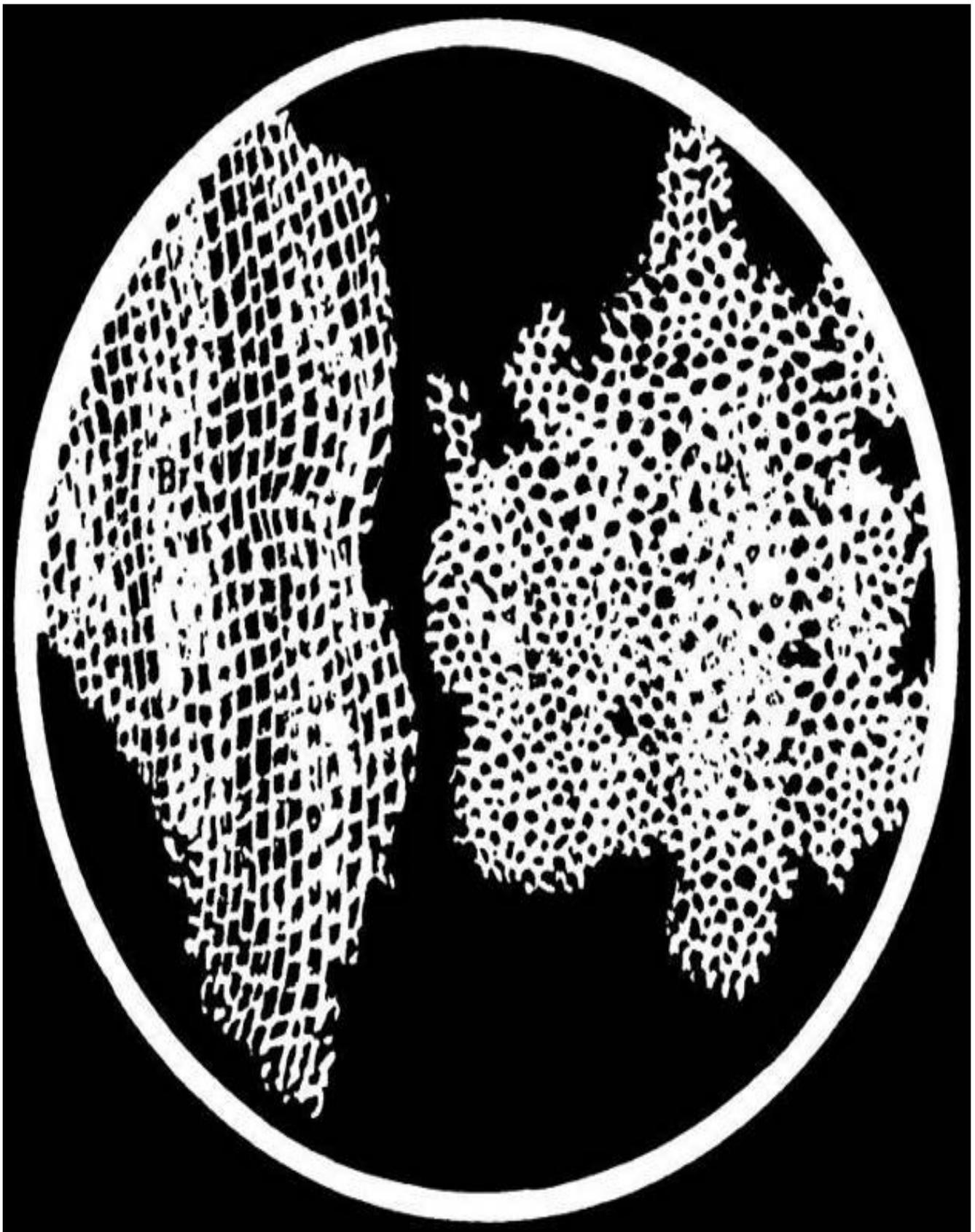
microscopio, de espacios vacíos delimitados en un trozo de corcho, se dejó inspirar por la analogía con las filas de celdas monacales de un convento.



Lavadoras colgantes.

Con el acceso de la arquitectura moderna a la idea de una unidad de vivienda, reducida ideal y arquetípicamente, el concepto de célula [o celda], tras su exilio

productivo en la microbiología, regresa a su punto de partida; cargado con una plusvalía de precisión analítica y movilidad constructiva. La célula-vivienda emancipada formula todo un programa de condiciones arquitectónicas y sanitarias mínimas de autonomía, que tienen que cumplirse para que pueda valer como formalmente satisfecho el estado de cosas que requiere el poder-vivir-solo. En consecuencia, en un apartamento completo tienen que estar a disposición los medios para un ciclo circadiano de cuidado de sí mismo: sitio para dormir, baño, WC, sitio para cocinar, mesa para comer, depósito de ropa, aire acondicionado o calefacción, toma de corriente, buzón para el correo, teléfono, cable para los medios o antenas; por ello, como muestra el baño como célula húmeda, la célula-hábitat está compuesta, a su vez, por unidades celulares.

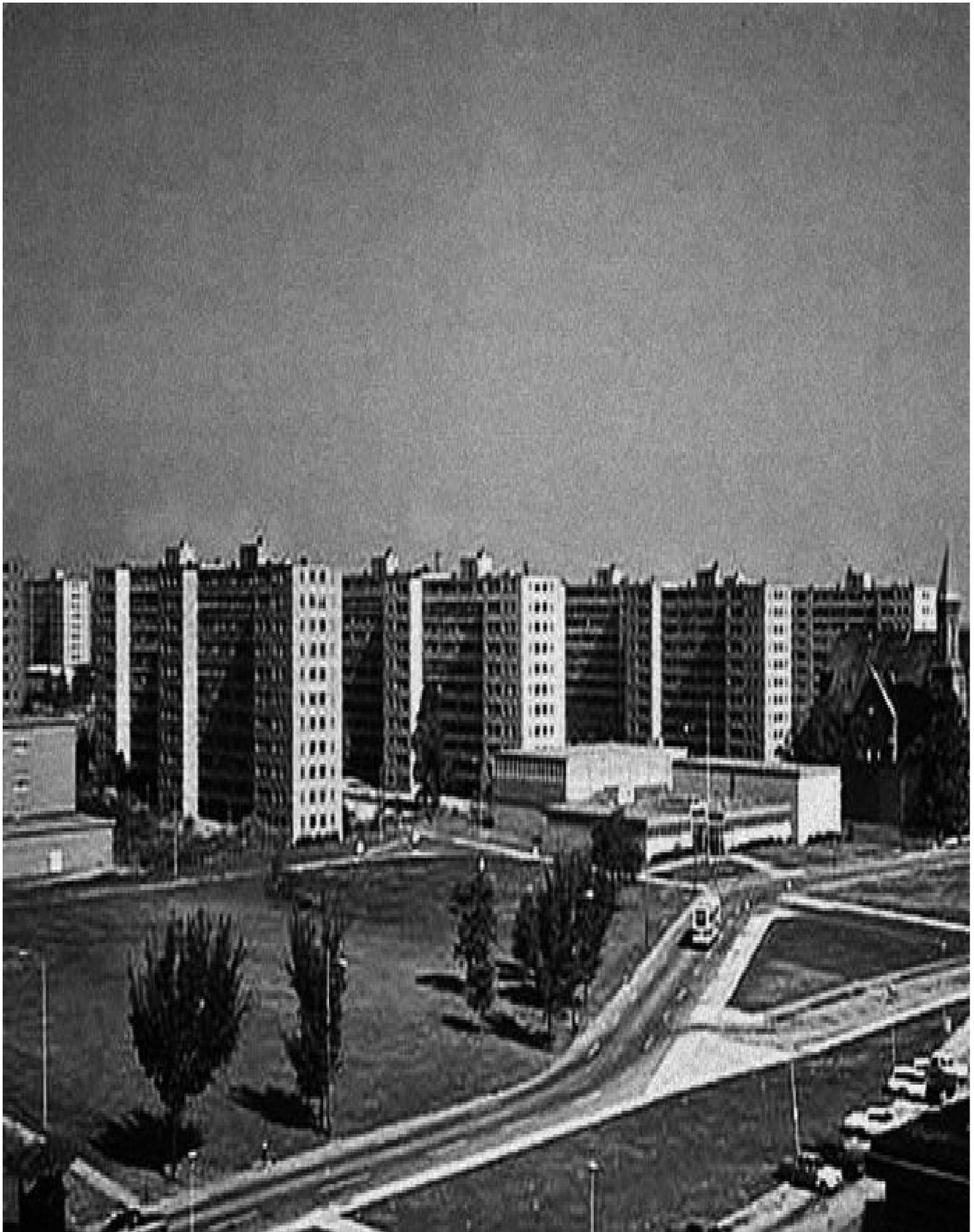


Robert Hooke, *Micrographia*, Londres 1665. Un trozo de corcho visto a través de un microscopio.

La burbuja individual en la espuma habitacional constituye un *container* para las relaciones consigo mismo del habitante, que se instala en su unidad de vivienda como consumidor de un confort primario: a él le vale la cápsula vital de la vivienda como escenario de su autoemparejamiento, como sala de operación de su autocuidado y

como sistema de inmunidad en un campo, contaminado, de *connected isolations*, alias vecindades.^[498] Desde estos puntos de vista, el apartamento es una copia material de aquella función surreal de recipiente que hemos descrito como receptáculo autógeno.^[499]

El carácter aphyrogeno de los apartamentos surge (en el plano de la arquitectura construida) del hecho de que la «vivienda de un espacio» se encuentra habitualmente en casas dispuestas según un plan general como agregados de unidades habitacionales tipificadas. La casa de apartamentos (o la *unité d'habitation*) representa un cristal-espacio social o un cuerpo de espuma rígido, en el que están apiladas o amontonadas unas sobre y junto a otras una multiplicidad de unidades; y esas formas comparten con las espumas lábiles el principio del co-aislamiento, es decir, de la separación de espacio por paredes comunes. De ahí surge un problema de vecindad, característico de casas de apartamentos de tipo más antiguo: el insuficiente aislamiento acústico, por el que se desmiente, de modo no grato, la ilusión de autonomía de la célula habitacional. Como co-aislador, la pared común es responsable de que los recíprocamente aislados no alcancen a menudo suficiente inmunidad acústica. En la espuma social, el efecto-isla, que toda célula individual reclama para sí, se pierde por la compacidad de la acumulación de células. La consecuencia son comunicaciones no gratas. Partiendo de esta constatación, la reciente arquitectura de casas de apartamentos ha reconocido la necesidad de su tarea de limitar en lo posible el estrés de coexistencia de las unidades-*connected isolation*. Cuando esto no se soluciona, las casas de apartamentos se manifiestan a menudo como incubadoras de patologías sociales, para las que Le Corbusier proporcionó *ex negativo* la fórmula, cuando hizo notar que lo que importa en una edificación es la «ventilación psíquica». Una unidad de vivienda arquitectónicamente lograda no sólo representa un trozo de aire cercado, sino más bien un sistema psicosocial de inmunidad, que es capaz de regular, según convenga, el grado de su impermeabilización hacia fuera. «Ventilación psíquica» implica que en las unidades inmunes aisladas se infiltra un hálito de animaciones comunitarias. Cuánto puede llegar a faltar esto lo muestran las tristemente célebres ciudades-satélite de la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, que tendían a dejar indefensos a sus habitantes y a ahogarlos psicosocialmente a la vez. La tristemente célebre voladura de los edificios elevados de Pruitt-Igoe en el centro de la ciudad de Saint-Louis el 15 de julio de 1972 –una fecha que el historiador de la arquitectura Jencks evaluó como la hora cero del posmodernismo– hay que comprenderla, en primer término, como declaración inmunológica de bancarrota del modernismo vulgar en la arquitectura.



Pruitt-Igoe antes de la voladura en el año 1972.

Que la adición masiva de unidades celulares tenga por sí misma amplias implicaciones sociológicas o, mejor, sociomorfológicas, es una observación que alcanza retrospectivamente hasta el siglo XIX. Karl Marx, en un conocido pasaje de su estudio *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, de 1852, muestra los fundamentos

político-económicos de la dominación napoleónica, subrayando que, con su dictadura popular, Bonaparte representaba a una clase y sus necesidades aún no suficientemente articuladas: «la clase más numerosa de la sociedad francesa, los *labradores de parcelas*».^[500] Lo que Marx pone de relieve en esta «inmensa masa, cuyos miembros viven en la misma situación, pero sin entrar en relación diversa unos con otros»,^[501] es, sobre todo, su dispersión y su incapacidad de deducir un interés común de la semejanza de su situación:

Su modo de producción los aísla unos de otros, en lugar de ponerlos en contacto recíproco. El aislamiento lo fomentan los malos medios de comunicación franceses y la pobreza de los campesinos. Cualquier familia de campesinos aislada se basta casi a sí misma...

La parcela, el campesino y la familia; al lado, otra parcela, otro campesino y otra familia. Un gran número de unidades así constituye un pueblo, y un gran número de pueblos constituye un departamento. Así, la gran masa de la nación francesa se forma por simple adición de magnitudes homólogas, como un saco de patatas, por ejemplo, forma un saco de patatas.^[502]

El contexto deja claro que Marx argumenta aquí como fenomenólogo de la espuma *ante litteram*, en tanto que a las unidades simétricas de las multiplicidades campesino-parcelarias las considera reunidas en un colectivo configurado aditivamente: las expresiones pueblo, departamento y saco de patatas deparan metáforas inequívocamente aphrológicas para aglomeraciones estructuralmente débiles de células. Ellas han de ilustrar que una configuración de ese tipo es incapaz *tel quel* de manifestar toma de postura o subjetividad de clase, y por qué; con lo cual, según el punto de vista de Marx, sólo una clase «revolucionaria» y llena de voluntad de poder estaría en situación de responder a sus propios intereses políticos e inmunitarios. En estas consideraciones se perciben inequívocamente ecos de pensamientos estructurales de Hegel, por mucho que el autor de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* se hubiera mofado de la idea de que un «simple montón atomista de individuos» (§ 273) pudiera lograr por sus propios medios una existencia ordenada jurídicamente o incluso una constitución. Un «montón» penetrado de conciencia de clase, sin embargo, habría recorrido ya la mitad del camino, al menos, hacia una constitución razonable. Sobre la longitud del camino no se hace apenas ilusiones el autor de *El dieciocho brumario*; echa una dura mirada a las condiciones que en el interior de cualquier unidad aislada del universo de parcelas procuran obnubilación y aislamiento:

La propiedad parcelaria [...] ha transformado en trogloditas a la masa de la nación francesa. Dieciséis millones de campesinos (incluidos mujeres y niños) habitan en cuevas, una gran parte de las cuales sólo tiene una abertura, la otra sólo dos, y la privilegiada sólo tres aberturas. Las ventanas son en una casa lo que son los cinco sentidos para la cabeza.^[503]

Si había un motivo para constatar la «idiocia de la vida del campo», éste era, *materialiter*, el escaso número (condicionado también por los impuestos franceses por las ventanas) de aberturas en los cobertizos de los campesinos; *formaliter*, los aislamientos, que impiden que los habitantes de las parcelas lleven a cabo el tránsito del modo de ser de una clase en sí al de una clase para sí. Ausencia de ventanas representa escasez de comunicación, ilustración y solidaridad. Desde este punto de vista, los campesinos parcelarios constituyen un para-proletariado; como el proletariado industrial, se enfrentan a la tarea de pasar de un modo de existencia aislado y apolítico a uno organizado, políticamente virulento. Esto equivale al programa de transformar el «saco de patatas» en el partido, o, por hablar urbanistamente, a la exigencia de transformar la aglomeración de las cuevas encerradas en sí mismas en una colonia nacional de trabajadores, comunicativamente insuflada, sí, incluso en una vivienda comunal internacional, extensiva a la clase. Donde antes había cuevas aisladas han de surgir ahora movimientos políticos, sindicatos militantes, alianzas para la lucha de clases, conscientes de sus intereses: espumas solidarias, diríamos nosotros, y con el fin, además, de expresar que, en sentido sistémico, los muy citados trabajadores no son ni un sujeto histórico ni una «masa», sino una alianza inmunitaria. El discurso marxiano se funda en el supuesto de que con la expresión «clase» se describe el auténtico formato colectivo del campesinado parcelario y que, por eso, con el surgimiento de la «conciencia de clase» y de una correspondiente política de intereses agresiva o «revolucionaria», podía conseguirse la ventaja decisiva de inmunidad para los pertenecientes a esa «clase».

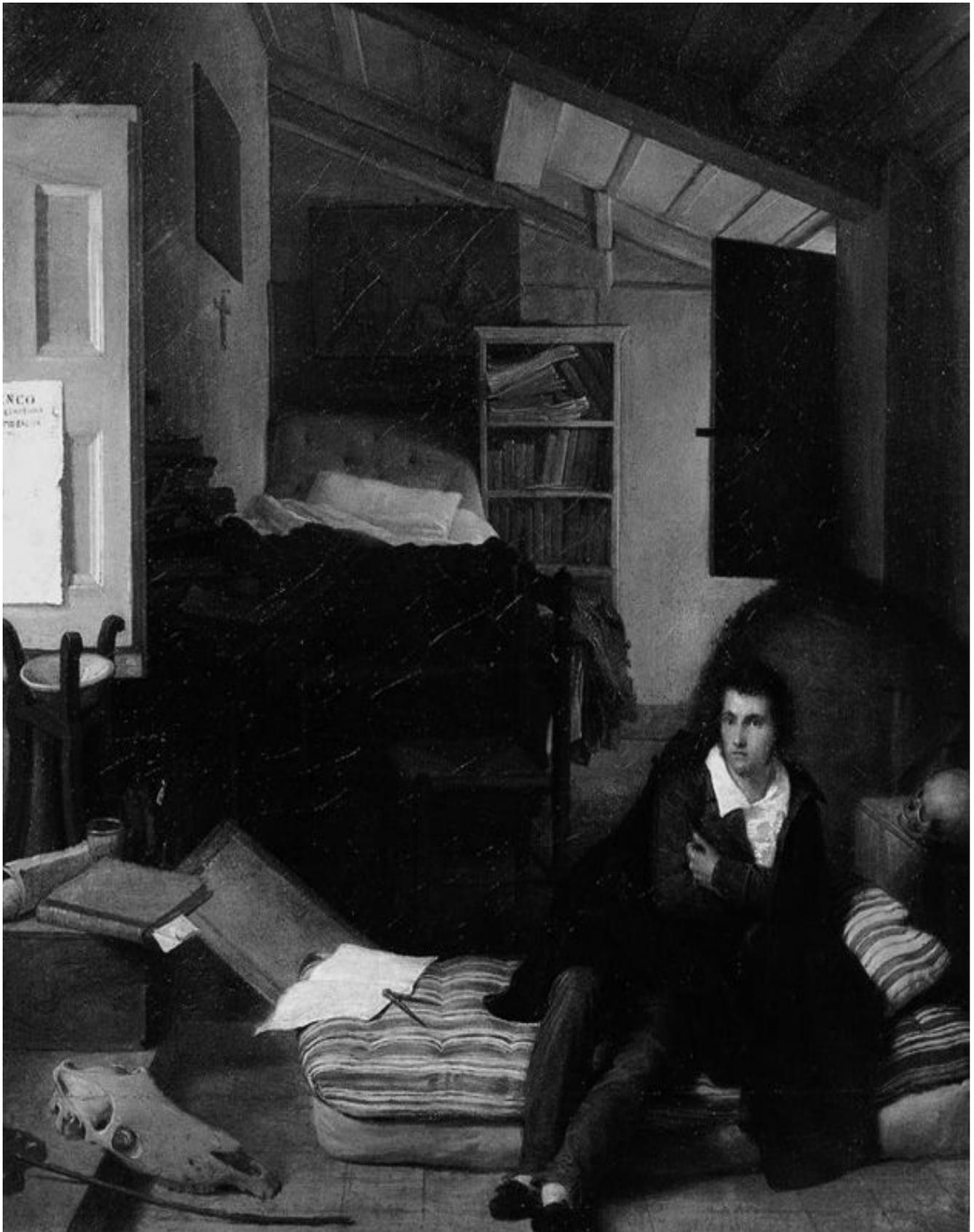
Aquí se muestra cómo la teoría socialista del siglo XIX descubrió el tema epocal (que no consiguió precisar, sin embargo, a causa de falsas decisiones conceptuales previas): aquel ensamblaje de inmunidad y comunidad, en el que desde siempre se lleva a cabo la «dialéctica» o la interacción causal circular entre lo propio y lo extraño, lo común y lo no-común. En el concepto contaminado e irrecuperable de conciencia de clase se sigue ocultando una referencia, no pensada hasta el final, a que, precisamente en la era de creciente individualización, parcelación y oportunidades de aislamiento, lo que puede importar a las células individuales es solidarizarse con una unidad mayor de gentes situadas al mismo nivel, con el fin de optimizar su representación de intereses. Observemos que en la expresión «comunidad del pueblo» se oculta una problemática análoga: una expresión también adulterada y excluida de uso afirmativo futuro. ¿No podía ser que el concepto interés como tal (sobre todo en combinaciones como interés nacional, interés de clase, interés de empresa, interés de habitante) fuera ya desde siempre una metáfora encubierta para ventajas de inmunidad sólo alcanzables comunitariamente?

2. Autoemparejamientos en el hábitat

... contengo multitudes.

Walt Whitman, *Hojas de hierba*

Como forma elemental egosférica, el apartamento es el lugar en el que la simbiosis de los miembros de la familia, que desde tiempos inmemoriales constituyen las comunidades habitacionales primarias, se supera en favor de la simbiosis del individuo que vive solo consigo mismo y con su entorno. Está fuera de duda que con el tránsito al habitar monádico contemporáneo se produce una cesura profunda en los modos y maneras de coexistencia de personas con sus semejantes y lo demás.



Tomaso Minardi, *Autorretrato en una buhardilla*, ca. 1813.

Se podría hablar de la crisis de las segundas personas, que ahora se instalan en las primeras. Esto se refleja en las teorías éticas más recientes: efectivamente, el «otro» sólo puede ser descubierto como un otro real –motivo central de la filosofía moral contemporánea– en una época en la que se han vuelto epidémicos el

autodesdoblamiento del uno en sí mismo y la multiplicidad de los otros interiores virtuales. Sólo ahora se hace patente, de modo general y público, el abismo que hay entre el otro narcisista de la reflexión en sí mismo y el otro trascendente del encuentro o desencuentro real. Todo el «conglomerado de mecanismos vitales» –por recordar la formulación de Hermann Broch, que evoca situaciones globales esféricas de coexistencia familiar, desarrolladas tradicionalmente, y totalidades indistintas en estado de asociación sonambúlica y seminarcosis simbiótica–^[504] cae durante el siglo xx dentro de una fuerza centrífuga que dispersa a los individuos, separándolos en células de mundo propias y micrototalidades activo-pasivas. Desde este punto de vista, el socioanálisis por disgregación y aislamiento corre paralelo al psicoanálisis por autoexploración en una situación diádica artificial.

Se puede hablar de la existencia de una egosfera cuando su habitante ha desarrollado costumbres elaboradas de autoemparejamiento y se mueve en un proceso constante de diferenciación de sí mismo (es decir, en un proceso de «vivencias»). Se malentendería una forma de vida así si sólo se la quisiera asimilar a la característica «vivir solo», en el sentido de falta de compañero y falta de complementación humana. Considerando las cosas con mayor detenimiento, la no-simbiosis con otros, que practica quien vive solo en el apartamento, hay que interpretarla como autosimbiosis. En ésta, la forma de la pareja la cumple el individuo, que, en un proceso continuo de diferenciación de sí, se remite incesantemente a sí mismo, como si se tratara del otro interior o de una pluralidad de sub-yoes. En estos casos, la convivencia se desplaza al cambio constante de las situaciones en las que el individuo se experimenta a sí mismo. Para la realización del autoemparejamiento hay que presuponer los medios que hemos designado como egotécnicas: éstas son los soportes mediadores usuales de la autocomplementación, que permiten a sus usuarios un regreso permanente a sí mismo y *eo ipso* la formación de la pareja consigo mismo como sorprendente compañero interior. No es casual que los *singles* programáticos insistan a menudo en que el vivir solo sea la forma de existencia más entretenida que conocen. De hecho, el individuo liberado, en virtud de su dotación de mediaciones, tiene siempre la posibilidad de actuar como autoacompañante. «Un hombre solo está siempre en mala compañía»: podría pensarse que la cultura de solteros y *singles* del siglo xx ha sido un experimento para contradecir esa broma de Paul Valéry.^[505]

Como ilustramos en el primer volumen, la ilusión individualista, que en la Modernidad había de solidificarse en una ontología de la separación, sólo pudo volverse sugestiva en el curso de la evolución moderna de los medios. A ello han contribuido los medios egotécnicos, que han perfilado en los individuos nuevas rutinas de regreso a sí mismo: en primer término, las técnicas de escritura y lectura, con cuya ayuda fueron ejercitados procedimientos históricamente innovadores de diálogo interior, de autoexamen y autodocumentación. Esto tuvo como consecuencia que el *homo alphabeticus* no sólo desarrolló ejercicios particulares de auto-

objetivación, sino también otros de reunificación consigo mismo mediante la apropiación de lo objetivado. El diario es una de esas formas egotécnicas, el examen de conciencia otra. En nuestras reflexiones sobre la historia de la facialidad humana, en general, y de las relaciones de interfacialidad de la antigua Europa, en particular, nos hemos referido a la tan tardía como decisiva introducción del espejo en las autorrelaciones ópticas de los seres humanos europeos, subrayando, al hacerlo, la contribución de este paradigmático utensilio egotécnico a la transformación de la reflexión sensible en otro en la llamada autorreflexión.^[506] En la vida cotidiana del habitante moderno de un apartamento, como en la de la mayoría del resto de los contemporáneos, la mirada al espejo se ha convertido en un ejercicio regular, que sirve al autoajuste ininterrumpido.

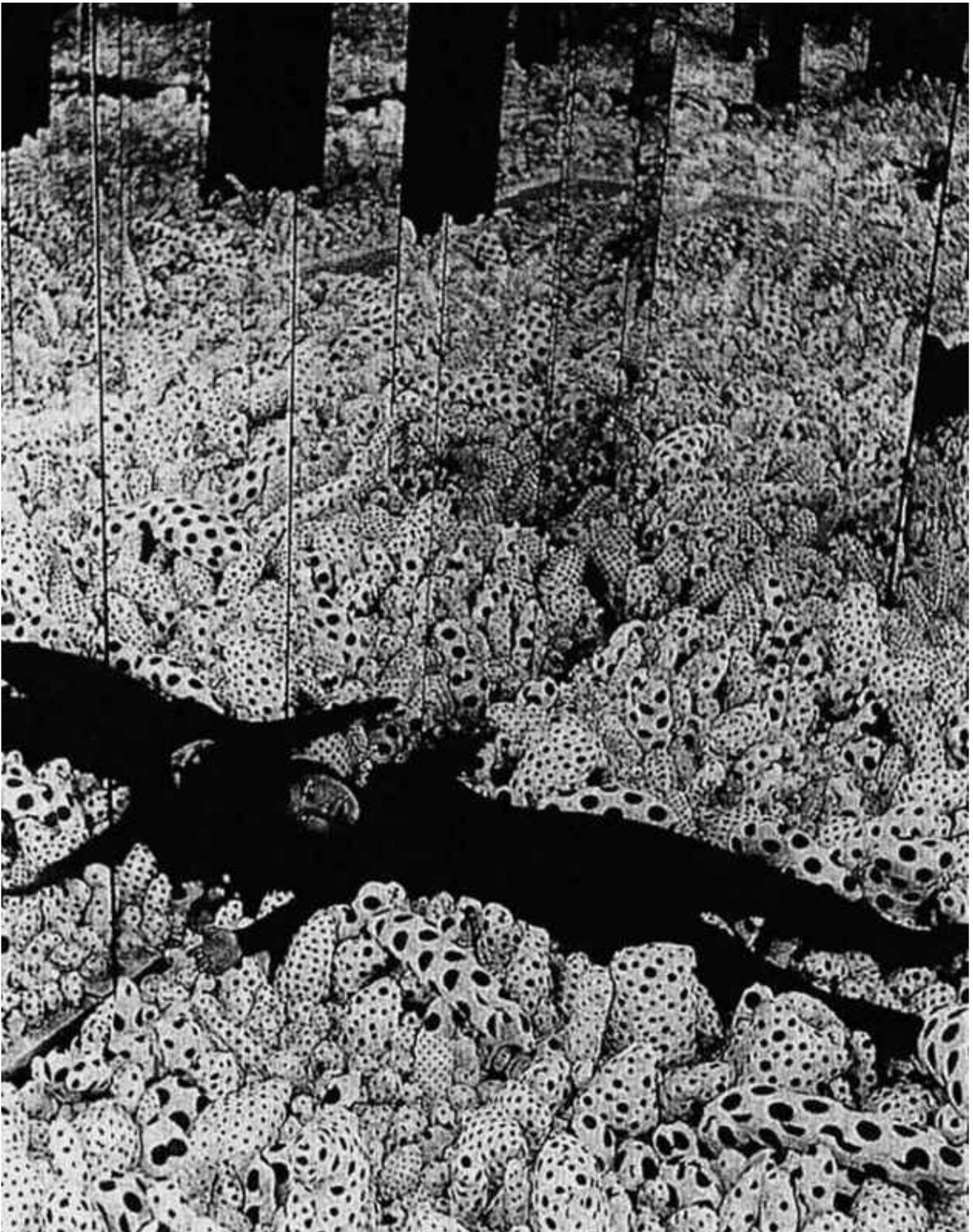


M. C. Escher, *Mano con esfera reflectante*, 1935.

Los particulares en el régimen individualista se convierten en sujetos puntuales que han caído en manos del poder del espejo, es decir, de la función reflectiva, autocomplementante. Cada vez más organizan su vida bajo la ilusión de que podrían realizar, sin un otro real, el papel de las dos partes en el juego de relación en la esfera

bipolar; esa ilusión se va concretando en el curso de la historia europea de los medios y mentalidades hasta llegar a un punto en el que los individuos mismos se consideran definitivamente como lo primero substancial, y sus relaciones con otros, como lo segundo accidental. Un espejo en cada habitación de cada individuo es la patente vital-práctica en ese punto.^[507]

La expresión autosimbiosis ha de manifestar que la estructura diádica de la esfera primitiva puede ser reejercitada formalmente por los individuos bajo circunstancias determinadas: a saber, cuando, y sólo cuando, éstos dispongan de los accesorios mediadores necesarios para adaptarse plenamente a situaciones orientadas a la autocomplementación. De lo que en la metafísica de la vida diaria se trata bajo el concepto de independencia, desde el punto de vista esferológico se revela como una virtualización de la díada mediante autoemparejamiento, autocuidado, autocomplementación, automodelación. Desde esa perspectiva, el apartamento se puede comprender como taller de autorrelaciones; o como asilo para indeterminaciones. En él no se desarrolla –como en las celdas de monjes o monjas tardomedievales– la dúplice unicidad (bi-unicidad) entre Dios y alma, más bien apoya el emparejamiento del individuo consigo mismo (uni-binidad). Esto significa una operación psíquica que se nutre de la diferencia experimentada entre el estado actual del individuo y la plétora de sus estados potenciales. Que sólo puede plantearse a la larga cuando un continuo relativamente compacto de momentos de autoobservación y autoajuste se ha hecho determinante para la forma de vida en su totalidad. Esto corresponde al estado, anticipado por Elias Canetti, de una «sociedad en la que todo ser humano es pintado y reza ante su imagen»;^[508] sólo que aquí los individuos, con ayuda de numerosos medios, se hacen imágenes equívocas de sí mismos. ¿Fue una casualidad que el joven Le Corbusier, tras la visita a Certosa d’Ema, cerca de Florencia, se sintiera atraído por la forma de vida de los monjes cristianos? «Me gustaría habitar toda mi vida lo que ellos llaman sus celdas»,^[509] anotó en su viaje a Italia en el año 1907. Las unidades habitacionales monacales, que habían embelesado al arquitecto en ciernes, estaban dispuestas como celdas dobles, con una habitación exterior y otra interior: desde el punto de vista del joven visitante, un modelo ideal para viviendas de trabajadores de mayores pretensiones o para acomodos de estudiantes, acompasados a los tiempos.

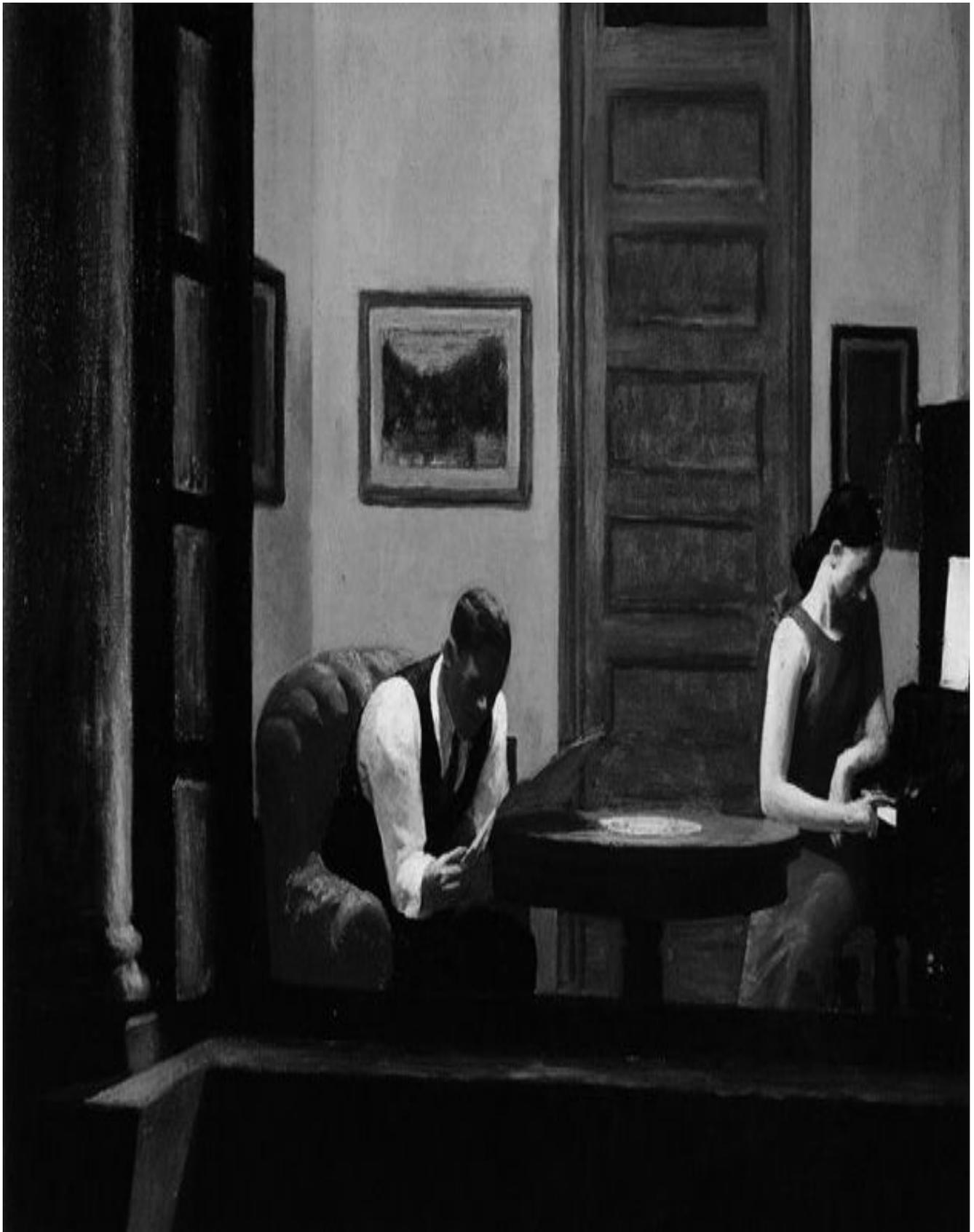


Yayoi Kusama, *Infinity Mirror Room*, 1965.

Colocada en una perspectiva histórico cultural, la fascinación de Le Corbusier por las construcciones monásticas parece bien motivada; pues es verdad que en las celdas monásticas altomedievales habían aparecido los primeros gérmenes de la forma moderna de sujeto. En esos habitáculos para el autorrecogimiento se llevó a cabo la

acumulación originaria de la atención alerta, desde la que –tras la inversión de la orientación fundamental metafísica de la trascendencia a la inmanencia– había de desarrollarse el individualismo moderno de estilo occidental. Atención o estado de alerta es la moneda psíquica con la que se paga la presencia de diferencias relevantes, tanto en el caso del monje como en el del consumidor cualificado. Así como en la celda monacal se materializó el individualismo ascético extramundano, la cultura contemporánea del apartamento, junto con sus aparatos egotécnicos, apoya el individualismo hedonista intramundano. Éste presupone la autoobservación incesante del individuo en su proceso de asimilación metabólica tanto de substancia nutritiva como de situaciones en todos sus aspectos. El individualismo es un culto de la digestión, que celebra el paso de alimentos, vivencias e informaciones a través del sujeto.^[510] Donde todo es inmanencia el apartamento se convierte en un retrete integral: desde cualquier punto de vista, lo que sucede aquí está bajo el signo del consumo final. Comer/digerir; leer/escribir; ver la televisión/opinar; reponerse/comprometerse; excitarse/relajarse. Como microteatro de la autosimbiosis, el apartamento envuelve la existencia de individuos que aspiran a experiencias e importancias.

Dado que es a la vez escenario y caverna, aloja tanto la salida a escena del individuo como la vuelta a la insignificancia. Esto se puede explicar fácilmente por las típicas etapas del ciclo de autocuidado que recorre el sujeto-apartamento en su guión del día: comenzando con una unidad de *toilette* matutina, que consiste en evacuaciones, lavados (con más pretensiones: toda una secuencia de autocuidado balneológico), atenciones cosméticas y vestimentas (con más pretensiones de nuevo: actos discretos de inversión vestimentaria). La autopraxis cosmética ofrece, incluso a un nivel relativamente simple, un universo de diferenciaciones, que gozan de un elevado valor propio en la conciencia de los usuarios y usuarias; por su causa, la imagen facial propia puede aproximarse al polo de la obra de arte. (Baudelaire previó esto en su *éloge du maquillage*, cuando decía de la mujer bella que, como imagen de los dioses, tenía que dorarse para ser adorada: *elle doit se dorer pour être adorée*.) Algo análogo sucede con elección del vestido, que engloba muchos microuniversos de matices y gestos; aquí la combinación se convierte en tarea de diseño, la elección en autoproyecto. Efectivamente, en la sociedad de vivencias desarrollada el individuo se cualifica como creador que reclama los derechos de autor por su propia imagen. El individuo comprueba en los éxitos directos e indirectos de su apariencia las ganancias psicosociales que provienen de su estrategia indumentaria.



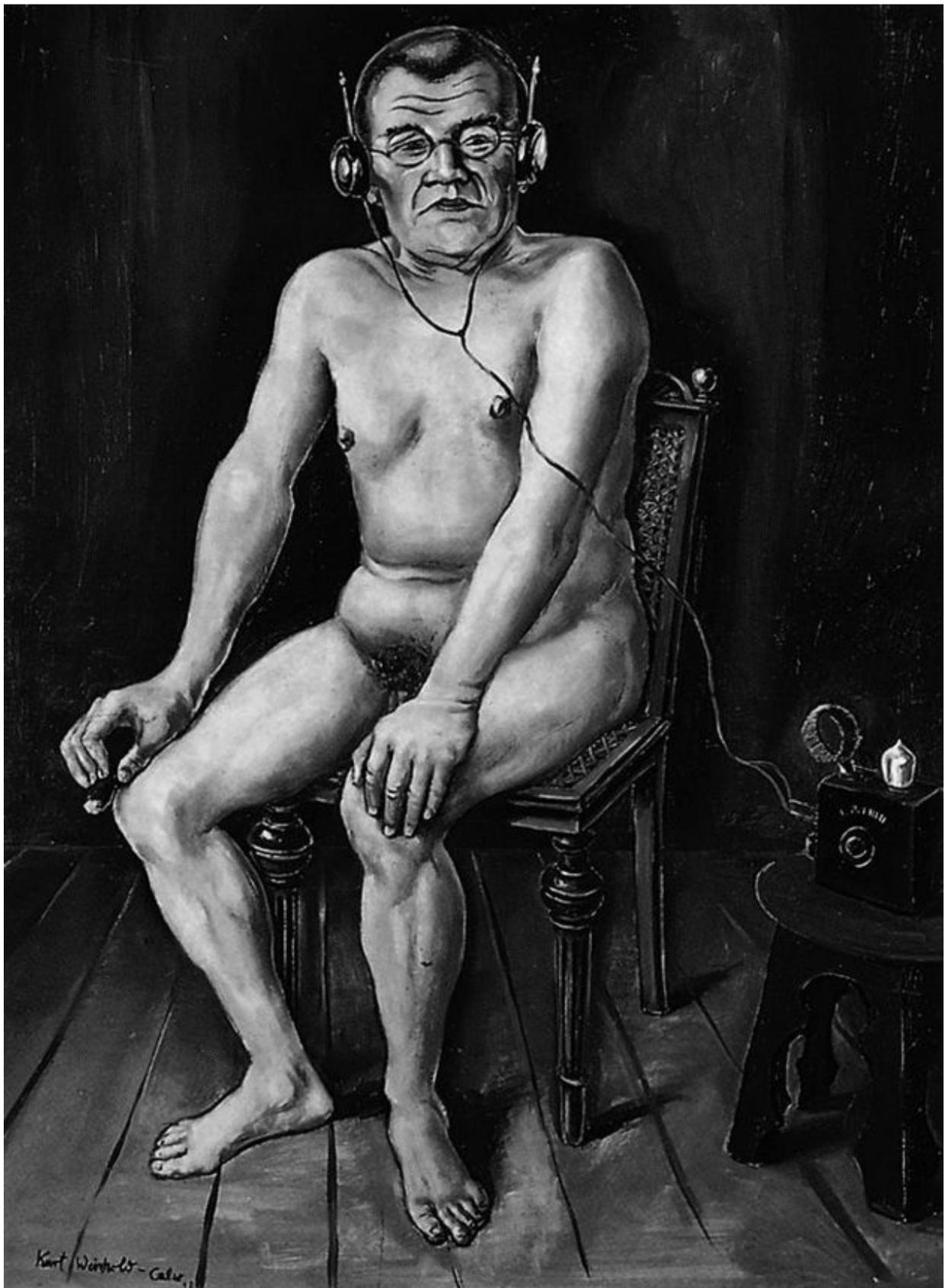
Edward Hopper, *Room in New York*, 1932.

Con el desayuno –o como quiera llamarse el primer gesto nutritivo (con pretensión: la inauguración del ciclo alimenticio diario)– la actividad de autocuidado aborda las necesidades metabólicas, lo que, por regla general, no sucede sin maniobras en el ámbito del fogón y la cocina. La cocina del apartamento es la

miniatura de un quirotopo, en el que, gracias a la presencia del utillaje correspondiente, se ejecutan rutinariamente las protoprácticas de encender el fuego, cortar, trocear, transvasar, poner en la mesa, etc. En los gestos del prepararse-algo resulta especialmente evidente la calidad de autoemparejamiento de la vida a solas: quien se abastece de la propia cocina desempeña *eo ipso* el doble papel de anfitrión e invitado, o bien, de cocinero y comedor, y manifiesta de ese modo que en ciertos actos del *souci de soi* va incluido también un *don de soi*, un don del yo al yo, en el que se revelan las intenciones del donante con el receptor. Gracias a la explicación progresiva del metabolismo dada por la biología moderna, se pone en manos del autosustentador la posibilidad de desarrollar el cuidado de sí mismo en perspectiva crítico-alimentaria. Aquí, junto con la calidad gastronómica se tiene en cuenta cada vez más la dietética; a los medios alimentarios se añaden los medios de complemento alimenticio, la suave droga *fitness* gana su puesto en el hogar de autocuidado; los medios de vida [alimentos] se convierten en medios de acrecentamiento de la vida; la autoalimentación se aproxima a la automedicación. Con el obligado equipamiento de fogón, fregadero y nevera, los soportes técnicos de la función autónoma de la cocina, incluso el mínimo apartamento representa hoy una unidad termosférica eficiente. Junto con los estándares sanitarios, son esas magnitudes gastrosféricas elementales las que definen el concepto de confort en una moderna unidad de vivienda.

En muchos casos, con los primeros gestos alimentarios inicia el individuo de apartamento la entrada en el fonotopo, el universo de ruidos del colectivo. El ayuno de ruidos se rompe con un desayuno acústico, sea con una música temprana autoelegida o con un programa de radio o de televisión. Este anti-silencio muestra cómo quien vive solo toma él mismo en sus manos su mundanización y resocialización diaria, codecidiendo, por la elección de medios, sobre contenidos y dosificación de la entrada de realidad. Algo semejante tenía ante los ojos el Hegel de Jena cuando constató que la lectura del periódico por la mañana temprano era «una especie de bendición matutina realista»;^[511] con el matiz, en este caso, de que la reconexión al ruido grupal del sujeto privado, desocializado por la noche, se lleva a cabo aún mediante la técnica cultural de la lectura, es decir, de admisión de voces exteriores en el monólogo y polílogo interior. Gracias a los medios-audio, la célula del que vive solo puede convertirse en algo que desde el punto de vista histórico parecía imposible, que constituía una contradicción en sí mismo incluso: en un fonotopo individual. Esta característica consiste en que queda deshecha la captura del individuo por el sonido del grupo y se sustituye por la discreta admisión de determinados ruidos, sonidos y textos hablados. Desde la completa sintonización originaria del grupo por el grupo se alzan ahora innumerables burbujas de sonido individualizadas: microsferas auditivas, en las que se ha hecho realidad una relativa libertad de escucha.^[512] (Esta tendencia se agudiza por la unión de reproductores de CD o casetes portátiles con auriculares: una técnica de aislamiento que equivale a la introducción del microapartamento acústico en el espacio público; se podría hablar

también de una escafandra acústica.) La sociedad moderna vibra en espumas sonoras en millones de células; en lo que se refiere al innumerable colectivo de audición, que rivaliza entre sí, se ha hablado con razón de una *guerre des ambiances*.^[513] Y la coexistencia, devenida normal, de medio centenar de programas de TV apenas puede disimular el hecho de que, según su modo fonotópico de acción, la televisión no es otra cosa que una radio visualmente ampliada; con la diferencia de que en ella la libertad de elección de programa está técnicamente mejor apoyada que en los sistemas de búsqueda de la radio.



Kurt Weinhold, *Hombre con radio*, 1929.

Se afirma con buen motivo que la posmodernidad es un subproducto del mando a distancia. El telemando representa la técnica clave de control de admisión de sonido e imagen, y *eo ipso* de admisión de realidad, en la egosfera. Si se considera que un ser del tipo *homo sapiens* deviene lo que oye, el tránsito a la autosintonización opcional

de los individuos significa una cesura antropológica: tanto la presión auditiva exterior como la interiorizada, de la que el psicoanálisis había ofrecido una perífrasis parcial con el concepto de superyó (concerniente al aspecto moral de la super-sintonización del individuo por su colectivo), se disuelve en la tendencia a la propia elección del entorno auditivo. Es verdad que siempre habrá también en el individuo constituido individual-fonotópicamente niveles de audición interior y exterior, en los que lo escuchado involuntariamente se adelanta a la escucha elegida.

La ampliación del apartamento como fonotopo individual representa, junto con los enlaces telecomunicativos, la contribución más importante a la compleción mediadora de la unidad de vivienda. Asegura que la célula, aunque cumpla satisfactoriamente sus funciones defensivas como aislante, como sistema inmunitario, como dispensador de confort y distanciador, sigue siendo un espacio de mundo. Abierta al mundo, aunque lejos de él, la egosfera auditiva permite la entrada a partículas de realidad, ruidos, sensaciones, compras, hallazgos e invitados escogidos. Su implantación práctica viene garantizada por la radio y la televisión, frente a las cuales los medios de presión han pasado a segunda fila.

Para la modelación informática y atmosférica de la egosfera, a los medios-audio sólo los iguala en importancia el teléfono, que, a causa de su calidad como medio de dos direcciones, representa uno de los instrumentos más eficientes para la ligazón al mundo desde la reserva. Frente a los medios más utilizados de una sola dirección (radio, televisión, periódico, libro), el teléfono posee un doble privilegio ontológico: no sólo transmite (la mayoría de las veces) llamadas provenientes de lo real, sino que coloca también al que es llamado, si coge el aparato él mismo, en una simultaneidad (experimentada como real) con el que llama: le coloca a la misma altura-de-ser con el actor de la llamada desde la lejanía. A causa de este efecto de inmediatez fue legítimo describir el teléfono como biófono:^[514] no puede llamar nadie menos que una vida. Alguien al aparato: eso es siempre una vida lejana que se hace presente, una voz con un mensaje, quizá incluso con una invitación. Puesto que puede ser accesible por llamadas, al apartamento se le priva de la «unidad del lugar» y, a la inversa, se le enlaza a una red de vecindades virtuales. Por eso, la vecindad efectiva no es la espacial, sino la telefónica. Bajo el punto de vista inmunológico, el teléfono representa una nueva adquisición ambivalente, porque introduce en la célula-vivienda un canal para infecciones peligrosas provenientes del exterior, pero amplía explosivamente, a la inversa, el radio del habitante en el sentido de oportunidades de acción y alianzas acrecentadas. (En este contexto no tiene por qué hablarse de internet, puesto que, en principio, sólo supone la continuación del teléfono con medios visuales.) Después de que la escritura ha deshecho la simultaneidad de emisión y recepción de la comunicación, el teléfono permite superar la coincidencia de lugar.

Las llamadas a distancia se infiltran en el principio llamada local (más exactamente: en el efecto, generador de mundo, del acoplamiento-boca-oído); con la

consecuencia de que, por fin, el secreto de la resonancia esférica, preformulada en algunos discursos religiosos,^[515] consigue una articulación técnica. Retrospectivamente podemos explicar hasta qué punto toda formación de esferas implica desde el principio el «factor surreal»: que los comunicantes en un lugar humano siempre superan ya lo meramente espacial. Por utilizar un juego de lenguaje filosófico de 1900: la técnica telecomunicativa acelera la pérdida de espíritu en la vida. Estimula la inflación de los efectos telepáticos, si entendemos por ellos los efectos psíquicos colaterales de la accesibilidad desde la lejanía. Los procedimientos de autoemparejamiento de los individuos en el individualismo tienen precisamente como presupuesto que en el decurso de sus vidas los mecanismos telecomunicativos se convierten en rutinas sólidas: sólo entonces el aislamiento no se experimenta como soledad; posibilita el enlace del alma individual con otros relevantes ausentes y sus señales de vida lejana, más o menos atractivas.

La premodernidad estuvo dominada por la evidencia de que los mensajes más interesantes provenían de un gran ausente llamado Dios; sus portadores eran los santos, sacerdotes y profetas. La Modernidad apuesta por remitentes lejanos, como el genio y el reportero de bolsa. Quizá fue esto lo que constituía la gran característica de la existencia en las civilizaciones metafísicamente ambiciosas: la inteligencia se desliga del primado de las comunicaciones locales y participa en el traslado del flujo semántico de la vida próxima a la vida lejana. Por eso ser-ahí significa ahora nadar-en-signos que vienen de lejos: signos que son respaldados por grandes remitentes. Bajo este efecto, las grandes culturas clásicas pudieron florecer como culturas de escritura: las voces de los clásicos se imponen sobre soportes escritos a las generaciones siguientes de alfabetizados. La metafísica comienza como telesimbiosis; en ella, gracias a lecturas disciplinadas, la inteligencia tardía puede acoplarse cointeligentemente con la temprana. Soy accesible por vida lejana remitente; vida alejada y pasada sigue siendo legible por nosotros.



Eric Fischl, Still Life (*Bananas with Knife*), 1981, cortesía de Mary Boone Gallery, Nueva York.

El moderno estilo de vida de apartamento, apoyado por el teléfono, introduce la fase de trivialización de esos logros. Si la cosecha de la vida accesible desde la lejanía fue recolectada durante mucho tiempo todavía bajo la supremacía total del individualismo extramundano, cuando se cultivaba el emparejamiento de las almas

individuales con Dios o con el absoluto, el actual individualismo secular se propone, como se ha dicho, el emparejamiento del individuo consigo mismo; con lo que al individuo, como el otro-de-sí-mismo que siempre permanece desconocido, le compete el papel de un absoluto residual. (Obviamente, esta posición puede adscribirse también al otro real).^[516] Todo yo que se vuelve hacia dentro podría encontrarse suficientemente trascendente a sí mismo. Le basta pensarse como composición de individualidad manifiesta y latente para saber que la investigación de la latencia propia constituye un contenido de vida provechoso. Mientras siga interesándose por sí mismo, el individuo descubierto sigue la pista del *individuum absconditum*. (Observemos hasta qué punto la cultura de masas se basa en la premisa de que la mayoría de los individuos no tienen motivo alguno para interesarse por ellos mismos, por lo que resulta un buen consejo que se atengan a la vida de las estrellas. Definiciones de una estrella: a) interesante amplificación de la falta de interés de los demás; b) agente del desvío de la atención del admirador de sí mismo.)

En ninguna dimensión de la vida aparece esto con mayor claridad que en la sexualidad, que en el régimen individualista se organiza a menudo como sexualidad-vivencia basada en el apartamento, es decir, como investigación en el espacio de posibilidad interior erótico. Está claro que el tránsito a la así llamada sexualidad libre en la segunda mitad del siglo xx va unido indisolublemente a la ganancia en discreción de la cultura de apartamento o, al menos, a las seguridades que depara la habitación propia. El fenómeno super-discutido de los anticonceptivos químicos, que desde los años sesenta del siglo xx están a disposición de las mujeres, también de las solteras, apoya sólo la tendencia, manifiesta desde los años veinte, hacia una erótica afirmativa de quienes viven solos. El apartamento constituye un erototopo en miniatura, en el que los individuos pueden seguir los impulsos de su deseo, en el sentido de querer-experimentar-también-lo-que-otros-ya-han-experimentado. Representa un escenario ejemplar del existir, porque en él puede ensayarse la relación de consumidor con el potencial sexual propio. Pero si el amante (*erástes*) y el amado (*erómenos*) coinciden en una y la misma persona, tampoco a ese centauro se le ahorra la experiencia elemental de los amantes, que el objeto de amor sólo en pocas ocasiones responde en la misma onda.

En el autoerotismo, como en el bipersonal, se manifiesta la ley de que en el trance de la elección de compañero la mayoría están condenados a equivocarse: dado que por regla general no se consigue lo que se quiere, se coge a cualquiera en su lugar, y, llegado el caso, a sí mismo. Por este motivo el apartamento es también un estudio para la reelaboración de frustraciones; más exactamente, una celda de ensayo en la que el deseo de un enfrente real o imaginario se transforma en deseo de sí mismo, como representante más plausible del otro ambicionado. En este círculo paradójico surge una autosatisfacción con tendencias ofensivas. El onanismo de apartamento, quizá prefigurado ya en las celdas monacales, pone en escena la relación triple completa entre el sujeto, el genital y el fantasma; de donde resulta, por lo demás, que

la sexualidad masturbatoria logra, efectivamente, un acortamiento pragmático del procedimiento, pero no una simplificación estructural de la operación bigenital interpersonal.



Charles Ray, *Oh Charley, Charley, Charley, Charley*, documenta X, 1997.

En consecuencia, las características erototópicas del apartamento como mejor

pueden explicarse es por analogía con el burdel: así como los pretendientes dan vueltas por él buscando un compañero sexual disponible para, tras lograr un acuerdo, retirarse con el objeto de su pre-amor a una celda escondida, el habitante del apartamento se elige a sí mismo como el otro cercano y utiliza la soledad de su unidad habitacional para hacerlo consigo mismo. El autoemparejamiento se consume aquí con el matiz de que el individuo, como autopretendiente, se aborda a sí mismo sin ceremonias. Como muestra un ejemplo conocido, esto puede llegar hasta la promoción de favores propios. La feminista estadounidense, activista de la masturbación, Betty Dodson, pensaba, en su *best seller* de comienzos de los años setenta, *Sexo para uno*, que podía reclamar honores académicos por su firme compromiso con la causa del onanismo, declarando, tras convencerse de la irrealizabilidad de su deseo: «[...] después de catorce años de estudios únicos en su género en este campo me he concedido a mí misma el doctorado en masturbación».

[517]

Así como en toda relación que se ha hecho demasiado fácil hay que contar con una tendencia a la depauperación por la rutina, el autocompañerismo masturbatorio aprende a conocer el tedio de la monotonía. No siempre pueden congratularse los individuos por sus excitaciones autoprovocadas. La forma de vida autocomplaciente encuentra su límite en el tedio onanístico. La bibliografía reciente sobre existencias-*single* deja claro que la sexualidad de quienes viven solos está marcada por la necesidad de eludir la automonogamia. Incluso Betty Dodson, que se preciaba de sus sesiones de horas con el vibrador, declaró que de vez en cuando se buscaba penes. Pero las encuestas entre *singles* no dejan duda alguna de que muchos no están dispuestos, sólo por ese apuro, a soportar la perturbación de la paz de su celda por un compañero permanente.

Junto con sus características quiro, termo y erotópicas, la moderna célula-hábitat adopta también los rasgos de un ergotopo, en cuanto que su habitante la convierte en escenario de su autocuidado deportivo. Esa transformación de los apartamentos en gimnasios privados viene fomentada por la tendencia de la sociedad moderna a estilos de vida orientados al *fitness*, que reclaman de sus partidarios la preocupación constante por su forma. Desde este punto de vista, la estructura del autoemparejamiento se modifica de tal modo que el individuo que hace ejercicio se disocia en entrenador y entrenado, para reunir a ambos en un decurso de acción coordinado. En esto, los aparatos de entrenamiento (fijos o desmontables) pueden adoptar el papel del tercero manifiesto en la organización objetiva de la autorrelación; en otros casos se trata de ejercicios sin aparatos, sobre el suelo, con los que los que se ejercitan entablan su monólogo gimnástico. El existencialismo se ha explicado somáticamente: de la fórmula filosófica, que ser-ahí es la relación que se relaciona consigo misma, ha llegado al mercado una versión, comprensible para todos, según la cual ser-ahí significa mantenerse-en-forma.

Finalmente, hay que describir los apartamentos como emplazamientos exteriores

del alethotopo: en toda vida individual, por muy apartada que esté de lo general, hay un interés residual por la verdad, aunque sólo sea por la demanda de vocablos que ayudan a los individuos a estar conectados con los signos del tiempo. Quien exhibe un consumo moderado de medios alcanza, por regla general, el mínimo existencial cognitivo, habitual en nuestra forma de mundo, que implica la licencia para elegir y para participar en el debate público. Quien pretende más se esfuerza por conseguir un saber orientativo, que valga para navegaciones más amplias en circunstancias de poca claridad. En la autorrelación alethotópica los individuos actúan informalmente como autoenseñantes, a quienes lo que importa es mantener un cierto acompasamiento a la situación cognitiva y científicista de la «sociedad»; como autodidactas mínimos se procuran una participación idiosincrásica en los recursos públicamente accesibles del *souci de soi* cognitivo. Puede que sea verdad que bajo las condiciones teórico-cognitivas actuales el aprender sólo puede interpretarse ya como un *management* ilustrado de la ignorancia, pero en la llamada sociedad del saber los contemporáneos más o menos exigentes tienen que ocuparse de la actualización constante de sus déficit. Desde entonces, las informaciones positivas tienen, sobre todo, el sentido de calibrar más realistamente las proporciones de lo no-sabido y no-claro. De paso, la información adquiere progresivamente una función que se corresponde con la de las marcas y artículos de moda: se llevan partículas aisladas de saber, como se llevan gafas de sol, relojes caros y gorras de béisbol. En la cultura japonesa de la juventud ha surgido desde los años ochenta una amplia escena, que rinde culto a un saber especializado sin sentido.^[518] Esos jóvenes han comprendido que el saber no prepara para la vida, pero sí para concursos radiofónicos o televisivos.

A los que viven solos les sirven como fuentes, normalmente, las revistas del mundo de la escena o de la moda, también los libros de consulta que de cuando en cuando se incorporan a la colección doméstica. Para muchos sigue siendo todavía un acontecimiento la incorporación de un nuevo libro a la comunidad de objetos que pueblan la vivienda. Al encanto de la vida de apartamento pertenece la circunstancia de que en él uno se puede dedicar sin testigos a la contabilidad no falseada de las ignorancias inconfundiblemente propias.

C. Foam City

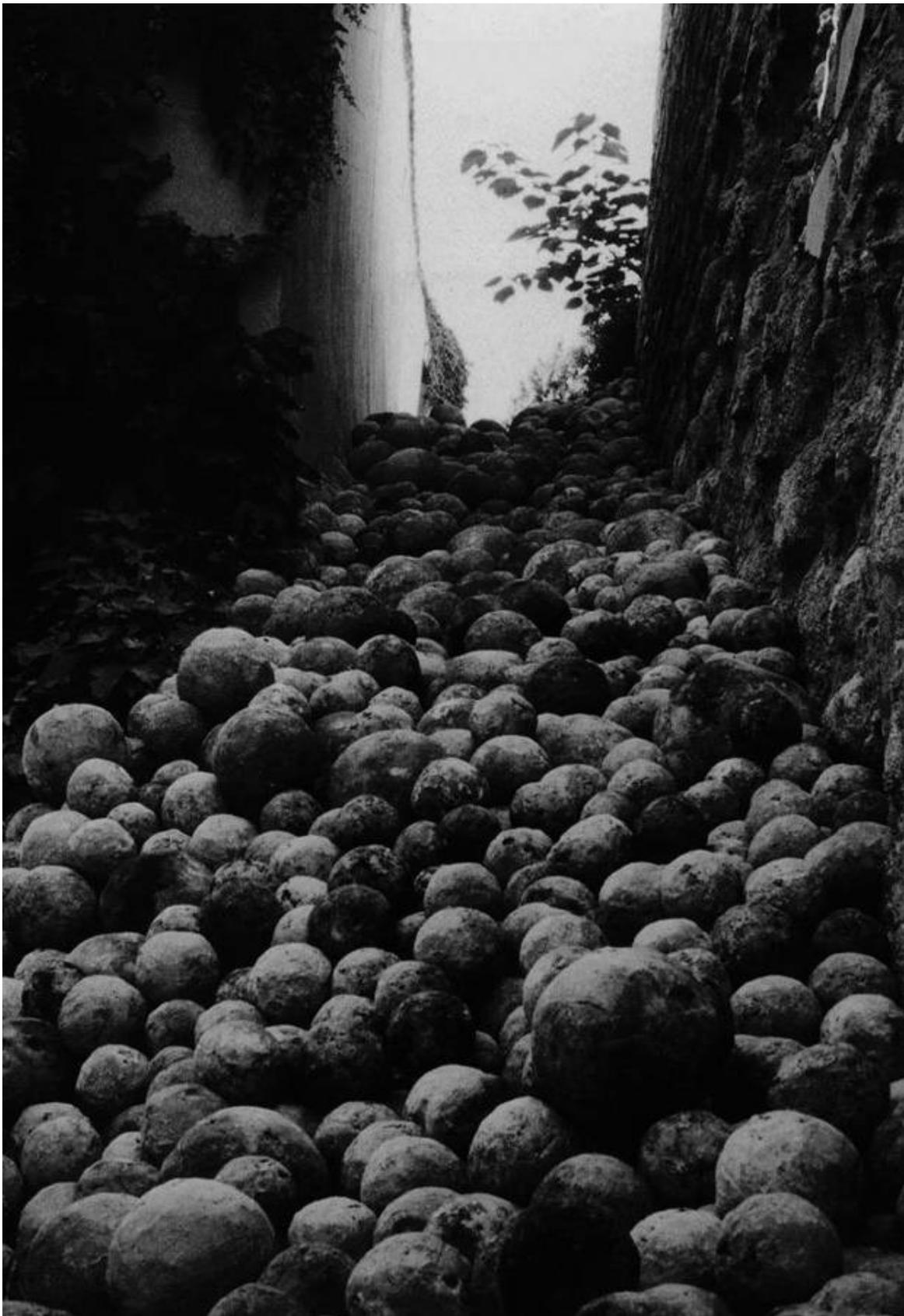
Macrointeriores y edificios urbanos de congresos explicitan las situaciones simbióticas de la multitud

Si la proposición «Cada uno es una isla» casi se ha hecho verdadera en las metrópolis modernas para la mayoría de la población, ¿cómo es posible, entonces, seguir pensando en la «sociedad»? Mientras que las agencias del análisis de lo real trabajan en una mera exposición de los individuos en sus propios domicilios, las agencias de la síntesis social se dedican a la tarea de articular las formas generales bajo las que los insulados son aunables en unidades interactivas. Por eso la expresión «comunicación» posee un tono evangélico en todos los discursos contemporáneos: es la palabra redentora de quienes buscan la salvación en la vinculación, más exactamente: en el intercambio simbólico y en compromisos transaccionales, mientras que en otro tiempo, durante el largo siglo marxiano, se la esperaba del «trabajo», de su distribución y su recombinación.

Cada uno es una isla: esto les parece una mala noticia a los conservadores, a quienes todavía sigue dando alas la idea de superar a los individuos en colectivos precedentes o constituidos intencionadamente; una buena noticia, por el contrario, a aquellos que pretenden ver en ella la garantía de que no pueda llegarse otra vez al arrebato compartido en entusiasmos malignos por el llamado todo: porque, por regla general, los isleños son menos utilizables por la totalidad. Sin embargo, sea cual sea en cada caso el género de insularidad de los individuos instalados consigo mismos, se trata siempre de islas co-aisladas y conectadas a redes, que han de estar unidas a islas contiguas, momentánea o crónicamente, en estructuras medianas o más grandes: en una convención nacional, una *love parade*, un club, una logia masónica, un colectivo de empresa, una reunión de accionistas, un público de una sala de conciertos, un vecindario suburbano, una clase escolar, una comunidad religiosa, una multitud de automovilistas en caravana, una asamblea deliberante de contribuyentes. Si, tanto en sus concentraciones episódicas como en sus simbiosis duraderas, describimos esos conjuntos como espumas, es para formular un enunciado sobre la relativa compacidad de conglomerados de vida co-aislados o alianzas: una compacidad que siempre será mayor que la de los archipiélagos (que, por lo demás, ofrecen una metáfora concluyente de multiplicidades insuladas), pero menor que la de las masas (en las que entran en juego las asociaciones engañosas de agrupaciones de unidades que se rozan físicamente, como pasta, arena y sacos de patatas).

Que imágenes falsas puedan hacer historia lo muestra el moderno concepto político de masa, cuyo origen metafórico, la idea de «masa» conformable y efervescente, en latín: *massa*, pasta, montón, materia informe, ha posibilitado durante dos siglos las sugerencias más perniciosas. Al hacer la revisión del vocabulario del

siglo xx no sólo habrá que retirar de la circulación la expresión revolución, sino también el concepto de masa.^[519]



Jean-Luc Parant, *Les Angles*, Villeneuve-les-Avignon, 1985.

Las espumas co-aisladas de la sociedad individualistamente condicionada no son meras aglomeraciones de cuerpos vecinos (que comparten separaciones), pesados y

macizos, sino multiplicidades de células mundano-vitales que se rozan unas a otras sin apreturas, a cada una de las cuales, por su propia amplitud, corresponde la dignidad de un universo. Precavidamente, la metáfora de la espuma hace observar que no hay propiedad privada total de los medios de aislamiento: al menos una pared de separación es posesión común con una célula-mundo colindante. La pared común, vista siempre por el lado propio, constituye el *minimum* inter-autista. Todo lo que va más allá de esto, puede valer ya como fenómeno simbiótico.

1. Asamblea nacional

Cuando uno se ha convencido de que el *modus vivendi*, es decir, el ritmo de desarrollo, de la «sociedad» moderna se basa en un acto doble –la descomposición de los conglomerados sociales en unidades complejas individuadas y su recombinación en conjuntos cooperativos–, salta a los ojos hasta qué punto en la fórmula «entrada de las masas en la historia» se articula también una problemática arquitectónica. En correspondencia con el estado de agregado, sin apreturas, de sus simbioses, los colectivos modernos han de plantearse la tarea de producir las condiciones espaciales que apoyen el aislamiento de los individuos, aquí, y su reunión en conjuntos de cooperación y contemplación multicéfalos, allí. Esto exige nuevos planteamientos en arquitectura.

Ya durante la Revolución Francesa se había puesto de manifiesto que los activistas de la revuelta sólo podían recurrir para sus reuniones a edificios del *Ancien régime* o al espacio público de las ciudades, especialmente a las plazas situadas ante grandes inmuebles. Lo que un día habría de ilustrarse con el equívoco término de «arquitectura de la revolución»^[520] ya había sido proyectado antes de 1789 en sus partes más sugestivas: piénsese en la controvertida *Casa de los guardas agrícolas* (*Maison des gardes agricoles*) de Claude Nicolas Ledoux, fechada entre 1768 y 1773, en el *Cenotafio de Newton* de Étienne-Louis Boullée, del año 1784, o en la *Casa de un cosmopolita* de Vaudoyer, de 1785. Que esos proyectos, sin excepción, quedaran en el papel no fue achacable tanto a circunstancias adversas como a su propia lógica especulativa: todavía no estaban maduros los tiempos para la emancipación de la concepción escultural del espacio y los formalismos geométricos.^[521]

Los procesos revolucionarios de los Grandes Días se desarrollaron, pues, en edificios y plazas públicas que no tenían relación alguna con los acontecimientos que albergaban. El ejemplo más conocido: las asambleas de los Estamentos Generales, convocados por Luis XVI en Versalles, donde a comienzos de mayo de 1789 se redispusieron en las alas del palacio algunas salas para las sesiones –en principio por separado– de los Estamentos reunidos en junta. Cuando el 20 de junio los casi seiscientos diputados del Tercer Estamento, que, mientras tanto, se habían asignado el título, claramente insurgente, de «Asamblea Nacional» (reclamando para ella la prerrogativa de la votación de los impuestos), encontraron cerrada (presumiblemente a causa de los preparativos para la gran sesión conjunta de los Estamentos bajo la presidencia del rey, prevista para el 23 de ese mes) la *Salle Menus-Plaisirs*, asignada a ellos, trasladaron sin más sus deliberaciones, siguiendo una indicación del diputado Guillotin, al cercano *Jeu de Paume*, un edificio que, como su predecesor, había estado dedicado plenamente hasta entonces a su destino dentro del ámbito de los *plaisirs* regios. Allí hicieron el famoso juramento de no dispersarse antes de que la constitución del reino no estuviera elaborada y descansara sobre fundamentos firmes.

Resulta notable en esa promesa solemne, el primer acto de habla de la toma de poder burguesa, que tuviera como objeto el juramento de los reunidos sobre la asamblea misma como tal; no podía dejar ninguna duda respecto a la supremacía del contenido político (cuyo concepto estaba formándose precisamente entonces) sobre la forma local y arquitectónica (que quedaba por determinar o construir, caso por caso): «La Asamblea Nacional... decide no dispersarse nunca y reunirse en cualquier parte donde lo permitan las circunstancias...».^[522] A la soberanía de la primera *Assemblée*, que continuó su trabajo hasta el 30 de septiembre de 1791 (para ser suplida por la Asamblea Legislativa, que, por su parte, el 20 de septiembre de 1792 habría de ceder ante la Convención Nacional), pertenece desde el principio la libertad de la determinación *ad-hoc* del local de reunión: un proceder que en la terminología de los subversivos del siglo xx se llamará cambio de función o finalidad. Del que ya hubo de hacerse uso pocos días después, cuando el *Tiers État* improvisó un encuentro en la iglesia de San Luis en Versalles: se trata de la sesión histórica en la que una gran parte del clero se unió al Tercer Estamento; después, en el otoño de 1789, de nuevo, con el traslado de la Asamblea Nacional a la *Salle du Manège* de París, la escuela de equitación de las Tullerías, que se arregló precipitadamente para satisfacer las necesidades de los constituyentes. En mayo de 1793 la Asamblea, ya como Convención Nacional, se trasladó al palacio de las Tullerías, donde, mientras tanto, según planos del artista Gisors, se había acondicionado una sala de plenarios en forma de un anfiteatro semielíptico con 700 asientos para los diputados y 1400 plazas para espectadores. Al mismo tiempo, la fantasía planificadora de los arquitectos no permaneció inactiva: desde 1789 se elaboraron numerosos proyectos para edificios de reunión dignos de la Asamblea Nacional, por regla general con motivo de concursos académicos, la mayoría en estilo heroico-clasicista, no pocos ya en dimensiones monumentales,^[523] como si la República sólo pudiera manifestarse en el decorado de un Imperio romano: la línea que va de Étienne-Louis Boullée hasta Albert Speer, dicho sea de paso, no deja nada que desear en cuanto a claridad; la totalidad de las liturgias políticas de las que se valieron los fascismos europeos fueron prefiguradas prácticamente en todos sus detalles –excepción hecha de las técnicas radiófonas de captación de masas– por las prácticas, proyectos y modelos estilísticos de la Revolución Francesa.

A la vista de estos procesos se podría definir un acontecimiento «revolucionario» como algo que tiene «lugar», a pesar de que, al principio, según el estado de las cosas, se produzca exclusivamente en un sitio inapropiado. Las reuniones de las nuevas magnitudes de acción política, de la primera *Assemblée Nationale*, de la Asamblea Legislativa y de la Convención Nacional y sus comisiones, de una parte, de los clubs y partidos, de las secciones y de los foros de discusión, por otra, se tradujeron en otras tantas exigencias revolucionarias de espacio, que al principio sólo tenían en común el embarazo de que hubieron de establecerse en la substancia arquitectónica del viejo orden, asignando a éste una función heterodoxa. Ejemplar

para un sinnúmero de procesos análogos fue el destino de un convento vacío de dominicos, llamados jacobinos por el pueblo, en la rue Saint Honoré de París, que, tras el traslado de los diputados de Versalles a la capital, se convirtió en el local de reunión del club bretón, después «Sociedad de los amigos de la Constitución», la central de ideas del radicalismo patriótico y célula madre de cientos de esbozos en la provincia, sobre cuya propagación explosiva pudo escribir ya en febrero de 1791 Camille Desmoulins: «En la expansión del patriotismo, es decir, de la filantropía, parece que... el club o la iglesia de los Jacobinos está llamada a ostentar la misma primacía que la Iglesia Romana en la propagación del cristianismo...».^[524] El hecho de que el grupo de poder surgido se identificara enseguida, tanto activa como pasivamente, con el nombre de su lugar de reunión, muestra algo del poder de los espíritus del lugar sobre los reunidos; y, viceversa, deja clara la independencia de las nuevas constelaciones de fuerzas de las tradicionales semánticas locales. En todo caso se podría decir que aquí, como en innumerables otros lugares, se produjo una transferencia de autoridad del clero a los representantes más elocuentes del pueblo: una superación del celo cristiano por el impulso de los patriotas embebidos de humanidad.

Mecanismos análogos actuaron transitoriamente en favor de las fuerzas más moderadas en torno a Barnave, cuando en julio de 1791 abandonaron el club de los jacobinos y para corroborar su secesión se establecieron en el monasterio vecino de los Feuillants, que, como el de los Jacobinos, sólo quedaba a unos pasos de la *Salle du Manège*. Cuando el 13 de julio de 1793 el populista y entusiasta de Esparta, Jean-Paul Marat, fue asesinado por Charlotte Corday, miembros de la Convención y del «sexo revolucionario», las mujeres de París, le prepararon unos funerales fastuosos. Después de la capilla ardiente en la iglesia de los monjes franciscanos, llamados popularmente Cordeliers, se sepultó por separado su corazón en las criptas del convento, mientras que el cuerpo fue inhumado en el *Jardin des Cordeliers* (de donde fue trasladado poco después al Panteón); estos edificios eclesiásticos habían servido desde abril de 1790 como casa de club y central de partido a la «Sociedad de los amigos de los derechos humanos y ciudadanos»; la vasija con el corazón desapareció al final del *terreur* bajo circunstancias desconocidas.

Valórese como se valore el peso simbólico de tales acuartelamientos y ocupaciones en el o del espacio tradicional, es cierto, en cualquier caso, que ni los acontecimientos ni los discursos y gestos entre 1789 y 1795 se parecían desde ningún punto de vista al fantasma constructivista de un nuevo comienzo sobre una *tabula rasa*: nunca hubo un «espacio republicano» vacío en el que se hubieran podido mover los hombres del momento como criaturas de un mundo futuro. En la Revolución casi nada quedó como en los viejos tiempos, pero sí en ellos. Las cualidades operativas de la insurrección se manifestaron generalmente en forma de nuevos repartos de papel, subversiones y cambios de función de lo existente. A ello corresponde la observación de que la Revolución no construyó casi nada, pero cambió de nombre casi todo.^[525]

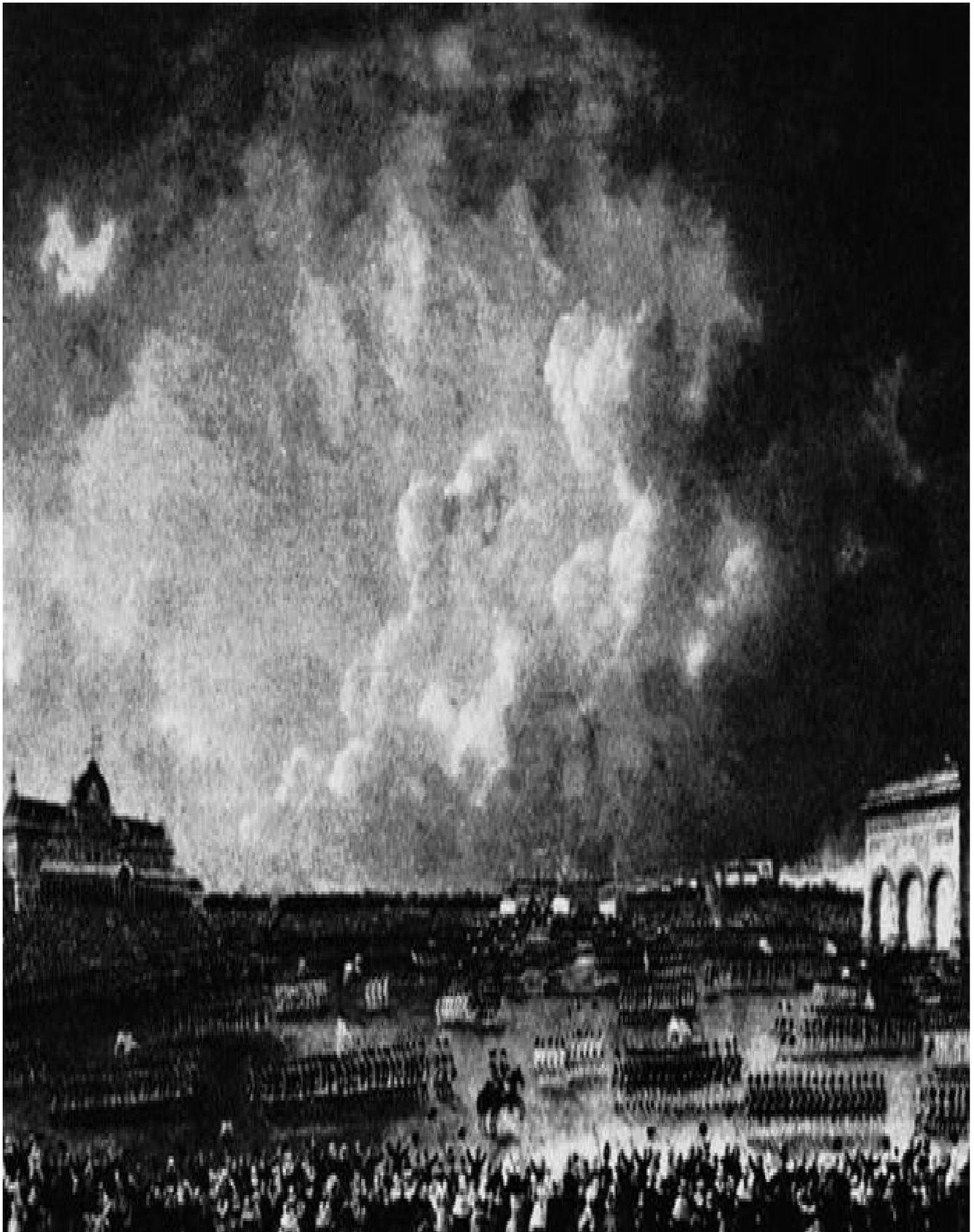
A esos actos de habla políticos, de los que, conforme a la naturaleza de las cosas, ninguno fue tan trascendente como el cambio de nombre y la transformación de los Estamentos generales en la Asamblea Nacional, acompañan a menudo cambios de dedicación, de los que los dos más ambiciosos político-simbólicamente llevaron a la instalación de un panteón nacional en la iglesia votiva de Santa Genoveva: una especie de archivo nacional para las cenizas y el nimbo de grandes hombres;^[526] y posteriormente, a la transformación del Louvre en el primer gran museo nacional, en el que habían de instalarse juntos para su último descanso los tesoros de arte emancipados (*vulgo* robados) en todo el mundo.^[527] De todos modos, llaman la atención algunas innovaciones en el ámbito de la abolición: después de que fueran retiradas ya en 1790 las figuras de esclavos del pedestal de la estatua de Luis XVI en la Place des Victoires de París, durante el levantamiento popular del 10 de agosto de 1792 se hizo lo mismo con la estatua.^[528] En el punto álgido del dominio jacobino se vació el «espacio público» de monumentos personales de la monarquía; se sustituyen provisionalmente por estatuas de la libertad y alegorías republicanas; en numerosos lugares, altares improvisados de la patria, junto a los obligados árboles de la libertad, remiten a la religión civil martirial del jacobinismo, que imponía a sus adeptos la obligación del sacrificio de sí mismo con tanta energía como casi ninguna religión misionera monoteísta lo había conseguido en el momento álgido de su impulso expansionista.

Con el cambio de función a nivel nacional de salas feudales o clericales para acomodarlas a las necesidades de reunión de los representantes del Tercer Estamento (sólo París, con sus 48 secciones revolucionarias, presentaba una enorme demanda de lugares de asamblea, gabinetes de deliberación, salas de juicio, oficinas de administración y cárceles) no se satisfacían, ni mucho menos, las demandas de espacio del *nouveau régime*. Ya en el primer año de la Revolución se reconoció la necesidad de crear grandes lugares de reunión, en los que no sólo se pudieran encontrar los representantes, sino también los representados, la masa del pueblo misma, que en ocasiones festivas tenía que contar con la oportunidad de reunirse físicamente en formas bien ordenadas como pleno actualmente presente de la nueva «sociedad», es decir, como pueblo nacional soberano. El hecho de que esto –a la vista de las condiciones demográficas y geográficas de Francia, que contaba entonces con cerca de 25 millones de habitantes– sólo fuera posible realizarlo, en el mejor de los casos, en las ciudades más grandes y sólo aproximativamente, no logró mermar para nada el efecto movilizador del ideal del pleno republicano de la masa. La nación de ciudadanos, que se había constituido a sí misma como dirección ideal de sí misma, quería, al menos ocasionalmente, estar consigo y entre sí reunida en un único lugar, y festejando, por decirlo así, toda ella al completo; sin considerar el hecho de que la sociedad moderna está constituida asinódicamente: su primera y más importante categoría es que ya no constituye una unidad capaz de reunión. Esto se diferencia radicalmente de la democracia antigua, que estaba completamente transida por la

exigencia de que la *polis* tenía que persistir como una magnitud reunible (con la incorporación de mujeres, niños y esclavos).

Bajo el efecto del entusiasmo asambleario los antiguos modelos de edificios para grandes concentraciones volvieron inmediatamente –diríamos que inevitablemente– a plantearse sugestivamente: con el anfiteatro de los griegos como con el circo o la arena de los romanos la Antigüedad europea ponía a disposición dos acreditados modelos para grandes concentraciones, cuya perfección formal permitía recuperarlos incluso después de una interrupción de más de 1500 años. Retrospectivamente, parece un previo ejercicio profético que la Academia de París convoque ya a comienzos de los años ochenta un concurso para edificios públicos de celebración: en 1781, para una *Fête publique*; en 1782, para un circo; en 1783, para una *ménagerie* en una arena; motivos semejantes estaban en la base de concursos del año 1789 y 1790, aunque en ese tiempo apenas se pensara en una realización concreta. (De todos modos, el *Ancien régime* había coqueteado con la idea de la antigua arena como escenario festivo absolutista: en 1769, con ocasión de la boda del Delfín con María Antonieta, fue construido en el Rond Point de los Campos Elíseos un edificio gigantesco al estilo del Coliseo, que sirvió como lugar de diversión popular durante un decenio, antes de que hubiera de ser demolido a causa de su estado ruinoso.) Los *concours* académicos se movían todavía plenamente dentro de la fascinación por los fantasmas tardo-absolutistas del gobierno del pueblo. Gozaban de la licencia para soñar, más o menos sin consecuencias, en grandes receptáculos para la aglomeración pasivamente-jubilosa de los súbditos ante las espectaculares representaciones de poder y arte del reino.

Sólo después del estallido de la Revolución pudo ser ocasionalmente realizable y políticamente virulento un modelo de arena y anfiteatro para la generalidad de las «masas»; como se percibe, sobre todo, en la gran fiesta de la Federación –de las confederaciones de patriotas que se habían unido para la defensa frente a intrigas contrarrevolucionarias–, celebrada el día del primer aniversario de la toma de la Bastilla, el 14 de julio de 1790, en el Campo de Marte de París.^[529]



De Machy, La fiesta de la Federación en París, 1790: El Arco del Triunfo como punto de atracción de la mirada.

Con esta manifestación de masas, la más grande de la historia europea desde los días del *Circus maximus* romano, se llevó a cabo la aproximación más cercana de la Revolución Francesa a la idea entusiástica de una asamblea popular real e integral;

parece que ese día se agolparon 400 000 personas en las gradas del circo improvisadas en torno al lugar de la fiesta, en cuyo centro Talleyrand celebró una misa de culto patriótica en un «altar de la patria», litúrgicamente precario, instalado ex profeso. (Sólo un acontecimiento, que no quedaba lejos, podía compararse con la fiesta de la Federación respecto al número de visitantes: con ocasión del primer vuelo con su balón de oxígeno del profesor de física Charles, el 1 de diciembre de 1783, parece que se agolparon más de un cuarto de millón de parisinos en los jardines de las Tullerías para ser testigos de la mayor sensación de su tiempo, la superación de la gravitación).^[530] En la persona de Talleyrand se consumó, en sólo una hora histórica, la transformación del sacerdote en el maestro de ceremonias de «masas»; más exactamente: el nacimiento del político mediático como *showmaster* y *regisseur* del consenso. El punto de atracción de la mirada de los montajes festivos en el Campo de Marte consistía en un arco de triunfo colosal, hecho de cartón, madera y yeso, con cuya erección la militante república de patriotas anunciaba inequívocamente su interés por el simbolismo victorioso de la época de los emperadores romanos. A la vista de esta masiva referencia a Roma, podría ocurrírsele a uno la idea de que las victorias napoleónicas del decenio siguiente sólo fueron la ejecución de lo que había demandado ya la conveniencia de las sociedades de patriotas desde el comienzo de la Revolución: ¿no es siempre una victoria un acercamiento de lo real a las demandas del fantasma? Sin duda confluyó aún en las escenas del Campo de Marte la elaborada competencia ceremonial del absolutismo, apoyada por la magia cultural habitualizada del catolicismo, aunque tanto la una como la otra fueran tratadas en la semántica de la fiesta misma como magnitudes abolidas o reprimidas. Hasta qué punto resultó singular esta concentración para los concentrados mismos se infiere del juramento pronunciado por Lafayette en nombre de los federados de todos los *Départements*, que reforzó tanto la unidad de los franceses entre ellos mismos como la fusión de la población con su rey (que, por su parte, juró –perjuró, se entiende– fidelidad a la nación y a la ley); como si lo que importara en esa reunión popular directa fuera comprometer a los reunidos a su coexistencia actual y, más aún, a su imaginario permanecer juntos tras el regreso a la situación de no reunidos; más tarde se dirá: a su solidaridad nacional. Por lo demás, apenas habría otra situación al inicio de la modernidad política, en la que la ecuación de sociabilidad y sonambulismo, formulada por Gabriel Tarde, poseyera una validez tan radical como aquel primer aniversario del 14 de julio; la ejercitación de los franceses en tales situaciones puede contribuir a aclarar cómo es que Bonaparte se encontró con una «nación» tan desacostumbradamente dispuesta a la hipnosis, movilizable e inflamable.



Juramento del rey, de la reina, de la nación, en la fiesta de la Federación, 14 de julio de 1790, artista desconocido, siglo XVIII.

Poco después de ese acontecimiento entusiastamente emerge en los discursos de los socialistas tempranos la cuestión trascendente de si esos compendios de la totalidad de la nación en un nosotros extasiado no significaban un engaño de la burguesía con

posiciones a los estratos desposeídos de la población. Dado que esa cuestión estaba bien planteada, tanto semántica como políticamente, los próximos ciento cincuenta años de política social europea pertenecieron a la crítica de los movimientos internacionales de los trabajadores al fraude asambleario y a la falacia del parentesco de las naciones-burguesas. Efectivamente, el fenómeno de la inclusión-ilusión, que encubre exclusiones reales duras, había salido de golpe al escenario ideológico. Con su denuncia sistemática comienza la época de la sospecha. Desde entonces, la crítica pretende significar el desenmascaramiento de la falsa universalidad actual en nombre de una universalidad auténtica, presuntamente venidera. Es sobre ese trasfondo sobre el que el concepto de clase pudo convertirse en uno de primera línea en los discursos posteriores de quienes perdieron la Revolución: en el futuro, frente a la pseudo-inclusividad de los conceptos de nación y pueblo, él habría de representar el colectivo verdadero (aunque todavía vago), competente para toda creación de valor real, de los trabajadores depauperados junto con sus aliados intelectuales frente a ideólogos y explotadores a servicio del capital.^[531]

La modernidad del espectáculo de culto patriótico en el Campo de Marte de París (que fue imitado en todas las ciudades importantes de Francia con grandes concentraciones análogas en estadios improvisados y al que hasta el año VIII del calendario de la Revolución, es decir 1799, siguieron numerosas celebraciones semejantes, añadiendo ya, ocasionalmente, momentos agonales y deportivos) consiste en que, con él, la configuración de la multitud capitalina multicéfala en una «masa» presente, como tarea arquitectónica, organizatoria y técnico-ritual (después jurídico-asamblearia también), pasa al estadio de desarrollo explícito. La preparación y realización de la fiesta de la Federación de 1790 y de sus acontecimientos subsiguientes puso en evidencia que la «masa», la «nación» o el «pueblo» sólo puede darse como sujeto colectivo en la medida en que la reunión física de esas magnitudes se convierte en objeto de una escenificación metódica, que abarca desde la movilización a participar, pasando por la dirección escénica de afectos en el estadio y por la fijación de la atención de la «masa» mediante un espectáculo fascinógeno, hasta acabar, al final, en una disolución de la multitud controlada por guardias ciudadanos. No hay pasta sin recipiente en el que se le dé forma; no hay «masa» sin una mano que sepa para qué la amasa.

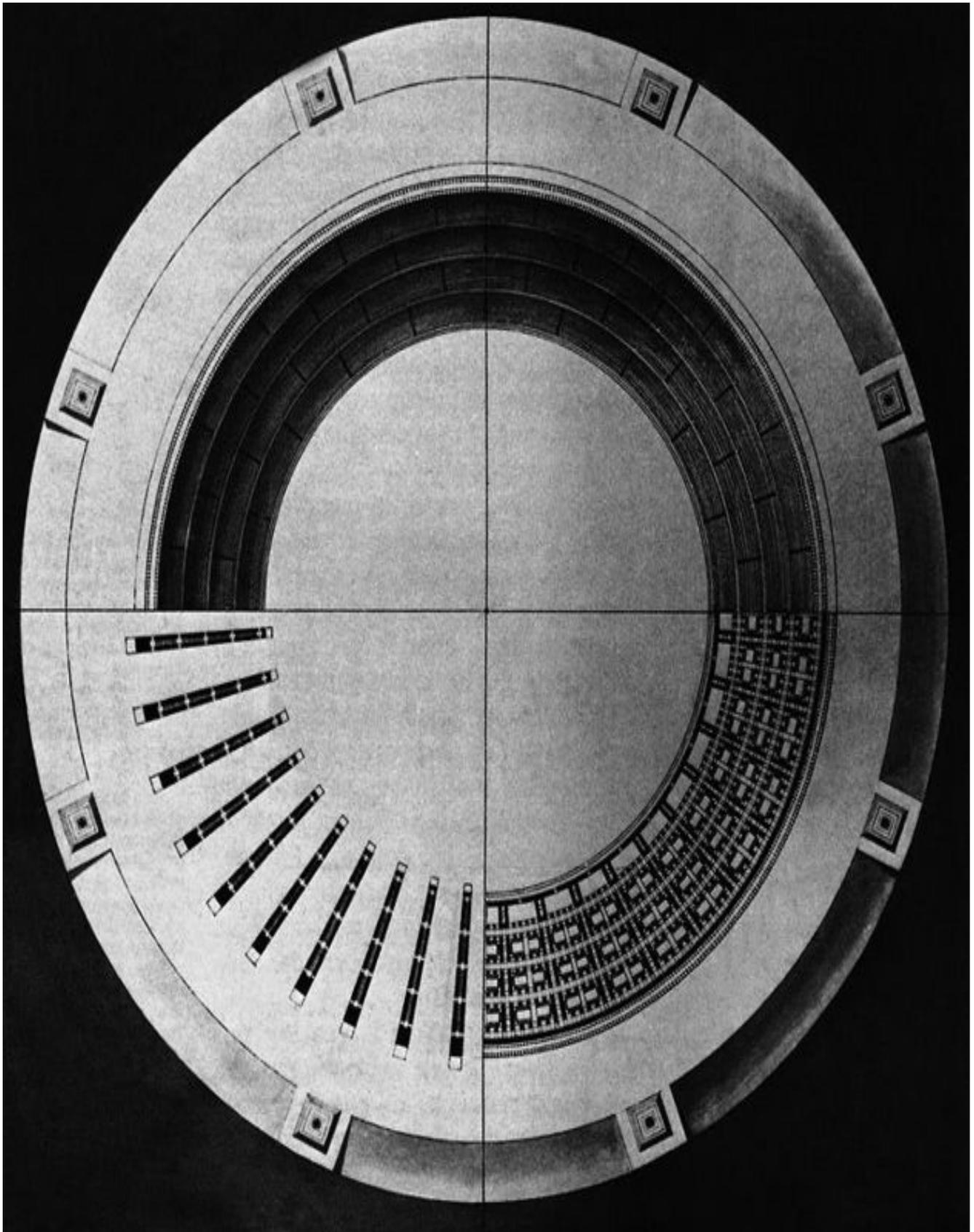
La fiesta de la Federación del 14 de julio de 1790, de la que tanto *de facto* como *de iure* proviene la moderna cultura de «masas» como escenificación de acontecimientos, es informativa porque en ella se presentó ya en formas ejemplares y definitivas la relación entre público, espectáculo y lugar de reunión. En el *défilé* de la guardia ciudadana por el gigantesco campo, como si se tratara de un interior-circo, y la misa patriótica celebrada por Talleyrand se hizo evidente que en liturgias colectivas de ese tipo de organización de multitudes hay que contar con un dominio omnipresente del ritual; y que también el nuevo soberano reunido, el público presente, precisamente por su presencia numéricamente avasalladora, ha de

contentarse con el papel de observador y aclamador animado. Esto significa, a la inversa, que los organizadores de la gran reunión han de saber en qué medida son responsables ellos mismos del éxito de la síntesis afectiva, es decir, del entusiasmo colectivo. Dado que el circo renacido, como foco político y como colector fascinógeno de masas, constituye una máquina de producción de consenso, hay que asegurar mediante una dirección escénica del ritual que todos los sucesos dentro de él sean de evidencia elemental. Quien no entiende el texto ha de entender la acción; a quien le resulta extraña la acción, ha de ser cautivado por el colorismo del espectáculo. La fusión sonosférica se encarga del resto. Es verdad que en esa situación el llamado soberano no puede tomar nunca inmediatamente la palabra; pero puede, sin embargo, aplaudir las apariciones de sus representantes, más aún, tiene el campo abierto para convertirse él mismo, mediante sus gritos de júbilo, en un fenómeno-nosotros acústico *sui generis*. Cuando no es posible una sintonía discreta, también el griterío colectivo lleva a resultados psicopolíticamente relevantes. La cuasi-nación, reunida en el estadio-circo, se experimenta a sí misma dentro de un plebiscito acústico, cuyo resultado directo, el ruido jubiloso sobre las cabezas de todos, emerge como una emanación desde los reunidos para regresar al oído de cada uno. La autopoiesis del ruido se asemeja a una realización del lugar común por la *vox populi*. Tal griterío, no diferenciado todavía por ninguna instalación moderna de sintonía, hace que resulte superflua la retórica de oradores concretos. En el camino a la infección mimética, el grito de uno se convierte en el grito del otro; en todo caso, en el estadio se forman dos o más bandos de griterío. Cuando en lugar del grito aparece la coordinación musical, se abre espacio al himno político. Como muestra la historia de la *Marsellesa* y de otros himnos nacionales, el canto común insinúa la transformación de la multitud en coro; según otros puntos de vista, libera, incluso, la naturaleza verdaderamente coral de la comunidad, subyacente en las relaciones prosaicas cotidianas del ser humano.^[532]

Por lo que respecta a los receptáculos arquitectónicos para las grandes concentraciones revolucionarias, no era suficiente, evidentemente, con la re-dedicación de salas feudales y eclesiásticas: no bastaría con menos que con la repetición para-renacentista de una forma antigua, hasta entonces inactual, si la naciente cultura de «masas» de la Modernidad había de conectar con la de la Antigüedad europea; y tenía que hacerlo para satisfacer su demanda de grandes edificios para agregados cuantitativos de seres humanos.

El imperativo del edificio para las grandes reuniones de la era de los pueblos soberanizados resulta, no en último término, de la experiencia de que las concentraciones de masas al aire libre –en el siglo xx a menudo en forma de desfiles o procesiones manifestativas– encierran un alto potencial de escalada de la violencia, mientras que las asambleas acotadas arquitectónicamente, incluso bajo techo, ofrecen una gran ventaja situacional para desarrollos civilizados.^[533] Pero, dado que apenas es posible reactivar una forma sin volver a poner en juego también, al menos

mediatamente, los contenidos unidos a ella originariamente, el moderno interés por los antiguos *containers* de «masas», el anfiteatro, arena, circo, se amplía en un renacimiento popular, en el que, junto con las formas arquitectónicas de los tipos de acontecimiento correspondientes, vuelven las luchas, las competiciones, el drama de diferenciación, que discrimina entre vencedor y perdedor; sólo la muerte no puede ser ya bienvenida en el estadio moderno, como lo era en la antigua arena.^[534] Con razón se ha hecho notar que la Modernidad ha revitalizado, en notable simultaneidad con la democracia, las dos antiguas instituciones de la tragedia y de las competiciones atléticas olímpicas.^[535] El orador de la revolución, Danton, transmite que ya en el año 1793 él mismo alentó la organización de Juegos Olímpicos en el Campo de Marte con las miras puestas en la pedagogía nacional. Antes de él, Gilbert Romme, coautor del calendario de la Revolución, ya había propuesto en 1792 la celebración de olimpiadas francesas en los años bisiestos. Cuando patriotas así toman la voz, lo hacen recurriendo a romanos y espartanos. No en vano es Bruto, el asesino de César, el héroe del momento. ¿Cuánto habrá que esperar hasta que los gladiadores de las arenas de antes se le añadan?



Étienne-Louis Boullée, proyecto para un coliseo.

A la vista de esos *containers* de «masas», que tienden el puente arquitectónico entre los antiguos modelos de la cultura de «masas» y su repetición moderna, se perfila uno de los problemas estructurales de la sociedad contemporánea: por mucho que valga para ella que sólo puede ser organizada acéfala y asinódicamente como

todo, en ella se mantiene, profundamente arraigada, la demanda de instancias cefálicas y sinódicas: en los fantasmas de la asamblea capital o general de la sociedad se unifican incluso ambas cosas (en todo caso, cabe preguntarse si una asamblea así, imposible en lo real, sería, al menos, simulable en un texto panorámico o filosófico, de modo que, en caso de una respuesta afirmativa, se contara, al menos también, con un principio de explicación de la notable autoridad de la filosofía en las fases de la Modernidad devotas de la totalidad). La ficción jurídico-estatal, popular entre los republicanos, de una toma de la soberanía por el pueblo, que asumiera sus derechos como sucesor del rey, pone al alcance, si fuera realizable en la práctica, la re-encarnación de la función cefálica en un pleno popular. Por lo demás, no habría de pasar mucho tiempo hasta que los pensadores de la Constitución y los juristas del Tercer Estamento se dieran cuenta de los potenciales de violencia que encerraban tales ideas; en las escenas tumultuosas de los alzamientos populares del 14 de julio de 1789, del 10 de agosto de 1792, de las masacres de septiembre y de los innumerables episodios violentos tanto en París como en la provincia, se puso de manifiesto adónde conducía una interpretación literal del teorema de la soberanía popular. Sólo mediante estrictas limitaciones de la libertad de reunión y coalición pudo evitarse que la multitud se apropiara literalmente del dogma que estaba en el aire: «Toda violencia proviene de la calle».

Esas limitaciones hablan en favor de un rápido poder de captación por parte de la burguesía posesional de sus primeras lecciones de violencia; aunque los populistas de primera hora polemizaran la realización incompleta de la *égalité* por los «nuevos señores» y amenazaran a los patriotas sin demasiado entusiasmo con terribles puestas en práctica reales de la filosofía. Ya la Constitución de 1791 emprendió el intento de reprimir las reuniones en las que una multitud presente quisiera articularse como sociedad política popular y, con ello, como personificación parcial del soberano. La Constitución del Directorio prohibió, después, directamente todas las reuniones al aire libre como amotinamientos: una prohibición que se mantuvo durante todo el siglo XIX: premisas jurídicas del quietismo impaciente (o del radicalismo ordenado), que caracterizará la cultura francesa desde el final de la era napoleónica hasta la época de las guerras mundiales (espíritus malvados afirman: hasta la actualidad).^[536] Efectivamente, bajo el dominio de los jacobinos fue perdiendo terreno la creencia, sólida en principio, en el poder expresivo de verdad de la organización de «masas»; se había experimentado demasiadas veces con qué facilidad una multitud de *enragés* reunida en plazas públicas podía convertirse, ante un grito casual de indignación, en una «masa» que se precipita hacia delante medio ciega. Canetti ha llamado masas podencas [*Hetzmassen*] a los montones energéticos a los que se ha implantado una intención,^[537] que, como jaurías sansculóticas, dejarían su tarjeta de visita en las farolas. Si hubo una astucia de la razón en la Revolución de 1789, ésta fue la realización, parcial siempre, de sus principios; únicamente de este modo mantuvo una cierta resistencia contra los postulados incontinentes del universalismo de abajo.

Cuya hora sonó de nuevo en el temprano siglo xx, cuando los fascismos europeos, solidarios entre ellos como una internacional de nacionales, impusieron la unidad de calle y Estado y llevaron a la orden del día la puesta en práctica de la inclusión total igualitaria de un pueblo en sí mismo, en cada caso.

2. Los colectores: Para la historia del renacimiento del estadio

Se puede afirmar que el totalitarismo moderno es un producto del consenso del estadio: en un fonotopo agitado, en el que cien mil voces colocan una campana de ruido sobre los reunidos, surge el fantasma de la unanimidad, que infesta desde entonces a demagogos y filósofos sociales. En él se crea una *volonté générale* sonora: un plebiscito de ruidos. A la vista de estas circunstancias, se justifica literalmente la tesis de Gabriel Tarde: que el estado social del ser humano es uno hipnótico o sonámbulo. El griterío de la multitud en el estadio se reacopla directamente a ella, porque de la impresión por el espectáculo procede la excitación mimética, de la excitación los gestos sonoros, y de su retorno –amplificado masivamente– al oído la conmoción, que casi equivale a una convicción. Cuando Elias Canetti describió a la «masa como anillo»^[538] no estaba caracterizando simplemente las condiciones visuales y arquitectónicas de un estadio, sino, asimismo, la fascinación acústica que, procedente de la reunión, se cierne sobre ella. Lo mismo que los generales atenienses, también los modernos directores escénicos del consenso saben apreciar el poder de captación de la música. Allí donde han de concurrir todos los elementos que contribuyen a una vivencia así, no deben faltar los medios de la síntesis fonotópica. Si están dados, está garantizado también el acontecimiento, la fusión entusiástica de la multitud. Desde ese momento se sabe realmente lo que significa haber estado allí. Quien estuvo «allí» testificará que el acontecimiento como tal proporcionó una especie de verdad. Se demuestra ya, a la vez, cómo colocar riendas estrictamente rituales al gentío en el contenedor del pueblo. Entre 1790 y 1798, la arena recuperada en el Campo de Marte parisino, y numerosas otras construcciones análogas en la provincia, se ponen a prueba una y otra vez con pompa y gloria. Del ritual fascinógeno y de la autohipnosis colectiva operativizada surge el material del que están hechas las catedrales de la comuna post-cristiana. Desde entonces dispone la «sociedad» moderna de un medio autopersuasivo de gran capacidad de rendimiento: un colector, con el que se pueda llevar a cabo, tanto organizativa como psicotécnicamente, la tarea de la reunión directa de grandes cantidades de seres humanos, en caso de plantearse de nuevo.

Para nuestro contexto basta con formular la pregunta: por qué hubieron de pasar aún más de cien años hasta que la cultura de «masas» moderna redescubrió, sobre una base amplia, el efecto arena o coliseo, la fusión del público a la vista del espectáculo narcisista-narcótico. Muy sumariamente, la respuesta podía ser que la «sociedad» del siglo XIX supo mejor cómo eludir esa tarea general impuesta, dado que el horror democrático-popular estaba todavía demasiado profundamente arraigado en los testigos de la Revolución y sus herederos. Cuando en esa época se produjeron salidas a escena de la «masa», sucedió, por regla general, bajo formas ceremonialmente

controladas.^[539] Sólo con las turbulencias de comienzos del siglo xx se manifestó de nuevo el impulso a grandes agolpamientos y concentraciones, y con ellos, a la vez, la demanda de colectores arquitectónicos para grandes números de seres humanos físicamente congregados.

Las contraseñas de la historia de los colectores se llaman Juegos Olímpicos, Revolución Rusa y Fascismo. Lo que une a esa trinidad heterogénea es el reto común de desarrollar grandes interiores para multitudes presentes y movilizadas, con el fin de administrar su capacidad de reacción mediante ilusiones-punto-central escenificadas. Es verdad que en el momento álgido de la Modernidad el arte de la síntesis social sólo fue ejercitado aún como si se tratara de uno indirecto; pero esto no excluye que las reuniones directas de la multitud en sus horas simbióticas reclamen la intervención del saber organizativo más explícito. Éste se pragmatiza en la explotación de los grandes colectores. Desde la aparición y establecimiento de tales macro-interiores pudo saberse que el tipo de construcción analizado por Walter Benjamin, los pasajes –en los que buscó la idea profunda de interior del siglo xix: la síntesis paradójica de intimidad y mundo público de la mercancía–, ya no desempeña ninguna función clave para la comprensión de los procesos creadores de espacio en la sociedad contemporánea. Por lo que respecta a su dimensión mercantil, los pasajes han sido reemplazados por los centros comerciales a las afueras de los complejos urbanos o por las zonas peatonales del centro de las ciudades: la arquitectura reciente sólo los tiene en cuenta ya como citas historizantes.^[540] (El entorno comercial concluido a comienzos de los años noventa en la renovada estación central de Leipzig depara –igual que las arcadas de la Potsdamer Platz y construcciones semejantes– un ejemplo sugestivo del historicismo capitalista escenificado ultramodernamente.) Por lo que respecta a las potencias creadoras de espacio del siglo xx, la constelación abstracta de estadios y apartamentos es más significativa que todo lo demás. Mientras que los primeros posibilitan la espumización compactamente isopática, aniquiladora de espacio individual, de la multitud en grandes contenedores, los segundos van unidos a la tendencia civilizatoria a la espumización discreta de la «sociedad» en conglomerados egosféricos de células.

En estas tendencias se manifiesta un rechazo general de la «sociedad», que –por hablar un instante hegelianamente– podría describirse como una dialéctica de la modernización. Mientras que en el proceso de la Modernidad se impone irresistiblemente la ley de la diferenciación de subsistemas, se articulan, una vez y otra, tomas de posición en sentido contrario para la salvación o reestablecimiento de la función del centro. Se puede hacer observar tan a menudo como se quiera que hace tiempo que nos movemos en una forma de mundo en la que la proyección de la ilusión de totalidad y punto central a un rey (y a sus asesores lógicos, los filósofos o sabios maestros) sólo seduce a los ingenuos; pero el puesto de rey como tal, el lugar fantasmático en el que el todo sabría autotransparentemente lo que es y quiere, no será abandonado sin lucha. La resistencia en favor del punto medio desarrolla sus

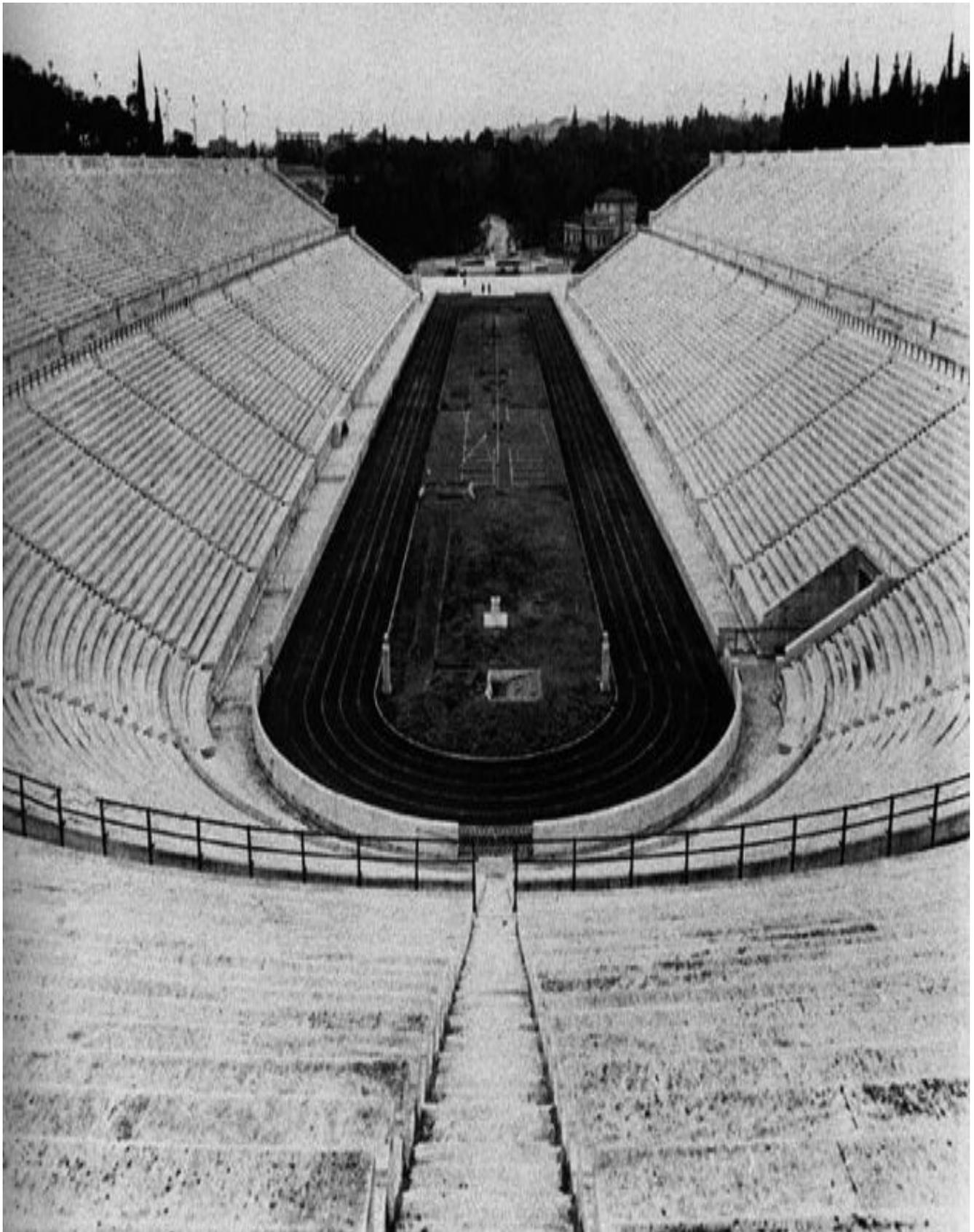
propios centros, y atractores propios de la gran multitud. El Campo de Marte de París, el estadio olímpico de Atenas y las edificaciones que les suceden en todo el mundo: el Teatro del festival de Bayreuth, la Plaza Roja de Moscú, la Felsenreitschule y la Plaza de la catedral de Salzburgo, el Campo de deporte del Reich de Berlín, el terreno de la asamblea general del partido del Reich de Núremberg, en todos estos topónimos se reflejan ejemplarmente las tendencias recentralizantes y sinodales, sin las que no pueden entenderse algunas de las corrientes de motivación político-culturales más poderosas y problemáticas de la primera mitad del siglo xx. En lugares así dominan agentes apropiados para su función de simular centralismo: una tarea, en vistas de la cual los límites de la política se diluyen en artes bellas y sublimes. Quizá no sea superfluo recordar esto, después de que la positivización de la falta de punto medio en la posmodernidad haya descompuesto el clima histórico, en el que nuevos centristas creían que las plausibilidades del tiempo estaban de su lado. Durante una coyuntura histórica precisa, la añoranza del centro se alió con la voluntad de reunión plenaria. Aunque ésta no significaba tampoco la asamblea de la totalidad en sentido literal –da igual que se la imaginara republicánamente, popularmente o por clases–, la llamada de la reunión, sin embargo, alcanzó a amplias élites, gustosas de figurar: esos grupos fotogénicos sucesores de la buena sociedad. Donde faltan éstos, quienes quieren reuniones recurren a comparsas de encargo.

La historia de los Juegos Olímpicos internacionales de la época moderna ha sido investigada bastante pormenorizadamente con ocasión de la celebración de su centenario, en 1996, y se la ha presentado en sinopsis populares, de modo que en este lugar sobra una recapitulación. Para nuestro contexto es significativo el hecho de que con su reintroducción y popularización los Juegos Olímpicos han dado un gran impulso a la construcción de estadios en los nuevos tiempos y a las prácticas-colector correspondientes. La «idea olímpica» no sólo deparó a la ideología deportiva moderna su instancia suprema y el ritual que la motiva al máximo; reforzó, también, la fuerza de atracción de la concentración física de masas, por muy despolitizada, internacionalizada y centralistamente fracturada que fuera.

En la serie de los Juegos se mostró durante un siglo lo poco apropiadas que eran las convenciones del historismo para mantener bajo control el ímpetu renacentista de las exigencias modernas de la arena. Sólo al comienzo del todo, motivos burgueses-cultos y neo-aristocráticos consiguieron imprimir su huella en el movimiento deportivo moderno. Las excavaciones de Olimpia, llevadas a cabo entre 1875 y 1881 bajo la dirección de Ludwig Curtius, habían sacado a la luz del día los emplazamientos originales olímpicos de los Juegos; también el estadio panatenaico de Atenas fue escombrado desde mitad del siglo xix y utilizado como lugar de Juegos en el marco de «Olimpiadas» nacionales (en las que actuaban de árbitros profesores de universidad), antes de que en el año 1896 se convirtiera en el escenario de los primeros Juegos Olímpicos internacionales, gracias, por cierto, al patronazgo de un millonario griego de orientación patriótica, y con la participación de 295 atletas, exclusivamente masculinos, de trece naciones. Es dudoso que estos primeros Juegos fueran del agrado de sus organizadores. Pierre de Coubertin declaró en sus memorias

que el «horizonte olímpico», en su auténtico significado, sólo se le mostró tras una visita al Bayreuth de Wagner. Los juegos deportivos que él tenía en la cabeza habían de ser análogos al enclave neo-aristocrático que representaba el lugar del festival de Wagner, y, como éste, actuar desde el contramundo sublime en el mundo real, inculcando pedagógicamente modestia. Así como en Bayreuth se había conseguido el renacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música, mediante las Olimpíadas había que llegar a un renacimiento del atletismo (en consonancia con el espíritu de competición de la sociedad económica). Las confesiones de Coubertin adquieren peso como diagnóstico de los tiempos, dado que expresan inequívocamente un rasgo fundamental de la cultura de «masas» moderna: el relevo del renacimiento europeo del arte y de los filólogos por un renacimiento globalizado del estadio y de los atletas.

En los Juegos siguientes de París, en 1900, ya había en la salida 1077 deportistas de 21 naciones participantes, entre ellos por primera vez 11 mujeres, que se enfrentaron en golf y tenis, muy a pesar del purista andrófilo Coubertin. Con todo, esa ostentación numérica no fue significativa para la percepción pública de los Juegos, porque sólo se celebraron como programa colateral de la Exposición Universal de París –otro mito-colector del siglo XIX–, dispersados durante 162 días, sin que la ciudad de París hubiera puesto a disposición un estadio apropiado. El lugar de celebración de los campeonatos fueron las instalaciones del Racing Club de France en el Bois de Boulogne. Sólo los lugares olímpicos de St. Louis, en 1904, superaron en penuria a los de la Olimpíada parisina. Si los Juegos reavivados –o, como Coubertin gustaba de decir: reincorporados– hubieran sido sólo una continuación de la grecofilia con otros medios, difícilmente habrían superado sus lamentables comienzos. Hay que reconocer que disciplinas como el lanzamiento de disco habrían caído en el olvido si no las hubieran recordado obras de arte tales como la estatua del *discóbolo* de Mirón del Museo de las Termas romano; en realidad, tampoco la repetición del maratón en los Juegos de Atenas de 1896 fue, en principio, otra cosa que una cita literal de las fuentes fuera de las bibliotecas, estimulada por el grecista Michel Bréal. No obstante, las formas arquitectónicas y los ejercicios del olimpismo adquirieron rápidamente un significado propio en el contexto moderno. En poco tiempo la grecomanía de viejo estilo ya no tuvo mucho que decir en el desarrollo del renacimiento atlético.



Estadio panatenaico.

Ya en los Juegos londinenses de 1908, con el estadio de Shepherd's Bush, un edificio de hierro y cemento, acomodado a los tiempos, que ofrecía cerca de 70 000 plazas, hizo irrupción una construcción deportiva de culto, arquitectónicamente avanzada. Esta primera auténtica arena olímpica eliminó cualquier duda sobre si la

Modernidad adoptaría el óvalo romano como forma canónica para el diseño de su colector más significativo: del estadio griego, construido en forma de U y que exigía un lado abierto, ya sólo quedaría el nombre en el futuro.^[541] Por lo que respecta a la modernización cultural, y a la modernización como acontecimiento especial (*event*), de los Juegos, hubo que esperar hasta la Olimpiada de Los Ángeles, en 1932, para que todos los resultados finales se concentraran por primera vez en un espacio de tiempo de dos semanas; frente a lo que sucedía en los Juegos anteriores, que se repartían a lo largo de tres hasta seis meses y estaban condenados tanto a la esterilidad mediática como a la falta de repercusión en el gran público (excluidos los Juegos atenienses de abril de 1896, que duraron diez días). Después de que, mientras tanto, se establecieran también las formalidades de culto prácticamente al completo (bandera olímpica y juramento olímpico, desde Antwerpen, 1920; fuego olímpico, desde Ámsterdam, 1928; únicamente el relevo de la llama olímpica desde Olimpia hasta el lugar de celebración se demoró hasta los Juegos berlineses de 1936, como símbolo de la transmisión del atletismo de los griegos a los alemanes), el olimpismo ya no necesitó pretexto alguno para entrar en escena definitivamente como punto central de culto del renacimiento atlético.

Los Juegos californianos, ensombrecidos por la crisis económica mundial, con los que comenzó a hacerse ilimitada la introducción del monumentalismo y del espectáculo en el movimiento olímpico, supusieron un fuerte empujón hacia delante. Su escenario central fue el *Coliseum*, ampliado a 105 000 plazas, de los arquitectos John y Donald B. Parkinson, que había sido terminado en 1923 y en el que ya preolímpicamente cabían 75 000 espectadores: casi tantos como en el antiguo original de Roma. (Para los Juegos de 1984 se construyó en Los Ángeles, bajo el mismo nombre, un complejo monumental todavía más grande; exclusivamente, por lo demás, con las aportaciones de patrocinadores privados.) Todo aquel que quisiera interpretar los signos de los tiempos pudo ver en la asignación de nombre la referencia decisiva a la dinámica de la «cultura de masas» del siglo xx: la superación formal del estadio griego por la arena romana, o mejor, la irrupción del segundo caso crítico en la paz simulada de la prueba deportiva. En el Nuevo Mundo se habían materializado, con un retraso de 150 años, las visiones de Boullée de un *Cirque nationale*. Desde entonces, el colector olímpico se convirtió en una máquina psicopolítica, cuya función primaria consiste en producir victorias y vencedores, y en hacer de los espectadores testigos de una diferenciación que acontece realmente: aquella que hay entre el primero y los demás.^[542]

La división de un colectivo en vencedor y no-vencedores se transforma en el sacramento central del culto moderno del acontecimiento. Con él, la compenetración con el vencedor se convierte en el ejercicio fundamental de la afectividad social, aminorado por una cierta consideración a los clasificados (en este sentido puede afirmarse que el invento de las medallas de plata y de bronce testimonian la función civilizante del deporte). Además de eso, tanto los estadios olímpicos como los otros

se revelan como los lugares de culto preferidos de la bio-religión moderna: escenarios del sufrimiento delegado de los atletas, que representa el sueño popular de la transformación del cuerpo trivial en una estatua capaz de rendimientos sobrehumanos. La generalización del motivo «segundo caso crítico» determina desde el tiempo del olimpismo todas las formas fascinógenas de la cultura de masas; a la base de ella está, como se ha dicho, la reducción, inspirada por Roma, del drama a la diferenciación clara y precisa entre victoria y derrota. De este otro momento crítico depende no sólo la creciente psicologización del deporte, en el sentido de su acercamiento a la guerra psicológica, sino también su ligazón directa a la política de prestigio y orden de los Estados y al sistema de beneficio de los organizadores de acontecimientos-*event* (en tiempos ingenuos: de los clubs deportivos y federaciones).

Los potenciales de cultura de masas, latentes en el olimpismo renovado, fueron plenamente desplegados, por primera vez, en los Juegos de verano de 1936. Cuando Oswald Spengler, en el primer volumen de *El ocaso de Occidente*, hizo notar que «la diferencia entre un campo de deporte berlinés en un día grande y un circo romano era ya muy escasa en 1914»,^[543] se había adelantado a los acontecimientos; puesto que murió en mayo de 1936, no pudo vivir el cumplimiento de su diagnóstico profético.

Si estos Juegos, que se celebraron en el Campo de deporte del Reich de Grunewald, han entrado en la historia como un triunfo de la organización, no fue sólo a causa del resuelto compromiso con ellos mediante una campaña de simpatía y respetabilidad del régimen nacionalsocialista. En el acontecimiento de Berlín se llevaron consecuentemente hasta el límite las tendencias, evidentes ya desde Los Ángeles 1932, al espectáculo de masas neoheroico-monumental y narco-narcisista. A pesar del ritual de la traída de la antorcha desde Olimpia hasta Berlín, introducido por el jefe de organización Carl Diem, ya no era posible duda alguna respecto a la tendencia general de los Juegos: la sumisión definitiva del comienzo grecófilo a las secuelas romanizantes. A ello contribuyó, en primer término, el proyecto gigantománico-festivo del estadio del arquitecto Werner March, natural de Berlín, que había surgido de un estudio comparativo de construcciones análogas de la Antigüedad y de la Modernidad. Las construcciones de estadios, próximas en el tiempo, de Jan Wils en Ámsterdam (Juegos Olímpicos de 1928, distinguido con una medalla de oro para arquitectura), de John y Donald B. Parkinson en Los Ángeles, de Ernst Otto Schweizer en Núremberg (1927) y Viena (1931), así como de Umberto Constantini en Bolonia (1925-1927), habían convencido a March de los potenciales arquitectónicos de la construcción en esqueleto de hormigón armado visible.



Olympia-Stadion con el Campo de deporte del Reich, 1936, de Werner March.

Después de que Hitler, a quien resultaba extraño el olimpismo y quien sentía intensamente la ridiculez de los «ejercicios corporales», se hubiera mostrado enojado por la modernidad de los proyectos de March, se le encargó a Albert Speer que corrigiera en sentido monumental la imagen exterior del estadio, sobre todo mediante

recubrimientos de piedra tallada, que habrían de forrar todas las superficies de cemento y elementos de construcción visibles, y crear un aura de inaccesibilidad marcial.^[544] Speer, apoyado en la teoría de Hitler del valor de ruina de los grandes edificios, se abandonó temporalmente a la ensoñación de cómo, tras siglos o milenios, sus obras arquitectónicas se alzarían como vestigios majestuosos: la imitación de las construcciones colosales romanas ya no era sólo un gesto vitalista, como correspondería antes a una «joven democracia», ahora a una «revolución nacional», sino también un programa trágico y sentimental. Evidentemente, el estadio de Berlín no pretendía únicamente «entrar en la historia»: por el momento se contentaba con ser el mayor del mundo, cosa que consiguió temporalmente con su oferta de 110 000 plazas. Por el ambiente pseudo-dórico y gracias a su incrustación en un paisaje compuesto de lugares de ceremonia y torres desnudas, tenía que transponer al visitante en un estado de humillación sublime y de disposición social-idealista para la renuncia a proyectos personales. Nunca una instalación deportiva había sido concebida antes como máquina de colectivización y avasallamiento en tal medida. Quien entraba allí tenía que olvidar toda esperanza de individualidad. Quien triunfara allí ya no sería nunca una persona privada. La figura sobre el podio del vencedor sería pura emanación de una fuente de energía política y racial.

Pertenece a las ironías informativas de la historia de la cultura del siglo xx que el primer momento culminante del renacimiento atlético fuera organizado bajo dirección nacionalsocialista; y de ese modo estuviera, además, en buenas manos, como reconocen incluso escépticos. La competencia objetiva de un organizador fascista para un gran acontecimiento de ese tipo provino de la convergencia entre el núcleo sinodal de la ideología nacionalsocialista y el *pathos* olímpico de convocar en un lugar distinguido a la élite atlética de la juventud del mundo junto con un público ansioso de rendimientos. El culto al *Führer*, que se corresponde íntimamente con la idea de un pleno popular, puede hacerse plausible filosóficamente como una figura de la muerte del antiguo centrismo occidental: dado que el pueblo ya está siempre reunido en el *Führer*, el *Führer* puede llevar hacia él al «pueblo» entero, o casi entero, para celebrar una fiesta de la homogeneidad. El fascismo se basa en una interpretación semimoderna del concepto de soberanía del pueblo; en el sentido de un legitimismo repentino por abajo: el pueblo emana de su oscuro centro al hombre, en el que cree estar del todo consigo. Dado que se trata de uno que es todos –y que alega ser todo para todos–, quienes se reúnen en torno a él pueden entregarse a la idea de que su reunión psíquica ya es también la prueba consumada de soberanía. La conocida observación de Marx a Ruge (en carta de marzo de 1843), sobre que el filisteo, el pequeño burgués, es la materia prima de la monarquía, habría que invertirla en este caso: el monarca o *Führer* es la materia prima del filisteo. El olimpismo, por su parte, se funda en una interpretación semi-moderna de la existencia, que se sirve de la sugerencia de que todo poder proviene del cuerpo sano. Ya que los atletas son quienes amplían permanentemente los límites de la capacidad

humana de rendimiento, todos los que son testigos de ello pueden imaginarse que participan en el reino de la soberanía del cuerpo. El legitimismo espontáneo de tipo fascista se refleja en el aristocratismo biológico-popular de acuñación olímpica. La relativa modernidad de ambos –o, mejor, su contramodernidad moderna– depende directamente de una utilización extensiva y profesional de los colectores.

En las construcciones olímpicas de Berlín, cuya programática y dimensiones nacen del proyecto –fijado en sus líneas generales desde 1934-1935– de un «Campo de deporte del Reich» [*Reichssportfeld*], puede apreciarse hasta qué medida el neoclasicismo nacionalsocialista está marcado por la adopción de formas griegas a través del *imperium* romano. La trinidad griega de instituciones, compuesta de democracia, tragedia y agón deportivo, se transcribió distribuyendo el campo en lugar de deporte, plaza de reunión de masas y teatro, sin que el visitante inadvertido pudiera llegar a darse cuenta del carácter paródico de la instalación: era demasiado, para ello, el poder con que se habían puesto en escena los atributos de la arquitectura neo-imperial de avasallamiento. Sólo se hace justicia al «*Reichssportfeld*» si se reconoce en él un Las Vegas nacionalsocialista: un terreno de prueba para la cita total. En ese complejo, considerado como «pista de lucha», no sólo se volvió a evocar el coliseo romano en adaptación inflada, de acuerdo con los tiempos; también el teatro trágico griego se repitió ostentativamente, en este caso en el teatro al aire libre de Dietrich Eckart, con 22 000 plazas (en el Gran Teatro de Dionisos de Atenas cabían hasta 17 000 espectadores); además, al estadio olímpico se le adosó directamente una plaza de reunión de dimensiones monumentales, llamada Campo de Mayo [*Maifeld*], en la que se consumó la transformación típicamente fascista del ágora (mejor dicho, de la *cour d'honneur* absolutista) en un campo de desfile; no es casualidad que esa parte del complejo fuera la única por cuya planificación se interesó personalmente Hitler, puesto que sugería analogías nurembergianas.^[545]

Lo que une unos colectores con otros, aquí citados según modelos históricos (estadio, teatro, plaza de reunión), es la calidad autóloga de los acontecimientos para los que fueron proyectados. Las reuniones no se celebran en ellos para representar un programa o un repertorio; el programa mismo está supeditado al imperativo de la reunión, y sólo constituye ya un pretexto para la convocatoria de la multitud para la consumación de su estar-juntos. Cuando se reúnen alemanes para representar el todo que se llama Alemania, el único tema de los reunidos es, inevitablemente, el ser alemán. Pertenece a las reglas de juego de tales delirios sinodales que, comparables a un sistema idealista, sólo hablen de la unidad que ellos mismos presentan y representan, a la vez. El monotematismo se transforma directamente, y no sólo en el caso de revolucionarios nacionales, en autotematismo. Lo que se ha llamado totalitarismo es un resultado de la sumisión de los colectores y de los grandes medios que arrastran, es decir, prensa diaria y radio, a la grandeza temática del organizador. Éste puede pedir de sus ciudadanos, con bastante éxito, que no tengan ningún tema más que él. Que, sin embargo, numerosos participantes en las asambleas del partido,

sobre todo entre las comparsas que se habían acarreado de todas partes, se aburrían a menudo, hablaban de otras cosas y se mofaban de circunstancias caóticas entre bastidores, es algo que oculta de buena gana la historiografía sensacionalista sobre la época nazi. No sabemos si la caracterización, que circulaba en boca del pueblo, de los discursos de Goebbels como «la hora de los cuentos de Humpelstilzchen»,^[****] así como el rebautizo del Ministerio de la Propaganda como «centro del afán de notoriedad del Reich»^[*****] eran usuales ya en la época de Núremberg.^[546] Es un hecho confirmado, por el contrario, que las representaciones, muy apreciadas por Hitler, de *Los maestros cantores de Núremberg* de Wagner, como preludeo a las asambleas generales de partido, tenían lugar, al comienzo, ante plazas vacías y ante personalidades del partido nacionalsocialista, dormidas y maldispuestas frente a la cultura. Límites de la comunidad entusiasta. En la «ciudad de las asambleas generales del partido» ya existían en la época de los Juegos de Berlín dos grandes instalaciones, explotadas con éxito, para ejercicios de liturgia de masas, la Luitpold-Arena y el Zeppelfeld, ambos en forma de rectángulo colosal, cada uno de ellos con un lado de tribuna parecido al altar de Pérgamo: instalaciones a las que habría de añadirse una tercera, el Marsfeld, con medidas extremas de 1050 por 700 metros.^[547] No hay otro lugar en los paisajes conmemorativos de la Modernidad en el que se hayan materializado tan expresamente la teoría y la praxis contramodernas del hechizo de la reunión como en el terreno de la asamblea del NSDAP en Núremberg; tampoco ningún otro sitio en el que el carácter de festival del nacionalsocialismo pudiera palpase tan claramente con las manos. Aunque tanto los movimientos fascistas europeos como sus vástagos anglo-americanos representaban por doquier la rebelión de los enemigos de la diferenciación y practicaban la oposición psicosocial a la flexibilización, inherente a ella, de las subjetividades-clientes-ciudadanos (antes: descomposición de la personalidad autónoma), los nacionalsocialistas se reservaron el derecho de poner en escena la agonía más ostentosa del centrismo político. Llevados por una voluntad decidida de ilusión, los Juegos globales alemanes fueron inversiones equivocadas, y desesperadas, en la pretensión, ya obsoleta, de creer reunible, y convocarlo como si se tratara de algo así, al colectivo total, es decir, al pueblo de la sociedad nacional, dado el caso. En los escenarios pontificales para la fiesta de septiembre de Núremberg, celebrada en total seis veces (con un tema específico cada una), desde 1933 a 1938, tanto en los construidos como en los planificados, puede reconocerse hasta dónde puede llegar el genio de la inversión equivocada. La función de Hitler, que fue a la vez el secreto de su éxito, consistía en que supo tomarse en serio fanáticamente su papel como director del festival de la ilusión de la reunión; su único talento indiscutible se manifestó en su capacidad de formular en el sentido de su mística sinodal los éxitos del movimiento nacionalsocialista, sorprendentes para él mismo. Así, había gritado a los reunidos en Núremberg en la «Asamblea del partido del honor» post-olímpica, en 1936:

¡Cómo no sentir de nuevo en esta hora la maravilla que nos ha reunido!... Al encontrarnos aquí, nos llena a todos lo maravilloso de este encuentro. No me veis todos vosotros ni yo os veo a cada uno de vosotros. ¡Pero yo os siento y vosotros me sentís! Es la fe en nuestro pueblo, [...] la que a nosotros, errabundos, nos ha abierto los ojos y nos ha unido.^[548]

Esto va más allá de la acostumbrada hermenéutica religiosa del éxito, con la que los exitosos refrendan íntimamente sus galardones. La meditación de Hitler saca su destello místico del puro dato de la reunión, como hecho masivo y realmente aconteciente. Con ello, la palabra éxito se hace sinónima de reunión; y reunión, de autoexpansión del *Führer* en el auditorio presente. Quien busca la verdad en «subjetividades de categorías más elevadas» puede fácilmente sentirse satisfecho en el caso de este super-nosotros escenificado inmanentemente. El texto complementario lo recitaban los portavoces de los grupos del pueblo incorporados en bloque, como por ejemplo Robert Ley en la ceremonia del juramento de fidelidad de los Directores Políticos en la asamblea del partido del Reich, con el tema de «La gran Alemania», de 1938, que se dirigió a Hitler como sigue:

Ante usted está de nuevo este pueblo alemán unido. Los trabajadores y campesinos, los ciudadanos, estudiantes y soldados, todos ellos han hecho su entrada en la gran esfera de esta catedral de luz...^[549]

Por supuesto que no se les pasó a los organizadores de Núremberg, mientras miraban a través del velo autohipnótico, que también estas convocatorias del «pueblo alemán unido» se quedaban en reuniones representativas muy selectivas: algunos cientos de miles, que estaban allí por aproximadamente 70 millones de alemanes. De ahí surgió, como en todos los grandes acontecimientos de tendencia inclusiva generalizante, la necesidad de completar la totalización sinodal con la mediatización total. Y justamente ahí, en el acoplamiento del gran acontecimiento con su transmisión por un medio de masas próximo temporalmente o sincrónico, se basa la información –cristalizada desde el período nacionalsocialista y obligada desde entonces– sobre la organizabilidad de «masas» simbióticas dentro de macro-interiores modernos y de la publicidad mediática conectada a ellos.



Media Centre en la plaza Lord's Cricket de Londres.

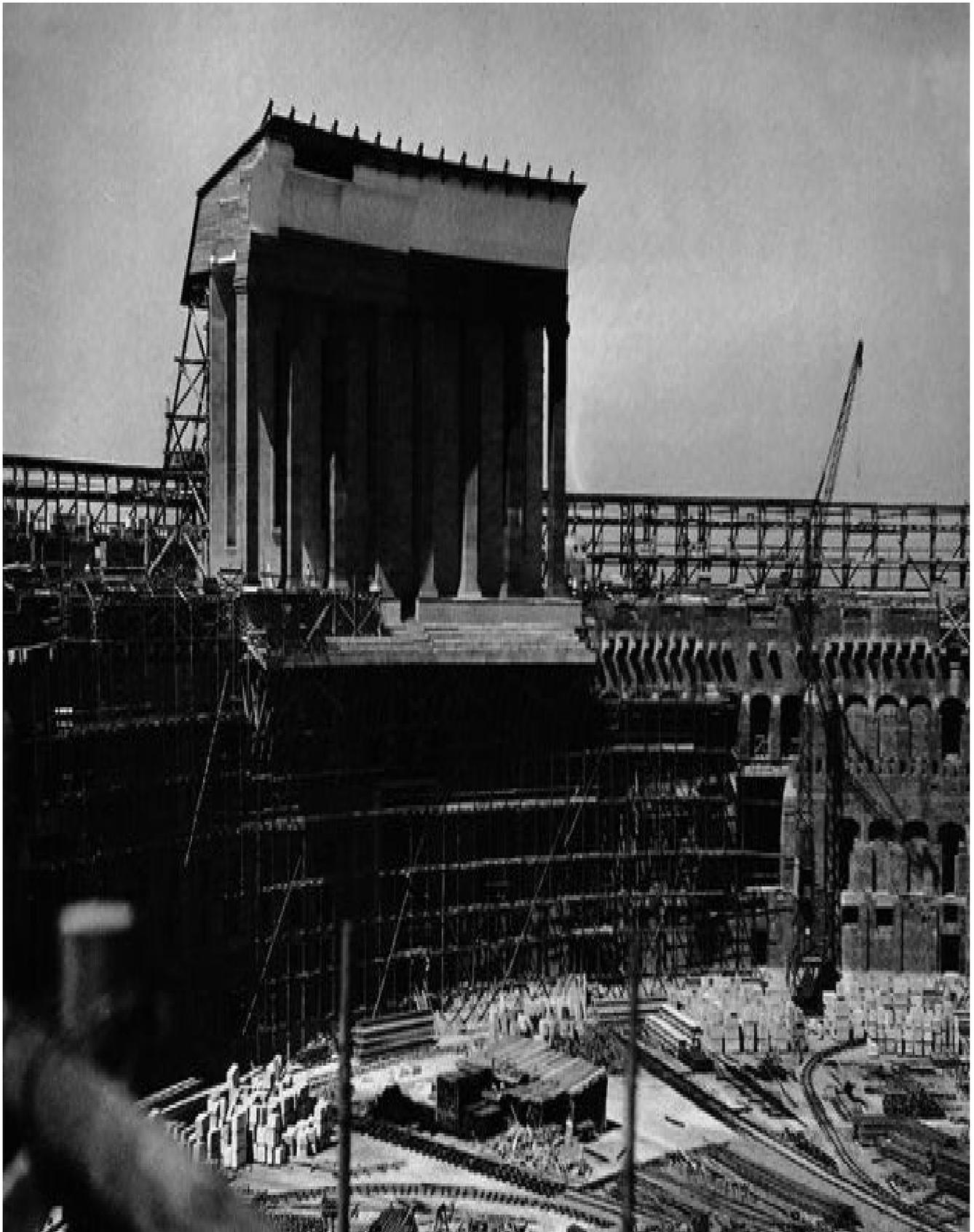
Que el colector sintonice a una multitud reunida por el medio-presencia arénico es la condición necesaria, pero no suficiente, de la confirmación de la exigencia de captación general: ha de añadirse el conector, el medio de enlace a distancia, sea como alianza de burocracia y correo, sea como medio de masas de imprenta o de

radio, para que la ficción de la síntesis social integral se vuelva operativa a través de acontecimientos organizados. Cuando colectores y conectores funcionan en la misma dirección, grandes colectivos del formato de una nación pueden caer en la excitación simultánea que busca la dirección del festival. Sí, de ese modo pueden surgir episódicamente, incluso, esferas de sincronía de extensión planetaria, como sucedió, por ejemplo, modélicamente, en las ceremonias de inauguración de Juegos Olímpicos o en el caso de singularidades, como los funerales de Diana, Princesa de Gales; como las transmisiones en directo de la caída de las Torres Gemelas de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, o como la ceremonia nacional en recuerdo de las víctimas en el New Yorker Yankee-Stadion, pocos días después, en la que unos veinte clérigos de creencia judía, cristiana y musulmana se pusieron a la tarea de interpretar ante mil millones de espectadores el significado mundial de la muerte de 6000 víctimas en el atentado al World Trade Center (más tarde corregidas a 2800 aproximadamente). Esa expansión a casi lo universal es posible sólo porque las reuniones reales se transmiten, y las transmisiones, a su vez, producen nuevas reuniones. Considerada desde este punto de vista, la guerra de Hitler fue la continuación de los festivales en otro medio diferente: Juegos que, de acuerdo con su sentido de culto, significaron desde el comienzo, ante todo, fiestas de compromiso entre los vivos y los caídos alemanes, supuestamente engañados con la victoria, en la Primera Guerra Mundial. Como se ha hecho observar en interpretaciones ambiciosas de la ideología nazi, la identidad corporativa alemana, *designed by Hitler, Goebbels & Co.*, poseía un núcleo de culto a los muertos. Por motivos conocidos no pudo celebrarse la «Asamblea general del partido de la paz», planificada para la primera semana de septiembre de 1939; poco a poco, los sujetos captados por ideas nacionales fueron comprendiendo que el tiempo de los festivales había pasado. En su lugar apareció la captación duradera de la opinión pública alemana, en todas sus organizaciones comunales, empresariales, de asociación y de vecindad, por el estrés de cooperación de la guerra y el entusiasmo, generado por los medios, de la fase en que las noticias eran de éxitos.

3. Sínodos discretos:

Para la teoría de los congresos

De los seis grandes colectores del nuevo Forum Germanicum de Núremberg: los tres lugares de desfile (Luitpold-Arena, Zeppelinfeld y Marsfeld), el planificado Estadio Alemán, el Antiguo pabellón de congresos (Luitpoldhalle) y el monumental Nuevo pabellón de congresos, del que se conservó un torso incompleto, sólo puede adscribirse una cierta modernidad al último; no tanto desde el punto de vista arquitectónico, puesto que se trataba, otra vez, de una grotesca transposición del coliseo, cuanto desde la perspectiva sociológica asamblearia, ya que el tipo de edificio de congresos contiene *per se* la respuesta de la Modernidad a la demanda de lugares discretos de reunión para agrupaciones sociales. En la gigantesca construcción, unidos el elemento de la arena, el de la sala de conciertos y el de una burocracia wagneriana, llama la atención, a la vez, el carácter disfuncional de sus dimensiones, ya que un edificio de congresos, incluso bajo presupuestos nacionalsocialistas, sólo tiene sentido cuando (al lado de los numerosos escenarios de Núremberg para el culto y la distribución de órdenes) pone a disposición también lugares de deliberación y discusión: una finalidad que sólo se reconoce con dificultad en los fragmentos conservados.



Fragmento del nuevo Pabellón de Congresos de Núremberg, del arquitecto Albert Speer.

Como mejor se entiende el nuevo pabellón de congresos es como un palacio de ópera de partido, que se ha ido de las manos por su excesivo tamaño; también es una máquina de intimidación y aclamación: aquí, la elección acostumbrada por parte de la asamblea general del presidente del partido habría de sustituirse a gran escala por el

ritual, ejercitado en la sala Luitpold, de la «proclamación del *Führer*», y aquí hubieran tenido que oír los directores políticos los discursos culturales de Hitler. Sin embargo, representa un compromiso hipotético con el imperativo de la reunión de competentes en torno a un tema objetivo. Con él se llega a comprender –lentamente– que las «sociedades» modernas son biotopos temáticos discretos, cuya forma normal de administración la constituye todo lo relacionado con el congreso; y aunque la colosal construcción cesarista de Speer haga honor, sobre todo, y una vez más, al imperativo teatral, añade un paso, sin embargo, hacia la Modernidad acostumbrada, que apoya las simbiosis episódicas, los encuentros fugaces de sus colegios de expertos y grupos de intereses con una oferta correspondiente de lugares de reunión, salas, pabellones y salones de conferencia. Si se prescinde de las edificaciones-grandes-colectores como estadios y museos (también de los colectores de tránsito, las estaciones y los aeropuertos), la arquitectura contemporánea ha de ocuparse, en primer término, de las demandas de espacio de la sociedad de congresos.^[550]



Tjibaou Cultural Center, Nouméa, Nueva Caledonia, Renzo Piano Building Workshop, 1991-1998.

Lo poco que la «sociedad» actual, realmente existente, sabe de su propia constitución multicéntrica, politemática, intensamente congresual, es algo que puede deducirse del hecho, entre otras cosas, de que no hay ni un solo análisis sociológico, adecuado al rango del objeto, de la vida de reunión de la «sociedad» espumificada en

asociaciones, corporaciones, clubs, empresas y sociedades: el extenso archipiélago de centros de congresos, instalaciones para ferias, lugares de asamblea, hoteles de reuniones, centros de clubs, locales de asociaciones, *containers* para reuniones de trabajadores de empresa y promoción ante clientes, academias de fin de semana, escuelas de cuadros, centros de educación avanzada, así como pabellones y cobertizos para reuniones corporativas: todo esto constituye una *terra incognita* para la percepción media de la «sociedad» en la «sociedad».



Lingotto, Turín, Renzo Piano Building Workshop, central de Fiat, 1983.

Frente a la sobrevaloración organizada de las universidades existe una minusvaloración espontánea del congresualismo, debida a escasez de percepción; casi nadie se hace una idea de que los procesos de aprendizaje efectivos de los grupos profesionales, de las subculturas y de las élites de decisión hace tiempo ya que tienen

lugar en un circo de reuniones extra-académico, cuya invisibilidad, ciertamente, es sólo un efecto colateral del desinterés de la «sociedad» por su constitución real. A lo sumo, en algunas agencias de *public-relations* y empresas de *event-management-service*, en firmas de organización de ferias o bolsas de oradores, en gabinetes de análisis de tendencias, así como en las pocas cátedras de profesores de Economía de la empresa, solicitados para reuniones y capaces de sentirse satisfechos retóricamente, se reúnen materiales para una futura ciencia del congreso y la reunión; mientras la sociología académica, como de costumbre, discute sobre la capacidad de rendimiento de teorías de la acción o de sistemas, y expone interpretaciones de los clásicos. A lo sumo, los estudios multi-*milieu* mantienen puntualmente el contacto con las realidades de auto-espacialización de la «sociedad» multifocal, oscilante en ritmos discretos de reunión. A la vista de la constitución manifiestamente asinódica del todo, la organización de las innumerables situaciones simbióticas discretas sigue siendo lo gran impensado y desapercibido de la atención sociológica.^[551]



Sala de reunión de Lingotto, Turín, Renzo Piano Building Workshop, 1983.

El paso a una cultura diferenciada de los colectores presupone que ante una multitud presente, tenga cincuenta cabezas o cincuenta mil, se eviten las pretensiones de una simbiótica más profunda, como aquella en que se apoyan comunidades religiosas o colectivismos populares y sus respectivas ideologías de reunión. La

sabiduría práctica de la cultura actual de la reunión y del *event* consiste en que se limita a asesorar, a su nivel, las simbiosis del día y de las horas de colegios y comunidades de interesados, sin abordar a los reunidos con pesadas sobreinterpretaciones de su conexión.

Desde los años cincuenta, el estilo objetivo y neo-objetivo de congreso, que se viene perfilando desde el siglo XIX tardío, se generaliza imperceptiblemente también en los países devastados antes por el holismo político. Pues, aunque la «sociedad» en su totalidad, pensada en singular como sociedad mundial, o en plural como población de los Estados nacionales, represente en cualquier circunstancia una magnitud no capaz de reunirse (y, por eso, sólo totalizable mediática e imaginariamente), a las numerosas ramificaciones sociales subordinadas, como partidos, asociaciones ciudadanas, federaciones, círculos, corporaciones, clubs y organizaciones profesionales, sí les caracteriza, por razones institucionales, el motivo de la reunión periódica. Se puede decir que todo es capaz de congreso excepto el todo.



Terminal de containers en Bremerhaven.

Si la Sociedad de Ortopedas de Alemania del sur acude en 2002 para su reunión anual, por ejemplo, al pabellón de fiestas de Baden-Baden (un año antes fue en la feria de Wiesbaden), basta con que el presidente salude a los presentes asegurándoles que se alegra por su numerosa presencia; en ningún caso reflexionará sobre el hecho

de la reunión como tal, y menos aún mencionará el milagro que les ha llevado a reunirse en ese momento; en lugar de ello, da las gracias, nombrando a cada uno, a los organizadores y ayudantes que hay detrás del evento, sin cuyos esfuerzos no hubiera resultado posible. Si los accionistas de Daimler-Chrysler se congregan para la asamblea general en el Hans-Martin-Schleyer-Halle de Stuttgart, Jürgen E. Schrempp renunciará a decir que él es la cepa y ellos los racimos, aunque los presentes estén tan substancialmente unidos por sus participaciones en el capital de la empresa como sólo podría estarlo una comunidad cristiana en el cuerpo místico del Señor. Los fríos sinodales han comprendido que su reunión episódica en la gris simbiosis de un día de asamblea no contiene en modo alguno más verdad que su normal modo de vivir dispersos; ni los minutos de la conjura en torno a un interés común en los discursos inaugurales de la reunión (por ejemplo, en forma de una resuelta declaración de hostilidades frente a los planes de reforma del Ministerio de Sanidad), ni los minutos, que nunca faltan, de recuerdo por los miembros muertos desde el último encuentro crean *communio* alguna desde arriba, tampoco producen ninguna unidad de estrés supremo, unida en la lucha. Las votaciones de las propuestas presentadas por la dirección son manifestaciones del análisis de intereses efectuado por los reunidos y no emanaciones de un sí-mismo colectivo común a todos. Quien se ha apuntado y ha venido, reconoce *ipso facto* una situación, en la que quienes tienen las competencias y quienes ganan por reparto de excedentes trabajan crónicamente en la optimización de sus juegos de éxito.

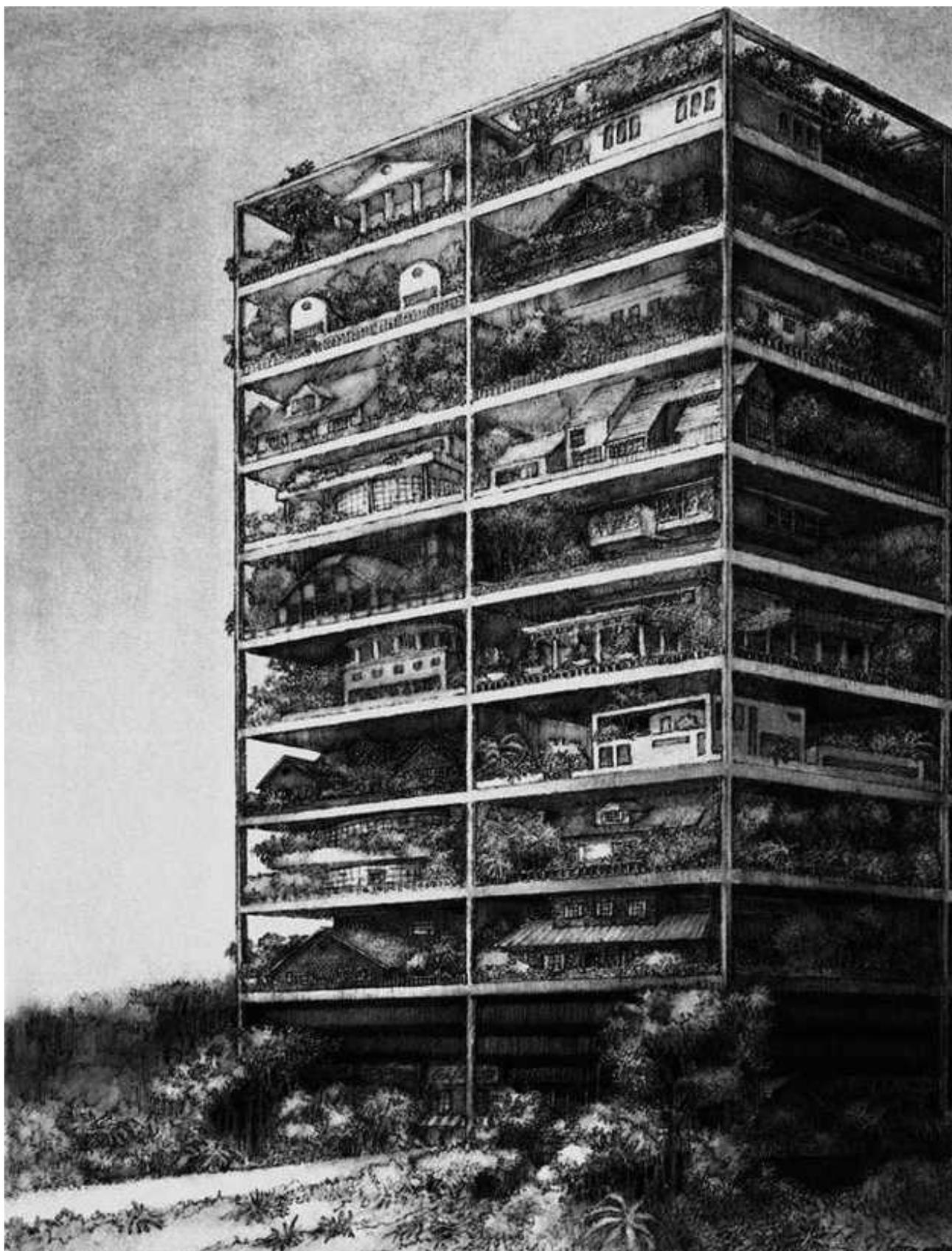
4. Foam City.

Sobre multiplicidades urbanas de espacio

Sobre el trasfondo de las explicaciones de las arquitecturas de reunión se hace visible la peculiaridad topológica de las ciudades modernas: se definen, por una parte, como emplazamientos de colectores pensados para colectivos reunibles; alojan, por otra, los complejos de apartamentos que sirven de cápsulas-vivienda a familias pequeñas o a quienes viven solos; y, finalmente, albergan las numerosas instalaciones del mundo del trabajo, en las que la mayoría de los habitantes de las ciudades aseguran sus bases económicas de existencia. Para la tarea de conformar un espacio común sobre los tres polos de la vida ciudadana (trabajo, vivienda, espacio público y colector) se han impuesto en la literatura urbanística las expresiones de tráfico y comunicación; como si se quisiera reducir el fenómeno ciudad a las generalidades del cambio de lugar y del flujo de datos. Desde que el impulso electrónico ha alcanzado a la teoría, esto llega hasta ficciones como la de la ciudad virtual, el territorio-*online*, la *City of Bits*, la *Ciberville* y metáforas de descorporeización semejantes. Mientras más avanzado el modelo, más vaporiza a la ciudad actual, convirtiéndola en un revoltijo fantasmático de nudos de redes telemáticas. El urbanismo-e supera la materialidad y densidad del espacio ciudadano en procesos angélicos de grandes líneas de tráfico. La característica más representativa de urbanidad se busca en la huida de la localización física y en la disolución de las situaciones incluyentes (*disembedding*). Consecuentemente, tales discursos sobre la ciudad sin propiedades de mañana aparecen regularmente en compañía de un romanticismo descentralizador y una mística de la inmaterialización. Todos estos teoremas sub-eufóricos tienen en común que pasan por alto petulantemente (o dicho con mayor exactitud: que vuelven atemático por una elección conceptual no estimuladora de la percepción) lo ciudadano en las ciudades, la aglomeración atmosférico-activa de disposiciones propias y peculiares de espacio (en nuestra terminología: el carácter de espuma de complejos de condensación urbana).

Según su constitución espacial real-surreal, la macro-espuma ciudadana sólo puede comprenderse cuando se ve en ella un meta-colector que reúne lugares de reunión y de no-reunión. La función propia de las metrópolis consiste, evidentemente, en garantizar la coexistencia en vecindad de centros y no centros; no en forma de una supercentral, sino como aglomeración o apilamiento de potencias espaciales discretas de tipo colector, empresa, vivienda y superficie configurada al aire libre. La meta-colecta de la que surge la ciudad actual no tiene nada que ver con personas que pueden estar reunidas o aisladas. Se refiere a lugares, es decir, a invenciones espaciales preparadas en las que las personas perciben o no perciben oportunidades de reunión y hacen uso o no hacen uso de oportunidades de

comunicación.

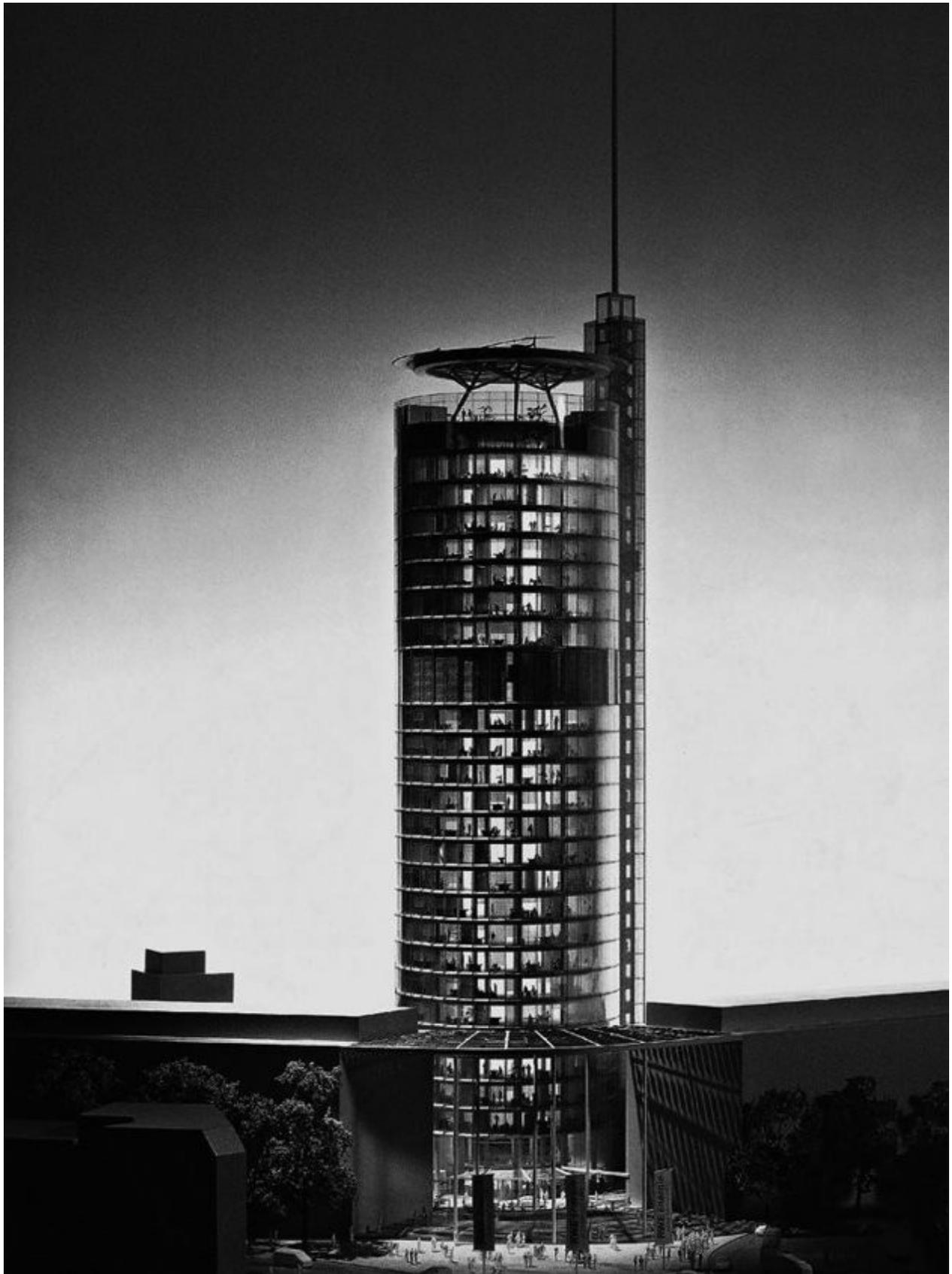


SITE (Alison Sky/Michelle Stona/ Joshua Weinstein/James Wines), High-Rise of Homes (proyecto), 1981.

Si en el pensar tópico o utópico del último medio siglo ha existido algo así como la aventura de un nuevo urbanismo –nombres como Buckminster Fuller, Nicolas Schöffer, Yona Friedman, Eckhard Schulze-Fielitz, Paolo Soleri, Peter Cook, Ron

Herron y, sobre todo, Constant dan testimonio de ello—, el acento de sus proyectos estaba puesto en el intento de transferir las ciudades fácticas a meta-ciudades literalmente metafóricas, es decir, elevadas y apiladas. En el gesto fundamental de evasión del suelo de esas ficciones de nueva ciudad no sólo habría que reconocer el utopismo de una fantasía acósmica y semimundana, que se contenta con el diseño de realidades paralelas; más bien, la voluntad de pensar de nuevo, mediante grandes estructuras-modelo, el espacio metropolitano multifocal y politemático tiene en muchos casos carácter analítico y teórico-modélico. No en pocas ocasiones está al servicio de una interpretación concreta, aunque indirecta, de la realidad. La mayoría de las veces los pioneros de esos planteamientos son teóricos del caos *ante litteram*, que, tras el fracaso del racionalismo centrista de la antigua Europa y la aversión que llegó a producir el holismo-control, experimentan con procedimientos fundamentalmente nuevos con el fin de comprender mejor la síntesis de la «sociedad» en espacios de concentración.

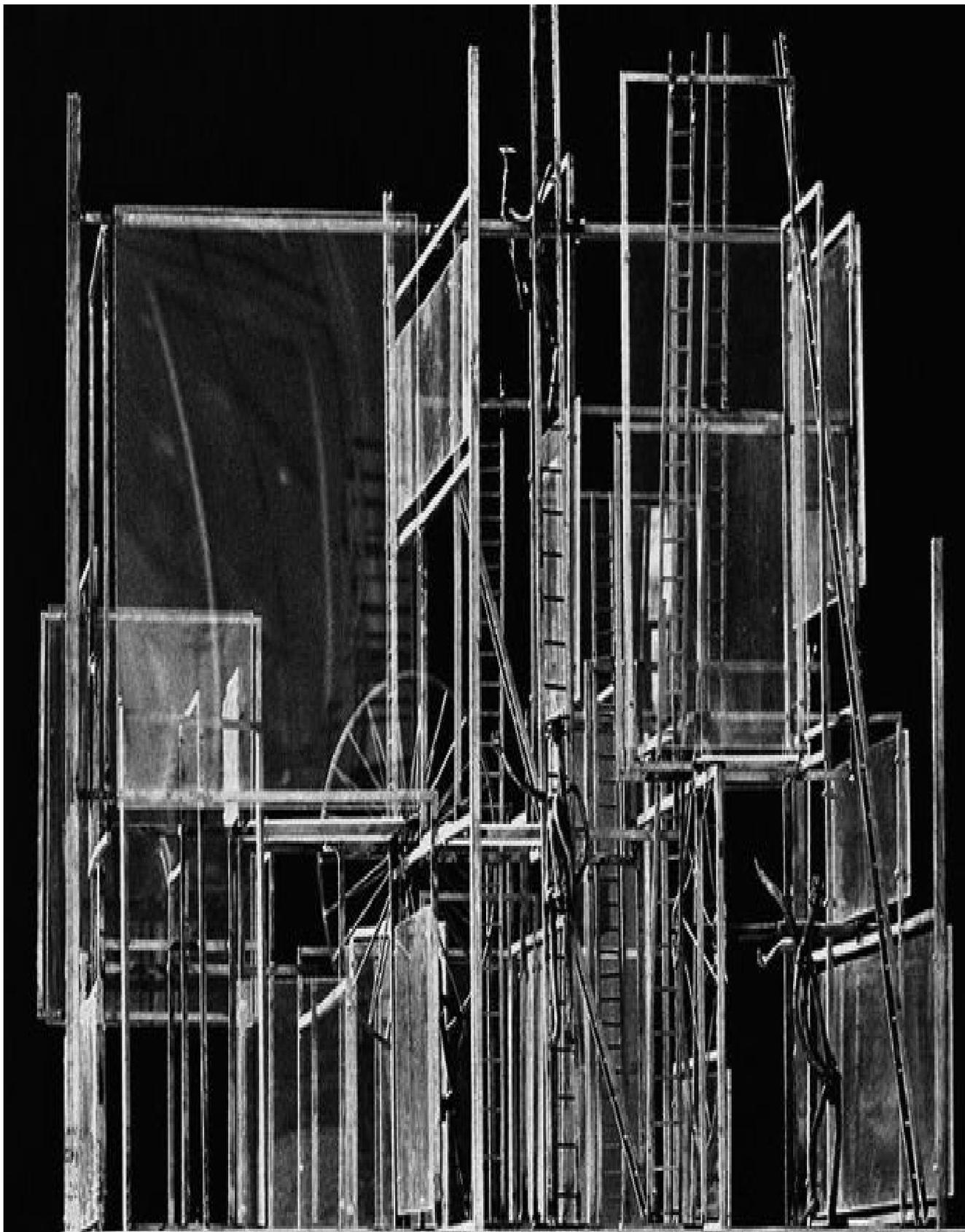
La nueva descripción del espacio urbano se produce sobre zancos: sobre los paisajes ciudadanos del *statu quo*, a los que se renuncia sin esperanza, se levantan, sobre altos sistemas de pilares, las nuevas articulaciones espaciales, radicalmente artificiales, en las que los urbanitas del futuro han de vivir la coexistencia con sus semejantes y con las cosas. Los pilares y apoyos contribuyen lo suyo a superar con un salto a la altura la cuestión del suelo, ya no resoluble sobre la superficie real de la tierra. Consecuentemente, se invierten grandes energías proyectivas en la idea de la torre; ésta ya no representa entre los nuevos urbanistas la forma arquitectónica de la voluntad de poder feudal o del movimiento metafísico ascendente de la existencia; [552] en tanto que abandona simplemente abajo la vieja substancia, da testimonio de la cesura entre historia y posthistoria. Nada ya de arquitectura de espacios aislados aún no construidos, de edificios anejos, de rehabilitación. Se trata de un nuevo planteamiento libre en la altura, de una nueva configuración en estratos en la vertical, de una autodeterminación arquitectónica posthistórica de los grandes constructores por encima de las pesadillas que han quedado de todas las generaciones pasadas. Entre edificación antigua y edificación en altura no hay dialéctica; sólo una sucesión que parece una superposición. Tras la primera toma del espacio por la sociedad enajenada y sus trágicos bienes inmuebles, que conocemos como las ciudades desarrolladas, la tierra ha de ser urbanizada una segunda vez y ocupada mediante construcción superpuesta, esta vez en el aire, con lo que la construcción sobre pilares se convierte en la tecnología-base de la *posthistoire*. *Une autre ville pour une autre vie*.



Ingenhoven, Overdiek und Partner, edificio RWE en Essen, 1997.

En los innumerables dibujos, planos y maquetas de Constant (civilmente: Constant Anton Nieuwenhuys, nacido en 1920) –a quien destacamos como el analítico y visionario más importante de la segunda cultura ciudadana– para su gran proyecto, obsesivamente seguido, *New Babylon* (1960-1970), a los soportes les

corresponde un significado francamente histórico-filosófico: ellos han de acentuar explícita-espacialmente el estrato secundario de la existencia, la vida de deseos creativo-radical, liberada posthistóricamente, sobre la base totalmente automatizada de los antiguos factores tierra, trabajo, metabolismo.



Constant, *New Babylon*, laberinto de escaleras.

En el nuevo mundo de arriba de la segunda Babilonia –en el nombre se nota la positivación típicamente posmoderna de la complejidad y de su consecuencia política: ingobernabilidad– la era del materialismo queda cerrada: los neobabilonios son existencialistas-*fluxus*, que viven en un mundo tras el trabajo alienado. Su contacto con la realidad se produce exclusivamente sobre la construcción de entornos, atmósferas y espacios móviles. Merodean por los jardines colgantes de la locura: combatientes, congeniales, codelirantes. Por eso los antiguos catastros tienen que ceder ante una nueva descripción «psicogeográfica» del espacio, ante una descripción que ya no se orienta a superficies terrestres, solares, fronteras nacionales, sino sólo a las acciones expresivas de los habitantes, a sus estados de ánimo, sus obras, sus instalaciones.



Vivienda para mujeres no-sedentarias en Tokio, 1989.

A pesar de todas sus concesiones al utopismo, Constant es en primer término un analítico de la «sociedad» poliatmosférica. Su punto de partida es la irreprimible cualidad generadora de atmósferas de las prácticas humanas de morada. Dado que su utopía, siguiendo las fantasías sociales de la Internacional Situacionista, concibe la

nueva «sociedad» como forma de coexistencia de parados felices, en su ciudad el *milieu* atmosférico de la convivencia, que en todas partes, por lo demás, sólo se considera como subproducto, aparece por primera vez como producto principal. (Guy Debord, con quien Constant cooperó desde finales de los años cincuenta, había hablado en 1957 de «barrios de estado de ánimo» y «realidades de sentimiento» urbanas).^[553] Los neobabilonios son los primeros habitantes de una estructura aphyropolítica explícita: creadores de una ciudad que se despliega sobre la tierra como exuberante colonia nómada de artistas sobre zancos y que consiste exclusivamente en receptáculos de atmósferas y entornos individuados reversibles. El contenido de esa ciudad es la historia del arte de sus ciudadanos. Por lo que respecta a sus formas de apariencia, se impone la idea de que Constant previó la estética chatarrera posthistórica de *Mad Max*.

La aphyropolis neobabilónica –mostrada integralmente en 1974 en el Gemeentemuseum de La Haya– visualiza con el gesto de exponer modelos no-autoritarios (es decir, no pensados para realizarse) una posible forma urbanística de aquella «plástica social» que Beuys había postulado en sus discursos metapolíticos. Mark Wigley constata, a la vista de la intromisión polémica de los situacionistas en los acontecimientos de mayo de 1968:

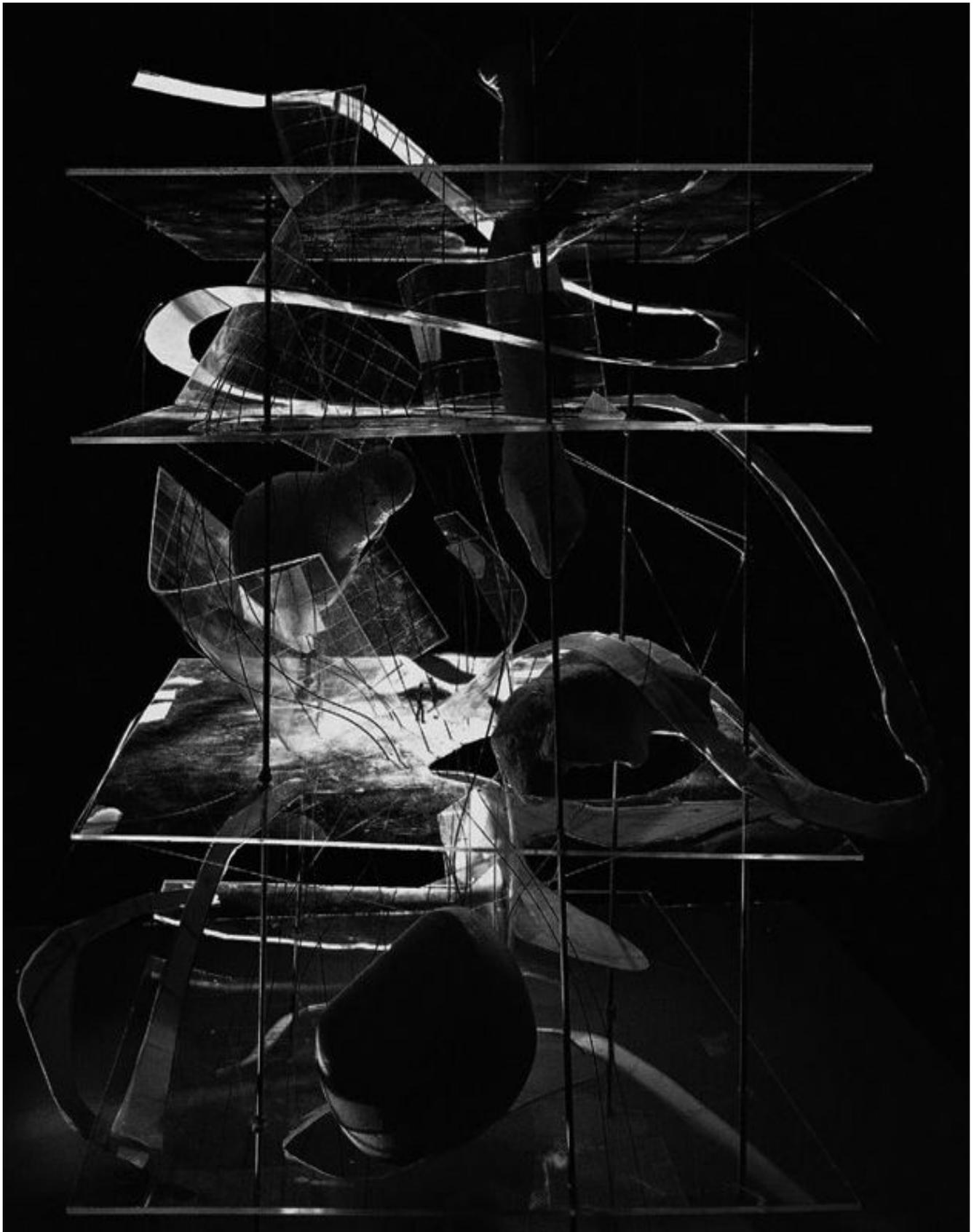
La atmósfera se convierte en la base de la actuación política. Lo accesorio, aparentemente efímero, se moviliza como centinela activo en la lucha concreta. Como punto final fantasmático de tales luchas, *New Babylon* es una gigantesca *jukebox* de atmósferas, de la que sólo sabe hacer uso una sociedad completamente revolucionada.^[554]

El experimento conceptual de Constant sobre la coexistencia de parados creativos en el espacio de flujo colectivo lleva al resultado de que todo ser humano no sólo es artista, sino, con mayor precisión: artista de instalaciones; y ello debido al hecho de que la emanación espontánea de *ambiances* o entornos cargados de significado se identifica con la consumación de la vida. La irrupción aphyropolítica produce el efecto de que los neobabilonios ya no han de permanecer más tiempo bajo la coacción de la antigua construcción y antigua atmósfera (un hecho que se discutió en teorías anteriores bajo conceptos como enajenación e independización de objetivaciones del espíritu, entre otros por Georg Simmel, que había caracterizado el carácter coactivo del hecho de nacer del ser humano dentro de un receptáculo simbólico compacto como «tragedia de la cultura»),^[555] sino que serían libres de comenzar siempre de nuevo con la construcción de su ambiente, sin estar sujetos a sedimentos anteriores. La premisa para ello es la derogación del principio clásico de realidad junto con sus agregados ontológicos: el primado del pasado y la dictadura de la escasez. Para poder pensar tales cosas Constant hubo de dar crédito abundante al motivo fantástico marxista de la liberación de sus cadenas de las fuerzas productivas, que conduce hasta la supresión de cualquier trabajo enajenado. *New Babylon* quiere crear un paraíso artificial en forma de un jardín trepador planetario para mutantes constantemente creativos, que deparen un nuevo significado a la expresión espacio de mundo interior. Un paraíso o un jardín así no sólo ofrece un interior total, en el que todos los espacios están climatizados, atmosferizados e iluminados artificialmente; la estancia en él significaría lo mismo que el ser-ahí dentro de un rizoma arquitectónico, que deriva constantemente en forma de meandro e imprevisible. Naturalmente, en él tampoco existen ya problemas de energía y medio ambiente, dado que se presupone su externalización: un resto masivo del pensamiento pre-ecológico, de explotación de la naturaleza, teñido de humanismo marxista. Existencia tiene aquí el sentido de ser-en-la-instalación, sin sala fija y sin necesidad de patria, en constante movimiento no planeado, generado por el azar.

Este comportamiento a la deriva (*dérive*), que, junto con la confianza en el próximo paso, surge del menosprecio por los grandes planes –el antagonismo de los situacionistas con el cartesiano Le Corbusier es obligado–, anticipa elementos de la teoría del caos. Pero si el principio del crecimiento de esa hiper-ciudad es la formación

rizomática de cadenas, su conexión con la construcción en serie, con la utilización de módulos y con la estandarización permanece oscura: igual que se desvanece, en general, su relación con la repetición, mimesis e innovación en lo indeterminado; aquí sigue actuando, inhibitorio, el mito de la creatividad permanente. Tanto más claramente se pone de relieve que la unidad de base de la gran forma urbana no ha de ser la habitación o el apartamento, sino una unidad cuasi-macromolecular, que Constant llama sector.

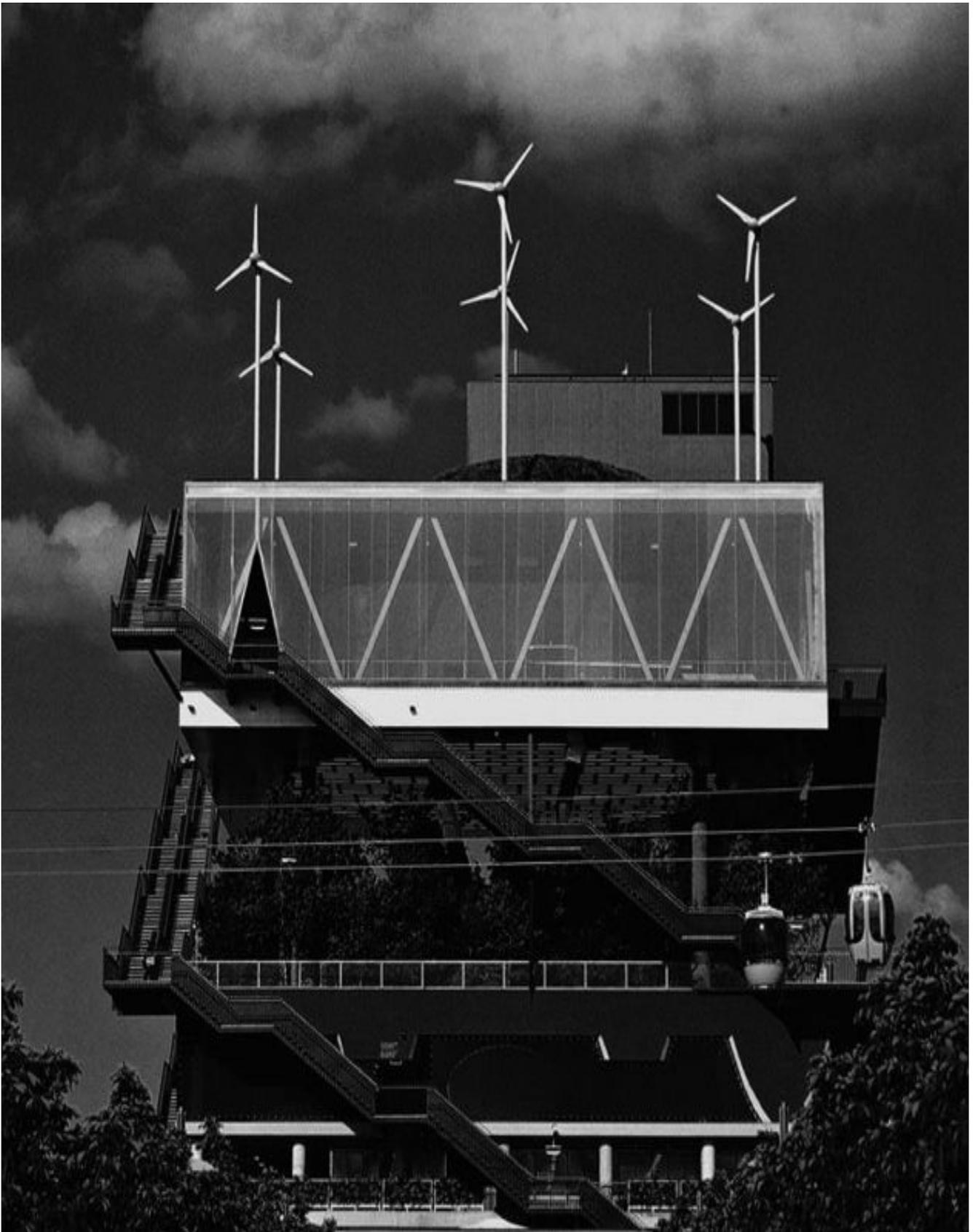
Hay que reconocer en los modelos monomaniaco-constructivistas de Constant amplias cualidades analíticas, porque, a pesar de su jerga futurista, han de interpretarse más bien como descripción del *statu quo* que como proyecto de futuro. Su fuerza consiste en que describen completamente el modo de ser de la sociedad urbanizada desde su acefalismo, asinoidía y movilidad. Por eso pueden hacer justicia a la constitución multifocal y al temple poliatmosférico de la ciudad moderna mejor que cualquier teoría habida hasta ahora. Los comentarios de Constant ponen de relieve el carácter evolutivo y fluyente de la hiperciudad, a cuyo lado se hacen reconocibles las ciudades reales como gigantescas instalaciones inhibitorias, a cuyos componentes se les denomina, con razón, inmuebles. La debilidad del proyecto estriba en que, a pesar de su acentuación de las multiplicidades, no dispone de ningún concepto válido de la ciudad como meta-colector; por lo que se le escapa el potencial de recogida del espacio urbano, la conexión de lugares de reunión y cooperación con lugares de separación e inmunización (literalmente: de la no-participación en las *munera* o tareas del colectivo). A nuestro entender, en *New Babylon* no se encuentra alusión alguna ni a los colectores de la cultura de masas, ni al mundo habitual del trabajo; tanto más claramente llama la atención la expansión unilateral de un tipo de espacio que hasta ahora sólo se conocía por los museos o entornos artísticos. Una *documenta* planetaria, movilizadora y emplazada a largo tiempo.



Gerald Zugmann, ZAK – Academia del futuro Coop Himmelb(l)au, C-Print.

A pesar de todas estas debilidades, *New Babylon* posee fuerza descriptiva con respecto a las condiciones-*life-style* que desde los años setenta fueron dominantes en las regiones de bienestar de la Tierra: anticipa un mundo sin vínculos duraderos y puebla sus espacios interiores con seres humanos, para quienes el relajamiento

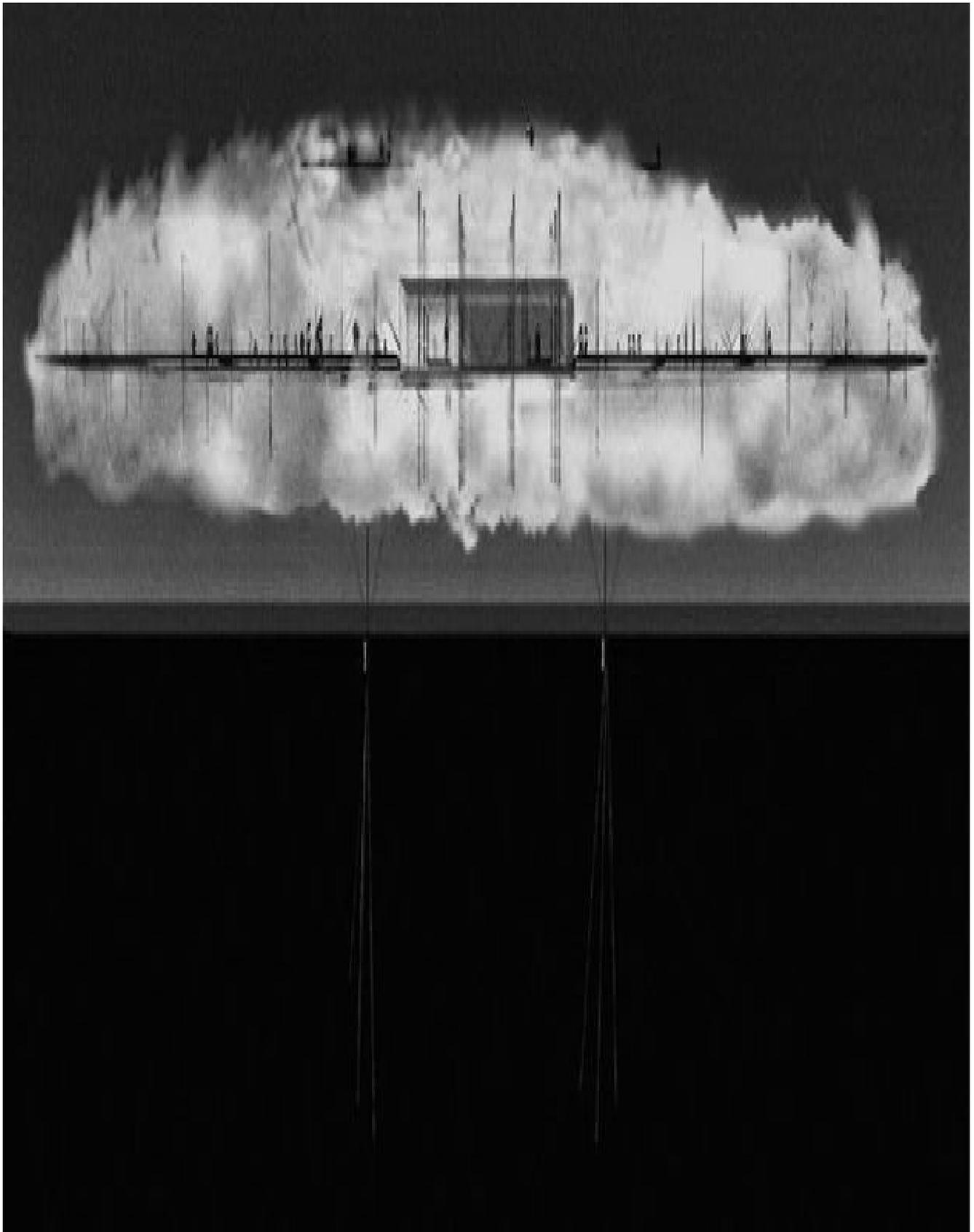
progresivo de los *liens sociaux* y el cambio del estándar existencial de la economía de la escasez a experimentos con abundantes recursos fueran hechos dados. Lo que en los años cincuenta y sesenta del siglo xx fue un romanticismo radical de izquierdas de la «vida intensa»,^[556] con el establecimiento de la civilización-*life-style* se ha convertido en normal para innumerables ciudadanos del Primer Mundo.



Pabellón de Holanda en la Expo de Hannover, 2000.

En tanto *New Babylon* intentó pensar hasta el final la equiparación entre ciudad y mundo, con ello se consiguió la aproximación mayor alcanzada hasta ahora entre los tres tipos de realidad insular de la estación espacial, el invernadero y la esfera humana;^[557] uno se convence de ello en cuanto compara el carácter individualista

avanzado de la población neobabilónica, bohemio-burguesa de artistas, con los programas casi tribales de los primeros equipos-*Biosfera 2*. En el proyecto de Constant no se ve en la Tierra más que una base del viejo mundo para una estación espacial multicultural (fundada monocivilizatoriamente, es verdad, en el lujo expresivo occidental). De la vieja naturaleza sólo se mantiene en él tanto cuanto se pueda incorporar a un amplio invernadero. Naturalmente, en una *New Babylon* realizada también habría animales y plantas; pero sólo como co-habitantes del interior integral, no como biosfera autónoma o mundo verde externo.



Blur Building, Elisabeth Diller + Ricardo Scofidio, 2002.

En la contribución holandesa a la Expo 2000 de Hannover pueden reconocerse vestigios del impulso de Constant: en un edificio de varios pisos transparente, más aún, sin fachada, se aloja, como si se tratara de inquilinos en sus apartamentos, en seis niveles de mil metros cuadrados cada uno, una secuencia de biotopos

superpuesta: una plasmación efectiva del *motto* holandés de la Exposición Universal: «Holanda crea espacio». Como forma híbrida entre jardín botánico y gran vivienda, este edificio ingeniosamente extravagante, una especie de casa elevada vegetal, ofrece un comentario acorde con los tiempos a un concepto ampliado del habitar como acomodo de una multiplicidad biotópica en condiciones de alta concentración urbana. Quizá pueda deducirse de esta instalación la tesis de que los discursos sobre la «sociedad multicultural» se mantendrán sin objeto mientras no surja la conciencia de que la auténtica matriz de la multiplicidad hay que buscarla en la diversidad de los biotopos. La polibiotópica consigue sus materializaciones en la arquitectura avanzada. De ellas puede deducirse que, en el futuro, las «naturalezas» o biomas se encontrarán menos «fuera» que en los grandes invernaderos de una civilización, devenida consciente de sus tareas como anfitriona de complejos biotópicos.



Max Peintner, *La fuerza de atracción inquebrantable de la naturaleza*, 1970-1971, lápiz.

En el siglo xx, la tendencia al alojamiento de naturalezas o biotopos en construcciones urbanas va más allá, en muchas partes, de las formas tradicionales del «parque ciudadano» o del invernadero. El tema del encapsulamiento gana en amplitud hasta tal punto que se aventura a la integración de complejos cada vez más

grandes, antes paisajísticos o ciudadanos externos.^[558] La ciudad (y paisaje ciudadano) moderna se convierte cada vez más en una unidad operativa de la tríada, que hemos expuesto antes, de estación espacial, invernadero e isla humana. En el polo urbano de la tendencia se muestran interiores ampliados como el *Ceiling Show* de Jon Jerde, instalado en los años noventa en la Freemont Street de Las Vegas, mediante el que toda una arteria ciudadana se transforma en un nocturno mundo de vivencias de luz y sonido para un público-wow transeúnte; en el polo opuesto hay que enfrentarse con paisajes híbridos a cubierto como los que, en Japón y otras partes, encarnan algunas pistas de esquí *indoors* y campos de golf bajo techo. Hay que precaverse de considerar tales ejemplos sólo como curiosidades. En ambos casos, la arquitectura contemporánea ha ido más allá tanto de la idea de la vieja Europa del pabellón congregador de seres humanos como de la utopía del gran interior (del tipo del pasaje de Benjamin) y de las formas clásicas de colector. Los nuevos entornos-vivencia no sólo parodian las viejas concepciones de ciudad y campo, parecen burlarse también de conceptos modernos como «mundo de la vida» y «protección de la naturaleza», cuya ceguera espacial se percibe ahora inmediatamente.

A estos macro-interiores les es inherente por ahora un cierto rasgo frívolo que apenas deja entrever que tales constructos podían significar ejercicios preliminares para el caso crítico climático. ¿Podría valer también para Europa, en un tiempo no lejano, lo que un comentarista frívolo ya afirmó a finales de los años noventa del siglo xx: que el respirar es demasiado importante como para seguir haciéndolo al aire libre? ¿Tienen que prepararse realmente los ciudadanos de siglos venideros, en las naciones ricas, a una despedida de la dula atmosférica? Hoy gustaría escuchar el comentario, del año 2102, de un colaborador del Ministerio Europeo de la Atmósfera Aérea y Espacial sobre un trabajo, que entonces ya haría mucho tiempo que se habría convertido en mítico, de los arquitectos neoyorquinos Liz Diller y Ricardo Scofidio: una atmo-arquitectura en Yverdon-les-Bains, a orillas del lago de Ginebra, titulada *Blur Building*, que se convirtió en el signo distintivo de la Expo 2002 de Suiza, y que la voz del pueblo denominó, sin más, «la nube»,^[559] dado que –con gran despliegue técnico– invitaba al visitante a un paseo sobre una larga pasarela a través de una estructura espacial plástica artificial, constituida por agua del lago pulverizada. A pesar de haber sido tachado por algunos críticos de frívolo y censurado como derroche, el edificio nebuloso, hecho de polvo de agua, que con el cambio del tiempo se mostraba en los estados de ánimo y colores más diversos, fue saludado por la mayoría de los visitantes de Yverdon como una introducción muy ingeniosa en el arte de andar por las nubes (con impermeable, por supuesto). Ciertos visitantes concretos puede que entendieran, incluso, que allí, bajo aquella forma frágil, se encontraban ante un intento técnicamente ponderado de instalación macroatmosférica; o mejor, dado que nubes transitables, como instalaciones en general, no son experimentables a la manera de un encuentro, que se les invitaba a una inmersión en una escultura climática.

Puede deducirse de la popularidad del objeto que abrió a sus visitantes a una intuición de cuestiones venideras del *air design* y de la técnica climática. Estaría bien que el colaborador del Ministerio citado informara sobre cuál es la historia espacial y climática para la que sentó un precedente el experimento de Yverdon cien años antes.

Capítulo 3

Impulso hacia arriba y mimo^[*]

*Para una crítica del humor^[**] puro*

Tuve suerte: durante mi vida he visto cambiar la conditio humana.

Michel Serres, *Hominiscencia*

Hubo un tiempo en el que la pobreza fue el [...] factor determinante de todo, evidentemente hoy ya no lo es [...]. Puede que sean serios los problemas de una sociedad que vive en la superabundancia, que no se comprende a sí misma; puede que incluso pongan en peligro su riqueza. Pero seguramente no son tan serios como los de un mundo pobre, en el que los simples mandamientos de la necesidad excluyen, efectivamente, el lujo de malas interpretaciones, pero en el que lamentablemente tampoco puede encontrarse solución alguna.

John Kenneth Galbraith, *La sociedad opulenta*^[560]

1. Más allá de la penuria

Puede definirse el conservadurismo como la forma política de la melancolía. Para el síndrome conservador, que tomó forma en Europa después de 1789, quedó como determinante el hecho de que había surgido de la mirada retrospectiva a los bienes, formas de vida y artes irrecuperables de los tiempos preburgueses. Entre sus presupuestos contaba la seguridad de no poder convertirse jamás en la opinión dominante. Adquirió sus tonos elegíacos por la puesta de relieve de la costumbre de contar en la naturaleza humana con las constantes más oscuras. Es conservador quien se niega a dejar de creer que lo bueno y lo noble estén ligados al lugar y a la irrepetibilidad; para lo vulgar bastan, por el contrario, el principio de la mayoría y la repetición mecánica. Una reserva así obliga a quienes no tienen nada que ganar en la historia maníaca de lo nuevo. Este modo de sentir lo cultivará quien no quiere ser confundido en modo alguno con los usufructuarios de circunstancias venideras. Si en el *main-stream* optimista se habla de mejora constante de las condiciones de vida, el conservador se pone a cubierto. Suponer lo mejor en el futuro: ¿eso no significa ya buscar en la dirección equivocada? Fluctuando entre resignación y aborrecimiento, el conservador contempla al de ánimo progresista en medio de su trajín y espera que actúe la entropía. Según su convicción, el progreso nunca es más que la aceleración de la huida ante lo bueno, que, inalcanzable, queda tras nosotros. Ya Tocqueville describió el tipo del biempensado detractor del propio tiempo, preocupado por él, para el que lo malo era inseparable de los éxitos de lo nuevo.^[561]

Quien, como conservador, pretende elevarse al nivel de lo fundamental, tendría que continuar desde aquí hasta llegar a generalizaciones antropológicas; tendría que aprender a asociar la idea de «humanidad» con el adjetivo «incorregible». Si uno se hubiera sometido a ese ejercicio vería pasar por el escenario terreno a los seres humanos de todas las épocas con una escolta, siempre igual de larga, de defectos, necesidades, cargas. Entonces ni siquiera se podría hablar ya de «retorno de lo trágico»: estamos inevitablemente incrustados en ello como en un tejido de primera y segunda naturaleza. Si los modernos expresan su convicción de que están en camino de optimar su estatus de inmunidad y sus artes de vida, el conservador adiestrado levanta sus cejas. Nada impresionado por la autopublicidad de los nuevos tiempos, no está dispuesto a hacer concesión alguna al optimismo. Puede que la historia que está sucediendo signifique un paso adelante, pero nunca un progreso. El gran teatro del mundo es la fiesta eterna de la muerte por la falta de diferencias de calor; quien aplaza ésta aparece como el verdadero retardador.

No es extraño que el sentimiento auténticamente conservador gozara de sus mejores días durante la primera mitad del siglo XIX, en aquella «compleja época de mantenimiento»,^[562] a la que los historiadores han adscrito, con motivo, el título de Era de la Restauración. Eran los decenios, aparentemente tranquilos, del

romanticismo burgués, en los que los defensores de lo sido pudieron entregarse por última vez a la ilusión de que era posible ponerse a seguro frente a la fuerza disolvente del progreso. En ningún otro tiempo resultó tan cercano para tantos mirar con aflicción al pasado y, sin fe en la mejora, al futuro. «Parte de tus reservas, no de tus consignas», reza la divisa del escepticismo conservador. La verdad sobre la situación sólo era expresable melancólicamente para sus adeptos: quien no ha vivido antes de la cuestión social no sabe nada de la dulzura de la vida.

Cuando el conservadurismo adoptó maneras cultas inventó la «ciencia triste» del ser humano y sus condiciones económicas, que desde comienzos del siglo XIX constituye el bajo continuo de todos los discursos de la modernización. Es triste la ciencia que va al fundamento de las condiciones materiales de la opresión humana. En 1849 Thomas Carlyle acuñó la expresión *dismal science* para proporcionar el concepto, mejor, la tonalidad, a la joven disciplina de la economía política, tal como fue representada por los «muy honorables Profesores» Ricardo y Malthus.^[563] La expresión fue cautivadora mientras la teoría, todavía poco popular, sobre la «riqueza de las naciones» parecía ser, a la vez, la ciencia de los motivos insuperables de la precariedad económica, perdurable para siempre, de las grandes «masas». En la ley de Ricardo, llamada más tarde férrea ley del salario, éstos fueron formulados clásicamente: el «precio natural del trabajo», más allá del cual no parecía posible ningún suplemento, sería aquel «precio necesario», que permite a los trabajadores tanto mantener su clase como reproducirse «sin incremento ni pérdida». Según esta comprensión de las cosas, la «sociedad» administradora al modo liberal-capitalista tenía que permanecer dividida para siempre entre los pocos felices que, como *landlords*, prestamistas o dueños de fábricas, se aprovechan de los mecanismos creadores de riqueza del intercambio desigual en mercados aparentemente libres, y la mayoría de infelices que, sin esperanza fundada en el cambio de su situación, permanecen encallados en la condición proletaria o agrario-pauperista. Como «ciencia triste», la economía política es una escuela de la crueldad esclarecida, dado que educa a sus adeptos en la resignación ante las supuestas legaliformidades de la pobreza de masas. La teoría liberal del siglo XIX define a los pobres como aquellos a quienes no se puede ayudar aunque se tuviera la mejor voluntad de hacerlo.^[564]

Observemos que cuando cien años después de Carlyle el ambivalente conservador Adorno volvió a acuñar la expresión «ciencia triste» –creyendo haber invertido originalmente el título de Nietzsche *Ciencia alegre [Fröhlicher Wissenschaft]*– seguía una visión, cuya tenebrosidad superaba con mucho los hechos del pauperismo industrial. Lo que importaba al filósofo era aprehender un contexto forzoso, que no sólo zambulle a los muchos infelices en las ofuscaciones dictadas por la penuria, sino que deteriora también desde su base la existencia de los felices actuales y potenciales.^[565] Según el autor, tampoco los más agraciados se libran de la desfiguración del mundo por la abstracción del intercambio; en ella todo estaría «acuñado de modo semejante». La vida misma se deteriora por la sujeción de todas las cosas a la

expresión del precio. Considerada desde este ángulo, la temprana Teoría de Frankfurt, prescindiendo de sus impactos utópicos, ofrecía una forma final del conservadurismo esclarecido; se podría decir también: del pesimismo de quienes se han salvado. En ella siguió aún sin eco el acontecimiento elemental del siglo XX, la superación de la pobreza material de masas en el Primer Mundo. Estaba penetrada por la convicción de que la riqueza económica nunca bastará para disolver el complejo de pobreza ante el que se inclina la especie humana desde el surgimiento de los Estados arcaicos, con sus cáusticos regímenes de nobleza y sacerdotes. Enseñó, consecuentemente, que todo enriquecimiento de la multitud sólo podía conducir a la miseria en nuevos ropajes, del mismo modo que la ilustración no significa nunca otra cosa bajo el capitalismo que el cambio de forma del engaño. Si hubo una idea en la antigua Teoría Crítica, que puede llamarse crítica a pesar de estas exageraciones mediocres, se encontraría en el supuesto, por muy insuficientemente que estuviera fundado, de que tras los fenómenos empíricamente deprimentes del *homo pauper*, se oculta una «naturaleza» polarizada en sentido contrario. A esa reserva se refería la fórmula de Adorno del «recuerdo de la naturaleza en el ser humano». Si, a veces, su oscura imagen del mundo podía ser percibida como rodeada de un borde dorado, esto se debía a que el autor dejaba que resonara en escasos momentos la idea de que en las experiencias dichas de una niñez mimada iban incluidas disposiciones morales dignas de generalización, aunque no capaces de generalización en la práctica. En lo que sigue nos ocuparemos de la cuestión de si es posible dar un giro activo a esta insinuación recatadamente romántica. La respuesta es afirmativa. El camino hacia ella lleva por la comprensión afirmativa del concepto *Verwöhnung* [mimo, confort, comodidad, bienestar]. Para andarlo es necesario establecer una teoría del lujo constitutivo, en lugar de una antropología, a la que ya se había llamado la filosófica, quizá algo precipitadamente.

Tras el colapso del socialismo en el grupo de Estados de la Europa oriental en torno a 1990, entre periodistas y comentaristas de la historia aconteciente se ha convertido en uso en pocos años, al echar una mirada retrospectiva al «corto» siglo XX pasado, servirse de la fórmula, lanzada en un momento oportuno, de Eric Hobsbawm: época de los extremos. Al citarla, se hace profesión *implicite* de la opinión de que el contenido fundamental de esa época consistió en el duelo de las ideologías totalitarias de tipo étnico-nacionalista y socialista-internacionalista, y en la exitosa batalla defensiva del capitalismo democrático contra esos dos heterogéneos mellizos sanguinarios. Por eso parecía que el proceso nuclear del siglo era coextensivo con la duración del experimento soviético y que su estela de violencia tendría que acabar a la vez que la cauterización definitiva de ese delirio.^[566] (A la vista de la nueva confrontación surgida entre el mundo capitalista del bienestar y las redes del odio simplista sabemos que ese supuesto era precipitado.) No obstante, el cambio de la *age of extremes* no puede hacerse más plausible de lo que corresponde a una tesis extremadamente sumaria como es. Para los historiadores que dirigen su atención no sólo a las cataratas de acontecimientos y a los discursos excitados del siglo XX, sino también a las oleadas a largo plazo de la cultura tanto material como simbólica del oeste, tiene mayor importancia hoy el hecho de que la *age of extremes*, a pesar tanto de su masacre como de sus sistemas de discurso excesivos, por lo que respecta a sus acontecimientos decisivos ha sido en primer término una época de procesos constantes.

Pese a recesiones fundamentales, esto sirve, sobre todo, en vistas a la acumulación y propagación de instrumentos de mejoría de la vida en el Primer

Mundo. Por la inclusión de las «masas» en la repartición de la riqueza, el gran flujo fue dirigido –generalmente bajo la constante presión de la izquierda moderada– a derroteros que siguen siendo válidos: toda una singularidad desde el punto de vista histórico. La tendencia a la mejora y participación de los más pobres en los privilegios hasta entonces de los ricos se apoyó en los siete continuos efectivos de la modernización: la investigación científica incesante, la invención técnica nunca desalentada, el creciente atractivo de la forma de vida empresarial, la expansión constante de un sistema de salud sobre base de previsión social, la inclusión de un público cada vez más numeroso de clientes en el consumo económico y cultural, así como la consolidación de la inmunidad profesional y jurídica de los individuos mediante un derecho laboral elaborado, sobre todo de las mujeres que ejercen una profesión, y, finalmente, la instauración de un sistema de seguros ampliamente especializado, incluso omnipresente.^[567] Los efectos de estas reformas de las condiciones medias de vida durante una serie de decenios se añadieron en las naciones modernas, más allá del rápido cambio de las estructuras de familia y mentalidad, a una brusca prolongación de la esperanza de vida, unida a una caída en picado simultánea de las cuotas de natalidad;^[568] pero, ante todo, condujeron a una ampliación, históricamente sin par, de los espacios libres en el *budget* temporal de los individuos.

La sinergia de los factores progresivos creó una situación en la que los individuos son invitados a tomarse en serio de modo inusual. En el individualismo secular, que reviste por dentro la situación de bienestar casi omnipresente, cada uno o cada una, mientras él o ella se sustraiga a la depresión, está condenado a aceptar que él o ella es importante: y ser importante significa poder asentarse como fin absoluto uno mismo, aunque no haya un dios que se interese por los individuos ni hoy ni post mórtem. El campo social estalla, creando decenas de miles de plataformas para la entrada en escena de ambiciones individualizadas. En la mayoría, tomarse como importante lleva a la decisión de divertirse solo o con otros. Con la elevación de la diversión a un motivo de vida que afecta a todos los estratos sociales se disgrega el fenómeno biopolítico-psicopolítico que antes se llamó proletariado: la clase trabajadora, anclada en la miseria, para la que la producción de descendientes, *proles*, señalaba el único horizonte de futuro. La clase trabajadora industrial, divinamente deprimida, desaparece de la escena: aquel sujeto central imaginario del siglo XIX, del que los perdedores de la revolución de los últimos doscientos años, que se radicalizaron incesantemente hacia la izquierda, afirmaban lo peor y esperaban lo mejor.

Quien se deje aún impresionar demasiado por la jerga de la militancia y por el romanticismo de la discontinuidad no acierta a reconocer que el acontecimiento fundamental del siglo XX sólo puede interpretarse en la línea de un principio de constancia: lo que en perspectiva diacrónica constituye el contenido decisivo de esa época es la evasión de la «sociedad» moderna de las definiciones de realidad de la era de pobreza material y sus compensaciones espirituales; definiciones que, por lo dicho

antes, fueron efectivas hasta en las tempranas doctrinas liberales de la economía política, para, en el transcurso del siglo xx, sobre todo desde los años cincuenta, aflojar, por fin, su zarpada sobre la mentalidad de las poblaciones del Primer Mundo.

En este contexto, estereotipos tempranos como el de la «sociedad de consumo», el de la «sociedad de vivencia», el de la *fun society* y semejantes adquieren un significado de diagnóstico de los tiempos: conceptualmente inermes, pero no sin objeto, estos giros aluden al hecho enorme de que el clima de realidad de la «sociedad» occidental contemporánea –probablemente por primera vez desde la implantación del recuerdo en nuestro espacio de tradición– ya no viene determinado prioritariamente por los temas de pobreza y por la psicosemántica de la necesidad, junto con sus superestructuras religiosas y metafísicas, a pesar de los esfuerzos de la Internacional miserabilista. Sea lo que sea lo que aduzca la alianza de modernos abogados defensores de la penuria, psicólogos-*conditio-humana*, expresionistas-trauma, ascetas-*vanitas* y visitantes académicos del país de la pobreza persistente,^[569] con el fin de anunciar objeciones contra el acontecimiento superabundancia: ya no puede negarse con motivos suficientes que las irritaciones de la «sociedad» actual las crea, casi sin excepción, su riqueza.

Ya a finales de los años cincuenta, poco después de la primera cristalización del fenómeno en Estados Unidos y en Europa occidental, John Kenneth Galbraith dijo clarívidentemente que el gran problema de la «sociedad de la opulencia» consiste en no lograr arreglárselas ni conceptual ni psíquicamente con su propia novedad, con su emancipación del primado de la penuria, por no hablar ya de la interpretación política de la riqueza.^[570] Por consiguiente, no basta con declarar que la *affluent society* no se entiende por ahora a sí misma; hay que contar con que ella proporcione representaciones completamente desfiguradas de su estado inusual, más aún, con que sus intérpretes de turno rechacen como una macabra imposición todo intento de articular su estatus actual en expresiones neutrales y descriptivas. Quien pretenda hablar a la «sociedad» rica de su riqueza –y de sus implicaciones morales– sólo puede ser un positivista falto de tacto, a quien falta la delicadeza de sentimientos para entender las tensiones que supone el mantenerse aparte dentro del bienestar. Por mucho que la «sociedad» de la opulencia [afluencia] aprendiera a saberse manejar virtuosamente con su riqueza rápidamente habitualizada (en este contexto hay que interpretar los derroches *prima facie* escandalosos del erario público como participación alegre del Estado en la abundancia), en sus autorrepresentaciones ejercitadas se mantiene en las categorías del universo-pobreza. La «sociedad opulenta», no convencida de sí misma, utiliza para observarse ópticas de penuria nítidamente ajustadas. Toda falta a la norma se registra: quien osara elaborar otras descripciones de ella que los balances de crisis usuales, política y humanistamente correctos, se haría sospechoso de cinismo; quien en innumerables frentes internos no reconoce las precariedades, que claman al cielo, es identificado rápidamente como agente de la desintegración social. Hablar en términos positivos de la riqueza

ampliamente diseminada, aunque rigurosamente repartida de modo desigual, del Primer Mundo: ¿eso no significaría inmediatamente invitar a apartar la vista de la tragedia ante los portones del lujo? ¿No significaría eso cerrar los ojos y oídos ante los residuos de miseria que permanecen obstinadamente en el interior de la zona de bienestar? En el mejor de los casos, a un intérprete que se mostrara impresionado por los hechos de la superabundancia se le diagnosticaría como un ingenuo que se deja seducir por superficies.

Pero ¿y si la represión decisiva de nuestro tiempo se refiriera en verdad al propio bienestar? ¿Si la negación de las comodidades efectivas constituyera el *leitmotiv* de todos los discursos públicos en el mundo de la superabundancia? ¿Si el secreto industrial de la «sociedad» actual consistiera en la actualización permanente de fantasías de penuria para la «amplia clase media»? Esto no tiene por qué significar que la civilización contemporánea sepa proteger a todos sus miembros de accidentes, enfermedades, infortunios, pobreza y experiencias de fracaso: esto sería una perspectiva infantil de la relación entre renta y destino. Los dramas del presente, sin embargo, siguen la mayoría de las veces guiones que ya no pueden remitirse a la vieja representación «Sufrir bajo la sociedad», ni en su versión de teoría de la explotación ni en su versión de teoría de la alienación.

No obstante, las inercias del pesimismo sociológico y sus predecesores más antiguos siguen actuando prepotentemente: de un pesimismo, cuyas definiciones de realidad hay que comprobarlas, como en otros tiempos, en la lucha por la existencia de una mayoría de domicilios pobres sin esperanza. Prescindiendo de la gran cesura material, este diagnóstico no ha cambiado mucho en los últimos cincuenta años: en todo caso, la administración de la escasez aparente se ha solidificado en rutinas corporativas. Nadie para quien no se hayan convertido en una segunda naturaleza los ejercicios de la queja profesionalizada puede llegar ni en la nación, ni en las autonomías, ni en los ayuntamientos a una posición elevada. Para ello, los bien abastecidos han de faenar en las aguas profundas de la «tradición de los oprimidos». Sea lo que sea lo que se diga en el espacio público: la mentira de la miseria redacta el texto. Todos los discursos públicos obedecen a la ley de volver a traducir el lujo que ha llegado al poder a la jerga de la miseria.

A pesar de este concordato de la «sociedad» del confort con la vieja y venerable miseria, se amontonan los indicios de que, mientras tanto, el proceso generador de superabundancia se ha introducido en las estructuras capilares del conjunto social. Según recientes valoraciones, a partir de los años ochenta, en la República Federal de Alemania se podía clasificar como relativamente pobre algo menos del 10 por ciento de la población, mientras que había que considerar rica en sentido amplio a la mayor parte, aunque la expresión, naturalmente, siguiendo las leyes de juego del «capitalismo renano», designe la mayoría de las veces condiciones más bien modestas de riqueza.^[571] Aunque el agravamiento de la competencia en los mercados mundiales hiciera crecer el segmento más pobre de la «sociedad» hasta el 20 por

ciento (un valor que podría estar superado ya claramente en Estados Unidos, más proclive a la discriminación), todavía se seguiría contando, en el lado mayor de la fracción, con un espacio de bienestar de amplitud históricamente sin par.^[572]

Por lo que respecta a los juicios subjetivos de realidad, en la gran mayoría de la gente divergen dramáticamente, por supuesto, de esas clasificaciones y cuantificaciones. La diferencia entre bienestar estadístico y falta de confort sentida es tan grande como pocas veces antes, incluso allí donde ningún filtro radical de izquierdas enturbia los resultados. En todo Occidente, especialmente en Europa central y occidental, se observa hacia el final del siglo xx una amalgama de saciedad privada y jereñada pública, que refleja una seudosatisfacción depresivo-explosiva al lado de un enfoque de la vida a menudo fuertemente depresivo. Este síndrome de simulaciones de necesidad y fantasías de penuria, identificadas por el *feuilleton* como «quejas de alto nivel» (se podría hablar de miserabilismo-belcanto, si las voces de los protagonistas fueran mejores), se pondrá de relieve, sin duda, en una futura historiografía de la cultura como la característica fuerte de la cultura presente; de modo parecido a como Simon Schama, en su gran obra sobre el siglo xvii en los Países Bajos, ya habló de una era del *Embarrassment of Riches*.^[573] Entonces hizo su aparición por primera vez en el mundo burgués el oxímoron del estilo de vida rico-pobre, suntuoso-humilde, que desde entonces –en las más diversas coyunturas– sumerge las conciencias de los acomodados en continuos baños alternos de agrado y desagrado dentro del propio bienestar. A la vista de estos fenómenos resulta natural agudizar activista, mejor, sádicamente, el concepto de satisfacción para el presente, como fue propuesto por Galbraith en un estudio reciente sobre los motivos de la saturación, prevenida frente al lacrimo, de las «sociedades» occidentales: satisfacción (*contentment*) es «oposición altamente motivada al cambio y la reforma».^[574]

Por muy extendida que esté actualmente la hipocresía de la penuria en la «sociedad» rica, no puede calificársela aún como totalitaria. Existen, por ahora, núcleos de oposición, en los que seres humanos acomodados hablan abiertamente de su riqueza. Algunos de ellos parecen, incluso, dispuestos a extraer de ella consecuencias morales y atmosféricas: quien no niega su riqueza será capaz más pronto de consumir el giro de los diseños de la existencia del resentimiento del enriquecido a la virtud obsequiosa del rico. Lo que Nietzsche llamó el espíritu libre significa de modo natural el espíritu rico: y toda riqueza real se manifiesta por el primado del dar, económica, moral, erótica, culturalmente.

De aquí se siguen analogías sugestivas para el interés teórico por la riqueza como fenómeno y fuente de *ethos*: también entre los intelectuales teóricos los miserófilos constituyen la mayoría aplastante, mientras que los amigos de la riqueza ejercen la función de excepciones evanescentes. Pero, en la medida en que la ontología tradicional de la seriedad y la penuria en el campo de los sentimientos de vida actuales fue infiltrada fácticamente por las experiencias del bienestar de las «masas»

y sus consecuencias climático-existenciales en los ámbitos occidentales sensibles a la teoría y sus *partners*, en muchas regiones del mundo se desarrolla una necesidad de conceptos que fueran capaces de ayudar a articularse a la conciencia del peso disminuido del mundo.

Quien esperara eso de la filosofía contemporánea se decepcionaría en toda regla. Si la tesis del origen de la filosofía en el asombro poseyó alguna vez un buen fundamento, la singularidad de la gran ruptura con el axioma de la pobreza de las «masas» habría de proporcionar un estímulo sin par a la reflexión. Que de esto no se note prácticamente nada en el ejercicio contemporáneo de la filosofía –excepción hecha, en determinados aspectos, del ala nietzscheana–, temáticamente nada, estilísticamente todavía menos, demuestra bien que el asunto del asombro se asienta sobre bases débiles; probablemente desde siempre.^[575] A lo sumo, en la contribución filosófica, ya amarillenta, de 1955 de Herbert Marcuse sobre Sigmund Freud, *Estructura pulsional y sociedad*,^[576] se encontraban unas primeras alusiones a la transformación del principio de realidad en dirección a lo que en el argot del tiempo se parafraseaba como una «cultura no-represiva». El punto de vista de las consideraciones de Marcuse residía en la superación de la oposición aparentemente eterna entre principio de realidad y principio de placer en una ordenación de la «sociedad» que estuviera libre de la maldición de la represión de las pulsiones, sí, de cualquier represión en general. Poco hay que descubrir en ese ensayo respecto a un análisis concreto de las condiciones de bienestar contemporáneas, a pesar de que surgió casi al mismo tiempo que *The Affluent Society* de Galbraith. La especulación socio-psicológica de Marcuse roza sólo desde muy lejos el auténtico acontecimiento de la época en el campo psicológico: el relevo del *homo pauper* –cuya situación motivacional fue descrita bastante adecuadamente por teorías pulsionales– por el ser humano enriquecido, cuya situación hay que interpretar por medio de una teoría de los apetitos, opciones, estados de ánimo y flujos de deseo.^[577]

También las contribuciones de sociólogos posteriores han resultado casi completamente estériles en la cuestión crítica; es de suponer que los representantes de esa disciplina no podrían admitir públicamente la existencia de una «sociedad» de la abundancia sin hacerse ellos mismos sospechosos de ejercer desmoralizadamente una ciencia perversa, superflua. Dado que las suntuosas ciencias sociales están condenadas a simular utilidad social, pueden hablar de todo menos del lujo que las sostiene y cuyo vértice ciego ellas personifican: también y precisamente en las formas de la *sociologia militans*. Por ello, sería por ahora poco realista esperar de ese lado una satisfacción de la necesidad de interpretación de las condiciones de opulencia. Del mismo modo, tampoco ayuda el recurso al saber político: la derecha no puede ir al fondo de las cosas, porque no le ata ningún interés en ellas; la izquierda no querría hacerlo, aunque pudiera. (Innecesario decir que ambos lados ofrecen soportes lamentantes, que cantan textos diferentes para las mismas melodías: el género elegíaco ha emigrado de la música a la autoescenificación de las

corporaciones, no sin dejar su huella en el folletín nacional.) A pesar de que en las literaturas, artes y experimentos de formas de vida del siglo xx se han reunido innumerables testimonios de la gran levitación, en prácticamente ninguna parte se ha llegado a un realce sistemático y esclarecimiento explícito del fenómeno de la opulencia.^[578] Los comprobantes estéticos de la entrada en lo *big easy* son abundantes, falta una teoría auténtica de la distensión y despobrecimiento.

Parece que el vuelco a la no-penuria es para muchos demasiado amplio, demasiado amorfo y demasiado torrencial para que pudiera ser abordado por la teoría en una *intentio recta*. Le es inherente, a la vez, un lado desagradable, como si quien se dirigiera a él abiertamente hubiera de hacer profesión de mimo por el confort en propia persona. Quien admitiera estar completamente mimado en ese sentido (¿y quién no lo está en nuestras latitudes?) ¿no tendría que admitir, a la vez, que ya no entiende nada de lo que para la mayoría de los miembros de la especie humana ha determinado las coordenadas de lo real durante los últimos milenios agro-imperiales? La carencia de carencia parece, mientras tanto, mucho más vergonzosa que la pobreza abierta. La miseria sigue queriendo valer como distintivo característico de la *conditio humana*, mientras que la riqueza se percibe como corona de espuma sobre la carencia originaria. Riqueza, pues, que en cada instante podía ser reconvertida en la penuria que había antes de ella. Cuando la miseria constituye la base, el bienestar no puede ser nunca otra cosa que un fenómeno de superestructura. Un poderoso romanticismo de la bancarrota sugiere que quien se empobrece vuelve a los fundamentos del hecho de ser humano. Determinados nostálgicos, que sueñan radical-conservadoramente más allá del mundo moderno, añoran una catástrofe purificadora, una *apokatástasis* de la miseria de la que provenimos. Desean la restauración de aquel estado de carencia, en el que pretendidamente se desarrollaron las originarias circunstancias modélicas humanas.

Cuando el miserabilismo se quita la máscara, convoca a filas a los amigos del ser y declara la guerra al haber de menor cualidad. A pesar de Veblen y de otros ensayos tentativos, dentro de la «sociedad» más rica no hay en este momento una teoría convincente de la existencia rica: excluyendo, quizá, las intervenciones inconmensurables de Nietzsche y Deleuze. La mayoría de las veces, a los ricos tampoco se les ocurre nada sobre su situación excepto adquirir colecciones de arte, imitando a los príncipes menores del siglo xvii; también se les ve de vez en cuando hojear libros de fotografías; y si al lado tienen historiadores del arte dispuestos a servirles como aduladores de corte con la mano extendida, ello corresponde al conocido modelo de feudalismo provinciano. Con buena razón puede afirmarse que la falta de teoría adecuada responde al estado de la cosa misma. Si hubo alguna vez un contexto de ofuscación habría que buscarlo en la conjura actual contra la percepción de lo más evidente. De la revolución conservadora de la primera mitad del siglo xx ha surgido una reacción necesitada hacia su final: como si se quisiera salvar el alma refugiándose en la miseria y sus medios de reversibilidad. Con ella se anuncia

un nuevo tipo de ideología; una ideología modal, que no expresa idea alguna, sino un apuro urgente: se trata de falsificar, yendo hacia atrás, la libertad en necesidad y la riqueza en pobreza.

La razón de por qué el bloqueo funciona tan bien puede esclarecerse, en principio, mediante referencias socio-psicológicas: quien, en general, lo tiene sensiblemente más fácil se inclinará a apartar la mirada de los presupuestos que privilegian. ¿No pertenece a la definición de mimo por el bienestar el hecho de que pueda guardar silencio sobre sus propias premisas? Efectivamente, si topara con sus límites, podría exigirse de quienes se regalan en esa situación de bienestar que recordaran las circunstancias ventajosas, o incluso que meditaran sobre su contenido moral. ¿No es característico de la vida en el lujo que pueda evitarse el embarazo de investigar su origen? Ahora puede dejarse que las dudas eventuales sobre su perpetuación simplemente se las lleve el viento. Como mejor se protege el lujo es negando que sea lujo: siempre quiere presentarse como satisfacción de la necesidad mínima.

Puede añadirse, ciertamente, que en temas de este tipo siempre hay en juego una dosis de magia de evasión: de lo que no hay que poner en peligro no puede hablarse con palabras demasiado exactas. Las aversiones adquiridas añaden lo suyo: en los oídos de miembros innumeros de generaciones de transición resuenan las voces de sus padres, que hacen presente a los más jóvenes cuánto mejor lo tienen éstos, en comparación con ellos, que soportaron mayores cargas y pruebas más duras en otro tiempo. Sigue desempeñando un papel ese mecanismo psicológico, que consiste en utilizar los primeros alivios para abrir las válvulas a sentimientos privados de penuria. En cuanto baja la presión se vacían los depósitos de necesidades pasadas (o se transforman en lugares de culto), prescindiendo conscientemente de la situación general mejorada: un efecto sin el que no podrían entenderse ni el brote de las culturas terapéuticas después de la Segunda Guerra Mundial, ni el florecimiento de los marxismos académicos y otras expresiones de radicalidad suntuosa. El victimismo desbordado de la era de bienestar establecida sólo es interpretable por la ceguera ante la situación de nuevos liberados de cargas. Basta, efectivamente, subjetivar el concepto de pobreza para hacer que su contorno se extienda al infinito.^[579] Tales subjetivaciones presuponen calladamente la riqueza generalizada para negarla en voz alta. La *low culture* ha alcanzado en esto los estándares de mimo por el bienestar de la *high culture*: desde los años cincuenta innumerables nuevos privilegiados pudieron permitirse el «lujo del pesimismo» que Nietzsche había diagnosticado en otro tiempo en Schopenhauer. El malestar en la cultura se ha transformado en el bienestar en la situación embarazosa.

Ciertamente, los ciudadanos de la época de posguerra en el Occidente en prosperidad hacen examen de conciencia de modo más o menos confuso sobre el hecho de que gozan de un efecto invernadero del confort, sobre todo si el centro de gravedad de la historia en alerta de su vida cae en el espacio de tiempo entre 1945 y 1990.^[580] Como confirman observadores más antiguos casi al unísono, en ese lapso

de tiempo se fueron imponiendo las características de la gran reorientación continuadamente, aunque no sin retrocesos. También durante ese período los símbolos materiales de la no-pobreza casi general pasaron a primer plano. La nueva *liaison* entre capacidad adquisitiva de las «masas» y frivolidad de las «masas» conduce, en el frente más amplio posible, a un cambio psicosocial de estado de ánimo. Hasta en las capas más bajas de la burguesía media se puede estipular un consumo ostentoso de lujo de moda, mesa y movilidad como característica de las formas de vida socioindustriales; el culto al automóvil refleja la participación de todos los estratos sociales en técnicas de expansión agresivas, no pocas veces autodestructivas.^[581] La fuerte dilatación del tiempo libre afecta al *modus vivendi* de todas las subculturas y niveles de renta. Son innumerables los que aprovechan sus excedentes en tiempo libre de vigilia para elaborar sus humores, sus talentos, sus enfermedades, su victimismo subjetivo y sus metafísicas privadas; tanto quienes viven solos como acompañados invierten cuantos enormes de atención, capacidad de juicio, saber y *savoir faire* en la mejora de sus viviendas y segundas viviendas; la reconversión del impulso a moverse en deporte, música, turismo e innumerables tipos de activismo de diversión alcanza un nivel para el que no hay modelo alguno en la historia de las civilizaciones. Incluso cuando sucede, como en la actualidad, que el Norte adinerado se ve obligado a abandonar el «capullo de los felices decenios de posguerra» –la expresión proviene de Pascal Bruckner– y a acomodarse a turbulencias, el nivel, que pasos atrás hacen descender pasajera o durante fases más amplias, queda aún incomparablemente alto desde el punto de vista histórico-social.

Por lo que respecta a la percepción empírica e interpretación moral del gran cambio, habría que escuchar a la mayoría de los seres humanos del segundo tiempo de posguerra como testigos de época. Quien al final de la Segunda Guerra Mundial puso atención como observador de realidades americano-estadounidenses y europeo-occidentales tuvo oportunidad de percibir las derivaciones de la era precedente, marcada aún, predominantemente, por la penuria económica y la precariedad psicosocial, para compararlas, después, rasgo a rasgo, con las definiciones –en relajamiento– de realidad del período siguiente de crecimiento continuado. Las últimas fases de carestía en el mundo occidental sobretensionaron la época de ambas guerras mundiales y los estadios agitados del experimento ruso; con la prohibición en Estados Unidos, los años veinte pusieron en marcha una insurrección tardía y estéril del antiguo sentimiento de seriedad de vida, que se había unido a un gran rechazo del consumo y la distensión. El continuo de oscurecimiento pasó en Occidente por la fase de depresión de los años treinta –entonces el Central Park de Nueva York era una favela compuesta de tiendas y barracas, mantenida en vida trabajosamente por el compromiso de instituciones caritativas y comunales– hasta llegar a las secuelas de miseria de la Segunda Guerra Mundial, incluidos los comienzos de la fase de reconstrucción. Tras la gran crisis de 1930, Franklin D. Roosevelt pudo constatar que

un tercio de la población de Estados Unidos estaba alimentada y vestida insuficientemente; todavía en 1962, Michael Harrison, en su clásico estudio *The Other America. Poverty in the United States*,^[582] estimó en más del 20 por ciento el factor pobreza.

Sobre ese trasfondo se entiende por qué en la primera mitad del siglo xx parecía natural, e incluso quizá era legítimo, ceder a la tentación por inercia y seguir utilizando los lenguajes pesimistas del siglo xix, junto con sus equivalentes utópicos –casi tan obtusos–, por mucho que éstos se presentaran como ciencia de un futuro mejor. Los discursos dominantes después de 1918 pueden remitirse, con pocas excepciones, a una alternativa tan superpotente como estéril: o uno se sometía resignadamente a las leyes eternas de la pobreza de masas, que sólo parecían admitir un pequeño número de ganadores en el malvado juego de la competencia, o, con militante audacia, uno se soñaba adelante, avanzando hacia un final rico e igualitario de la historia, que estaría cercano en cuanto las fuerzas productivas de la «sociedad» cayeran en las manos oportunas. Hundirse en la melancolía conservadora de la parálisis o, con optimismo autohipnótico, dar el salto a la «revolución» (imitando el delirio leninista y avivando la esperanza de una oportunidad próxima): ésta parecía ser la elección que el campo histórico de entonces prescribía a intérpretes suyos que se tenían por realistas. Que con ello se exigía decidir entre dos opciones completamente sobrepasadas era algo consciente a pocos entonces. También lo que se consideraba vanguardia fue burlado por falsos escenarios. Precisamente la temprana Escuela de Frankfurt, que se hizo hegemónica desde los años cincuenta en Alemania, y más tarde en Estados Unidos como *critical theory*, se había enredado entre esos dos polos engañosos; sólo se mostró original por el hecho de proponer una combinación de salto y parálisis con consecuencias que llegan hasta el más reciente pesimismo de gala alemán. Sólo una pequeña minoría de intelectuales era capaz y estaba dispuesta, desde los años veinte, treinta, a salvaguardar, más acá de la utopía, más allá de la desesperanza, la referencia a los hechos económicos, jurídicos y técnicos contemporáneos, en los que –por acumulación incesante de pasos aislados, apenas perceptibles, inventivos, operativamente eficientes– se hizo efectivo el acontecimiento de la época, la primera ruptura del círculo de miseria para los muchos.^[583]

El lado psicodinámico y mental de esa cesura histórica no se trató en ninguna parte con el pormenor conveniente, por no hablar de las dimensiones conceptuales del acontecimiento: a ningún diagnosticador del momento se le ocurrió que en las generaciones presentes se estaba produciendo nada menos que el desprendimiento del concepto de realidad de la dogmática inmemorial de lo serio, pesado y necesario; en la que (según las insinuaciones del lógico e intérprete de Hegel, Gotthart Günther) desde siempre se oculta el sedimento de una comprensión tradicional insuficiente de «ser» en el marco del pensamiento bivalente. En todos los frentes se seguían escribiendo las novelas negras del positivismo. Tanto en el campamento izquierdo

como en el derecho la inteligencia se desplomaba ante lo real como lo dominante, lo grandioso, lo terrible; sólo mínimos círculos estéticos consiguieron substraerse al culto de la realidad y a sus consecuencias paralizantes. Muy pocos se dieron cuenta, con Musil, de que al sentido de la realidad le había salido un rival serio en forma del sentido de la posibilidad, que hoy alcanza su forma de explicación cristalizando en el reino de lo virtual. ¿Quién hubiera estado dispuesto a admitir que estaba en marcha una mutación de la experiencia y concepto de lo real mismo? El mensaje del siglo no encontró pregonero alguno. Tendría que haber rezado: hemos resucitado de lo real; o, menos patético: en adelante permaneceremos a distancia de lo real.

La operación enriquecimiento es tan amplia, está tan llena de corrientes en contra y efectos paradójicos, además, tan complicada en ambigüedades y excepciones, ensombrecida por preguntas tan asediantes por los costes externos (hasta llegar a la sugerencia de que habría una carrera de armamentos de la miseria con el bienestar, imposible de ganar por este último a la larga), que, exceptuando ciertos logros conceptuales, medio siglo después sigue sin poder ser apreciada en su desarrollo total. Tanto más difícil resultaba comprender lo que sucedía entonces, cuando esto manifestaba sus primeros perfiles. Ninguno de los que tras 1945 dirigieron su atención al fenómeno «economía libre de mercado» o comentaron la penetración de electrodomésticos y combustibles fósiles en el moderno estilo de vida hubiera sido capaz de juzgar el significado de esos objetos para la redefinición de viejos conceptos fundamentales europeos como «naturaleza», «realidad», «libertad» y «existencia». Por el contrario, apenas habría algún filósofo de ese tiempo que hubiera estado dispuesto a constatar que prácticamente todo el vocabulario tradicional de su disciplina comenzaba a volverse histórico con la aparición en el «mundo de la vida» de los teléfonos, motores de combustión interna, aparatos de radar, máquinas calculadoras. Puede que la antigua ecología europea de la escasez fuera perdiendo terreno, pero la creencia en el primado de la necesidad y en el carácter de carga de la existencia seguía manteniendo en pie el Viejo Mundo. El hábito de ser pobre y no tener éxito no cedía en su afán de dominio sobre los estados de ánimo. La riqueza llegó como un ladrón durante la noche.^[584] Los pensamientos de los enriquecidos estaban en otra parte.

Hoy va resultando poco a poco reconocible que la negación de la levitación constituye la constante de la historia más reciente de las ideas. Fuera donde fuera donde el alivio o aligeramiento pretendiera introducirse en la teoría y la moral, la gran mayoría de los pensadores –sobre todo los exégetas de los extremos, tanto de izquierdas como de derechas– se retiraba al terreno de lo «real» con peso, que se oculta bajo las superficies de la vida cotidiana y que ellos no se cansaban de evocar bajo los nombres más duros. Mientras que la descarga o aligeramiento enviaba por doquier sus señales, los realistas extremos se entregaban más desenfrenadamente que nunca al culto del pensamiento depresivo. Walter Benjamin se aventuró a la imagen del ángel de la historia, que creía tener a la vista una única catástrofe, que amontona

incesantemente ruinas sobre ruinas; con ello creó la imagen-test para los trastornos de vista de un siglo ofuscado por radicalismos.^[585]

No puede decirse que sus contemporáneos lo hicieran mejor: se remitieron a la lucha de razas y a las leyes de la sangre, a la explotación y las luchas agudizadas de clases, al trauma y producciones inconscientes, al cuerpo ignorado y a la agresión necrófila, a la mecanización de la vida y dominio de los aparatos, a la falta de recursos y a la segunda ley de la termodinámica, a la aceleración del tráfico y globalización de la economía, al azar y acontecimiento no domesticado: pero, sobre todo, a la catástrofe, y una vez y otra a la catástrofe. Ésos son los sitios elevados en los que reinaba, soberanamente recelosa, la conciencia que había desertado a lo real. Ningún lomo de tigre era demasiado ancho como para que los realistas no hubieran querido cabalgar sobre él. Quien se consideraba en algo como pensador tenía que enseñorearse de lo real e inaugurar un discurso triunfante sobre su principio característico. Así como Bacon había enseñado que sólo se domina la naturaleza obedeciéndola, los realistas del siglo xx representaron la doctrina de que sólo se domina lo real sometiéndose a ello. Toda intervención en lo real estaba condenada a destacarse en competición con otras duras ficciones de realidad. El suprematismo del realismo se convirtió en el estilo lógico de la época. En la carrera por la puesta en evidencia más explícita de lo real hubieron de surgir las variantes ontológicas de la pornografía: jamás se ha mirado a la realidad desnuda más profundamente dentro de las entrañas. Lo que se llamaron ideologías ¿qué eran, de hecho, sino ficciones de lo real, embriagadas por su dureza, su frialdad, su obscenidad? Para pasar como faltos de ilusión, los espíritus fuertes se precipitaron en el culto de la diosa cruel Facticidad. A ella le secundaba una aliada no menos cruel, Decisión (en tanto que se reconoce la esencia de la apariencia en apostar por una única opción y dejar que mueran las alternativas). Con menosprecio indecible miraban los realistas, los diestros, los articulistas de los hechos duros, hacia lo que consideraban la chusma afeminada liberal, que se niega a aprender las lecciones sobrepasadas de la crueldad: si se trata de cepillar tablones de futuro, tanto peor para las virutas. Innumerables intelectuales se entregaron a la convicción de que sólo los grandes empresarios, los gánsters y dictadores han mirado al fondo de lo real; únicamente la mimesis del crimen da entrada al pensamiento en la arena histórica. Quien no logra participar en la empresa de la realidad como rufián del horror no ha entendido nada de las reglas de juego del todo.

Pero ¿y si el acontecimiento filosóficamente relevante del siglo xx hubiera consistido en que todas las ficciones de realidad, adictas a la gravedad, fueron debilitadas por un momento explícito de impulso hacia arriba? ¿Si, en consecuencia, de lo que se tratara fuera de hacer profesión de aligeramiento como de una cesura evangélica? ¿De entender los realismos trágicos como hipnosis por *kitsch* negro? ¿Si el arrastrarse ante las definiciones más duras de realidad hubiera sido el signo característico del oportunismo más fútil –que hoy vuelve a verse actuar en los

inspiradores intelectuales de la *realpolitik* estadounidense—, como si se hubiera recapitado mucho tiempo sobre la esencia del crimen, llegando a la conclusión de que sólo él determina el sentido del ser: al comienzo fue el delito? ¿Y si el espíritu libre hubiera de abandonar las estampas devotas de los hechos, a los que supuestamente no hay alternativa, si quiere volver a encontrar el camino a lo abierto? ¿Y si la característica del pensamiento reaccionario consistiera, desde entonces, en su alianza con la fuerza de la gravedad con el fin de negar la antigravitación?

2. La ficción del ser-de-carencias

A la vista de estas cuestiones se entiende sin esfuerzo que en el transcurso del siglo xx hubiera de resultar más difícil mantenerse en los supuestos fundamentales del conservadurismo clásico (en tanto su constitución es la de un conservadurismo de la miseria, un catolicismo de la carencia y una negación de la riqueza). En la medida en la que el mensaje encubierto, y sin embargo omnipresente, de la facilitación de la vida se materializaba en los ánimos de las generaciones siguientes, la interpretación del mundo a la luz del prejuicio de la carencia se situó en una posición poco plausible. Cuya debilidad sólo podía compensarse con un despliegue acrecentado de abstracciones pesimistas; y con una reforzada importación de negatividades. En este contexto ideológico se llega a una segunda explotación de la periferia, esta vez en favor del masoquismo del centro. El hábito de importar, barata, miseria como materia prima y de elaborarla en productos admonitores de alto valor para el mercado doméstico es hasta hoy virulento entre los activistas de la indignación.^[586] Con el fin de no tener que reconocer lo inaudito sucedido en el Primer Mundo, la Internacional Pesimista hace cómputo de la penuria del Tercer Mundo frente a la reciente riqueza de Occidente y deduce un balance negativo; sí, incluso remite originariamente el bienestar del Primer Mundo a la pobreza del Tercero, para hacer que su holgura de vida parezca resultado de la injusticia (tanto económica como políticamente) frente al hemisferio sur. Así consigue que las circunstancias de vida propias, junto con su evidente abundancia y dinámica de mimo o autohalago, no se tematicen por demasiado cargadas de culpa. Siempre se permanece extático frente a la miseria de los otros; a menudo hasta tal punto que ya no se puede decidir si en ese giro hacia el no-yo y no-aquí se trata de buscar ayuda desde lejos o de hipocresía en casa.^[587] Los representantes de este modo de pensar se comportan como si hubieran descubierto una ley natural desconocida: la de la conservación de la energía miserógena. El espíritu conservador de la miseria, negador del bienestar, ha invertido, sobre todo desde los años sesenta, grandes esfuerzos en la desvalorización de la riqueza occidental, en tanto que demostró la insostenibilidad de los métodos que ha habido hasta ahora para su adquisición: el debate internacional sobre los «límites del crecimiento» fue de trascendencia, como es sabido, porque tradujo el pesimismo económico clásico (al que hacen compañía últimamente todos los tipos de fundamentalismo) al lenguaje de la ecología, atrayendo, de ese modo, a una juventud alternativa.

El esfuerzo más ambicioso del conservadurismo indigente frente al giro hacia una civilización del bienestar consistió, sin embargo, en colocar más en lo profundo los fundamentos conceptuales de la ontología de la carencia. Esto sólo pudo suceder haciendo de la carencia una especie de esencia negativa. Se trataba de desligarla de los datos económicos con el fin de colocarla, tan profundamente como fuera posible,

dentro de la esencia humana, sí, dentro del corazón mismo de la subjetividad: la psique originariamente disociada, expoliada, requerida en exceso. Cuando lo que se pretende es juzgar la existencia humana bajo el punto de vista de su determinación como carencia, no puede tratarse de una privación fáctica, casual y reversible de una gran mayoría de personas reales de bienes materiales y simbólicos; lo que importa realmente ha de presentarse ahora como una necesidad apriórica constitucional o biocultural del *homo sapiens*.

El recuerdo de esa maniobra ingeniosa, aparentemente lograda en principio, la predatación de la pobreza humana antes de toda manifestación histórica y social concreta de carencia de productos, oportunidades y recursos, va unido en los anales de las ciencias de la cultura a la obra de Arnold Gehlen, un sabio al que no se ofende si se le considera –antes de Niklas Luhmann– como el más sagaz de los conservadores confesos del siglo xx. De acuerdo con su puesto en la historia reciente de las ideas, Gehlen es un joven hegeliano de derechas, que declaró como tarea personal la materialización empírica o antropológica de la filosofía. En el planteamiento de Gehlen se puede ver un camino alemán al pragmatismo; su lema es escepticismo frente al desvanecimiento del «espíritu irreal»; su señal distintiva: menosprecio por la credulidad de los intelectuales en las palabras. Desde el punto de vista tipológico la inteligencia de Gehlen puede calificarse de jesuítica, dado que debe sus mayores posibilidades a una actitud, casi reformadora, ejercitada ante la solidez del contrincante, de resistencia conservadora. Incluso el título paradójico de conservador de vanguardia, que dieron a Luhmann interlocutores italianos en los años setenta, puede retransferirse sin esfuerzo a Gehlen, casi una generación mayor. Cuando se trata de asomarse a los modernizadores más exitosos del síndrome pesimista en el siglo xx, su nombre merece citarse incluso antes del de Freud, Lacan, Adorno y Carl Schmitt.

Se revelará de provecho para lo que sigue examinar detalladamente, y analizar en su coherencia, la operación fundamental del conservadurismo rearmado con métodos gehlenianos: la determinación del *homo pauper* mediante una antropología profundizada de la carencia. Al hacerlo se mostrará cómo un aparato analítico de gran modernidad fue puesto expresamente al servicio de ánimos conservadores y compromisos hostiles al aligeramiento de las cosas. Para construir como animal profundamente pobre al ser humano activo, reflexivo, creador de cultura, a pesar de todos sus potenciales creativos, Gehlen recurre a concepciones que en el momento de su primera configuración sistémica, los tardíos años treinta, pertenecían a las más avanzadas, y que hasta hoy no han sido comprendidas en todas partes ni desde todos los puntos de vista: comenzando por la expresión nietzscheana, fecunda sin límites, del ser humano como «animal no determinado», hasta llegar a la tesis onto-antropológica de Scheler de la «patencia del mundo» (un motivo que en la lección de Heidegger, *Conceptos fundamentales de la metafísica, mundo-finitud-soledad*, del semestre de invierno de 1929-1930, habría de desempeñar un papel sobresaliente).

Gehlen, además, introduce en su empresa el concepto de acción de la tradición trascendental, y, junto a él, el concepto de riesgo de la filosofía contemporánea de la existencia, el concepto de posición del decisionismo, el concepto de síntoma del psicoanálisis. A ello se añaden una serie de intelecciones biológicas de incitante novedad, como la concepción de neotenia –la fijación fenotípica de conformaciones corporales juveniles– de Julius Kollmann o la sensacional tesis de Lodewig (Louis) Bolk, expuesta en 1926, de la retardación primaria de la ontogénesis humana, así como de la retención de características fetales en la morfología adulta del ser humano.^[588] Si hay en Gehlen algún resto idealista se muestra en un antibiologismo escrupulosamente cultivado, que llega hasta la negación de dotaciones instintivas efectivas en el *homo sapiens*: una posición exagerada, que se vio obligado a revisar en una fase posterior de su obra.

Todos estos aspectos determinantes se sintetizan en el teorema estratégicamente central de Gehlen del ser humano como *ser-de-carencias* [*Mängelwesen*]. Esta expresión no sólo ha de designar las «dotaciones negativas» biológicas del *homo sapiens*, con todas sus no adaptaciones, no especializaciones, no desarrollos y así llamados primitivismos;^[589] recuerda también la elevada presión de carga bajo la que, según Gehlen, se inclinaría desde el comienzo este animal, necesitado sobremanera de protección, desligado del medio ambiente, expoliado de instinto, orgánicamente falto de recursos, sin una guía interior innata. El autor no se cansa de poner de relieve la imposibilidad biológica de este ser vivo con giros siempre nuevos: afectada por una «falta de medios única», esta criatura, «considerada como ser natural», está «inadaptada sin esperanza»;^[590] es «incapaz para la vida en cualquier esfera de la naturaleza realmente natural y originaria»;^[591] un resultado de un «parto prematuro normalizado»;^[592] amenazada por «tensiones interiores virtuales», extremadamente altas,^[593] y dotada de un peligroso potencial de desamparo y autodestrucción. Una vez formulados estos diagnósticos no podía tardar la apelación al patriarca del modo de consideración antropológico-carencial, Johann Gottfried Herder. Gehlen le reclama abiertamente como su «predecesor» y toma de él una proposición fundamental bimembre sobre el ser humano, que reza: el «carácter de su especie» consiste siempre y por doquier en «vacíos y carencias»;^[594] aunque por su genio lingüístico, así como por su capacidad creativa cultural e institucionalmente, el ser humano transforma su expolio originario en un privilegio. Después de esto ya pueden seguir el programa y la confesión de principios:

La antropología filosófica no ha dado un paso hacia delante desde Herder y, en esquema, es el mismo modo de ver las cosas que yo quiero desarrollar con los medios de la ciencia moderna. Tampoco necesita dar ningún paso hacia delante, porque eso es la verdad.^[595]

Se puede mostrar sin mucho esfuerzo que este sugestivo retrato del *homo sapiens pauper* está impregnado de una ambigüedad, cuya puesta en evidencia disuelve el sentido de toda la construcción, de tal modo que, después de ello, ésta puede ser interpretada igualmente como alegato en favor de lo contrario. Cuando Gehlen, tras las huellas de Herder, habla del *homo sapiens* como ser de carencias, presupone una historia

de debilitación del ser humano o del predecesor del ser humano, que, de acuerdo con sus propios supuestos, ya no puede ser interpretada como mera historia natural. Evidentemente, el ser humano pobre y débil del retrato de Gehlen ha de constituir el punto de partida de una gran narración de la carencia primordial y de su compensación, igualmente originaria, mediante capacidades culturales. Dentro de este esquema queda completamente oscuro, sin embargo, cómo un ser vivo puede haber llegado por evolución natural a sus carencias iniciales. De una historia natural del antecesor del ser humano no puede deducirse una dote tan dramática de expoliaciones. La naturaleza abandonada a sí misma no conoce ninguna transmisión exitosa de inadaptaciones o debilidades mortíferas; en todo caso, especializaciones arriesgadas del tipo del plumaje del pavo real o de los cuernos del ciervo, efectos de los que no puede hablarse en absoluto precisamente en el *homo sapiens*, que, como Gehlen no se cansa de recalcar, está desespecializado y juvenilizado del modo más llamativo. Así pues, si el desarrollo biológica y culturalmente motivado condujo después a resultados tales como los que se produjeron en el ser humano primitivo, sus propiedades evolutivamente favorecidas no pueden interpretarse como expolios; al contrario, tendrían que poseer virtudes preponderantemente cualificadoras o, por hablar con Darwin, *fitness*-acrecentadoras.

Es absurdo describir la escena primordial de la formación del hombre como aparición de una criatura incapaz para la vida, que –apenas asentada en el mundo entorno– hubiera de retirarse inmediatamente a la envoltura protectora de una coraza cultural protésica para compensar su imposibilidad biológica. El refinamiento de la imagen somática que ofrece el *homo sapiens* hay que pensarlo, en realidad, como dependiente de una tendencia estable a largo plazo, que sólo pudo tener éxito sobre la base de un ensamblaje de factores biológicos y culturales. Este tirón de desarrollo sólo puede entenderse como un efecto de incubadora autofortalecedor, que convierte tanto a los jóvenes como a los individuos adultos de la especie en beneficiarios de una tendencia confortante, cerebralizante e infantilizadora. Ésta se impone sin que por ello fueran menoscabadas a largo plazo y específicamente las oportunidades evolutivas de este ser vivo tan incubado, arriesgado neoténicamente. La historia de éxitos de la *symbolic species* no podría haber resultado tal como se presenta desde la retrospectiva hoy posible, si, de acuerdo con su rasgo fundamental, no hubiera conducido a un ensamblaje productivo de refinamientos somáticos y fortalecimientos psiconeuro-inmunológicos y técnicos.^[596]

Si se invierte en este punto la serie de condiciones del ser-y-devenir-así del ser humano, reconociendo el acierto evolutivo de las morfologías humanas, los indicios para la evaluación antropológica muestran *eo ipso* una tendencia opuesta. El ser humano no acude a la cultura y a sus instituciones para transformarse de un ser biológicamente imposible en una criatura de algún modo apta aún para la vida; más bien procede de las circunstancias de su generación y educación de tal modo que se aprovecha de su privilegio singular de incubadora hasta en sus más íntimas dotes somáticas, en su capacidad cerebral, su sexualidad, sus estructuras inmunes, su desnudez. Su fortaleza se expresa en el privilegio de su elevada fragilidad. En otras palabras, el *homo sapiens* no es un ser de carencias que compensa su pobreza con cultura, sino un ser de lujo, que por sus competencias protoculturales estaba suficientemente asegurado para sobrevivir frente a todos los peligros y a prosperar ocasionalmente. En ello hay que admitir que los sapientes tuvieron que limitarse la mayoría de las veces, por motivos comprensibles, a la realización de una pequeña

parte, más bien robusta, de su potencial cultural, para, llegada la ocasión, aventurarse en desarrollos de lujo típicamente específicos.

El *homo sapiens* es un ser intermedio basalmente mimado, polimórficamente suntuoso, capaz de superaciones múltiples, en cuya formación han colaborado fuerzas conformadoras genéticas y técnico-simbólicas. Su diagnóstico biomorfológico remite a una larga historia de refinamiento autoplástico. Sus oportunidades de ser mimado vienen, por herencia, de lejos. A la vez, sigue pertrechado de una tenacidad completamente animal, más aún, dotado de una capacidad de perseverar hasta el final bajo las circunstancias más miserables. Describir las características provenientes de todo ello como «dotación con carencias» es una idea que sólo se le ocurre a un intérprete cuando se propone suministrar informes del *homo pauper* mismo –dogmáticamente presupuesto– en las condiciones más tempranas, a pesar de que desde las categorías del propio aparato teórico se insinuaran ya valoraciones contrarias. Por ello, la *entente cordiale* de Gehlen con el pastor de Weimar, Herder, es más que un azar de la historia de las ideas. Su idea común del ser humano como ser de carencias satisface la nueva necesidad del pesimismo burgués de reemplazar el dogma –devenido invendible entre los cultos– del pecado original por la tesis, mucho más atractiva, de la carencia original.

Como más plausiblemente puede fundamentarse la inversión de los indicios establecidos por Gehlen es con sus propios medios conceptuales. Que el *homo sapiens* no puede ser un ser de carencias, sino que desde el principio encarna una formación de lujo, es comprensible en toda forma en cuanto se someten a un análisis más cercano los dos conceptos más importantes del sistema de Gehlen: por una parte, la idea de patencia del mundo,^[***] con la que el autor se introdujo en el horizonte de la filosofía de su tiempo; por otra, la categoría de descarga,^[****] que representa, sin duda, la contribución más fructífera de Gehlen a la antropología tanto filosófica como empírica: en ella se reconoce una de las pocas configuraciones conceptuales realmente originales de las ciencias de la cultura del siglo xx. Dado que ambos conceptos fueron puestos en la conexión más estrecha por el propio Gehlen, pueden discutirse aquí legítimamente en un derrotero común.

Desde su patencia de mundo se desarrolla en el ser humano –siguiendo el supuesto fundamental de Gehlen– una complicación existencial, para la que no hay ejemplo alguno biológico: dado que vive, experimenta y reflexiona más que ningún animal, el ser humano es una criatura a la que se le exige demasiado no sólo ocasionalmente, sino que está sobrecargada estructuralmente. Su constitución fundamental, desde el lado sensible, se llama inundación de estímulos y, por el pragmático, presión de riesgo. Ya que el ser humano no trae consigo ninguna acoplación innata al entorno, al menos no para la totalidad de las circunstancias, que siempre tiene que arreglárselas en medio de compromisos autoestablecidos con el entorno, su ser-en-el-mundo tiene el carácter del estar-inmerso en un «campo de sorpresas».^[597] «A la luz de esta consideración, la patencia del mundo es

fundamentalmente una *carga*». ^[598] Con ello se dice –aunque no lo exprese el autor– que el rasgo fundamental de la vivencia del mundo y del comportamiento con él del *homo sapiens* consiste en una superabundancia de impresiones perceptivas, así como de posibilidades de experiencia y acción, y en absoluto en una expoliación y pobreza precedentes. Por su naturaleza subespecializada, múltiplemente adaptable o «abierta» se produce, por una parte, una receptividad excesivamente impresionable, por otra, un espectro extremadamente amplio de opciones de acción, que alcanza desde el término medio trivial hasta las improbabilidades del arte, la ascesis, la orgía y el crimen. Si pudiera existir en seres de ese tipo algo así como un temprano aditamento de sensación de carencia residiría en el embarazo ante la propia riqueza: una problemática que para la razón de la vida diaria se expresa por el cliché «tortura de la elección», *imbarazzo della scelta* y semejantes; con mayor ambición teórica, lo mismo puede captarse en figuras como «reducción de complejidad». El ser humano está «cargado» por su plasticidad en el sentido, por ejemplo, en que los millonarios han de inclinarse ante la necesidad de tener que administrar su riqueza.

Estas observaciones son reforzadas por las explicaciones de Gehlen con respecto a la categoría innovadora descarga: una expresión que articula el aspecto más importante de una economía general de la existencia. Si se puede decir que el ser-ahí es, efectivamente, en principio, un ser-cargado paradójico –y, como se ha dicho, por la riqueza del extatismo sensorio y pragmático del ser humano–, la tarea de los mecanismos descargantes es reducir la tensión primaria por la riqueza; comenzando con la configuración modélica de la percepción y con la automatización de decursos de acción, hasta llegar a la normalización de expectativas de futuro mediante rituales y a la exclusión de imprevistos por rutinas técnicas. ¡Simplifícate, ser humano, hazte calculable! Gehlen supone, realistamente, que la vida, tanto somática, psíquica como socialmente, sigue la inclinación a instalarse en condiciones de funcionamiento de una bien temperada banalidad; condiciones que se describen, psicológicamente, como habituaciones y, antropológico-culturalmente, como instituciones. Descarga es, según ello, un mecanismo de ahorro: constituye un procedimiento para echar el cerrojo a la tentación de autodesgaste. Su efecto capital surge de la inmunización contra la inmediatez, sea la del gasto excesivo de energía en el obrar espontáneo, sea la de la inundación de percepciones arriesgadamente des-automatizadas. Implanta, en cierto modo, un primer sistema de inmunidad pragmático, que defiende contra las infecciones de la psique por un exceso de estímulos no asimilables e impide el gasto de energías psíquicas en aperturas extáticas al campo de acción y de percepción.

En un perfil así del concepto resulta claro que descarga no tiene nada que ver con administración de carencias: es competente para la gestión de una riqueza, que exige economía doméstica y sagacidad inversora. Sólo porque el elemento del ser humano es el demasiado, se hacen necesarias simplificaciones, restricciones y habituaciones, que detengan el derroche a bajo nivel, con el fin de tener a disposición las energías ahorradas para empresas superiores, más ambiciosas simbólicamente. En ese proceso

de graduación se percibe el motivo del excedente tanto primaria como secundariamente. Después de que Gehlen haya hecho lo suyo –casi con éxito– para declarar pobre al ser humano ya al nivel elemental, vuelve a anunciarse en su exposición de la economía psíquica más desarrollada del *homo sapiens* la riqueza negada del comienzo; sí, después de que fuera modelado por los mecanismos de descarga civilizatorios, en forma de potenciales de acción economizados, que sólo a niveles más altos impulsan verdaderamente a su realización. Pero, al igual que sucede en el caso de la primera riqueza, que surge de la patencia del mundo, Gehlen logra describir también la segunda como carga y factor negativo. La palabra clave psicoeconómica para la segunda riqueza se llama liberación, que también conlleva un problema de inversión: se entiende por sí mismo que para el antropólogo estricto sólo valdrán asientos serios. Este procedimiento se explica en el ejemplo de la vida contemplativa de los carismáticos, que son sostenidos por las «sociedades» que los rodean, o en el modo de ser de los artistas, cuya fluctuación entre maestría y licencias anárquicas presupone la tolerancia por parte del mundo que comparten. Ambos tipos de existencia liberada han de ilustrar que todo depende de conectar la abundancia de energía conseguida por descarga con regulaciones ascéticas, sean las de la clausura monacal, sean las del *atelier*; de todos modos, el antropólogo contempla con preocupación y repugnancia la des-regulación de las existencias de artistas en las subculturas anarquistas del siglo xx. Gehlen teme que si el anarquismo artístico hiciera escuela en general se arruinaría en poco tiempo la reproducción simbólica de la «sociedad» en sus instituciones. Como el gran inquisidor de Dostoievski, el antropólogo está convencido de que la libertad representa una exigencia excesiva, para la que sólo están preparados los menos. Para todos los demás, que no son capaces de la ascesis de las élites auténticas, se impone una heteronomía consecuentemente organizada. Decididamente convencional, Gehlen apuesta por la disciplina con respecto a los muchos.^[599]

Así, también con la mirada puesta en la dinámica humana de descarga aparece claro que no se puede hablar de una problemática originaria de carencia; lo que realmente demanda interpretación y explicación es la absorción de las energías excedentes y su desvío a procesos más ambiciosos. Gehlen permanece fiel a su impulso pesimista también en el peldaño superior: del mismo modo que ha interpretado como carga originaria la patencia de mundo del ser de lujo que es el ser humano, explica también como cargas de segundo orden las energías ahorradas y liberadas, que están a disposición para lo superior y más amplio. Para éstas formula la sospechosa recomendación de gastarlas al servicio de formas objetivas; aunque se tratara de rituales mágicos, por muy cuestionables que puedan ser sus éxitos empíricos. Mejor servir a una forma vacía, mientras tenga la fuerza de imponerse, que perderse en la libertad de la amorfia y en la falta de compromiso del mero experimento. Esto no lo podía decir más claro ningún miembro de la congregación de fe romana. Evidentemente, no es, pues, un ser de carencias originado por la evolución

el que preocupa al antropólogo; se trata del ser de lujo que es el ser humano, cuyo mimo constitutivo y protuberancia caprichosa le resultan inquietantes al máximo.

3. Ligereza y aburrimiento

Si nuestros humores son los modelos de nuestras filosofías, dígame entonces, Edwin, ¿en cuál se vierte la verdad?

Friedrich Schiller, *El paseo bajo los tilos*

Devolviendo al contexto de su tiempo la paradójica construcción de Gehlen del ser humano pobre, aparece una conexión sensible con el movimiento epocal del aligeramiento de la vida en la *affluent society*: un movimiento que, en otro matiz (y sobre el trasfondo de los modernos sistemas de solidaridad), habría que definir como transición a una primera red exitosa de constructos de inmunidad altamente individualizados. No puede tratarse de un mero azar el hecho de que las expresiones centrales del conservadurismo modernizado, descarga y liberación, sean más aptas que cualquier otra para conceptualizar los reflejos subjetivos de la gran levitación. Son, efectivamente, su tiempo captado en pensamientos.

Con la aparición de la «sociedad» completamente legaliformizada, que flota en rutinas de optimización, movida por el dinero, ha entrado en vigor, por hablar una vez más con Hegel, un «estado de mundo», cuya característica principal consiste en un cambio perceptible de los contextos de seriedad y proporciones de peso existenciales. Pero dado que la «sociedad» levitada no ha encontrado aún el concepto correcto de su propia aventura, de la descarga que alcanza a todos sus estados de cosas semánticos y materiales, o que, donde lo ha encontrado, no sabe utilizarlo con sentido correcto, está expuesta a la tentación de hablar tanto de sus grandes logros como de males nuevos, y tanto de sus conquistas innovadoras como de situaciones precarias sin par. También por lo que respecta a sus estados de ánimo, marcados por liberaciones, la «sociedad» está en la incertidumbre en su salida del universo de la pobreza; cuando se refiere a su alivio inusual se pregunta si no se habrá alejado propiamente del camino verdadero, por difícil, y dictado por la penuria.^[600]

Como intranquilo por estímulos de un tipo semejante, Hegel escribió en enero de 1807 en un tono solemne, diagnosticador de los tiempos:

Por lo demás, no es difícil ver que nuestro tiempo es el tiempo del nacimiento y del tránsito a un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y representación [...] disuelve una partícula tras otra del edificio de su mundo anterior, su desmoronamiento se insinúa sólo mediante síntomas aislados; tanto la ligereza como el aburrimiento que se propagan por lo existente, el presentimiento indeterminado de algo desconocido, son indicios de que algo diferente está en marcha [...] El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una amplia revolución de múltiples formas intelectuales, el precio de un camino entrelazado de diversos modos.^[601]

Si en algo se equivoca Hegel es en considerar la ligereza y el aburrimiento como presagios de situaciones venideras: en realidad son lo nuevo mismo aparecido. Constituyen rastros tempranos del tránsito a una flotación apenas reconocida del ser y a un desvanecerse del tiempo, desligado de metas fijas, que proporcionan su tonalidad a la nueva época en general. Hay que entender que aquí no se habla del *spleen* aristocrático, que había florecido bajo el *Ancien régime*; no se trata del paladeo melancólico de la *doucer de vivre* a hora avanzada. El giro expresivo del «propagarse» de tales estados de ánimo «por lo existente» habla ya de disposiciones burguesas. Delata la preocupación del filósofo por la solidez de las circunstancias de mundo transformadas en el campamento liberal. Por muy partidario que se reconozca de la nueva constitución de mundo, en la que la substancia quiere ser desarrollada como sujeto, no permite que cualquier modo discrecional de la subjetividad valga como representante de la substancia. Tiene que tratarse de una forma intelectual seria y capaz de representación del sujeto laborioso, la que ha de

encontrarse en casa en la nueva situación posrevolucionaria, instalada por una libertad que hubiera llegado a sí misma en el *medium* del Derecho. Los modos románticos de la conciencia ligera y aburrida sólo poseen el significado de síntomas para Hegel: no han de constituir más que un mórbido *intermezzo* entre dos momentos sólidos; el más antiguo vendría encarnado por el substancialismo católico, ya superado, y el nuevo ha de pertenecer a la libertad posprotestante dentro del Estado de Derecho. Con todo, la ligereza y el aburrimiento representan un entreacto, al que hay que asignar tanto margen de tiempo como exigen la fermentación y la fiebre transitoria para su trabajo provechoso: había que pasar incluso los excesos terroristas de la Revolución Francesa como estadios necesarios en el currículum que conduce al Estado de Derecho.



Bernardino de Sousa Pereira: Primer intento de vuelo del globo de aire caliente de Bartolomeo Laurenzo de Gusmão ante el rey Juan V, 1709.

Pero ¿y si lo que está en fermentación no piensa en volver al reposo tras una efervescencia con éxito y, una vez que se ha elevado, quiere afirmarse como un modo de existencia de propio derecho, más ligero, más libre, más frívolo? ¿Cómo hemos de

entender que el *capriccio* no se contentara ya con ser un género musical o una tonalidad literaria y quisiera convertirse en un aspecto del *modus vivendi* burgués, en un estilo de uso del dinero y de asiento de sentimientos e inclinaciones? ¿Y si los mongolfieros, que subieron al cielo de Francia durante la *mode au balon* antes de la Revolución, no fueran meros antojos condenados a la caída (una aeromáquina semejante, la Charlière, cayó a tierra en agosto de 1783 en Gonesse, cerca de París, y fue atacada por campesinos, llenos de pánico, con horcas y guadañas, para acabar siendo «matada» por un soldado por un disparo de fusil)? ¿Si esos aparatos de antojo significaran, más bien, la ambición de los modernos de instalarse en el espacio aéreo? ¿No había ya enviado Voltaire en 1752 al héroe de su novela, *Micromegas*, sobre rayos de sol por el espacio, aludiendo con ello a la intención de los ilustrados de tomar posesión de la vertical? No se trataba más que de un emulador de Francis Bacon, que en 1624, en su narración utópica de la isla *Nueva-Atlántida*, había profetizado la imitación del vuelo del pájaro mediante máquinas apropiadas.^[602] También las maquinarias teatrales del Barroco habían descubierto la dimensión altura, haciendo que flotara en el aire, sobre las cabezas del público, Mercurio con sus alas talares, Fortuna con su esfera. Se tratara de juegos eclesiásticos o seculares, en sus apoteosis finales imprescindibles el espacio aéreo se había convertido en un escenario por encima del escenario.^[603] Las ilusiones ópticas de las pinturas de techo de la misma época invitaban al público a navegaciones en la vertical. Todas estas ocupaciones del espacio de altura ya no podían anularse. Incluso los bailes del período pre-revolucionario dejaban reconocer que el piso ya no podía reclamar durante más tiempo, sin más, sus antiguos derechos a la atracción de los cuerpos; en lugar de los pasos gravitatorios surgió una cultura de los saltos y movimientos flotantes.

En torno a 1750 un aforístico podía haber afirmado que la antigravitación, la elegancia y la máquina constituían las grandes tendencias de la época. Los fenómenos hablaban por sí mismos: ¿no había delirado todo el siglo XVIII, poética y técnicamente, por el «arte-aire-nave», por la *navigation aérienne*, por máquinas de Dédalo y balones aerostáticos? ¿No había llegado realmente la víspera de la Revolución Francesa el momento en el que los seres humanos se sentían maduros para emancipar la existencia de la triste costumbre de su pesadez y para arrebatarse a los dioses su último privilegio, el puro capricho? Con la exhibición exitosa de un globo de aire caliente realizada por los hermanos Mongolfier el 19 de septiembre de 1783 en el patio del castillo de Versalles en presencia de Luis XVI se dio el signo oficial para el comienzo de la levitación: un acontecimiento rodeado de júbilo, en el que un cordero, un gallo y un pato fueron los primeros habitantes animales de la Tierra que gozaron del placer de la subida a una altura de más de 120 metros. (Al cordero se le instaló en los corrales reales y se le atendió cuidadosamente durante toda su vida, como merecía un testigo del progreso.) Por esos tiempos la política de la antigravitación había dado el salto epocal y, en forma de republicanismo y

navegación aérea, de estética y terapéutica, de industria y tráfico de gran distancia, estaba en vías de crear sus propios medios y máquinas. ¿No había declarado Jacques Alexandre César Charles –el primer ser humano que había subido a una altura de 3500 metros a bordo de un balón de oxígeno el día 1 de diciembre de 1783– al día siguiente en el *Journal de Paris*: «Jamás algo igualará al instante de alegría que se apoderó de mi existencia cuando sentí que abandonaba la tierra.»? También la multitud de abajo se extasiaba ante estos actos pioneros y festejaba a los aerostatas como a los auténticos héroes del momento; había entendido intuitivamente que ello también era asunto suyo. Parecía que la humanidad, representada por su vanguardia en las cestas bajo los globos atraídos por el cielo, hubiera encontrado la salida de su incapacidad autoculpable de volar. Jean Paul hizo que el aeronauta Gianozzo viviera en la barquilla del globo, y contempló a su héroe, como a un humorista pragmático, pasar las noches, durmiendo, en la altura. Ya sólo el hecho de que este observador liberado del mundo inferior hubiera de romperse la nuca al caer durante una tormenta delata cómo el poeta, retrocediendo ante el propio co-descubrimiento de la antigravitación, se refugia en último instante en el cliché icárico; concediendo una última palabra malvada a la gravedad. Todavía cien años después de las primeras ascensiones de los mongolfieros y charlieros, Nietzsche, en la *Gaya ciencia*, apostrofará a los amigos librepensadores de la vida experimental como «nosotros, aeronautas del espíritu». Así pues, quien no quiere hablar del impulso hacia arriba ha de guardar silencio también de la Modernidad.



Encuentro de globos en los Alpes.

Para apreciar en su justo valor la cólera antirromántica (y anti-antigrave) de Hegel hay que reconocer en él una figura precoz del conservadurismo moderno. Le motiva la acertada percepción de que los llamados románticos, los nuevos ligeros y aburridos, los polivalentes y flotantes, esos empresarios y aeronautas metafóricos en

el espacio irónico, ya no están dispuestos a dejar que sus ánimos levitados, que planean por encima de cualquier empresa sin rumbo fijo, se consideren sólo como provisorios patológicos que habría que abandonar tan pronto como se haya vuelto a condiciones sólidas: un suceso que fue confirmado, por lo demás, por algunas conversiones espectaculares en los *curricula vitae* de los «subjetivillos» que jugaban con todo al principio. Para Hegel, la punta hiriente del ataque romántico está en que con él lo ligero se consolidó por sí mismo. El filósofo percibe claramente que aquí hay que poner en marcha procesos de revisión de los pesos y medidas de la antigua ponderación seria. Tiene presente, asimismo, que en el modo moderno de vivencia el aburrimiento se emancipa como fenómeno con valor propio: el tiempo interior se desyuga de carros destartados con metas objetivas, de manera que surge una conciencia suelta impelente, liberada de finalidad, en sentido positivo sin trabajo, que avanza del capricho a la coyuntura y de vuelta al capricho: se le podría llamar el descubrimiento de las grandes vacaciones a partir del espíritu de los objetivos finales tachados. No resulta sorprendente que un pensador como Hegel, que todo lo que consideraba válido de verdad sólo pudo hacerlo inteligible desde un final explícitamente conseguido conceptualmente, no reconociera en tales planteamientos otra cosa que despliegues de un arbitrio veleidoso sobre el mundo objetivado. En las manifestaciones del espíritu levitado, que, por decirlo así, juega divinamente consigo mismo y con el elemento del mundo, sólo ve una «insubstancialidad» que, como enseña, toma ineludiblemente en sus manos el timón «cuando falta la seriedad, el dolor, la paciencia y trabajo de lo negativo».^[604] Por muy amplio que sea, por lo demás, el parentesco entre ironía y dialéctica, Hegel pretende fijar la inquietud activa, que es el sí mismo,^[605] al movimiento circular serio y a la producción laboriosa que sabe adónde va. Por eso la libertad tiene que soportar que se la equipare a la comprensión de la necesidad: como si hubiera emergido de la substancia durante un segundo insolente, para volver a hundirse inmediatamente, como afectada de arrepentimiento y vértigo, en la necesidad, legalidad, autolimitación. Jamás puede permitirse que la efervescencia de lo vivo se convierta en un ir flotando sin rumbo; jamás el impulso hacia arriba puede seguir su propia línea. Inadmisibles para Hegel también el cortocircuito romántico entre la vivencia pura y el sentido de la existencia, tal como Lord Byron lo articuló en una carta del año 1813 a su prometida: «La gran meta de la vida es la sensación, para experimentar que existimos, aunque sea entre tormentos». Para el pensador, tales movimientos y conmociones sólo pueden ser los de la mala finitud; cuyo rastro psicológico es el sí mismo enfermo, que huye de su indolencia y falta de mundo refugiándose en jactancias e intensivismos.

De hecho, sin embargo, las disoluciones de la ligereza autoconsciente sólo fueron posibles en el horizonte de una «sociedad» que, gracias a su acumulación de bienestar, ciencia y técnica, ya estaba a punto de salir del ámbito de la historia como trabajo duro y lucha: un estado que fue anticipado con gran pregnancia y precocidad maníaca en los pupitres del Romanticismo temprano. La doctrina poetológica de

Novalis de la potenciación de lo casual sólo pudo ser redactada en un contexto, en el que –a consecuencia de la cesura kantiana y fichteana– ya era posible despedirse del dictado de la objetividad externa como de un prejuicio derrocado. Tras la caída del *Ancien régime* ontológico se escuchan nuevos tonos:

Todos los azares de nuestra vida son materiales de los que podemos hacer lo que queramos. Quien tiene mucho espíritu hace mucho de su vida – cualquier conocimiento, cualquier incidente sería para el que está lleno de espíritu – el primer miembro de una serie infinita – comienzo de una novela infinita.

Humanidad es un papel humorístico.^[606]

Hay que precaverse de aducir la precocidad de tales bosquejos como reproche en su contra. Tampoco puede confundirse la venganza, una y otra vez desatada, de lo real con una refutación de las tendencias antigraves, por mucho que los conservadores integren con gusto tal cosa en su visión de los hechos: desde siempre han creído en la caída, no en el vuelo. Si Ícaro cae al mar, serán ellos los que lo han sabido siempre. El pesimismo manifiesta su debilidad, su parentesco con el ánimo vengativo, cuando pretende tener razón frente al esclarecimiento. ¿No más permisos de despegue, pues, para reos de imitación de Ícaro? Todavía la conocida vinculación de Freud entre la erección y la «superación de la fuerza de la gravedad» deja entrever la creencia de que tras tales insurrecciones la fuerza de atracción de la Tierra tiene la última palabra.

Lo que de hecho se había implantado al máximo nivel con la ironía romántica y su arte de tomarse a la ligera todas las cosas fue el cuestionamiento del concepto tradicional de realidad junto con su fundación en una ontología superada monovalente; esto no sólo acaba en la crisis de la «teleología occidental»,^[607] sino en la liquidación del concepto de realidad de la gran cultura. Los procedimientos técnicos más visibles para ello son la aeronáutica, que utiliza el impulso hacia arriba, y la astronáutica, que abre a los cuerpos terrenos el acceso a la ingravidez. Desde ahora en el aire no hay nada menos que el *final de la fuerza de gravedad*.^[608] Le llega la hora al pesimismo ontológico, que nunca había podido hablar de otra cosa que del Uno necesario. La nueva era es la de la distensión de la subjetividad frente a las venerables definiciones del mundo de la seriedad. Con ella comienza la infiltración de ligereza y ambigüedad en la pesantez monótona de la substancia. La libertad es más que la necesidad comprendida: es la división entre las fuerzas cargantes y descargantes.

En este punto queda claro dónde prenden empíricamente los intereses de una esferología pluralista: lo que le importa es acercarse con nuevos medios de descripción a la reconstrucción de espacios de animación co-subjetivos o surreales. Gracias al concepto de descarga puede emprenderse la interpretación climatológica de una realidad polivalente, cuyo punto de mira se dirige a la animación de células mundano-vitales por medio de tendencias antigraves. Bajo este punto de vista la Modernidad aparece como un experimento de levitación expansivo y transcultural: con el acento puesto en la espumización de lo real gracias a la introducción de momentos de impulso hacia arriba en el complejo de la gravedad. Hay que admitir ahora que el concepto de civilización tiene como premisa el de antigravitación;

implica la inmunización frente a la gravedad, super-gravedad, que paraliza las iniciativas humanas desde antiguo; protesta contra los montes inamovibles. Siguiendo el impulso a una explicación acorde con el tiempo de las técnicas de inmunidad, hay que hacer explícito ahora, por su parte, el giro hacia el aligeramiento.

Una vez asegurada en esbozo la deducción de las culturas del estrés colectivo y de su desarrollo legal en el *decorum* de grupos –nos remitimos una vez más al trabajo de futuro de Bazon Brock y Heiner Mühlmann–, hay que dilucidar también el sentido civilizatorio de los momentos anti-estresantes. El triunfo empírico de las corrientes antigraues puede deducirse de la observación de que en todos los ámbitos abarcados por el mecanismo del mercado y por la revisión inventiva la carencia se ha convertido en un bien escaso. Si fuera de otro modo no podría haber competencia alguna por la administración de los recursos penuria, pulsión, necesidad: ni a nivel material, ni a nivel simbólico. Es sabido que en la esfera de consumo desarrollada son las ofertas las que abundan, mientras que las necesidades susceptibles de demanda se presentan cada vez más como escaseces.^[609]

Por los efectos antigraues de la superabundancia de medios de civilización, que, a pesar de todos los contragolpes y aniquilaciones de valores, se acumulan incesantemente desde hace doscientos años, se ha puesto en marcha un proceso de revisión del concepto de realidad que echa abajo el asunto de lo sólido, pesado, ineludible. Partiendo de la definición de espuma que dimos al comienzo, hay que describir la totalidad del campo social modernizado como un sistema multicameral, compuesto de células de impulso hacia arriba –*vulgo* «mundos de la vida»–, en las que los simbioses gozan de efectos antigraues, gracias a los medios de ingravidez accesibles a ellos. Los espacios simbióticos están constituidos co-confortable, co-frívola, co-delirante, la mayoría de las veces co-hipócrita y co-históricamente también. Por eso no son seguros frente a la infestación mimética y a la irrupción de epidemias paranoides. Si atribuimos a la climatología una importancia existencial tan grande es porque, por motivos filosóficos, hay que preguntar más allá de acondicionamientos técnicos de aire y modificaciones opcionales de condiciones de respiración físicamente concretas: lo que da que pensar es la atemperación del ser-en-el-mundo en general, el ánimo del ser-ahí entre los polos de agravación y aligeramiento. ¿Espuma significaría ahora: aire para respirar en un lugar inesperado?

Hay que admitir que el descubridor de los ánimos exploradores del mundo en el contexto filosófico, Martin Heidegger, estableció otros signos completamente diferentes para la valoración de lo ligero y pesado (bajo este punto de vista, un pariente de Gehlen en el espíritu vanguardista-conservador). Por muy contemporáneas que sean las percepciones de Heidegger con respecto a los flujos descargantes en la economía doméstica climática de la existencia modernizada, tanto por su hábito como por su *pathos* se manifestó claramente en contra de las tendencias de levitación y dedujo la dignidad de la existencia –todavía dentro completamente del sentimiento heroico de la vieja Europa– del dejar-se-enrolar en lo duro, pesado,

necesario. Como Hércules en la encrucijada, el verdadero filósofo elige la solución incómoda. Aunque, como en Gehlen, este voto tiene una tonalidad voluntarista: otra vez vuelve a anticiparse el capricho a la necesidad. Lo que le importa esta vez al pensador heroico es superar la convención por la espontaneidad. Aunque esto sólo significa que a un descubridor (mejor: a un explicitador) no se le puede obligar a sacar las consecuencias «progresivas» de su descubrimiento.

La opción en favor de la concentración, seriedad y pesantez –sobre un trasfondo de intelecciones agudas y profundas sobre la validez y omnipresencia de existenciales como dispersión, ligereza e indecisión– no puede deducirse necesariamente, en modo alguno, de la propia fenomenología de Heidegger de los estados de ánimo. Considerando las cosas con mayor detención, se muestra que las valoraciones ponófilas, amigas del esfuerzo, enemigas del aligeramiento –tanto en Heidegger como en Gehlen, Schmitt y semejantes–, son enteramente de naturaleza decisionista y prejuiciada; en todo caso, pueden anclarse en el *decorum* del viejo heroísmo europeo. Estos protagonistas del realismo en el mundo desencantado poseían una conciencia agudizada de que, bajo las condiciones de su propio tiempo, la dispersión es un fenómeno más amplio que la concentración. Por analogía con ello, deberían haber tenido claro que la ligereza es toda una dimensión más rica que la seriedad, la indecisión que la decisión, y, finalmente, por rozar el núcleo caliente de la actualidad: que la falta de compromiso abarca un campo más complejo de situaciones, tomas de postura y oportunidades existenciales que el compromiso.

Sólo una opción espontánea puede obligarnos a intervenir en un punto conflictivo de lo real. No obliga la necesidad, somos nosotros quienes elegimos una dificultad. Mussolini lo había comprendido cuando definió el *fascismo* como horror ante la vida cómoda. En la popularidad ilimitada del deporte, que ya llamó la atención antes de 1914 al diagnosticador de los tiempos, Oswald Spengler, se articula la verdad sobre la época presente: en él la necesidad imperativa ha sido sustituida por el esfuerzo elegido; a la pasión sigue la afición; el juego ha aventajado al trabajo, y lo que se presenta como trabajo es la superabundancia que ha puesto cara seria; las oficinas de trabajo ya podrían llamarse hace tiempo oficinas de simulación de trabajo. El capricho lleva de la cuerda por doquier a lo necesario. Sólo por mor de la forma ontológica acostumbrada se dejan atar las fuerzas liberadas y se hacen el tonto tanto como la necesidad quiera; simulan, como es debido, servir a los fines más sólidos e ineludibles.

La información decisiva sobre la inversión de los signos entre lo ligero y lo pesado procede de los mundos de expresión en los que se reviste la disposición popular neo-atlética al esfuerzo: precisamente porque las formas de vida civilizadas, descargadas técnicamente, prácticamente nunca exigen ya en serio de los individuos que lleguen a sus límites –de modo que *summa summarum* están descargados crónicamente de la gran reacción de estrés frente a un riesgo real para el cuerpo y la vida–, muchos de ellos optan por una recarga intencionada, aunque no porque crean

en la necesidad de su apuesta, sino porque, de un modo latente-irónico, reclaman para sí el derecho a esfuerzos y riesgos acrecentados;^[610] se podría hablar de un apetito endógeno de caso crítico: los programas heroicos, que funcionan en vacío, quieren seguir ocupados con otros contenidos; tampoco ellos, con su liberación, pueden acostumbrarse a la larga a la arbitrariedad. No admiten, sin más, su despedida de la necesidad. Por eso, en el deporte, en el consumo, en el empresariado, y recientemente también en los activismos sociales otra vez, se ha llegado a una conjunción de trabajo y juego que conduce a otros resultados completamente diferentes de los que consiguieron anticipar Schiller y Marcuse.

Partiendo de un espíritu semejante de autocarga deliberada, los ontólogos fundamentales han reclamado para sí el derecho a ser utilizados por los asuntos más importantes del ser temporizado. Astutamente hablaba Heidegger de lo «ineludible»: no le parecía demasiado alto el precio de la renuncia a los encantos de la dispersión contemporánea para la alianza con el polo de pesantez. Por el gesto, es comparable a ello el afán cristiano de congoja de Simone Weil que se manifiesta en la doctrina: «Inmediatamente después de la conformidad con la muerte, la conformidad con la ley, que hace imprescindible el trabajo para el mantenimiento de la vida, es el acto de obediencia más perfecto que ha sido dado cumplir al ser humano».^[611] Lo que quiere decir: dado que el trabajo corporal es una muerte diaria, tendría que convertirse en el centro espiritual de la vida social. No hace falta ser psicoanalista para darse cuenta de cómo en esos gestos actúan derivaciones del masoquismo primario, que se manifiesta como furor ahorrativo, vuelto hacia dentro, o como afán de sujetarse estrictamente a uno mismo.^[612] Nietzsche: «El ser humano siente auténtica voluptuosidad en dejarse forzar por demandas excesivas».^[613] Es difícil negar que los fenómenos aparecen compuestos como en una jerga adleriana, donde no se trata tanto de inferioridades orgánicas, que demandan ser compensadas por altas prestaciones, sino de estados de ánimo existenciales de insignificancia y superfluidad, que por la huida a lo indispensable postulan su contrario.

El deporte de altas prestaciones y las elevadas filosofías del siglo xx tienen en común que sólo se saca sentido a ambos cuando se les entiende como enunciados sobre el *stand* de la levitación. Tanto el esfuerzo deliberado por conseguir récords y victorias como la opción arbitraria por compromisos y nuevas cargas testimonian lo mucho que la vida liberada misma ha de preocuparse por la inversión de sus excedentes de sentido. Cuando no hay a la vista por ninguna parte una necesidad imperativa, los individuos pueden y tienen que elegirse ellos mismos sus casos críticos en frentes discrecionales. Deporte y compromiso son emanaciones de una arbitrariedad profunda, en la que el esfuerzo se coloca al servicio de lo superfluo. La ligereza coge en hombros a la gravedad. Que altas apuestas se rodeen a menudo de un aura de seriedad sagrada es algo que sólo permite reconocer el reverso de la elección liberada de realidad. Cuando se estrellan corredores de coches o se caen parapentistas, por regla general se compensa respetuosamente el trágico final y la

ligereza. ¿No enterró con sus propias manos el Zaratustra de Nietzsche al saltimbanqui que había hecho del peligro su profesión?^[614]

Se puede formar indirectamente –en el espejo de la teoría– un concepto del enorme progreso que representa el acontecimiento de la levitación si se compara el diagnóstico ocasional de Hegel del aburrimiento y ligereza como síntomas epocales de la Modernidad incipiente con las radicalizaciones que Heidegger, en su fase de culminación entre 1926 y 1930, supo dar a los temas dispersión y aburrimiento. Que con ambos motivos rozaba el núcleo del ánimo de la época le resultaba tan cierto a Heidegger como poseído estaba de su vocación de regresar, transformado, del descenso a la falta de seriedad moderna. Como sufridor del vacío será capaz –tal era su convicción– de mostrar el camino de subida; desde el baño de inmersión de la reflexión sobre la dispersión inevitable ha de seguirse adelante hacia nuevas formas de recogimiento y conmoción por la obra que hay que completar ineludiblemente. La lección del semestre de invierno 1929-1930 sobre los *Conceptos fundamentales de la metafísica* es conocida, sobre todo, por su sensacional fenomenología del aburrimiento, de la que no se exagera considerándola como la teoría del presente más profunda que fue capaz de producir el siglo xx. Cuyo núcleo ocupa, según Heidegger, una existencia levitada, y su característica más relevante es la imposibilidad de ser aprehendida completamente por algo. El ser humano se experimenta como una forma hueca y ligera, no adscrita a contenido alguno que la llene; a lo largo y ancho nada a la vista que eleve la existencia a la dignidad de lo real.^[615] Aquí se expone conceptualmente la insoportable levedad del ser, que en este punto se llama: «necesidad de la falta de necesidad». La expresión ofrece el primer diagnóstico filosófico claro de la sociedad de consumo desarrollada. Como sucede tantas veces, el espíritu conservador está en el pulso del tiempo en tanto que se deja esclarecer por aquello que rechaza. (Max Frisch: «No era dolor, necesidad, como había temido antes; era sólo el vacío, y eso era peor, se trataba de una existencia de sacudidores de alfombras»).[616]

No hay escape alguno de la desazón del aligeramiento: dado que en la existencia desarmada falta el juicio interno de caso crítico, el sujeto se siente expuesto a una descarga banal. Su levedad le hace daño de modo curioso; o, mejor, se siente separado inquietantemente de lo que podría hacerle daño. Se resulta indiferente a sí mismo; y ello con razón, porque, tal como vive actualmente, nada de lo que emprende puede tratarse de algo real. La vida poco conmocionada se aburre. Aburrimiento^[*****] quiere decir: se experimenta el propio tiempo como una dilatación interior, que se nota sobremanera porque no se llena con acciones significativas. Se vive como duración torturante antes de la aparición del próximo suceso que deshaga el estancamiento. Paradigmáticamente: una espera de horas al tren en una estación de provincias. Pero la falta de emoción llega mucho más lejos. El animal sin misión camina a tientas en la niebla; muchas cosas son posibles, ninguna convincente. Puesto que nada me impresiona, intento muchas cosas. Me lanzo a la

acción, me dedico, artificialmente entusiasmado, a lo inaplazable, que parece decirme: ¡Atiéndeme! Me hago el comprometido, el agente de lo importante, el militante. ¡Si buscáis a un combatiente de primera fila, aquí estoy yo! Si observo más detenidamente he de confesar: «[...] eso tampoco han sido más que ornamentos de mi soñolencia».^[617] Incluso el compromiso se manifiesta como una forma de dispersión. En tanto que distiende el sentido del tiempo en una extensión descolorida, la falta de emoción trunca la concentración sobre propósitos esenciales. Resulta imposible concentrarse en una acción. Aunque todavía consiga uno mismo matar el tiempo del aburrimiento superficial, el tiempo del aburrimiento profundo sigue dentro de la existencia. Por ello pierde ésta la característica de su existencialidad: la capacidad de desplegarse en una obra plausible. Crece la desazón, hasta que el sí mismo pierde todo perfil; pero Heidegger no piensa quedarse a medio camino. Lo que era existencia activa ha de convertirse en profundo aburrimiento ahora. Aburrimiento, que es la imposibilidad, incrustada en medio de la vida, de tener un proyecto.

Si uno se entiende plenamente como hijo del tiempo disperso y aligerado, y se siente, además, íntimamente como un perdedor al que no le queda nada: entonces *uno* está tan aburrido que ya no se puede decir siquiera quién es aquel al que le ocurre esa privación. Así como la gran angustia produce la privación de mundo –y, por contraste, refuerza la referencia al milagro de *que algo sea*–, el aburrimiento profundo produce la privación de sí mismo. Puede hacer *a contrario* que destelle lo sustraído: la concentración del tiempo en la acción con sentido.

Con este descenso al último desposeimiento Heidegger roza un valor límite patológico de la descarga, en el que el descargado pierde el sentimiento de la propia existencia, de modo que se experimenta a sí mismo como un hecho íntimo-indiferente. Mi característica propia puedo describirla ahora como total ausencia de ser. En el aburrimiento más profundo sólo hay ya circunstancias en las que no habita sí-mismo alguno; el aburrido profundo es la inexistencia realmente existente. El dolor de la falta de dolor trona en ella. Como un Atlas negativo, la existencia inexistente tiene que soportar la falta total de peso del universo. Es insoportablemente ligero un mundo del que se ha amputado mi corazón del tiempo, mi vital tener-algo-que-hacer-ahora.

Ciertamente, el filósofo no hubiera impuesto *ese descensus ad inferos* a sus oyentes si no hubiera creído que podía encender en ellos la chispa de la re-ascensión. El sentido de la meditación era claramente dialéctico, tenía que liberar la «fuerza positiva de lo negativo» con el fin de regresar de la lasitud a una conmoción efectiva por lo ahora así llamado ineludible. De modo que también en Heidegger, como después en Sartre, al compromiso precede una falta radical de compromiso; con la diferencia de que el maestro alemán construye la existencia capaz de compromiso y de acción dando un rodeo por el resurgimiento a partir del aburrimiento más profundo. Puede añadirse: en la forma alemana del aburrimiento de 1929 se esconde la forma alemana de la derrota de 1918. Naturalmente, el más íntimo estar

abandonado en el vacío por la industriosisidad de la vida, descrito por Heidegger, es un síntoma de perdedor, tal como se presenta en una población en la que ha desaparecido la orientación a las gratificaciones por el éxito y la victoria. Por ello, en esas teorías resuena también un elemento de trágico asesoramiento y cuidado de la tropa; junto con un hálito de revancha al mayor nivel. Muchos son los vencidos, pocos los elegidos para hacer de la derrota una victoria de tipo especial.

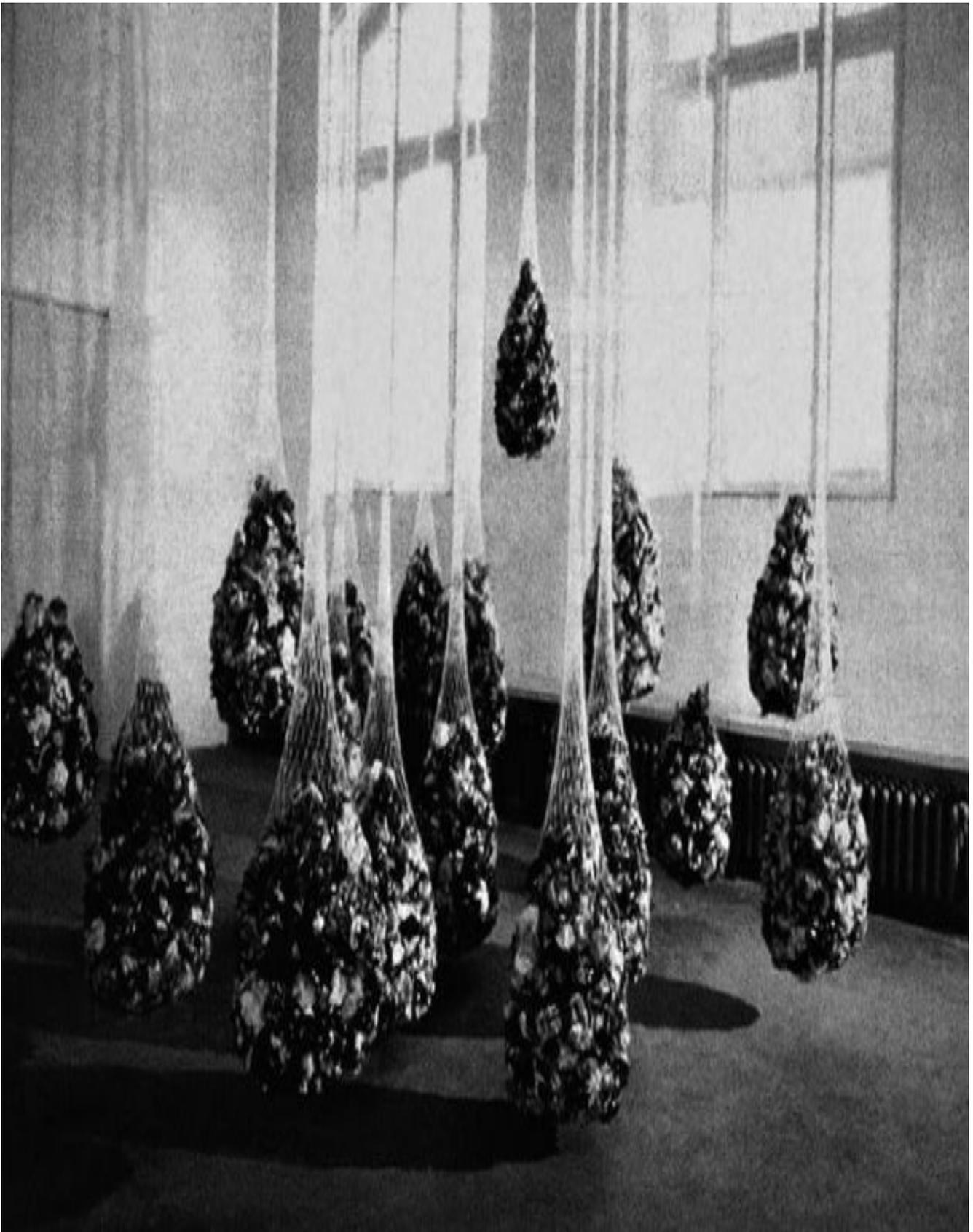
El giro ha de conducir del permanecer vacío en la descarga a una nueva carga por algo epocalmente importante, necesario; apuesta por el valor terapéutico del darse importancia. De la revelación de la nada fútil en el tiempo vacío, el ser-ahí asciende a una exacerbación aguda de la existencia en el tiempo de la acción. Lástima que Heidegger ilustrara sus meditaciones poco tiempo después con un falso ejemplo. Podría haber puesto uno correcto si hubiera seguido la «llamada» a la levitación y se hubiera comprometido con la democracia y la ingravidez.^[618] Esto no entraba en sus determinaciones y proyectos. Hubiera presupuesto el cambio del carácter de su profesión y exigido el reciclaje del profeta en intelectual; hubiera requerido admitir que los modernos han de renunciar al fingido mandato de la necesidad.

4. *Your private sky* - Pensar el aligeramiento

Mientras que los proyectos de Gehlen y Heidegger se caracterizan por el esfuerzo de negarse a la antigravitación y decontracción de las condiciones modernas de vida en la «sociedad» de consumo, con el desarrollo del constructivismo y funcionalismo, después de 1945, ha aparecido un nuevo paradigma de pensamiento, del que puede percibirse desde el comienzo su pertenencia a la era de la levitación, tanto cronológica como estilísticamente. Quien quiera puede reconocer en el giro constructivista la contribución de California a la historia más reciente del espíritu; entendiendo bajo California, como en otro tiempo bajo Schwabing, menos un territorio que una disposición mental, que puede encontrarse tanto en la costa americana del Pacífico como en Illinois o en Bielefeld. Es sobre todo por las manifestaciones del mentor filosófico de la corriente constructivista, Heinz von Foersters, 1911-2002, a quien no sin razón se ha llamado el Sócrates de la cibernética, por las que resulta palpable la afinidad del nuevo planteamiento con la levitación en desarrollo. Sus procedimientos argumentativos y dialógicos acaban directamente en una crítica de la razón grave o pesada.



Joseph Beuys, *Levitazione in Italia*, 1973.



Charlotte Buff, *Trans-formaciones XXV*, revistas, redes, 1992.

La intervención decisiva de Von Foersters consistió en un esclarecimiento del proceso del que surge la ilusión «ontológica» de la pesantez. Dio la prueba – prefigurada en la filosofía de Fichte– de que el peso de lo objetivo es el resultado de una externalización recóndita, no comprendida. Los objetos se hacen sobrepesados

cuando se colocan en el plato de la balanza de la prueba de realidad sin el contrapeso de lo subjetivo. Si se contrapesa un objeto pesado con un sujeto sin peso, el plato de la balanza se inclina inevitablemente del lado del objeto. Este procedimiento de peso constituye la operación fundamental de las doctrinas clásicas de la substancia y de las ontologías monovalentes. En ellas, el sujeto está inerme frente al bloque de lo objetivo y supuestamente sólo posee la opción de someterse a lo dado: un gesto que se presupone en las teorías clásicas del conocimiento, cuando reducen el saber a un reflejo de lo existente en un medio subjetivo. Con este arreglo los seres humanos pueden encubrir el hecho de que fueron ellos mismos quienes se adjudicaron la falta de peso y a los objetos el peso pesado: el peso es el señor, y quien como ser humano quiere participar en el señorío tiene que presentarse como representante de la fuerza de la gravedad. A no ser que se encuentre un camino para repartir de otro modo los pesos.



Jeffrey Shaw, *Waterwalk*, 1969.

Si se vuelve a introducir explícitamente al observador, junto con su actividad diferenciadora y su responsabilidad frente a las diferencias elegidas por él, en el acontecimiento, deja de ser una *quantité négligeable*; retorna al escenario como magnitud activa de propio derecho entre otras magnitudes (sobre todo cuando

dispone de máquinas con cuya ayuda pueden moverse incluso los objetos físicamente más pesados). El peso de las cosas es un constructo que se forma en el trato con ellas; como tal, es tácticamente modificable. Hay que reconocer, pues, que el ser humano topa con sus pre-decisiones en todo lo que hace. Tras el giro constructivista ha de saber que lo que se llama gravedad y ligereza no puede ser otra cosa que un efecto de equilibramiento o no-equilibramiento de pesos y contrapesos.

De aquí se sigue la máxima moral del constructivismo: demandar en todo la visibilidad de la libertad y la explicitud de las decisiones electivas. Quien se incorpora a este camino no tiene por qué soportar ninguna externalización; ya no concederá autoridad alguna a afirmaciones que remitan a un exterior objetivo. Propositiones que contengan el elemento «hay...» se traducirán en enunciados que comiencen con «supongo que...». El imperativo no demasiado categórico de Von Foersters reza: «Obra siempre de tal modo que crezca el número de las posibilidades».^[619] Al Cibersócrates no se le ocurre considerar como carga la riqueza de alternativas. Cuando hay a la vista una mayoría de opciones, incluso las situaciones más penosas aparecen como terapéuticamente corregibles, al menos en el sentido de que se puede sustituir un constructo invivible de realidad por uno menos insoportable.^[620] Cuando se afirma una realidad externa, las buenas costumbres intelectuales exigen después que se añada el nombre del autor y el año de aparición, junto con una mención de qué número de edición se trata. El trueque de confort por necesidad se acepta abiertamente como base de negocio del experimento moderno.

El pensamiento constructivista quiere protegerse frente al destino de las doctrinas de emancipación conocidas hasta ahora (frente a la dogmatización de las propias ambiciones y, con ello, frente a la aproximación de la crítica de buena fe al polo jacobino) manteniendo una reserva frente a sí mismo. Esto sólo puede conseguirse mediante un constante entrenamiento en autodistancia o autoaligeramiento. El humor dialógico de Von Foersters tiene relación con el concepto de Luhmann de razón irónica, que por motivos metódicos y morales se prohíbe a sí misma ponerse seria en asuntos propios. «Razón autocrítica», dice Luhmann en un momento destacado, «es razón irónica».^[621] La dimensión antigraue de ironía será encarnada suficientemente por una cultura de la teoría tan pronto como «pueda cambiar su propia creencia en la realidad, es decir comience a no creer en sí misma».^[622] Al advertir frente al momento autosugestivo, que resulta inherente a toda forma de creencia en la realidad, Luhmann –como un romántico temprano que hubiera madurado después de las lecciones del siglo xx– alcanza una posición que puede entenderse como antítesis a la inmersión voluntaria de Heidegger en el *fatum* grave (naturalmente también como protesta frente al rigorismo moral, que rebosa de buena fe en sí mismo, y contra los fascismos de izquierdas, en los que se repara demasiado poco, que aparecen en vestimenta universalista y saben siempre hasta en el más mínimo detalle qué quieren, qué son y qué necesitan los seres humanos).

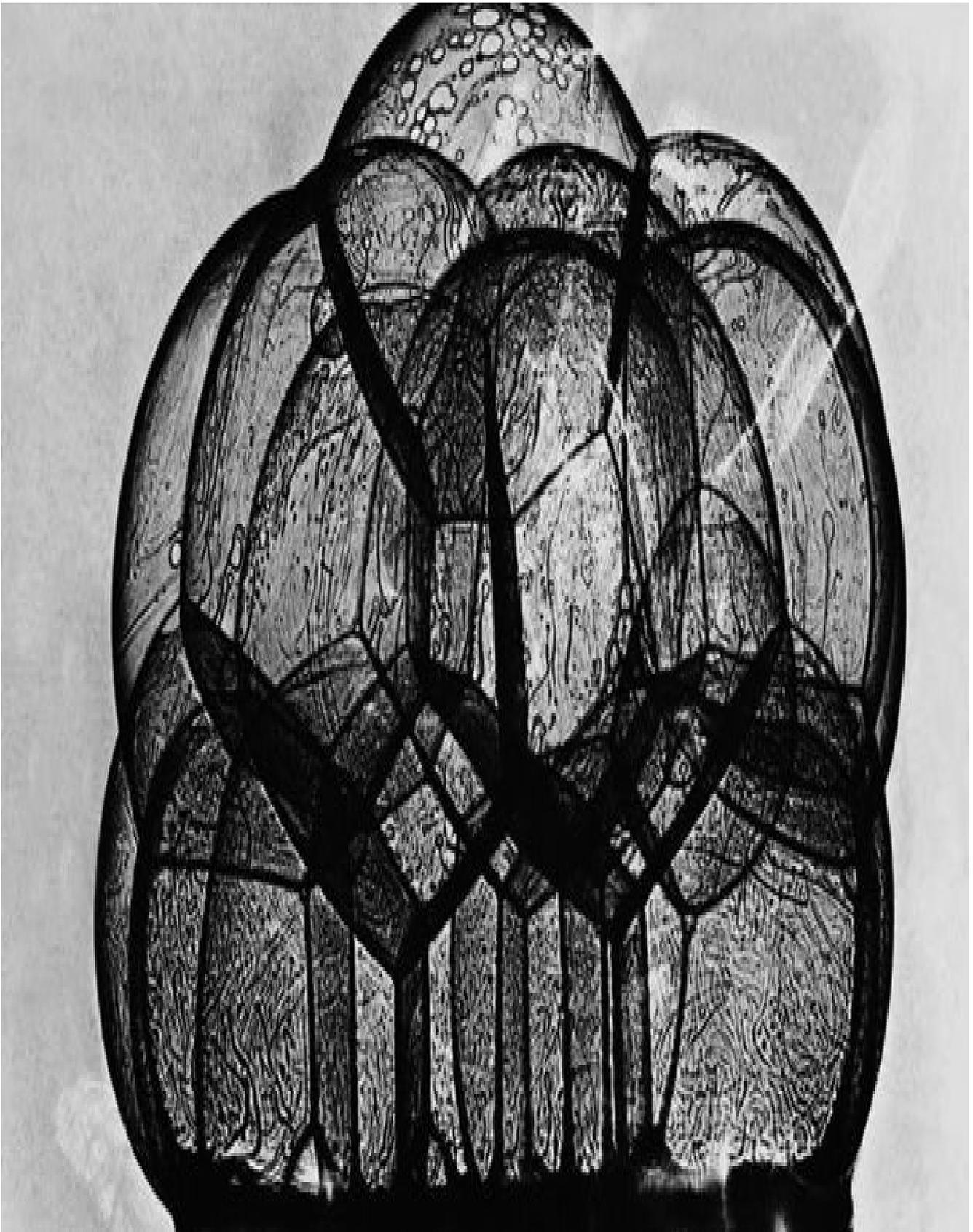
El descubrimiento de la levedad, que se materializó en el siglo xx en los sistemas

de previsión de la existencia, es doblemente significativo para la teoría de las relaciones esféricas: por una parte, como objeto de análisis, por otra, como presupuesto de su propia aparición. Sólo cuando la levedad se ha hecho temática pueden describirse los espacios de coexistencia animados bajo el aspecto de la gravitación. Después del establecimiento de lo atmosférico como categoría –como dimensión ontológica-pública– todos los hechos humanos se presentan *sub specie* de la descarga. La antigravitación puede entenderse ahora como vector «más fundamental», mejor que la tendencia que se dirige contra la dimensión fundamento. Con ello queda claro: sin los viajes al cielo del sentido no-pesado la cultura sería imposible. Mientras que la seriedad realista pretextó siempre ser y saber lo que es el caso, el pensamiento realista del futuro tiene que partir de la idea de que la antigravitación es más seria que todo lo que el consenso formuló nunca sobre lo llamado fundamentante.

Con ello se transforma la representación de la historia humana tanto con respecto al estilo como al objeto mismo: mientras «historias universales» convencionales se contentan con acompañar la andadura de las «culturas» y etnias por los territorios de sus necesidades internas y estresores externos, a una historiografía esferológicamente informada lo que le importa es recordar los momentos de impulso hacia arriba, de exceso y libre deriva en el interior de las islas antropógenas; y, en verdad, porque ahora se sabe que, en general, nunca hay que habérselas con seres de carencias en medio de sus apuros, sino con seres de riqueza, diseñados para el mimo, el lujo de intimidad, los privilegios infantiles, las fases de vigilia descargadas y el acopio de estímulos. La ominosa expresión *conditio humana* refleja el hecho de que estas criaturas de la riqueza hubieron de enfrentarse durante los trayectos más amplios de su existencia histórica al problema de una forzada minusvaloración de sí mismos. ¡Cuánto tuvieron que unilateralizarse para asegurar su supervivencia; a cuántos de sus potenciales hubieron de renunciar para soportarse en su vida diaria; cuántas falsas descripciones de su naturaleza –desde el pecado original hasta la codicia sin fin– soportar para cumplir la tarea de la acomodación a las circunstancias más diferentes de mundo! Una expresión clave para ello es «hacerse adulto», otra «interiorización del sacrificio», hipertrofia del sentido de realidad a costa del sentido de posibilidad una tercera. Una historia universal del sentido ligero ofrecería la prueba de cómo bajo las condiciones de presión del realismo de pobreza se forman por doquier innumerables células descargadas e islas climáticas, cada una de las cuales con un secreto propio de desencapotamiento. Sin duda, la capacidad de supervivencia de las culturas se basa no sólo en los aportes de estabilidad (acentuados unilateralmente por Gehlen) de sus organizaciones simbólicas o instituciones, sino, tanto como en ellos, en el trabajo de levitación subterráneo, apenas percibido por las teorías de la cultura al uso, gracias al cual los habitantes de la isla antropógena crean sus espacios de respiración. Estos procesos parecen como ocultos bajo un título surreal: la invención del aire por la respiración.

Con ayuda de la categoría de descarga y de la empiria explorada por ella se puede mostrar que el principio de realidad, llamado así desde Freud, no sólo es conformado por las experiencias que consiguen adolescentes en el trato con la dureza, resistencia e indisponibilidad de los objetos. De la entrada de lo real en la vida de la inteligencia son responsables, asimismo, los aligeramientos que se descubren en el manejo de las cosas: las posibilidades de vencer resistencias, de sortear obstáculos, de demorar dificultades, de dar otro sentido a las carencias, de rechazar imputaciones de culpa, de reformular reproches, de manipular normas y patrones, de infiltrar tareas, de sustituir pérdidas, de amortiguar el dolor y de evitar encuentros frontales con aquello frente a lo cual sólo puede perderse. Hay que añadir la conciencia de la ductilidad de los conceptos y de la necesidad de interpretación de normas; completada con la comprensión de la preeminencia tendencial de la astucia frente al trabajo pesado y del ardid frente al método. Al nivel de la reflexión se añade el reconocimiento del carácter mutable de todas las relaciones.

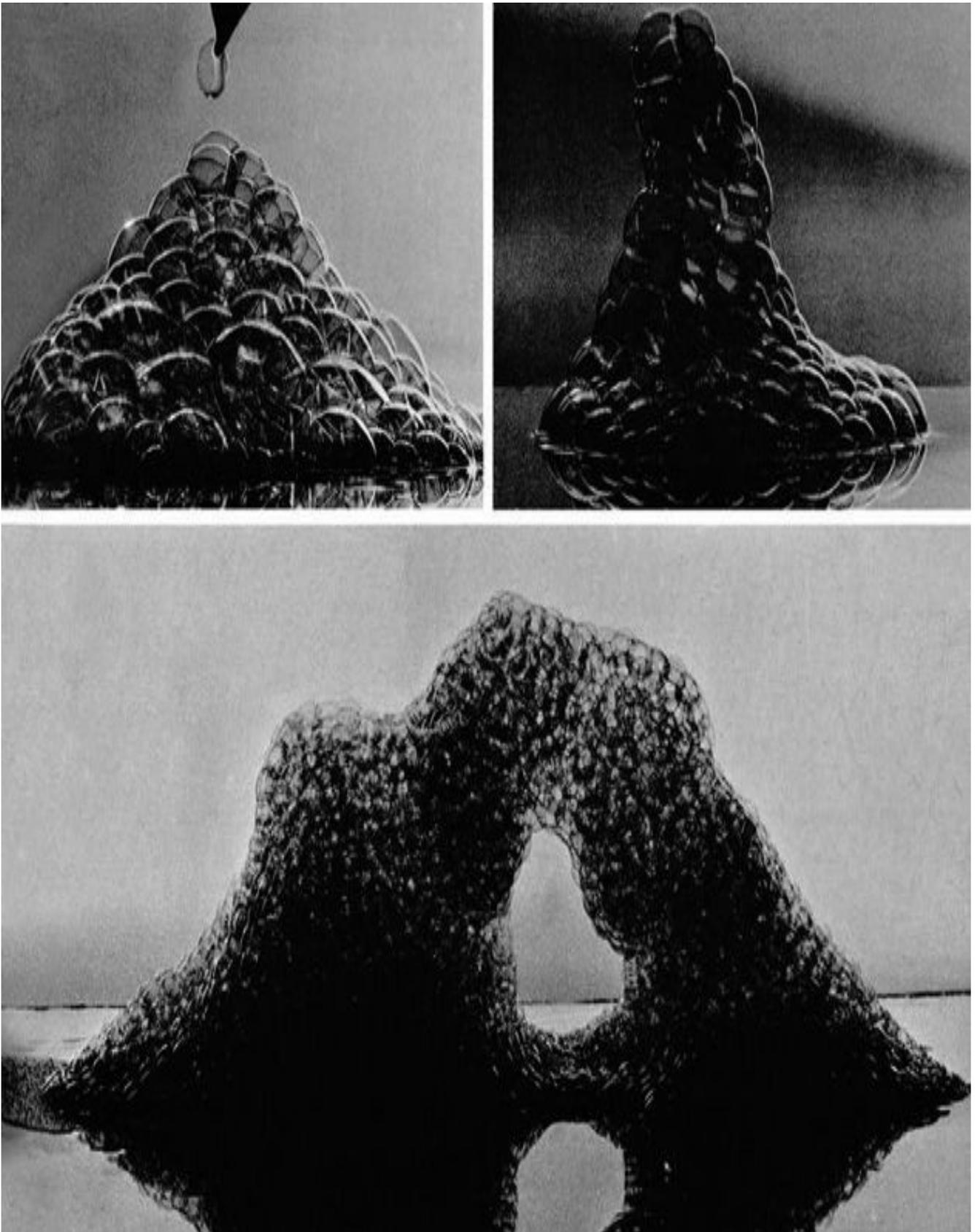
Con todo esto se reúne, por lugares y tiempos, un arsenal diferenciado de artes de antigravitación, que podría llamarse *Escapología* aludiendo al álbum de una estrella del pop.^[623] Provistos de su *set* local de técnicas de aligeramiento, los seres humanos de las más diversas culturas se enfrentan a la tarea de sustraerse del peso del mundo lo más ampliamente posible; y soportar lo que ha quedado. Se trata de descubrir como ontólogo al bravo soldado Schwejk. El resto de ser pesado, del que no es posible desembarazarse, aparece como estribaciones de lo real en las burbujas de descarga, las culturas, los espacios climatizados de ilusión, los termotopos y campos de cordialidad. Por regla general se aprehende por medio de interpretaciones religiosas: venerando la carga o identificándose con lo sobreponderoso. Donde es posible identificar malhechores se recurre a rituales de venganza, más tarde al Derecho Penal; donde lo real aparece como enemigo, uno se acomoda a ello mediante duro ejercicio interior y exterior.



Walter Bird, Modelo de espuma. Surgimiento de poliedros en el interior de un paquete de burbujas.

Con todo, hay que tener en cuenta el hecho de que lo real en situaciones triviales sólo puede experimentarse como un resto, mientras que la otra parte, más considerable, sólo penetra en la representación mental imaginariamente, por ejemplo a través de escenarios de amenaza. Algunas civilizaciones han creado el papel del

abogado oficial de lo real, dotado con la atribución de alegar contra los efectos de la descarga llevada demasiado lejos, en cuanto le parezca que el colectivo está en peligro, debido a su administración exaltada de la ilusión. Desde el siglo XIX Europa conoce, junto al tribuno de la plebe neo-romano, al intelectual, que toma la palabra en nombre del proletariado, todavía mudo; también al tribuno de la catástrofe, que advierte a sus conciudadanos de los potenciales de desgracia de su propio comportamiento. Determina la señal característica del siglo XX el hecho de que sus intelectuales se hayan dedicado inflacionariamente a intervenir en nombre de lo real. El extremismo, inseparable del estilo de la Modernidad, fue, se entiende demasiado tarde, una forma suntuosa del realismo. El realismo es la forma corriente de la creencia que la catástrofe siempre tiene razón.

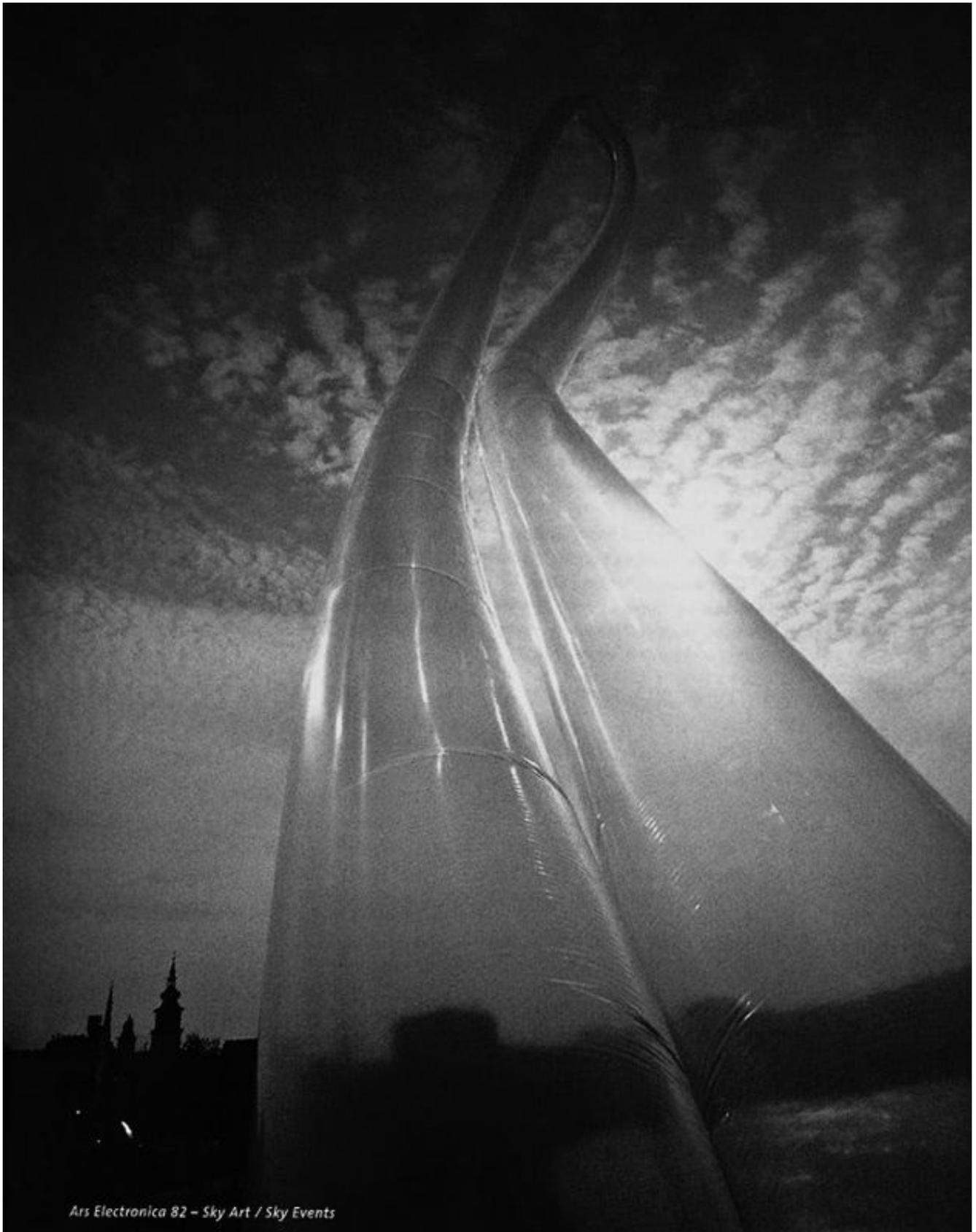


El desarrollo espontáneo de construcciones, relativamente estables, en espumas semisecas.

Retengamos: sin los gases motores de la ligereza no puede formarse ni mantenerse en forma una burbuja de (sur)realidad habitable. *Under your private sky* sería la respuesta esferológica a la pregunta: dónde te quedas realmente.^[624] La palabra «privado» no significa aquí el encierro del individuo en una ilusión concebida

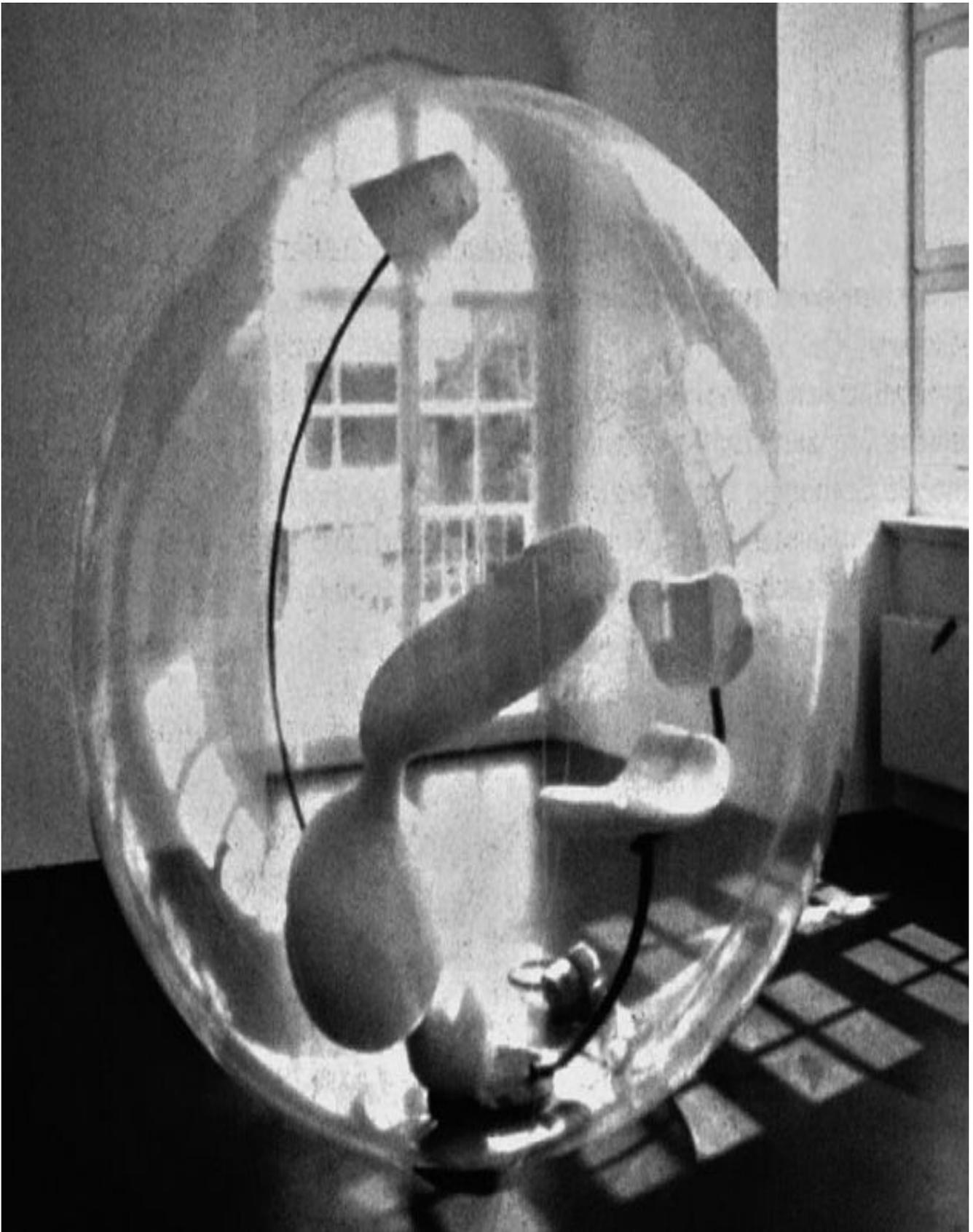
para él; muestra que el habitar real tiene lugar bajo baldaquinos, que, naturalmente, sólo cubren un pequeño segmento del todo. El formato es el mensaje, el trozo de lo real es lo real.

Este establecer-se bajo un cielo propio-común –tanto formal como materialmente representable por el principio paraguas–^[625] conduce a éxitos mientras los sistemas de inmunidad imaginarios mantengan una mínima ilusión o una afirmación del propio campo de animación. Innecesario mostrar cómo desde este punto de vista la religión roza con la poesía. (Innecesario también explicar una vez más por qué el marxismo, con su jactancia de una comprensión superior de la base y de la prosa, supuso un ataque destructivo directo a los recursos humanos.) Lo que Jacob el Mentiroso consiguió en el gueto de Varsovia –abastecer al entorno de noticias que eran mejores que la situación real– lo lograron desde siempre narradores de historias y conservadores de rituales regenerativos.^[626] Quizá toda vida lograda (lograda significa siempre: a pesar de las circunstancias) es un oscilar entre exo-realismo y endo-realismo. Así como la depresión corresponde a la prosa, la hipomanía corresponde a la poesía.^[627]



Ars Electronica 1982, Sky Event.

La fantasía está *de facto* desde siempre en el poder. El hecho de que en 1968 se la pudiera reclamar explícitamente demuestra que el asunto de la levitación consiguió durante un instante feliz la comprensión general.



Dorothee Golz, *Mundo hueco*, 1966, documenta X 1997.

(Al genio de Walt Disney, por el contrario, se debe el trazado del puente entre hipomanía e infantilismo: en su universo-cómic consiguió hacer explícito el principio de realidad colindante y convertir la inmersión en el *kitsch* en un proceso seguro de evasión. El impulso a la introducción de *reality-on-demand* no es, de todos modos, un

privilegio de la fabricación de sueños americana, sino un dominio en el que la vieja Europa ha logrado desde siempre cosas extraordinarias.) Cuando las partículas de impulso hacia arriba se rarifican más allá de un cierto punto se llega a depresiones manifiestas. Que muestran que se ha roto la resistencia frente a la presión de lo real. Que los seres humanos permanezcan en condiciones de activar su potencial de configuración de espacio presupone el equilibrio de fuerzas entre gravitación y antigravitación. Desde el punto de vista teórico, de aquí se sigue que sin un concepto explícito de impulso hacia arriba no se puede articular la actividad ahrógena originaria del ser humano.

A la vista del imperativo esférico explicitado, las «arquitecturas neumáticas» tempranas (por ejemplo, el prototipo-Radome de Walter W. Bird en el terreno del Cornell Aeronautical Laboratory, 1948, el *Rubber Village Fiberthin Airhouse* de Frank Lloyd Wright, 1956, o el *Aufblasbarer Pavillon* [Pabellón hinchable] de Frei Otto de la exposición de Rotterdam, 1958, así como los numerosos proyectos análogos de Victor Lundy, Buckminster Fuller, Archigram y otros) que desde los años cincuenta pertenecen a las innovaciones más inteligentes y elegantes del moderno arte de configuración de espacio poseen, mucho más allá de su función práctica, un valor simbólico teórico-cultural (o quizá habría que decir mejor: un valor simbólico universal de técnica de nicho y técnica de cápsula).^[628] El aire que se respira en la cúpula neumática es parte, a la vez, del medio tectónico que proporciona al constructo tanto tensión y amplitud como habitabilidad. La presión del impulso de subida se utiliza como *agens* de la estabilidad del espacio; el *milieu* de respiración condensado actúa directamente como conformador de bóveda. Si se transfiere el modelo arquitectónico a la psicosemántica del espacio humano se consigue la ilustración más sugestiva de la dinámica de impulso hacia arriba de células y grupos de células antroposféricos.

Más arriba, en los pasajes sobre el uterotopo y el termotopo^[629] hemos formulado la tesis de que toda historia es la historia de las luchas entre comunidades de bienestar; con la concesión de que para la expresión bienestar, que se refiere más bien al confort material y emocional, puede utilizarse alternativamente el concepto elección, en el que el acento recae en preferencias timóticas, *vulgo* narcisistas, del propio ser-así. Bienestar y elección tienen en común que sus sujetos se sienten como destinatarios de privilegios, que se les han prometido tanto material como espiritualmente; sea por un mecenazgo discreto, sea por la de algún modo supuesta contribución obligatoria del entorno, sea por una alianza metafísica, gracias a la cual se alían con el colectivo un protector celestial o un principio trascendente de inmunidad.

En lo que sigue mostraremos que el principio del mecenazgo, como agente de una predestinación positiva, es una premisa sin la que no podría hacerse plausible la existencia de seres de la especie *homo sapiens*, sensible psico-inmunológicamente. Por otra parte, esa premisa no representa un universal, dado que hay innumerables

excepciones a la regla de la especial demanda de mecenazgo de la vida individual; quizá, incluso, más excepciones que casos regulares, excepciones que se especifican en las crónicas tanto escritas como no escritas de la pobreza. Llenan los libros negros sobre la vida de los seres humanos infames, desfavorecidos, superfluos. En tanto mostramos cómo el principio del mimo actúa por el mecenazgo de las madres de los seres humanos en la mayoría de las vidas llevadas con éxito, surgen contornos vagos de una historia universal de la ligereza, de la que hemos afirmado que incluye, a la vez, la historia climática de la antroposfera con todas sus innumerables eflorescencias locales en series individuadas.

5. Primera levitación

Para la naturaleza del impulso hacia arriba

*Pienso que están hechas de agua; no tienen expresión alguna.
Sus rostros duermen como luz sobre agua tranquila. [...]
Las plantas de sus pies están intactas. Son peatones del aire.*

Sylvia Plath, *Tres mujeres*

Para poner en marcha una antropología no-pauperista es recomendable examinar con mayor precisión el centro de calor de la evolución, las configuraciones especiales del espacio-madre-hijo en los homínidos y primeros seres humanos. Cuya mayor característica es la tendencia, comentada a menudo, a la prolongación de la fase infantil y juvenil en unidad procesual con una precocidad radical del momento del nacimiento. Para la interpretación de este fenómeno hay paleontólogos que han aducido el argumento de que los hijos de los humanos, si vinieran al mundo con un grado de madurez análogo al de los primates, necesitarían 21 meses de gestación; cosa que (junto a otras contradicciones biológicas, sobre todo de naturaleza neurológica y endocrinológica) queda excluida, porque la forma y anchura de la abertura de la pelvis en las mujeres-*sapiens* hace necesario el nacimiento a más tardar tras 270 o 280 días. Esto conlleva el riesgo generalizado de una expulsión del feto muy prematura a medios externos ofensivos.

Para expresar las implicaciones de este hecho tan dramáticamente como han de ser presentadas de acuerdo con su contenido monstruoso habría que decir, sin ambages, que en los seres humanos el nacimiento normal posee la cualidad de una interrupción del embarazo dictada por la naturaleza. En el guión de la existencia humana está señalado que pasemos tres séptimos de la fase de gestación bio-psicológicamente imprescindible en el medio del organismo materno, los otros cuatro séptimos en una situación de nicho estable, para la que lo mejor es utilizar la expresión «estancia en el exo-útero»: un giro que tendría que sustituir a la expresión, verdadera a medias, de época de lactancia. El diferencial entre ambos estados crea una dinámica de transferencia que nunca puede llevarse hasta el final. Siempre jugamos un juego: 9 frente a 12; o endo-gestación más exo-gestación, que juntas producen las condiciones de entrada en el mundo. Nadie se recuerda, todos están marcados por ello. No puede hacerse un concepto de la enormidad del «puesto en el mundo» del ser humano mientras no se consiga una intelección explícita del movimiento en dos tiempos del parto, más aún, de su virtual pluritemporalidad, que fácticamente significa su inconclusibilidad. De ello, y de sus enormes implicaciones neurológicas y simbólico-dinámicas, depende la excentricidad, abierta a la morbidez y que reclama expresión, de la constitución de la existencia humana hasta en sus últimas ramificaciones.

El ser-en-el-mundo comienza en el *homo sapiens* con el hecho de que los recién nacidos llegan con una demanda intransferible de repetición de la posición uterina en el exterior; el absolutismo de la exigencia o necesidad infantil tiene aquí forma de una orden dictada por el desvalimiento. En lo tocante a esto, ser capaz de obedecer es el concepto concreto de adultez. El mundo del entorno, por regla general la madre

biológica apoyada por madres sustitutivas y «asistentes del nido», ha de estar preparado, además, complementariamente, para la tarea de adoptar el papel de una incubadora viviente y colocar al recién llegado en un espacio de protección bien temperado, en principio fundamentalmente bipolar, cuya peculiaridad consiste en que garantiza una continuación del embarazo en medios aclarados del mundo exterior e interactivos.

Con ello podemos contemplar la protoescena de la medialidad humana. Uno es aquí el *medium* necesario para la inmadurez del otro. Durante un lapso de tiempo el mundo despierto ha de comportarse como si fuera el cómplice de un sueño fetal. El nacido-hasta-el-final ha de interactuar con el nacido-no-hasta-el-final de modo que de la envoltura y complacencia del compañero frágil surja su animación: una invitación al aire libre, un estímulo al descubrimiento del mundo, una camaradería de camino en los primeros capítulos de la experiencia. La disposición de las madres del ser humano a hacerse cargo de esa tarea normal-surreal encuentra un apoyo en el patrón de conducta innato y adquirido de los mamíferos: según una bella metáfora de la sociobióloga Sarah Blaffer Hrdy, la evolución de la crianza de los seres vivos superiores sigue el derrotero de la «vía láctea».^[630]

Todo habla en favor de caracterizar las dedicaciones específicas de las primeras madres humanas a su descendencia como una forma de mecenazgo biológico: por una parte, porque la cualidad materno-humana de transmisión de vida y oportunidades de vida sucede, de hecho, la mayoría de las veces, mediante inversiones plenamente individualizadas en descendientes destacados y preferidos para sí en cada caso; por otra, porque esta dedicación especial mecenática no obedece en modo alguno a un automatismo biológico, sino que sólo puede actuar cuando la madre ha aceptado y dado el sí a su hijo, como tal, en un acto psicossomático de adopción. Sólo cuando ha realizado esto será capaz de movilizar toda su energía existencial al completo en favor de su vástago. Las madres humanas sólo pueden desempeñar su misión, a menudo positivamente seguida, de mecenazgo total en favor de sus hijos porque su dedicación es más que un programa biológico: representa, más bien, un compromiso –quizá la forma originaria de cualquier intervención comprometida–, y sólo puede ser calibrada en su justo precio, consiguientemente, sobre el trasfondo del rechazo del compromiso, igualmente posible. Para entender esto hay que acostumbrarse a la irritante verdad de que en la antroposfera, incluso en el caso de la paternidad natural, la adopción tiene primacía sobre el parentesco biológico. Incluso los padres naturales tienen que aceptar a su propio hijo como hijo para que en el ámbito psicossocial llegue a ser aquello que ya parece ser biológicamente. Sólo la aceptación del hijo como suerte propia y tarea potencialmente infinita convierte a la madre biológica del hijo humano en madre antropógena y *eo ipso* –en nuestra terminología (tomada de Dieter Claessens)– en mecenas de su hijo.^[631]

A consecuencia de la superposición de la relación biológica de la gestación con

una promesa psicógena de tutela, la madre animal se transforma en madre humana; y esa mutación no sería la empresa de riesgo que es si no hubiera que amortiguar y sortear toda una plétora de improbabilidades y argumentos en contra, antes de que de la posibilidad natural de maternidad humana cristalice en un caso de co-animación y maternización exitosa. La rebelión del feminismo contra el cliché milenario de las exigencias excesivas de la maternidad y el esclarecimiento científico de la participación femenina en la evolución –remitimos una vez más a la obra, que ha creado época, de Sarah Blaffer Hrdy– convergen al menos en un punto: que ambos partidos han puesto de relieve, con tanta fuerza como era necesario, la improbabilidad, la casualidad y la variabilidad histórica del fenómeno «buena madre». Según los estudios matizados de Hrdy, la inversión de las madres en sus hijos se produce la mayoría de las veces cuando un cálculo global de aceptación ha llevado en ellas a un resultado positivo. Dado que éste, fácticamente, resulta bastante a menudo negativo, la opción del abandono del hijo, incluso de la matanza del hijo, por muy chocante que esto pueda sonar para oídos modernos, pertenece al ámbito más antiguo de atribuciones maternas. Al absolutismo de la necesidad y exigencia infantil corresponde por parte materna el absolutismo de la posibilidad de aceptación o rechazo: un hecho del que las culturas más antiguas, en sus mitos de la madre oscura y devoradora, así como en las innumerables historias de la *noverca* (madrastra), supieron hacerse una imagen más realista que la Edad Moderna cristiano-burguesa, en la que se representa al Dios como unidimensionalmente misericordioso y, a las madres, desinteresadas por naturaleza. Junto al rechazo a la inversión, que bien puede interpretarse como una forma de aborto posterior, en la serie evolutiva prehumana aparecen también muestras claras de oportunismo genético: por ejemplo cuando una madre primate cuyo hijo ha sido matado por un nuevo jefe de manada pone todo su empeño en engendrar lo más pronto posible otro retoño con el asesino.

Lo que en los decenios pasados fue descrito, y ocasionalmente también denunciado, por la crítica feminista y la investigación biológica como una ideología de maternalismo solícito, históricamente condicionada, «patriarcalmente» codeterminada, según su contenido civilizatorio ha sido un intento de las culturas de romper ese absolutismo del afecto-madre –en otro lugar lo hemos llamado el Juicio Final del comienzo–^[632] por medio de una especie de separación de poderes entre madre y cultura en favor de la prole. En tanto que intenta equilibrar la dictadura de los sentimientos maternos no disponibles mediante una regla normativa que fortalezca las oportunidades psíquicas y físicas de supervivencia del hijo rechazado, el grupo humano civilizado reconoce sus competencias de madre sustitutiva: por este motivo, la oposición moral al aborto de no nacidos y al abandono de niños nacidos es el indicio más importante de que una civilización se toma a sí misma en serio como tal. Esto lo hace en la medida oportuna, cuando en caso necesario se considera capaz, en relación con la vida venidera, de ser más ratificante que un individuo

accidentalmente no ratificante y más maternal que una madre natural accidental, a la que le falta, por el motivo que sea, la fuerza y la disposición para asumir su tarea.

En este sentido, la civilización es sinónimo de capacidad de adopción. Para elevar el fenómeno a nivel categorial, la civilización sería, pues, el prototipo de las funciones de alomadre:^[*****] esto es (según Hrdy y Wilson), de todos los rendimientos animantes, sustentadores, educacionales, a invertir en la descendencia, que pueden ser desligados de las madres biológicas y traspasados a terceras personas o instituciones: desde las nodrizas y asistentes en la familia, pasando por los servicios de diaconía eclesiástica, hasta llegar a los sistemas abstractos de compensación, en los que se implica el moderno Estado de beneficencia. En este contexto, la costumbre del abandono o ex-posición del hijo puede entenderse no sólo como forzosa válvula de escape frente al exceso de hijos entre los pobres; pone de manifiesto, a la vez, la conciencia de que también los recién nacidos no deseados han de tener una última oportunidad de encontrar alopadres. La deposición de niños en las escaleras de las iglesias, que se practicaba en la Edad Media, incluye el reconocimiento de la Madre Iglesia como potencia adoptiva. Si en el mundo de habla castellana, así como en Italia, el nombre de Expósito es relativamente frecuente, es porque los sacerdotes católicos, a falta de un nombre de familia, acostumbraban a bautizar así, por su situación, a los niños abandonados ante sus puertas; arrojamiento, al modo católico.

Nos acercamos a una nueva definición del proceso civilizatorio, cuyo mecanismo clave es el desarrollo progresivo de alternativas técnicas y sistémicas a la primera maternización. Por la civilización se demuestra que, hasta cierto punto, maternidad significa una función protetizable. El antinaturalismo del proceso de civilización se funda en la metaforización de la maternidad: es el sustituto de la fuerza de madre en acción. Este modo de entender las cosas se apoya en el supuesto de que la evolución de la especie es estimulada, ante todo, por la sensación de que el núcleo de la carencia hay que buscarlo en la escasez de potenciales alomaternos. El proceso de sustitución culmina en la Modernidad, donde, gracias al tránsito a la *affluent society*, se ha podido llegar a una liberación masiva de las mujeres de sus definiciones tradicionales de roles; con ella se llevó a cabo una revisión fundamental de los estereotipos inmemoriales del sentido y la función de la maternidad.

El contenido civilizatorio de la época actual resulta incomprensible si en ella no se reconoce, ante todo, un amplio experimento sobre la protetizabilidad de las funciones maternas: unido a la salvación de la prole frente al pacto molocista entre guerra y cultura.^[633] Con ello, una teoría integral de la economía de la cultura presupone, junto a la categoría de descarga, un concepto general de la protética. Desde este punto de vista, la prótesis originaria sería la persona que secunda como alomadre a una madre activa. Si es cierto que las capacidades de alomadre representan siempre el bien máspreciado en una cultura, resulta natural suponer que la necesidad de crear equivalentes simbólicos y técnicos para madres sustitutivas deficitarias motiva la evolución civilizatoria en su totalidad. Dado que las madres

comprometidas la mayoría de las veces se toman muy en serio la tarea de ser-ricas-para-el-hijo, por naturaleza están interesadas en todo lo que les facilite su papel. Con independencia de toda filosofía y psicología comprenden que el mantenimiento de esa simulación originaria es de importancia decisiva para las oportunidades de vida de su vástago; sienten que la justificación de la vida por el impulso hacia arriba está en íntima conexión para el hijo con su propio balance de felicidad e infelicidad. Dado que la disponibilidad de servicios de alomadres se sabe escasa ya desde el principio y, en general, constituye la oportunidad de un acceso más fácil a ese concepto primero, intuitivamente irresistible, de riqueza. Ser rico significa en principio: poder prometer a una madre el acceso a fuentes con gran flujo de energías alomaternales.^[634] Quien en este sentido no puede hacer rico no es rico él mismo.^[635] Definimos riqueza como la capacidad de participar en una explicación de ese tipo. Puede ser que la mayor aventura de la civilización consista en explicitar la maternidad y, con ella, una buena parte de lo que significa vida.

En consideraciones anteriores sobre el uterotopo y las formas especiales de la neotenia en seres humanos hemos caracterizado el efecto de solicitud maternal, ante todo, bajo el aspecto de la técnica de nichos; al hacerlo, el acento recayó sobre el hecho de que el espacio-madre-hijo humano –continuando inequívocamente tradiciones prehumano-homínidas– posee las características de un microinvernadero, en el que actúa una tendencia espontánea, a largo plazo, al refinamiento de las morfologías humanas y a la recompensa de las variaciones más inteligentes. En el contexto actual hemos de situar la representación en una dimensión más compleja, en tanto que ahora se añade la prueba de cómo el campo-madre-hijo homínido y protohumano se desarrolla ya como espacio autocriador o termotopo psíquico. El resultado es el moldeamiento y perfección del campo-madre-hijo en su versión de lujo, humanamente ampliada. La tendencia selectiva que actúa en él libera nada menos que el acontecimiento fundamental de la antropogénesis: la conquista de la niñez. Como se sabe, mientras tanto en el *homo sapiens* no sólo se superan configuraciones somáticas y psíquicas del joven (*neon*) en la morfología del adulto: en correspondencia con el esquema neoténico (del griego *teínein*, distender, extender), propagado entre mamíferos y animales domésticos, incluso entre pequeños reptiles, como el conocido axolotl; más bien, la especie se infantiliza progresivamente como un todo y, en lo referente a sus formas de vida, pasa a colocarse bajo el signo de la adolescencia prolongada y de la capacidad de aprendizaje permanente. La línea fundamental evolutiva de la antropogénesis sólo se comprende cuando se reconoce en ella la sucesión de acoplamientos positivos de efectos de mimo, que amplían cuantitativamente e intensifican cualitativamente el espacio-madre-hijo. De un modo sin par en la historia natural, de estas tendencias auto-reforzantes resulta una forma de vida de madurez inmadura o inmadurez madura: la matriz biocultural del lujo humano.

La defensa de la niñez es la esencia de la cultura; suponiendo que se acompaña, a

la vez, de la defensa de la cultura frente a los abusos de lo infantil. Es imposible que la tendencia neoténica (que a nivel cultural produce lo que Michel Serres llama *hominiscence*) se hubiera impuesto si no hubiera sido confirmada, encauzada y salvada por un control de éxito. Ese control hace valer lo que en terminología psicoanalítica se llama principio de realidad. En este contexto se muestra que bajo esa expresión siempre había que entender ya *implicite* la compensación del principio de lujo, que domina en el campo-madre-hijo, con el principio de carga y esfuerzo de las leyes de grupo: dado que la llamada al mimo y comodidad no conoce ninguna medida interior, tuvo que ser pertrechada con las contrafuerzas ergotópicas y nomotópicas. Consideradas bajo este punto de vista, las «culturas» son los intentos localmente exitosos del *containment* del lujo. Cuando consiguieron poder transmitirse tradicionalmente demostraron de hecho que estaban en situación de acotar los riesgos de infantilización por medio de normativas estabilizadoras (como resulta comprensible, esta resistencia al mimo y comodidad configura el campo de fenómenos en el que habría de despertarse la atención del antropólogo Gehlen).^[636]

Por eso no es casualidad que las culturas primitivas muestren rasgos gerontocráticos casi sin excepción: la insostenible infantilización de la antroposfera sólo pudo compensarse evolutivamente por una presbiterización complementaria. Dado que la esfera-madre-hijo constituía por doquier el foco de realidad subversivo impulsor, era de interés para los grupos equilibrar su arbitrariedad por doquier mediante el cultivo de la autoridad de los mayores. Por ella se transmitirá el saber sobre las cargas normativas y ergotópicas de un contexto acreditado de vida. En el Viejo Mundo a los más viejos se les reconoce como capaces de gobernar porque son incapaces de cambiar su opinión; de la testarudez de la edad pende originariamente el peso del mundo. Sólo la Modernidad deshizo los paréntesis gerontocráticos en torno a los invernaderos culturales y se lanzó a la aventura de un rejuvenecimiento de la civilización casi sin reservas: incluyendo el nivel de las orientaciones normativas y lógicas.

En el contexto dado es fácilmente comprensible por qué la tendencia actual a la juvenilización de la cultura representa la huella psicosocial de la «sociedad» de la superabundancia. Sólo una formación de ese tipo ha podido permitirse atentar contra el clásico *containment* del lujo de la infantilización mediante la rigidez de los ancianos. Hoy, por primera vez en la historia de la civilización, el sentido ligero, que rodea a la niñez e inocencia, ya no es reprimido a conciencia por la seriedad de los más viejos. Desde entonces la balanza se inclina hacia el lado infantil, por mucho que los conservadores de nuestra época se preocupen de llenar el platillo serio con pesos pesados, no en último término con malos recuerdos, con la amenaza de casos críticos y cargas-como-si. Esto indica que se disuelve rápidamente la orientación, evolutivamente adquirida, al juego de intercambio entre carga y descarga en la economía doméstica del *homo sapiens*.^[637] Para las «sociedades» actuales esta situación es, por decir lo mínimo, desconcertante. Al contrario, las oportunidades que

surgen de ahí para una teoría contemporánea de la cultura hay que calificarlas de inspiradoras: por la descompensación de la cultura de adultos se hace comprensible, por primera vez en expresiones explícitas, la conexión entre el efecto invernadero, condicionado por la situación de bienestar, y la liberación de infantilismo en general. A la nueva luz, la historia humana se manifiesta como un informe coyuntural sobre el *stand* de la levitación; trata del progreso en la conciencia del mimo y bienestar.

El material de partida para todas las series de transformación del lujo en las culturas locales y para su desarrollo explícito en la civilización contemporánea hay que buscarlo, como se ha sugerido, en la segunda mitad de la fase de gestación humana, en la que el lactante, si sus necesidades evolutivamente preconfiguradas son correspondidas más o menos adecuadamente, como polo *junior* del campo-madre-hijo, se mantiene en una situación de nicho, análoga a la del útero. Se encuentra ahí no simplemente como una joya en su estuche; evidencia desde el principio las características de la existencialidad, en tanto que, saliendo progresivamente del sueño pre-existencial, puede ser inducido a entenderse a sí mismo como aliado de un ser coexistente, provisto de poderes y tesoros. La íntima vecindad a riquezas generosamente regaladas genera la experiencia de acceso fácil a una abundancia de la que no se alcanza a ver cómo podría agotarse. A partir de esa posición crece un prejuicio afectivo sobre el mundo, que, si no es desmentido traumáticamente por la revocación, se sedimenta en un ánimo fundamental de despreocupada libertad de acceso a tesoros y oportunidades. El primer ser-en-el-mundo implica la imposibilidad de ser pobre; al menos allí donde las madres, a su vez, evitan los riesgos del pauperismo y, en relativa independencia psíquica de circunstancias exteriores, mantienen intacta su capacidad de ser-ricas-para-el-hijo.

Ya en ese pre-concepto de riqueza hay impresos rasgos resonantes; riqueza significa aquí atención y solicitud del «mundo» respecto a la necesidad subjetiva: incluye la posibilidad, a la que se puede recurrir constantemente, de la disolución de cuerpos en comunicaciones. Por eso la riqueza se experimenta como trascendental material y generalidad pura; se la puede colocar en el trasfondo como un hay que no tiene contrario alguno. Actúa, así, como condición de posibilidad de mundo, sin más. Lo que se llama aire libre es la dimensión riqueza en su reflejo existencial. Como trasfondo tras todos los trasfondos, la riqueza soporta todas las figuras, incluso la de la carencia determinada y de la privación concreta. Como absoluto impulso hacia arriba se opone a toda carga: a cada una por separado y a todas en común. Como excedente no reducible rompe la punta de toda deducción y reducción local. Da tono a la existencia inmersa en la resonancia con el prejuicio, harto de repetirse, de estar provista siempre y de modo irrecusable de más de lo necesario. Dado que a la riqueza pertenece un dador y un hay, ella es un «principio» semi-personal y semi-material a la vez; por eso reúne en sí las ventajas de la donación y del hallazgo. Es el azar y la propiedad. Se podría decir que es puntualmente poseíble y enajenable, y permanece, sin embargo, más allá de toda posesibilidad y enajenabilidad.

Quien esté familiarizado con la historia del pensamiento filosófico se dará cuenta de que en ese retrato existencial de la riqueza originaria han confluído momentos de lo que la tradición llamó el *hypokeímenon*, lo que está en la base; un concepto caro tanto a gramáticos como a ontólogos, porque expresa la función de la substancia o del sujeto: servir como soporte de las propiedades y como fundamento de los acontecimientos. Sus nombres clásicos son Dios, naturaleza, substancia, forma, materia, voluntad o praxis humana. En el contexto dado se trata de un soporte de cualidad desplazada: por una parte, porque la riqueza, entendida existencialmente, constituye, como medio primario, una forma híbrida de algo y alguien, y se sustrae a la interpretación ontológico-cósica (concretamente: para que una madre pueda ser experimentada como mecenas tiene que ofrecer un regalo cósico y entregarse ella misma); por otra, porque ese soporte nunca actúa sólo como sostén de una carga o firme apoyo para un complemento. La riqueza del comienzo es superabundancia material y dedicación personal; actúa como una instancia activamente elevadora y como polo de resonancia en una vecindad animante.

Mientras el ser-ahí sienta en sus primeras situaciones configuradoras de estado de ánimo que pertenece a una riqueza así interpretada, hay que determinar su modo de ser como sostenimiento.^[*****] La riqueza que sostiene se llama impulso hacia arriba; el sostenimiento que se convierte en estado de ánimo fundamental es participación en la levitación. Se puede examinar el potencial de estos enunciados comparándolos con formulaciones opuestas de Heidegger: en *Ser y tiempo* se habla del rasgo fundamental del ser-en-el-mundo humano como arrojamiento; una expresión en la que no sólo ha de verse una enorme metáfora para la ex-posición o abandono de la existencia en el campo azaroso de lo coexistente. También se percibe en ella la referencia a un impulso hacia delante y hacia abajo. Arrojamiento es la tendencia dispersadora-descendente que se establece con el éxtasis existencial, entendido semiconservadora, semimodernamente; designa la inmersión en la contingencia sin fundamento, frente a la cual el existente sólo consigue determinarse por su decisión de aceptar el azar asignado a él. En la concepción de arrojamiento no puede ignorarse su pertenencia a la ontología de la carencia, aunque, como hemos visto, en Heidegger no se trate de una carencia económica o material, sino de la ausencia de necesidad real y falta de concentración interior en una obra ineludible. Si en el Heidegger más joven existen principios de tendencias antigraves hay que atribuirlos, más bien, a un repertorio de gestos cargados de insolencia: a un mezquino contenerse e incorporarse, a un rígido paralizarse ante la impresión de llamadas supuestamente más altas, más tarde también a un apoyarse autoapoyante, que se negocia bajo la contraseña salto, y del que, en caso de intento de consumación, queda claro que puede ser cualquier cosa menos un movimiento hacia arriba. El trágico tono fundamental no puede pasarse por alto: quien habla de arrojamiento rinde tributo a la desigualdad de los comienzos. En la palabra resuena la experiencia de que hubo innumerables que fueron ex-puestos desde el comienzo a una caída en desventajas,

que se pueden corregir eventualmente, pero nunca ya compensar.

Por lo que respecta a la constitución existencial del sostenimiento, le resultan extraños giros forzados de ese tipo. Cuando no existe expolio alguno al comienzo, no se exige compensación alguna. Mientras la riqueza misma es el sostén, la existencia no tiene que ganar nada más. Su primera información es la sensación de que hay suficiente a disposición, y más que suficiente; de ahí se sigue que uno se puede relajar, por de pronto al menos. Ya que a la existencia acompañada a la riqueza no la amenaza la revocación de los regalos, no necesita protegerse desconfiadamente mediante un esfuerzo propio originario. No está expuesta a la convulsión prematura del miedo, ni al imperativo del control de sí mismo y del entorno. A la vida sostenida no le envenena el reproche que pueda hacerle una sostenedora sobrecargada de que es demasiado pesada y ha de mostrarse, por favor, menos molesta. En el caso de sostenimiento real lo sostenido se convence de la fuerza que pasa del sostenedor a sí mismo. Así como el dejar-se-tender sobre un lecho, cuando es sin lucha, puede llevar al estado de ánimo fundamental de serenidad [*Gelassenheit*], es plausible que la confianza en la fuerza de elevación de los brazos que me mantienen en alto se refleje en un estado de ánimo de sostenimiento. Que incluye la convicción de la omnipresencia de la antigravitación. Por ello la marcha erguida del *homo sapiens* no es un mero producto fisiológico de la evolución entre otros; encarna el moldeamiento somático de la dimensión de impulso hacia arriba, que ya actúa en los homínidos como pre-referencia al ser-en-el-mundo sostenido.

Desde este punto de vista puede interpretarse el caminar erguido humano como jeroglífico abierto de la ligereza. Es la prueba de que la levitación ha superado su examen evolutivo. Por su experiencia de gestación extrauterina, a la que se añade la fase ampliada de demandas de niño pequeño de servicios de transporte maternos y alomaternos, en el cuerpo del *homo sapiens* hay instalada una medida tan alta de información antigraue que, al crecer, va confiando cada vez más en su propia verticalidad; para acabar convirtiéndose en el emblema más sugestivo de la *positio humana*: una estructura en la que la postura más improbable se ha convertido en obvia. En su típica actitud corporal está formulado ya todo el programa de la existencia-*sapiens*: los seres humanos son exactamente aquellos seres en los que lo casi imposible se convierte en cotidiano, lo prácticamente insostenible en estabilidad segura, por de pronto, lo aparentemente inalcanzable en éter omnipresente. El *homo sapiens* celebra diariamente en su constitución corporal erguida una fiesta de la negentropía.

Las paradojas económicas de la esencia del ser humano exigen una mirada renovadamente crítica a las legaliformidades, supuestamente conocidas, incluso triviales, en realidad todavía incomprendidas, que actúan en el espacio-madre-hijo de los seres vivos prehumanos y protohumanos. Si se toman los resultados de la evolución del modo intentado, resulta evidente que ha tenido que haber un mecanismo en su decurso que impulsara el acrecentamiento de improbabilidad como

historia ininterrumpida de éxitos: se le podría llamar una central de energía, que puso a disposición la suficiente para la liberación de disposiciones de lujo. Sólo por eso pudo haber comenzado a suceder que determinadas (podemos suponer: maternales y alomaternales) fuerzas de elevación introdujeran islas de antigravitación en el mundo animal de la fuerza de la gravedad. El lugar conformador de seres humanos es aquel en el que el impulso hacia arriba mecenático actúa como fuerza fundamental. Un mecenas, ahora se entiende, no es sólo una persona acomodada que invierte una parte de su fortuna en el patrocinio de artistas con el fin de elevar su propio prestigio, como aquel Gaius Cilnius Maecenas, que consolidó su magnífica *adresse* como *amicus Caesaris* comprometiéndolo a los poetas Horacio y Virgilio, mediante generoso apoyo, a que cantaran a Octavio como Augusto. El mecenazgo originario se manifiesta en que una madre o alomadre se encarga de la tarea de ser-rica-para-el-hijo, a menudo independientemente de su propia dotación de recursos materiales. Hay que definir la función mecenática como conexión de resonancia e impulso hacia arriba. De ella procede la vida acomodada, la vida enriquecida, la vida aprehendida por la antigravitación.

Cuando Hegel, en sus lecciones antropológicas, calificó a la madre como el «genio del hijo», tenía ante los ojos el proceso psíquico en el que la vida presubjetiva, gracias al encuentro con el principio genializante madre, es dotada de subjetividad personal; si se somete el proceso a un análisis más cercano se muestra que esa animación bi-unitaria es idéntica a la entrega del regalo primordial impulso-hacia-arriba. En el idealismo, la conciencia de ese obsequio se tradujo en una convicción, por muy sobreinterpretada que fuera, sobre el don de la libertad, entendida como superioridad inalienable del sujeto sobre todo tipo de coacción externa: nada puede ser tan difícil o pesado que no fuera soportable para el sujeto, en tanto esté lleno de la seguridad de querer lo que debe. Puede considerarse esto una exageración metafísica y un traslado extraviante del principio de levitación al querer; el motivo que sí tiene todo sentido en el idealismo reside en la pertenencia de la esencia del ser humano a la dimensión impulso-hacia-arriba. En ella se unen el hay y el puedes con el se-te-ayudará, pero sobre todo con el sale-bien, que hace saltar el horizonte. De esta vinculación surge la confianza en que lo más improbable suceda como algo que, apenas realizado, se entiende ya por sí mismo.

Estas consideraciones muestran que lo que en Gehlen se llama descarga puede ser apreciado en lo que vale si se lo entiende como momento de una dinámica elevadora más compleja. Para la imagen total es determinante que la descarga del sostenido sólo resulta posible por la mayor carga de un sostenedor. El axioma de Nietzsche de que toda cultura superior descansa sobre un fundamento de esclavitud saca de esta observación las consecuencias civilizatorias. Pero el concepto de esclavitud está todavía demasiado humanamente pensado en Nietzsche, su transformación en máquinas y sistemas sociales queda sin entender en este giro. El contrapunto antropológico a la tesis de Nietzsche sería el enunciado, que no puede haber vida en

impulso hacia arriba sin ayuda por parte de mecenas mimadores. Si se parte del hecho de la gestación a través de madres, tanto prenatal como posnatal, salta a los ojos la distribución de cargas que posibilita la cultura. Aquí se ve con claridad cómo la descarga mecénica pasa del donante al receptor. Pero las madres no son sólo las cariátides en la armadura del edificio de la civilización. Es verdad que sin el compromiso unilateral de la mimadora con el mimado no se pondría en marcha el proceso de levitación; pero no sería posible mantener un compromiso así, si la que sostiene no fuera sostenida ella misma; por un lado, mediante la alianza, fundadora de hogar, con el padre (el matrimonio es un contrato para la descarga común); por otro, mediante la colaboración de alomadres, entre las que puede contarse la red de familiares y amigos, incluidos los propios hijos mayores; y, finalmente, mediante organizaciones de ayuda y formas comunales de solidaridad, como las que entraron por primera vez en vigencia en la época del altruismo metafísicamente moderado y, más tarde, con el establecimiento del Estado de beneficencia. En general podría valer que sin la descarga del cargado no es posible una maternidad con éxito.

Pero la mayor contribución al efecto «soporte de la soportadora» la lleva a cabo, más allá de todos los suplementos externos de fuerza y ayudas cooperativas, la «madre naturaleza», actuando a través de la madre concreta. Mediante una plétora de disposiciones innatas proporciona un fundamento de bio-automatismos que interceptan la presión de las permanentes tareas de asistencia. Ésta resultaría insoportable si hubiera de ser superada por una voluntad libre, dejada sola: pero, desde los primeros efectos-*bonding*, pasando por el desencadenamiento de la lactación, hasta llegar a la elevación de las capacidades cenestésicas y empáticas, a las mujeres que han parido les secundan arsenales enteros de fuentes interiores de fuerza. Son esos automatismos en la central de energía del cuerpo de la madre los que ejecutan espontáneamente buena parte del trabajo materno, en tanto que no se estorbe a los factores desencadenantes por inhibiciones adquiridas. No sería indecente que se pudiera constatar que un secreto del éxito de la buena madre consiste en dejar que trabaje sin trabas la máquina-madre que hay en ella. Cuando este efecto se vuelve eficaz, la madre flota sobre los mecanismos que hacen soportable su posición; la persona-madre es, entonces, una superestructura levitante sobre el animal-madre que es ella misma.

¿Quién podría negar que aquí estamos cerca del polo generativo de la *humanitas*, de la posibilidad de gratitud frente al sostenedor? En ella participa la madre misma cuando alcanza el punto en el que entiende su estar-cargada como suerte. Entonces sabe lo que, por lo demás, sólo saben los guerreros: que es un privilegio poder esforzarse. El *optimum* de la capacidad de carga se alcanzaría presumiblemente cuando se llegara a una sinergia perfecta entre madre naturaleza y alomadre cultura (*alias* ley, bienestar y autoridad paterna). Admitamos que éste es un caso que, por muy atractivo que parezca como norma general, casi natural, empíricamente sólo sucede en escasas circunstancias.

6. Catástrofe de las madres neolíticas

El acontecimiento más decisivo en el desarrollo psicohistórico que lleva a las condiciones de mundo tradicionales consiste en la aparición de la madre crónicamente sobrecargada, lentamente consumida, preocupada: un fenómeno que puede seguirse desde las primeras campesinas de la «revolución neolítica» hasta las mujeres, «doblemente cargadas», que ejercen una profesión en las «sociedades» industriales. En madres en esa situación puede observarse cómo sobre-exigencias permanentes desacompanan la dinámica de impulso hacia arriba en el campo-madre-hijo. Cuando esto sucede se pierde el balance energético necesario para un sostener sostenido; con el resultado de que, en un mundo cada vez más determinado por la carencia de ayuda y medios de impulso hacia arriba, la maternidad puede sentirse como una carga difícilmente superable y, en ocasiones, incluso como maldición. Las palabras dirigidas a la mujer por el ángel de la narración del Génesis de la expulsión del Paraíso expresan inequívocamente el sentimiento de que en las mujeres humanas ya no hay bendición alguna para el parto y lo que le sigue.^[638] La maldición del ángel tiene peso histórico-filosófico. En tanto que determina la miseria femenina como fenómeno emergente, refleja la tendencia a la proletarización de las madres en las «sociedades» sedentarias nacientes.

Puede darse uno cuenta sumariamente de los mecanismos causales que condujeron a este estado si se consideran juntos los tres momentos fundamentales de la forma de vida sedentaria: junto al tránsito a formas de trabajo intensivo en el cultivo del suelo, sobre todo el aseguramiento de la vida mediante el acopio de provisiones y el aumento de población así posibilitado. Esta tríada de tendencias constituye el marco en el que la reproducción familiar hubo de transformarse, tendiendo a la proliferación de hijos: reforzado por sistemas religiosos que se impusieron como tarea la exaltación metafísica de la prole numerosa (en tanto que era posible dentro de los límites de la simetría entre prole y futuro). Quizá la idealización de la prole numerosa signifique la irrupción del pensamiento contrafáctico en la cultura. Lo que era maldición quiere pasar como bendición desde entonces: la figura fundamental de lo edificante, que sólo mucho más tarde volverá a ser diluida por el «pensar peligrosamente». Podría ser que con esa torsión comenzara la escisión entre realismo materno e idealismo paterno, que apareció como rastro de dominio dentro de las familias históricas.

En todo caso, la situación de las mujeres como madres se hace precaria, por principio, en el mundo de vida agrario. Si se toman como base los estándares descritos por el psicoanalista y paleontólogo John Bolwby del trato entre madre e hijo, aclimatado evolutivamente desde el Pleistoceno, aparece, más allá de la gestación intrauterina de nueve meses y de la extrauterina de doce, un espacio de tiempo de cuatro o cinco años en total, en el que el niño pequeño depende

constantemente de un gran despliegue de cuidados y de la proximidad permanente de figuras maternas o alomaternas; incluso después de ese tiempo, el religamiento del niño a instancias asistenciales constituye un imperativo psicosocial persistente. Que en un régimen así haya que mantener permanentemente baja la frecuencia de nacimientos, da igual con qué medios, es algo que se entiende por sí mismo, dado que la sobre-exigencia por cuidados múltiples representa desde el punto de vista de la mujer el peligro que hay que evitar por antonomasia. Aquí, el segundo hijo precoz, sobrante, molesto, aparece como el invitado mediante el que llega el mal. Por eso en las etiquetas informales más tempranas se permite cualquier reacción frente a ese invasor: huellas de tales modos de sentir pueden seguirse hasta en la reclamación moderna del derecho al aborto por la mujer no-dispuesta. Pero justamente el *worst case* señalado aquí, la sollicitación simultánea por partos muy seguidos, se desarrolla con las formas de vida agro-culturales, convirtiéndose en la situación estándar de las mujeres casadas. La situación general, tras el paso a la agricultura, es verdad que permite asumir materialmente la invasión de niños en las familias de campesinos y de señores y alimentar a los numerosos huéspedes con ayuda del producto adicional de los terrenos cultivados, pero el cuidado psíquico de los invasores resulta problemático permanentemente. El síntoma más conocido de esta precaria situación, sistémicamente condicionada, es el efecto-benjamín: sólo el último hijo de la serie experimenta la plenitud de la dedicación que propiamente debería corresponder a cada uno, suponiendo que la madre no estuviera demasiado agotada para mimar al más pequeño después de cumplir ese deber con los otros. El *mysterium iniquitatis* irrumpe, así, en toda familia fecunda; por su causa, el resentimiento de hermanos puede convertirse en la potencia universal del trasfondo.

De ahí se sigue que en la familia prolífica del Neolítico se inventa el inconsciente que impulsa la historia de las civilizaciones tal como nosotros la conocemos: su primer y permanente contenido es la envidia insoportable del individuo sub-atendido a los rivales de mimo más próximos, los hermanos y hermanas; su motor es la demanda inacabable de justicia, que significa: la imposible redistribución de la riqueza materna. No se pelea aquí por un privilegio edípico, como un psicoanálisis histórico-culturalmente desinformado no se cansa de repetir. Por lo que desde entonces se ha de luchar como por algo inalcanzable es por unos cuidados maternos completamente normales, pero excepcionalmente devenidos extensivos. No se trata del incesto, sino de la resonancia, no de un deseo de tintes genitales por la madre, sino del acceso libre a la que mima, no de una rivalidad de contenido edípico, sino de la competencia represora fraterna. Cuando el lazo de la primera intimidad se debilita demasiado, los niños se aíslan con respecto a la propia madre. La disputa, mantenida oculta, discurre en torno al escándalo de que se experimente como escaso lo que jamás tenía por qué haber llegado a serlo.

Todas las economías son desde entonces potencial y actualmente compensatorias: expresan una escasez por otra. En los estratos campesinos de las grandes culturas

prácticamente cada niño tiene más o menos motivo para preocuparse de la promesa, hecha preverbalmente y rota casi irremisiblemente, de participar en la levitación. Lo que se ha llamado el espíritu de la utopía surge de la demanda inefable de atenciones iguales para todos; que significaría el restablecimiento de la síntesis social desde el espíritu de una hermandad más allá de la envidia. El motivo acentuado por Freud de la muerte del padre es, en realidad, de naturaleza accidental. Lo que da contenido al inconsciente efectivo es la aniquilación, tan intensamente deseada como inconfesable, del hermano o de la hermana, que son directamente culpables de tu empobrecimiento y postergación. No es casual, pues, que la narración bíblica del crimen originario trate del asesinato del hermano: en ese contexto sería imposible la idea de que pudiera ser el padre el que te quita algo de la preferencia debida. Los delirios de expolio más amplios se refieren a *pears* rivalizantes; el paranoico cree capaz al *alter ego*, y sólo a él, de lo peor, y, ciertamente, porque ya se lo ha hecho. El delirio es en el fondo empírico. Por lo que respecta a las madres, en esas condiciones se ven obligadas a ser el sexo más fuerte, más justo y, finalmente, más duro en la injusticia inevitable. Tienen que administrar la carencia que ellas mismas son; ahogan los gritos a los que no pueden responder simultáneamente. Este destino les afecta inevitablemente en cuanto entran en la muy probable situación de enfrentarse, durante su fase vital fecunda, y más allá aún, a las consecuencias de su fertilidad sobre-exigida.

Desde el punto de vista psichistórico, con el giro hacia la manifiesta abundancia de hijos se implanta la historia de las culturas de carencia, porque sólo desde entonces pudo consolidarse el estado de ánimo de lo no-suficiente a todo lo ancho de una civilización en una gran mayoría de los individuos. Están excluidos de ello, además de los hijos con buena estrella de los pobres, sobre todo los descendientes de la nobleza primitiva, cuya actitud autoafirmativa no sólo es conformada por un *training* de arrogancia acorde con su posición social, sino que encuentra también un apoyo en un *continuum* de aura de riqueza maternal y alomaternal. Nobleza: eso significa psicoeconómicamente gozar de oportunidades mayores de acceso a recursos alomaternal. Éstos constituyen el primer concepto psíquicamente activo de tesoro. A la vez que una proletarización relativa de las madres sobrecargadas –una tendencia que sólo en parte se compensa en las cortes mediante su elevación a la autoridad de matronas–, surgen en los estamentos campesinos y burgueses nuevos tipos psicológicos de hijos: por una parte, los subordinados, que crecen en un clima de miedo al rechazo y se dejan proletarizar por sus propios padres; por otra, los estimulados por la ambición, que han gustado de la amarga dulzura de la vida recompensada y se dedican a sus tareas con un estado de ánimo fundamental compuesto de hambre, agresión y expectativas de felicidad.

En un mundo de carencias, que dispone del concepto de tesoro, se desarrollan las primeras formas del idealismo que permite a los seres humanos hacer abstracción de su situación real. El concepto de idealismo aparece aquí tan roto ya como suena tras las intervenciones de Nietzsche: no designa ni la altura de un sentimiento soberano de

sí mismo, ni la convicción sobre el primado de la esfera de las ideas, sino un síndrome compuesto de ilusiones interconectadas, mediante las que se rodea una realidad insoportable con una envoltura de reinterpretaciones y transfiguraciones. Porque se apoyan las unas a las otras, las ilusiones llegan en bandadas; cuando se entrelazan hábilmente, constituyen juntas un *collegium* de sugerencias; un autor con sentido para el orden y la sucesión puede unirlos en un sistema. ¿Qué es un sistema de pensamiento sino un tesoro para gentes sin tesoro?

Por naturaleza, es la madre la que se ofrece como primer objeto de idealización; no porque ella misma demande exaltaciones, sino más bien porque los hijos, que siguen teniendo oscura la verdadera naturaleza de su progenitora imprevisible, necesitan para su propia estabilización una imagen edificante de la Gran Madre. Puede ser que el núcleo dinámico de la abstracción idealista consista en la imposibilidad de ver a la propia madre como criatura pequeña, desvalida, agotada. Si hubiera diosas, ¿cómo soportaría que precisamente aquella mujer no fuera para mí lo más cercano a una diosa que se puede pensar?

7. Mimo en lo simbólico - La era de los tesoros celestiales

Las consecuciones psicológicas de la era metafísica se resumen en que en ella el bienestar o el mimo se hace capaz de símbolo. Se puede definir el símbolo por su valor de uso psíquico: pensar algo ausente como presente e imaginar como disponible algo que falta. En el universo del simbolismo predomina un modo de vivencia que cree tener presente en los signos la plenitud de lo real. Por eso durante la época simbolista los destinos de la riqueza van unidos a sus imaginaciones; los signos de la riqueza desembocan en la riqueza del signo. En este régimen, poderse hacer una imagen de tesoros y poderes significa ya ser rico y poderoso en cierto modo; quien sabe y está en situación de decir qué significa en su esencia la abundancia la posee también él mismo en cierto modo. Si alguien tiene un concepto de la plenitud de la substancia, no puede estar excluido de la participación en sus atributos. En este punto, simbolismo y catolicismo son sinónimos. ¿Dónde, si no, podría florecer la creencia de que quien se acerca en disposición correcta a un hueso disperso de un santo puede estar convencido de que se ha encontrado con ese santo en presencia real? El realismo católico es la continuación del totemismo con otros medios; traslada el principio-*mana* a la era de las categorías filosófico-teológicas. En ese orden no hay concepto alguno que no sea parte de tesoros, ni nombre alguno de seres en los que no fluya una corriente desde el origen. Pero sobre todo quien posee una sensación de lo que está alto, extasiado y arriba, participa él mismo en los arrebatos de la verticalidad. En la era del símbolo del tesoro o del *mana* logicizado, ser y pensar son, efectivamente, lo mismo.

La metafísica y los cuentos tienen en común que hacen que el verdadero héroe consiga llegar a la meta de sus deseos por rodeos ordenados. Uno se hace idea de ello en cuanto se va al fondo de la forma metafísica del deseo: es el mismo desear intenso el que lleva –al modo de la participación simbólica en la plenitud buscada– al deseante a la meta, antes de que haya dado el primer paso. En el espacio simbólico todo buscador de tesoros es encontrado al final por su tesoro. Ciertamente no es casualidad alguna que el último simbolista de altura en la vieja tradición europea, Ernst Bloch, haya elevado la búsqueda de tesoros a la forma del proceso de mundo. En él, la búsqueda, gracias a un ensoñamiento anticipatoriamente lleno de contenido, capaz de acción, había de transformarse en una producción clara. De hecho, quien descubre el Nuevo Mundo tiene que sentir con fuerza suficiente la atracción de las leyendas de El Dorado sureños y occidentales para entender los signos del tiempo maduro y hacer su irrupción. Quien conquista los aires tiene que haber soñado con volar el tiempo suficiente como para arriesgarse a la altura con el primer aparato de vuelo que se presente. Quien desea riqueza colectiva tiene que haber llegado crítico-económicamente hasta la raíz del poder-ser-rico en general. Por eso no se consigue

nada con la mera busca de tesoros, los bienes de fortuna tienen que ser producidos, en cualquier sentido de la palabra. La historia del mundo es para Bloch una larga fermentación de la riqueza emanante del fundamento del mundo que todavía no ha encontrado su alquimista; ejecuta el imperativo *enrichissez-vous* al nivel de la especie; su *agens* y *medium* es el descontento ilustrado. Naturalmente, el «ser idéntico, no enajenado (anticipado por el símbolo), de existencia y esencia en la naturaleza»^[639] sólo puede realizarse al final de la historia: la riqueza general queda aplazada. Sólo sería verdadera y real como *telos* consumado de todas las producciones, y todas sus anticipaciones aquí y ahora tienen que contener un momento de no-verdad. Por eso, el sistema de Bloch, que coloca al comienzo la ensoñación de una vida rica, y pone al final, por el contrario, la plenitud de esa riqueza, sigue preso en los patrones de la vieja teología europea.

Si, por el contrario, la plenitud se coloca al comienzo se pasa a un modo de pensar en el que la carencia sólo puede introducirse epigenéticamente; aparece, entonces, como el resto de lo malo, como *privativum*, como un efecto de expolio, como una disminución. En el sistema del pensamiento originario los mortales viven completamente bajo la protección de su primera inmunidad; no necesitan buscar, puesto que ya han sido encontrados. Para ellos todo queda incluido hasta el final en círculos que crecen incesantemente. De todos modos, no se sabe bien cómo ha de arreglárselas el ser humano de la Modernidad para conectar con esas edificantes concepciones originarias sin desertar de su tiempo. Incluso en los vestigios que quedan de la nobleza en la actualidad la magia del origen ha perdido su efecto. El conocimiento de que los holistas poseen un estatus mejor de inmunidad que los seres humanos modernos no demuestra nada en favor de la posibilidad de volver a convertirnos en holistas. Queda por meditar: la defensa pleromática no despliega su paraguas protector frente a enfermedades, carencias y deterioros, sino frente al trauma de la inseguridad que se vive ante la falta de impulso hacia arriba. Aspira a la superación de lo que no ofrece confianza mediante la confianza, en tanto que restablece con mayor amplitud la homeostasis destruida a pequeña escala. Mientras el círculo mágico conserve su fuerza regenerativa, todo lo que cae en suerte puede ser interpretado como enseñanza. Más aún, en el chamanismo de la totalidad las perturbaciones sirven como capítulo necesario en el camino de aprendizaje del alma llamada a estudiar su inconmensurabilidad; todo el contorno de la vida se recoge en un espacio interior, que obliga a los expolios a convertirse en coproductores de la plenitud. Quien se ha bañado en el río del origen está cubierto por la imposibilidad de ser pobre, como Sigfrido por la sangre reseca del dragón.

Mientras que, a causa del giro agrícola posneolítico, en las primeras ciudades, reinos e imperios se aclimató un estado de ánimo fundamental de carencia permanente –sólo compensable parcialmente por la gloria de los reyes-dioses y por su aura de majestad, que invitaba a participar imaginariamente en ella–, en las poblaciones oprimidas se desarrollaron múltiples sistemas de mitos –más

exactamente: esquemas de producción interior de imágenes y de ensoñación prefigurada, que más tarde se describirán como «creencias», y más tarde aún como fidelidad a ilusiones heredadas—, sueños que asignaban a la riqueza terrenamente inalcanzable un destino trascendente. Queda abierta la cuestión de si la conexión genética, aquí supuesta, entre las primeras civilizaciones sedentarias (junto con su ordenación bifocal de ciudad dominante y campo servidor) y el surgimiento de fantasías-paraíso puede corroborarse por resultados de la mitología comparada; seguro es sólo que en la mayoría de las grandes culturas, que se basaban en la síntesis de agricultura, artesanía y escritura, puede observarse una vinculación sintomática entre representaciones de una existencia posmortal y fantasías de libre acceso a un mundo de plenitud fabulosa. En las muy extendidas utopías-jardín se compensan momentos de rusticidad transfigurada con atributos del modo de vida ciudadano. Cuando la totalidad del mundo se recrea en forma de jardín, las riquezas de naturaleza y cultura confluyen consonantemente en un espacio acotado.

Se podría hablar de una primera forma de configuración de tesoro en el cielo; de ella dependería la nueva estilización de la existencia humana como búsqueda de tesoro, metafísicamente codificada. En el fantasma del tesoro se unen las imágenes prototípicas del poder y de su opulencia, tal como fueron establecidas en las culturas regias primitivas, con patrones intuitivos interiores de plenitud y sostenimiento, de los que, en conexión con las consideraciones anteriores, suponemos que remiten a experiencias con potenciales de mimo maternos y alomaternos, por muy deficitarios que sean. Si los tesoros materiales actúan como atractores para la conciencia es, en primer término, porque son mensajes agradables materializados; encarnan masas pleromáticas de las que irradia la promesa de que la levitación se producirá algún día. A quien busca el tesoro se le promete que el impulso hacia lo alto prevalece al final. Mediante fantasías-tesoro se introduce en el estado de ánimo fundamental depresivo de las primitivas culturas imperiales un correctivo maniaco. Un tesoro, rodeado de sueños: ése es el prototipo del poder de mimo que la plenitud de lo posible mantiene a su disposición y a la de los suyos. Gracias a su evidencia, adquiere una forma objetiva el arquetipo de la riqueza, que se reveló pre-objetivamente en la madre soberana. Ahora sólo hay que decir dónde está enterrado el tesoro. El informe de la tradición es solemne: muere y lo encontrarás.

Se entiende ahora por qué un tesoro puede ser a la vez la substancia y la persona; de este desdoblamiento dan testimonio aún figuras como las doncellas de la suerte o fortunas modernas, que en la dedicación a sus protegidos reúnen epifanías personales con flujos materiales de bienes. Ejemplarmente puede observarse esto en el libro popular de *Fortunatus*, aquel prototipo de niño con suerte, agasajado con una bolsa mágica, cuya irrupción en la vida rica narraron autores europeos entre el siglo XVI y el XX. La ironía de los cuentos clásicos de superabundancia se nota cuando se tienen presentes las condiciones generales de negocio del tráfico metafísico internacional: los creyentes han de suponer en el Señor del jardín, el Dios Padre, las posibilidades

inagotables de mimo que experimentaron en el caso de las madres empíricas, la mayoría de las veces sólo indicialmente. Por regla general se les escapa que el pleroma regio sólo brilla, tal como lo tienen ante sus ojos en esplendor real e imaginario, porque ellos mismos han contribuido lo suyo a su exaltación. En medio de impuestos, servicios y sueños rodean al Señor con el aura de la fuerza de atención, de la que desean que les favorezca a ellos mismos. Sin saber bien lo que le espera, el pueblo permanece dispuesto en la sociedad de clases como alomadre del Señor. A la vez el pueblo ha de levantar los ojos a sus grandes, como si éstos, por su parte, fuesen las alomadres del pueblo. En esas relaciones de deseo se articula el *contrac social* psicodinámico de la era metafísica.

En una primera lectura es el Señor, si los deja acceder a él, el que proporciona a los suyos participación en su superabundancia. Por eso la vuelta-al-sostenimiento por la riqueza constituye el gesto fundamental de las narraciones del paraíso en las culturas monoteístas, aunque por su forma narrativa traten, más bien, de un adelante-hacia-la-abundancia. Entre numerosos ejemplos de narraciones rabínicas sobre el tiempo mesiánico citemos un pasaje en el que puede observarse la judaización del motivo helenista-romano de la Edad Dorada:

Los rabinos enseñaban: hay abundancia de cereales en el campo, en la cima de los montes (Salmo 72, 6). Decían: algún día el grano de trigo subirá como una palmera de dátiles hasta la cima de los montes. Quizá creas que resultará fatigoso segarlos, pero: un viento como el del Líbano recogerá, murmurando, su fruto; el santo, alabado sea, desatará desde su cámara del tesoro un viento que deshará su fina harina; cada cual irá después al campo y llevará a casa las palmas de las manos llenas para su alimento y para alimento de la gente de su casa [...]. Algún día un grano de trigo será igual que ambos riñones de un gran buey [...]. El mundo futuro no es como este mundo; en este mundo hay que afanarse mucho para cosechar el vino y pisarlo, en el mundo futuro se recogerá una única uva en un carro o una barca, se colocará en un rincón de la casa y se servirá uno de ella como de un gran tonel; su madera arderá bajo el puchero. No habrá uva alguna que no alcance treinta medidas de vino (Kethuboth 111 b).^[640]

No se puede pasar por alto que en esta leyenda del estado mesiánico (quizá incluso escatológico) está presente la tendencia a devolver a la naturaleza pobre y agotada en el tiempo profano la perdida competencia de mimo. Bajo los signos de trigo y vino aparece un delirio arcaico de nodrizas: todo rebosa, todo es pecho. La alomadre naturaleza restablecida anula el drama del destete, detiene la caída en la pobreza y vuelve a llevar a los suyos a alturas donde crecen granos gigantes y el viento hace de molinero. Es decisivo que tales imágenes vuelvan a colocar la imaginación de los clientes, antes del trabajo, en un estado, en el que impliquen a los santos, al Dios de Israel, en servicios alomaternal universales. En sueños sobre el fin de los tiempos de ese tipo, Dios no se representa como el legislador, sino como *sponsor* y mimador. De otro modo sería incomprensible la idea de que los seres humanos del tiempo mesiánico ya no realizaran con sus propias manos el trabajo de la cosecha, sino que encontrarán la harina ya molida en los campos; igual que se pudiera prescindir del trabajo del viticultor porque la uva se transformara inmediatamente en tonel. En el espíritu del mimo alomaternal se evoca una naturaleza que en cualquier época proporciona productos ya dispuestos.

Precisamente este acorte del camino al resultado, eludiendo los pasos intermedios, que incluyen trabajo o alienación, constituye la esencia del mimo. El sueño de ingresos sin trabajo sirve de ideal a todos los sueños de levitación y consumo:^[641] siempre hay que contar con ello cuando se trata de gastos. Pues populares son sólo siempre los gastos o el esfuerzo de los otros. Mesianismo significa

esperanza en un estado de mundo, en el que el trabajo estuviera completamente externalizado: sea porque se encargara de él una naturaleza totalmente desatada o, lo que es lo mismo, enteramente proletarizada, sea porque fuera transferido completamente a máquinas o a un sub-mundo de condenados. Mesianismo sería, según ello, una concepción para postular la recuperación de la fuerza de mimo maternal a nivel de un pueblo entero. Por eso es importante la observación de que en esta delirante economía el Mesías no puede ser inmediatamente el mecenas de los suyos. Antes, sus partidarios tendrían que haberle enriquecido lo suficiente para que se encuentre en situación de devolver la riqueza acumulada en él a la naturaleza, hasta que ésta, por su parte, se convierta en la alomadre de la clientela.

En esta lectura de los textos de espera a la satisfacción, el mesianismo se muestra como la matriz de una acumulación originaria de capital de mimo en el cielo. Que su centro de gravedad se coloque, primero, en las utopías orales, alimentarias, hay que remitirlo, naturalmente, a la renovación del contrato de mimo en el campo-madre-hijo posnatal, desplegado idealmente. Puede que no sea un mero azar que algunos de los más profundos pensadores del judaísmo en el siglo XX concedieran una fuerza mesiánica grande, aunque distorsionada, al proceso del capital, porque potencialmente estaría en condiciones de satisfacer a todos los miembros de la «sociedad», sobre todo a los hasta ahora reducidos a la miseria; el hecho de que Walter Benjamin supusiera sólo una «fuerza mesiánica débil»^[642] muestra que también él, como ya hemos constatado, a pesar de su orientación marxista, siguió siendo hasta el final un conservador-miseria.

Utopías de la oralidad sólo pueden ser superadas por utopías de la prenatalidad. De qué modo se expresa esto, dado el caso, lo muestra Moses Maimónides, 1135-1204, en un tratado sobre el *Sanedrín* de la Mishná, una colección de leyes judía, en el que se trata de las representaciones populares de los deleites del más allá de los justos.^[643] Con franco menosprecio refiere Maimónides las concepciones, a sus ojos groseramente materializadas, de aquellos intérpretes que creen que la vida terrena justa será recompensada por una estancia en el jardín del Edén, donde habría sin cesar comida y bebida en superabundancia, junto con lechos de seda, casas de piedras preciosas y ríos de vino noble. Según la opinión de otros maestros populares, en los días del Mesías la tierra produciría finos ropajes, ya tejidos y listos, y proveería a los elegidos con pan recién cocido, que saldría directamente de la tierra. Como en todas las versiones de la utopía-abundancia objetivante, el máximo bien se encuentra en la profusión del constante suministro de bienes, cuya producción se adelanta ya en la naturaleza o en talleres invisibles. Contra esta robusta representación de las últimas cosas, Maimónides formula una utopía filosófica del goce a-corporal que sólo se le concede al intelecto formado metafísicamente tras la separación de la envoltura mortal. En esa promesa alternativa el acento se traspasa de las satisfacciones objetivas a las pre-objetivas. En concordancia con tradiciones platónicas, Maimónides habla de la bienaventuranza puramente espiritual del alma, que consiste

en la presencia y en el constante reconocimiento de Dios. El intelecto contemplativo se concibe aquí como un cuerpo sin órganos, digamos, que constituye una conciencia pura, sin tener que preocuparse de sus condiciones de conservación. De acuerdo con la tradición, el intelecto puro se presenta, así, como una substancia separable del cuerpo. Un sí-mismo tal, sin cuerpo, corresponde a un estado preoral, en el que las modalidades de la alimentación pueden quedar en segundo plano, mientras que el primer plano en alerta pertenece a una conciencia sutil, jubilosa por la coexistencia noética con el gran Otro (que todavía no mantiene distancia como Otro real). Como tal, la presencia de Dios significa ya la antigravitación. Lo que en codificación filosófica se presenta como oposición entre materialismo e idealismo, encarna, desde el plano de la psicología profunda, la diferencia entre relación de objeto y comunicación-nobjeto; desde el punto de vista poetológico designa la diferencia entre utopía oral y utopía prenatal. El corte entre la gestación intrauterina y la extrauterina motiva tanto las simbolizaciones más concretas como las más sublimes del anhelo de sostenimiento.

Ya que la escatología cristiana asume en muchos aspectos la herencia del mesianismo, no sorprende que en ella actúe una dinámica de fantasía semejante con respecto a las últimas cosas. También lo que le importa a ella es incentivar el restablecimiento de las condiciones de plenitud. A su estilo pertenece, como en los modelos judíos populares, un crudo fisicalismo, para cuya motivación es apropiada la referencia de que la concepción del cuerpo en el estadio oral como mejor puede expresarse es en visiones de alimentación. Que remiten a ingestión de, y participación en, una riqueza fluyente. En el quinto libro *Contra las herejías* de san Ireneo de Lyon se citan unas palabras apócrifas de Jesús, transmitidas por discípulos de Juan, el discípulo del Señor, que si fueran auténticas demostrarían la presencia de las más toscas utopías de superabundancia en medio de la buena nueva evangélica. La idea rectora del discurso para-jesúsico es que las buenas obras de los piadosos no pueden recompensarse en este tiempo del mundo, sino sólo en la era de su retorno, pero entonces cien veces al alza:

Vendrán días en que crecerán viñas con 10 000 cepas cada una, y en una cepa 10 000 sarmientos, y en un sarmiento 10 000 brotes, y en cada brote 10 000 racimos, y en cada racimo 10 000 uvas, y cada uva producirá 1000 litros de vino al prensarla. Y cuando uno de los santos coja un racimo le gritará el otro: ¡Yo soy un racimo mejor, cógeme y alaba por mí al Señor! De modo semejante, también un grano de trigo producirá 10 000 espigas y cada espiga tendrá 10 000 granos y cada grano dará 10 libras de harina blanca, pura. Y así todas las demás clases de frutas y semillas y hierbas.^[644]

También aquí se fantasea con una naturaleza anticipadora, cuya riqueza supera toda posible demanda. En un paraíso de ese tipo la moderna ideología del deseo no se sentiría satisfecha, ni en su forma psicoanalítica ni en la consumista, porque en el medio de la superabundancia no quedaría espacio para tensiones persistentes de pulsión y de objeto. Habría que prevenir a los interesados que en tal más-allá no se puede comprar nada. El fantasma citado se dirige a la situación de necesidad de una clientela que sueña con satisfacciones primeras y últimas: no con una vacación de vivencias trascendente. Las cifras de abundancia amontonadas no tienen, naturalmente, ningún sentido de cálculo, sino que actúan como hipérbolos cratofánicas. Alaban *via eminentiae* a Dios, el que mima. Apenas es necesario decir que el planeta Tierra, incluso en estado de transfiguración, no sería suficientemente grande para soportar ni

siquiera una viña con las propiedades citadas. La abundancia de la que da testimonio este período de prosperidad ha de ser entendida epifánicamente: tener un concepto de Dios significa alabarlo, aquí como en todas partes; alabar correctamente a Dios significa describir como ilimitado su poder de atención y cuidado. En lugar de la madre mezquina ha aparecido una naturaleza en permanente estado de relajamiento drogado. Desde el punto de vista psicológico habría que hablar, ciertamente, de una defensa entusiasta del hambre, más exactamente: del anhelo alucinatorio de restablecimiento de la homeostasis, que permite al presujeto rebajar hasta el nivel cero su tensión de deseo, convertida en trauma. La liberación del hechizo causado por el objeto del mundo de la vigilia mediante reducción de la tensión de la existencia al cero nirvánico se acepta en este espacio psicoeconómico como equivalente de bienaventuranza o libertad.

La metafísica religiosa clásica constituye, pues, un círculo de deseo paradójico: funciona bajo la premisa de que ella excite al máximo el deseo de estar con Dios, a la vez que dé a entender que lo deseado sólo puede encontrarse en un estado libre de deseo. Éste se acepta como perfección de la inmunidad frente al azar: frente al exterior, que vulnera la forma íntegra de la propia vida, así como frente al interior, que humilla por necesidad y dependencia. Está claro que el trauma se aprehende aquí como talento metafísico; quien no lo lleva consigo no llega lejos espiritualmente, porque falta el extremismo que proporciona la herida originaria, y quizá sólo ella. Por eso, en todas estas disciplinas hay que estimular, en primer lugar, el sentido de la antigravitación, la repulsión de lo real: el ser humano tiene que ser erradicado de lo probable y orientado a lo absolutamente improbable, a lo imposible mundanamente; cosa que como mejor se lleva a cabo es mediante imágenes intensas de ascensión al cielo e invitaciones atractivas desde la altura. Desde el cielo hacen señas irresistibles gratificaciones, transfiguraciones, aureolas. Tras la total movilización del alma por la ilusión se cumplen los presupuestos bajo los que se puede proceder a la evocación de la comunión prenatal. Ésta, por naturaleza, carece de imágenes; conduce a la homeostasis flotante, alusible en metáforas de distensión enológico-oceánica. Algunas escuelas de sabiduría se paran ante tales perspectivas; otras hacen pedazos aún ese horizonte. Interrumpen la búsqueda en el positivismo, que no se puede diferenciar del nihilismo, el producto del desengaño por todo.

Ejemplos de ese modo de pensar, calcular, hablar y sentir son aducibles *ad infinitum*; juntos constituyen una biblioteca universal del soñar homeostático. Que sería *eo ipso* el compendio del saber de la humanidad histórica sobre ascensiones al cielo, junto con los cálculos de los sacrificios correspondientes. En ella aparecería a qué precios intentaron conseguir la transfiguración los buscadores: aquí queda a la vista la base de intercambio de los fanatismos. A las representaciones del final de los tiempos judías y cristianas habría que enfrentar el análisis de las elaboradas fantasmagorías de jardines paradisiacos en el islam, que se distingue de las utopías orales y prenatales convencionales sobre todo por la adición heterodoxa de utopías sexuales, un motivo que se ha vuelto interesante en la actualidad, desde que los enigmas psicodinámicos del culto islámico-terrorista a la muerte dan que pensar a Occidente (a ese Occidente que, desde el punto de vista de sus detractores fanatizados, quizá también envidiosos, representa el imperio de la pornografía realmente existente, y *eo ipso* una parodia profundamente hiriente del cielo popular

islámico).^[645] En este panorama no pueden faltar alusiones a las delicias del País Puro, en torno al cual los adeptos del popular budismo-amida han desarrollado todo un universo de imaginaciones y ejercicios espirituales. El contexto exigiría, además, una exposición de las enseñanzas sobre la consecución de la inmortalidad en las doctrinas alquímicas del taoísmo esotérico. Para nuestras consideraciones resultan innecesarias variantes adicionales de ejemplos de ornamentación efectiva de cielos, paraísos, mundos transfigurados y demás caracterizaciones metafísicas o para-metafísicas del espacio de levitación: los materiales necesarios para una comparatística del más allá pueden encontrarse en la bibliografía mitográfica y científico-religiosa.^[646]

8. Deseo inmanente, novela de Fausto y democratización del lujo

Para los toscos apuntes, aquí trazados, de una historia del mimo y sus zigzagueos, en lo que sigue los desplazamientos a la trascendencia y las diversas escatologías de la distensión (incluyendo el mito freudiano de la pulsión de muerte) son de menor importancia que el re-descenso del deseo de lujo y sobreabundancia, imaginariamente codificado, a contextos terrenos y operaciones mundanas. Se trata ahora, en una palabra, de la constitución del mundo moderno mediante la transformación de la ascensión al cielo en un éxodo horizontal, cuyo símbolo geográfico se llama América. A este efecto contribuye un cambio de acento de consecuencias ilimitadas: el de la trascendencia a la inmanencia y de la ascesis a la expresión. Por eso, el llamado cielo deja de servir de pantalla de proyección del deseo sin límites; la nueva pantalla se abre en la vastedad de lo posible humana y terrestremente: en lugar del trascender hacia arriba, el alma moderna aprende a cruzar los océanos. «Incluso el aire se vuelve horizontal».^[647] El sentido de lo infinito se articula retrospectivamente; se adentra cada vez más amplia y profundamente en espacios opcionales terrenos. El más allá entero se busca ahora ya en el más acá; lo que era cielo se convierte en problema técnico.^[648] El cambio se lleva a cabo por la inversión de la dirección del saber-hacer o poder-hacer desde operaciones retórico-escolásticas a operaciones técnico-ingenieras y empresariales. De ahí el interés de la Era Moderna en figuras de carácter en las que se realice la *belle alliance* de desear, poder, tener, hacer y disfrutar.



Ilustración de una edición de *Fausto* del siglo XIX.

En este contexto parece oportuno volver a perfilar una vez más el significado e importancia de la figura de Fausto. En ella cristaliza una tendencia que llamamos retroscendencia del mimo: con Fausto la subjetividad moderna activista del consumo y la vivencia entra en el escenario histórico-motivacional. También los estímulos,

como los motores, tienen su historia. Lo oportuno o prematuro de este debut, que se nos presenta en el llamado libro popular –*Historia von Doktor Johann Fausten / dem weitbeschreyten Zauberer und Schwarzkünstler [Historia del doctor Juan Fausto, el mago andariego y nigromante]*, publicada en 1587 por Johann Spiess en Frankfurt del Meno–, lo ponen de manifiesto tanto las circunstancias históricas como los vectores internos, casi utópicos, del texto. Aquí la busca del tesoro, cognitiva y sensiblemente, se convierte en pasión interior al mundo. Que el libro de Fausto llegó en un momento oportuno lo demuestra su éxito; que le son inherentes rasgos prematuros se sigue del hecho de que el aquí proclamado nuevo ser humano, el tipo-mago de sabio, que por estudio, negocio y fraude se vuelve poderoso, sólo por un camino semitécnico consigue en principio sus éxitos. Efectivamente: que el anhelo de Fausto hubiera de buscar la alianza con el cómplice del deseo, Mefistófeles, delata más que todo el resto el *stand* históricamente limitado de los poderes de mimo y atención. Con todo, sólo se acerca uno a la figura del diablo cuando se reconoce en ella un prospecto publicitario de un nuevo mimador poderoso. Éste deja entrever un imperativo hasta entonces inaudito: ¡tienes que acrecentar tu capacidad, aunque sea con medios nigrománticos! La voluntad de ser capaz^[*****] es la que distinguirá al ser humano operativo y operable de la Era Moderna del ser humano ontológico de la Edad Media, que superó y solidificó su impotencia en imágenes metafísicas del mundo. Por el giro al ser-capaz-de-actuar –articulado proféticamente en el pensamiento plenipotenciario humanista de Francis Bacon– se anuncia el proyecto descarga. Con sus propiedades-factótum, el espíritu poderoso técnicamente, bueno-malo, bienhechor-malhechor, se cualifica como la instancia alomadre oculta del ser humano de la Era Moderna.

En esta circunstancia nunca se puede insistir suficientemente: si Mefistófeles encarna en el libro de Fausto una figura de gran modernidad es porque ofrece al «nuevo hombre» caminos completamente mundanos y completamente técnicos, aunque técnico-diabólicos todavía, para la realización del deseo; si esa figura resulta más realista es sólo porque ya establece circuitos reguladores entre oferta demoníaca y demanda humana: después de que el demonio ha mostrado lo que ahora queda al alcance gracias a él, el deseo se aventura en un amplio frente de audacias desconocidas y amplía el mercado de buenas diabluras. Esto constituye el contenido analítico de este cuento de alianza entre el sabio, ansioso de satisfacciones, y el demonio, dispuesto a concesiones. Aunque las nuevas realizaciones del deseo se revelen abiertamente como acciones criminales cuentan con la simpatía del lector porque aseguran el principio de redistribución. Siendo criminales son también justas; son justas porque revisan la eterna e injusta cicatería con el mimo y regalo, aunque sólo en un caso ejemplar. Este libro popular sabe del *modus vivendi* del exuberante doctor:

Al D. Fausto no le hacían falta alimentos y víveres. Cuando quería un buen vino, el espíritu se lo traía de las bodegas, donde él quisiera; como él mismo dijo una vez, maltrataba mucho las bodegas de su señor, el

príncipe elector, y las del duque de Baviera y del obispo de Salzburgo. Así, tenía también diariamente guisos, pues dominaba un arte mágico tal que, en cuanto abría la ventana y nombraba un pájaro que le gustaba, le entraba por la ventana. Asimismo, su espíritu le traía de todos los señoríos de los alrededores, de las cortes de los príncipes o condes, los mejores guisos, todo completamente principesco. Él y su mozo iban vestidos espléndidamente, y la ropa para ello tenía que comprársela o robársela para él su espíritu en Núremberg, Augsburgo o Frankfurt de noche, porque de noche los tenderos no acostumbraban a estar en la tienda; y con los curtidores y zapateros sucedía lo mismo.

In summa, todo era material robado o tomado en préstamo [...].

El doctor Fausto vive, así, una vida epicúrea día y noche, no cree que haya un Dios, infierno o demonio.^[649]

Con esta narración hemos entrado en un mundo en el que queda asegurada una muy soportable levedad del ser mientras sean los otros quienes trabajen: todavía no se pregunta por relaciones de producción. El narrador de la *Historia* no deja duda alguna sobre cómo ha de llevarse a cabo el pillaje fáustico de gran futuro: a la explotación acostumbrada del pueblo por los grandes señores sigue la explotación innovadora de los señores y artesanos por seres humanos excepcionales, se trate de un sabio, de un artista o de un consejero de empresa.

La fascinación que durante siglos emanó de la figura original del doctor Fausto —y de la que en las sublimaciones de Goethe sólo permaneció visible un destello refinado— consiste, pues, en una promesa extensiva e intramundana de mimo y confort. Dado que esta promesa estaba dirigida indeterminadamente, una buena parte de la inteligencia burguesa de todas las generaciones siguientes pudo sentirse apelada por ella. Lo fascinante es perceptible aún tras siglos: Fausto es el hombre que a mitad de la vida descubre el truco de todos los trucos: el camino corto a la riqueza, sin trabajo, y, con ello, el salto del deseo al disfrute.^[650] Él es el protagonista de la demanda burguesa de los medios de mimo y bienestar del presente y del futuro. Su ligereza metafísica, con mayor exactitud: su postergado interés en la salvación de la propia alma es lo que le abre el acceso a fuentes ilimitadas de confort y disfrute. Con ello proporciona un modelo infeccioso de cómo se podría acabar de golpe con el triste trabajo de la autoconservación. Gracias a métodos mágicos avanza a saltos hacia los resultados, sin tener que soportar la larga marcha a través de la producción y del trabajo honrado. Su descubrimiento —el pacto con el diablo es su símbolo— consiste en que también en el plano del deseo del adulto se pueden demandar y encontrar satisfacciones tan completas como, por lo demás, sólo serían posibles en la simbiosis del niño pequeño con la madre comprometida: suponiendo que disponga de un *partner* de mimo muy potente. Fausto se permite la amplia regresión que, no obstante, conduce a la meta adulta.

El escándalo de la existencia de Fausto tiene, pues, un nombre: desmesura en el bienestar. Dirige la ruptura abierta con las viejas tradiciones europeas de la vida moderada, prudente, autorrestringida, tal como fueron articuladas por las ideas de *sophros'yne* y *moderatio*. Si existe un pecado fáustico se trata del pecado constitutivo de la Era Moderna, en tanto en cuanto ésta consiste en la ruptura con el sistema de los viejos módulos europeos. Con ella comienza no sólo la infiltración de un anhelo

infinito en circunstancias finitas, sino también la des-limitación práctica del tráfico y el consumo. En ambos casos aparece ya la dinámica del proceso de capital, reflejada en las cualidades subjetivas de una exploración sin tregua y un apetito insaciable de vivencias. La máxima de Fausto reniega de la medida y el *ordo* porque ya no viene determinada por necesidades finitas y satisfacibles, sino por deseos irrealizables. A ello corresponde que el divertido doctor viaje tanto por el mundo recién des-limitado como sólo, por lo demás, lo hace el capital fijo en forma de barcos cargados por los mares del mundo; ya no puede, ni quiere, echar anclas en ninguna parte, porque sus deseos ya no tienen fin; no puede invitar al instante a que permanezca, dado que él mismo se proyecta como corriente imparable, sin desembocadura en el futuro.^[651] Incluso el espacio aéreo ya no está seguro frente a su irrupción. La ideología-Fausto implica el pronunciamiento contra los límites que habían trazado la obediencia, la pobreza de recursos y la carencia de espíritu emprendedor; y si los medios que procuran mimo y confort a Fausto han de ser descritos *pro forma* todavía como depravados, no puede pasarse por alto, sin embargo, la vivacidad del aliento a esos efectos durante la mayor parte de la época burguesa. El interés en el pecado y la desinhibición determina el mercado originariamente. Cuando cosas así están en marcha, la atención pública se focaliza en el plus de vida.

Sólo después de que en Occidente se traspasó claramente el umbral hacia la *affluent society*, a partir de la segunda mitad del siglo xx, se desvaneció de golpe la fascinación por la figura del sabio desenfrenado, probablemente porque los seres humanos perdieron con el creciente consumismo real la sensación de poder aprender algo de las licencias y audacias simbólicas de Fausto. Konrad Adenauer ya no necesitaba prohibir el *Fausto*. Con la invención del crédito al consumidor todos nosotros nos hemos adelantado al tiempo del trabajo y vivimos ya en el futuro del deseo: ya no es necesario explicar cómo la tarjeta de crédito ha vuelto superfluo al compañero mimador diabólico. En el sistema de consumo desarrollado, al «registro de los derechos humanos se añade el derecho a la regresión».^[652]

Con todo esto, el nombre de Mefistófeles representa el descubrimiento de una figura de trascendencia. El pacto diabólico es la cifra de un contrato inexpresable, cuyo contenido es el cuidado total, como si se tratara del de una madre. En tanto que la levitación descubre campos de juego intramundanos corta la referencia a la vida posmortal. Así se abrirán los ojos de generaciones siguientes de europeos a sus oportunidades seculares. En cambio, la moral de la historia no se tuvo demasiado en cuenta desde el comienzo. Aunque al mimado, tras el final del plazo de 24 años, le quedaba la perspectiva de las penas eternas del infierno, no por ello el público afecto se interesaba menos por lo que sucedía en sus incursiones al ser humano consumidor, liberado de cadenas: las comilonas épicas, el lujo subido de la mesa, las escapadas con amoríos tanto de arriba como de abajo, los viajes del segundo Simon Magus por el aire y en el espacio (en los que la vertical adquiere un sentido aerotécnico),^[653] los reportajes sobre el más allá infernal, las peripecias durante el viaje al cielo, que ahora

se transforma en un vuelo espacial tripulado, las divertidas-malvadas aventuras del nigromante en cortes de príncipes, las bromas con monos, campesinos y estudiantes: todo esto describe un círculo de acontecimientos que merecen ser vividos y descritos. La vuelta al mundo de Fausto se ritma de anécdotas desbordantes sobre orgías de vino, orgías de comida y bacanales. En pasajes repetidos cristaliza la estructura multi-episódica de la prosa narrativa moderna, que saca a sus protagonistas al amplio plano de la experiencia. Así contribuye la novela moderna temprana, como primera revista del ser, a configurar la forma del sujeto, en tanto que define al héroe como máquina de contar sensaciones por unidad de narración.

Por lo que respecta al ominoso pacto con el mal, da testimonio de una ganancia de realismo, porque el mimo y halago total, en el caso de no-lactantes, puede ser representado abiertamente ahora como explotación de un tercero. Explotación que sólo es posible gracias a usurpación y rebelión. Cuya justificación, por ambivalente que sea, puede extraerse del hecho de que se piensa claramente en el saqueo de grandes señores, de quienes no se puede desechar la sospecha de que ellos mismos sean explotadores. La figura intelectual de explotación del explotado representa, como se ha hecho observar, una versión previa del principio de redistribución, sin el que no podría legitimarse la participación del Estado moderno en los resultados económicos de la sociedad. En este sentido, el diablo fáustico, junto a figuras como Robin Hood, Fortunatus, Eulenspiegel y otras, habría que designarlo como precursor del Estado social, por cuanto no se considera en él la primacía del autoservicio; él es un antepasado místico de la socialdemocracia. Dado que en sus transacciones se trata más bien de desplazamientos de la riqueza de los antiguos a los nuevos poseedores de tesoros que de impuestos directos, él anticipa la bolsa más que el fisco.

Como ladrón y encubridor en una persona, Mefistófeles ilustra el estado de cosas de la expiación del modo más explícito. Adopta el punto de vista de la cleptocracia ilustrada, en tanto que rastrea la riqueza hasta el punto en que puede ser robada como producto acabado; el moderno Estado fiscal, que en virtud de la ley saca año tras año del bolsillo de quienes se dice que ganan más la mitad de sus ingresos, puede enlazar con el estándar cleptocrático. A los siglos XVIII y XIX les estaba reservado reponer el producto en el proceso de producción y redescubrir el tesoro como capital; suponer, en consecuencia, el latrocinio en el contrato de trabajo mismo, después de lo cual se llamará explotación. Desde aquí pueden formularse las premisas bajo las que el Estado fiscal autoritario temprano-burgués se transforma en el Estado social permisivo de la Modernidad.

Con el establecimiento de las rutinas de beneficencia pública durante el siglo XX entra en su fase operativa la aventura del presente, el paso a la «sociedad» de levitación. Cuyo principio conceptualizó el sociólogo René König, cuando designó el auténtico proyecto de la Modernidad como «democratización del lujo».^[654] La fórmula recoge la insinuación de Schumpeter, según la cual la consecución real del capitalismo consiste en la popularización de los accesos a mercancías exquisitas:

progreso en el campo económico no significa que la reina de Inglaterra se pueda comprar tantas medias de seda como le parezca, sino que las dependientas de la tienda puedan permitirse tales medias.



Jean-Antoinette Watteau (?), *Rótulo para el comerciante de arte Gersaint*, 1720.

Democratizar el lujo: habrá que acostumbrarse a la idea de que este proyecto,

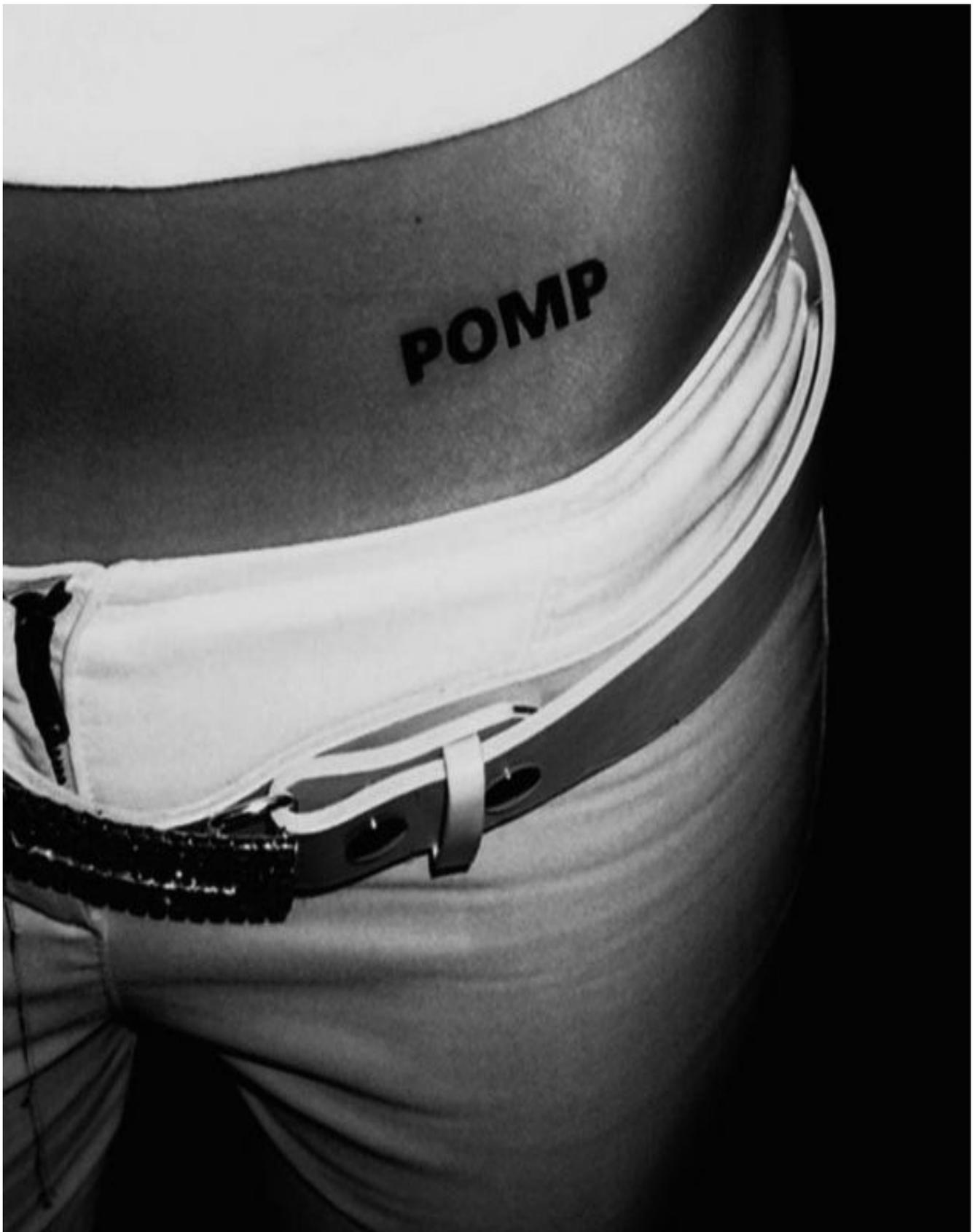
muy impugnado desde el comienzo, es muy anterior al siglo XX; como a la de que tampoco la Modernidad puede ser más que la forma-proceso más reciente de la paradoja de la que venimos: desde que el *homo sapiens* ha pisado el escenario de la evolución reclama lo casi imposible como algo natural y normal. En la literatura moralizante de Inglaterra se encuentran desde mediados del siglo XVIII indicios de que se comenzó a discutir públicamente –quizá por primera vez en la historia de la «sociedad» de clases– sobre la imitación del lujo por los pobres; a la vez, se encontraba motivo para quejarse de la «desmoralización de las costumbres», generado por la infección de los estamentos bajos por la apetencia impropia de imitar a los ricos. Desde ese momento, el asunto de la levitación posee, sobre todo entre los economistas, abogados de voz altisonante, que, en contra de las tradiciones lujo-fóbicas de toda una era, defienden las ventajas del consumo elevado, incluso derrochador. Típico de la emergente afirmación burguesa de la riqueza es el rótulo (en holandés: *uythangboord*), profusamente adornado, de los talleres, tiendas y casas comerciales, que desde el siglo XVII se convierte en un género artístico popular.



Joven consumidora en *design-shirt*, que cita las premisas del sistema.

Puede ser que en los alegatos de los primeros apologetas del lujo en Holanda e Inglaterra se oigan por primera vez argumentos funcionalistas, política y moralmente intencionados. El célebre teorema de Mandeville, que los vicios privados, mientras el Derecho los restrinja a medias, se convierten en virtudes públicas, inaugura la

reflexión metamoral sobre hechos morales; a causa de sus éxitos, no puede abstraerse de la imagen de la modernización mental. La ciencia de la colaboración de los seres humanos en sistemas sociales adquiere perfiles de sátira sin risa. En la *Fábula de las abejas* de Mandeville, 1714, se dice: «Orgullo, lujo y engaño ha de haber/ Para que un pueblo prospere» (*Fraud, Luxury and Pride must live/ While we the Benefits receive*).^[655] Los pecados mortales se neutralizan convirtiéndolos en factores de producción; el vicio asciende a ventaja territorial. Lo que se llama orden social es el beneficio colateral de la suma de acciones egoístas. Gana perfil la ciencia del vicio y de su propagación epidémica: pronto se llamará economía política.



Joe Miletzki (Escuela Superior Estatal de Diseño, Karlsruhe 2003), Proud of Merchandising Products.

Ya en el siglo xvii y a comienzos del xviii se contaba con gran surtido de evidencia empírica respecto a tales acoplamientos; ya en esa época hacía tiempo que se podía considerar abiertamente como *factum* sociológico, por ejemplo, la conexión entre consumo de lujo y erótica aristocrático-gran burguesa, así como entre el

comercio con medios exóticos de disfrute y nuevas modas de consumo. Tampoco lo que Sombart ha llamado «la asociación del feminismo (de viejo estilo) con el azúcar» quedaba oculto a los observadores contemporáneos de las prácticas económicas en el campo de transición entre civilización noble y burguesa;^[656] en aquel tiempo se hablaba del «dominio de las mujeres» como alma de la demanda; con ello se refería uno siempre, evidentemente, a aquel derroche de bienes de lujo y objetos grandiosos.^[657] En este punto, la burguesía de Holanda e Inglaterra –las naciones más amenazadas por la riqueza de la época– ya no tenía nada que aprender de los aristócratas de la vieja Europa.

Por primera vez en la historia más reciente, los hogares burgueses habían acumulado la suficiente prosperidad como para poder lanzarse en los mercados internos a aventuras en el campo del gusto y a herejías estéticas. La conocida manía holandesa con los tulipanes, desde 1636 hasta 1637, da testimonio de la fuerza del antojo para elevarse a delirio de masas por infección mimética: entonces comenzó la dama Pecunia a doblegar bajo su régimen a sus amantes en tropel. El amor a aquella flor, tan regia como popular, se unió a un frenesí maniaco por el dinero: la especulación bursátil alcanzó su punto álgido en esa manía y reventó (como la burbuja-*new-economy*) tras dos años febriles.^[658] No puede extrañar que desde todos los púlpitos de Holanda y Gran Bretaña, a la vez, se comenzara a cacarear contra los peligros de la sociedad de consumo. Apenas llegados al bienestar, los ciudadanos, en tanto feligreses, hubieron de escuchar en las iglesias las amenazas de sus predicadores que como premio a su abundancia les ponían la perspectiva de un nuevo diluvio universal. La exhortación anabaptista: ¡Haz penitencia!, parecía dirigirse de pronto expresamente a los nuevos ricos. Bienestar se convirtió en sinónimo de tentación.^[659] Y cómo no, si el clero de la época burguesa incipiente se veía enfrentado a una secularidad que creía que su tarea consistía en infectar a la «sociedad» con el feliz contagio (*happy contagion*) de la demanda de lo superfluo.^[660]

9. El *Empire o*: El invernadero del confort;

*la escala del mimo abierta hacia arriba
Atención. Se me espera.
El día y la noche seguirán en la estación.*

André Breton y Paul Eluard, *La nuit intrautérine*

La tesis de que el acontecimiento fundamental del siglo XX consistió en el abandono por parte de la *affluent society* de las definiciones de realidad de la ontología de la pobreza adquiere contornos más precisos (tras estas orientaciones retrospectivas al potencial de la especie –adquirido evolutivamente– de impulso hacia arriba y su deriva metafísica en la época de energías maternas escasas y reservas alomaternales asimismo escasas). Si resulta válida, tiene que ser posible mostrar que desde hace poco tiempo las condiciones generales de la maternización –es decir, la suma de las prestaciones maternas y alomaternales por niño, más las oportunidades de automaternización nuevas– se han modificado completamente en comparación con las condiciones de reproducción y crianza del mundo agro-precario y temprano-industrial, en el sentido de una recuperación de grandes excedentes de mimo, que fluyen a la individuación de innumerables particulares. Nos atrevemos incluso a afirmar que con el comienzo de la Modernidad pedagógica en el Romanticismo y, del todo, con la entrada en el Estado casi totalmente alomadre del siglo XX (al que completa un nuevo entorno de medios con tendencia mimo-protectora, animante y pasivizante), ha aparecido una ecología psicosocial, históricamente sin par, del campo-(alo)madre-hijo. Las nuevas circunstancias llevan a la explicación de la primera infancia por medio de la psicología evolutiva y a la explicación de la infancia madura por medio de una instrucción pública elaborada. (A ambas se añade, desde los años sesenta, la explicación de la procreación mediante planificación de nacimientos y medicina reproductiva, apoyadas por la explicación complementaria de la sexualidad con ayuda de la psicología de la «elección de objeto», de la orientación de pareja y de la liberalidad pornográfica.)

Estos enunciados alcanzan plausibilidad suficiente en cuanto se rompe con la tradición de pensar el Estado desde la función de padre. Los hechos de la Modernidad sociocultural se ordenan en un modelo coherente desde el instante en que la estatalidad, incluyendo los servicios públicos en su totalidad, se remite a su cualidad generalizada de alomadre; así como la cultura moderna no deja del padre, en total, más de lo que queda para el imitador masculino del papel de alomadre, el *almus pater*, el sustentador y *sponsor*, obligado a pagar (sólo el psicoanálisis se compromete por el padre como por una especie en extinción). Este punto de vista puede sostenerse sin hermetismo desde que los Estados del oeste, con excepción de Estados Unidos, que sigue comprometido heroicamente, no se presentan ya prioritariamente bajo sus tareas policíacas y militares. Así que –según el enunciado de Tristan Tzara– no sólo la arquitectura del futuro será intrauterina, sino que todo el proyecto vital de los seres humanos de las naciones pudientes se asimilará a la estancia en una incubadora.

Como hemos mostrado, el núcleo sociotécnico de la Modernidad consiste en la protetización explícita de prestaciones maternas. La «concepción, que marca época, de madre artificial»^[661] no es sólo un capricho de medicina alternativa, del que se mofa un literato suizo presuicida; es el principio empresarial ocultado, pero fácilmente reconocible para una mirada sin prejuicios, de la sociedad del bienestar. El Estado –ahora obligado a la «burogamia»^[662] o a la política del mimo–, desde su reforma como agencia de beneficencia y asistencia, funciona como metaprótesis, que

pone en manos de los constructos materno-protésicos concretos, de los servicios de asistencia sociales, de los pedagogos, de los terapeutas y sus innumerables organizaciones, los medios para el cumplimiento de sus tareas.

Con estas constataciones no sólo hacemos justicia a la definición existencial de la riqueza en el horizonte de la democracia corporativa, al hecho de que posibilite la levitación a los muchos. Se consigue, también, comprender la necesidad sistémica del Estado fiscal, que bajo cualquier circunstancia ha de cumplir su misión de ser-rico-para-los-hijos: en este sentido, es una figura social plástica de explicación de la alomaternidad (aunque, por encima de sus tareas de redistribución, no se olvide, en absoluto, de sí mismo ni de los suyos); se comprende, además, su paradoja, que aparece en el hecho de que el Estado más rico, en el ejercicio de sus legítimas funciones alomaternalas, a menudo sobretensionadas clientelista y social-burocráticamente, produce también la mayor cantidad de pupilos desagradecidos; y se entiende, por fin, del mismo modo, por qué esto parece conforme a una lógica estricta sistémica. Por su compleja tarea, como Estado educativo, Estado de confort, Estado térmico, como Estado terapéutico,^[663] como pertinente provisor de infraestructuras, seguridades de trasfondo y cálidas ilusiones distributivas de dar a todos lo que tiene y puede, el aparato político de la «sociedad» de la opulencia despierta en innumerables individuos pasivo-agresivos la sensación de que, en medio de la abundancia general y de la cleptocracia universalizada, precisamente a ellos no les toca lo suficiente. La carencia modernizada es la sobreabundancia aminorada por ilusiones ópticas; genera en los receptores de los mimos y cuidados fríos un resentimiento que, bajo circunstancias análogas, aparecería necesariamente en cualquier clientela imaginable. Es verdad que los favorecidos aceptan lo que consiguen recibir (la pasta del Estado es la madre de la *coolness*), pero no por eso dejan en absoluto de acusar al donante de mezquindad, ignorancia, impotencia y derroche en favor de beneficiarios equivocados. No hay que dejarse impresionar por los modos de pensar antiestatalistas populares: precisamente la ingratitud generalizada testimonia el potencial de logros de los sistemas fríos de aloprohijamiento. La *affluent society* es la primera ordenación social que se permite la subjetivación de la falta de necesidad en discordia.^[664]

Después de lo dicho estamos en situación de ir más allá de la definición negativa de la *affluent society*. Lo que hasta ahora fue representado sólo como abandono de las condiciones mentales y materiales del mundo de carencia puede expresarse ahora positivamente diciendo que la «sociedad de la opulencia» conforma una obra de arte total del automimo: una obra que muestra una tendencia a la inclusión de cifras cada vez mayores de participantes, con el acrecentamiento simultáneo del desnivel entre dentro y fuera. El mimo integral es determinable como amalgama de libertad sin lucha, seguridad sin estrés e ingresos independientes del trabajo realizado;^[665] se puede hablar de mimos parciales en cuanto esté garantizada la participación en una de esas funciones.

Desde el giro al bienestar de las «masas» en el interior del gran invernadero se

puso en vigor la igualdad entre derechos humanos y derechos de confort. Ser reconocido como ser humano significa aquí: volver a ser tomado en serio, por fin, como sujeto virtual y actual de atenciones y mimos. El concepto de reconocimiento pone al descubierto a partir de ahora su consecuencia más tiempo oculta: la referencia a la percepción del otro como compañero y rival de igual condición en el bufé de la sobreabundancia. Ahora se entiende mejor por qué esto representa un gesto moralmente ambicioso: luchar por los derechos humanos de otros tiene como consecuencia querer abrirles la entrada al espacio efectivo de mimo; y esto significa darles la bienvenida como rivales. No hay duda alguna de que la lucha en favor del posible egoísmo del otro es una forma auténtica de generosidad: se basa en el reconocimiento de los derechos de igualdad de mimo de los perjudicados hasta ahora. El mismo concepto de justicia, colocado bajo el paraguas de la opulencia, implica la participación de los sujetos de derecho en las ventajas del sistema de bienestar. Para ello, la defensa jurídica de los perseguidos constituye un primer paso importante; pero las demás implicaciones del discurso sobre los derechos humanos sólo se despliegan cuando la subjetividad del otro avanza hasta convertirse en capacidad de competencia o rivalidad en los campos del consumo. «Justicia infinita» significa mimo interminable; designa la tarea inacabable de liberar a los manifiestamente pobres y depauperados de su situación precaria y abrir también a ellos el acceso al mundo de la abundancia: un objetivo que no resulta formulable sin paradojas. Porque ¿quién quiere en serio ayudar a que los demás se conviertan en competidores por el goce de bienes escasos?^[666]

A quien ya se encuentra en el campo de los privilegios económicos se le introduce en las corrientes de la refinera del deseo, que elabora y encauza la aspiración de los muchos en direcciones innumerables. Dado que el proceso de mimo no tiene límites inmanentes, los incrementos y diferenciaciones se registran en una escala abierta hacia arriba. La forma de la subjetividad en el sistema de bienestar viene determinada por un aprendizaje del mimo que dura toda la vida; cuya configuración antigua se presentó hasta el colapso del neohumanismo prusiano, después de 1945, bajo el frágil título de «formación» [*Bildung*]; sus caracterizaciones más recientes se articulan, más bien, como demanda de procedimientos que acrecienten la *personality* de los consumidores.

Las consecuencias de la introducción del concepto de mimo en el campo moral tienen gran alcance. Ilustran algunas intuiciones éticas que desde los discursos del *amour propre* de los moralistas del siglo XVII esperan su aguzamiento explícito. Efectivamente, justicia sin generosidad es resentimiento; generosidad sin voluntad de proliferación del mimo se queda en egoísmo. Libertad significa, por ello, poder asentir al egoísmo de los otros. Claro está que la finitud de la libertad se muestra ahora en el hecho de que también el generoso tiene que defenderse más pronto o más tarde del expansionismo de la libertad ajena. Si, por hablar una vez más con Spinoza, todavía no sabemos qué puede llegar a ser el cuerpo mimado, sí barruntamos, sin

embargo, qué conflictos se anuncian entre los sujetos de mimos ya desarrollados y los pretendientes a la participación futura en medios de mimo. Los indicios más suaves de éstos son las oleadas de emigrantes que demandan acceso al gran invernadero.



John M. Johansen, *Floating Conference Centre*, 1997.

Si la mayoría de los participantes en el *opus magnum* de la vida moderna llegan

desde el escenario de ésta, y desde su papel en él, a concepciones completamente diferentes, sobre todo cuando se adscriben al ala «social» y cultivan el juicio crítico sobre las malas circunstancias reinantes, la razón de ello hay que buscarla en el hecho de que el sistema –concebido como construcción tensional sociotemática– se mantiene casi exclusivamente por comunicación permanente sobre sus ficciones de problemas. Con ello se consigue que la situación real y el estado de ánimo nunca sean congruentes (exceptuando, quizá, sincronizaciones excepcionales de ambos mediante el estrés de la guerra). Al mimo objetivo, que impulsa el sistema en el ejercicio de la paz, se le musicaliza subjetivamente sobre un amplio teclado. Por eso, en la *tensegrity* dirigida por los medios, la atención de los actores está fijada por los temas de irritación actuales en cada caso; sirve continuamente a los motivos de descontento colectivo y a las reclamaciones urgentes en los frentes de los déficit más agudos. Mientras aumenta continuamente, el lujo está condenado a traducirse en el lenguaje de la carencia. Como se ha mostrado, la necesidad enseña a pronunciar discursos, mientras que al lujo sólo le es lícito articularse indirectamente. (Quien busca una explicación del muy comentado «silencio de los intelectuales», que se constata tras el final de la Guerra Fría y del socialismo utópico, la tendría aquí a mano: define que los auténticos intelectuales son demasiado inteligentes para tales tareas de traducción e, incluso, quizá, un poco demasiado honrados.)

Mientras los actores del sistema se identifiquen con sus papeles y crean en sus textos, no tienen perspectiva global alguna sobre el invernadero del bienestar y las bases de su funcionamiento. De sus autodescripciones hay que desterrar, naturalmente, expresiones como mimo, aligeramiento, lujo y descarga: la semántica dominante las ofusca mediante fórmulas como libertad, seguridad, reconocimiento. (De hecho, lo que les importa a los individuos que están en el umbral hacia el sistema de bienestar es su propio *empowerment*; el segundo paso de la emancipación reafirma reivindicaciones a participar en el flujo de confort.) Pero cuando a los habitantes del invernadero de la sobreabundancia se les ha convertido en una segunda naturaleza la docilidad a fantasías de carencia, no se ve fácilmente de qué modo habrían de llevar a cabo por su propia fuerza el cambio de perspectiva. Si la teoría en medio de la vida es siempre lo improbable, la teoría del mimo en los mimados es lo más improbable.

Además de la comparación etnológico-antropológica, hay sólo una posibilidad de ponerse ante los ojos el todo invisible-sobrevisible y de concienciar sus funciones y tendencias primarias: el extrañamiento o extrapolación^[*****] estéticos. El giro hacia el ver estético es una forma de mimo que puede retrotraer la mirada al mimo. De hecho, reflexividad y mimo son inseparables. Si, desde el punto de vista epistémico, el gran tema del siglo xx, como dijo Luhmann, se llamó reflexividad, fue también porque el gran acontecimiento del siglo xx en latitudes occidentales consistió en el mimo como hecho de masas. Por ello, lo que se ha llamado el devenir-reflexiva de la Modernidad se cumple sólo por el devenir-temática de la cualidad de mimo de la Modernidad. Realizamos la percepción estéticamente extrañada de la

situación cuando nos movemos en el espacio social como visitantes en una instalación. El observador que se da cuenta de la situación comprende que recorre una exposición formateada con mayor amplitud que el museo normal: una exposición que, por de pronto, no puede ser delimitada frente al ámbito de visibilidad normal.

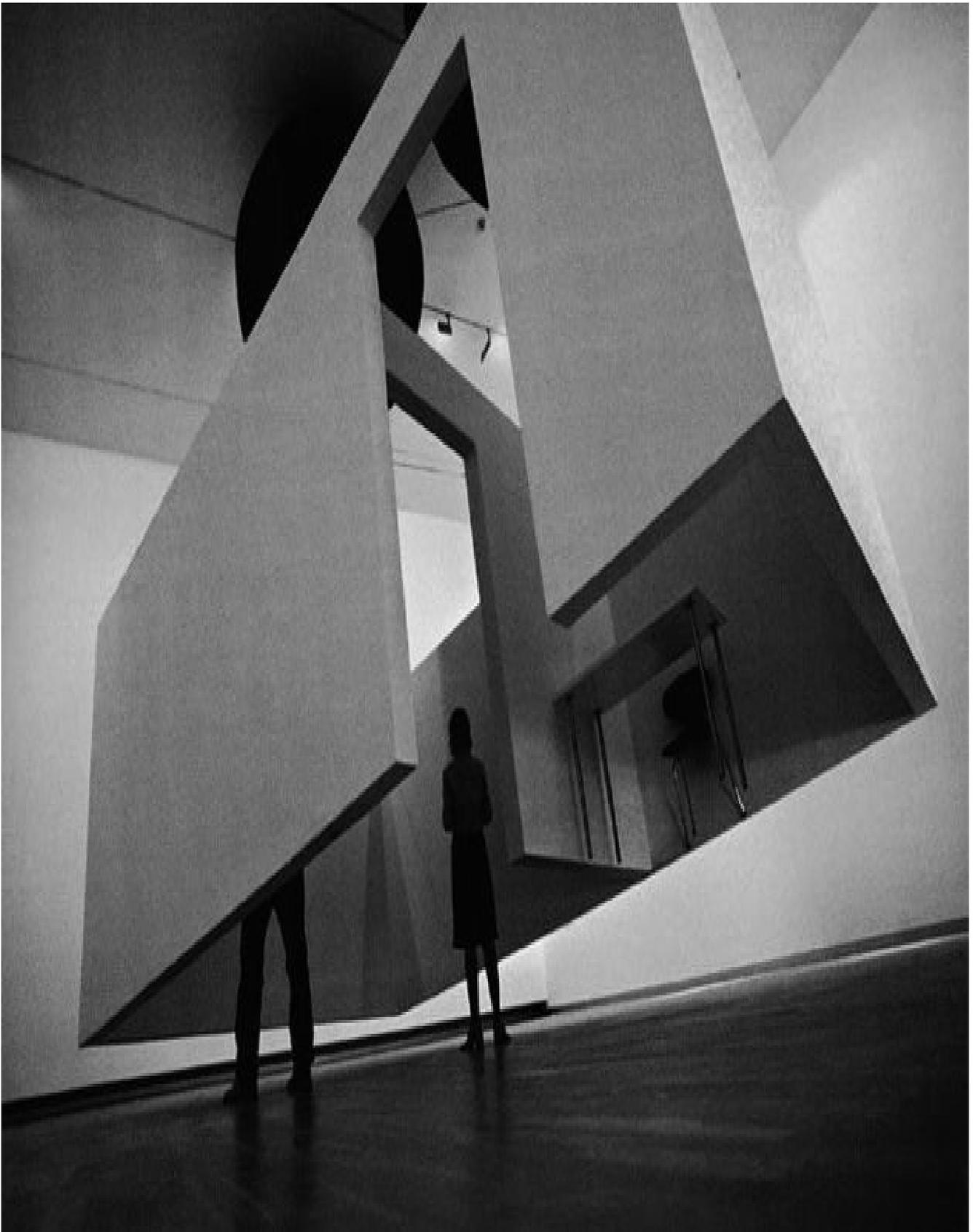
Una contemplación así sólo requiere un presupuesto: que la totalidad de las circunstancias ya no puede designarse con el concepto de naturaleza. Esta concesión resulta fácil en un escenario completamente urbanizado. Pero si ya no se está «en la naturaleza», ni en la primera ni en la segunda, ¿cómo llamar entonces lo artificial-envolvente? El concepto de obra de arte total se impondría si no estuviera tomado por la ideología estética. También la expresión «plástica social», acuñada por Joseph Beuys, se revela como una sugerencia útil; aunque ya no habría que reservarla para situaciones dispuestas por artistas, sino que habría que remitirla al espacio total en el que se distribuyen privilegios de bienestar, se elaboran deseos, se diferencian subjetividades y se desarrollan alianzas inmunitarias. Vista así, la primera instalación universal «sociedad del bienestar» es *de facto* una plástica o una escultura social, comodelada por sus partícipes. Tras esta extrapolación, vuelve a ser utilizable incluso la afirmación de Beuys, escandalosa para tantos, de que todos los seres humanos son artistas (en el horizonte original, un ejemplo de *kitsch* igualitarista), porque es apropiada para definir la cooperación voluntaria e involuntaria de los habitantes del espacio de sobreabundancia en su instalación, reconstrucción y climatización. Todo artista es cliente, todo cliente es ser humano, todo lo humano está proyectado para el mimo. A la dama Luxuria le dicen los modernos: *fecisti nos ad te*.



Party de espuma, 2001.

No es casual, pues, que expresiones híbridas como «plástica social», «gran museo», «instalación integral», se remitan al superinvernadero «sociedad»-del-bienestar con ayuda de giros tomados de la esfera estética. Si nos vemos obligados a recurrir a tales figuras, ello sucede, como hemos insinuado, por un doble motivo: por

una parte, porque la extrapolación estética ofrece una de las pocas posibilidades, si no la única, de objetivar un contexto de vida que soporta a uno mismo y por el que uno mismo está penetrado; por otra, porque por lo que respecta al sistema entero de la ordenación actual de vida, a ese espacio interior de mundo del bienestar, que recompensa a sus críticos con grandes ediciones y a sus detractores con becas, se trata de una configuración artificial, inteligente y con capacidad de inclusión, que, desde cualquier punto de vista, es tan improbable que en ella la oposición entre arte y no-arte ya no tiene sentido.



Michael Elmgreen/Ingar Dragset, *Elevated Gallery/Powerless Structures*, fig. 146, 530 x 575 x 340 cm, Statens Museum for Kunst, Copenhagen, 2001, fotografía de Andreas Szlavik, cortesía de Klosterfelde Berlin.

En tanto que las formas de vida de la *affluent society* encarnan el prototipo de artificiosidad, no es plausible prestar más atención en ella a objetos individuales, destacados como obras de arte, que a objetos cualquiera no-destacados. Ningún

objeto individual puede ser más digno de consideración que la instalación entera; en consecuencia, a la exposición de obras de arte le hace competencia la exposición de artificios que hasta ahora quedaban fuera del concepto de arte e, incluso, en definitiva, la exposición del propio lugar de las exposiciones. Con ello puede comenzar la era de los edificios de museos auto-referentes, más aún, de la configuración auto-referente de espacio en general; los contenedores demuestran cada vez con mayor claridad su pretensión de primacía frente a sus contenidos.

El último paso en la des-limitación del concepto de arte lleva a la identificación de sistema de sociedad y sistema de arte, más allá de todas las interpretaciones habidas hasta ahora de la idea de obra de arte total. Si alguien ha traspasado ese umbral, para él ya no hay más que imágenes de una exposición. Tras la entrada en el espacio integral de artificios también la filosofía se transforma en una praxis de comisariado de exposición: lo que era teoría se convierte en acondicionamiento del espacio de exposición para la exposición universal. Por ella, el superartificio «sociedad del bienestar» se explica como objeto de exposición habitable. Si queremos, según la formulación de Olafur Eliasson, rodear lo que nos rodea («contornear el entorno»), hemos de aplicar el procedimiento de la reversión o inversión del medio ambiente^[667] al invernadero de lujo en su totalidad.

Por eso se entiende por qué el museo de arte contemporáneo –mejor: el *expanded museum*–^[668] pudo desarrollarse hasta convertirse en lugar privilegiado para la auto-representación del sistema. En él –y apenas aún en las universidades– se produce el encuentro de la inteligencia con los hechos del mundo artificial.^[669] El museo del presente, comisariado filosóficamente, posee la extraña capacidad de mostrar el fin permanente del arte por su ocaso en la artificiosidad de la superinstalación. Es el único lugar del sistema en el que puede observarse como tal su cualidad primaria: ser la instalación de lo envolvente o la «situación total» artificial.^[670] En cuanto uno se mueve en ella como visitante-observador, la «sociedad» del bienestar muestra, efectivamente, las características de una instalación total; configura una esfera de artificios que no deja salir de ella a sus visitantes: en tanto transforma a los visitantes en habitantes (que olvidan enseguida que son visitantes), los rodea con una red irrompible de ofertas de confort y otros motivos de permanencia. Concebido contemplativamente como una exposición sin salida, el invernadero del lujo es el auténtico *continens*; constituye lo *periéchon*, lo existente-en-torno, de lo que los metafísicos más antiguos hasta Jaspers y Voegelin sugirieron que el mundo está contenido en él, como la imagen en el marco o la criatura en el espíritu del creador.

Estancia en el invernadero del bienestar significa estar incluido en los flujos de repartición de los medios de mimo, animación y levitación. La casa común del lujo es la obra de arte de vivienda y producción, climatizada confortablemente, inmunizada por derechos de protección y disfrute, que se ramifica, en forma de hogares, empresas, subculturas y colectores,^[671] en millones de microinstalaciones de una vida relativamente descargada. En ese agregado espumoso, batido por innumerables

vectores de imitación, se pueden distinguir *milieus*^[672] o zonas con dotaciones semejantes de bienes, procederes y patrones de afecto; son las zonas de asimilación mimética más fuerte. La *Toilette* de Ilya Kabakov en la *documenta 9* ofrecía el ejemplo de la vivienda comunal rusa, tal como existió a millones en el reino del socialismo realmente existente: su exposición en Kassel significó un triunfo de la praxis artística, que impulsó a la elaboración de copias de *milieus* o situaciones completas.



Ocean Dome en Miyazaki (Japón), vista interior.

Los *milieus*, reconstruidos o en original, conforman espumas homogéneas dentro de un paisaje de tipos de espuma muy diferentes. Algunos de ellos pueden representarse *live* en asambleas de partidos, donde se juntan los *milieus* de los ciudadanos de profesión estatal y de los gremiódilos; otros se organizan en torno a

revistas subculturales y ferias, por las que se garantiza la estabilización de los patrones propios del *milieu*. El mundillo de los imitadores profesionales de Elvis – parece que hay más de 40 000 en el mundo– se reúnen anualmente en diferentes ciudades de Estados Unidos; los conductores de Harley Davidson de más acá y más allá del Atlántico constituyen redes según las reglas más renitentes; los cultivadores de rosas de todas las naciones viven retirados tras los muros invisibles de un delirio bien organizado. ¿Qué decir sobre los mundos extrañamente coherentes de los caninófilos o de los amigos de los *haflinger*? ¿Quién puede ser entendido, a la vez, en las subculturas de los golfistas, de los expertos en ajedrez, de los osteópatas de caballos, de los *body-builder*, de los aficionados a andar en *mountain-bike*, al *swing*, de los jóvenes demócratas, de los aladeltistas, de los paleolingüistas, de los fetichistas de la laca, de los amantes de los acuarios de agua dulce, de los fans del tango, de los coleccionistas de cómic, aviones de aeromodelismo y plata vieja? ¿Quién tiene ante los ojos los círculos de lectores de autores contemporáneos que, con el placer de conocedores, leen frases novelísticas como: «Las mujeres acuario son siempre puntuales» o «Los profesores de tenis son los más babosos» o «He dicho que estaría demasiado oscuro para jugar al bádminton» o «Él se interrumpió y besó durante muy largo rato su carne perfumada. Y ella cayó de nuevo en éxtasis»? En cualquier subcultura dominan las leyes generales de asimilación, en cada una a su modo. Nada iguala tanto a los individuos unos con otros como una afición o un capricho común, al que cada uno se dedica por separado. Por doquier vale: el capricho requiere al ser humano entero.

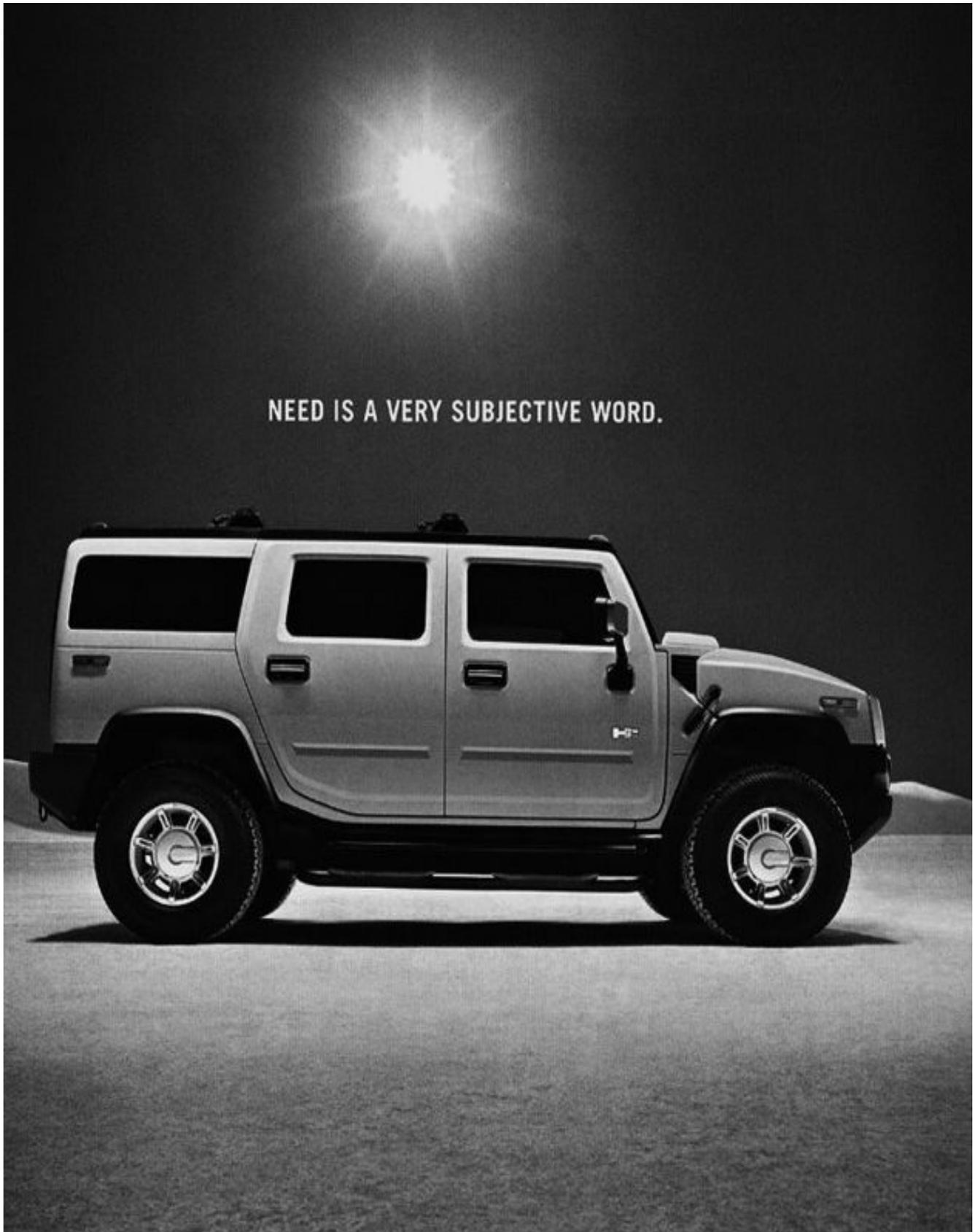
Cuando utilizamos aquí la expresión subcultura nos referimos a espumas porosas, a través de cuyas paredes conductoras circulan los accesorios, temas y advertencias típicas del mundillo o escenario de turno. Tales circulaciones son de alcance estrictamente limitado: a la existencia en el espacio de los caprichos o humores pertenece que no se sepa en un montón de burbujas qué sucede en los otros; la mayoría de las veces ni siquiera se da uno cuenta de que existen otras zonas. Con respecto a ella es acertada la observación de Tarde sobre el «amontonamiento poroso de elementos, cuya conexión capital consiste en no contradecirse».^[673] En estos entramados de relaciones inter-ignorantes no hay nada social-arquitectónicamente falso: los escenarios se estabilizan, prosperan y van a la deriva, se parten y producen vástagos, haciendo uso de su derecho a pasar por alto la existencia de los demás. Más aún, la espuma-escenario presupone el aislamiento de las burbujas concretas unas de otras, porque, de otro modo, no se puede alcanzar ninguna auto-discriminación positiva, ninguna satisfacción por exclusividad. Para los individuos las vinculaciones múltiples es lo obvio, las subculturas concretas se reproducen mejor en la monotemática. La «sociedad» está constituida multi-micromaníacamente, sin que ello pueda experimentarlo en un centro agrupador; no tiene ningún órgano para darse cuenta de cuántos sistemas de delirio, de cuántos cultos de catacumbas, de cuántos escapismos alberga; constituye un agregado medio ciego de ocultismos democráticos.

[674]

Así pues, la obra de arte total imperceptible que «integra» (es decir, que permite que coexistan unas al lado de otras en un espacio estrecho, inter-ignorantes) todas las espumas subculturales sólo puede ser vista –y, además, únicamente de modo metafórico– cuando la forma del museo se transfiere al sistema en su totalidad y uno se mueve en él como un visitante. Lo que es «el capitalismo», «el Occidente» o «el mundo del bienestar» se experimenta visitando, por ejemplo, la *Clínica de los sueños* de Ilya Kabakow; una estancia en Eurodisney, asimismo, puede ser muy valiosa propedéuticamente. En la actitud de observador, y sólo en ella, se hace experimentable contra-intuitivamente de qué se trata en la superinstalación. De otro modo se permanece inevitablemente en el realismo, junto con su suplemento crítico. Desde cuya perspectiva se sigue considerando imposible que los motivos descarga, entretenimiento, refinamiento y mimo desempeñen el papel principal en la configuración actual del mundo; se seguirá convencido, como hasta ahora, que nuestros enemigos principales se llaman hoy como antes penuria y carencia; y que lo real es captable sólo en la tonalidad de la preocupación. Hay que reconocer los puntos fuertes de la perspectiva convencional: quien quiera remitirse exclusivamente a los temas que circulan tanto en el espacio público como en corredor académico del superinvernadero, llegará inevitablemente a la conclusión de que nuestra civilización constituye –congenial, en esto, con cualquier «realidad» anterior, marcada por la miseria– una red gigantesca de carencias, defectos y catástrofes, en la que sólo aquí y allí últimas islas de orden, todavía respetadas, ofrecen posibilidades precarias de supervivencia. Dado que el sistema vive de sus fantasías de carencia (y ya, ciertamente, en sus autodescripciones más liberales, no sólo en las extralimitaciones radicales de izquierdas, gótico-alarmistas y teórico-horripilantes), tiende a retratarse como un conservatorio de la miseria, la depresión y el crimen.^[675]

Si se adopta la postura de observadores, que se pasean mirando por la instalación democrático-técnica con una entrada de visitante válida para un día, puede experimentarse tranquilamente que toda ella sirve al mimo progresivo o a la progresividad mimada de los habitantes; y que los inacabables discursos públicos sobre problemas, carencias, necesidades y sus correspondientes programas de desarrollo y compensación, incluyendo el folletín-moral y la sátira, no son nada más que códigos o claves para estrategias de mimo cada vez más amplias. La aceptación popular del complejo capitalista de forma de vida sólo se comprende a partir del concepto positivo de mimo. Con el lujo viene la justicia. Quizá el sentido de «justicia» no se pueda explicar *materialiter*, en absoluto, sin el fantasma de la igualdad de los muchos frente al lujo. Tan pronto como las aportaciones políticas de base se han incorporado a la instalación-*empire*: seguridad jurídica para los visitantes-habitantes y libertad de dominio político extraño, la función de mimo accede al primer plano. A todo confort pertenece el que sólo pueda concebirse en ascenso; consecuentemente, describe el nivel dado como falta de confort e

impertinencia inaceptable, y reclama su elevación como la demanda más acuciante de los derechos humanos. De ahí el desconcierto de los modernos frente a las recesiones y su disposición a considerar cercano el fin de los tiempos a causa de pérdidas mínimas de renta real.



Anuncio del Hummer SUV de General Motors.

Por el mimo la condición infantil se instaure en lo real; traduce la neotenia al registro de las funciones culturales. Como hemos visto, tanto condición infantil como neotenia poseen un vector de expansión. Mientras éste tienda hacia delante la creación no puede ser perfecta: el mimo continúa avanzando, la lucha por los modos de conseguirlo es incesante. Quien ha logrado entrar en el sistema mimador, sea por inmigración o por nacimiento, participa inmediatamente en el reparto de los medios actuales de impulso hacia arriba. Por mucho que esto constituya siempre y en toda cultura la relación fundamental, sólo la Modernidad avanzada ha hecho explícito el mimo. En Austria, la ciudad de Viena entrega espontáneamente a los padres de recién nacidos el primer equipo del lactante: en claro reconocimiento del hecho de que son los padres los primeros que necesitan el primer alo-prohijamiento. En este caso, como en todos, por lo demás, en el gran invernadero, el resto corresponde más o menos a lo establecido. No se trata tanto de una peculiaridad nacional la que se expresa en este donativo, sino de un gesto local que podría repetirse en cualquier lugar de la internacional del confort. Los partidos en pugna recíproca del imperio de la opulencia se definen en otras tantas burbujas nacionales por el hecho de que sugieren programas polemógenos respecto al reparto de las riquezas, creando, así, en el público, apoyados por la prensa sensacionalista, la sensación de que el reparto de los medios de alivio es lo más serio. Esta impresión no es infundada: en una nación como la República Federal de Alemania, más de la mitad de un producto social bruto de más de dos billones de dólares (para el año 2000) pasa por las manos redistributivas de la Gran Almadre. Por eso la redistribución genera el caso crítico crónicamente. El mimo no abandonará tan pronto a sus hijos. Que toda historia es la historia de luchas entre grupos de mimo: esta constatación sigue siendo válida para las turbulencias en el invernadero integral.

En su libro *Homo sacer*,^[676] recibido con expectación, Giorgio Agamben ha hecho la chocante propuesta de pensar la totalidad del sistema desde la forma del campo de concentración. Por tal entiende Agamben un lugar cerrado, cuyos habitantes se ven reducidos a la característica de la «vida desnuda». Desnuda sería una vida cuya liquidación no supone embarazo alguno, dado que ya está excluida de la protección del derecho. En nuestro contexto, el campo puede ser identificado sin esfuerzo como la variante iliberal de la gran instalación: representa inequívocamente un caso de inmersión de seres humanos en la obra de seres humanos. También ese concepto del todo se consigue por extrapolación estética, en el sentido de una estética de lo sublime, por supuesto, acentuando los efectos de encierro y desnudez o desamparo, y amortiguando ampliamente los componentes de bienestar, inmunidad y libertad.^[677] La hipérbole del campo de concentración integral se vuelve más soportable cuando se la relaciona con las hipérbolas del museo sin salida o bien de la instalación total. Mediante ambas figuras, tanto la del campo como la del museo integral, se realiza la idea fundamental macrosferológica de que no hay vista alguna desde fuera del todo del contexto de civilización propio. Quien lo quiera explorar ha

de moverse en la inmanencia como un Parménides en el anfiteatro.^[678] (Observemos que en el proyecto-*Esferas* trabajamos siempre con la idea semimetafórica, no-hiperbólica, de invernadero, de la que estamos convencidos de que, a causa de sus características definitorias, no sólo aprehende la situación de la Modernidad y posmodernidad, sino que incluye también el principio *continuum*, que permite trazar una línea desde las formas de vida arcaicas hasta las contemporáneas.)



Rebecca Horn, *Cornucopia*, Séance para dos pechos, 1970.

La instalación autoinstalante trasciende unidades políticas y sociales como Estados, Naciones, Pueblos y Economías nacionales y las reúne en una Ciudad-Mundo de nuevo cuño todavía no descrita en aspectos esenciales. Constituye un paisaje compuesto de invernaderos culturales, cúpulas neumáticas, en los que, por

medio de lemas-*insider* efectivos y sugerencias motivadoras, se reproducen innumerables microclimas subculturalmente diferenciados. La oscilación entre espacios-clima dentro de la instalación se organiza por regla general como turismo, ocasionalmente también como terapia, vivencia artística o intervención humanitaria. Para esto se puede pensar, sin más, en instalaciones-invernaderos, en las que pabellones temperados y humidificados de modo diferente limitan unos con otros. En las cúpulas-*milieu* interconectadas actúan fuerzas de impulso ascendente del tipo más variado, fuerzas que esperan un análisis más exacto. Un etnólogo que apareciera en el archipiélago de los *milieus* interiores, de los equipos y asociaciones en el gran invernadero tendría que describir un agregado compacto; compuesto por miles de fuentes emisoras de hipnosis de felicidad y focos de excitación de inducciones maníacas. Constituye una espuma caótica, constantemente batiéndose a sí misma de nuevo, compuesta de ejercicios espirituales contrafóbicos, evangelios empresariales, proyectos de desarrollo impulsores de futuro y sueños de revancha que requieren mucho tiempo. Estas disposiciones y prácticas generan una urdimbre incesantemente intensificada y reacondicionada por una extensa industria de la mentalidad (o como se quiera llamar a las religiones del éxito, psicotécnicamente reformuladas). Todas ellas pertenecen al variopinto arsenal de la manía en la era de su reproductibilidad técnica.

Las autodescripciones hasta ahora más plausibles, aunque demasiado formalistas, de la gran instalación como todo, se presentan en conceptos como «sociedad de consumo» o «sociedad de vivencia». Junto a ellas, concepciones devenidas populares como «sociedad de riesgo», «sociedad de oportunidades», «sociedad del saber», pueden reclamar también una fuerza descriptiva moderada; incluso a un juego de palabras venido a más como «McWorld»^[679] no se le puede denegar completamente todo sentido, ya que alude al carácter multilocal, despreocupado y corrupto de la superinstalación. Deja claro que las marcas globales representan los universales en el universo del dinero; y en el caso dado, un universal de la vulgaridad culinaria.

En un proyecto agudizado de teoría de medios contemporánea, como el *Manifiesto consumista* de Norbert Bolz, la gran instalación se describe como zona-*comfort*, cuyo vecindario transnacional se compone del colectivo de quienes poseen capacidad adquisitiva. Ellos realizan la naturaleza humana explicitada, mediante el consumo de objetos, signos y tiempos de vida; el consumismo es el humanismo pensado hasta el final. Sólo él, según parece, tiene la llave del reino de la paz, porque impide por la *pax æconomica* interacciones bélicas entre los Estados abiertos al comercio. El *way of life* consumista tiene, ciertamente, la desventaja de que la paz del mercado exige pocos nervios de los seres humanos: les falta la sensación de caso crítico, que promete la liberación del aburrimiento. El arte de moverse sin hastío en el laberinto universal de pasajes comerciales, centros de animación y portales exige de los individuos, por tanto, interrumpir la banalidad del confort mediante nuevos inventos incesantes de irritaciones.^[680]

En el reino del capital toda posible oposición es una criatura de las propias

situaciones contra las que se dirige. Desde esta intelección Antonio Negri y Michael Hardt, en su ensayo sobre el nuevo *orden del mundo*, han propuesto la expresión *empire* para la super-instalación global.^[681] Este «imperio» sólo puede pensarse en singular y tiene estricto carácter ecuménico. Por eso, supuestamente, ya no se le enfrenta ningún enemigo externo: en todo caso podría volverse contra sí mismo y ser derrumbado por la rebelión de sus componentes. Se entiende: el discurso sobre el *empire* está motivado religiosamente; y el éxito universal del libro sólo puede entenderse a la luz de este diagnóstico. Efectivamente, recoge, más bien sugestiva que argumentativamente, las tradiciones en suspenso de la teología cristiana de la historia y hace sonar materialistamente sus motivos apocalípticos. Dado que para los spinozistas y deleuzianos no hay a disposición ninguna meta más allá del devenir, en ellos el imperio del capital, que es completamente de este mundo, se enfrenta al contra-imperio, mundano también pero distinto, de las pluralidades disidentes o de los expresionismos alternativos. La diferencia más grande es también la más ambigua: formula una disparidad de la que todo depende, pero que, considerada a la luz, no puede consumarse: la parálisis está programada. A pesar del discurso agitado sobre oposición y contradicción radical, el *empire* y su *multitude* disidente son una y la misma cosa.

Quien tiene al alcance de la vista la historia de reservas religiosas frente a configuraciones imperiales terrenas reconoce inmediatamente que con *empire* se presenta una parodia panteísta de la contraposición agustiniana entre *civitas terrena* y *civitas Dei*. Las analogías son amplias: así como a menudo la Iglesia apenas se podía distinguir empíricamente del mundo al que pretendía oponerse, tampoco la *multitude* se puede diferenciar claramente del mundo del capital del que quiere despegarse: excepto por la íntima certeza que convence al adversario de las circunstancias de su militancia ardiente. Sólo una decisión mística permite a los miembros de la *affluent left* saber que todavía son siquiera de izquierdas; del mismo modo que a quienes no tienen éxito sólo una decisión terminológica permite afirmar, a menudo, que son explotados y marginados. Como punto de apoyo les sirve la observación introspectiva de que sienten en sí mismos un puro estar-en-contra: dado que el enemigo contra el que uno se rebela (*the enemy against which to rebel*) ya no tiene perfiles, el afecto «en-contra» tiene que satisfacerse a sí mismo: *this being against becomes the essential key to every active position in the world...*^[682] De facto, los *against-men*, junto a su pertenencia a la iglesia opositora, son clientes ambivalentes de lo dado, como todos los demás contemporáneos. La enemistad intensamente declarada al *empire* se dirige contra una instancia incapaz de manifestar hostilidad, porque el imperio, en sus aspectos positivos, no es ni quiere otra cosa que la multitud opositora, mientras que la multitud, en sus impulsos y apremios, encarna a la vez el lado oscuro del imperio. Después de que los tiempos de abierto sabotaje han pasado (también la lucha de clases, por sus métodos, es hija del tiempo), habría llegado el momento de la deserción para los disidentes; pero, dado que, como se escucha, ya no hay exterior

alguno al que fuera posible retirarse, la desertión fuera del sistema conduce a ninguna parte (*desertion does not have a place*).^[683] En tanto que quiere ser completamente diferente, lo otro es lo mismo; en tanto que quiere estar en otra parte totalmente distinta, sigue donde está.

El ensayo de Negri y Hardt sobre el sistema de mundo capitalista y la rebelión de la vida contra él señala el final lógico de la evasión hacia la izquierda, que había sido puesta en marcha por parte de los perdedores de la revolución de 1789. En una mirada retrospectiva a una escalada de doscientos años, llevada hasta el extremo, la ley del sobrepujamiento del 14 de julio se vuelve transparente a través de sus frustrados amantes: cuando la revolución burguesa fracasa o no basta, surge el radicalismo de izquierdas; cuando el radicalismo de izquierdas fracasa o no basta, surge la gnosis de la militancia.^[684] Una gnosis así ya no puede fracasar, se vuelve implausible.^[685]

Es probable que la imperceptible hiper-plástica encuentre su formulación más ambiciosa en la idea abismalmente plana de Luhmann de «sociedad universal» [*Weltgesellschaft*]. A pesar de su pertenencia a un discurso extremadamente formalista, la expresión está penetrada de una vibración utópica, ya que –por motivos metódicos, no morales– toma a su cargo la empresa aventurada de extender una cubierta conceptual unitaria sobre los mundos interiores del sistema global del bienestar y sus periferias dominadas por la miseria. En tanto que habla enigmáticamente de sociedad universal (y se niega a poner en plural la palabra «sociedad»), el sociólogo atento quiere dar la impresión de que también en la teoría de sistemas tiene que haber, al menos, un único gesto verbal que remita al todo. Esto puede interpretarse como si el maestro de Bielefeld no hubiera querido negar a los innumerables excluidos de la Tierra el derecho de ciudadanía semántico en la «sociedad» única, a pesar de que nadie supiera mejor que él que bajo ninguna circunstancia imaginable puede llegarse a una unidad universal efectiva.

Lo que describimos aquí como abandono del modelo de realidad de la ontología de la carencia, desde el punto de vista histórico-social va unido a dos cortes históricos en las estructuras sociales y mentales de Europa y del Nuevo Mundo. De ambos no se exagera si se los designa como las fracturas más profundas en la historia de la humanidad posneolítica: la rebelión contra la carencia va acompañada, por una parte, del final del modo de vida agrícola tradicional, tras imponerse masivamente el estilo de vida ciudadano-industrial, determinado por la economía financiera; por otra, del final de la era de la hiper-fertilidad femenina y de la fuerte caída de las cotas de nacimientos en todos los Estados desagrarizados; así, Japón, Alemania, Italia, con una cifra de natalidad del 0,9 por ciento, como Austria y España, cada una de ellas con un 1,0 por ciento, pertenecen a las naciones con las cuotas más bajas del mundo.^[686] Del grupo de naciones con bienestar sólo Estados Unidos puede contar con crecimiento debido a los efectos unidos de la inmigración y de las elevadas cuotas de natalidad en los segmentos latino-asiáticos de población: al precio de la marginalización de los descendientes de europeos. Es verdad que la *liaison*, que fundamenta la Modernidad, entre bienestar y descenso de nacimientos aparece en múltiples modulaciones que alcanzan ocasionalmente hasta una inversión de la tendencia, pero no se puede negar del todo.^[687] Mientras que la escasez de niños en algunas naciones europeas, no en último término en Alemania, se interpreta en ocasiones como expresión de «pesimismo vivido» –se habla de negativa biológica a la inversión–, habrá de considerarse, en general, ante todo, como una oportunidad de dedicación más intensa de los educadores a cada uno de los descendientes.

Es obvio que tanto una como otra de estas cesuras manifiesta una conexión inmediata con cambios en el campo-madre-hijo y, con ello, en el trasfondo existencial de las fuerzas de impulso hacia arriba; que en ellas se oculta la oportunidad de un despliegue radical de potenciales abstractos de alomadre y auto-prohijamiento hay que mostrarlo expresamente. Sobre la primera cesura ha observado Eric Hobsbawm:

El cambio social más dramático y más amplio en la segunda mitad de este siglo (del XX), que nos separa para siempre del mundo del pasado, ha sido la decadencia del campesinado. [...]. En los primeros años ochenta sólo tres de cada cien británicos o belgas trabajaban ya en la agricultura. [...] Tampoco en Estados Unidos era mayor el cupo de población agraria. Pero, visto a largo plazo, ese retroceso fue menos sorprendente que el hecho de que esa diminuta fracción del mercado de trabajo siguiera estando en condiciones de inundar Estados Unidos y el resto del mundo con cantidades inauditas de alimentos. [...] En Japón [...] el cupo de los campesinos se redujo del 52,4 por ciento de la población en 1947, al 9 por ciento en 1985. [...] En Finlandia, una mujer que hubiera nacido como hija de campesinos y fuera campesina en su primer matrimonio, podía convertirse aún durante su fase media de vida en una intelectual cosmopolita y en una personalidad política. Cuando su padre muriera en 1940 en la guerra de invierno contra Rusia, dejando sólo a la madre con la hija pequeña en la posesión familiar, todavía el 57 por ciento de los finlandeses serían campesinos y trabajadores forestales. En el cuadragésimo quinto cumpleaños de esa mujer apenas lo era ya el 10 por ciento.^[688]

Es obvio que discursos de este tipo remiten al tópico de la revolución cultural; de todos modos, en un examen más próximo, resulta evidente que tampoco aquí se trata de una «revolución», ni en el sentido político ni en el cinético de la palabra, sino de consecuencias de explicaciones. En el caso dado se trata de una explicación de la fertilidad vegetal y animal que incide de la manera más espectacular en las prácticas habidas hasta ahora; producida por la moderna agroquímica en alianza con la biología molecular y el explosivo aumento de la productividad agrícola por medio de maquinaria y métodos económico-empresariales de racionalización, así como por el paso, todo lo problemático que se quiera, a la explotación animal masiva en el sistema desarrollado del capitalismo de la carne. De hecho, a través de esas explicaciones de la fertilidad –que constituyen el trasfondo técnico de la llamada biopolítica– se produjeron las condiciones actuales, en las que entre el 2 y el 3 por ciento de una población trabajadora no sólo alimenta al resto de la nación, sino que consigue todavía un excedente para la exportación. La consecuencia no prevista de ello fue que la mayor parte de la población pudo ser liberada del contexto vital de la agricultura para pasar a disponibilidad del mundo del trabajo industrial asalariado, un proceso que usualmente se transcribe con la expresión «urbanización». La historiografía social ha hecho gran hincapié en que ese tránsito significó para muchos, inicialmente, el cambio de la penuria agroproletaria a la miseria industrial-proletaria; desde el punto de vista de hoy también esos diagnósticos se han vuelto históricos.

Para el desarrollo actual de las multiplicidades de deseo, la liberación de la atadura al campo señala la cesura decisiva, dado que para la mayoría va acompañada del cambio de la economía de subsistencia a la economía financiera; efectúa el salto de una forma de vida, estancada en necesidades frugales, a un *modus vivendi* dirigido por el deseo, orientado a objetos de lujo y comodidades de aún mayor calidad. Con la liberación del campo (y su redescubrimiento como paisaje de vacaciones) comienza una era, en la que el deseo es la primera obligación del ciudadano. Desde entonces sólo el ser humano con deseos sin límites y capaz de opciones precisas cumple su vocación de desarrollo de la subjetividad de consumidor. En el invernadero del lujo no es en modo alguno la «vida desnuda» la que determina la forma del sujeto, sino la posesión de capacidad adquisitiva en conexión con apetitos movilizados.

A la imagen de lo nuevo pertenece una fuerte movilidad social hacia arriba, fundada en un considerable incremento de oportunidades en las biografías

profesionales de los individuos. La «sociedad» multifocal ofrece mil *milieus* para arrimarse a ellos, diez mil escenarios para aparecer en ellos, cien mil escaleras para ascender por ellas. Todo *milieu*, todo escenario, toda escalera constituye un microuniverso de impulso ascensional. La movilidad hacia delante y hacia arriba se apoya en la disposición tradicional de las clases bajas a orientarse a las formas de vida de los acomodados. Del impulso hacia arriba social no es en último término responsable la convicción, ampliamente extendida desde siempre entre los pobres, de que también ellos, con seguridad, harían una buena figura como gente rica: un juicio equivocado, que parte del supuesto de que ser rico representa la prosecución de la vida normal, determinada por la necesidad, a una escala más alta; pero antes de la ascensión efectiva al estado de bienestar no se puede hacer una idea realista de una forma de vida dirigida por preferencias en ámbitos de opción pluridimensionales. Y, viceversa, los pudientes, a causa del efecto adictivo de estilos mimados de vida, tienen siempre motivos plausibles para temer que habrían de fracasar lastimosamente como pobres; de ahí surge el motivo principal de su enconada decisión de defender los estados de posesión. Que los bien instalados sientan a menudo miedo a la aniquilación ante la idea de empobrecimiento demuestra lo poco que creen, en asuntos propios, en las bendiciones del Estado de beneficencia, del que afirman, con respecto a otros, que ha desmochado los riesgos de la pobreza.^[689] La preocupación de los mimados cobra fuerza en la pesadilla, que un día podría acabar el incesante reabastecimiento de medios de mimo. En esa imagen angustiosa se oculta un concepto confuso de la fragilidad del invernadero de lujo, en el que, como en una espuma madura, se desarrollan los juegos de vida de las democracias acomodadas.

10. Rosa de los Vientos del lujo

La vigilancia, el humor^[*****] liberado, la sexualidad ligera

No estoy propiamente a favor del sufrimiento, pero tampoco de la felicidad. Estoy... a favor de mi humor y a favor de que siempre lo pueda tener.

Fedor Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*

El individualismo –se podría decir también el rechazo moderno de los individuos a interiorizar su estatus social–, necesariamente dominante en la superinstalación, anuncia una transformación psico-histórica que se puede comparar con el nuevo troquelaje de una forma de alma por una gran religión: su importancia reside en que produce, a gran escala, la liberación de atención no-específica. Como probablemente mejor se entienda la ola individualista sea considerándola como una forma de lujo del ser-en-el-mundo. Individuo es quien reclama el acceso privilegiado a sí mismo como poseedor de vivencias. De aquí se sigue la misión del consumo final de sí mismo. La ética del individualismo da a sus clientes el consejo de considerar su existencia como una oferta única e irrepetible. Mientras que alrededor todo está lleno de no-yoes, con forma de ello o con forma de tú, el yo sabe inmediatamente que es singular. Lo que sólo existe una vez aparece inmediatamente como digno de culto. Que cada uno de los individuos en el invernadero del bienestar se pueda comportar consigo mismo como singularidad se sigue de la mutua potenciación de tres tendencias generales que son responsables del clima de individuación de la Modernidad.

En primer lugar, la fuerte caída de las cuotas de natalidad en las naciones industriales y postindustriales produce condiciones bajo las cuales desaparece la competencia, antes para casi todos sangrienta, de los hijos en número excesivo de las familias tradicionales de campesinos y artesanos por los escasos recursos de amor de madre. Dado que, tras una superoferta maligna de diez mil años, los hijos se han convertido en escaseces reales, no podía dejar de suceder que se volviera a convertir en caso normal una alta inversión de energías maternas y alomaternas en cada uno de los descendientes. A pesar de que la elevada cuota de actividad profesional femenina absorbe una parte de las nuevas oportunidades de dedicación más intensa a cada hijo, las alofunciones estatales sociales y escolares del gran invernadero contrarrestan ampliamente esas pérdidas. Llama la atención, por lo demás, que la psicología contemporánea –como también la ciencia de la religión– apenas haya reaccionado hasta ahora ante este estado de cosas psicosocialmente singular: la gran mayoría de los nacidos hoy en la superinstalación son hijos expresamente aceptados y bienvenidos. En su caso pueden ahorrarse las compensaciones tradicionales de la inoportunidad: sobre todo ya no se les plantea el problema que se discutía antes bajo el concepto de redención (aceptación posterior de la vida rechazada). Lo que esto haya de significar para el tono sociopsicológico actual de una «sociedad» está tan poco analizado como las consecuencias culturales a largo plazo del nuevo fenómeno. ^[690] Las circunstancias sugieren la conclusión de que se ha convertido en estándar general un lujo de maternización y educación no conocido históricamente y extensible a toda la civilización (más allá de la mayor parte del espectro de estratos

sociales, incluidas desigualdades entre *milieus* y naciones).



Martin Kippenberger, METRO-Net *World Connection Lüftungsschacht* (pozo de ventilación), Pabellón alemán, Bienal de Venecia 2003.

Como de costumbre, lo casi imposible se percibe como obviedad en el clima de la isla antropógena y sirve de nivel de partida para exigencias mayores. En la

superinstalación ya no son excepciones fases de formación hasta los treinta años, y los sujetos de tales inversiones formativas apenas tienen conciencia de privilegiados por su prolongado tiempo de maduración. De un modo que no conocieron épocas pasadas, la «sociedad», pobre en niños, rodea a sus retoños, permanentemente adolescentes, con una guirnalda de solicitud, esperanza y admiración, en la que muy a menudo se entrelazan hebras de mala conciencia y miedo al futuro, sobre todo en las subculturas hipermorales azotadas por la culpa de la reproducción. En todas las capas sociales el hijo bienvenido brilla a los ojos de sus progenitores tan precioso como una bola dorada soplada a boca que se coloca como coronación del árbol de Navidad.

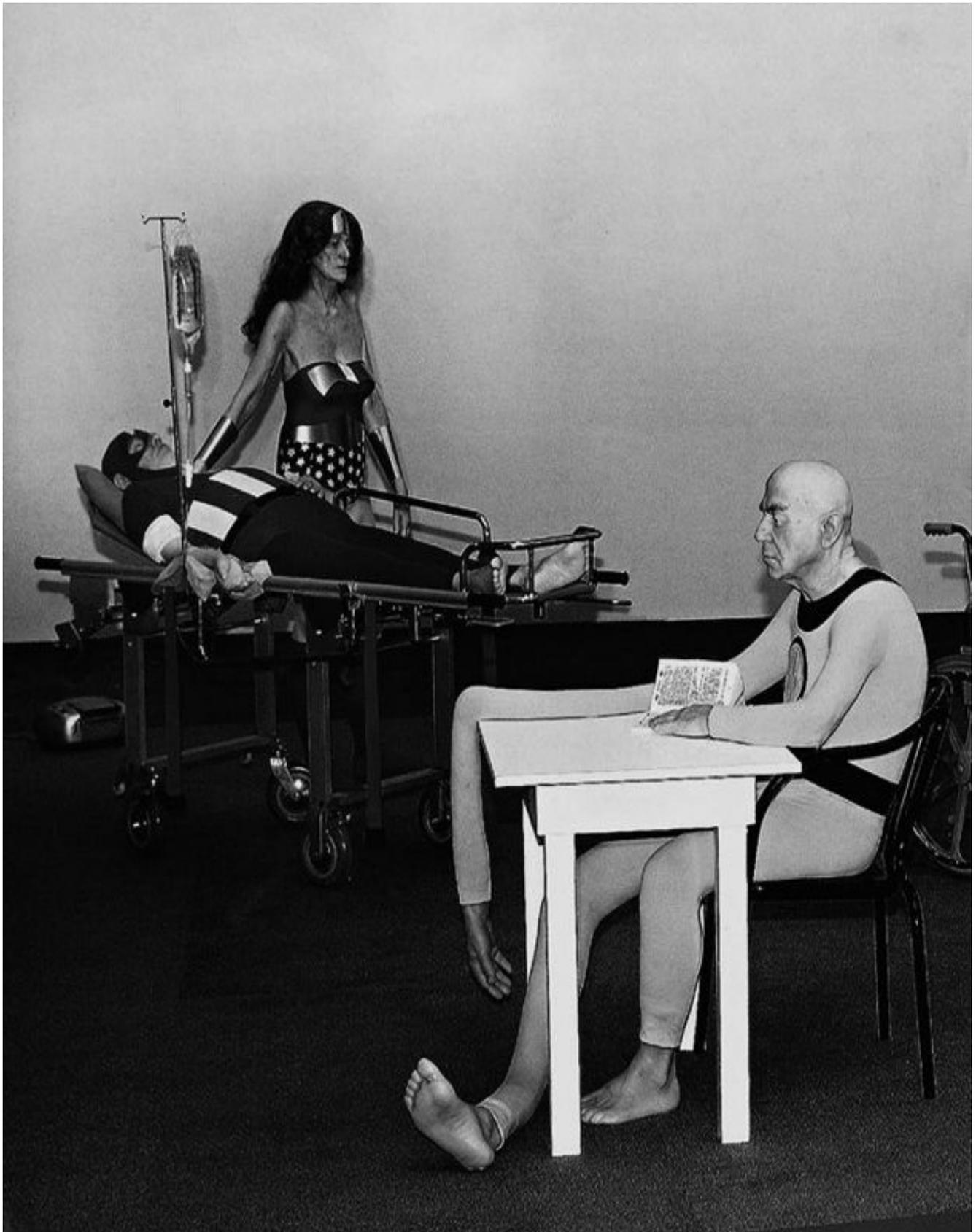
La segunda gran tendencia, responsable del giro individualista, es el aumento de la productividad del trabajo, que en el curso de los últimos 150 años ha llevado a un descenso espectacular del tiempo de trabajo semanal, mensual y vital de la gran mayoría de seres humanos que ejercen una profesión. Si en torno a 1850 la prestación laboral de trabajadores, empleados y oficinistas era todavía de cerca de 4000 horas – casi la mitad de las horas que tiene un año –, en Alemania y países comparables las horas de trabajo al año de asalariados descendió en torno a 1900 a 1700, y menos, por término medio; incluyendo tiempos de formación ampliados y jubilaciones anticipadas, todo esto significa el retroceso de las fases laborales en el *budget* del tiempo de vida de los individuos hasta un tercio de lo que cinco generaciones antes todavía parecía ser el destino humano fuera de la *leisure class*. En relación con estos cambios se habla convencionalmente de aumento del tiempo libre. En realidad, bajo este cliché del tiempo libre se oculta un estado de cosas no fácil de percibir y de grandes consecuencias antropológicas: se lo podría parafrasear llamándolo explosión de autoatención. Su consecuencia inmediata es la sumisión general de la vida a la alternativa de aburrimiento o diversión.

La actualización de los potenciales de lujo humanos va más estrechamente unida a la emancipación masiva de los individuos en su propio tiempo de vida que a ningún otro movimiento de enriquecimiento del siglo xx. Dicho francamente: el acontecimiento de la época pasada, que decidió en último término sobre todos los cambios de moral y formas de vida, fue el incremento radical de la propiedad personal media de tiempo de vigilia fuera de los períodos dedicados al trabajo y a los quehaceres hogareños. El tiempo de vigilia libre es el cruce en la Rosa de los Vientos de las tendencias del lujo. Lo que se llama tiempo libre significa de hecho la explicación de tiempos de vigilia mediante actividades y no-actividades, que, a causa de su carácter arbitrario, reflexivo y orientado a la vivencia, son apropiadas para dirigir hacia «dentro» la atención de los actores. Bajo «sociedad de vivencias» hay que entender un sistema que libera a los individuos para meditar tanto en presencias sensibles discrecionales como en resultados concretos de la existencia aquí y ahora. Las nubes pasan, los libros guardan silencio en las estanterías, a mí me va así y así. Lo vegetativo pasa a primer plano, los estados interiores se rodean de atención, lo evidente evasivo destella en el tema interior. «Ahora, ocasionalmente, te sientes y

respiras bien a la luz del cansancio.»^[691]

También numéricamente es impresionante la ampliación más reciente de las fases liberadas para la autoatención (y para su aniquilación masiva por la diversión). Si de 8760 horas que tiene un año deducimos diariamente 8 horas de sueño, así como un tiempo de trabajo anual de 1700 horas, queda para el habitante de la superinstalación un saldo medio anual de 4140 horas de vigilia disponibles. Contando con que una buena parte de éstas se las llevan actos rutinarios de atención cotidiana a uno mismo y a la familia y desplazamientos al lugar de trabajo, queda aún para la mayoría de los contemporáneos un saldo residual de tiempo autorreferente mucho mayor que en todas las circunstancias históricas conocidas.

De él se alimentan múltiples dimensiones de lujo, que pertenecen firmemente, entretanto, a la imagen de la existencia en la superinstalación. En el *way of life* contemporáneo llama la atención, en primer lugar, un enorme grado de lujo de movilidad. Casi toda vida contemporánea participa en una medida desconocida en la potencia-transporte. Los cuerpos modernos se definen –junto a su constitución autooperable– por su capacidad de superar distancias y realizar movimientos arbitrarios. Esto va tan lejos que hoy el concepto de libertad ya no puede ser definido sin referencia al derecho al derroche cinético y al antojo turístico. La envergadura del lujo cinético se infiere de la constatación sociológico-circulatoria de que dos de cada tres movimientos de tráfico motorizados van ligados a fines no-económicos y no-profesionales; *je bouge, donc je suis*. Queda por escribir una crítica de la evasión pura. La cuenta de millas por vida de un trabajador o empleado medio en las naciones más activas automovilista y turísticamente del sistema de bienestar supera en torno al año 2000 cuatro veces la balanza de la *leisure class* del siglo XVIII y XIX, a pesar de que ésta se dedicara al exquisito deporte del trotamundos. Si se añaden las prácticas ergotópicas acostumbradas, que se ejercitan en forma de innumerables tipos de deporte, ejercicios físicos y gimnasias, bailes, desfiles y terapias de movimiento, el panorama ofrece una civilización que vibra en un lujo cinético sentido sin par.



Gilles Barbier, *L'Hospice*.

En el imperio del no-trabajo en vigilia se ha diferenciado, además, un sistema del lujo de la morbilidad de envergadura inaudita. Muy cerca del puro movimiento autorreferente, el estar enfermo se ha convertido en la interpretación más corriente de las oportunidades de tiempo libre.^[692] A este diagnóstico contribuyen las

enfermedades civilizatorias no menos que las psicopatologías manifestadas, los padecimientos por toxicomanía y los accidentes deportivos, que siguen muy de cerca la diversificación del deporte en cientos de subculturas (razón por la cual, los servicios traumatológicos o de cirugía de accidentes de los hospitales son hoy los auténticos seminarios sociológicos). El fenómeno multimorbilidad muestra la expansión del estar-enfermo hacia un universo de lujo de derecho propio. Demuestra que las dolencias son cultivables como un entrenamiento en decatión. Incluso cuando la enfermedad no define el *modus vivendi* por antonomasia, permanece omnipresente en el trasfondo como posibilidad permanentemente abordable: sin ella no serían pensables los escenarios de *fitness*, las culturas de dieta y *wellness*, los mundos vueltos hacia el interior y bien organizados de las ciudades de descanso, los refugios balneológicos y los castillos de los situados en lo alto. (Cien años antes de que Thomas Mann dejara explicar al consejero áulico Behrens en la *montaña mágica* que era un viejo empleado de la muerte, Balzac describió el tipo de la hospedera ancha de pecho de lugares de cura de Auvernia, que sabía esperar, maternal y hábil negociante, al deceso de sus huéspedes).^[693]

A la gran entrada en la morbilidad le acompañan innumerables especializaciones de los servicios médicos y terapéuticos. En el extremo superior de la escala del producto se encuentran refinadas hermenéuticas de la enfermedad que aleccionan a sus pacientes a asumir sus achaques como oportunidad; el accidente muestra una segunda cara en cuanto se lo interpreta como un acto de cuidado de sí;^[694] el diálogo sobre las neurosis y las hostilidades frente a la vida produce en innumerable gente la recompensa de ser-problemático. En el archipiélago clínico (sólo en Alemania hay 4,2 millones de empleados en el «sistema de salud») se acoplan amplios circuitos reguladores de lujo de autodaño, lujo de terapia, lujo de atención, lujo de seguro y lujo de descontento, cada uno con su propio e imprescindible lamento-bajo, diatónicamente ascendente de lo malo a lo peor; integrado por la necesidad sistémica de ocultar el carácter de mimo del *management* contemporáneo de la morbilidad tras un tupido velo de patrocinio humanístico y mínimas exigencias fundadas científico-naturalmente. A causa de sus implicaciones patógenas, se puede hacer referencia también, en este punto, al lujo de la crueldad, transmitido por imágenes, de la cultura del presente, cuyas fuentes y patrones de hábito es verdad que se retrotraen relativamente mucho tiempo atrás a la historia de la pintura europea.^[695]

Finalmente, en el ámbito moral de la *affluent society* se ha desarrollado un lujo victimológico de nuevo cuño. A cuya imposición y ramificación contribuyen lo necesario una alianza de medios compuesta de asociaciones corporativas, despachos de abogados, ciencias de la cultura y folletinistas morales. Las victimologías de lujo se basan en el descubrimiento de que la sensibilidad moral de la opinión pública en la superinstalación es un recurso simbólico que se puede administrar materialmente. Dado que después de la Ilustración los héroes ya sólo son posibles como víctimas, la ambición tiene que tomar el rodeo del victimismo. Esto sirve tanto para individuos

como para corporaciones y Estados. Son innumerables los que porfían con medios de aficionados y de profesionales por el privilegio de poder presentarse como víctimas en diversos escenarios: mejor aún como super-víctimas, como el atacado de los atacados, como el judío de los judíos, como el paria de los parias, como maldito entre los malditos de esta tierra. También los prominentes participan intensamente en estos mecanismos, como la difunta princesa de Gales, cuya gran popularidad en la prensa femenina se basó fundamentalmente en su calidad, cuidadosamente cultivada, de «víctima dominante». Incluso potencias internacionales no se arredran ante el hecho de recurrir a premios victimológicos: el comportamiento político de la administración Bush en los Estados Unidos de América desde el 11 de septiembre de 2001 testimonia el *novum* histórico, que una superpotencia se decidiera, dada la ocasión, a presentarse como supervíctima: una postura que encierra riesgos políticos incalculables, por no hablar ya de las desproporciones morales. En lo relativo a gratificaciones esperables, en la atmósfera de la sensibilidad a la ofensiva se ha generado una función hiperbólica con el fin de presentar óptimamente la propia existencia a la luz de perjuicios sufridos. Este hábito puede compararse con la costumbre de los *muscadins* antijacobinos de 1794 de afeitarse el cogote *à la victime*, para manifestar su solidaridad con los notables decapitados durante la fase del Terror; pero se trata de algo más que de una corta moda vengativa: partiendo de Estados Unidos, donde el *victim speak* se ha convertido en lenguaje corriente desde los años setenta, el sensibilismo agresivo de las culturas de estatus victimista se hace notar en el clima de todo el invernadero del bienestar.^[696] Es evidente que una cultura de los resentimientos a largo plazo adopta aquí formas con respecto a las que todavía no se puede juzgar cómo han de compatibilizarse con el resto de los ecosistemas del sentimiento moral en el invernadero del mimo. No sabemos aún de todo lo que son capaces los cuerpos en el resentimiento.

Pero se entiende que esos fenómenos, además de motivos psicológicos, tienen sólidos motivos económicos. Junto a impuestos para el fisco y contribuciones a la seguridad social, el proceso de indemnización victimista se convierte en la tercera columna de la redistribución; se acrecienta en tanto intensifica el impulso a la abogado-médico-cracia. Fama mundial bien ganada ha conseguido una demandante norteamericana que introdujo en el microondas a su perro mojado, para secarlo, y después reclamó a la firma que había construido el aparato una indemnización astronómica por su animal casero recocado, con el memorable argumento de que el constructor no la había advertido de los riesgos que implica la estancia de mamíferos en microondas encendidos. Se puede considerar este hecho como el paradigma de una nueva inteligencia del diseño de los asuntos demandables. El incesante invento de nuevos síndromes de enfermedad y perjuicio, delimitados con pseudo-precisión, viene estimulado por la necesidad de fijación de circunstancias victimistas demandables. Una florescencia muy prometedoras del victimismo es, por ejemplo, el síndrome *economy-class*, aparecido hace poco, que ha de proporcionar los requisitos jurídico-

médico-cráticos para reclamaciones de daños y perjuicios a las compañías aéreas, caso de que aparezcan trombosis en las extremidades inferiores de pasajeros en grandes trayectos. Desde los años noventa, otros síntomas acreditados de variada aplicabilidad, junto al trastorno disociativo (en el que se esconden restos de la antigua histeria), son el del cansancio crónico y de la personalidad múltiple: ambos encarnan la forma médica de la despedida posmoderna de la ilusión del culpable.

Cuando el estado de ánimo fundamental victimista se une al alarmista se abre un amplio campo para una bibliografía admonitoria que coloca al portador de la alarma en la bolsa de temas en caso de que alcance el éxito de atención deseado: ante el depósito pernicioso de metales pesados en el cerebro y la decadencia inevitable de la inteligencia de la humanidad; ante la globalización microbiana, por la que se propagan agentes patógenos de agresividad desconocida; ante las consecuencias anímicas tardías del abuso de jóvenes por madres superprotectoras, que fuerzan a sus retoños a lavativas antes de irse a acostar; y ante meteoros gigantescos que mantienen curso directo a la Tierra. En el ámbito del *entertainment* alarmista se han diferenciado, componiendo una especie de *gótica* de libro de consulta, numerosas subespecies que alimentan el apetito de horror del público con un menú selecto de causas de muerte.^[697] Gracias a tales prestaciones, en la *culture of fear* la falsa alarma ininterrumpida se ha convertido en un estilo de vida no sólo estadounidense.

Los excedentes de vigilancia significan para las subjetividades lo que carburantes fósiles y energía solar son para los sistemas de máquinas del invernadero del lujo. Los tiempos de vigilia libres son el fermento para abovedar y ampliar los espacios micro-maníacos aglomerados. De sus reservorios pueden sacarse cuantos desplazables de energía subjetiva para la ampliación de campos cultivables, comenzando por los placeres más sencillos. A causa de su naturaleza de excedente, hay innumerables actividades, a las que falta todo carácter de trabajo y producción, que pueden entrenarse como esfuerzos razonables; cuando sucede esto, es aconsejable su paso a la forma de competición; todo divertimento se hace objeto de campeonato poco después de su introducción. Cuando se ha organizado lo suficiente, libera también sus patologías específicas que, a su vez, son atendibles por entrenadores y terapeutas correspondientes. Las altas cuotas de dispendio en todos los campos manifiestan que en el caso de la vigilancia se trata de un lujo real. El privilegio significativo de los poseedores es emprender poco con su riqueza. En esto, los poseedores posmodernos de un tiempo libre de vigilia extensivo se comportan no pocas veces como los señores de antaño, para quienes nada quedaba tan lejos como la idea de construir algo sobre las bases de sus privilegios heredados.

Pero incluso lo poco que fluye en el activismo de los humores y caprichos produce ya una diversidad inabarcable e irresumible. Para lograr una visión de conjunto de los efectos desde un punto abstracto hay que comenzar con el enunciado de que la riqueza sólo es riqueza para una vigilancia, o un estado de vigilia y atención, que la valora. Dado que el lujo de la vigilancia representa la función clave

de todo lujo, conforma el sistema nervioso central del consumismo y de las industrias del tiempo libre. Más aún: esconde en sí mismo la criptoespiritualidad de una época aparentemente desespiritualizada, ya que proporciona la matriz de todas las actividades matizadas. Sólo las subculturas meditativas se dan cuenta de la ironía de la búsqueda del tesoro: que en la conciencia despierta del buscador ya está el tesoro que se supone en los objetos. Hay pocos individuos que tengan claro que el lujo de la reflexión y meditación –el devenir atento al propio estar atento– supone la forma fundamental de las vivencias culminantes.

La corriente fundamental de la vigilancia fluye hacia los objetos cuya presencia se experimenta como satisfacción al percatarse de ellos. La vida del mundo vigilante depara los excedentes de atención y capacidad de juicio entrenable, sin los que no existe ningún cuidado refinado de sí mismo, ningún metabolismo superior de la experiencia; sí, mientras la vida laboral era ante todo artesana, se aprovechaba también ella de la plusvalía del refinamiento, inherente a los acoplamientos en reacción libidinosos de ejecuciones vigilantes de gran maestría. Esto puede observarse hoy en numerosos campos de inversión ampliada de vigilancia. Todas las formas de la cultura del recuerdo –núcleo del viejo concepto de civilización europeo– viven de la utilización de tiempos de vigilia excedentes para el adorno de imágenes interiores y exteriores del pasado. Lo que desde el siglo XIX se conoce como historicismo es un efecto adicional, percible en toda la cultura, de la canalización de enormes cuantos de tiempo libre en el ornato de pasados atractivos; la satisfacción por el hecho de que siquiera se sepa algo de otras épocas redondea la subcultura de los recordadores en sí misma. Junto a los partidarios de la religión del arte, los historicistas fueron los primeros que se dedicaron a la tarea de reformular su humor o disposición de ánimo en una necesidad universal, mejor, en un alimento básico espiritual para los muchos.

Las culturas de la decadencia son posibles porque el lujo de la vigilia se articula preferentemente como lujo de la morbilidad.^[698] Cuando se medita en la morbilidad, la debilidad se manifiesta como estado entrenable. A altos grados de liberación colectiva para ejercicios de pérdida-de-forma, pronto pueden observarse resultados impresionantes en una población suficientemente mimada: gracias a un refuerzo circular aparece, junto al rápido agotamiento de los jóvenes, un vago tedio epidémico por todo en los mayores.

Las culturas del negativismo son posibles porque en los medios de los fracasados puede invertirse más tiempo libre en la descripción de objetos discrecionales bajo el filtro de la envidia. Hace tiempo que una gran parte de lo que en los *feuilletones* aparece como crítica y comentario podría especificarse mejor bajo las rúbricas de lujo de malignidad y lujo de denigración, cuyo valor de uso psíquico consiste en que satisface la demanda de gestos de un vacío estar-por-encima (antes un monopolio del *Spiegel*, hoy casi estándar general).

Las culturas del resentimiento son posibles, y prosperan como nunca, porque por

el encuentro de frustración y tiempo libre hay mucha atención que se puede especializar en guardar rencor por las humillaciones; los celos siempre en vela de los intelectuales producen inquisiciones incesantemente cambiantes contra las herejías del éxito. Quede indeciso si esas formas del lujo redundan en provecho de la cultura total, sea eso lo que sea. Desde el punto de vista optimista, puede observarse cómo el resentimiento estimula el metabolismo de la agresión mediante fantasías de humillación ricas en material de lastre.

La decisión de interpretar el fenómeno del lujo desde el excedente de vigilancia libre conlleva la ventaja de no tener que detenerse en anécdotas y enumeraciones en la presentación de las diversas acuñaciones del diseño lujoso de vida; como se percibe aún en los logros más significativos de la antigua historiografía: en las clásicas historias costumbristas del lujo desfilan vestidos, alhajas, composiciones florales, edificios, muebles, manjares, *maîtresses* y servidumbre, sin que se derive de ahí ningún punto de vista superior (excluido el del bienestar, con sus caprichosas exacerbaciones). Se aprende, no sin interés, que un sibarita francés del siglo XVIII, de nombre Verdelet, se preparaba fuentes de lenguas de carpa, cada una de las cuales costaba 1200 libras y suponía la muerte de 2000 a 3000 de esos animales; su modelo parece que era el romano Vitelius, cuyas composiciones de cerebros de faisanes y pavos reales, lenguas de flamenco, hígados de caballa y leche de morena se convirtieron en leyenda.^[699]

Partiendo de la irrupción de la vigilancia poseemos un criterio que ilumina más adecuadamente las cualidades existenciales de lo superfluo de lo que lo conseguiría cualquier concepto objetivo de riqueza y despilfarro. Se pone de relieve, a la vez, que la inversión de «tiempo y dinero» en un sector de preferencia de acción y disfrute representa un caso de libre antojo. La victoria sobre la necesidad puede anclarse en el concepto de lujo mismo; y esto significa, según lo dicho: en el punto de intersección entre bienestar y vigilancia. Cuando el capricho o el humor se elabora en ejercicios y se explaya en ramificaciones, series y mechones individuados genera una gravitación de tipo propio. Se podría decir que la virtuosidad no es otra cosa que un dispendio superfluo, retenido por la fuerza de gravedad cultivadora de la repetición.

La referencia a su fuente en la vigilancia acerca el lujo, además, a la «estética de la vida cotidiana», de la que recientemente se ha podido mostrar que pertenece a un «lujo de segundo orden», ejemplarmente encarnado en la demanda de tranquilidad, vacío, simplificación y sentimientos auténticos.^[700] Dado que el fenómeno vigilancia se antepone a la bifurcación de atención y distracción, abarca las dos caracterizaciones de teorías estéticas que se adscriben a uno de los dos polos.^[701] Más aún, dado que antecede también a la contraposición atender-cuidadosamente (*religere*) y desatender (*necligere*),^[702] la vela o vigilancia puede confluir en cultos estables; pero también en improvisaciones. Como matriz tanto de las religiones como de las distracciones profanas, la vela libre se alía tanto con las regularidades como con lo irrepetible.

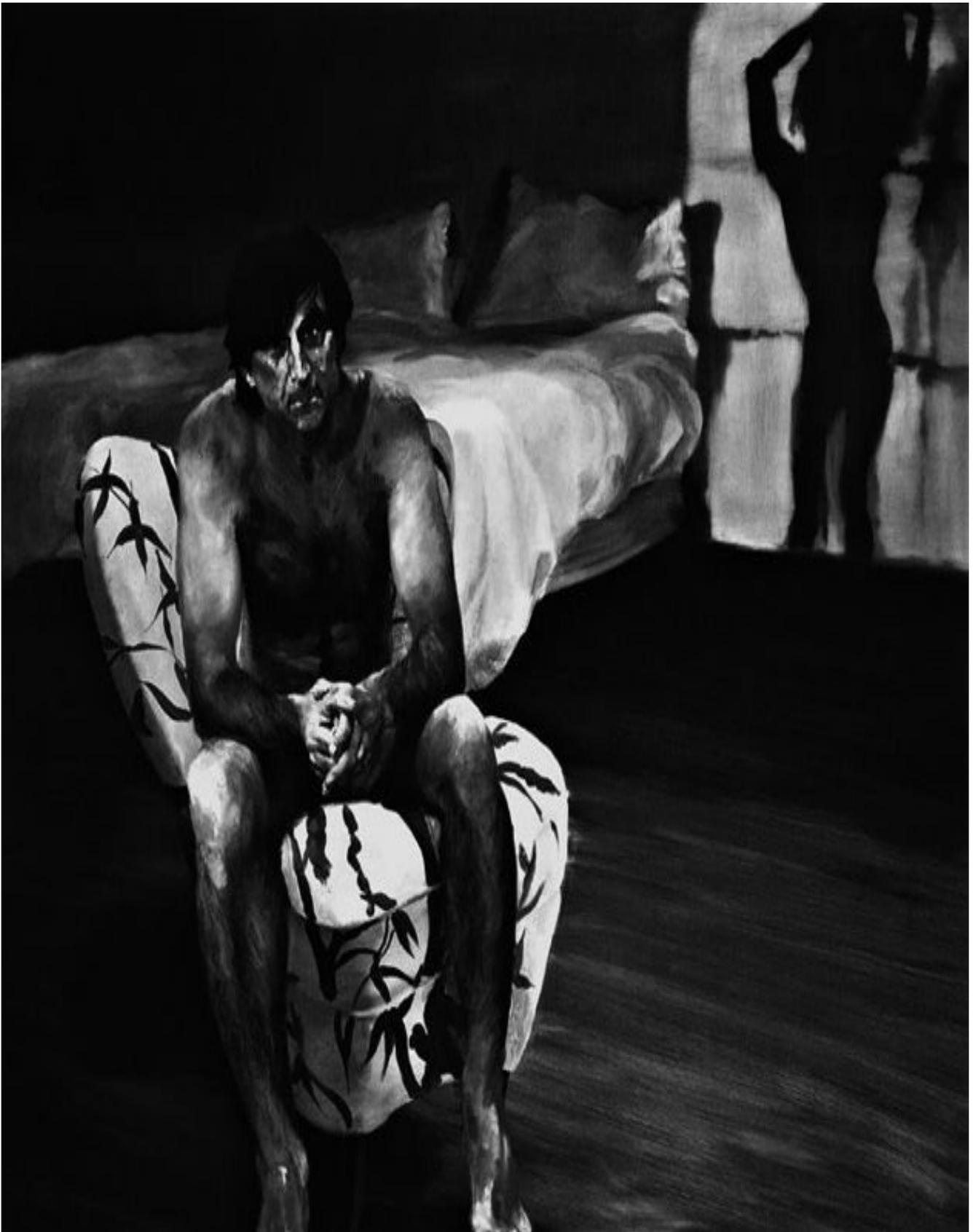
La estética ampliada a los objetos de la vida diaria es –como fenómeno cultural de masas– un invento del siglo XX (sus formas originarias en la mística holandesa de la vida casera se retrotraen, como hemos insinuado, al menos hasta el siglo XVII); no puede negar su procedencia de la descarga o distensión realmente acontecida. No sería imaginable sin el dispendio masivo de tiempo disponible en la percepción y refinamiento de objetos y contextos en un ambiente. Lo que se llama gusto, más allá de lo malo y lo bueno, es la ampliación de la vigilancia oral a los ámbitos más diferentes de juicio sobre presencias sensibles.

Sin lujo de vigilancia libremente disponible y su inversión duradera en campos cultivados no habría nada de todo lo que se observa desde hace algunos decenios en el ámbito de la «cultura de la vivienda» y su desarrollo sin pausa a todos los niveles del diseño popular y elitista: no habría cultura de los baños, de las cocinas, de los revestimientos del suelo, de los materiales y colores. No habría *air design*, ninguna expedición al reino de los aromas;^[703] ningún refinamiento del sentido para los ornamentos^[704] (los ornamentos son destacados absorbedores de tiempo de vida), ningún gusto especial para mobiliario y decorado, ningún extravío agradable en el universo de las antigüedades. Sin excedentes de vela libre no habría sentimiento de la forma de caros bolígrafos y carrocerías, sentido para el espacio-clima, para la armonía entre lo viejo y lo nuevo, para las compatibilidades entre accesorios y contraste en el *arrangement* del entorno. Y, sobre todo, no habría miradas más allá del marco de la empresa, sensación o sentimiento del cambio de paisaje y horizontes resbaladizos, del cambio de clima y cromatismo atmosférico; no habría meta-necesidad alguna de acabar con las frivolidades del necesitar, no habría giro alguno hacia los valores del puro «ser», no habría añoranza alguna de desierto, evasión, ayuno de vivencias.

Es innecesario decir que toda la cultura literaria y musical depende de la oportunidad de utilizar momentos de vigilia (vigilancia, vela) para leer, escuchar, ensayar y comparar. Hay que hacer notar: frente a la crítica de la cultura y a la teoría de la decadencia al uso, en la historia de todas las civilizaciones nunca se han invertido tantas unidades de tiempo como en la actualidad en la lectura de libros, revistas y periódicos, en la escucha de música de toda clase, en la contemplación de programas de televisión, películas, tertulias, obras de teatro, *cabarets*, discusiones de estrado, *etcetera*; nunca han ejercido tanto número de cantantes e instrumentalistas del más alto rango; la cantidad de novelistas, poetas, actores, directores y artistas de todos los niveles y categorías se encuentra hoy a un nivel histórico máximo (sólo los oradores profesionales han desaparecido prácticamente); la absoluta mayoría de las orquestas, óperas, coros, grupos de baile, de teatro están activos hoy día. Todos ellos presuponen segmentos de público que están dispuestos a intercambiar diversión, arte e información por atención.

La tercera dimensión en el complejo individualista de tendencias se alcanza por la transformación de la «sociedad» seria en un agregado excitable de clientes,

compradores y consumidores, que se cuidan y miman a sí mismos. Cuenta entre los lugares comunes de la psicohistoria el hecho de que el siglo XX pusiera en marcha una redistribución de las formas de sujeto, pasando de las demandas del capitalismo temprano al respecto a las del capitalismo desarrollado, antes capitalismo tardío: del sentido puritano del trabajo a la orientación liberal del tiempo libre, del ahorro serio al crédito alegre, de la renuncia al consumo al apetito de vivencias, de la heroización de las virtudes empresariales a la glorificación de las prominencias del deporte y el entretenimiento. En las variantes últimas de la crítica de la cultura se habla de que al sujeto posmoderno se le desentrena de –o se le entrena para eliminar– características elementales del cultivo clásico de la personalidad, como la orientación a normas estables, el convencimiento de que uno no es comprable, el sentimiento de autoestima por aptitudes acreditadas, el sentido de continuidad biográfica y cosas semejantes, con el fin de crear el ser humano totalmente compatible con el capital. Del que se dice, en parte afligida, en parte descriptivamente, que oscila entre el trabajo y la diversión, desnucleado moralmente, hábil como una serpiente,^[705] capaz en alto grado de servicio en el exterior, sin prejuicios como un traficante de armas, posnacional como un dueño de burdel. El poder analítico de la situación financiera, constatado por Marx y Engels, que «todo lo corporativo y estable se evapora»,^[706] habría alcanzado, así, el último baluarte de las reservas de orden premodernas: el estrato personal. Con el descubrimiento de la diversión (*Spass*, probablemente del italiano *spasso*: expansión, distensión) como fuente de creación de valores, el factor subjetivo se habría integrado definitivamente en la esfera del capital; por fin, también la vida erótica se habría abierto al mercado, como para rebatir el mito de la «revolución sexual» lanzado por Wilhelm Reich, después de que los asalariados, por el disfrute de su sexualidad, se hubieran convertido en rebeldes fálicos, y, consecuentemente, en refractarios a cualquier tipo de alienación.



Eric Fischl, *Nacimiento del amor* (segunda versión), 1987, cortesía de Mary Boone Gallery, Nueva York.

En realidad, la integración de la sexualidad en la cultura de la diversión –dicho sea sin tono polémico– ha llevado a cabo una amplia subjetivación de la conciencia de la riqueza y provocado, de ese modo, un efecto de verdad a tomar en serio. Efectivamente, la imposibilidad de ser pobre, inherente al ser humano, no puede

ilustrarse con tanta evidencia en ninguna otra dotación biológica –exceptuando la capacidad de vigilancia– como en la sexualidad. Ella constituye el talento natural para experiencias de dicha en el sentido más literal de la palabra: en tanto se elija como pauta el origen de la expresión talento (del griego *tálanon*, lo que se ha pesado), extendida desde el Renacimiento, en el término neotestamentario para «bien confiado» o «libra» capaz de brindar réditos.



Niki de Saint Phalle, *The Figure Hon (= she)*, 1966, Estocolmo.

donde con mayor claridad se muestra en el siglo xx la ruptura con las tradiciones del dogmatismo de la pobreza es en la liberación de una sexualidad desdemonizada, naturalizada, o positivamente minimizada, a la vez que intensificada técnicamente. Si hemos afirmado más arriba que falta hasta ahora una auténtica teoría de la descarga y

desempobrecimiento, ahora habría que hacer una restricción: que las ciencias de la sexualidad, catapultadas hacia arriba en la segunda mitad del siglo xx, sobre bases del siglo xix tardío, llenan una parte del vacío, porque, vistas a la luz, proporcionan la teoría indirecta más potente de la era del presente. Tratan de los individuos como ricos –y con posibilidades de mayor enriquecimiento– propietarios de un capital sexual. La ciencia de la sexualidad posee –Thomas Bernhard diría también en este caso: de modo natural– la forma de una asesoría de inversiones. Parte de la intuición de que muchos propietarios administran con poca habilidad su capital, sea por inhibiciones (presumiblemente de origen miserabilista), sea por desconocimiento de las opciones y márgenes de beneficio.

La sexología contemporánea debe su existencia al giro a lo explícito, que coloca a los hechos de la conciencia en la Modernidad la etiqueta mistificante de «revolución». La explicación sexual, que dio su impronta al siglo xx desde el punto de vista cultural, ha puesto a la luz del día publicística, científica, estética, psicológica y económicamente, de una manera históricamente desconocida, los modos y presupuestos de la vida sexuada; ha roto el monopolio normativo de la sexualidad de pareja regulada conyugalmente, y ha dado a conocer y a elegir una lista alternativa de opciones: desde la asexualidad, pasando por la autosexualidad, hasta llegar a la homosexualidad y heterosexualidad en todas sus variedades corrientes y desviadas, mientras sean practicables en formas no-criminales; ha focalizado la mirada en los hechos genitales y ofertado la contemplación visual en medida desconocida; hasta el punto de que la palabra «explícito» designa precisamente la apertura de intimidades; [707] por contraste con la sexualidad ligera liberada, ha mostrado la estructura de las perversiones, en las que normalmente se trata de codificar la acción sexual con apetencias de drama, dureza o pesantez: por una parte, para forzar intuitivamente el enlace entre las prácticas de placer del nivel sexual y las de las reacciones-endorfina; por otra, para impedir la disolución de la sexualidad sublime en la agradable (una vez más la huida de la libertad a la necesidad, es decir: la revolución conservadora del deseo); ha impulsado hasta la ruptura abierta la escisión latente, existente desde siempre, entre sexualidad y procreación, llevada a cabo formalmente con la introducción de los anticonceptivos orales esteroidales, cuya primera síntesis con éxito fue fechada por Carl Djerassi el 15 de octubre de 1951 en México City, y cuyo uso popular apoya desde los años sesenta el giro a formas levitadas de tráfico heterosexual [708] (Djerassi ha hecho observar, con razón, que «la mayoría de estos cambios en el comportamiento sexual habrían aparecido de todos modos»); [709] por la posibilidad de un control prácticamente seguro de los nacimientos, ha puesto de relieve con la máxima claridad el carácter de lujo de los actos sexuales, tanto dentro como fuera del matrimonio. Nunca antes –prescindiendo de formas locales de erótica aristocrática– fue tan evidente que el «sexo» –por asumir ahora el término americano-estadounidense pertinente– representa una ocupación de lujo de absoluto valor propio. Como teatro natural del impulso hacia arriba, ofrece a todos los activos una

oportunidad de explorar su potencial antigrave. Por su situación en la encrucijada entre pasión, encuentro, diversión y deporte ofrece accesos desde todas las direcciones. En su forma descodificada, es el humor puro mismo, si por *capriche* entendemos el deseo cuya finalidad es él mismo, que lleva su objetivo en sí mismo. Su realización incluye la autorrecompensa. (Quien pregunta aún qué saca de ello plantea una pregunta de más: definición de la estupidez.)



Jürgen Klauke, *Dr. Müller's Sex Shop or Here's How I Imagine Love*, 1977.

Por eso, el sexo descodificado, explicitado, desacoplable fácilmente de significaciones emocionales y reproductivas, constituye el centro de la cultura de la diversión, es decir, del sistema de los caprichos emancipados. Sólo una minoría en desaparición de acciones íntimas guarda todavía, actual o potencialmente, alguna

relación con la procreación de descendientes, trátase de una posibilidad que hay que saludar o de una que hay que evitar, mientras que el mayor número de juegos amorosos se agotan en el horizonte de la consecución de placer, de la *performance* o de la distensión. (Nadie tendría que admirarse de que los representantes actuales del capitalismo autoritario del Este –por no hablar ya de la reacción islámica– estén de acuerdo en el rechazo de la sexualidad ligera.) En los mercados de prostitución, incrementados en número grotescamente, lo que cuenta desde el principio es la pura preferencia por tal o cual forma de juego. Mientras más explícita se vuelve la sexualidad, más se acerca al polo del puro derroche, del puro lujo. Por lo demás, esa experiencia, que hoy está al alcance de innumerables individuos eróticamente nómadas, tradicionalmente estaba bien resguardada en los escasos matrimonios felices durante mucho tiempo; que gozaban del privilegio de balancearse sobre la paradoja económica de su relación. Cuando de mil abrazos, de felicidad monocroma, salía un puñado de hijos, o uno solo incluso, esta desproporción entre lo mucho y lo poco ofrecía el rostro menos problemático de la felicidad.

La sexualidad, ordenada a sí misma, tal como domina entretanto en las «sociedades» con pocos hijos de Occidente, explicita una dimensión natural, evolutivamente bien establecida, de derroche o despilfarro. Está implantada en todos los mamíferos, se intensifica en los homínidos y llega a su culmen en la línea-*sapiens*. El paso al sexo permanente se perfila en algunos primates: la actividad sexual ya adquiere aquí valores propios de lujo, ocasionalmente desemboca incluso en *management* de grupo, como muestra el conocido ejemplo de los bonobos. Entre millones de huevos inmaduros, que están disponibles en los ovarios de todo individuo-*sapiens* femenino, sólo poco más de 400 llegan a madurar en el curso de un ciclo vital; de ellos, menos del 3 por ciento son fecundados en caso de relaciones intensas; y menos de un 0,5 por ciento se desarrollan en descendientes. Mucho más extremas aún se presentan las proporciones de excedentes en el caso de los miembros masculinos de la especie. Con un número de 40 millones de espermatozoides por eyaculación y una frecuencia de dos dispendios a la semana, un hombre, durante un espacio de tiempo de 40 años, llega a emitir más de 150 000 millones de espermatozoides, de los que los biólogos suponen que más o menos la mitad son normalmente móviles, bien formados, capaces de generación.

Tras la explicación fisiológica de la sexualidad se hace posible una definición de la existencia masculina: el «hombre» descodificado es un canal por el que descienden cascadas de esperma. En comparación con esto, casi todo lo demás aparece como superestructura. A la vista de la cuota de despilfarro pueden desdeñarse los éxitos generativos reales, de padres corrientes, de vagabundos, de pachás. También resulta bastante fútil la actitud subjetiva de los hombres con respecto a sus dispendios, la corriente de esperma no pregunta si la persona lee a san Pablo o a Bataille.

La explicación sexual se convierte directamente en la explicación del impulso hacia arriba. Se puede afirmar que en estas explicaciones se manifiestan rasgos

esenciales de la naturaleza del ser humano –nótese la ausencia de comillas– más adecuadamente que en todos los antiguos sistemas determinados por la ascesis y la carencia. En éstos sólo se llegaba a acceder a la sobreabundancia indirectamente, a través de una retención interior o de una frustración organizada; mientras que en el liberalismo erótico, uno de los sustratos de la riqueza humana, el uso libre de placeres excesivos, se muestra claramente sin inhibiciones debidas a la prohibición y la neurosis. Consideradas desde la distancia de un siglo, la «enmascarada religión del tráfico sexual» de Frank Wedekind y la oscurísima «religión de la vagina» de Otto Weininger^[710] apenas son más que complicaciones iniciales en la descodificación de la sexualidad. En ellas llegó a su forma definitiva la larga tradición de la miseria. Mientras tanto se ha convertido en un asunto de formación poder desarrollar simpatía en relación con neurosis fenecidas de ese tipo. ¿Habría que añadir que en tales posibilidades culmina una de las formas más sutiles del lujo: la de preocuparse de cosas que ya no se necesitan?

Retrospectiva

De un diálogo sobre el oxímoron

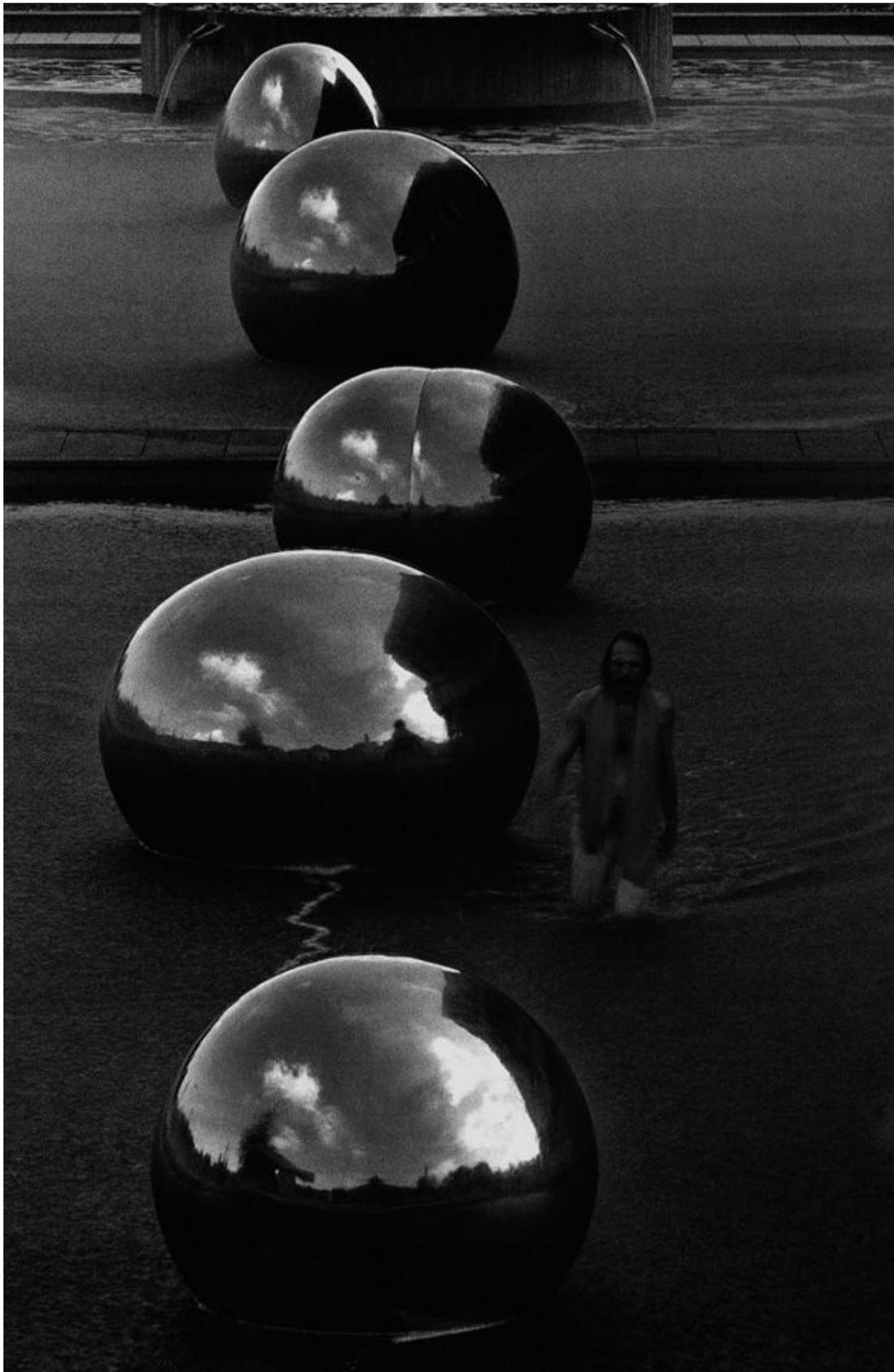
El macrohistoriador: Mientras esperamos al autor, que pronto completará nuestra tertulia, podríamos intentar, quizá, ordenar un poco nuestras impresiones. Confieso, por mi parte, que mi materia me ayudó en lo fundamental a arrostrar la marea de proposiciones que me pasó por encima durante la lectura. Mientras el autor me arrastraba por las longitudes y latitudes de sus observaciones –¿o he de hacerme un cumplido a mí mismo, subrayando que fui yo, por mi propia fuerza, quien se aventuró en ellas?–, se iba reforzando la impresión de que, por lo que respecta a la construcción histórica de un marco, se trataba de un modelo narrativo con mucha capacidad de carga, análogo al que utilizamos en nuestros estudios macrohistóricos; de un modelo con el que la historia de la humanidad –y no se trata de menos aquí– se lleva a un denominador común triádico: la cesura neolítica separa la era paleolítica de cazadores y recolectores de la era de las civilizaciones agroindustriales siguientes, junto con sus soberanías regias y administraciones imperativas; la cesura industrial, a su vez, separa desde hace más o menos doscientos a trescientos años la era de las soberanías locales indolentes de la época de las formas de vida aceleradas de la Modernidad. Si esta teoría de los tres imperios, si se me permite decirlo así, recuerda una cierta teoría procesual idealista, *tant pis* para Hegel y los suyos. Definitivamente, nosotros ya no somos idealistas. En nuestros análisis de la acumulación de invenciones casuales en grandes tendencias no perseguimos la huella del espíritu del mundo en su andadura por el tiempo, tampoco percibimos la voz de la historia del ser. Tanto peor para aquellos que, a causa de semejanzas superficiales entre los recientes modelos macrohistóricos y las ficciones de la filosofía de la historia, se dejan llevar a la conclusión de que uno se mueve en terreno conocido.

Con el fin de no despertar falsas esperanzas: no juraría que he entendido lo que significan en definitiva las así llamadas esferas. Dudo que trabaje en el futuro con tales expresiones. No me ha quedado suficientemente claro qué son diadas o espacios surreales multipolares, por no hablar ya de que supiera reproducir cómo viven los pueblos bajo sus así llamados baldaquinos imaginarios, las culturas ciudadanas tras sus muros inmunizantes y las poblaciones liberales en sus invernaderos del mimo. Bueno, los historiadores son conocidos por estar en pie de guerra con ideas más abstractas. De todos modos, estoy convencido de que esas vagas y encumbradas especulaciones, en cuya solidez, a decir verdad, no puedo creer del todo, estén religadas de algún modo a la mencionada construcción en fases, que, tras una larga comprobación, nunca desmentida, considero bien asentada en la tierra.

Los macrohistoriadores nos consideramos descendientes escépticos de los historiadores universales progresivos, y creemos firmemente, por lo demás, que

realizamos un trabajo útil, incluso imprescindible, puesto que proporcionamos orientaciones empíricas en el proceso de la civilización, convencidos, como estamos, de que ese proceso existe efectivamente y de que hasta ciertos límites es reproducible racionalmente. Nos precavemos, sin embargo, de exageraciones o, lo que es lo mismo, de enunciados normativos sobre finalidades últimas de la historia. Como todos los contemporáneos que han pasado por la escuela de la duda, nos hacemos partícipes de la recomendación de que los muertos han de enterrar a sus muertos y los ideólogos a los ideólogos. Ante todo, son los servidores de los ídolos de la historia quienes han de poner bajo tierra a sus compañeros de servidumbre idolátrica, allí donde reposan ya sus desventurados prosélitos: lo que produce, en correspondencia con las circunstancias del tiempo, un campo sepulcral gigantesco, un cementerio de héroes de la falsa obediencia, en el que, en lugar de superficies monótonas llenas de cruces, se elevan desde el suelo manos y dedos índices estirados: no se sabe si pertenecen a víctimas que señalan a sus seductores, o son los seductores mismos, que siguen sentando cátedra desde el más allá...

El crítico literario: Perdone que le interrumpa. Me parece que con esas imágenes se ha acercado bastante al núcleo retórico del proyecto-*Esferas*, en caso de que fuera apropiada al caso una metáfora centrista como la del núcleo. ¿En qué consiste, según la forma lingüística, el experimento intentado con estos libros? Yo diría que se trata de hacer que el impulso poético se ponga en cooperación con el escepticismo. O de otro modo: se pone en marcha un tipo de crítica de la prosa que se extiende a la crítica del siglo xx. ¿No prepararon los heresiarcas del siglo, con sus prosaicos discursos sobre las masas, las luchas definitivas y los objetivos finales de la historia aquel exterminismo real-político que fue la característica fundamental de la época? Que nosotros, tras ese trayecto histórico, prefiramos el estilo frío, tiene también motivos externos.



Piotr Kowalski, *Sculpture flottante*, Orléans-la-Source, 1974.

A cada gran palabra de la prosa política corresponden millones de asesinados, a cada exageración llegada al poder, un holocausto de gran estilo, a cada fallo de lógica dirigente, un pueblo extinguido. Si se busca una caracterización mínima para el siglo xx habría que comenzar, quizá, con la constatación: no fue una época

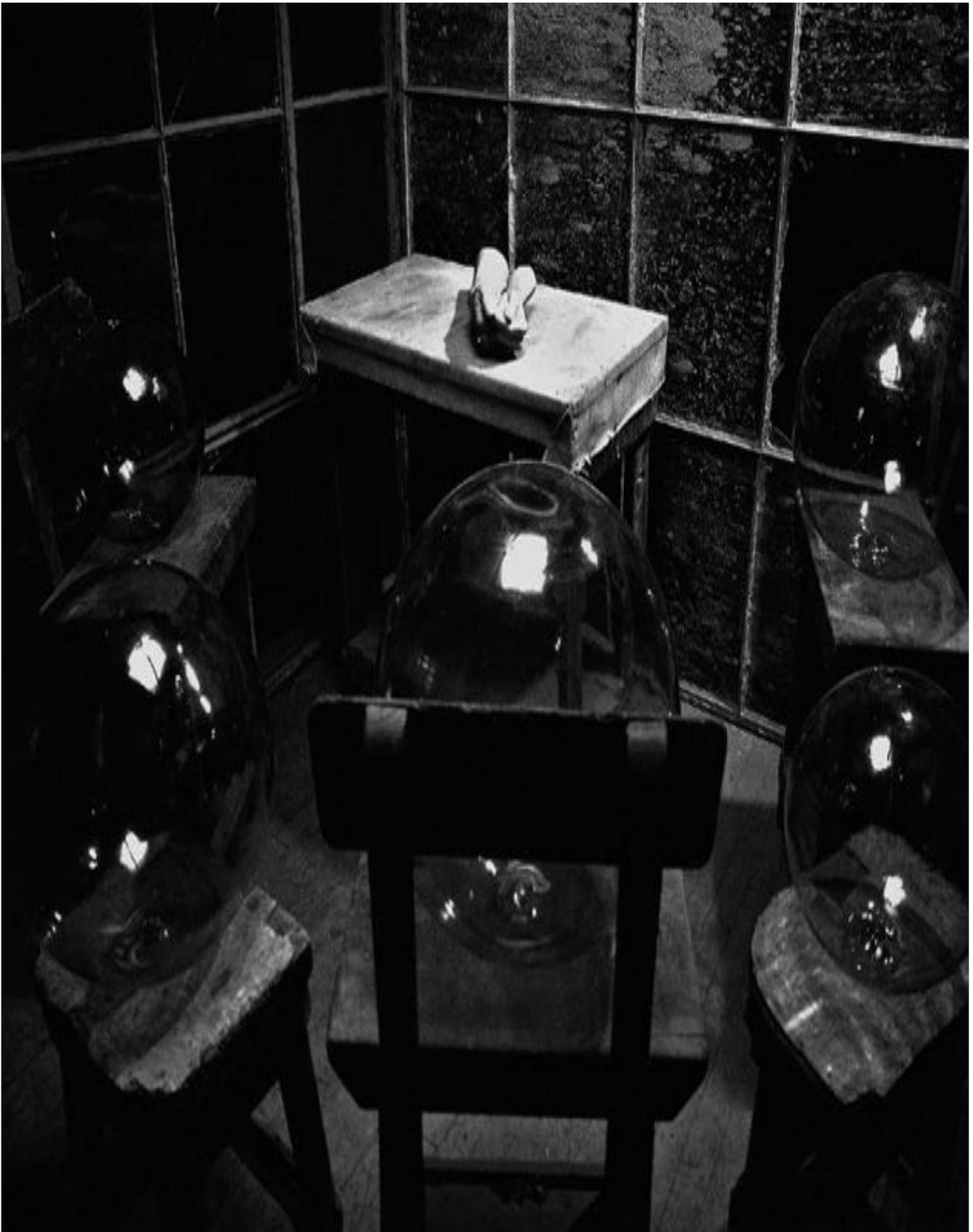
complaciente con los fallos.

El macrohistoriador: Estoy de acuerdo, presuponiendo que no nos abandonemos ante el terror a una moderación dictada por el resentimiento. Cuando, tras 1945, nos encontramos con un espíritu del tiempo que sugería que no se había de tratar ningún tema mayor porque antes de nosotros ya lo habían intentado los ideólogos, con nuestro raquítrico y suave comportamiento correcto desperdiciamos decenios de un tiempo precioso, que hubiera podido utilizarse en impulsar investigaciones reales sobre las estructuras de la historia de la civilización. ¿No ha dicho el gran etnólogo Marcel Mauss que todo día que pasa sin que vayamos reuniendo los fragmentos de humanidad es un día perdido para la ciencia y para la historia del ser humano?

El teólogo: ¡Vaya, el *pathos* nos posee otra vez! ¡Un poco de cuidado, por favor, querido colega! Sería igualmente falso afirmar sumariamente que la era de posguerra sólo significa tiempo perdido. No es ninguna bagatela dejar tras de sí un paso en falso como el nacionalsocialismo en Alemania junto con sus primos y cuñados en las naciones europeas. Si los alemanes y muchos otros europeos han dedicado mucho tiempo desde 1945 a meditar ese extravío, como lo que fue, hasta asegurar su irrepetibilidad –asegurada, sin duda, desde hace mucho tiempo–, no habría que ver en ello dispendios innecesarios. Perdone que le importune con trivialidades.

Desde el punto de vista de la historia del espíritu, la situación posttotalitaria se puede determinar desde la *hybris* como retorno del espíritu moderno. Éste es un acontecimiento que tiene su propia importancia. Entiendan, por lo demás, señores míos, que cuando utilizo una palabra como historia del espíritu o una como acontecimiento, debido a mi especialidad tengo también algo más en la cabeza que los colegas de la facultad de Filosofía.

Desde ese trasfondo, leo la teoría de las *Esferas* como una empresa estrictamente fechada. A mis ojos, constituye un ensayo criptoteológico, como sólo era posible hacerlo tras el desplome de los modernos sistemas de mistificación.



Louise Bourgeois, *Celda* (bolas de cristal y manos), 1993.

Sé que el autor protestaría contra esta interpretación: se considera un antropólogo no identificado como tal, más exactamente, como un antropo-monstruólogo, llega hasta considerar la teología misma como una especialidad monstruológica. Lo menos que se puede decir es, ciertamente, que con el giro a la ciencia de las atmósferas

como Ciencia Primera se saca la consecuencia del desenmascaramiento de los realismos extremos. La fecha de ese intento está fijada: después de la *hybris* de la Modernidad.

El crítico literario: No estoy seguro. ¿No es una forma híbrida, a su vez, una macroteoría de ese formato? ¿No contiene, además, una defensa exacerbada del modernismo, por cuanto se contempla, con el autor, que el criterio de modernidad consiste en que lo implícito se transforma en explícito y el trasfondo pasa a primer plano? Yo diría que el autor se reconoce partidario de una *hybris* especial, de una *hybris* metódica, digamos; y bajo dos aspectos: por un lado, porque la obra posee una nota estilística, y, como usted sabe, no se puede negar: el estilo no es algo colegial; por otro, porque un proyecto como éste surge del espíritu del mercadillo de libros (ésta es, con su permiso, la expresión teórico-específica para la interdisciplinariedad). Con ella se convierte en programa la hibridación del saber. No habría que olvidar que, por el momento, tal saber sólo encuentra un lugar plausible en el mundo: el autor. Un autor es el único coloquio, en el que diferentes voces penetran unas en otras y crean nuevos efectos de resonancia; los llamados coloquios de los especialistas sólo producen discursos paralelos que no se cruzan en ninguna parte.

Por lo que respecta a la situación posttotalitaria, estimado colega, puede que tenga usted razón. Sólo que creo que esa prueba, porque es demasiado general, tiene escaso valor explicativo para esta empresa; en el mejor de los casos, proporciona la idea de incorporar a toda teoría con ambiciones un cierto número de dispositivos de seguridad frente al abuso, como corresponde al texto postideológico. No hay por qué demostrar detalladamente que éste es el caso: ya en su superficie terminológica la esferología es una medida de intimidación frente a todo lo que se oriente a la seriedad, poder y cuota. Las personas poderosas de cualquier rama se guardarán bien de hablar de espumas, no digamos ya de burbujas: los macabros sondeos del primer volumen en el ámbito íntimo ya están excluidos en principio de lo citable, con ginecología negativa no se puede hacer propaganda. En los textos va instalada una barrera contra la imitación, barrera que funciona con fiabilidad bajo las condiciones sociopsicológicas dadas. Ya el citar es un riesgo para el citador, y así habría de seguir. En el caso del tratado sobre los sistemas actuales de mimo, con los que acaba aviesamente el tercer libro, es de prever algo semejante. No captará a las masas, e incluso los académicos sentirían un cierto malestar, los jóvenes serios apretarían los labios, los sindicalistas propondrían objeciones, si se enteraran de algo.

Para entrar en materia hay que analizar las figuras retóricas en las que se muestra la *hybris* –me quedo por ahora con esa expresión– inmanente a la obra. Usted podría considerarla una *hybris* modesta, en caso de que le satisfaga el oxímoron. Me parece que la clave de su modo de trabajo la escondió el autor en la introducción al volumen *Globos*, donde deduce la metafísica europea clásica de la utilización sistemática del superlativo: dado que el mundo, a causa de su supuesta procedencia del intelecto divino, posee una forma redonda, se puede decir de él que se encuentra en el *optimum*

morfológico. Con el principio de lo óptimo comienza el pensar. Que ha de intentar a continuación mantener el nivel; lo que significa que en todos sus pasos sigue obligado al superlativo. Decir qué hay significa siempre en este régimen: expresar en el lenguaje lo que representa lo supremo, lo mejor, lo perfecto, al menos mientras se trate de los dos super-objetos, Dios y mundo, junto con sus apéndices políticos, la ciudad organizada óptimamente y la buena vida en ella (como es sabido, esto es lo que más les gusta a los filósofos clásicos). Juzgada desde su parte media, la obra de las *Esferas* no es otra cosa que un ensayo sobre el superlativo: describe sus comienzos íntimos, su triunfo monológico, su transformación pluralista y por eso...

El macrohistoriador: Si puedo interrumpirle, a mi vez, querido colega, esa perspectiva me parece demasiado rebuscada. También resulta demasiado formalista. ¿No me toma a mal que exprese con tanta franqueza mis reparos a sus consideraciones? Puede ser que me juegue una mala pasada mi falta de comprensión para la esencia de lo esférico, pero afirmo que esto no tiene aquí nada que ver con el asunto. Hago constatar: la trilogía tiene un tema objetivo que se extiende por las tres partes, suponiendo que se la lea como lo que sí es incontestablemente, a saber, como un libro de historia, una gran narración de los modos de ser-en-el-mundo en los tres estadios o estructuras de la civilización: en la era de los cazadores y recolectores, en la era de los agroimperios y en la era técnica. Respecto a estas modalizaciones del ser-en-el-mundo se muestra que, y por qué, se diferencian radicalmente. Puesto que si los seres humanos se reúnen en su campana lingüística autogenerada en torno a un hogar paleolítico, o si durante la época agrícola se ponen bajo la protección de murallas comunes, de un protector principesco, con dominio sobre la escritura, y de su clero, con dominio sobre el sentido, o si habitan en el Estado social y massmediático moderno, en el que el aseguramiento de la existencia fue desdoblado en servicios públicos y opciones privadas de creencia, todo eso arroja en cada caso diagnósticos totalmente peculiares de la *conditio humana*. Cada una de esas situaciones posee perfiles de riesgo propios y genera construcciones de seguridad correspondientes, de las que nos podemos hacer una idea gracias a la historia de la religión y a la jurisprudencia histórica. Lo que quiero decir es que todo esto entra inequívocamente en el ámbito de cuestiones sustanciales; que pertenecen a la especialidad historia de las imágenes del mundo o, si usted quiere, a la ontología empírica. Espero que se me disculpe si afirmo una vez más que reconozco aquí incesantemente el esquema de la macrohistoria, a pesar de que el autor haga uso de él desplazando acentos.

Me parecen fructíferas las metáforas de la espuma, sobre todo porque presentan los estadios civilizatorios interpretándolos analítico-espacialmente: su carácter suelto y evasivo aparece con mayor fuerza que hasta ahora en las formas originarias de las pequeñas sociedades segmentarias; precisamente como si en la época temprana de la humanidad no hubiera habido otra cosa que *rogue states* diminutos, grupos autónomos, narcotizados por sí mismos, que intentaban evitar en lo posible el

encuentro con extraños. A esa época sigue la de las tribus, pueblos e imperios, cuyo distintivo, aparte de los ordenamientos estrictamente jerárquicos, consiste en su compacidad media: es posible que la guerra, como forma histórica de colisión *per se*, sea la señal característica de relaciones interétnicas semicompactas. Finalmente, con el tránsito a la Modernidad, comienza un experimento con las conglomeraciones altamente compactas, del que hasta hoy sólo podemos decir que pone de relieve rasgos de la *matrix* antropológica completamente diferentes de los de todas las formaciones anteriores. Por hablar con el autor, la Modernidad es la era de la cofragilidad creciente, que podría significar *à la longue* el tránsito al posbelicismo. En sistemas cofrágiles ya no puede hacerse mucho con ideas como independencia y autonomía. Cuando se estabiliza una compacidad alta, toda la razón hasta ahora soberana, junto con sus conceptos estratégicos, podría reducirse a folclore. No es de excluir que se aproxime una era de la cooperación que disuelva la lógica imperial y desencante los colectivos políticos tradicionales, los pueblos excitados. Dado que esto son fenómenos que se desarrollan durante largos períodos de tiempo, habremos de esperar al juicio de generaciones futuras. Se verá entonces cómo les sientan los próximos doscientos años al Estado nacional y a la ficción del pueblo. Quiero dejar como una cuestión abierta la de si resulta legítimo postular una ley macrohistórica de compacidades crecientes hasta llegar a un supercontexto que encarne una espuma final estable; si esa ley se consolidara, sería una prueba de que entre la morfología y la ciencia de la historia están surgiendo relaciones heterodoxas. Piénsese de lejos en la definición de Newton, según la cual los cuerpos son más compactos mientras más intensa sea su inercia. Según ella, la civilización universal sería un estado de inercia altamente integrado, hiperactivo. Quizá haya que afirmar un día que la compacidad es el destino.

Si quisiera reconocer en la obra una cierta energía innovadora, la encontraría, sobre todo, en la circunstancia de que los estadios macrohistóricos se conciben bajo puntos de vista inusuales que trascienden las fases. Por mucha hondura que alcancen los dos grandes cortes, tanto el neolítico como el técnico-industrial, a través de todas las metamorfosis siempre queda, como hemos visto expuesto aquí, una perplejidad incesantemente creciente del ser humano a la vista de su nacimiento prematuro, su juvenilización, su mimamiento, su necesidad crónica de ilusión. Permanentemente se hace ostensible esa inmadurez privilegiada, que en los círculos filosóficos se llama apertura del mundo o apertura al mundo (he de suponer que con ello se quiere significar ese desplazamiento de canalizaciones *a priori* a canalizaciones *a posteriori*). Según ello, el ser humano sería un monstruo que se educa, es un engendro que aprende. En este contexto tiene sentido para mí la indicación de que el *homo sapiens* depende no sólo de sistemas de inmunidad biológicos, sino más aún de sistemas de inmunidad culturales. Admito que es un desplazamiento sugestivo que encuentre redefinidas como sistemas de inmunidad civilizatorios las viejas y buenas instituciones con las que nos las hemos de ver diariamente los teóricos de la cultura.

Ya veremos lo que hacen con ello los gremios.

El teólogo: Puedo constatar, efectivamente, que hemos vuelto a llegar a la monstruodicea, tal como la sugerí fugazmente al comienzo. En cuanto se habla de ser humano se introduce lo extrahumano. Hay que añadir que esto corresponde *cum grano salis* al estado actual de las cosas en mi especialidad. En el siglo xx hemos reorientado nuestro conocimiento sobre Dios. Creemos saber que ya sólo puede haber teoría indirecta y modesta de él; ya no se puede hablar de defenderlo del mal del mundo en un proceso pomposo. Lo que hacemos, más bien, es exculpar los sistemas nerviosos frente a la no-cerrazón del mundo. Esto no da lugar ni a teología positiva ni negativa, sino a una teología desalojada, desapoyada, si usted permite la expresión. Si queremos ser contemporáneos, estamos condenados al anonimato. Lo que tenemos que decir se ha ocultado en el exilio neurológico, o en el ético-comunicativo e inmunológico. No me extrañaría que un día un joven autor de nuestra facultad recogiera la pelota que aquí se ha lanzado: esa referencia a la relación entre inmunidad y comunidad. Vistas las cosas en conjunto, admito que me siento bien con el libro, me provoca de un modo que no me resulta ingrato debido a mi especialidad. Creo saber por qué: un lector de observancia cristiana-poscristiana no puede hacer otra cosa que sentirse interpelado por la reintroducción del espacio, puesto que el espacio –se había olvidado un tiempo– es la residencia de los dioses. Nos dedicamos a los signos del espacio como antes a los del tiempo. Tras un siglo de idolatría del tiempo, el recuerdo del espacio inspirado suena como un retorno a nuestras mejores posibilidades.

El crítico literario: Estoy en desacuerdo, asumiendo dos riesgos: por un lado, el de privarme a mí mismo del inusitado placer de estar de acuerdo con un entendido en Dios; por otro, el de ser acusado de nuevo de formalismo. Si usted se adentra tan rápidamente –yo creo que demasiado rápidamente– en los contenidos, igual si los asienta en la historia de la cultura y de la imagen del mundo o si los atribuye a las metamorfosis de la teología, se le escapa lo que llamo el trabajo del texto, se pierde la información almacenada en las construcciones retóricas. Supongamos que no estuviera demasiado equivocada mi tesis de que el autor, sobre todo en el volumen *Globos*, quiso repetir la forma superlativista y suprematística del discurso filosófico clásico –fui interrumpido en este punto–, entonces tendríamos que considerar la trilogía como una máquina de producción de sistemas de hipérbole, desarrollados paralelamente, que realizan su impulso hacia múltiples lados, sin que nunca quede claro dónde acaba la ingenuidad y comienza la parodia. Hace cien años se hubiera considerado tal cosa como un pensamiento peligroso. Si, entretanto, uno se las arregla también sin tales fórmulas páticas, sigue abierta la pregunta de cómo pretende el texto impedir que salten excedentes de tipo ideológico de él al espacio social: nuestro autor sabe perfectamente que hay que proteger más a la «sociedad» de la filosofía que a la filosofía de la «sociedad». La respuesta la encuentro en el proceder literario: si no tiene nada que ver ni con teología ni con una totalización cosmovisional –y esto lo

afirmo con gran decisión—, entonces el texto ha de reducir inmanentemente sus propios arrebatos hiperbólicos, sus impulsos exaltados, sus grandes gestos, hasta alcanzar un equilibrio interno entre las tendencias maníacas y las escépticas. Esta maniobra hay que expresarla en una ecuación: impulso hacia arriba menos impulso hacia abajo igual a cero (puede pensarse aquí en el dicho de Heráclito de que el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son el mismo). De modo natural, para impulso hacia arriba pueden utilizarse también entusiasmo, o exageración y antigravitación; para impulso hacia abajo serían expresiones sustitutorias apropiadas escepticismo, parodia y gravedad.

El teólogo: Curiosamente, a mí no me sale esa cuenta. Cuando en mis lecturas resto el hacia-abajo del hacia-arriba no me da cero, sino que me queda un resto positivo. En caso de que usted tuviera razón, tendría que explicarme por qué en mi lectura aparece un excedente. ¿Por qué me siento edificado? ¿De dónde ese excedente? ¿Es la consecuencia de una proyección que yo levante los ojos, a veces, desde la página abierta en un estado de ánimo que conozco por las oraciones de mayo o la liturgia de Pentecostés?

El crítico literario: Entre analíticos corresponde a las reglas del arte conseguir tumbar al lector junto con su libro en el sofá. Normalmente el sujeto proyecta sólo cuando el objeto ofrece un punto de apoyo. Podría ser que a usted le agrade la forma barroca de escritura de la obra: en ese caso sería un cómplice emocional del autor, que goza plenamente de un complejo de cuerno de la abundancia. Personalmente, yo me inclino a suponer que el tono festivo le sugiere una confusión agradable: ¿no podría ser que lo que de por sí es una nueva versión de la ciencia alegre llegara a usted como buena nueva?

El teólogo: Suponiendo, querido colega, que la buena nueva, a su vez, no se permita la broma de aparecer como ciencia alegre. En serio: si el disfraz puede ser elegido por ambos lados, ¿quién puede decidir con qué hay que quedarse?

El crítico literario: Tal como está planteada, la cuestión es indecidible y, a causa de la querida liberalidad, tendríamos que saludar que lo sea. Pero usted dio la impresión, señor colega, de que quiere averiguar cómo se llega al resto positivo que cree tener en la mano. Si quisiéramos no entrar en más detalle, podríamos cerrar la investigación refiriéndonos a la simpatía. Esto sería un proceder aceptable, pues el hecho de la simpatía es el mejor entre los buenos motivos, equivale a una última fundamentación: cuando el sentimiento habla se termina la *causa*. Pero si estamos dispuestos a seguir con la investigación más allá del oráculo emocional, hay que acudir de nuevo a la descripción de la forma que antes yo he reclamado.

Comienzo otra vez con la afirmación de que el texto filosófico clásico fue una praxis de lo superlativo. Pronuncia un discurso elogioso, que dice lo mejor de los superobjetos Dios y mundo (el tercer tema de la filosofía, el alma, la pobrecita de en medio, que más tarde se llamará sujeto o ser-ahí, no tiene por qué interesarnos en este momento). En consecuencia, hay que definir el optimismo como forma retórica: *de*

mundo Deoque nihil nisi bene, mejor aún: *nihil nisi optime*. La Primera Teoría es un decir-bien hiperbólico de todo lo que es, quiere ser el panegírico puro, la alabanza del ser, la alabanza de la perfección. La opinión popular malentende el optimismo, lamentablemente, como temple afectivo, como si bastara con tener un ánimo radiante, como se dice, para ver todo a la luz más favorable, como un filósofo de la vieja escuela. En realidad, el optimismo afectivo produce *kitsch*, atajos necios y pretenciosos en el camino a la imagen reconciliada. Nunca se está más lejos del conocimiento que con las simulaciones de la paz ante los ojos. El optimismo filosófico es una dura disciplina, es humanamente improbable porque se dedica a la defensa de lo mejor desde situaciones prácticamente imposibles. No pretende nada menos que, conociendo las circunstancias reales, certificar de Dios y del mundo la perfección.

Tomemos una situación clásica como la de Rusia tras octubre de 1917: el soldado de la armada roja dispara una bala que podría dar en mi cuerpo burgués indolente si no me pusiera a cubierto. Pero por ideas me veo obligado a dar razón a la bala, puesto que ella pertenece a la historia, mientras que mi vida sólo es un sistema nervioso en holganza. La bala del fusil tiene la necesidad de su lado, yo, por el contrario, me cuento entre la materia superflua mientras no comprenda lo que sucede a gran escala. Esto es optimismo real, todo lo demás son charlas a la hora del té. Se admitirá que una tesis así no posee gran plausibilidad inicial. Hay que contorsionarse mucho para admitirla. Por eso los antiguos filósofos se declararon partidarios de una vida en ejercicio constante. La contorsión –más tarde se la llamó trascendencia– necesita entrenamiento. Todo esto son cosas que el siglo xx ya no entiende, pues su contribución a la historia del espíritu consistió ante todo en la irrupción de los no-entrenados en la teoría. Dado que una vida en el entrenamiento, que se llamó *áskesis*, es asimismo humanamente improbable, los primeros amigos de la sabiduría en Grecia, como sus contemporáneos, los primeros atletas, tuvieron que presentarse como amigos del esfuerzo. Algunos dormían en el nudo suelo, más de uno rehusaba incluso la almohada. Algo así produce gran impresión en el pueblo, al que le gustan los monstruos, que tienen un *affaire* con lo improbable. En el punto álgido de la coyuntura, los pensadores se hacían admirar como acróbatas del optimismo y caminaban sin temor por la cuerda-mejor-de-todos-los-mundos-posibles.

El macrohistoriador: Aquí parece oportuno un comentario desde la perspectiva evolutiva. La improbabilidad de lo que usted llama el optimismo filosófico se refleja, si lo entiendo bien, en la improbabilidad de las primeras formas de vida agrario-monárquicas. Ciertamente, el sentido de las primeras grandes culturas fue encubrir en sus imágenes del mundo su propia improbabilidad: sólo así se presentan como manifestaciones de leyes eternas. Así como los primeros grandes reyes hubieron de convertirse en especialistas de un gobierno iluminado, así los primeros metafísicos, en peritos de una concepción iluminada del imperio. En ambos casos aparece lo casi imposible como la disposición más cierta de todas. Propiamente, en su forma clásica,

la ontología fue una cartografía universal; y está claro que no se dibujan mapas cuando no se quiere asegurar el territorio. Los conceptos de ser y reino se reflejan, pues, mutuamente. El ser es el compendio esencial de los territorios y el imperio, su administración. Cuando los filósofos entonan las alabanzas de lo óptimo, bajo títulos como *kósmos*, *ágathon*, *ón* y semejantes, practican una alabanza indirecta del imperio: la contraposición objetiva a la alabanza del príncipe, de la que sabemos, por todas las culturas que produjeron condiciones regias, que fue una escuela de jactancias. El superlativo pertenece a la cibernética política. Gracias a él, el poder y su suerte se cuelgan de la cima del ser: a los mortales se les sugiere la subordinación al comando superior, se les convence de que tienen suerte cuando se les permite servir. Sólo con el surgimiento de la civilización burguesa se desarrolla la praxis de hablar mal de los príncipes, y, en analogía, se comienza también a atribuir malos predicados a lo existente, regionalmente o en su totalidad. Apenas se ha tomado una esa libertad, la realidad se presenta como una única zona de estado de necesidad. El resto es conocido: al despertar, el espíritu de la Modernidad sustituye la ontología del optimismo, que antes llevaba coordinada una ética de la obediencia, por una ontología de la imperfección, a la que se añade, comprensiblemente, una ética de la reforma o de la revolución.

El crítico literario: Los superlativos no caen, pues, en desuso, emprenden otra dirección. Los modernos no sacan otras consecuencias, exageran de otro modo. Y ya hemos experimentado nosotros mismos adónde conduce eso. La teoría del siglo xx invierte en hipérboles pesimistas, inventa una retórica del mundo peor y del Dios peor. La consecuencia es una era de criticones. Bien entendido que lo peor que se puede afirmar de un Dios es que no lo haya, y que lo peor que se podría decir del mundo es que sólo los realistas tienen una oportunidad en él. Se olvida añadir esta aclaración: el auténtico nombre de un lugar en el que no se puede hacer nada contrario a la realidad es infierno. Dramatúrgicamente, los realistas y el demonio son el mismo personal.

El teólogo: Ahora, de grado o por fuerza, me cae en suerte la tarea de completar mi declaración con respecto a la datación de la teoría de las esferas. Esa teoría es posthíbrida en tanto que es pospesimista. El resto positivo, que me da que pensar, se originó probablemente del abandono inesperado de las exageraciones pesimistas, de las que era de temer que ya nunca nos liberaríamos. Una teoría que no rezongue sigue pareciendo aún algo así como una importación de otro planeta.

El historiador de la literatura: Me parece que, efectivamente, llego al placer prohibido de estar de acuerdo con un representante de su facultad, y además en el punto más sensible. La descripción de la forma nos conduce al punto donde se hace visible el trabajo de la hipérbole. El autor hace que aparezcan exageraciones, una frente a otra, hasta que llegan a neutralizarse mutuamente; sin que pueda confundirse esto con una superación. ¿Para qué esa duplicación de las exageraciones? Veo en ella un procedimiento para presentar la complejidad. Pues la complejidad –eso está claro–

no se puede captar en un primer intento. Los lenguajes de lo complejo surgen de la renuncia a una simplificación previa.

En la retórica las figuras de la renuncia a la simplificación se conocen como *correctio* y oxímoron. En la primera, el orador se corta la palabra a sí mismo, sustituyendo una primera expresión inapropiada por una segunda más apropiada. Se podría afirmar que toda la historia de las ideas sigue este procedimiento, sólo que las correcciones se reparten entre varias generaciones. La otra figura surgió de la observación de que algunos oradores se sienten incapaces de decidir si describen un gusto concreto como dulce o más bien como algo agrio, como agrio pero también como algo dulce; con el resultado de que inician la huida hacia delante con el fin de hacer de la indecisión un valor propio, lo agridulce, el doble sabor, el predicado doble. Literalmente, el *oxímoron* significa lo agudo-rombo o lo ardiente-templado. Cuando Safo canta al eros ambiguo utiliza el predicado *glyk'ypikros*, compuesto de *gl'ykos*, dulce, y *píkros*, picante, para expresar que el amor en Lesbos, como presumiblemente en cualquier otra parte, es una miseria feliz, una tortura extasiada. De la unión de cualidades opuestas en un mismo grupo de enunciados se desarrolla un primer discurso sobre lo compuesto, sobre lo no-simple y no-monocolor. Sólo cuando se tienen a disposición expresiones así, se puede hablar de salsa china y situaciones englobantes. Eso es exactamente lo que los libros de *Esfemas* hacen ver desde su posición. En su caso, se tiene en la lengua el gusto de la complejidad. Este modo de proceder produce, ontológicamente, un discurso sobre el mejor-peor de todos los mundos posibles; moralmente pone sobre el tapete lo bueno-malo, psicológicamente lo entusiasmado-desentusiasmado, en lo que toca a la ergonomía de la vida, lo fácil-difícil, y así sucesivamente. Es innecesario advertir que la empresa realiza la conversión de la ciencia monotonopesimista en ciencia alegre-triste: esa forma contemporánea de la *docta ignorantia*. La forma oximórica aparece continuamente: lo que había que demostrar.

Recuerdo una observación que hace Gabriel Tarde en su libro sobre la imitación, de la que pienso que se adecua muy bien *mutatis mutandis* al texto de la trilogía: en el teatro del presente, dice el sociólogo, la tragedia retrocede cada vez más ante la comedia; la comedia, sin embargo, gana incesantemente en envergadura y se vuelve continuamente más triste y afligida. No se puede formular mejor el imperativo de hacer concesiones a la complejidad incluso después de acabar la jornada de trabajo. El epígrafe pospesimismo, que ha suministrado usted mismo, implica la renuncia a las hipérboles negativistas unidimensionales.

El macrohistoriador: Eso lo admito. Lamentablemente sigo sin estar en disposición de aceptar plenamente su visión de las cosas. Prefiero volver una vez más a lo que considero el núcleo del asunto, y recalcar que desde mi punto de vista se trata menos de formas enunciativas de hechos complejos que de los estados de cosas mismos, o mejor: de las condiciones complejas de vida y su desarrollo histórico. Está claro que el libro es también de esa opinión, si no, resultaría incomprensible cómo

uno podría entretenerse en explicaciones sobre la construcción de estaciones espaciales, invernaderos, estadios y apartamentos urbanos, incluso de centros de congresos; explicaciones que se completan con un recorrido arriesgado, a mi gusto muy precario, por los paisajes psicosociales de formas de vida de lujo contemporáneas. Para mí, de todo esto se siguen consecuencias no tanto retóricas como morales y político-civilizatorias.

Creo poder entender que el autor intenta efectuar hasta sus extremas consecuencias el experimento de la Modernidad, la disolución de las formas de vida y pensamiento agro-imperiales y la liquidación de las éticas holistas tradicionales de la obediencia y la renuncia en el moderno culto individualista a la ambición y hedonismo de masas. Parece querer responder a una pregunta que hasta ahora apenas se ha planteado explícitamente: ¿qué cuesta presentar una descripción compacta de los riesgos inherentes a modos modernos de producción del mundo sin hacer concesión a teorías de la decadencia ni a teorías del progreso? Aquí reconozco algo de lo que llamo el *ethos* del macrohistoriador.

Déjeme explicar qué significa eso. Gracias a nuestras exploraciones, que se retrotraen hasta la época de los cazadores y recolectores, contamos con un ejemplo, y literalmente sólo con uno, de que la gran mayoría de la humanidad ha llevado a cabo una ruptura con su *modus vivendi* más antiguo: un corte histórico, del que la mayor parte de los contemporáneos, exceptuando algunos escépticos románticos y naturalistas utópicos, admite que, a pesar de sus amargas consecuencias de opresión, explotación y guerra crónica, ha significado un salto evolutivo para la especie. No hay rastro de ninguna prueba de que hubiera un necesario lazo de unión interior entre la naturaleza del ser humano y el improbable modo de vida agro-cultural-imperial; y, sin embargo, se han desarrollado muchas culturas en el este y el oeste durante esa era de un modo tal que no se puede por menos que admitir que ciertos estratos o dimensiones del potencial humano se han desarrollado convincentemente. No se podrá prescindir del concepto de realización: es un elemento del credo macrohistórico, expresa el respeto del historiador ante modos de vida temporal y espacialmente lejanos.

Desde hace poco estamos confrontados con el hecho de que se va haciendo reconocible una segunda gran cesura que cambia radicalmente el curso de la historia; me refiero a la irrupción cultural-industrial o tecnológico-capitalista, que para nosotros es perceptible simplemente como *factum brutum*, dado que somos sus actores, testigos y productos. Pero por lo que respecta a su enjuiciamiento, estamos en una situación casi imposible. Todo lo que podemos decir sobre el nuevo *modus vivendi* está teñido de ambigüedad, en tanto que, en correspondencia con nuestra situación en proceso, nosotros mismos somos enteramente seres ambiguos. Hasta en la médula de nuestros conceptos y sensaciones somos agentes dobles, que penden entre las estructuras agro-imperiales y tecno-capitalistas. Somos, a la vez, viandantes fronterizos entre mundos conceptuales profundos y planos, de los que los primeros

están constituidos metafóricamente y especulativamente, los segundos exacta y operacionalmente. Me parece interesante cómo correlaciona el autor la profundidad con lo implícito, la planura con lo explícito: ahí hay una interpretación de la transición, centrada más en características lógicas que materiales. Por eso jamás puede expresarse con suficiente insistencia que somos seres de transición y seguiremos siéndolo por el momento. Todavía tenemos en nosotros la vieja era de modo más o menos consciente, aún pensamos en nuestras categorías de trasfondo como campesinos, guerreros, reyes, sacerdotes y profesores (por nombrar sólo a estos componentes del personal agro-imperial, que representan sin excepción encarnaciones del *homo hierarchicus*). Es sólo una fábula que los sociólogos del presente nos quieran tratar ya plenamente como criaturas del nuevo comienzo igualitario; ni siquiera para los *fellah* industriales del medio oeste de Estados Unidos sería aceptable esta interpretación. Los lenguajes desarrollados son todos lenguajes de ayer, nos mantienen en el *continuum* de la costumbre, y lo mismo sirve para las religiones históricas. Sólo muy pocas veces se nos ocurre una frase que pertenezca ya al presente, nadie está maduro para la cultura universal del futuro. También nuestros llamados revolucionarios fueron sólo sonámbulos agresivos entre las épocas. No obstante, también somos ya indiscutiblemente los hijos de la transformación, que nos impele a nuevas cimas de lo improbable. *Climbing Mount Improbable* sería un buen título para aquello a que nos dedicamos desde la Revolución Industrial: escalamos la cima de montañas de espuma, que se elevan a alturas sin par. Desde hace cien años elegimos a nuestros gobernantes según las costumbres muy recientes de la igualdad, desde hace pocos decenios vivimos como seminómadas ciudadanos, apoyados en un parque de vehículos sobre cuya dimensión nunca puede sorprenderse uno lo suficiente. Nuestra relación con el mundo es sólo desde ayer o anteayer la de poseedores de poder adquisitivo y teleobservadores. Si usted da valor a la caracterización nietzscheana del individuo moderno somos exactamente los últimos seres humanos que han inventado la felicidad y pestañean.

Entre las eras no resulta fácil la teoría equitativa. Estoy convencido de que tal teoría sería el contraveneno frente a las dos tentaciones de nuestro tiempo: la reaccionaria y la revolucionaria. Lo que más me ha gustado del proyecto-*Esferas* es su épica neutralidad, su decidida indecisión, su resistencia hacia ambos lados. Supongo que su fluctuación entre las épocas, su incansable ir y venir entre perspectivas actuales e históricas, remite a un principio metódico: aunque se mantiene vivo el recuerdo de las casas del tesoro psico-cósmicas del pasado, el autor participa a la vez del vaciamiento moderno del mundo interior. Es evidente que su exposición ha surgido de la decisión de conceder una pausa a la polémica sobre el curso de la civilización hasta que se cuente con una descripción convincente de lo nuevo en su propio derecho y en su relación con lo viejo.

Por supuesto que tampoco en la cesura moderna hay siquiera el rastro de una prueba de que exista un lazo de unión interior necesario entre la naturaleza elástica

del ser humano y el arsenal emergente de formas de vida del mundo técnico, pero de nuevo habla mucho en favor de que en las condiciones venideras, como en las precedentes, se desarrollará felizmente una plétora de rasgos del plasma humano. Con la irrupción tecnológica se ha puesto en marcha algo que también puede llamarse realización. Ya hay clásicos de la Modernidad, ya hay logros de esta era. Los siglos venideros ampliarán ambas listas.

El teólogo: Pero también el concepto de realización hace pensar en su contrario. Es verdad, ciertamente, que tras la cesura técnica hay innumerables vidas humanas que se realizan en los invernaderos del bienestar, como usted dice, aun cuando ahí queda mucho más hueco y fragmentario de lo que dicen los anuarios estadísticos. Pero dejemos que valga el supuesto de que las sociedades ricas de Occidente y las capas altas del resto de las naciones que se están modernizando se distingan, efectivamente, por ahora y para el futuro, como los lugares más plausibles de la buena vida; tanto más salta a la vista, entonces, que fuera del gran invernadero dominan a menudo condiciones que sólo pueden describirse como total negación del potencial humano. No se puede excluir que esto quizá ya fuera siempre así y que el archipiélago *homo sapiens* tuviera desde siempre sus zonas malditas. Sólo que las condiciones de la llamatividad de la miseria han cambiado. Tenemos la espina de la información en la carne. Por lo que sabemos hoy, tres tercios de la humanidad están excluidos por ahora de las oportunidades del clima del bienestar. A la vista de la brevedad de la vida, «por ahora» significa para siempre.

Las implicaciones morales de esta constatación no se aprecian fácilmente. También ellas representan una especie de oxímoron, pero uno en el que lo amargo prepondera fuertemente. Si la humanidad fuera un sujeto de rango superior, en expresión de los idealistas, podría afirmarse de ella que es en su totalidad una humanidad lograda-fracasada. Pero esto sería demasiado edificante. La forma oximórica fracasa aquí porque mientras no se desarrolle una cultura universal del equilibrio la humanidad no encarna actor alguno al que algo le pudiera salir bien en parte y en parte mal. Lo monstruoso es la escisión misma: aquí algo sale bien casi del todo y allí algo fracasa casi del todo. El éxito y el fracaso se reparten sobre situaciones que apenas tienen comunicación unas con otras. Ellas constituyen la diferencia más rigurosa que podemos pensar, quizá incluso más rigurosa que la de vida y muerte. Algo de esto perciben, ciertamente, esos contemporáneos que han hecho del éxito el último Dios. No hay un punto medio. ¿Quién aventuraría ahí una síntesis que no fuera una mentira barata? Estamos ante una escisión que genera mitades desiguales. Para un tiempo imprevisible las oportunidades de una vida dichosa quedan tan asimétricamente repartidas entre las zonas de riqueza y las zonas de pobreza que la tensión ha de subir hasta lo insoportable. No obstante, la forma oximórica se nos cruza internamente en el camino una vez más, pues quien vive a nuestro lado del limes puede encontrar muy soportable lo insoportable. Los desdichados al otro lado de la pared sienten a menudo como insoportables no sólo sus

propias condiciones de vida, sino también la idea de que en otra parte, para ellos inaccesible, sería posible una vida soportable. Así como el siglo XIX tuvo su cuestión social, nosotros tenemos la cuestión de la exclusión. Ella es la forma posmoderna de la conciencia infeliz.

Con este cuadro inhumano ante los ojos se reconoce en qué consistió en tiempos de firmes creencias el valor de uso de Dios (por esta vez permítaseme expresarme fríamente como un funcionalista). En el escrito *De la miseria de la existencia humana*, salido de la pluma de Lotario de Segnis, más tarde Inocencio III, se encuentra una consideración esclarecedora sobre las condiciones metafísicas del equilibrio entre los destinos del ser humano. El gran señor, se dice ahí, no está en mejor posición para nada que el siervo más pobre, porque, como éste, no sólo está expuesto a los agobios de su situación en este mundo, sino también a los horrores de la eternidad. Aquí arroja su sombra el argumento escolástico de que diferentes magnitudes finitas son lo mismo en relación con lo infinito. Hay que admitir que esa matemática del buen Dios tenía un cierto valor edificante. En tanto que exhortaba a todos a considerarse como una casi-nadería frente a lo inconmensurable, contribuyó lo suyo a impedir el desmoronamiento de la humanidad cristiana, al menos en el plano simbólico. Actualmente nos falta un tipo de cálculo superior como ése. Ni siquiera sabemos si Dios, que fue una emergencia del primer corte histórico, sobrevivirá al segundo.

El macrohistoriador: Señores míos, parece que el autor, por motivos que nos resultan desconocidos en este momento, no puede llevar a cabo su propósito de participar en nuestro diálogo. Por eso creo que deberíamos ir acabando sin él. A riesgo de repetirme, quiero constatar, por mi parte, que leo el libro como ético empírico e investigador del comportamiento simbólico: es decir, precisamente como historiador. Desde esta condición veo que aquí se ha hecho el intento de narrar la historia del ser humano como historia espacial, más exactamente, como una historia de la creación y organización de espacio. Esto manifiesta la convicción de que los gestos del dar-espacio y tomar-espacio sean los primeros actos éticos. Durante el estudio del libro he desarrollado la sospecha de que el autor ha querido escribir, propiamente, una historia universal de la generosidad y la ha presentado bajo la máscara de una fenomenología de las ampliaciones de espacio. A veces me parecía como si leyese una larga paráfrasis sobre el imperativo categórico según Marcel Mauss que cito con tanto gusto como uno de los padrinos más remotos de nuestra especialidad: hemos de salir de nosotros y realizarnos en regalos, tanto en voluntarios como en obligatorios, pues en ello no hay riesgo alguno.

El crítico literario: El mismo autor ha distinguido también, casi en la tradición clásica, entre felicidad y riqueza, al subrayar que si es verdad que los pueblos, las clases, las familias, los individuos, se pueden enriquecer cada uno para sí mismo, sólo consiguen ser felices, sin embargo, cuando aprenden a agruparse en torno a su riqueza común. Como buen francés y socialista lírico, Mauss cita después el mito de

los Caballeros de la Mesa Redonda y lo recomienda encarecidamente a los modernos como si fuera tan actual como en los tiempos de Chrétien de Troyes. Ojalá la humanidad se vuelva una comuna artúrica, que lleve el arte del reparto a la altura del tiempo. Presumiblemente el autor del proyecto-*Esferas* no tiene tanto temple caballeresco, incluso podría ser de la opinión de que no basta con mesas redondas.

Pero, al menos, la redondez de la mesa del rey Arturo significó un comienzo, puesto que indica cómo pueden coexistir el derecho de cada individuo a su propia aventura y el honor compartido. Lo esférico se añadirá con suficiente antelación, y con ello todo lo demás que pertenece a estos fragmentos de un lenguaje de la participación.

Créditos de las ilustraciones

Bruce Alberts, Dennis Bray y Julian Lewis (eds.), *Molecular Biology of the Cell*, Garland Publishing, Nueva York 2002 / Foto © David Kirk, pág. 46.

Weiss/Neumeister, *Die Frommen von Nueva York*, editorial Kehayoff, Múnich 1993, pág 352.

Acconci Studio, Nueva York: distribuidor de espacio. «En su posición originaria las paredes conforman un espacio cerrado en forma de caja en medio de la sala. Si alguien quiere entrar en él puede mover hacia un lado una pared. Pero entonces se encuentra con otra pared en su lugar...».

Galerie Air de Paris, París: Philippe Parreno, *Speech Bubbles*.

akg-images, Archiv für Kunst und Geschichte, Berlín: Joseph Beuys, *La bomba de miel*, documenta VI; Ilustración de una edición de Fausto del siglo XIX.

Museo del Ártico y del Antártico, San Petersburgo: L. Rogozov, Estación Nowolazarewskaja, Antártida, durante la realización de una autooperación de apendicitis en abril de 1961.

Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlín: Jean-Antoinette Watteau (?), Rótulo para el comerciante de arte Gersaint, 1720.

BLG Logistics Group, Basilea: Terminal de containers en Bremerhaven.

Pieter Boersma, Amsterdam: Theo Botschuijver/Jeffrey Shaw/Sean Wellesley-Miller, *Airground*, 1968.

Mary Boone Gallery, Nueva York: Eric Fischl, *Still Life (Bananas with Knife)*, 1981; Eric Fischl, *Nacimiento del amor (segunda versión)*, 1987.

Michael Boran, Dublín: *Honey*.

Boxxes, www.boxxes.com: *Party de espuma*, 2001.

Veronika Bromová, Praga: *Vistas*.

Steven Brower, Nueva York: *U-town*, 1998.

The Estate of Buckminster Fuller, Sebastopol, EE. UU.: *Tetra City*, proyecto para una ciudad flotante; *The Neckless Dome*, 1950; R. Buckminster Fuller con una maqueta de tensegridad en la Southern Illinois University, 1958; R. Buckminster Fuller ante la segunda maqueta de la Dymaxion House, 1929; Dymaxion Deployment Unit (DDU), 1940, Cocina-Modelo de un alojamiento de emergencia a la espera del bombardeo de ciudades británicas.

Charlotte Buff, concept fractal art, Berlín-Braunschweig: *Trans-formaciones XXV*, revistas, redes, 1992.

Christoph & Friends/Nik Wheeler, Essen: Colonia de nómadas yurtas en

Mongolia, 1997.

Columbia University Biosphere 2 Center, Oracle, EE. UU.: Biosfera 2.

Cordon Art B. V., Baarn, Países Bajos: M. C. Escher, *Mano con esfera reflectante*, 1935.

DIZ, Süddeutscher Verlag/Bayerischer Rundfunk, Múnich: Una caja de cartón como dormitorio: sin techo en los años ochenta.

Donald Young Gallery, Chicago: Charles Ray, *Oh Charley, Charley, Charley*, documenta X, 1997.

Deutsche Presseagentur, Frankfurt/Main: Civiles en el puente Branko sobre el Save, Belgrado; Accidente en enero de 1967; Biosfera 2; Ordenación sacerdotal en Roma; Lingotto, Turín, Renzo Piano Building Workshop, central de Fiat, 1983.

Eames Office, Santa Mónica, EE. UU.: Ampliación del dorso de una mano.

Eisenmann Architects, Nueva York: Parada de autobús en Aquisgrán, «La garra».

Elizabeth Diller & Ricardo Scofidio, Nueva York: *Blur Building*.

Michael Elmgreen & Ingar Dragset, Berlín: *Elevated Gallery/Powerless Structures*.

ESA, París: El laboratorio espacial *Columbus*.

Agentur Focus, Hamburgo: Robot de *ping-pong* de la firma Sarcos.

Fondation Herzog, Basilea: Comerciante egipcio de antigüedades con una momia.

Frank Frankes, Kronberg: Encuentro de globos en los Alpes.

Fraunhofer IRB Verlag, Stuttgart: Fotografía de un adobe de espuma pororizado con poliestireno y con espuma.

Peter Frey, Pernes, Francia: Los nagas permanecen junto al fuego sagrado mientras dura el kumba-mela, hasta dos meses.

Future Systems, Londres: Media Centre en la plaza Lord's Cricket de Londres.

Germanisches Nationalmuseum de Nürnberg, préstamo Colección Hoh: Kurt Weinhold, *Hombre con radio*, 1929.

Nan Goldin/Matthew Marks Gallery, Nueva York: Niki de Saint Phalle, *The Figure Hon (= she)*, 1966, Estocolmo.

Haarp (High Frequency Active Auroral Research Programm), www.haarp.alaska.edu: Antenas del Proyecto Haarp.

Heinrich Hecht/Contentmine International, Colonia: Pabellón de Holanda en la Expo de Hannover, 2000.

The Estate of Eva Hesse/Galería Hauser & Wirth, Zúrich: *Sin título* (Rope Piece),

1970.

Archiv Hausrucker & Co., Ortner und Ortner Baukunst, Viena: *Estructura enmarcante*, 1977.

Hirai Shasin Jimusho Co. Ltd., Tokio: Shigeru Ban, *Curtain Wall House*, 1995.

Indek-KTH, Royal Institute of Technology, Estocolmo: Jennie Pineus, *Cocoon Chair*, 2000.

Institut für Anatomie de la Universidad de Münster: Preparado anatómico: probablemente la ciclopía dio origen a las mitologías correspondientes.

Institut für Leichtbau, Entwerfen und Konstruieren, Stuttgart, www.uni-stuttgart.de/ilek: Walter Bird, Modelo de espuma. Surgimiento de poliedros en el interior de un paquete de burbujas; El desarrollo espontáneo de construcciones, relativamente estables, en espumas semisecas.

it-Design, Burgdorf, Suiza: it (Stanislas Zimmermann/Valérie Jomini), *living unit*.

Magdalena Jetelová/Galería Thomas Schulte, Berlín: Magdalena Jetelová, *Atlantic Wall*, 1994-1995.

Herbie Knott, Londres: Grimshaw y socio, *Eden Project*, Cornwall 2001.

Yayoi Kusama Studio, Tokio: *Infinity Mirror Room*, 1965.

LIVA, Linz: Ars Electronica 1982, Sky Event.

Galería Bochum: Lucinda Devlin, *The Omega Suites*: Witness Room, Broad River Correctional Facility Columbia, South Carolina, 1991; Lucinda Devlin, *The Omega Suites*: cámara de gas, State Prison de Arizona, Florence, Arizona, 1992.

Dr. Dieter Marinetz, Leipzig: Toma aérea del primer ataque alemán con cloro en Ieper el 22 de abril de 1915; Instalación de botellas de cloro en las trincheras alemanas de primera línea; El descubrimiento del «medio ambiente».

Legado Martin Kippenberger/Galería Gisela Capitain, Colonia: METRO-Net *World Connection Lüftungsschacht* (pozo de ventilación), Pabellón alemán, Bienal de Venecia 2003.

Luis Molina-Pantin, Caracas: *Escenificación n.º 2*.

Michael Moran Photography Inc., Nueva York: John M. Johansen, *Floating Conference Centre*, 1997.

NASA/Visions of Tomorrow, Inc. Roger Ressemeyer, Mercer Island, EE. UU.: El astronauta Mark Lee flota fuera del transbordador espacial *Discovery*, aproximadamente 270 km sobre el océano; Superficies de producción agrícola en Arabia Saudí con pozos de agua en el centro, fotografiadas desde el espacio; Aurora matutina sobre los estados norteamericanos del Este fotografiada por el transbordador

espacial *Columbia*.

NOX/Lars Spuybroek, Rotterdam: *Beachness*.

Renzo Piano Building Workshop, Génova: Vista parcial de la instalación de aire acondicionado del Museo de la Fundación Beyeler en Rieten, cerca de Basilea; Tijibaou Cultural Center, Nouméa, Nueva Caledonia; Sala de reunión de Lingotto, Turín.

Dietmar Pohl, Solingen: Hojas de espada que se pulen por vibración entre piedras.

Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde, Archivo Hans Helfritz en el Historisches Fotoarchiv, Colonia: Beduino homumi ante el fonógrafo.

Alfons Schilling: *Sombrero cámara oscura*, 1984.

Anne y Henri Stierlin, París: Prominencias de toba preparadas para viviendas en Capadocia.

Axel Thallemer/Festo Corporate Design, Stuttgart/Denkendorf: *Airtecture Hall*, 1996; *Airquarium*, 2000.

Galería GP & N Vallois, París: Gilles Barbier, *L'Hospice*.

Gerald Zugmann, Viena: Pabellón de Holanda en la Expo de Hannover, 2000.

Para la reproducción de la obra de Salvador Dalí, Dalí en traje de buzo durante su discurso el 1 de julio de 1936 en Londres: © Demart pro arte B.V./VG Bild-Kunst, Bonn 2003.

Para la reproducción de las obras de los siguientes números de página: Pablo Reinoso, *La parole*, 1998; Jean-Luc Parant, *Livres de Jean-Luc Parant mis en boules*; *Búnker de protección atómica*, instalación de Guillaume Bijl, 1985, Place St. Lambert, Lieja; El Lissitzky, *Esferas negras*, 1921-1922; Marcel Duchamp, *Aire de París*, 1919; Frantisek Kupka, *Superficies verticales azules y rojas*, 1912-1913; Marina Abramovic, *Inner Sky for Departure*, 1992; Valie Export, del libro de bocetos humanoides, 1974; Rebecca Horn, *El árbol de los suspiros de las tortugas*, 1964; Joseph Beuys, *7000 robles*, 1982; Rebecca Horn, *El coro de los saltamontes I*, 1991; Ilya Kabakov, *El aseo*, exterior, 1992; Ilya Kabakov, *El aseo*, interior; El Lissitzky, *El planchacielos*, 1925; Carsten Höller, *Casa-comuna*, 2001; Guillaume Bijl, *Heating stand*, 1990; Jean-Luc Parant, *Les Angles*, Villeneuve-les-Avignon, 1985; Constant, *New Babylon*, laberinto de escaleras; Joseph Beuys, *Levitazione in Italia*, 1973; Rebecca Horn, *Cornucopia*, Séance para dos pechos, 1970; Jürgen Klauke, *Dr. Müller's Sex Shop or Here's How I Imagine Love*, 1977; Piotr Kowalski, *Sculpture flottante*, Orléans-la-Source, 1974: © VG Bild-Kunst, Bonn 2003.

Tomadas de:

H. P. Degischer (ed.), *Metallschäume*, editorial Wiley-CH, Weinheim 2000, pág. 42.

Gerd Greune y Klaus Mannhardt (eds.), *Hiroshima uns Nagasaki*, Pahl-Rugenstein, Bonn 1983, pág. 113.

C. G. Jung, *Der Mensch und seine Symbole*, editorial Patmos 1967, pág. 66.

Martin Krampen y Dieter Schempp (eds.), *Glasarchitekten*, avedition GmbH,

Ludwigsburg 1999, pág. 234.

Norbert Lossani, Röntgen - Eine Entdeckung verändert unser Leben, Motovun Book, Lucerna 1992, pág. 56.

Shlomo Raz, Atlas transvaginaler Operationen, capítulo 7, editorial Ferdinand Enke, Stuttgart 1995 © 2002 Elsevier, Filadelfia, pág. 62.

Thomas Schmidt, Werner March – Architekt des Olympia Stadiums, editorial Birkhäuser, Basilea 1986, págs. págs. 483, 491.



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] Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, curso de 1935, Tubinga 1953, Frankfurt 1983, pág. 138. <<

[2] No todos admiten esto. Un autor contemporáneo reconoce: «Un chamán mongol me dijo que una piedra desenterrada del suelo no encuentra paz durante años por ello. Lo considero probable». Martin Mosebach, «Eterna edad de piedra», en: Kursbuch 149, Berlín, septiembre 2002, pág. 13. <<

[3] Cfr. Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937; Georges Poulet, *Metamorphosen des Kreises in der Dichtung*, Frankfurt/Berlín/Viena 1985, págs. 11-124. <<

[4] Jean Paul, «Los pensamientos nocturnos del comadrón Walther Vierneissel sobre sus perdidos ideales de feto, porque no se había convertido más que en un ser humano», en: *Museum* (1814), sección II, segundo volumen, Darmstadt 2000, págs. 1005 y 1010. <<

[5] Esferas II, Globos, Siruela, Madrid 2004, págs. 695-871; este texto ha aparecido mientras tanto como publicación independiente en traducción italiana con el título *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Roma 2002; versión alemana muy ampliada, con el título *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Frankfurt 2005 [que próximamente publicará Siruela en castellano]. <<

[6] Albert Speer, *Erinnerungen*, Berlín 1969, pág. 175. [Memorias, Círculo de Lectores, Barcelona 2002]. <<

[7] Emmanuel Joseph Sieyès, «¿Qué es el tercer estado?», en: Politische Schriften 1788-1790, Múnich/Oldenbourg 1981, págs. 188-189. <<

[8] Denis Diderot, artículo de la Enciclopedia editada por Diderot y D'Alembert, Frankfurt 1985, selección de Manfred Naumann, entrada «Enzyklopädie», pág. 359.

<<

[9] Marshall McLuhan, *Wohin steuert die Welt?*, Toronto/Viena 1978, pág. 81. En el mismo contexto habla McLuhan de la confusión del centralismo católico por el «espacio oscilante de la Iglesia oral»; *ibidem*, pág. 79. <<

[10] «Deus est sphaera cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam» [«Dios es una esfera, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna»]. La frase se contextualiza y comenta en Esferas II, Globos, capítulo 5: «Deus sive sphaera o: El Uno-Todo que estalla», págs. 404-416, especialmente págs. 412-ss. <<

[11] Marshall McLuhan, «Órgano sexual de las máquinas», entrevista en Playboy con Eric Norden (marzo 1969), citado en: Absolute Marshall McLuhan, Martin Baltes y Rainer Höltzschl, Friburgo 2002, pág. 37. <<

[12] Bruno Latour, Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt 2001. <<

[13] Cfr. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín 2002, y *Communitas. Orígene e destino della comunità*, Turín 1999; Philippe Caspar, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, París/Namur 1985. <<

[14] Cfr. Homi K. Bhabha, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000; Volker Demuth, Topische Ästhetik. Körperwelten Kunstwelten Cyberspace, Würzburg 2002; Hermann Schmitz, Adolf Hitler in der Geschichte, Bonn 1999. <<

[15] Cfr. Bruno Latour, «Gabriel Tarde y el final de lo social», en: Soziale Welt 52 (2001), págs. 361-375. <<

[16] Bruno Latour, Das Parlament der Dinge, o. c. <<

[*] Se sigue traduciendo, como en los dos primeros volúmenes de Esferas, la expresión «Beseelung» por «animación» en el sentido etimológico de: (alma) animación, vivificación, dar alma, aliento, etc. Sus derivados, igualmente en este sentido. <<

[17] Heinrich Heine, Buch der Lieder, Lyrisches Intermezzo XLIII, «Los viejos cuentos advierten», línea final. <<

[18] Cfr. Die Vorsokratiker, griego-alemán, Jaap Mansfeld, Stuttgart 1987, págs. 244-245, fr. 3. <<

[19] De modo totalmente convencional aún, Wittgenstein dijo de la crítica del lenguaje: «Lo que destruimos son sólo castillos en el aire»; cfr. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 1967, pág. 68. En el mismo espíritu, y sin miedo ante cuadros torcidos, Richard Saul Wurman habla (en: *Information Architects*, Nueva York 1997) de una «gigantesca pleamar de datos», que, como an incoherent cacophony of foam, rompe sobre los seres humanos de la era de la información. <<

[20] G. W. F. Hegel, Vorlesungen zur Philosophie der Religion, Werke in 20 Bänden, Frankfurt 1970, volumen 17, pág. 320. <<

[21] Aristóteles, *Problemata physica*, XXX, I, Darmstadt 1962, pág. 252. <<

[22] Ibidem. <<

[23] Aquí seguimos la teoría de lo decorum que Heiner Mühlmann ha desarrollado en su libro fundamental *Die Natur der Kulturen. Eine kulturgenetische Theorie*, Viena/Nueva York 1996, págs. 50-97. Para más detalles al respecto véase infra, «El ergotopo – Comunidades de esfuerzo e imperios beligerantes», capítulo 1, C, apartado 6, págs. 316-327. Para una versión corta del planteamiento de Brock/Mühlmann cfr. Heiner Mühlmann, «La ecología de las culturas», en: Bazon Brock/Gerlinde Koschik (eds.), *Krieg und Kunst*, Múnich 2002, págs. 39-54. <<

[24] Sobre todo en la obra del fundador de la neo-fenomenología Hermann Schmitz. Cfr., entre otros, Hermann Schmitz, Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, Paderborn 1992, págs. 135-s. <<

[25] Cfr. Bart Kosko, Die Zukunft ist fuzzy. Unscharfe Logik verändert die Welt, München 2001. <<

[26] Cfr. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, París 1980, capítulo 14: «1440 - le lisse et le strié», págs. 592-625. [Mil Mesetas, *Pre-Textos*, Valencia 1988, capítulo 14: «1440 – Lo liso y lo estriado».] <<

[27] Cfr. Ernst Bloch, *Spuren*, Berlín 1930, nueva edición ampliada Frankfurt 1969.

<<

[28] Cfr. Günther Gamm, Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten, Frankfurt 2000, y Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne, Frankfurt 1994. <<

[29] Cfr. Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, París 1957, nueva edición en tres tomos, París 1980. <<

[30] Cfr. Yve-Alain Bois/Rosalind Kraus, *L'informe. Mode d'emploi*, París 1996. <<

[31] Para la fuente de la expresión, que Hans-Jürgen Heinrichs acuñó *ad hoc* en una conversación, cfr. Hans-Jürgen Heinrichs/Peter Sloterdijk, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt 2001, pág. 247. [El sol y la muerte, Siruela, Madrid 2004.] <<

[32] Véase infra, capítulo 1, «Insulamientos. Para una teoría de las cápsulas, islas e invernaderos», apartado A, «Islas absolutas», págs. 244-260. <<

[33] Hesíodo, *Theogonie. Werke und Tage*, griego y alemán, edición y traducción de Adalbert von Schirnding, Darmstadt 1991, págs. 20-21, versos 188-202. El poema didáctico habla en los versos precedentes de cómo la madre primordial Tierra, Gea, intentó convencer a sus hijos de vengarse de su cónyuge, un déspota y maltratador de niños, una tarea a cuyo desempeño sólo se prestó, finalmente, entre todos los vástagos titubeantes, el más joven de los titanes, Cronos; la perpetró con el «acero brillante», fabricado por Gea y forjado como una enorme hoz de agudos dientes, castrando con él al padre cuando se tendió en la oscuridad sobre la diosa (o. c., versos 154-182). <<

[34] Ibidem, versos 197-198. <<

[35] En la mitología india aparece un motivo análogo en torno al dios danzante Shiva Nataraja; de los bucles extáticamente sacudidos del dios surgen las aguas, chispeantes en espuma, del río divino; donde caía una gota de espuma surgía un centro de peregrinación; cfr. Helmut Maassen, «El dios danzante», en: Rolf Elberfeld/Günter Wolfart, *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, Colonia 2000, pág. 113. <<

[36] Heinrich Zimmer ofrece una interpretación y reproducción libre de las diversas tradiciones en su libro *Maya. Der indische Mythos*, Frankfurt 1978 (primero Stuttgart y Berlín 1936), bajo el título «El batido del mar de leche», págs. 127-147. <<

[37] The Mahabharata. Traducción de Pratap Chandra Roy, Nueva Delhi 1970, volumen 1, sección 18, págs. 59-60. El nombre del veneno significa probablemente cumbre (kuta) de la muerte (kala); según la interpretación de Heinrich Zimmer, significa «la quintaesencia del veneno mortal del mundo»; fue bebido por el dios Shiva y conservado en la garganta, por lo que también lleva el apodo de Nilakantha, Garganta-azul. <<

[38] Le Ramayana de Valmiki. Edición a cargo de Madelaine Biardeau, París 1999, págs. 87-88. <<

[39] No sin razón la edición francesa del Ramayana traduce la expresión sánscrita «batida» (manthá) por «baratage», hacer mantequilla. Cfr. también Amritabindu Upanishad 20: «Como la mantequilla está oculta en la leche, así descansa la conciencia pura (vijnanam) en cada ser, sirviendo el entendimiento de batidor». <<

[40] Charles Vernon Boys, Soap Bubbles. Their Colours and Forces Which Mould Them (1890), Nueva York 1959. <<

[41] Cfr. Sidney Perkowitz, *Universal Foam. From Cappucino to the Cosmos*, Nueva York 2000; para la ramificación de burbujas cósmicas véase la figura de: *Esferas II, Globos*, pág. 124. <<

[42] Lynn Margulis, Die andere Evolution, capítulo 5: «Nacida de la espuma», págs. 89-108, Heidelberg/Berlín 1999, págs. 92-93. <<

[43] Para la hipótesis de la espuma/emulsión de la zoogénesis cfr. Harold Morowitz, *Mayonnaise and the Origine of Life: Thoughts of Minds and Molecules*, Woodbridge, Conn. 1985. Sobre el papel, recientemente entendido, de burbujas de aire en el intercambio gaseoso entre los océanos y la atmósfera terrestre cfr. el informe de los investigadores marinos Grant Deane y Dale Stokes en la revista *Nature* 418, 2002, págs. 839-ss. Las aplicaciones técnicas del principio espuma son sorprendentemente numerosas: a sus manifestaciones más populares pertenecen productos de tahona como el pan y los pasteles, de los que pocas veces se tiene claro que constituyen espumas semiconsistentes, basadas en una inflación de celdillas de aire en la masa, producida por el calor. El gesto de remover la masa es la huella de la apherogenia más cotidiana. La modernización de los materiales de construcción ha producido una plétora de espumas artificiales, que va desde los conocidos materiales espumosos PVC artificiales hasta las espumas de metal y otras espumas consistentes de vidrio, piedra, cerámica y cosas semejantes. Por la introducción de los aerogeles se ha producido una innovación elegante en el campo de las tecnologías de espumas. Por lo que respecta a la arquitectura moderna, se inspira de múltiples maneras en la potencia conformadora de espacio de las estructuras espumosas. Éstas, junto con el geometrismo y el organomorfismo de la Modernidad, constituyen, por decirlo así, un tercero: el camino mimético-natural de la arquitectura moderna. <<

[44] Desarrollados en: Esferas I, Burbujas, Siruela, Madrid 2003. <<

[45] Del tema de las pluralidades celulares nos volvemos a ocupar más abajo, en el capítulo 2, «Indoors. Arquitecturas de la espuma», apartado B, «Construcción celular, egosferas, autocontainer», págs. 432-ss. <<

[46] Cfr. Georg Simmel, «La sociedad de a dos» (1908), en: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, volumen II, Frankfurt 1993, págs. 348-ss. <<

[47] Para el tema del fogón como paso del espacio quasi surreal de la díada conyugal al espacio físico, social y cultural de la vida hogareña, cfr. Esferas II, Globos, capítulo 2, «Recuerdos-receptáculo. Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva», págs. 173-218, 204-ss. <<

[48] Sobre el espacio radiocrático o imperial, cfr. Esferas II, Globos, capítulo 7, «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. Para una metafísica de la telecomunicación», págs. 581-ss. <<

[49] Cfr. Slavoj Žižek, «Bienvenidos al desierto de lo real», en: *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*, Frankfurt 2002, pág. 147; como un eco de ello pueden leerse las reflexiones de Erica Jongs sobre el primer aniversario del 11 de septiembre de 2001, que giran en torno a la tesis de que Estados Unidos nunca ha sido inmune de verdad y que sólo era jactancia el creérselo. En un sentido crítico semejante ha definido Vilém Flusser el concepto de patria como domicilios circundados de misterio. Cfr. Vilém Flusser, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Bensheim 1994, págs. 15-30. <<

[50] Peter Fuchs, Das seltsame Problem der Weltgesellschaft: Eine Neubrandenburger Vorlesung, Opladen 1997. <<

[51] Cfr. para esto infra el capítulo «Tránsito. Ni contrato, ni organismo. Aproximación a las multiplicidades-espacio, que, lamentablemente, se llaman sociedades», págs. 202-ss. <<

[52] Para esa expresión cfr. Gabriel Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung* (1890), Frankfurt 2003, págs. 25-60; cfr. ahí también las expresiones «radiación imitativa», *rayonnement imitatif*, e «imitación contagiosa», *contagion imitative*, pág. 67. <<

[53] Volker Grassmuck, «“Solo, pero no solitario” – La generación-otaku. Sobre algunas tendencias nuevas en la cultura popular y mediática japonesa», en: Norbert Bolz/Friedrich Kittler/Christoph Tholen, *Computer als Medium*, Múnich 1994, pág. 283. <<

[54] Que puede representarse, como haremos más tarde, como auto-emparejamiento, cfr. capítulo 2, «Indoors. Arquitecturas de la espuma», apartado B, «Construcción celular, egosferas, autocontainer», págs. 443-459. <<

[55] Jakob von Uexküll, Kompositionslehre der Natur, Frankfurt/Berlín/Viena 1980, pág. 355. <<

[56] Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Frankfurt 1967, pág. 44. <<

[57] Pierre Lévy, Die kollektive Intelligenz. Eine Anthropologie des Cyberspace, Mannheim 1997, pág. 172. <<

[58] Citado según: Maurice Besset, Le Corbusier, Ginebra 1987, pág. 98. <<

[59] Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tubinga 1967, §§ 29 y 30. [El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1989.] <<

[60] Cfr. Hermann Schmitz, Adolf Hitler in der Geschichte, o. c., págs. 21-31; 377-404

. <<

[61] Sobre la necesidad de domesticidad integral del ser humano cfr. Hugh Miller, *Progress and Decline. The Group in Evolution*, Oxford 1964, págs. 173-213. Tilman Allert, *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform*, Berlín/Nueva York 1998. <<

[62] Cfr. Esferas II, Globos, págs. 715-725, así como Peter Sloterdijk/Hans-Jürgen Heinrichs, Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen, o. c., págs. 190-ss.

<<

[63] Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen, n.º 501. <<

[64] Cfr. Robert B. Brandon, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Boston 1994; alemán bajo el título desafortunado de *Expressive Vernunft*, Frankfurt 2000. <<

[65] Uno de los pocos autores que tuvieron en cuenta esta situación fue Karl Rahner SJ, quien explicaba en su artículo «El experimento ser humano. Perspectiva teológica de la automanipulación del ser humano»: «Tiene que querer ser el ser humano operable, aunque aún queden oscuras a lo lejos la dimensión y el modo correcto de esa automanipulación». En: Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie, escrito en homenaje a Max Müller con ocasión de su sesenta cumpleaños, Friburgo/Múnich 1966, pág. 53. <<

[66] Cfr. al respecto la «Consideración intermedia: Compulsión luminosa e irrupción en el mundo articulado», en especial las referencias a la concepción de la articulación en Bruno Latour, págs. 169-ss. <<

[67] Eric Alliez, en su libro *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, París 1995, lanza una mirada retrospectiva serena a la constelación fenomenológica y a su disolución. <<

[68] Véanse págs. 485-497. <<

[69] Monadología, 61: «Mais une Ame ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, car elle ne sauroit developper tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini». Si el plegamiento de lo sabido implícita u oscuramente por el alma llega hasta el infinito, no hay perspectiva alguna de llegar a un saber completamente explícito; éste está reservado a Dios, al intelecto humano le pertenece un progreso de conciencia de explicitud creciente, pero siempre insuficiente. <<

[70] Se pueden remontar los orígenes de la defensa moderna del primado de la percepción al menos hasta la crítica de Goethe de la cosmovisión científico-natural; cfr. Albrecht Schöne, *Goethes Farbentheologie*, Múnich 1987; Ursula Schuh, «Die Sinne trügen nicht»: Goethes Kritik der Wahrnehmung als Antwort auf virtuelle Welten, Stuttgart/Berlín 2000. <<

[71] El concepto «Ge-stell» (engranaje, armazón, estructura de emplazamiento) de Heidegger recoge algo de la anormalidad de los estados de cosas forzados a aparecer, que no aparecen por sí mismos. Manifiesta un sentido para lo monstruoso en lo recién-desocultado, por consiguiente para la violación de lo oculto, que tiene que darse a conocer por la investigación y que, en cuanto cae en la coacción de la visibilidad, o sea, en la publicidad, significa algo completamente diferente que la presencia de una «cosa» natural en el entorno próximo o que el estar abierto de un paisaje habitual a miradas panorámicas amplias. <<

[72] Scale up: Transferencia de modelos en la técnica de procedimientos, Weinheim 2000. <<

[73] Cfr. Peter Galison, *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*, Chicago 1997. <<

[74] La forma hasta ahora más fuerte de una teoría rotada, en ese sentido, la ofrece, a nuestro entender, Heiner Mühlmann, Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie, Viena/Nueva York 1996. <<

[*] Citado, como siempre que se pueda hacer con Nietzsche, por la traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1996. (N. del T.) <<

[75] Hermann Broch, Frankfurt 1976, pág. 103. <<

[76] Al mencionar estos datos seguimos el relato de Dieter Martinetz, *Der Gas-Krieg 1914-1918. Entwicklung, Einsatz und Herstellung chemischer Kampfstoffe. Das Zusammenwirken von militärischer Führung, Wissenschaft und Industrie*, Bonn 1996; variantes de poca importancia en indicaciones del lugar así como en datos temporales y cuantitativos se encuentran en la monografía de Olivier Lepick, *La grande guerre chimique: 1914-1918*, París 1998. <<

[77] Jean-Jules Henry Mordacq, *Le drame de l'Yser*, París 1933, citado por Rudolf Hanslian (ed.), *Der chemische Krieg*, tercera edición, Berlín 1935, págs. 123-ss. <<

[78] Cfr. Martinetz, o. c., págs. 23-ss. <<

[79] Fritz Haber (1868-1934) fue también durante la guerra director de una ponencia dedicada a «Asuntos de la lucha con gas» en el Ministerio de la Guerra. Por ser judío tuvo que abandonar Alemania en 1933, después de que todavía en el verano del mismo año parece que asesorara a la Dirección militar del Reich sobre la reintroducción de un arma de gas. Tras una estancia en Inglaterra, murió el 29 de enero de 1934 en Basilea cuando se encontraba de camino a Palestina. Algunos de sus allegados murieron en Auschwitz. En la ciencia militar se ha mantenido el recuerdo del llamado producto de letalidad haberiano, que resulta multiplicando la concentración tóxica por el tiempo de exposición (producto $c \times t$). La concesión del premio Nobel de Química en el año 1918 a Haber por su descubrimiento de la síntesis del amoníaco levantó fuertes protestas en Inglaterra y Francia, donde su nombre se asociaba, ante todo, a la organización de la guerra química. <<

[80] Citado por Martinetz, o. c., pág. 24. <<

[81] Cfr. infra, págs. 514-ss. <<

[82] «You take my life / When you do take the means whereby I live». El mercader de Venecia, acto IV, escena 1. <<

[83] Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1970, págs. 431-ss. [Fenomenología del espíritu, FCE, Madrid 1981.] Según Hegel, en el terror se realiza la «rigidez discreta, absoluta, dura y la puntualidad obstinada de la autoconciencia real... Por eso, la única obra y actuación de la libertad universal es la muerte, y ciertamente una muerte que no tiene consumación ni alcance interior alguno; puesto que lo que se niega es el punto inconsumado del sí-mismo absolutamente libre; es, pues, la muerte más fría, más trivial, sin más sentido que cortar una cabeza de col o beber un trago de agua» (ibid., pág. 436). <<

[84] Cfr. al anarquista alemán idealista Johann Most, que inventó la idea de la carta-bomba; así como: Albert Camus, *L'homme révolté*, París 1951, que acentúa la diferencia entre terror individual y terrorismo estatal. [El hombre rebelde, Alianza Editorial, Madrid 2005.] <<

[85] Cfr. Joachin Fest, Hitler. Eine Biographie, Múnich 2000, pág. 205. [Hitler, Planeta, Barcelona 2005.] <<

[86] Dado que ambos bandos eran conscientes de atentar contra el derecho de guerra, renunciaron a formular protesta ante los gobiernos enemigos por la utilización de gases tóxicos. El falso argumento de Haber, de que en el caso del cloro no se trataba de un gas tóxico sino sólo de un gas irritante, y que, por ello, no le competía la prohibición de la Convención de La Haya, se ha mantenido hasta en la más reciente apologética nacional-alemana. <<

[87] Cfr. Jörg Friedrich, Das Gesetz des Krieges: das deutsche Heer in Russland 1941-1945. Der Prozess gegen das Oberkommando der Wehrmacht, München 1993. <<

[88] Este efecto fue anticipado por la utilización masiva de proyectiles altamente explosivos: cfr. Niall Ferguson, *Der falsche Krieg. Der Erste Weltkrieg und das 20. Jahrhundert*, Múnich 2001, pág. 290: «La fuerza de las granadas tenía que suplir la falta de exactitud». <<

[89] Explicaremos después cómo, desde nuestro punto de vista, la teoría del delirio de masas de Hermann Broch fue la segunda ciencia nueva del siglo; cfr. infra, págs. 145-ss. <<

[90] Sobre la génesis de una nefología (o, por hablar con Thomas Mann, de una teoría de las «movilidades superiores») más despejada a comienzos del siglo XIX informa la monografía de Richard Hamblyn *Die Erfindung der Wolken. Wie ein unbekannter Meteorologe die Sprache des Himmels erforschte*, Frankfurt 2001. Las derivaciones más importantes desde el punto de vista de las ciencias humanas del fenómeno de la propaganda bélica y de su superación en la comunicación de masas intoxicante se encuentran en la teoría del delirio de masas o de la psicosis colectiva de Hermann Broch, véase infra, págs. 145-ss. <<

[91] Cfr. Martinetz, o. c., pág. 93. <<

[92] Llamado así por Fritz Haber a causa de los científicos responsables, el Dr. Lommel (Bayer, Leverkusen) y el profesor Steinkopf (colaborador de Haber en el Instituto Kaiser-Wilhelm para Química física y Electroquímica de Dahlem, durante la guerra: «Instituto Militar Prusiano»). Ese gas de combate fue llamado también mustard gas (gas mostaza) a causa de su olor, o material de los hunos, por su efecto devastador, o bien yperita [o iperita], por su primer lugar de utilización [Ypres o Ieper]. <<

[93] Sobre la no utilización del arma-gas en la Segunda Guerra Mundial cfr. Günther Gellermann, Der Krieg, der nicht stattfand. Möglichkeiten, Überlegungen und Entscheidungen der deutschen Obersten Führung zur Verwendung chemischer Kampfstoffe im Zweiten Weltkrieg, Coblenza 1986. <<

[94] Cfr. Martinetz, o. c., pág. 70. <<

[95] Para la expresión sombra-estrés cfr. Heiner Mühlmann, Die Natur der Kulturen, o. c. <<

[96] No carece en absoluto de sentido, por el contrario, la toma de medidas de naturaleza policial y, en caso necesario, militar contra grupos definidos, adscritos a la utilización de la violencia contra instituciones, personas y símbolos. <<

[97] Tampoco del lado alemán fue un estreno absoluto en la guerra de gas el ataque con gas de cloro de Ieper; ya en enero de 1915 se había probado en el frente oriental la granada de gas, llamada T 12, y utilizado en marzo en el frente occidental, cerca de Nieuport. <<

[98] El exterminismo representa una simplificación del sadismo descrito clásicamente por Sartre; en él, lo que importa no es ya apropiarse de la libertad del otro, sino liberar el propio medio ambiente de la libertad del otro. <<

[99] Intoxicación, tanto en sentido literal como figurado. El 4 de agosto de 2002, el telediario de la noche de la ARD mostró una entrevista con una mujer joven en la playa de Tel Aviv, que, ante el atentado suicida de un palestino en un autobús israelí, preguntaba: «¿Tenemos que dejar de respirar?». <<

[100] Citado según: Jürgen Kalthoff/Martin Werner, Die Händler des Zyklon B. Tesch & Stabenow. Eine Firmengeschichte zwischen Hamburg und Auschwitz, Hamburgo 1998, pág. 24. <<

[101] Ibid., pág. 25. <<

[102] Considerando que un añadido así hubiera sido contraproducente para los fines de la exterminación humana, a los departamentos de higiene de Auschwitz, Oranienburg y otros campos de concentración se les suministró una variante de ciclón B, sin ese componente de advertencia. <<

[103] Cfr. Kalthoff/Werner, o. c., págs. 56-ss. y 241. <<

[104] Ibid., págs. 45-102. <<

[105] Ibid., pág. 109. <<

[106] El gas de guerra Sarin (T 144) fue sintetizado en 1938 en el departamento de investigación de la I. G. Farben, dirigido por el Dr. Gerhard Schrader. Su toxicidad es más de treinta veces superior a la del ácido cianhídrico; con suficiente tiempo de exposición un gramo de Sarin bastaría para matar hasta a mil seres humanos. <<

[107] Cfr. Haruki Murakami, *Underground. The Tokyo Gas Attack & the Japanese Psyche*, Londres 2001. El escritor Josef Haslinger ha proporcionado una variante austroterrorista de estos sucesos: en su novela policíaca *Opernball*, Frankfurt 1995, juega con la idea de que un edificio de las medidas de la ópera de Viena pudiera ser ocasionalmente transformado en una gran cámara de gas por un grupo de criminales.

<<

[108] Elias Canetti, Das Gewissen der Worte. Essays, Frankfurt 1981, pág. 23. <<

[109] Cfr. Götz Aly, «Endlösung»: Völkerverschiebungen und der Mord an den europäischen Juden, Frankfurt 1995, pág. 374. Sólo recientemente se han analizado frases-hate-speech de ese tipo de manera lingüística y filosófico-moralmente adecuada. Cfr. Judith Butler, Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Berlín 1998. <<

[110] Cfr. Wim Klever (ed.), *Die Schwere der Luft in der Diskussion des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1997; Steven Shapin/Simon Schaffer, *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton 1985; *la Macrobíotica*, 1796, de Christoph Wilhelm Hufeland ya se refiere a la conexión entre calidad de aire y esperanza de vida. <<

[111] J. G. Herder, *Schriften. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Walter Flemmer ed., Múnich 1960, págs. 78-79, *cursiva nuestra*. <<

[112] Cfr. en este volumen, en el capítulo 3: «Impulso hacia arriba y mimo. Para una crítica del humor puro», el apartado 2: «La ficción del ser-de-carencias», págs. 529-538. <<

[113] Cfr. Friedrich Nietzsche, Briefe, Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe, volumen 6, Múnich 1986, pág. 140. A Franz Overbeck, 14 de noviembre de 1881: «[...] pero esa meteorología médica... es desgraciadamente una ciencia que está todavía en su infancia y, por lo que a mí me importa, sólo una docena de interrogantes más. Quizá se sepa más ahora; yo tendría que haber estado en la exposición de la electricidad en París, en parte para aprender las últimas novedades, en parte como objeto de la exposición: pues como olfateador de cambios eléctricos y como profeta del tiempo, según se dice, compito con los monos y soy probablemente una “especialidad”». <<

[114] Cfr. Rudibert Kunz/Rolf-Dieter Müller, Giftgas gegen Abd el Krim. Deutschland, Spanien und der Gaskrieg in Spanisch-Marokko 1922-1927, Friburgo 1990; en este libro se encuentran detalles pormenorizados sobre la participación de químicos de guerra y firmas alemanes en la primera guerra aeroquímica, en la que guerreros a caballo procedentes de la población montañesa de las cabilas del Rif fueron abatidos mediante bombas de ácido cianhídrico y de gasolina. <<

[115] Ya en 1950 Carl Schmitt hablaba del «puro carácter destructivo de la guerra aérea moderna», en: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlín 1988, pág. 298. <<

[116] Un indicio, entre muchos, de esto es la utilización de medios bélicos manifiestamente terroristas como el napalm por la US Air Force en la guerra de Vietnam, así como el lanzamiento de la temida bomba rompedora de pulmones, la Blue 82 Commando Vault, alias Daisy Cutter (una bomba de nitrato de amoníaco de 5,7 toneladas), sobre la infantería iraquí y los guerreros afganos. <<

[117] Cfr. Jörg Friedrich, Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940-1945, München 2002. <<

[118] Jörg Friedrich, o. c., pág. 358. <<

[119] Para un detallado relato posterior de lo acontecido entre el 13 y el 15 de febrero de 1945 cfr. Götz Bergander, Dresden im Luftkrieg. Vorgeschichte, Zerstörung, Folgen, Weimar/Colonia/Viena 1994, especialmente págs. 112-231; así como Jörg Friedrich, o. c., págs. 358-ss. <<

[120] De todos modos, ya para la noche del incendio de Hamburgo se citan 41 000 muertos. La cifra «oficial» de las víctimas de Dresde le parece intuitivamente a un testigo ocular como Götz Bergander demasiado baja, aunque admite como historiador que faltan las pruebas para cifras más elevadas, por muy plausibles que parezcan subjetivamente y dentro de la dinámica de la exageración. <<

[121] Si se añaden los enfermos por radiación que murieron hasta finales de 1945, o, mejor dicho, hasta el primer aniversario del lanzamiento de las bombas, se llega a 151 000 para Hiroshima y 70 000 para Nagasaki. <<

[122] Durante la fiesta conmemorativa de la paz en Hiroshima, el 6 de agosto de 2001, se cifró el número total de víctimas, añadidos los muertos por secuelas posteriores (lo que pierde en plausibilidad tras más de medio siglo), en 221 893, de las cuales aproximadamente 123 000 eran hombres y 98 500 mujeres. <<

[123] Andrew S. Grove, Nur die Paranoiden überleben: strategische Wendepunkte vorzeitig erkennen, Frankfurt 1994. <<

[124] Ken Alibek/Stephen Handelman, Biohazard. The Chilling True Story of the Largest Covert Biological Weapons Program in the World - Told from the Inside by the Man Who Ran it, Nueva York 1999, págs. 25-28. <<

[125] Cfr. Werner Marx, «El “lugar” para la medida. La torsión del subjetivismo», en: Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik, Hamburgo 1983, págs. 63-85. <<

[126] Martin Heidegger, Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken, 1944/1945, en: Gesammelte Werke 13, pág. 47.

<<

[127] Hermann Schmitz, en su doctrina de las «situaciones inclusoras», enlazó con el contenido positivo del concepto «habitar»; cfr. Hermann Schmitz, *Adolf Hitler in der Geschichte*, o. c. <<

[128] Cfr. Jeane Manning/Nick Begich, Löcher im Himmel. Der geheime Ökokrieg mit dem Ionosphärenheizer HAARP, Frankfurt 1996. <<

[129] Ibid., págs. 231-ss. <<

[130] Cfr. Ian Gibson, Salvador Dalí. Die Biographie, Stuttgart 1998, pág. 378. <<

[131] Salvador Dalí, Dalí, Rastatt 1988, págs. 229-s. <<

[132] Salvador Dalí, *La Conquête de l'Irrationnel*, 1935; alemán en: Salvador Dalí, *Gesammelte Schriften*, Múnich 1974, págs. 268-279. [«La conquista de lo irracional», *Obra completa*, volumen IV, Ensayos I, Juan José Lahuerta (ed.), Destino, Barcelona 2005, págs. 403-419.] <<

[133] Marshall McLuhan, Die magischen Kanäle. Understanding Media, Düsseldorf y Viena 1968, pág. 139. <<

[134] André Breton, Manifeste du surréalisme, París 1962, pág. 155. [Manifiestos del surrealismo, Visor Libros, Madrid 2002.] <<

[135] Según una indicación de Gabriel Tarde, con ello tiene que ver también aquella «revolución en la cabeza», que la mayoría de las veces se describe equivocadamente como ilustración: la costumbre de creer a pies juntillas a los predicadores y antepasados se sustituye por la costumbre de repetir lo que aportan innovadores contemporáneos. Cfr. Gabriel Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung* (1890), o. c., pág. 270. <<

[136] Las fuentes filosóficas del concepto de inconsciente se exponen, sobre todo, en los trabajos de Odo Marquard, *Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse*, Colonia 1987, y de Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, París 1999. <<

[137] Salvador Dalí, o. c., pág. 290. <<

[138] Citado por: Absolute McLuhan, Martin Baltes y Rainer Höltschl eds., Friburgo 2002, pág. 164; cfr. también Marc Monmonier, Air Apparent. How Meteorologists Learned to Map, Predict and Dramatize Weather, Chicago y Londres 1999. <<

[139] Cfr. Thomas E. Graedel/Paul J. Crutzen, *Atmosphäre im Wandel. Die empfindliche Lufthülle unseres Planeten*, Heidelberg/Berlin/Oxford 1996, págs. 3-5.

<<

[140] Cfr. Günter Barudio, Tränen des Teufels. Eine Weltgeschichte des Erdöls, Stuttgart 2001. <<

[141] Cfr. Peter Sloterdijk/Hans-Jürgen Heinrichs, Die Sonne und der Tod, o. c., págs. 320-329. <<

[142] Rolf Peter Sieferle, Der unterirdische Wald. Energiekrise und industrielle Revolution, Múnich 1982. <<

[143] Sylvie Jousaume, Klima. Gestern, heute, morgen, Berlín/Heidelberg 1996, pág. 62. <<

[144] Carl Amery y Hermann Scheer, en su libro: Klimawechsel. Von der fossilen zur solaren Kultur (Múnich 2001), discuten sobre los presupuestos técnicos y mentales del tránsito a una civilización energética post-fósil, aunque más sobre las resistencias tanto políticas como ideológicas en contra. <<

[145] Cfr. Esferas II, Globos, excursio 2, «Merdocracia. De la inmunoparadoja de culturas sedentarias», págs. 297-308. <<

[146] Claudia Bölling/Rolf Horst, Schirme. Der Himmel auf Erden, Berlín 1995. <<

[147] Cfr. Erich Heck, Indoor Air Quality am Arbeitsplatz. «Sick Building Syndrom» und «Building Related Illness». Ein deutsch-amerikanischer Rechtsvergleich, Baden-Baden 1994. <<

[148] Luce Irigaray, L'oubli de l'air chez Martin Heidegger, París 1983, pág. 147. <<

[149] Cfr. Anja Stöhr, Air-Design als Erfolgsfaktor im Handel. Modellgestützte Erfolgsbeurteilung und strategische Empfehlung, Wiesbaden 1998. <<

[150] Cfr. Diotima von Kempfski, Raumluf-Essenzen-Zugabe. Ein kleiner Leitfaden über Grundlagen und Anwendungsmöglichkeiten, Karlsruhe 1999. <<

[151] Cfr. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/ Nueva York 1993, capítulo 10 «Teoría de la escena», págs. 459-ss. <<

[152] Cfr. Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften, volumen v 1, Frankfurt 1989, pág. 292. <<

[153] Para el concepto colector véase infra, capítulo 2, «Indoors. Arquitecturas de la espuma», págs. 475-490. <<

[154] «Elias Canetti, “Hermann Broch. Discurso por su 50 cumpleaños”, en: Elias Canetti, *Das Gewissen der Worte*, o. c., pág. 22. <<

[155] Ibid., pág. 18. <<

[156] Ibid., pág. 23. <<

[157] Ibid., págs. 23-s. <<

[158] Cfr. Paul Michael Lützeler, Hermann Broch. Eine Biographie, Frankfurt 1985, pág. 209; la expresión «gaseamiento» se encuentra en una carta a Ernst Schönwiese del 3 de octubre de 1936. No es constatable si Broch tenía conocimiento del desarrollo de los nuevos gases de combate, extremadamente tóxicos, Tabun (1934) y Sarin (1938), en un laboratorio de investigación de la I. G. Farben. Toda una serie de autores coetáneos habían extraído, asimismo, oscuros pronósticos para el futuro de su recuerdo de la guerra de gas, así, por ejemplo, Erich Kästner en su poema «El último capítulo» de su libro de poemas Ein Mann gibt Auskunft, 1930: un día del año 2003 salen de Boston mil aviones con gas y bacilos a bordo y matan a toda la humanidad, que sólo de esa manera consigue alcanzar su meta de paz mundial; extrañamente concreto, Kästner fecha esa sátira del impulso de muerte el 13 de julio, la víspera del aniversario de la toma de la Bastilla; cfr. Erich Kästner, Kästner für Erwachsene, obras escogidas, volumen 1, Zúrich 1983, págs. 219-ss. <<

[159] Karl Kraus, Briefe an Sidonie Nadherny von Borutin 1913-1936, volumen primero, Múnich 1974, pág. 167. <<

[160] Karl Kraus, Die Fackel, reimpression, Frankfurt 1977, cuaderno 261-2, 1908, pág.
1. <<

[161] Hermann Broch, Massenwahntheorie. Beiträge zu einer Psychologie der Politik, Frankfurt 1979, pág. 454. <<

[162] Gabriel Tarde, Die Gesetze der Nachahmung, o. c., pág. 100. <<

[163] Elias Canetti, *Masse und Macht*, Frankfurt y Viena 1988, pág. 97. [Masa y poder, El Aleph, Barcelona 2000.] <<

[164] Hermann Broch, Massenwahntheorie, o. c., págs. 306-ss. <<

[165] Ibid., pág. 334. <<

[166] Broch había formulado así la lección: «La lucha va dirigida [...] a la obsesión por la victoria como tal, y cuando se consigue llevarla a su meta, esta “victoria de la victoria” ya no es victoria alguna en el sentido tradicional [...] casi se podría decir que el júbilo habitual (y tan sumamente humano) por la victoria tendría que ser sustituido en adelante por el duelo por la victoria...», *ibid.*, pág. 344. Desde una perspectiva semejante, Paul Valéry había formulado en 1927: «Europa está salpicada de arcos de triunfo erigidos al mismo tiempo, de cuya suma resulta cero», *Cahiers II*, París 1974, pág. 1478. Por lo demás, las tesis de Broch sobre el sonambulismo político, los estados de delirio de masas y el autoengaño organizado vienen confirmadas indirectamente por la última ciencia norteamericana de la estrategia. Ésta ha producido una figura explicativa de propaganda, definida como una forma de «encauzamiento estatal de la opinión pública» e imprescindible para la hegemonía americana. Esta concepción hipersofística de la cyberwar se prueba a escala mundial, en un gran ensayo mediático, con ocasión de la segunda guerra de Irak en marzo de 2003. Cfr. John Arquilla/David Ronfeldt, *The Emergence of Noopolitik. Towards an American Information Strategy*, Santa Mónica 1999. <<

[167] Cfr. Calvin Tomkins, Marcel Duchamp. Eine Biographie, Múnich 1999, págs. 262-s. y 436. <<

[168] Ibid., pág. 474. El interlocutor es Calvin Tomkins. <<

[169] Para la inversión, condicionada también por esto, de energías inmunitarias en las condiciones de habitabilidad, cfr. infra, capítulo 2, «Indoors», apartado A: «Donde vivimos, nos movemos y somos» y apartado B: «Construcción celular, egosferas, autocontainer». <<

[170] Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlín 1909, segunda edición 1921. <<

[171] Cfr. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín 2002.

<<

[172] Sobre la tendencia individualista: Norbert Bolz, Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik, Múnich 1999; Tilman Habermas, Geliebte Objekte: Symbole und Instrumente der Identitätsbildung, Frankfurt 1999; Detlef Ax, «Verwundete Männer»: zu vaterlosen Kultur und männlicher Identität in den westlichen Industriestaaten, Stuttgart 2000; sobre la tendencia colectivista: Alois Mosser (ed.), «Gottes auserwählte Völker»: Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte, Frankfurt/Berlín/Nueva York 2001; Carolin Emcke, Kollektive Identitäten: sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt 2000; Nikolaus Busse, Die Entstehung von kollektiven Identitäten: das Beispiel der ASEAN-Staaten, Baden-Baden 2000; Günther Schlee (ed.), Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity, Münster/Hamburgo/Nueva York 2002. <<

[173] Cfr. Gert Mattenklott, «Sondeos. El empaldecimiento de los caracteres», en: Blindgänger. Physiognomische Essays, Frankfurt 1986, págs. 7-40. <<

[174] Cfr. Donna J. Haraway, «The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse», en: Differences 1, 1, 1989. <<

[175] «Certe ignoratio futurorum utilior est quam scientia», De divinatione II, 23. <<

[176] Botho Strauss, Die Fehler des Kopisten, Múnich 1999, pág. 102. <<

[177] Cfr. Sven Spieker, «La cultura de archivo, o: “Donde había algo, tiene que haber archivo ahora”. La vanguardia histórica en la era de las oficinas», en: Trajekte 5, año 3, septiembre 2002, Newsletter des Zentrums für Literaturforschung, Berlín, págs. 23-28. <<

[178] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 230, Kritische Studienausgabe, volumen 5, Múnich 1980, págs. 167-ss. <<

[179] Esta concepción viene prefigurada en Johann Gottfried Herder, que en su obra *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Frankfurt 1967, pág. 45) hace observar: «Envidia, anhelo, me apropio de todo lo que aún es homogéneo con mi naturaleza, de lo que puede ser asimilado en ella; además, la amable naturaleza me ha equipado con insensibilidad, frialdad y ceguera; puede incluso convertirse en menosprecio y asco...». <<

[180] Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, volumen 1, Múnich 1980, págs. 875-ss. <<

[181] Cfr. La gaya ciencia, § 344: «Hasta qué punto somos aún piadosos». Una suavización de esta idea de lo antitético de vida y conocimiento ofrece Helmuth Plessner en su teoría de la «posicionalidad excéntrica». Cfr. Joachim Fischer, «Androides - Seres humanos - Primates. La antropología filosófica como sostén del humanismo», en: Humanismus in Geschichte und Gegenwart, Richard Faber y Enno Rudolph eds., Tubinga 2002, págs. 229-239. Al mismo tiempo que Nietzsche, Gabriel Tarde se refiere a la probabilidad de que el «culto individual a la verdad desesperanzada sea sacrificada en aras de la necesidad social de una ilusión consoladora, cómoda y común», cfr. Gabriel Tarde, Die Gesetze der Nachahmung, o. c., pág. 149. <<

[182] Ibid., pág. 168. <<

[183] Cfr. Ernst Benz, Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert, Maguncia/Wiesbaden 1971. <<

[184] Cfr. Die elektrifizierte Gesellschaft, catálogo de exposición del Badisches Landesmuseum de Karlsruhe, 1996. <<

[185] Sobre el modo y manera en que los descubrimientos de Pasteur contribuyeron a conformar el pensamiento solidario e higiénico-social del tardío siglo XIX, cfr. François Ewald, *Der Vorsorgestaad*, Frankfurt 1993, págs. 464-s. <<

[186] Cfr. Jacques Poulain, *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, París 1991. Es, ciertamente, un azar significativo que el analítico más sagaz de la moderna cultura de la ciencia, Bruno Latour, tenga una cátedra de «Sociología de la innovación» en la Ecole des Mines parisina. <<

[187] Boris Groys, «Propaganda del comunismo. 40 años después de la muerte de Stalin: Por qué ya entonces el arte sólo quería ser Lifestyle», en: Die Zeit, n.º 10/2003, pág. 38. <<

[188] Cfr. Marshall McLuhan, «La palabra impresa. Arquitecto del nacionalismo», en: Die magischen Kanäle. Understanding Media, o. c., págs. 186-ss. Así como el clásico: Karl Kraus, «Fin del mundo por magia negra» (Die Fackel, diciembre 1912), Frankfurt 1989, págs. 424-ss. <<

[189] Gabriel Tarde, Die Gesetze der Nachahmung, o. c., pág. 387. <<

[190] Cfr. Bruno Latour, «La historicidad de las cosas. ¿Dónde estaban los microbios de Pasteur?», en: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt 2000, págs. 175-ss. <<

[191] Cfr. Peter Fabian, *Leben im Treibhaus: unser Klimasystem - und was wir daraus machen*, Berlín/Heidelberg 2002. <<

[192] Cfr. Bruno Latour, Das Parlament der Dinge, o. c., págs. 82-ss. <<

[193] Cfr. Bruno Latour, «¿Tienen también los objetos una historia? Un encuentro de Pasteur y Whitehead en un baño de ácido láctico», en: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften, Berlín 1996, págs. 87-112; para la expresión propositions cfr. Alfred N. Whitehead, Das Abenteuer der Ideen, Frankfurt 2000, págs. 426-s. <<

[194] Bruno Latour, Die Hoffnung der Pandora, o. c., pág. 73. <<

[195] Ibid., pág. 174. <<

[196] Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn 1956, pág. 26. <<

[197] Ibid., pág. 71. <<

[198] Cfr. Bruno Latour, Wir sind modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt 1998. <<

[199] Alfred North Whitehead, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt 1984, pág. 472. <<

[200] Cfr. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967; este trabajo, que con respecto a Heidegger llega a un resultado negativo, ofrece un ejemplo expresivo de cómo los rituales de la minuciosidad y solidez pueden valer para impedir la mejor comprensión por la peor. De modo más adecuado, Hermann Schmitz, desde una cercanía crítica a Husserl y Heidegger, ha reformulado la tesis demasiado compacta del «olvido del ser» en una discreta lista de «desaciertos» fundamentales del espíritu occidental; al hacerlo (al contrario que Husserl, que en su escrito «Krisis» nombró dos grandes desarrollos errados: el subjetivismo trascendental y el fisicalismo objetivista) llega a nombrar cuatro: el psicologista-reduccionista, el dinámico, el irónico, el autista. Para cada uno de ellos esboza el autor una corrección terapéutico-cultural extraída del espíritu de la fenomenología renovada. <<

[201] Elias Canetti, Die Provinz der Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972, Frankfurt 1976, pág. 77. <<

[202] Cfr. Martin Heidegger, «Aletheia (Fragmento de Heráclito 16)», en: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985, págs. 249-ss. <<

[203] Quintus Horatius Flaccus, Carmina I, 22. <<

[204] En el poema citado se habla, ante todo, de la inmutabilidad del amor del poeta, que responde al encanto, independiente del clima, de la amada. <<

[205] Platón, Timeo, 33 a. <<

[206] Sobre los orígenes, desarrollo y catástrofe de lo envolvente cfr. Esferas II, Globos, capítulo 5: «Deus sive sphaera o: El Uno-Todo que estalla», págs. 403-502.

<<

[207] Fedón, 61c2-69e5. <<

[208] Briefe von und an Hegel, volumen I, J. Hoffmeister ed., Hamburgo 1969, pág. 120. <<

[209] Cuyo flanco magnetopático-psicoanalítico se recuerda en Esferas I, Burbujas, capítulo 3: «Seres humanos en el círculo mágico. Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad», págs. 197-244. Una amplia descripción de la corriente en su totalidad ofrece Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité (1784-1930)*, tomo 1: *Le défi du magnétisme animal*, tomo 2: *Le choc des sciences psychiques*, París 1999. <<

[210] Cfr. Werner Weiss, Enttäuscher Pantheismus. Zur Weltgestaltung der Dichtung in der Restaurationszeit, Dornbirn 1962. <<

[211] Cfr. el importante análisis de Wolfgang Riedel, Homo natura. Literarische Anthropologie um 1900, Berlín/Nueva York 1996. <<

[212] Cfr. Karl Joel, Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung, Jena 1912.

<<

[213] Cfr. Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt 1994. <<

[214] C. P. Snow, Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz, Stuttgart 1967. El trabajo, informativo sobre la historia inglesa de las ideas del siglo XVIII, de Sigmund Bonk, Abschied von der anima mundi. Die britische Philosophie im Vorfeld der Industriellen Revolution, Friburgo/Múnich 1999, escoge un ámbito de análisis demasiado estrecho como para hacer visible la larga oposición entre mecanicismo y creencia en el alma del mundo. Por lo demás, la visión que se bosqueja de las dos culturas está acortada en una dimensión, porque la neo-gnosis moderna, como una cuasi-tercera cultura, rechazó tanto el mecanicismo como el pansiquismo para sacar al ser humano del contexto entero del mundo y ordenarlo hacia lo totalmente-otro. La tendencia culmina en la obra de Karl Barth, quien sólo mediante una unilateralización de la tradición pudo llegar a su teología-totaliter-aliter, no en último término por su falta de consideración de las implicaciones cosmoteístas de las doctrinas del Espíritu Santo; aunque no hay que ignorar que era inaceptable para la ortodoxia la equiparación inmediata del alma del mundo con la tercera persona de la Trinidad (recordar las acusaciones que se hicieron contra Giordano Bruno en su proceso); cfr. Henning Ziebritzki, Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origines, Plotin und ihren Vorläufern, Tubinga 1994. <<

[215] Jakob von Uexküll, Kompositionslehre der Natur, o. c., pág. 355. <<

[216] Cfr. infra el capítulo «Tránsito. Ni contrato, ni organismo. Aproximación a las multiplicidades-espacio, que, lamentablemente, se llaman sociedades», págs. 202-ss.

<<

[217] Jacques Poulain comparte con Arnold Gehlen la inquietud por esa separación, cfr. Jacques Poulain, De l'homme. Eléments d'anthropobiologie du langage, París 2001. <<

[218] Cfr. Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn 1956, pág. 13. <<

[219] Cfr. Gabriel Tarde, Die Gesetze der Nachahmung (1890), Frankfurt 2003. <<

[220] Ibid., pág. 58. <<

[221] La «o» entre «madres» y «padres» recuerda que en la mayor parte de los primeros sistemas de líneas de ascendencia a los hijos sólo se les incluía familiarmente en una mitad de la alianza matrimonial, muy al contrario que en la lógica familiar sobreentendida hoy día, según la cual a todo hijo se le considera emparentado bilinealmente con ambas partes progenitoras. <<

[222] Sobre el carácter proto-institucional y altamente artificial de los sistemas de parentesco unilineales, cfr. Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956, § 37 «Órdenes de lazos de sangre» y § 38 «Totemismo», págs. 217-230. <<

[223] Ética nicomaquea, libro 9, 1170b 10. <<

[224] Cfr. Esferas II, Globos, capítulo 4: «El argumento ontológico de la esfera», págs. 309-368. <<

[225] Cfr. Jean-Pierre Vernant, Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt 1982. <<

[226] Leyes, libro 3, 678c. <<

[227] Cfr. Peter Sloterdijk, «Sufragio en favor de los animales. Fantasía sobre representación animal», en: Herausforderung Tier. Von Beuys bis Kabakov, Regina Haslinger ed., Múnich/Londres/Nueva York 2000, págs. 128-133. <<

[228] Cfr. Wilhelm Emil Mühlmann, «Colluvies gentium. Génesis del pueblo a partir de asilos», en: *Homo creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*, Wiesbaden 1962, págs. 303-ss. Mühlmann remite, entre otros, al ejemplo de los tártaros de Crimea, que constituyen una neoformación étnica a partir de los más diversos «residuos de poblaciones»: «Una mezcla de tártaros auténticos con turcos otomanos, con genoveses, con restos de godos de Crimea, de griegos pónticos y quizá también con esquirlas de antiguas poblaciones iranés del sur de Rusia ('skitas')», pág. 306. Una fuente del colluvies gentium fueron las relaciones con clientes y metecos de las polis helénicas, que, mediante una política de asilo activa, se preocuparon del incremento de su vasallaje; aquí radica uno de los orígenes del «Estado» clientelista-mafioso, al que puede entenderse como oscuro socios tanto del Estado feudal como del posdemocrático. Mühlmann subraya que la era-colluvies-gentium no ha terminado en absoluto: en los movimientos de prófugos de la segunda mitad del siglo xx ve puntos de partida para dramas etnogenéticos de nuevo cuño. Con estas consideraciones pueden conectarse, sin esfuerzo alguno, los planteamientos-imagined-communities de la última sociología política. <<

[229] Gilles Deleuze, Die einsame Insel und andere Texte. Texte und Gespräche 1953 bis 1974, David Lapoujade ed., Frankfurt 2003, págs. 16-17. [La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974), trad. de José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia 2005.] <<

[230] Materiales para una crítica de la razón genealógica se encuentran en Thomas Macho, «Tantos seres humanos. Más allá del principio genealógico», en: Vor der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Zukunft, Peter Sloterdijk ed., Frankfurt 1990, págs. 29-64; así como en: Thomas Macho, «Árboles genealógicos, árboles de libertad y religión del genio. Notas para la historia de los sistemas genealógicos», en: Genealogie und Genetik. Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte, Sigrid Weigel ed., Berlín 2002, págs. 15-43; Klaus Heinrich, «La función de la genealogía en el mito», en: Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Frankfurt 1992, págs. 11-26; Pierre Legendre, L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en occident, París 1985. <<

[231] Cicerón ya expresó la idea de la socialización a través de un tipo de asamblea cualitativamente nuevo: «Un pueblo no es cualquier asamblea de seres humanos, congregados de cualquier modo, sino la reunión de una multitud, asociada en función de consensos jurídicos y comunión de intereses» [«Populus non est omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus»]. De re publica, I 39. <<

[232] Thomas Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill* (1651), capítulo 17, Richard Tuck ed., Cambridge 1992, pág. 120. <<

[233] Leyes, libro x, 903b, c. [Traducción cast. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1960. (N. del T.)] <<

[234] Leyes, libro x, 904b. <<

[235] eudaímona theón, Timeo 34b. <<

[236] zoon áidion on, Timeo 37d. <<

[237] Meditaciones, IV, 29, y II, 1. <<

[238] Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1986, pág. 116. <<

[239] Tito Livio, *Ab urbe condita*, II, 32, 9-12, 2. <<

[240] República, libro III, 414b-415cd. De la actualidad del argumento da pruebas el fuerte influjo del platónico político Leo Strauss en los neoconservadores estadounidenses, que reconocen, con su maestro, la necesidad de un management democrático de la ilusión por élites sin ilusión alguna. <<

[241] John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975. <<

[242] Ibid., pág. 160. <<

[243] Cfr. Garbis Kortian, «Une philosophie première pour le dernier homme?», en: Critique, enero 1981, n.º 404, págs. 3-ss. Que se haya podido llegar en los últimos tiempos a un renacimiento de las teorías contractualistas no es algo, como admiten representantes de esa tendencia, condicionado por la riqueza de contenido de la metáfora del contrato, sino por motivos teórico-políticos, más exactamente: por el interés en refrenar planteamientos sistémicos en la sociología y en dar a luz un modelo que pudiera soportar una teoría no demasiado ilusoria de la acción colectiva. El neo-contractualismo es la oferta con la que una cierta «filosofía social» aborda la demanda de una teoría edificante para funcionarios de la unidad y pedagogos. Que se trata de una teoría edificante lo manifiesta, entre otras cosas, el hecho de que representantes de profesiones negociadoras (abogados, diplomáticos, sindicalistas en negociaciones de convenios colectivos, intermediarios, trabajadores sociales, comandantes de tropas de paz, etc.) apenas reconocen su propia praxis, determinada por consideraciones estratégicas, en las especulaciones de los teóricos contractualistas. Cfr. Klaus Eder, «El contrato social permanente. Para la construcción colectiva de un orden social», en: Lucian Kern/Hans-Peter Müller (eds.), *Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie*, Opladen 1986, págs. 67-ss. <<

[244] La teoría-red-actor [ANT: Akteur-Netzwerk-Theorie], que sólo pretende tratar ya de asociaciones, propone otro camino para acabar con la expresión «social» en la teoría de la sociedad. Cfr. Bruno Latour, «Gabriel Tarde y el fin de lo social», en: Soziale Welt (2001), págs. 361-376. <<

[245] Georg Simmel, «Excurso sobre el problema: ¿Cómo es posible la sociedad?», en: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908, págs. 27-45; también en: Georg Simmel, *Schriften zur Soziologie. Una selección editada e introducida por Heinz-Jürgen Dahme y Otthein Rammstedt*, Frankfurt 1983, págs. 275-293. <<

[246] Ibid., pág. 280. <<

[247] Ibid., pág. 290. Ese como-si (que pone de relieve el propio Simmel) es prueba de que el autor no regresa realmente al punto de vista holístico-social, aunque recurra ocasionalmente al juego de lenguaje en el que el individuo, como profesional, precisamente por su «peculiaridad, se convierte en un miembro necesario en la vida del todo...», o. c., pág. 293. <<

[248] Ibid., pág. 283. <<

[249] Ibid., pág. 285. <<

[250] Ibid., pág. 285. Una formulación más radical de esa idea se encuentra en el trabajo de Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie* (1893), reedición París 1999, pág. 80: «Sus elementos [es decir, los de los grandes mecanismos sociales, P. Sl.] [...] pertenecen siempre sólo por un lado de su esencia al mundo que conforman, mientras que por otros lados se le escapan. Este mundo no existiría sin ellos, sin embargo ellos sí serían algo sin este mundo». <<

[251] Ibid. <<

[252] Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, presentación de Eric Alliez, postfacio de Maurice Lazzarato, París 1999, pág. 58. Con este modo de hablar Tarde anticipa aquel de Whitehead, que en *Proceso y realidad* entiende «sociedad» como un nexo autoportante de «entidades reales»; así, por ejemplo, puede hablarse de una «sociedad de acontecimientos electromagnéticos»; cfr. Alfred N. Whitehead, *Prozess und Realität*, o. c., págs. 176-s. y 182. <<

[253] Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, o. c., pág. 58. <<

[254] Con respecto a nuestras reservas frente a la metáfora de la red, véase supra, págs. 197-ss. <<

[255] Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, o. c., pág. 61. Notemos que Tarde, en su experimento imaginario sobre la nación vertical, vuelve a abandonar la hipótesis de la gravitación suprimida (si no, no habría que postular como especialmente sólidos los materiales para la construcción de la ciudad vertical). <<

[256] Vilém Flusser, «Espacios», en: Heidemarie Seblatnig (ed.), Aussen räume innen räume. Der Wandel des Raumbegriffs im Zeitalter der elektronischen Medien, Viena 1991, pág. 78. <<

[257] Cfr. Esferas I, Burbujas, capítulo 5, «El acompañante originario. Réquiem por un órgano desechado», especialmente págs. 319-ss. <<

[258] [«autogenes Gefäss»] Cfr. Esferas I, Burbujas, «Introducción. Los aliados o: La comuna exhalada», especialmente págs. 51-52 y 64. <<

[259] René Crevel, «Le bien du siècle», citado en: La révolution surréaliste. Ein Lesebuch, Una Pfau ed., Múnich 1997, pág. 55. <<

[260] Uwe Sander, Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, Frankfurt 1998. <<

[261] Georg Simmel, «Sociología del espacio», 1903, en: Schriften zur Soziologie, Frankfurt 1983, pág. 229. <<

[262] Cfr. Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, Wilhelm Weischedel ed., Frankfurt 1977, págs. 336-s. <<

[263] Paralipomena zum Blütenstaub, n.º 131. <<

[264] Cfr. las exposiciones topológicas de Heiner Mühlmann en su teoría de la arquitectura de instinto, en la que hay que distinguir entre sistemas biológicos de espacio y espacios de artefactos o símbolos: Die Natur der Kulturen, o. c., págs. 55-ss
. <<

[*] Luftbeben. Aus den Quellen des Terrors, Suhrkamp, Frankfurt 2002 [Tembloros de aire. En las fuentes del terror, Pre-Textos, Valencia 2003]. Aquí aparece algo modificada y ampliada con páginas nuevas. Traducimos Luftbeben por «aerimotos», primero porque en alemán Erdbeben = terremoto(s), Seebeben = maremoto(s), y segundo por ciertas resonancias del propio texto (págs. 103-105). Es, además, una insinuación que debo y agradezco a mi colega en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura, el catedrático de filología latina D. Eustaquio Sánchez Salor. (N. del T.) <<

[**] «Fuerza aérea» (alemana), que significa literalmente «arma aérea». Se juega con ambos significados. (N. del T.) <<

[265] Gilles Deleuze, Die einsame Insel und andere Texte. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974, o. c., págs. 12-s. [Se cita la trad. de José Luis Pardo, en: Gilles Deleuze, La isla desierta y otros textos, Pre-Textos, Valencia 2005, pág. 17. (N. del T.)] <<

[266] Georg Simmel, «Sociología del espacio», en: Schriften zur Soziologie, o. c., pág. 226; cfr. también del mismo autor «El marco de un cuadro. Un ensayo estético», en: Von Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik, Werner Jung (ed.), Hamburgo 1990. <<

[267] Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, Reinbeck, Hamburgo 1984, págs. 116-117. <<

[268] Cfr. Ernst Messerschmidt/Reinhold Bertrand/Frank Pohlemann, Raumstationen. Systeme und Nutzung, Berlín/Heidelberg/Nueva York/etc. 1997, pág. 145. La «máquina de ensalada» es un desarrollo del invernadero-svet, creado por investigadores soviéticos, que había sido probado desde 1990 a bordo de la Mir. Experimentos de crecimiento en la ingravidez dieron como resultado que las plantas-svet sólo alcanzaban al principio la mitad del tamaño de las plantas cultivadas en la Tierra en condiciones comparables; en ensayos con trigo aparecieron granos comestibles, pero estériles: por concentraciones demasiado altas de etilo, como se comprobó en análisis posteriores. Con el primer cultivo con éxito de plantas de mostaza capaces de germinar en el espacio se consiguió en el verano de 1997 abrir un nuevo camino en el ámbito de la biología de plantaciones espaciales; en 1999 resultaron experimentos con una segunda generación de trigo espacial. Cfr. Marsha Freeman, Challenges of Human Space Exploration, Chichester 2000, págs. 74-79. <<

[269] Ibid., págs. 109-148. <<

[270] Para una descripción de los políticos como containers de situaciones colectivas cfr. Thomas Macho, «Container de la atención. Reflexiones sobre rectitud en la política», en: Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?, Peter Kemper ed., Frankfurt/Leipzig 1993, págs. 194-ss. <<

[271] Friedrich Nietzsche, La gaya ciencia, § 124: «En el horizonte de lo infinito.– ¡Hemos abandonado la Tierra y hemos embarcado! ¡Hemos roto los puentes tras nosotros, más aún, la Tierra tras nosotros! [...] ¡Ay, si te invade la añoranza de la Tierra, como si allí hubiera habido más libertad! ¡porque ya no hay “Tierra” alguna!».

<<

[272] «El cosmonauta Sergéi Krikalev en conversación con Andréi Ujica: ingrávido en torno a la patria Tierra. La vida en el espacio – El espacio en la vida», en: Lettre international, cuaderno 53, verano 2001, pág. 75. <<

[273] Conversación con Andréi Ujica, o. c., pág. 74. <<

[274] Más detalles sobre esto infra págs. 268-ss. <<

[275] Así parafrasea Barbara Ward, en su libro *Spaceship Earth*, Londres 1966, pág. 17, escrito bajo el influjo de Fuller, la doctrina holística fundamental del genial ingeniero. <<

[276] R. Buckminster Fuller, Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde und andere Schriften, Amsterdam/Dresde 1998, pág. 48. <<

[277] Ibid., pág. 49. <<

[278] Olafur Eliasson, *Surroundings Surrounded. Essays on space and science*, Peter Weibel ed., Graz/Karlsruhe 2001. Cfr. también del mismo autor *The Weather Project*, Susan May ed., Londres 2003. <<

[279] Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1923), Múnich 1979, pág. 676. <<

[280] Cfr. supra, págs. 75-152. <<

[281] Por ejemplo la casa de las camelias Wollaton Hall, en Nottingham, de 1823, que representa, además, el invernadero más antiguo conservado, hecho de elementos prefabricados. <<

[282] Georg Kohlmaier/Barna von Sartory, Das Glashaus. Ein Bautypus des 19. Jahrhunderts, Múnich 1981, pág. 426. <<

[283] Ibid., pág. 425. <<

[284] Véase infra, capítulo 2, «Indoors. Arquitecturas de la espuma», sobre todo págs. 399-ss. <<

[285] G. Stanhill, H. Zvi Enoch (ed.), Greenhouse Ecosystems, Amsterdam 1999, págs. 9-11. <<

[286] Bernd Zabel, director técnico de Biosfera 2, en conversación con Florian Rötzer, el 25 de septiembre de 1996. <<

[287] Con esta hipótesis se ha jugado en los medios tanto de la cultura de masas como de la gran cultura al menos desde los años veinte del siglo xx; cfr. E. M. Forster, *Die Maschine bleibt stehen*, 1928; Arno Schmidt, *Kaff*, auch *Mare Crisium*, 1960; Philip K. Dick, *Total Recall*, 1965. <<

[288] Se podría decir también de nueve estratos, si la imagen de los estratos no sugiriera una superposición de niveles sin un punto nulo; si preferimos la expresión dimensión es porque permite imaginarse que todas las dimensiones se ramifican a partir de un interfaz común o de un punto cero (de un aquí-ahora-nosotros-entrelazados). <<

[289] Eduard Kirschmann, Das Zeitalter der Werfer – eine neue Sicht des Menschen. Das Schimpansen-Werfer-Aasfresser-Krieger-Modell der menschlichen Evolution, Hannover 1999; Alfred W. Crosby, Throwing Fire: Projectile Technology Through History, Cambridge 2002. <<

[290] Paul Alsberg, Das Menschheitsrätsel, 1922; reeditado con un prólogo de Dieter Claessen bajo el título Der Ausbruch aus dem Gefängnis – Zu den Entstehungsbedingungen des Menschen, Giessen 1975. <<

[291] Michel Serres, Hominiscence, París 2001. <<

[292] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 187, Anexo. <<

[293] Cfr. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/Bonn 1962, pág. 135. <<

[294] El motivo descarga se desarrollará pormenorizadamente más tarde, al discutir la interpretación de Arnold Gehlen del ser humano como ser-de-carencias; cfr. págs. 529-ss. <<

[295] Citado según: Frank R. Wilson, Die Hand – Geniestreich der Evolution. Ihr Einfluss auf Gehirn, Sprache und Kultur des Menschen, Stuttgart 2000, pág. 189. <<

[296] Cfr. en Wilson el capítulo 9: «Jóvenes peligrosos, polilitos y la revolución heterotécnica», o. c., págs. 181-196. <<

[297] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 189, Anexo. <<

[298] Cfr. Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur, o. c., pág. 26. <<

[299] Cfr. Charles Malamoud, «Los caminos del cuchillo. Notas sobre los descuartizamientos en el sacrificio védico», en: *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, París 1989, págs. 211-ss. <<

[300] Cfr. la frase teosófica, citada en la pág. 22, relativa a los medios, de McLuhan sobre la audiosfera, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna; el pathos de esta tesis reside en que ello (gracias a medios eléctricos y electrónicos) no ha de valer más tiempo desde el punto de vista meramente sociológico-tribal, sino desde el sociológico-universal. <<

[301] McLuhan pretendió creer en serio que vivimos el renacimiento de una «sociedad cerrada» global, paradójicamente retribalizada, que se constituiría como un «producto de lenguaje, tambores y tecnologías, que hablan al oído». <<

[302] Cfr. Adolf Portmann, «Por una antropología basal», en: *Biologie und Geist*, Gotinga 2000, págs. 256-ss. <<

[303] Ibid., pág. 257. <<

[304] Ibid., pág. 261. <<

[305] Friedrich Nietzsche, El anticristo, en: Kritische Studienausgabe, volumen 6, Múnich 1980, pág. 182. <<

[306] San Agustín, De vera religione XXXIX, 72. <<

[307] Charles Baudelaire, Spleen de Paris, «A une heure de matin». <<

[308] Cfr. Peter Sloterdijk, *Das soziale Band und die Audiophonie. Anmerkungen zur Anthropologie im technischen Zeitalter*, Stephan Krass ed., edition S2 Kultur, Baden Baden 1994; sobre la acústica de la promesa cfr. también *Esferas I, Burbujas*, capítulo 7, «El estadio-sirenas. De la primera alianza sonosférica», págs. 431-468. <<

[309] Sobre la instalación de fonotopos individuales mediante la alianza entre la vida de apartamento y la tecnología sonora véase infra, en el capítulo 2: «Indoors. Arquitecturas de la espuma», la parte en que se trata la autocomplementación acústica, págs. 451-ss. <<

[310] Cfr. Sarah Blaffer Hrdy, Mutter Natur. Die weibliche Seite der Evolution, Berlín 2000, sobre todo el capítulo 6, «La vía láctea», págs. 153-ss.; así como Esferas I, Burbujas, excursio 3, «El principio huevo. Intimación y envoltura», págs. 297-304. <<

[311] John Bowlby, Bindung. Eine Analyse der Mutter-Kind-Beziehung, München 1975. <<

[312] Esto se manifiesta, entre otras cosas, en la oposición de dogmáticas feministas a teorías que describen realístamente las dependencias de los niños pequeños respecto de la madre. Sobre el incidente en el nombramiento del doctor *Honoris Causa* de la universidad de Cambridge a John Bowlby en 1977, cfr. Sarah Blaffer Hrdy, *Mutter Natur*, o. c., pág. 554. Por lo demás, la tesis del ocultamiento del abandono temprano de la infancia («El drama del niño dotado») ha de ser equilibrada por observaciones que hablan de unos intensivos cuidados maternos y mimos casi neo-paleolíticos de niños pequeños en el Primer Mundo. Cfr. para esto infra, págs. 604-606 313 <<

[313] Cfr. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, parte tercera, Philosophie des Geistes, § 405, en: Werke, volumen 10, Frankfurt 1970, pág. 125. <<

[314] Entre otros, en los libros: Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt 1989, págs. 174-210, así como: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt 2001, págs. 142-234. <<

[315] República, libro III, 414b-415d. <<

[316] Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit, Kurt Goldammer ed., Stuttgart 1999, pág. 31. <<

[317] Cfr. las tesis semejantes del epistemo-irénico Michel Serres: «¿Viene todo el mal del mundo de la pertenencia a algo? Sí. Todo el mal del mundo proviene de la comparación. Y de la gloria miserable que se confiere por la entrada en un colectivo distinguido, elevado por encima de la condición común». Cfr. Michel Serres, Atlas, París 1996, pág. 213. <<

[318] Renunciamos a ejemplificar este punto de vista en los posibles escenarios de la triple lucha actual intramonoteísta. <<

[319] Martin Walser, *Unos sin otros*, novela, Frankfurt (1993), Werke in zwölf Bänden, volumen 7, pág. 58. <<

[320] Friedrich Nietzsche, Humano, demasiado humano I, n.º 627, «Vivir y experimentar». <<

[321] Esquilo, Prometeo encadenado, v. 7. <<

[322] Cfr. Esferas II, Globos, capítulo 2, «Recuerdos-receptáculo. Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva», págs. 173-218. <<

[323] Charles Malamoud, Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne, Paris 1989. <<

[324] Gaston Bachelard, *Psychoanalyse des Feuers*, Múnich 1985, pág. 55. Bachelard habla (en referencia al *Elogio a la noche* de Novalis) sobre el dualismo de luz y distribución pública-superficial, por una parte, y de oscuridad y dedicación íntima-exclusiva, por otra. <<

[325] Cfr. Emmanuel Todd, *Weltmach USA. Ein Nachruf*, Múnich 2003. <<

[326] Franz Xaver Baier, «Sentido térmico y organismo térmico. Proyecto de una estética térmica», en: Feuer. Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2001, págs. 463-470. <<

[327] Cfr. René Girard, Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris 1961. <<

[328] Cfr. Esferas II, Globos, capítulo 1, «Aurora de la lejanía-cercanía. El espacio tanatológico, la paranoia, la paz imperial», sobre todo págs. 163-172. <<

[329] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, volumen 1, München 1980, pág. 32. <<

[330] El concepto del tiers garant se remonta a Pierre Legendre, que lo colocó en el centro de una reflexión sobre la necesidad de trasmisión positiva de normas, presentada por él como una antropología dogmática. La doctrina de las normas e instituciones patricéntrica, fuertemente «occidentalizada», de Legendre, que puede interpretarse como una respuesta lacaniana a Gehlen, desemboca naturalmente en una crítica de la época, que se escandaliza por el debilitamiento en la civilización moderna de las funciones del padre, del legislador, del super-yo, del orden simbólico, de la obediencia general a las normas y del tercero garante; advirtiendo frente al omnipresente sujeto comunicativo-consuntivo, que se permite todo y «no conoce límites». Cfr. Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en occident*, París 1999. Consecuentemente, Legendre reprocha a las teorías comunicativas y éticas discursivas al uso que despilfarren el «capital simbólico de la humanidad» (ibid., pág. 72). <<

[331] René Girard, Je vois Satan tomber comme l'éclair, Paris 1999. <<

[332] Girard se acerca a ese objetivo con una gran alabanza de Nietzsche como diagnosticador de los celos constitutivos, pero retrocede ante el meollo espiritual de la ética nietzscheana del regalo y vuelve a caer en los acostumbrados clichés teológicos del «neopaganismo»; cfr. o. c., cap. XIV, «Le double héritage nietzschéen», págs. 263-279. Hay que admitir que el atrevimiento inmanente del proyecto ético de Nietzsche: la combinación del desinteresarse y del re-interesarse en un tipo de moral polivalente, no ha sido todavía reconstruido apropiadamente en ningún sitio. <<

[333] Cfr. René Girard, *Shakespeare ou les feux de l'envie*, Paris 1990. <<

[334] William H. McNeill, *Keeping Together in Time. Dance and Drill in Human History*, Cambridge, Mass. 1995. <<

[335] Cfr. la interpretación fallida del entrenamiento en Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt 1963. La «teoría crítica» de Kracauer del *ballet* moderno como emanación de la conformización capitalista muestra la conexión, típicamente académica, de ignorancia histórico-antropológica y pretensión de profundidad hermenéutica. <<

[336] Cfr. Ingomar Weiler, Der Sport bei den Völkern der Alten Welt, Darmstadt 1981.

<<

[337] Para las formas arquitectónicas del renacimiento masivo-cultural cfr. infra, capítulo 2, «Indoors. Arquitecturas de la espuma», apartado C, «Foam City. Macrointeriores y edificios urbanos de congresos explicitan las situaciones simbióticas de la multitud», págs. 478-ss. <<

[338] Heiner Mühlmann, Die Natur der Kulturen. Eine kulturgenetische Theorie, Heidelberg/ Nueva York 1996. <<

[339] Ibid., pág. 39. <<

[340] Del esquema de 5 fases de Mühlmann, sólo bosquejaremos muy esquemáticamente las tres primeras: reglas locales, estrés, relajación; a las fases cuatro y cinco, Mühlmann las llama iteración y degeneración; en el tratamiento de la última se encuentra una nueva interpretación interesante del efecto-fascismo como supraconcepto del hooliganismo afecto al Estado. <<

[341] Heiner Mühlmann, «La ecología de las culturas», en: Kunst und Krieg, Bazon Brock y Gerlinde Koschig eds., Múnich 2002, pág. 52. <<

[342] Leo Strauss, carta a Carl Schmitt del 4 de septiembre de 1932, en: Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und der «Begriff des Politischen». Dialog unter Abwesenden, Stuttgart 1988, pág. 133. <<

[343] Cfr. Inmanuel Kant, Crítica del juicio, § 22. De aquí se sigue una definición sistemática de propaganda: un procedimiento de producción de aquella paranoia, basada en el desagrado, que se utiliza para la estabilización de grupos de cooperación bélica; y de aquí, adicionalmente, se deduce la definición de las funciones estratégicas del consejero: constituyen una prestación de servicio metaparanoide, llevada a cabo por intelectuales afines, para la producción de paranoia de primer orden, útil para la guerra. <<

[344] Para una reciente profesión de fe neo-hobbesiana en la guerra cfr. Robert D. Kaplan, *Warrior Politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, Nueva York 2003. <<

[345] Cfr. infra, pág. 350-351. <<

[346] Cuando el mandamiento del dominio discreto madura lo suficiente como para ser explicado aparece el concepto del soft power; cfr. Joseph Nye jr., *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, Nueva York 1990. No se trata, pues, de una inclusión general, sino de la de los sumisos y apropiados. Sobre el fenómeno del universalismo parcial imperial cfr. también infra, capítulo 3, apartado 9, «El Empire o: El invernadero de confort; la escala del mimo abierta hacia arriba», págs. 604-ss.

<<

[347] Cfr. Franz Joseph Wetz, *Die Kunst der Resignation*, Stuttgart 2000; en otra parte (Daniel Bensaïd, *Le pari mélancolique. Métamorphose de la politique et politique de la métamorphose*, París 1997, pág. 236) se habla de «música de cámara de la resignación» y de micromorales. <<

[348] Respecto de planteamientos de una crítica filosófica de los discursos estándar sobre la globalización cfr. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt 1995; Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, París 2002; Kostas Axelos, «La question de la technique planétaire», en: *Ce questionnement. Approche – éloignement*, París 2001, págs. 15-35; Peter Sloterdijk, *Weltinnenraum des Kapitals. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, Frankfurt 2005. <<

[349] Aquí se imponen paralelos con la «revolución conservadora» de los años veinte y treinta en Alemania; también se basaba, entre otras cosas, en la figura política abstracta de una «autosuperación del liberalismo», a la vista del estado de excepción obligado por el enemigo. Cfr. Ian Buruma, *Revolution from Above* (entrevista de Paul Berman, «Terror and Liberalism»), *New York Review of Books*, 26 de abril de 2003. <<

[350] Francis Bacon, Neu-Atlantis (1624), Stuttgart 1962, págs. 27-ss., 43-ss. y, sobre todo, 56. <<

[351] Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit?, Stuttgart 2000, pág. 52. <<

[352] Cfr. Fritz K. Ringer, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933, Múnich 1987. <<

[353] B. F. Skinner, *Futurum Zwei*, Reinbeck (Hamburgo) 1972, pág. 238. <<

[354] Gernot Böhme, Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt 1993. <<

[355] Cfr. Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge*, o. c., sobre todo el capítulo 3, «Una nueva división de poderes», págs. 127-ss., y capítulo 4, «Las competencias del colectivo», págs. 169-ss. <<

[356] Excepciones a esta regla pueden observarse en el culto de los emigrantes a los antepasados, que confirma la posibilidad de un trato desterritorializado con los ancestros. <<

[357] Émile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1984, pág. 400. <<

[358] Para una imagen compleja del dios del Antiguo Testamento cfr. Bernhard Lang, JAHWE. Der biblische Gott: ein Portrait, Múnich 2002; sobre la hermenéutica de los penosos salmos del Antiguo Testamento referidos al enemigo y a la venganza cfr. Erich Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen Verstehen, Friburgo/Basilea/Viena 1994. Prima vista, el Corán, como los libros monoteístas semejantes, se puede leer también como una letanía sobre el exterminio de los infieles, ateos y escépticos; como sus colegas cristianos y judíos, los hermeneutas del Corán tienen que poner todas sus manos a la obra para explicar que esto no significa lo que parece. <<

[359] Por eso, hay muchas cosas que hablan en favor de ver en lo que más tarde se llamará superstición una de las formas fundamentales de la mentalidad religiosa en general: supersticio significa entre los romanos tanto como «expectación medrosa en asuntos religiosos»; es, en cierta medida, la variante neurótica de la concienciación escrupulosa (religio), con la que hay que observar los signos, los prodigios y los omina, así como las prescripciones rituales. Cfr. Dieter Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlín 1979, pág. 21. <<

[360] Cfr. Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur; eine Auswahl*, Frankfurt 1975; así como Michel Serres, *Statues. Le second livre des fondations*, París 1987. <<

[361] Cfr. Martin Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Heidelberg 1987; Raimon Panikkar, Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, München 1992; Klaus Schneider, Die schweigenden Götter: eine Studie zur Gottesvorstellung des religiösen Platonismus, Hildesheim 1966. <<

[362] Gabriel Tarde, Die Gesetze der Nachahmung, o. c., págs. 296-300. <<

[363] Cfr. Elisabeth von Samsonow, Was ist der Sex-Appeal des Anorganischen wirklich? Theorie und kurze Geschichte der hypnogenen Subjekte und Objekte, Lección de Vilém Flusser en la Escuela Superior de Medios de Colonia, 2002. <<

[364] Fred Hoyle, Kosmische Katastrophen und der Ursprung der Religion, Frankfurt/Leipzig 1997. <<

[365] Gabriel Tarde, o. c., pág. 303. <<

[366] Por el contrario, de la cultura religiosa popular se podría decir, con razón, que ha conservado hasta hoy los rasgos de una cultura-pánico; cfr. Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisade et pèlerinages. Images et langages*, París 1987, pág. 462. <<

[367] Cfr. Heinrich Meier, «La muerte como Dios. Una nota sobre Martin Heidegger», en: Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss, Stuttgart 2003, págs. 73-82. <<

[368] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt 1984, págs. 61-99. <<

[369] Cfr. Primera Carta a los Corintios, 12, 1-11; 28-31. <<

[370] Tobie Nathan et collectif, L'enfant ancêtre, Paris 2000. <<

[371] Eneida, libro 6, versos 851-853. Lamentablemente Anquises no dice nada respecto a cómo los romanos han de proceder cuando los aliados, por su parte, no respeten en cuestiones de política exterior los sentimientos del hegemónico. <<

[372] Que esta regla no vale sin excepción lo muestran, entre otras cosas, los precedentes de la declaración de santidad de sor Ángela de la Cruz (1846-1932), llevada a cabo en Sevilla por Juan Pablo II a comienzos de mayo del año 2003, cuyo cadáver fue expuesto durante varios días en la catedral y visitado por una masa humana inmensa; como si los santos poseyeran aún el poder de aconsejar a los héroes de la cultura mundana como clásicos del amor al prójimo, dado el caso. <<

[373] Cfr. Erich Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, Múnich 1994. <<

[374] Para el ensayo más significativo de una ética xenotópica cfr. Hans-Dieter Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994. Para la crítica de la xenofobología filosófica cfr. François Laruelle, *Théorie des étrangers. Science des hommes, démocratie, non-psychanalyse*, París 1995. <<

[375] Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra I, «Del amor al prójimo». Cfr. Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1994; así como Ludwig Klages, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, tercera edición, Bonn 1958. Mientras que los filósofos del tú (como los holistas) afirman que el yo detenta el poder por todas partes ciegamente y tendría que aprender primero la lección del otro, por la que se le abrirían los ojos, Nietzsche pone el acento en la tesis de que el yo es una adquisición tardía e improbable, que ha de ser conseguida a partir de la primacía, dominante desde siempre, del otro; más aún: que hasta ahora no han aparecido seres que pudieran decir yo auténticamente; lo que hasta hoy se llamaba egoísmo era siempre el egoísmo del otro en mí. <<

[376] Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926, págs. 53-ss. <<

[377] Alphonso Lingis, *The Imperative*, Bloomington, Indiana 1998, págs. 161 y 192.

<<

[378] Vilém Flusser, «Motivos y límites de la comunicación», en: *Kommunikologie*, Mannheim 1996, pág. 261. <<

[379] Para el exterminismo de derechas hay cifras, para el de las izquierdas, valoraciones. Hartmut Böhme, en su artículo «Genocidio en el siglo xx. Perspectivas de la convención de las Naciones Unidas de 1948 contra el genocidio» (en: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, volumen 10, Berlín 2001, págs. 124-148), cita los resultados de la investigación cuantitativa y comparativa del genocidio, según los cuales, en el transcurso del siglo xx hasta 1987, había que consignar más de 161 millones de muertos por el terror, la mayor parte de los cuales a causa de políticas estatales de exterminio contra poblaciones propias, donde las cifras de regímenes totalitarios de izquierda llevan la delantera con diferencia. <<

[380] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlass, Georg Henrik von Wright (ed.), en: *Werkausgabe*, volumen VIII, Frankfurt 1984, pág. 568. Recordemos que el aforismo wittgensteiniano alude al sueño homófilo-gnóstico de una sociedad sin procreación, puesto que en una orden [religiosa, militar, laica] sólo se puede entrar, pero no haber nacido en ella. <<

[381] Cfr. Günther Ortman, Regel und Ausnahme. Paradoxien sozialer Ordnung, Frankfurt 2003. <<

[382] Friedrich Nietzsche, Aurora, libro 1, 9. <<

[383] Gabriel Tarde, Die Gesetze der Nachahmung, o. c., pág. 346. <<

[384] De legibus I, 28. <<

[385] Marc Augé, Pour une anthropologie des mondes contemporains, París 1999, págs. 103-s. <<

[386] Pierre Legendre, «Ce que nous appelons le droit», en: Sur la question dogmatique en occident, París 1999, págs. 123-152. <<

[387] Günther Ortmann, Regel und Ausnahme, o. c., pág. 33. <<

[388] Edward N. Luttwak, *Strategy. The logic of War and Peace*, Cambridge, Mass., y Londres 1987, capítulo 13, «Armed Suasion», págs. 190-ss. <<

[389] Cfr. Hans-Georg Gadamer, Über die Verborgenheit der Gesundheit, Frankfurt 1993. <<

[390] Cfr. Paul Lafargue, Das Recht auf Faulheit: Widerlegung des «Rechts auf Arbeit» von 1848, Grafenau 1999. <<

[391] Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn 1956, págs. 88-ss. <<

[392] Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 2 vols., Friburgo 1990. <<

[393] Cfr. Richard von Dülmen, Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale der frühen Neuzeit, München 1985. <<

[394] Friedrich Nietzsche, Aurora, libro 1, 19. <<

[395] Según Hans Thomä, *Unter Amerikanern: eine Lebensart wird besichtigt*, München 2000, pág. 75. <<

[396] Francis Fukuyama, *Der grosse Aufbruch. Wie unsere Gesellschaft eine neue Ordnung erfindet*, Múnich 2002, especialmente la segunda parte: «Sobre la genealogía de la moral», págs. 193-326. <<

[397] Que esto puede ser el caso literalmente lo muestran las conocidas palabras de Thomas Jefferson sobre el carácter ocasional de la declaración de independencia del 4 de julio de 1776: «Neither aiming at originality of principle or sentiment, nor yet copied from any particular and previous writing, it was intended to be an expression of the american mind, and to give to that expression the proper tone and spirit called for by the occasion». Citado por Hannah Arendt, *Über die Revolution*, Múnich 1974, pág. 168. <<

[398] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 189-208. <<

[399] Cfr. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Nueva York 1984. <<

[400] Cfr. Dieter Claessens, Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Frankfurt 1980. <<

[401] Cfr. Arnaud Spire, *Servitudes et grandeurs du cynisme: de l'impossibilité des principes et de l'impossibilité de s'en passer*, Paris 1997, pág. 218. <<

[402] Michel Serres, *Der Parasit*, Frankfurt 1980; antes de Serres, Gabriel Tarde ya había hablado de los parásitos de los parásitos (et ainsi de suite): *Oeuvres de G. T.*, volumen 1, bajo la dirección de Eric Alliez, «*Monadologie et sociologie*», París 1999, pág. 35. <<

[403] Cfr. Giorgio Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, París 2002. También Gehlen ha entendido la separación de la antroposfera del elemento entorno como el auténtico mecanismo de creación de cultura: «Allí, la naturaleza conserva todavía mucho de lo antropológicamente fundamental de un “campo de sorpresa”, en el que la praxis exitosa ha instalado, por decirlo así, islas de lo neutralizado y de lo asegurado por la costumbre», en: Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, o. c., pág. 112. <<

[404] Véase supra, pág. 229-230. <<

[405] Para esta expresión cfr. Friedrich Schnack, *Der Traum vom Paradies. Eine Kulturgeschichte des Gartens*, Hamburgo 1962, pág. 331. <<

[406] Ése es el título de un texto de 1950 de R. Buckminster Fuller sobre la construcción de cúpulas geodésicas. Reproducción facsímil en: *Your Private Sky: Diskurs*. R. Buckminster Fuller, Joachim Krausse/Claude Lichtenstein eds., Zúrich 2001, págs. 190-239. <<

[407] Observamos que la crítica sociológica de Bruno Latour a la exclusión del experto a nivel ontológico camina a la par de una crítica complementaria a la exclusión de la naturaleza. <<

[408] Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 196, apéndice, en: Werke, volumen 7, Frankfurt 1970, pág. 351. <<

[409] Cfr. Edward Said, «Cultura e identidad. El autoencuentro de Europa a partir de la incorporación del mundo», en: *Lettre International* 34, 1996, pág. 24. <<

[410] Cfr. supra, págs. 145-ss. <<

[*] Ge-stell: engranaje, almacón, estructura de emplazamiento. (N. del T.) <<

[**] Arriba se habla de la conversión de las Pforten (manos animales, en los simios o cuadrumanos: manos –o patas– de dedo pulgar opuesto a los otros) en Hände (manos homínidas o humanas). Por la ausencia en castellano de un término exclusivo para Pforten, traducimos esta palabra por «manos animales» y Hände simplemente por «manos». (N. del T.) <<

[***] Sorge: inquietud, preocupación, solicitud, cuidado, atención. (N. del T.) <<

[****] Insider-Injunktionen. (N. del T.) <<

[*****] Con el matiz de zona de añoranza del hogar, de retorno a casa [Heimsuchungszone], refiriéndose a los antepasados muertos. También afección, aflicción, por su recuerdo, su visita. (N. del T.) <<

[*****] Zug: arrastre, tirón, incluso atracción. (N. del T.) <<

[411] Cfr. H. van der Laan, Der architektonische Raum. Fünfzehn Lektionen über die Disposition der menschlichen Behausung, Leiden/Nueva York/Colonia 1992, pág. 1.

<<

[412] Cfr. Christopher Alexander/Sara Ishikwa/Murray Silverstein, Eine Muster-Sprache. Städte. Gebäude. Konstruktion, Hermann Czech ed., Viena 1995. <<

[413] Carl Schmitt, Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Stuttgart 1954, tercera edición 1993, págs. 103-ss. <<

[414] Cfr. supra págs. 75-93; también Peter Sloterdijk, *Luftbeben. An den Quellen des Terrors*, Frankfurt 2002. <<

[415] Edward Morgan Forster, «La máquina se para», en: Duell im 25. Jahrhundert. Geschichten von glücklichen Welten und kommenden Zeiten. Klassische Science-fiction-Geschichten, Erich Simon y Olaf R. Spittel eds., Berlín 1987. <<

[416] Cfr. Bernhard Waldenfals, «El habitar físico en el espacio», en: Gerhart Schröder/Helga Breuninger (eds.), Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen, Frankfurt 2001, págs. 179-182. <<

[417] Para esta expresión cfr. supra, pág. 254. <<

[418] Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Frankfurt 1992, pág. 229. <<

[419] Vilém Flusser, «Caravana», en: Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus, Bensheim 1994, págs. 45-49. <<

[420] Cfr. Manfred Sommer, *Sammeln. Ein philosophischer Versuch*, Frankfurt 1999; así como Thomas Schloz, *Die Geste des Sammelns. Eine Fundamentalspekulation, Umgriff, Anthropologie, Etymographie*, Entlass, Stuttgart 2000. <<

[421] Martin Heidegger, «Construir habitar pensar», en: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, quinta edición 1985, pág. 143. <<

[422] Martin Heidegger, «Construir habitar pensar», o. c., pág. 145. <<

[423] Cfr. Hans-Dieter Bahr, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.

<<

[424] Vilém Flusser, «Instalarse en una vivienda en el exilio», en: Von der Freiheit des Migranten, o. c., pág. 27. <<

[425] Véase supra págs. 254-ss. <<

[426] Donde con mayor claridad lo hace es en su curioso libro *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn 1999, en el que se retrata a Hitler como artista de instalaciones y director de escena comunitario, cuyo talento consistió en la escenificación de situaciones (capciosas) incluyentes de naturaleza comunitario-popular. Schmitz coloca la expresión «situación incluyente» como correctivo frente a los análisis, a su juicio insuficientes, de Husserl y Heidegger sobre el residir en el «mundo de la vida» o habitar. <<

[427] Ilya Kabakov/Boris Groys, Die Kunst der Installation, Múnich/Viena 1996. <<

[428] Ilya Kabakov/Boris Groys, Die Kunst des Fliehens. Dialoge über Angst, das heilige Weiss und den sowjetischen Müll, Múnich/Viena 1991, pág. 61. Cfr. la tesis contraria de Durs Grünbein en su Discurso de Salzburgo: «[...] un cautiverio compartido no es en absoluto un cautiverio a medias, sino, al contrario, su multiplicación», en: Warum schriflos leben. Aufsätze, Frankfurt 2003, pág. 19. <<

[429] El volumen editado por Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boetsch, Eric Deroo y Sandrine Lemaire, *Zoos humains. XIX^e et XX^e siècles. De la Vénus hottentote aux reality shows*, París 2002, muestra que la exposición zoológica podría convertirse también en «parque humano» antropozoológico. <<

[430] Ilya Kabakov/Boris Groys, Die Kunst der Installation, o. c., pág. 137. <<

[431] Boris Groys, Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel, München/Viena 2002, pág. 22. <<

[432] Paul Valéry, Eupalinos, o. c., pág. 33. [Eupalinos o el arquitecto, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, Murcia 2004.] <<

[433] «Nous sommes, nous nous mouvons, nous vivons alors dans l'oeuvre de l'homme»; cfr. Hechos de los Apóstoles 17, 28. <<

[434] Ibid., pág. 33. <<

[435] Ibid., pág. 34. <<

[436] Ibid., pág. 35. <<

[437] Cfr. Boris Groys, Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion, Múnich/Viena 1988. <<

[438] Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*, Múnich 1960, pág. 132; «El mundo es un nido». [La poética del espacio, FCE, Madrid 1993.] <<

[439] Cfr. Esferas II, Globos, capítulo 8, apartado 27, «La gran transformación inmunológica. En camino a las sociedades de paredes finas», págs. 863-872. <<

[⁴⁴⁰] Cfr. Hans Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1994, pág. 7.
[Expresión usual en alemán. (N. del T.)] <<

[441] Cfr. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín 2002, pág. 13. <<

[442] Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra I, «De las tres transformaciones». <<

[443] Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra III, «De los tres males» 2. <<

[444] Marshall McLuhan, Die magischen Kanäle, o. c., pág. 135. <<

[445] Esto es lo que tenía presente Le Corbusier cuando en *Vers une Architecture* escribió que la vivienda del «ser humano selecto» y creador tenía que ofrecerle «un espacio claro y cerrado, para poderse sumergir con tranquilidad en su trabajo; la solución de este problema es esencial para la salud de la élite», en: *Ausblick auf eine Architektur*, Berlín/Frankfurt/Viena 1963, pág. 34. <<

[446] Cfr. la deducción supratemporal (y a la vez historizante) de Walter Benjamin del interior a partir de la protoescena intrauterina, en: Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften V. 1, Frankfurt 1989, pág. 292. <<

[447] Sobre el motivo, introducido por D. H. Lawrence, del paraguas que extienden los seres humanos sobre sí para protegerse y en el que hacen agujeros y rajas los artistas para dejar que entre una «corriente de aire desde el caos», cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt 1996, págs. 241-242. [¿Qué es la filosofía?, Anagrama, Barcelona 1993.] <<

[448] Sobre la fenomenología del nido cfr. Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*, o. c., págs. 119-133. <<

[449] Cfr. Markus Grob, *Tun der Architektur*, Stuttgart 1997, así como Stephan Isphording, *Das kleine Haus für Singles, Paare und ältere Menschen*, Múnich 2002.

<<

[450] Esto lo ha declarado Vilém Flusser en uno de sus textos más ágiles: «La cama», en: Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen, Múnich 1993, págs. 89-109.

<<

[451] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, volumen II, cuarta parte, «Esquemas de un mundo mejor», Frankfurt 1959, pág. 845; ambos tipos, cristal de muerte (pirámide) y árbol de vida (catedral gótica) representan, según Bloch, los polos extremos de las «utopías arquitectónicas». <<

[452] Ibid., pág. 850. <<

[453] Evangelio según san Mateo 8,20. <<

[454] Evangelio según san Juan 16,32. «Y no estoy solo, porque el Padre está conmigo.» <<

[455] Cfr. Peter Sloterdijk, «¿Cómo rozamos el sueño del mundo? Conjeturas sobre el despertar», en: *Weltfremdheit*, Frankfurt, séptima edición 2002, págs. 326-381; así como Ernst Bloch, *Viele Kammern im Welthaus*, Friedrich Dieckmann y Jürgen Teller eds., Frankfurt 1994. <<

[456] Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra III, «De los tres males» 2. <<

[457] Sobre el despertar de la autohipnosis monoteísta y la comprensión de la inutilidad inmunológica del Dios infinito cfr. Esferas II, Globos, págs. 481-484. <<

[458] Le Corbusier, Ausblick auf eine Architektur, o. c., pág. 166. <<

[459] Ibid., pág. 167. <<

[460] Oeuvre complète 1910-1929, Zúrich 1967, págs. 45-s. (Orden de las partes de la frase invertido.) <<

[461] Edgar Wedepohl, «La colonia Weissenhof de la exposición del Werkbund “La vivienda” en Stuttgart 1927», en: Wasmuths Monatshefte für Baukunst XI, 1927, págs. 396-ss. La reacción de la prensa de entonces a la exposición de Stuttgart fue, por lo demás, casi sin excepción, positiva; sólo a partir de 1933 se llevaron a cabo denuncias, cuyas repercusiones fueron perceptibles hasta en la época de posguerra.

<<

[462] Rudolf Arnheim, Die Dynamik der architektonischen Form: Gestützt auf die 1975 an der Cooper Union gehaltenen Mary Duke Biddle Lectures, Colonia 1980, págs. 151-ss. <<

[463] Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, o. c., pág. 859. <<

[464] Georg Simmel, Philosophie des Geldes, Frankfurt 1989, pág. 714. <<

[465] El Lissitzky, 1929, Russland: Architektur für eine Weltrevolution, Braunschweig/Wiesbaden 1989, págs. 46 y 48. <<

[466] Ibid., pág. 47. <<

[467] Cfr. Ulf Poschardt, Über Sportwagen, Berlín 2002, págs. 29-ss. <<

[468] Cfr. Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny*, Cambridge, Mass., 1992; alemán: *unHEIMlich. Über das Unbehagen in der modernen Architektur*, Hamburgo 2002. <<

[469] Cfr. Robert Kronenburg, «Arquitectura moderna para un habitar variable», en: Living in Motion. Design und Architektur für flexibles Wohnen, catálogo de exposición, Weil am Rhein 2002, págs. 18-77. <<

[470] R. Buckminster Fuller, «Dymaxion House. Conferencia en la Architectural League, N. Y. C., 1929», en: Your Private Sky. R. Buckminster Fuller. Diskurs, Zúrich 2001, pág. 90. <<

[471] Ibid., págs. 90-91. <<

[472] H. van der Laan, Der architektonische Raum, o. c., pág. 4. <<

[473] R. Buckminster Fuller, *Your Private Sky*, o. c., pág. 92. <<

[474] Ibid., pág. 98. <<

[475] Cfr. Adolf Max Vogt, *Le Corbusier, der edle Wilde. Zur Archäologie der Moderne*, Braunschweig/Wiesbaden 1996, págs. 67-ss. <<

[476] Velimir Chlebnikow, Werke. Poesie Prosa Schriften Briefe, Peter Urban ed., Reinbeck (Hamburgo) 1985, parte 2, «Escritos en prosa Cartas», págs. 229 y 236-237 ; los armazones-casas de Chlebnikow, llenos de celdas de cristal aparcadas y apiladas, son espumas urbanas perfectas, en cada una de cuyas burbujas concretas vive un individuo, viaja, descansa. «En cada ciudad había una osamenta de hierro, llena hasta la mitad, que esperaba a sus habitantes vítreos; y que, en el negro vacío de sus celdas para cajas de cristal insertables, que se habían convertido en moneda de cambio, recordaba un esqueleto sin músculos... Pasaban flotando cubiertas completamente cargadas de habitantes del cristal... Se podía dar el caso de que alguien poseyera dos o tres jaulas», *ibid.*, pág. 237. <<

[477] R. Buckminster Fuller, *Your Private Sky*, o. c., pág. 97. <<

[478] Ibid., pág. 103. <<

[479] Ibid., pág. 105. <<

[480] Ibid., pág. 106. <<

[481] Véronique Patteeuw, «The Conspiracy Against the City. Lieven de Cauter in Conversation with Richard Plunz», en: Een Stad in Beweging / Une ville en mouvement / A Moving City, Bruselas 1998, pág. 230. <<

[482] El tipo de construcción del «portable cottage», o de la cabaña colonial, surgió en Inglaterra en torno a 1830; cfr. Matthias Ludwig, *Mobile Architektur. Geschichte und Entwicklung transportabler und modularer Bauten*, Stuttgart 1998, págs. 20-ss. <<

[483] Cfr. David Weinberger, *Small pieces loosely joined. A unified theory of the web*, Cambridge, Mass. 2002, capítulo 5, «Togetherness», págs. 95-120. <<

[484] Cfr. Jeremy Rifkin, *Access. Das Verschwinden des Eigentums*, Frankfurt/Nueva York 2000, capítulo 7, «Acceso como forma de vida», págs. 154-180. <<

[485] Cfr. Peter Schefe, «Prolegómenos a una agentología. ¿Magia, metáfora o montaje?», en: HyperKult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien, Wolfgang Coy/Christoph Tholen/Martin Warnke eds., Basilea/Frankfurt 1997, págs. 411-432. <<

[486] Bill Gates, Der Weg nach vorn. Die Zukunft der Informationsgesellschaft, Hamburgo 1995, capítulo 10, «Cyber-hogar», págs. 297-327. <<

[487] Jeremy Rifkin, Access, o. c., pág. 164. <<

[488] Reinhold Grether, Sehnsucht nach Weltkultur. Grenzüberschreitung und Nichtung im zweiten ökumenischen Zeitalter, tesis doctoral, Constanza 1994, pág. 100. <<

[489] Cfr. supra págs. 260-274. <<

[490] David S. Landes, Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind, Berlín 1999, pág. 23. <<

[491] Véase supra, pág. 79-80. <<

[492] Cfr. Siegfried Giedion, Raum, Zeit, Architektur. Die Entstehung einer neuen Tradition, Zúrich/Múnich 1992. <<

[493] Cfr. Doris Weigel, Die Einraumwohnung als räumliches Manifest der Moderne. Untersuchungen zum Innenraum der dreissiger Jahre, Schliengen 1996. <<

[494] Gabriel Tarde, Die Gesetze der Nachahmung, o. c., pág. 87. <<

[495] Sobre la historia común del serialismo, estandarización, ingeniería y guerra moderna instruye el trabajo de Peter Berz, 08/15. Ein Standard des 20. Jahrhunderts, Múnich 2001. <<

[496] Literalmente: «Proun es el punto de trasbordo de pintura a arquitectura». <<

[497] Gottfried Semper, *Kleine Schriften*, Manfred y Hans Semper eds., Berlín/Stuttgart 1884, reimpresión Mittenwald 1979, pág. 422. <<

[498] Desde puntos de vista constructivistas, la definición de la unidad elemental arquitectónica como célula o átomo-hábitat tiene más posibilidades de desarrollo que los intentos de semióticos de concebir como habitación la unidad más pequeña del texto construido, por lo que habría que colocarla como un nombre o sustantivo en una proposición arquitectónica completa, es decir, en un edificio. Cfr. Frederic Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres/Nueva York 1991, págs. 105-ss. <<

[499] Cfr. Esferas I, Burbujas, págs. 64-ss. <<

[500] Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, en: Marx/Engels Werke, volumen 8, Berlín 1969, pág. 198. [El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, Alianza Editorial, Madrid 2003.] <<

[501] Ibid. <<

[502] Ibid. <<

[503] Ibid., pág. 201. <<

[504] Hermann Broch, *Die Schuldlosen. Roman in elf Erzählungen* (1950), Frankfurt 1977, pág. 52. El mismo enunciado: «[...] jugaban un juego común de obnubilamiento» (ibid., pág. 247) puede aplicarse tanto a parejas como a unidades sociales más amplias, hasta llegar al formato de naciones y alianzas de naciones. <<

[505] «Un homme seul est toujours en mauvaise compagnie», Paul Valéry, L'Idée fixe ou Deux hommes à la mer (1932); alemán: Die fixe Idee oder Zwei Männer am Meer, en: Werke, Frankfurter Ausgabe, volumen 2, Frankfurt 1990, pág. 24. <<

[506] Esferas I, Burbujas, capítulo 2, «Entre rostros. Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial», especialmente págs. 181-195; la expresión facialidad [Gesichtlichkeit] es una traducción del término de Deleuze/Guattari visagéité de Mille Plateaux, París 1980. <<

[507] Esferas I, Burbujas, capítulo 2, pág. 192. <<

[508] Elias Canetti, Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972, München/Viena 1973, pág. 232. <<

[509] «Je voudrais toute ma vie habiter ce qu'ils appellent leurs cellules», citado por Adolf Max Vogt, Le Corbusier, der edle Wilde, o. c., pág. 27. <<

[510] Sobre el nihilismo metabólico cfr. Reinhold Grether, *Sehnsucht nach Weltkultur*, o. c., págs. 98-ss. <<

[511] «Aforismos del wastebook de Hegel» (1803-1806), en: G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, volumen 2, «Escritos de Jena 1801-1807», Frankfurt 1970, pág. 547. <<

[512] Para la conexión entre silencio e individualización originaria en la gran cultura, cfr. supra, págs. 294-297, así como Esferas I, excursos 1, «Transmisión de pensamientos», págs. 245-250. <<

[513] La fórmula, por lo que sabemos, se remonta al cineasta francés Ariel Wizman, influido por Lévinas, que articula con ello sus experiencias como disc *jockey*. <<

[514] La expresión biofonía la introduce Avital Ronell en su obra *Das Telefonbuch. Technik Schizophrenie Elektrische Rede* (original inglés Lincoln, Nebraska 1989), Berlín 2001, pág. 19. <<

[515] Cfr. nuestra re-interpretación de la historia bíblica de la creación de Adán en expresiones de una diádica radicalizada, en: Esferas I, «Introducción. Los aliados o: La comuna exhalada», págs. 39-51. <<

[516] Cfr. supra capítulo 1, C, apartado 8, sobre el thanatotopo y su transformación heterológica, págs. 352-ss. <<

[⁵¹⁷] Betty Dodson, Sex for one. Die Lust am eigenen Körper, München 1989, pág. 12.
[Sexo para uno: el placer del autoerotismo, Temas de Hoy, Madrid 1989.] <<

[518] Volker Grasmuck, «“Solo, pero no solitario” – La generación-otaku. Sobre algunas tendencias nuevas en la cultura popular y mediática japonesa», en: Norbert Bolz/Friedrich Kittler/Christoph Tholen eds., *Computer als Medium*, Múnich 1994, págs. 267-296. <<

[519] El avance más importante en esta dirección lo inició Elias Canetti en *Masa y poder*, al diluir el concepto de masa en tantos matices que ya no podía hablarse de un sentido unitario de la expresión. Deleuze y Guattari dieron un paso más, introduciendo la diferenciación entre multitudes molares y moleculares. Lo que nosotros llamamos espumas reproduce un aspecto de la molecularidad deleuziana. Conectando con Deleuze y Guattari, Negri y Hardt sustituyeron «masa» por «multitud» en su libro *Imperio*. Con ello, la despedida de la ideología de la masa tendría que ser un hecho consumado, también entre los restos de las izquierdas, capaces aún de teoría. <<

[520] Cfr. Emil Kaufmann, «Proyectos arquitectónicos de la época de la Revolución Francesa», en: Zeitschrift für bildende Kunst 63, 1929/30, págs. 38-46; Antonio Hernández, Grundsätze einer Ideengeschichte der französischen Architekturtheorie von 1650-1800, Basilea 1972. El término arquitectura de la revolución no sólo es equívoco desde el punto de vista cronológico, sino también objetivamente, dado que los proyectos correspondientes apenas tienen relación con las ideas de 1789, sino que, al contrario, muestran inequívocamente improntas de motivos masónicos, pitagóricos y platónicos. <<

[521] Respecto al punto de vista de los conservadores, que nunca tendría que haber madurado, cfr. Hans Sedlmayr, «La esfera como edificio, o: Lo sin fundamento», en: *Das Werk des Künstlers I*, 1939/40, págs. 279-310; así como en: Klaus Jan Philipp (ed.), *Revolutionsarchitektur. Transformation und Utopie des Raums in der Französischen Revolution. Von der Zerstörung der Königsstatuen zur republikanischen Idealstadt*, Braunschweig/Wiesbaden 1994, págs. 125-154. <<

[522] Según Denis Richet, «Asambleas revolucionarias», en: *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*, François Furet y Mona Ozouf eds., volumen II, «Instituciones e innovaciones, ideas, interpretaciones y representaciones», Frankfurt 1996, págs. 850-862, aquí pág. 853. <<

[523] Cfr., entre otros, Hans Christian Harten, o. c., págs. 213-217. <<

[524] Citado por Walter Markow, Albert Soboul, 1789. Die Grosse Revolution der Franzosen, Colonia 1977, pág. 131. <<

[525] Hans Christian Harten, o. c., págs. 20-29. <<

[526] Cfr. Mona Ozouf, Das Pantheon. Freiheit Gleichheit Brüderlichkeit. Zwei französische Gedächtnisorte, Berlín 1996, págs. 7-38. <<

[527] Cfr. Eduard Pommier, «El Louvre como cementerio del arte del mundo», en: Gottfried Fliedl, Die Erfindung des Museums. Anfänge der bürgerlichen Museumsidee in der Französischen Revolution, Viena 1996, págs. 7-25. <<

[528] Cfr. Mona Ozouf, Das Pantheon, o. c., pág. 31. <<

[529] En su *Kommunikologie*, Vilém Flusser ha relacionado el tipo de los «discursos de anfiteatro» con el concepto de totalitarismo; cfr. o. c., págs. 27-28. <<

[530] Para la interpretación de este acontecimiento en el marco de la historia de la levitación moderna, cfr. infra, págs. 539-ss. <<

[531] Ya el 12 de junio de 1790, durante los preparativos para la fiesta de la Federación, Marat había agitado contra la falacia de la unidad en su gaceta L'ami du peuple: «Se os entretiene con las palabras libertad y unión, mientras ya se prepara en secreto la guerra contra nosotros». Por eso, los auténticos amigos de la patria habrían de excluir de la fiesta tanto a los indiferentes como a los cobardes y traidores. Marat reconoce exclusivamente clases morales y psicopolíticas, no aquellas que todavía se definen por la «posición en el proceso productivo». <<

[532] Cfr. Esteban Buch, *Beethovens Neunte. Eine Biographie*, Berlín/Múnich 2000, primera parte, «El nacimiento de la música estatal moderna», págs. 19-126. <<

[533] La diferenciación entre reuniones públicas en espacios cerrados y al aire libre es significativa tanto en el artículo 8 de la Constitución alemana como en la ley de reunión, ya que el principio de que todos los alemanes tienen el derecho de reunirse pacíficamente y sin armas sin previa notificación o permiso, puede ser limitado por ley en caso de reuniones al aire libre. Cfr. Helmut Ridder/Michael Breitbach/Ulli Rühl/Frank Steinmeier, *Versammlungsrecht. Kommentar*, Baden-Baden 1992; así como Martin Quilisch, *Die demokratische Versammlung. Zur Rechtsnatur der Ordnungsgewalt des Leiters öffentlicher Versammlungen – Zugleich ein Beitrag zu einer Theorie der Versammlungsfreiheit*, Berlín 1970. <<

[534] Que a los impulsores del movimiento olímpico temprano no se les ocultaba su carácter de renacimiento lo atestigua, entre otros, el escrito del pedagogo deportivo francés Philippe Daryl, *Renaissance physique*, París 1888. Sobre el antiguo sistema del circo cfr. Karl-Wilhelm Weeber, *Panem et circenses. Massenunterhaltung als Politik im alten Rom*, Maguncia 1944; Paul Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París 1976; Clemens Heucke, *Circus und Hippodrom als politischer Raum. Untersuchungen zum grossen Hippodrom von Konstantinopel und zu entsprechenden Anlagen in spätantiken Kaiserresidenzen*, Hildesheim/Zúrich/Nueva York 1994. <<

[535] Gunter Gebauer, «Olimpia como utopía», en: Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge, Frankfurt 1996, pág. 10. <<

[536] Cfr. Klaus Deinet, Die mimetische Revolution oder Die französische Linke und die Re-Inszenierung der Französischen Revolution im neunzehnten Jahrhundert (1830-1871), Stuttgart 2001; François Furet, 1789 – Jenseits des Mythos, Hamburgo 1989. <<

[537] Elias Canetti, *Masse und Macht*, o. c., págs. 53-s. <<

[538] Ibid., págs. 29-s. <<

[539] Para la tradición alemana cfr. George L. Mosse, Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich, Frankfurt 1976. <<

[540] De todos modos, se ha hecho observar, con razón, que el ir de paseo, por lo demás una actividad poco americana, como mejor se puede practicar hoy en Estados Unidos es en el Shopping Mall: también una transformación del flaneur; cfr. Arthur Kroker/Marieluise Kroker/David Cook, Panik-Enzyklopädie, Viena 1999, pág. 90. <<

[541] La única excepción digna de ser nombrada: los planos de Albert Speer para el Estadio Alemán en el terreno de la asamblea general del partido del Reich en Núremberg, que había de servir como emplazamiento definitivo de los Juegos Olímpicos pangermánicos, preveían una instalación en U grecizante con una altura de tribuna de casi 100 metros y una capacidad para 400 000 espectadores; los trabajos para ello no fueron más allá de la excavación de la fosa de la obra, hoy un lago dragado. Según Alex Scobie (*Hitler's State Architecture: The Impact of Classical Antiquity*, Pennsylvania State University, Park y Londres 1990, págs. 79-s.), también en ese proyecto los elementos de estilo romanos prevalecían sobre los griegos. La autobiografía de Speer confirma esa interpretación, aunque se remita, a la vez, a las impresiones sacadas del estadio panatenaico restaurado durante un viaje por Grecia en 1935. Cfr. Albert Speer, *Erinnerungen*, Berlín 1969, pág. 76. <<

[542] Para el fenómeno de la *différance* agonal cfr. Esferas II, Globos, excursio 1, «Morir más tarde, en el anfiteatro. Sobre la demora, a la romana», págs. 283-296. <<

[543] Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1923), München 1972, pág. 49. <<

[544] Cfr. Thomas Schmidt, Werner March. Architekt des Olympia-Stadions. 1894-1976, Basilea/ Berlín/Boston 1992, pág. 48. <<

[545] Según el informe de Speer, tras la presentación de los planos de March, Hitler quiso renunciar a los Juegos Olímpicos, porque se negaba a pisar una «caja de cristal así»: en el proyecto original se preveía cubrir de cristal los espacios vacíos entre el esqueleto de cemento. El Campo de Mayo fue utilizado pocas veces, una de ellas fue durante la visita oficial de Mussolini, en septiembre de 1937, cuando todo el Campo de deporte del Reich se inundó con un millón de personas. <<

[546] Cfr. Thymian Bussemer, Propaganda und Populärkultur. Konstruierte Erlebniswelten im Nationalsozialismus, Wiesbaden 2000, pág. 133. <<

[547] Para una ordenación histórico-cultural e histórico-arquitectónica del conjunto de Núremberg, cfr. Yvonne Karow, *Deutsches Opfer. Kultische Selbstausslöschung auf den Reichsparteitagen der NSDAP*, Berlín 1997, especialmente págs. 33-91. <<

[548] Citado por Joachim Fest, Hitler. Eine Biographie (1973), Múnich 2000, pág. 733.

<<

[549] Cfr. Yvonne Karow, Deutsches Opfer, o. c., pág. 88. <<

[550] Cfr. Walter Meyer-Bohe/Thomas Meyer-Bohe, Bauten für Schulungen, Tagungen, Kongresse, Leinfelden-Echterdingen 1983. también (pág. 7) el planteamiento para una teoría de la coyuntura-congreso: «Para cada época hay tareas determinadas prioritarias. Tras la Segunda Guerra Mundial fue la construcción de viviendas, después siguieron, en oleadas, la construcción de hospitales, escuelas y universidades. Hoy el acento está en los edificios de exposición –desde el museo hasta los palacios de congresos–, así como, en unión con ellos, en los edificios de formación avanzada». <<

[551] El m+a Messeplaner. Messen & Ausstellungen International, año 83, 2002, Frankfurt 2002, presenta en las págs. 1198-1244, bajo el título «Facilidades para congresos y events», un panorama de ofertas de espacio y service de 144 centros de reuniones en 110 ciudades dentro del ámbito de lengua alemana, cada uno de los cuales ofrece un espectro de diez hasta treinta grandes pabellones, salas de festejos, salas de conferencia, *lounges*, aulas de seminario, clubs, salas de prensa, etc., en dimensiones que van desde 12 a 10 000 plazas. Hasta qué punto ha avanzado la explicación técnica del acontecer asambleario en colectores profesionalmente administrados lo muestra el Arbeitslexikon Menschen. Märkte. Marketing. Medien am Point of Interest (Mannheim 2000) de Peter Goschmann, que presenta un listado de lo que es interesante saber sobre ferias, exposiciones, events, congresos, reuniones, incentivos, sponsoring, etc.; uno se entera, por ejemplo, de que los revestimientos del suelo en las salas de reunión han de cumplir una mínima exigencia de inflamabilidad (Comportamiento frente al incendio DIN 4102, parte 1, clase B 1); que la «Sociedad alemana para la promoción y desarrollo de seminarios y reuniones» («DeGefest») es un consorcio de intereses de los ofertantes en la administración de congresos (que, a su vez, él mismo celebra un congreso profesional al año); que el clima ambiente de las salas de reunión tiene que corresponder, según DIN 15906, a las pautas de la reglamentación de los lugares de trabajo, y que en las salas de reunión sin permiso para fumar ha de asegurarse por persona una corriente de aire de al menos 20 metros cúbicos a la hora. <<

[552] Cfr. Elisabeth von Samsonow, «Tuch down y Take off. Proyecto de una filosofía del fundamento (de la construcción)», lección inaugural en la Academia de las Artes Plásticas, Viena 1996, en: Architektur und Bau Forum I/1997, págs. 33-40. <<

[553] Guy Debord, «Informe sobre construcción de situaciones», en: Situationistische Internationale 1957-1972, Museo de Arte Moderno, Fundación Ludwig, Viena 1998, págs. 74-77. <<

[554] Mark Wigley, Constant's New Babylon. The Hyper-Architecture of Desire, Rotterdam 1998, pág. 13. <<

[555] Georg Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, volumen I, Gesamtausgabe vol. 12, Frankfurt 2001, págs. 194-223. <<

[556] Guy Debord 1957: «La meta general tiene que ser la ampliación de la parte no mediocre de la vida, por un lado, y la disminución, lo más amplia posible, de los instantes vacíos, por otro. Se puede considerar nuestro influjo sobre el comportamiento, pues, como empresa de una amplificación cuantitativa de la vida humana, que hay que tomar más en serio que el proceder biológico que se investiga hoy día». Citado por: Situationistische Internationale 1957-1972, o. c., pág. 75. <<

[557] Sobre esa tríada, en detalle, cfr. supra, capítulo 1, «Insulamientos. Para una teoría de las cápsulas, islas e invernaderos», págs. 237-374. <<

[558] L. de C., «The Capsular City», en: The Hieroglyphics of Space, Neil Leach ed., Londres y Nueva York 2002, págs. 271-280. <<

[559] Elisabeth Diller/Ricardo Scofidio, *Blur: The Making of Nothing*, Nueva York 2002. <<

[*] Aufenthalt: estancia, residencia, permanencia o demora en un lugar. (N. del T.) <<

[**] Wohnen. (N. del T.) <<

[***] Langeweile, literalmente: instante o momento o lapso de tiempo largo, que se hace largo. (N. del T.) <<

[****] Alusión irónica al cuento de los hermanos Grimm Rumpelstilzchen [El enano saltarín]. (N. del T.) <<

[*****] Otra expresión irónica [Reichsgeltungsbedürfnisanstalt], que podría traducirse también, sin forzarla mucho, por «retrete público del prestigio del Reich». (N. del T.)

<<

[560] John Kenneth Galbraith, Gesellschaft im Überfluss, München/Zürich 1959, págs. 12 y 16. [La sociedad opulenta, Altaya, Barcelona 1999.] <<

[561] Alexis de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika, primera parte de 1835, Zürich 1987, pág. 21. [La democracia en América, Alianza, Madrid 2005.] <<

[562] Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Múnich 1960, pág. 415. <<

[563] La expresión se encuentra en el tristemente célebre «Occasional Discourse on the Negro Question», en: Frazer's Magazine 1849, que, por su toma de partido por el mantenimiento de la esclavitud, acarrió a Carlyle la repulsa tanto de los liberales como de los abolicionistas cristianos, costándole, además, la amistad de John Stuart Mill. <<

[564] O aquellos a quienes sólo se podría ayudar en el marco de la caritas cristiana o de la filantropía burguesa; cfr. Bronislaw Geremek, *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, Frankfurt/Viena 1988. <<

[565] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1951, pág. 7: «La ciencia triste, de la que ofrezco algunas cosas a mi amigo, se remite a un ámbito que en tiempos inmemoriales valía como el propio de la filosofía [...]: la doctrina de la vida correcta». [*Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid 2004.] <<

[566] Eric Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres 1994. No hay por qué ocultar que el éxito de la fórmula «época de extremos» proviene ante todo de su tendencia neutralista: es atractiva por su utilidad para la autoamnistía de la izquierda, que, una vez que se ha hecho un proceso justo y duro a la extrema derecha, se perdona a sí misma sus propios excesos sin proceso: en nombre de la «época extrema». <<

[567] Daniel Bell llama a esto, en la jerga de los teóricos de la discontinuidad, «la revolución de las crecientes pretensiones legales», que estaría incluida en la «revolución de las expectativas crecientes»; cfr. Daniel Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*, Frankfurt 1979, págs. 271-ss
. <<

[568] Para los últimos cien años se señala, entre los hombres, un aumento medio de expectativas de vida de 44,1 a 75,1 años, entre las mujeres, de 47,6 a 80,0 años. Para las implicaciones sociales del hundimiento de las cuotas de natalidad cfr. Francis Fukuyama, *Der grosse Aufbruch. Wie unsere Gesellschaft eine neue Ordnung erfindet*, Múnich 2002, págs. 128-157; la conexión entre cuotas de nacimiento descendentes, alfabetización y democratización la esclarece Emmanuel Todd en: *Après l'Empire. Essai sur la décomposition du système américain*, París 2002. [Después del imperio: ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano, Foca, Madrid 2003.] <<

[569] Cfr. la ambivalente obra capital del neo-miserabilismo: Pierre Bourdieu, *Das Elend der Welt: Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Constanza 1998; para la fuente del miserabilismo medieval cristiano cfr. Lotario de Segni (papa Inocencio III), *Vom Elend des menschlichen Daseins (De miseria conditionis humanae)*, Carl-Friedrich Geyer (ed.), Hildesheim/Zúrich/Nueva York 1990. <<

[570] John Kenneth Galbraith, Gesellschaft im Überfluss, o. c. <<

[571] «Informe sobre pobreza y riqueza del gobierno federal 2001», tabla anexa i. 13. Para el grupo entre 25-54 años ellos constituyen el 9,6%, para los de 7-13 años el 15,3% (!). Cfr. también: Reiner Geissler, *Die Sozialstruktur Deutschlands*, Opladen 1992. En el 2002, los ahorros medios por hogar en Austria se cifraban en cerca de 85 000 euros. El U. S. Bureau of the Census señala para Estados Unidos que la cuota de pobreza no superó nunca el 15% desde 1967. El concepto de pobreza de los economistas políticos designa la situación de personas, en una nación de bienestar, cuyos ingresos son del 50% o menos de los ingresos medios por cabeza. Stephan Leibfried, Lutz Leisering y otros (*Zeit der Armut*, Frankfurt 1995) consideran la pobreza en la República Federal de Alemania como un aspecto pasajero de la biografía del lucro: «No vivimos en una sociedad de dos tercios, sino en una sociedad-70-20-10, constituida por un 70% de nunca-pobres, 20% de pobres ocasionales y 10% de pobres frecuentemente. “Sólo” un 1,3% de la población era pobre en general en el espacio de tiempo que duró la investigación» (pág. 306). <<

[572] La huella lingüística del pensar en fracciones aparece en giros como sociedad-de-cuatro-quintos, sociedad-de-tres-cuartos, sociedad-de-dos-tercios, etc. <<

[573] Alemán: Simon Schama, Überfluss und schöner Schein. Zur Kultur der Niederlande im Goldenen Zeitalter, München 1988. <<

[574] John Kenneth Galbraith, *The Culture of Contentment*, Londres 1992, pág. 12 [La cultura de la satisfacción, Ariel, Barcelona 2000]; Antonio Gramsci había formulado algo semejante con su concepto de «bloque histórico»; éste se definía como síndrome compuesto de salvaguardia militante del estado de posesión y rechazo antipolítico activo de los llamados intereses generales. En la «sociedad» pospolítica, la suma de los particularismos da como resultado el resentimiento sosegado de las mayorías dentro del *statu quo*. <<

[575] En otra parte hemos intentado mostrar que la filosofía surgió más bien de los gestos de la jactancia con el saber y de la exageración competitiva de la búsqueda de fundamentos para afirmaciones que del asombro; por ejemplo, en Esferas II, Globos, págs. 15-42, así como en: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt 2001, págs. 255-ss. <<

[576] Publicada en alemán en 1957 bajo el título de *Eros und Kultur* [Eros y civilización, Ariel, Barcelona 2001]; en 1958, sobre el trasfondo de la automatización incipiente, Hannah Arendt, en las consideraciones introductorias a su obra *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Múnich 1981, págs. 11-12), expresó el diagnóstico: «Lo que nos espera es el panorama de una sociedad laboral a la que se le acaba el trabajo, es decir, la única actividad de la que todavía entiende. ¿Qué podía resultar más funesto?». Esta afirmación radical-esnobista –que describe a los seres humanos trabajadores como seres vulgares trágicos e inútiles– queda anclada en el síndrome conservador, porque no llega a alcanzar ningún concepto positivo de superabundancia, capacidad adquisitiva de las masas, tiempo libre y praxis opcional de vida. La obra, publicada originalmente en 1950, de David Riesman y otros, *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters* (Hamburgo 1958, pág. 293) barrunta incidentalmente el tema epocal del «malestar entre los nuevos liberados». <<

[577] En este contexto puede apreciarse en su justeza una vez más la crítica demoledora que Deleuze y Guattari han realizado al psicoanálisis familiarístico en su obra *Anti-Edipo*, de 1972: al refutar las interpretaciones al uso del deseo mediante la estructura pulsional de los pobres y disciplinados, los autores ponen en evidencia las premisas para la nueva determinación de un inconsciente productivo, no-pobre y no deformado por el trauma. <<

[578] Cuando se ha intentado, se ha hecho más bien con acentos ingenuos, culturalmente reformistas, como por ejemplo John de Graaf/David Wann/Thomas Naylor, *Affluenza. Zeitkrankheit Konsum*, Múnich 2002, donde se expresa la recomendación de volver a vivir tan mesuradamente como los franciscanos y tan satisfactoriamente como los indios de la pradera. <<

[579] Sobre algunos motivos de concepciones fallidas del propio bienestar y sobre la insatisfacción de los saturados informa Gerhard Schulze: «Sociología del bienestar», en: Ernst-Ulrich Huster (ed.), Reichtum in Deutschland. Die Gewinner in der sozialen Polarisierung, Frankfurt/Nueva York, segunda edición 1997, págs. 261-285. <<

[580] Cfr. H. Kaelble (ed.), Der Boom. 1948-1973. Gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa, Opladen 1992. <<

[581] Cfr. Gregg Easterbrook, «Axle of Evil. Americas Twisted Love Affair with Sociopathic Cars», en: The New Republic, enero 2003. <<

[582] Alemán: Michael Harrison, Das andere Amerika. Armut in den Vereinigten Staaten, Múnich 1964. <<

[583] Marcel Mauss habla en 1923, en su ensayo sobre el don, de que las leyes francesas de la seguridad social contienen un «socialismo estatal ya realizado». En 1924, en su escrito *Las ilusiones de la comunidad*, Plessner había puesto al descubierto el management de la ilusión del radicalismo y criticado sus fundamentos en una idea extraviada de comuna. <<

[584] San Pablo, I Carta a los Tesalonicenses 5, 2. <<

[585] «Sobre el concepto de historia», Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, volumen 1, Frankfurt 1974, pág. 697. <<

[586] Cfr. Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, París 1983. <<

[587] Un defensor del utopismo racionalista como Raymond Tallis, en su ataque al pesimismo de moda de la intelligentsia contemporánea: «[Los humanistas históricos] tienen necesidad de pedir prestadas las miserias de otros, dado que si el mundo actual es, de hecho, excepcionalmente horrible, les resultaría moralmente incómodo vivir tan excepcionalmente cómodos como sugiere el diagnóstico histórico», en: *Enemies of Hope. A Critique of Contemporary Pessimism*, Hampshire y Londres 1997, pág. 209. <<

[588] «El problema de la formación del ser humano», conferencia dictada el 15 de abril de 1926 en la XXV Asamblea de la Sociedad Anatómica de Friburgo, Jena 1926. <<

[589] A este complejo se dedica la primera parte de la obra capital de Gehlen El ser humano (Der Mensch), que trata de la situación especial morfológica del ser humano (págs. 86-130). <<

[590] Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, séptima edición revisada, Frankfurt/Bonn 1962, pág. 34. <<

[591] Ibid., pág. 37. <<

[592] Ibid., pág. 45. <<

[593] Ibid., pág. 61. <<

[594] Ibid., pág. 83. <<

[595] Ibid., pág. 84. <<

[596] Terence W. Deacon, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, Nueva York/Londres 1997. <<

[597] Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, o. c.,
pág. 36. <<

[598] Ibid. <<

[599] Para el pesimismo de Gehlen, y su paralelismo con el de Adorno, cfr. Christian Thies, *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Reinbeck (Hamburgo) 1997, págs. 275-285. <<

[600] Muestra desconfianza frente a las manifestaciones de los aliviadores; y se entiende por qué. ¿No fue Stalin quien pregonó: «La alegría es la característica más llamativa de la Unión Soviética»? ¿El Partido Comunista de la Unión Soviética, el modelo de los partidos de diversión? No del todo, porque también el Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores supo lo que debía a la fuerza por la alegría. [El tristemente famoso rótulo nazi «Kraft durch Freude». (N. del T.)] <<

[601] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, «Prólogo», o. c., págs. 18-s. <<

[602] Francis Bacon, Neu-Atlantis, Stuttgart 1982, pág. 53. <<

[603] Cfr. Richard Alewyn, Das grosse Welttheater. Die Epoche der höfische Feste, München 1989, pág. 67. <<

[604] Hegel, o. c., pág. 24. <<

[605] Ibid., pág. 26. <<

[606] Novalis Werke, editadas y comentadas por Gerhard Schulz, Múnich 1969, pág. 336 («Vermischte Bemerkungen “Blüthenstaub”», n. os 65 y 62). <<

[607] Cfr. Daniele Del'Agli, *Abendländische Teleologie. Kritik einer Obsession*, tesis doctoral, Berlín 1993. <<

[608] The End of Gravity, guión de cine de Dan Simmons y Andrei Ujica, en: Worlds Enough and Time – Five Tales of Speculation, Nueva York 2002. <<

[609] Incluso la industria de emergencia, en el sentido estricto de la palabra, conoce desde hace mucho tiempo la superioridad de la oferta: en las zonas de aglomeración de las ciudades alemanas no se producen, ni con mucho, suficientes accidentes como para agotar las capacidades de servicios de socorro acreditados como Cruz Roja, Arbeitersamariterbund, Promedic y semejantes. Es más significativa aún la situación de la gestión de los desechos: dado que en los domicilios y fábricas alemanes no se produce suficiente basura, ni de lejos, como para explotar rentablemente las empresas de reciclaje existentes, se ha abierto la lucha por el oro sucio entre las empresas de evacuación de basuras, la mayoría de ellas promocionadas comunalmente. Mientras, probas iniciativas ciudadanas siguen meditando sobre las posibilidades de reducir la cantidad de desperdicios. <<

[610] Parece que Rudolf Borchardt (según el testimonio de Theodor Lessing) dijo después de la Primera Guerra Mundial: «Esta guerra era necesaria para demostrar que yo no soy un cobarde». Cfr. Theodor Lessing, *Einmal und nie wieder. Lebenserinnerungen*, Praga 1935, Gütersloh 1969, pág. 319. <<

[611] Simone Weil, L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain (1949), Paris 1962, págs. 379-s. <<

[612] Cfr. también Robert Pfaller, Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur, Frankfurt 2002. <<

[613] Friedrich Nietzsche, Humano, demasiado humano I, n.º 137. <<

[614] Para la interpretación del fenómeno de que seres humanos apuesten seriamente por lo no serio hay que recurrir a las observaciones de Huizinga sobre la absorción de jugadores por el juego. Una teoría psicológica de la posición fanática como un decisionismo sobrecompensado podría decir aquí algo al respecto. <<

[615] Para el reflejo de estas observaciones en el psicoanálisis posmodernizado cfr. Charles Melman/Jean-Pierre Lebrun, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*, París 2003. En el diagnóstico del tiempo de los más jóvenes llama la atención la anti-ironía y la búsqueda de sostén en la propia pesantez y compacidad. Cfr. Jedediah Purdy, *Das Elend der Ironie*, Hamburgo 2002; Camille de Toledo, *Archimondain, Jolipunk. Confessions d'un jeune homme à contretemps*, París 2003, un libro autobiográfico, en el que la búsqueda de nuevos puntos de apoyo atraviesa, primero, el espacio-tiempo irónico del dandismo de masas, después el espacio-tiempo esquizoide de la liquidación deleuziana, para anclarse definitivamente en una era de «nuevas encarnaciones» («soy pesado, soy compacto»). <<

[616] Max Frisch, Die Schwierigen oder J'adore ce qui me brûle, novela, Zürich 1957, pág. 269. <<

[617] Peter Handke, «Vida sin poesía», 1972, en: Als das Wünschen noch geholfen hat, Frankfurt 1974, pág. 15. <<

[618] La analogía más parecida a este ejercicio se encuentra en el capítulo sobre la conciencia, el alma bella, el mal y su remisión de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Aquí, el mal ha tenido que instaurarse plenamente como rebelión, consciente de sí misma, del individuo, antes de que el Dios pueda manifestarse o realizarse la entrada del sujeto al servicio de lo general. La gran didáctica de Hegel se atreve a estipular el sentido formativo del mal y a encerrar aún la desesperación en un currículum. Cfr. para esto Ernst Behler, *Klassische Ironie, Romantische Ironie, Tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe*, Darmstadt 1972, págs. 113-115. <<

[619] Bernhard Pörksen, Abschied vom Absoluten. Gespräche zum Konstruktivismus, Heidelberg 2001, pág. 40, <<

[620] Para esta formulación véase N. Luhmann: «Las pruebas de eficacia residen en la terapia que intenta conseguir las soluciones menos dolorosas y que cultiva, incluso, una cierta falta de compromiso en asuntos de realidad», en: Die nuerzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie, Viena 1996, pág. 45. <<

[621] Ibid., pág. 46. <<

[622] Ibid., pág. 45. <<

[623] Robbie Williams, 2002. <<

[624] Cfr. *Your Private Sky*. R. Buckminster Fuller. *Design als Kunst einer Wissenschaft*, Joachim Krause/Claude Lichtenstein eds., Zürich 1999. <<

[625] Cfr. Claudia Bölling/Rolf Horst, Schirme. Der Himmel auf Erden, Berlín 1995.

<<

[626] Jurek Becker, Jakob der Lügner, Frankfurt 1969. <<

[627] Cfr. Reinhart G. E. Lempp, Das Kind im Menschen. Über Nebenrealitäten und Regression – oder: Warum wir nie erwachsen werden, Stuttgart 2003; John S. Kafka, Multiple Realities in Clinical Practice, New Haven y Londres 1989. <<

[628] En mayo de 2003 se consagró en Esher, cerca de Londres, la primera iglesia de PVC hinchable con capacidad para 60 personas, de acuerdo con una idea (en conexión con los castillos de salto infantiles de las ferias) del empresario Michael Gill, del año 1998, gracias a la cual la pneumatología se implementó prácticamente. (Noticias de Yahoo, 14 de mayo de 2003). Se oye que el Pentágono trabaja en este momento en un Parlamento hinchable, que pueda instalarse en los Estados canallas liberados, inmediatamente después de las operaciones militares necesarias para ello, y ser ocupado por hasta 120 parlamentarios locales, rápidamente nombrados, que discutan sobre constituciones democráticas. <<

[629] Véase supra, págs. 297-ss. y 305-ss. <<

[630] Sarah Blaffer Hrdy, *Mutter Natur*, o. c., capítulo 6, págs. 153-ss. <<

[631] Para la función del mecenazgo en el proceso de la civilización cfr. infra, págs. 576-ss., así como Dieter Claessens, Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Frankfurt 1980, págs. 61, 64-s. <<

[632] Cfr. Esferas I, Burbujas, capítulo 7, «El estadio-sirenas. De la primera alianza sonosférica», pág. 458. <<

[633] Remitimos una vez más a la obra de Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena y Nueva York 1996, así como a: *Kunst und Krieg. Über das säuische Behagen in der Kultur*, Colonia 1998; hay que constatar, por lo demás, que la affluent society no sólo produce un malestar en la opulencia, sino también un malestar en la paz, acompañado de nostalgia de dureza y romanticismo belicista (sobre los que Julien Benda ha dicho lo necesario ya en 1927, en su libro *La trahison des clercs*). <<

[634] Sarah Blaffer Hrdy remite, en el importante capítulo 22 («De la servidumbre humana») de su obra *Mutter Natur* (o. c., págs. 549-578), a la escasez de recursos de alomadres en la «sociedad» contemporánea, a la que habría, pues, que caracterizar, bajo este aspecto, como una era de pobreza persistente, si no incluso acrecentada. Más adelante (véanse págs. 604-ss.) pondremos el acento en otra parte, ampliando el concepto de alomadre más allá de los fenómenos del cuidado concreto de niños e incluyendo bajo él todas las formas de asistencia de organismos estatales o servicios sociales; a esta luz, la «sociedad» contemporánea aparece como un amplio experimento para la protetización de funciones maternizantes. <<

[635] György Konrád: «¿Para qué vale la riqueza de los ricos? Para que éstos ayuden, a su modo, a aquellos que lo necesitan y han merecido apoyo. La protección del niño es una defensa comprimida de los derechos humanos», en: Vor den Toren des Reiches, Frankfurt 1997, pág. 87. <<

[636] Para la dinámica de tales normativas cfr. supra el apartado «El nomotopo – Primera teoría constitucional», págs. 357-374. <<

[637] Cfr. Helmut Schulze, Der progressiv domestizierte Mensch und seine Neurosen. Die Rolle von Entlastung und Belastung für Krankheit und Heilung, München 1964. <<

[638] Génesis, 3, 16. <<

[639] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. 1, Berlín 1954, pág. 259. <<

[640] Citado por Pierre-Antoine Bernheim/Guy Stavrides, Welt der Paradiese – Paradiese der Welt, Zürich 1992, págs. 40-41. <<

[641] Completados por el de seguridad sin lucha e inmunidad sin pena. <<

[642] Cfr. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte II: «Si es así, entonces existe una cita secreta entre las generaciones que han sido y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces, a nosotros, como a toda generación anterior a la nuestra, se nos ha dado también una fuerza mesiánica débil, a la que el pasado tiene derecho. No es fácil satisfacer ese derecho. El materialista histórico sabe de ello», pág. 694. <<

[643] Cfr. Bernheim/Stravrides, *Paradiese der Welt*, o. c., págs. 47-ss. <<

[644] Ireneo de Lyon, Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, V, 33, 3, traducido al alemán por Ernst Klebba, Kempten y Múnich 1812, pág. 240. <<

[645] En todo caso, desde el punto de vista filológico (y más aún psicológico-religioso) hay mucho que hablar a favor de que las citadas fantasías erótico-paradisíacas no son más que el resultado de malas traducciones de pasajes oscuros del Corán, por ejemplo de las suras 44 y 52; según Christoph Luxenberg (*Die syro-aramäische Lesart des Korans. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlín 2000), las muy citadas huríes son simplemente, en verdad, uvas blancas: una imagen que tiene mucho más sentido en el contexto de nuestra interpretación de la dinámica oral-homeostática de las imágenes del paraíso; la uva que espera a los creyentes constituye, como hemos insinuado, un topos extendido de la literatura cristiana y judía del más allá, que pudo ser familiar también a los autores del Corán.

<<

[646] Por ejemplo: Ioan P. Culianu, *Jenseits dieser Welt. Ausserweltliche Reisen von Gilgamesh bis Albert Einstein*, Múnich 1995; Pierre-Antoine Bernheim/Guy Stavrides, *Welt der Paradiese – Paradiese der Welt*, o. c.; Friedrich Heer, *Abschied von Höllen und Himmeln. Vom Ende des religiösen Tertiär*, Frankfurt/Berlín 1990; Bernhard Lang/Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt/Leipzig 1996. <<

[647] Gilles Deleuze/Félix Guattari, Was ist Philosophie?, o. c., pág. 112. <<

[648] Cfr. Gotthard Günther, *Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas*, Hamburgo 1975, pág. 30. <<

[649] Citado por Deutsche Volksbücher, Carl Otto Conrady (ed.), Reinbeck (Hamburgo) 1968, pág. 76. <<

[650] Sobre el mímico total como resultante de la tríada: ingresos sin trabajo, seguridad sin lucha e inmunidad sin mal cfr. infra, págs. 626-ss. <<

[651] Cfr. Esferas II, Globos, capítulo 8, «La última esfera. Para una historia filosófica de la globalización terrestre», págs. 695-872, sobre todo págs. 763-ss. <<

[652] Pascal Bruckner, Ich leide, also ich bin. Die Krankheit der Moderne – eine Streitschrift, Weinheim y Berlín 1997, pág. 91. <<

[653] Sobre los fantasmas y ensayos mágicos de vuelo en el contexto del Fausto cfr. Wolfgang Behringer/Constance Ott-Koptschalijski, Der Traum vom Fliegen. Zwischen Mythos und Technik, Frankfurt 1991, págs. 238-241. <<

[654] Citado por Kutsch/Wiswede, Wirtschaftssoziologie, Stuttgart 1986, pág. 213. <<

[655] Bernard Mandeville, Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, Walter Euchner, Frankfurt 1968, págs. 79-92. <<

[656] Werner Sombart, *Liebe, Luxus und Kapitalismus* (1922), München 1967, pág. 133. <<

[657] En esa tradición argumenta aún hoy el teórico de las marcas de gran calidad («Sólo vencedores venden marcas de calidad») Wolfgang Reitzle, Luxus schafft Wohlstand. Die Zukunft der globalen Wirtschaft, Reinbeck (Hamburgo) 2001. <<

[658] Anna Pavord, Die Tulpe. Eine Kulturgeschichte, Frankfurt/Leipzig 1999, págs. 126-157. <<

[659] Este fenómeno tiene su análogo contemporáneo en los países del capitalismo autoritario de Asia oriental, Singapur y China en primer lugar, cuya intelligentsia, fiel al Estado, advierte incesantemente a la «sociedad» neo-rica ante el peligro, inmanente al bienestar, de «excesivo individualismo» (como resulta comprobable en el decadente «Occidente»). <<

[660] La expresión procede de escritos publicitarios del productor de porcelana y cerámica Josiah Wedgwood, del siglo XVIII; cfr. Neil McKendrick, «Los orígenes de la sociedad de consumo. Lujo, envidia e imitación social en la literatura inglesa del siglo XVIII», en: Hannes Sigrist/Hartmut Kaelble, Jürgen Kocka (ed.), *Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschaft- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert)*, Frankfurt/Nueva York 1997, págs. 100-s. La imagen lingüística de la infección por nuevas necesidades demuestra que cien años antes de Gabriel Tarde había ya planteamientos para una epidemiología mental. Los actores del teatro moderno del enriquecimiento ya tenían claro entonces que la mimesis del lujo comienza arriba. Por eso Colbert tenía razón, bajo premisas mercantilistas, en fomentar «manufacturas de seda y otras industrias aristocráticas» (Gabriel Tarde, *Die Gesetzte der Nachahmung*, o. c., pág. 359). En el topos ilustrado del sultán turco libertino se muestra que la crítica del lujo también es utilizable hacia fuera en el sentido de una crítica cultural. Así, en el estudio histórico-filosófico de Constantin François de Volney, *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche* (1791) (reedición alemana, Frankfurt 1977, pág. 79), se lee: «Se rodeaba de una armada de mujeres, de eunucos, de aduladores [...] Imitando a su señor, también los esclavos reclamaban casas lujosas [...] y el serrallo se tragó las riquezas del imperio». <<

[661] Hermann Burger, Die künstliche Mutter, novela, Frankfurt 1982. <<

[662] La expresión se encuentra en Lionel Tiger, *The Decline of Males*, Nueva York 1999. <<

[663] James L. Nolan, *The Therapeutic State: Justifying Government at Century's End*, Nueva York 1998. <<

[664] En este contexto puede explicarse la decadencia de los intelectuales en la cultura posmoderna. Sólo puede existir el intelectual clásico mientras tome la voz como representante de la necesidad real o, lo que es casi igual, de lo real en general. Desde que la necesidad ha devenido exótica, el intelectual cae en la sospecha de que pretende vivir de la importación de situaciones precarias lejanas. En Occidente ya ha pasado la mejor época del gesto de politizar escándalos y miserias hasta ahora prepolíticos; ese gesto sólo podría volver a ganar importancia si la situación del cuarto más bajo dentro del sistema de lujo se acerca a un grado de depauperación politizable (por ese efecto ha apostado Bourdieu con sus investigaciones sobre la desdicha muda de los franceses en *La misère du monde* [La miseria del mundo, Akal, Madrid 1999]) y si además de energías de protesta se cuenta también con nuevas ideas para una política de la redistribución. Por el momento, ambas cosas están presentes sólo en formas débiles y confusas; por eso, por motivos comprensibles, no tuvo consecuencias que Bourdieu intentara cambiar el nombre del Estado de prohijamiento de la sociedad del bienestar por el de Estado de miseria («Etat de misère», en: *Express*, 16 de marzo de 1993). <<

[665] A ello se añade la dimensión social-narcisista del mimo y en el starsystem de la cultura de «masas», donde se ejercita la demanda de notabilidad sin esfuerzo ni trabajo. <<

[666] Dieter Senghaas, en «Éxitos escasos, fracasos numerosos y avances contrarrestables. Reflexiones sobre el opus magnum de David Lande Bienestar y pobreza de las naciones» (Leviathan, 1, 2000, págs. 142-ss.), remite a la paradoja o, mejor, a la estructura autosaboteadora de la llamada política de desarrollo, según la cual a las nacionales que han tardado en tomar su tren, a la vez que se las exhorta a la competencia, se les ponen sistemáticamente trabas para ella. <<

[667] Véase supra, capítulo 1, «Insulamientos. Para una teoría de las cápsulas, islas e invernaderos», págs. 254-ss. <<

[668] Cfr. Annette Hünnekens, *Expanded Museum. Kulturelle Erinnerung und virtuelle realitäten*, Bielefeld 2002. <<

[669] Cfr. supra las notas sobre Olafur Eliasson, págs. 257-ss., así como las observaciones sobre la teoría de la instalación de Ilya Kabakov y Boris Groys, págs. 400-ss. Bajo la dirección de Peter Weibel, el Centro de Arte y Tecnología de Medios (ZKM) de Karlsruhe se ha convertido en una encarnación mundialmente única en su género del nuevo tipo de instituciones «museo como máquina de conocimiento de sistemas». Heiner Mühlmann y Bazon Brock han presentado una idea explosiva en su proyecto para un doble museo arte/guerra. «El doble museo tiene la tarea didáctica de generar meta-saber cultural mediante exposiciones sobre la conexión entre guerra, entretenimiento con contenido de guerra y entretenimiento con saber cultural, en el que la guerra está prohibida», citado por Heiner Mühlmann, «Arte y/o guerra – El doble museo», en: Bazon Brock, Gerlinde Koschig (eds.), Kunst und Krieg, Múnich 2002, pág. 189. <<

[670] Para la teoría de la inmersión cfr. las explicaciones del tercer paso del habitar mediante la instalación y la obra de arte total, supra, págs. 399-407. <<

[671] Para la expresión colector véase supra págs. 475-ss. <<

[672] Cfr. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/Nueva York 1993. <<

[673] Gabriel Tarde, Die Gesetze der Nachahmung, o. c., pág. 198. <<

[674] Cfr. Burkhard Scherer, Auf de Inseln des Eigensinns. Eine kleine Ethnologie der Hobbywelt, Múnich 1995. <<

[675] Cfr. Jean de Maillard, *Le marché fait sa loi. De l'usage du crime par la mondialisation*, Paris 2001. <<

[676] Giorgio Agamben, Homo sacer, Frankfurt 2001. [Homo sacer, Pre-Textos, Valencia 1998.] <<

[677] Compárese la manifestación de Imre Kertész: «Occidente es un campo para prisioneros bien tratados. Este campo hay que defenderlo», citado por Die Zeit, 43/2002, pág. 43. <<

[678] Para la diferencia entre la vista de globos representados y la visión panorámica dentro de la esfera del uno continuo (y derivaciones de ello en el arte de inmersión más reciente, por ejemplo el cine esférico) cfr. Esferas II, Globos, Introducción, apartado II, «Instante parmenídeo», págs. 66-86. <<

[679] Cfr. Benjamin Barber, Coca-Cola und heiliger Krieg. Jihad vs. McWorld. Der grundlegende Konflikt unserer Zeit, Berna/Múnich/Viena 2001. <<

[680] Cfr. Norbert Bolz, Das konsumistische Manifest, Múnich 2002, pág. 90. <<

[681] Michael Hardt/Antonio Negri, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/Nueva York 2002. [Imperio, Paidós, Barcelona 2005.] <<

[682] Negri/Hardt, Empire, o. c., pág. 211. <<

[683] Ibid, pág. 212. <<

[684] Este diagnóstico alcanza tanto a la agudización prometeico-franciscana de Negri como a la radicalización de la militancia pura en el ensayo para-ateo de Alain Badiou Saint Paul. La fondation de l'universalisme, París 1997. Por una apropiación melancólico-realista de la «herencia de la razón profética» aboga Daniel Bensaïd en su libro *Le pari mélancholique. Métamorphose de la politique et politique de la métamorphose*, París 1997. La línea metafísica de defensa del principio de la izquierda fue mostrada filosófico-religiosa e histórico-religiosamente en Peter Sloterdijk/Thomas H. Macho (eds.), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Zúrich/Múnich 1991; quien quiera volver a las fuentes del siglo xx, habrá de releer a Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, 1932, y Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Berlín, segunda edición 1928, así como los escritos de Charles Péguy. <<

[685] En todo caso, puede adulterarse convirtiéndose en una ideología de oposición, resultante de malentendidos y simplificaciones, como se comprueba en recientes contribuciones a la disputa entre el mundo pobre y el rico, donde se habla de confronting the Empire. <<

[686] Según los datos del Fischer Weltalmanach 2003, Frankfurt 2002. <<

[687] Cfr. Emmanuel Todd, *L'illusion économique*, París 1998. <<

[688] Eric Hobsbawm, Das Zeitalter der Extreme, o. c., págs. 365-367. <<

[689] Cfr. una vez más para este contexto el artículo de Gerhard Schulze citado en la nota 579. <<

[690] Helga Häsing y Ludwig Janus, en el libro, editado por ellos, *Ungewollte Kinder. Annäherungen, Beispiele, Hilfen*, Reinbeck (Hamburgo) 1994, parten del «cálculo precavido» de que todavía hoy un niño de cada tres viene al mundo sin ser deseado; una cifra probablemente colocada muy alta, que, no obstante, aunque fuera real, contendría la referencia al novum histórico de que domina una mayoría de dos tercios de hijos deseados. <<

[691] Peter Handke, Versuch über die Müdigkeit, Frankfurt 1989, pág. 52. <<

[692] En el año 2000, en la República Federal de Alemania, con cerca de 39 millones de puestos de trabajo (en una población de 82 millones de personas) y una cuota de enfermedad (muy baja, condicionada por la crisis) de 9 días por trabajador y año, se produjeron en torno a 350 millones de días de baja pagados. Esto, sin contar con la imperceptible morbilidad del fin de semana (que puede distribuirse en 4000 millones de días al año), ni con la morbilidad encubierta de las vacaciones (virtualmente 1000 millones de días), ni con las actitudes enfermizas del segmento de población no integrado directamente en la vida activa. <<

[693] Honoré de Balzac, La piel de zapa [1831], Siruela, Madrid 2004. <<

[694] Cynthia Fleurie, Pretium doloris. L'accident comme souci de soi, París 2002. <<

[695] Cfr. Walther K. Lang, Grausame Bilder: Sadismus in der neapolitanischen Malerei von Caravaggio bis Giordano, Berlín 2001. <<

[696] Charles T. Sykes, *A Nation of Victims. The Decay of the American Character*, Nueva York 1992. <<

[697] Cfr. Lorenzo Pinna, Fünf Hypothesen zum Untergang der Welt, München 1996.

<<

[698] Cfr. Julia Kristeva, *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Paris 1994. <<

[699] La monografía pasada más soberbia del lujo en una cultura concreta, el capítulo 11 de la monumental Historia de las costumbres de Roma, de Ludwig Friedländer (Stuttgart 1980, págs. 645-747), divide los fenómenos en: lujo de la mesa, lujo del atavío y del adorno, lujo de la vivienda, lujo de la instalación doméstica, lujo del enterramiento, lujo de los esclavos. <<

[700] Cfr. Norbert Bolz, Das konsumistische Manifest, o. c., págs. 102-ss. <<

[701] Cfr. Jonathan Crary, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt 2002; Walter Benjamin, «La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica», en: *Gesammelte Schriften*, vol. I 2, págs. 482-498. <<

[702] Para la derivación de religio de un verbo de la vis legendi cfr. Cicerón, De natura deorum II, 28. <<

[703] Cfr. Günther Ohloff, *Irdische Düfte – himmlische Lust. Eine Kulturgeschichte der Duftstoffe*, Frankfurt y Leipzig 1996, sobre todo págs. 270-ss. Se lee (pág. 277) que Jacques Guerlain, poseedor de olfato absoluto, podía distinguir, supuestamente, sin contexto alguno, 3000 cualidades olfativas, un «rendimiento que sólo puede conseguirse mediante intenso entrenamiento diario». <<

[704] Cfr. Franz Sales Meyer (ed.), Handbuch der Ornamentik: zum Gebrauche für Musterzeichner, Architekten, Schulen und Gewerbetreibende sowie zum Studium im allgemeinen, Stuttgart 1993. <<

[705] Para el tema «serpiente» cfr. en Antonio Negri/Michael Hardt, *Empire*, o. c., el apartado «Topo y serpiente», págs. 66-72. <<

[706] El manifiesto comunista, citado por: Karl Marx, Die Frühschriften, Siegfried Landshut (ed.), Stuttgart 1968, pág. 529. <<

[707] Mehdi Belhaj Kacem, en «Society». Jeu investigatif et aventurier sur la communauté désavouable, París 2001, págs. 239-ss., especialmente págs. 258-262, ha interpretado la producción de imágenes pornográfico-heterosexuales de la era de la liberalización desde el carácter de «hipersensibilidad» de los órganos femeninos y la performance de la excitación masculina. <<

[708] Carl Djerassi, Die Mutter der Pille. Autobiographie, Múnich/Zúrich 2001, págs. 82-105. <<

[709] Ibid, pág. 102. <<

[710] Cfr. Carl Christian Bry, *Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns* (1924), Martin Gregor-Dellin (ed.), Múnich 1979, págs. 150 y 154. <<

[*] Verwöhnung: mimo, atención, cuidado, dedicación, regalo, halago, obsequiosidad, confort, bienestar, comodidad... En todas estas acepciones aparece esta palabra en este libro, pero siempre con el referente semántico último del mimo, en general, de la madre al hijo. (N. del T.) <<

[**] Laune: humor, estado de ánimo, incluso veleidad, antojo, capricho. (N. del T.) <<

[***] Weltoffenheit: patencia de mundo o del mundo, es decir, apertura del mundo al hombre y del hombre al mundo, el mundo se manifiesta al ser humano, el mundo es algo manifiesto para el ser humano, que percibe su apertura o patencia. (N. del T.) <<

[****] Entlastung: descarga de peso, de la sobrecarga estructural del ser humano, alivio de tensiones por el lujo de vivencias, etc. Recuerda, en un contexto transferido, al aligeramiento [Erleichterung] general del que se viene hablando en estas páginas como señal característica del ser humano en la modernidad. (N. del T.) <<

[*****] Langeweile en alemán, repetimos: instante, momento, lapso de tiempo, largo, o que se hace largo. (N. del T.) <<

[*****] Allomutter, Allomother (biología). Prefijo allo- o alo-: otro, diferente, distinto. (N. del T.) <<

[*****] Calidad o circunstancia de estar o ser sostenido, llevado, mantenido [Getragenheit]. Como líneas más abajo, arrojamiento: calidad o circunstancia de ser o estar arrojado [Geworfenheit]. (N. del T.) <<

[*****] Wille zum Können: voluntad de poder o saber hacer algo, de ser capaz de algo. (N. del T.) <<

[*****] Verfremdung: modo inusual de representar algo conocido; por ejemplo, y sobre todo, estética, literaria, teatralmente; caracterizar lo real de modo extraño o ajeno a ello, desacostumbrado; en ese sentido: extrañamiento, artificiosidad, des-realización, interpretación, trasplante, recomposición, reconversión, distorsión, extrapolación, etc. (N. del T.) <<

[*****] Recuérdese lo dicho al comienzo del capítulo, Laune: humor, disposición, estado de ánimo, capricho, antojo, etc. (N. del T.) <<