



**PETER SLOTERDIJK**

**LOS HIJOS TERRIBLES  
DE LA EDAD MODERNA**

Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad

BIBLIOTECA DE ENSAYO



¿Qué impulsa a la humanidad hacia delante? El aprendizaje de la historia ¿es lo que orienta el progreso? Este tipo de preguntas y las respuestas habituales —normalmente desacertadas— oscurecen poco a poco el paso de una generación a otra. En el éxito o el fracaso de este tránsito generacional entra en juego la supervivencia de la civilización que conocemos.

Según Peter Sloterdijk, Europa (superada después por su filial cultural norteamericana) transmitió a casi todos los demás conjuntos étnicos un legado paradójico y fatuo: el mensaje de la herencia. Y, así, Europa y Estados Unidos, en nombre de la joven, voluble y agresiva diosa Libertad, llevaron hasta las regiones más alejadas un arriesgado experimento...

Las modernas generaciones de padres son débiles desde un punto de vista civilizador, de forma que estos progenitores potencialmente terribles solo pueden aportar una descendencia con este mismo potencial. En este sentido, *Los hijos terribles de la Edad Moderna* podría considerarse un libro negro, pero extraordinariamente revelador, sobre las generaciones venideras.



Peter Sloterdijk

# Los hijos terribles de la Edad Moderna

Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad

ePub r1.1

Titivillus 25.03.16

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*

Peter Sloterdijk, 2014

Traducción: Isidoro Reguera

En cubierta: *El pólipo deforme vagaba por las riberas, cual suerte de cíclope sonriente y horrible*, de Odilon Redon (1883), y *La quimera*, de Gustave Moreau (1862)

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

Edición digital: ePubLibre, 2016

Conversión pdf: FS, 2020



*I grow, I prosper.*  
*Now, gods, stand up for bastards!*  
WILLIAM SHAKESPEARE, *El rey Lear*, I, 2

## Advertencia preliminar

# Sobre herencia, pecado y modernidad

El ser humano es el animal al que hay que explicar su situación. Si levanta la cabeza y mira sobre el borde de lo obvio, lo agobia la desazón por lo abierto. La desazón es la respuesta adecuada al superávit de lo inexplicable sobre lo explorado.

Pronto se manifiesta así una desazón en las preguntas por el origen, finalidad y significado de la situación humana. Los filósofos griegos mitificaron esa desazón como «asombro» (*thaumazein*), suponiendo que ese sentimiento era intelectualmente estimulante y existencialmente elevado siempre. Los románticos siguieron a los filósofos. Elevaron el fenómeno a la categoría de arcano. Quisieron reconocer en él la fuente de la poesía, como si el asombro fuera la reacción de la cotidianidad ante el misterio. Descartes fue el primero que desmitificó el asombro presentando el *estonnement* como la primera y más desagradable entre las «pasiones del alma». Que no puede ser nunca más que mala<sup>[1]</sup>.

En cualquier caso, nunca pudo liberarse al sentimiento cotidiano del desagradable carácter de la situación. No conoces los inicios, los finales son oscuros, en alguna parte entremedias has sido abandonado. Estar en el mundo significa estar en lo oscuro. Lo mejor es mantenerse en la apariencia de que uno sabe orientarse en ese entorno cercano que desde hace algún tiempo se llama el «mundo de la vida».

Si renuncias a preguntar más estás provisionalmente seguro.

Al principio no fue la palabra, sino la desazón que busca palabras. En el mito recayó la tarea de mostrar caminos de salida de la oscuridad primera. De aquello de lo que no se podía guardar silencio hubo que contar cosas. Contar o narrar significa hacer como si se hubiera estado presente en el comienzo. A los narradores les gusta simular que con sólidos recipientes atados a largas cuerdas son capaces de extraer de los pozos del pasado. A menudo la afirmación de poseer una fuerza narrativa superior fue acompañada por la sugestión de que se ha recibido de círculos del más allá, normalmente bien informados, informaciones privilegiadas sobre las circunstancias más próximas al final.

Por el éxito del cristianismo, en la esfera de la civilización occidental se impuso la interpretación que hace la Biblia de la desazón del ser-en-el-mundo. Interpretación que mediante un corto relato transmite una lección evidente, aunque sombría: si no pocas veces nos sentimos sorprendidos por el diagnóstico de nuestra existencia es por un motivo comprensible. Somos seres expulsados, casi desde el principio. Todos nosotros hemos cambiado una patria por un exilio. Si estamos en el mundo es porque no fuimos dignos de permanecer en un lugar mejor.

A la luz del más poderoso mito de Occidente, en los seres posadánicos ha dejado sus huellas un castigo de carácter inexpiable, irreversible, y ha sido así generación tras generación. Ese mito trata del destierro permanente que de la situación paradisiaca nos ha desplazado a la confusión de hoy. La situación del ser humano es una consecuencia del pecado.

El mito no suprime la desazón, la hace soportable en tanto que la explica. La regla fundamental de la dinámica del mito reza: cualquier historia es mejor que ninguna historia.

También un mito oscuro aclara la situación en tanto que proporciona a la desazón un marco. A menudo impide incluso que aparezca la desazón, por cuanto la explicación se anticipa al sentimiento.

Sin embargo, a causa de efectos colaterales paradójicos, en la explicación de la desazón puede aparecer en el ser-en-el-mundo el efecto de que lo difícilmente soportable vuelva en forma acrecentada: a saber, cuando la situación no clara aparece aún mucho peor, debido a las explicaciones del mito, que el desconcierto originario para cuya superación se creó el relato.

Para un incremento así de la desazón a causa de su explicación, la historia de las ideas de la vieja Europa no ofrece un ejemplo más poderoso que la interpretación del relato bíblico de la expulsión de los primeros padres humanos del paraíso hecha por Aurelius Augustinus (354-430)<sup>[2]</sup>. A causa de su intervención, la desazón se convirtió en desconcierto. La confusión primera se volvió perplejidad. El obispo de Hipona había recorrido el camino del mito al logos con esa congruencia que permite vislumbrar la semejanza esencial entre teología y extremismo. Congruencia que hace estremecer aún hoy, cuando uno se da el trabajo de reconstruir, una vez más, el proceso a partir de las actas. Supuso el paso de un cuento de hadas sobre el origen, lleno de referencias simbólicas y armónicos arquetipos, a una doctrina catastrófica de énfasis masoquista primario.

La elevación de la vaga desazón a una debacle metafísica dio lugar a la doctrina del *peccatum originale*, un *terminus technicus* teológico que desde el siglo XIII se reproduce en alemán por el concepto, perfectamente adecuado desde el punto de vista del contenido, de *Erbsünde*<sup>[3]</sup>. Esa doctrina resultó de la tajante racionalización del relato bíblico de la



expulsión de nuestros primeros padres del paraíso, que —con Orígenes y el Seudo-Dionisio— llevaron a cabo los lógicos-de-Dios más pretenciosos del primer milenio después de Cristo. Por regla general, el judaísmo, al que pertenecían los derechos de autor de la fábula de la expulsión, se conformó con motivar lo mejor que pudo la estancia de los seres humanos en un mundo subóptimo, pasando de generación en generación esa historia, que era rumor común en la época posbabilónica, junto con el menaje restante de tradiciones edificantes y amonestadoras. Los receptores judíos de esa fábula pudieron apuntarse el beneficio psíquico de la explicación mítica, dado que ahora ya podían saber al menos a qué atenerse. En su situación, así explicada, se las arreglaron con el animoso realismo propio desde antiguo de su tradición sapiencial.

Agustín, por el contrario, con su extremada doctrina del pecado provocó un ensombrecimiento del que el mundo occidental solo va recuperándose dubitativamente hasta el día de hoy. No quiso contentarse con tomar nota humildemente del extraparadisiaco *status quo* del ser humano. Se empeñó en motivar más profundamente el caso, elevándolo a un drama de distanciamiento entre el ser humano y Dios, en el que el papel del malvado tercero que ríe recayó en Satán, el narcisista cabecilla de los ángeles rebeldes. El obispo norteafricano, exmaniqueo y platónico, que había abjurado de la sabiduría mundana, se convirtió en algo más que en la diva de la teología: cantar un aria sin poner sus propias notas en ella no entraba siquiera en su consideración. Al histérico de Hipona, predestinado a altas tareas eclesiásticas por sus dotes para crear sentimientos de culpa, le pareció conveniente desprender el proceso crítico del pasado mítico para reactualizarlo en la vida de cada individuo.

Podría considerarse en principio la maniobra como un

asunto de plausibilidad posterior: la idea de la justicia de Dios adquiere fácilmente una luz cuestionable si los descendientes de Adán, sin excepción, tienen que expiar un único pecado cometido en tiempo inmemorial por un antepasado, de perfil débil además, sin tener culpa alguna por sí mismos. Si ya en su formulación sencilla el mito había traído consigo el riesgo de que la razón corriente pudiera cuestionar la proporcionalidad entre falta y pena —pues la muerte, la necesidad y la enfermedad, males no conocidos ninguno de ellos en el paraíso, han de considerarse, según afirmación del apóstol Pablo, como justas consecuencias del pecado de los primeros padres—, con mayor razón entonces, respecto a los descendientes lejanos, puede plantearse la cuestión de por qué también ellos, milenios *post eventum*, han de seguir pagando aún por la falta de los antecesores.

Merece la pena echar una mirada a las respuestas agustinianas, y a su elaboración por parte de la teología del milenio posterior, aunque solo sea para tener de ese modo una perspectiva de la fabricación de la psique de la vieja Europa y de algunos de sus complejos determinantes.

La doctrina clásica del pecado original puede desglosarse en una parte lógica y en una moral y sexualmente patológica. No sería fácil decir cuál de las dos es más insólita para la argumentación y el sentimiento modernos. El aspecto lógico de la doctrina del *peccatum originale* impone a los interesados contemporáneos la tarea de retrotraerse al punto de vista de la filosofía originaria antigua y de su elaboración medieval. Según ella, todo lo originado estaría «de algún modo» contenido en el «origen» (*arché, principium*) y representaría solo su «desarrollo» temporal y fenoménico. Todos los seres humanos que viven posteriormente estarían, pues, copresentes «en la semilla de Adán», porque según esa lógica, fuera de servicio ya entretanto, incluso la secuencia más lejana vendría

incluida ya en el primer comienzo. No hay nada nuevo en el mundo, solo el desarrollo de sustancias preformadas. Si Adán, el hombre originario, corrompió su sustancia, intacta en la creación, por el primer pecado, la corrupción se transmite a los descendientes, ya que estos están coincluidos «en él». No solo la sustancia originariamente sana ha de ser divisible y sin embargo estar presente entera en cada una de sus partes. Para la corrupción de la sustancia vale la ley de la presencia del origen en el miembro subordinado de modo parecido a como vale la del poder originario en el efecto secundario. Todo descendiente de Adán es por ello co-corrupto «en Adán».

Si la razón contemporánea ya tiene algunas dificultades con la extravagante teoría de conjuntos del pensamiento del origen, es la parte moral y sexualmente patológica del dogma del pecado original la que la desconcierta violentamente. En ella la doctrina se vuelve psicológicamente invasiva y moralmente importuna. Pretende suministrar una fenomenología del pecado que consigue mostrar cómo el primer comportamiento equivocado se reactualiza espontáneamente en cada uno de los hijos de Adán. El supuesto del *peccatum originale* se considera cumplido cuando la falta hereditaria del antecesor se repite en la falta propia del nacido más tarde. El proceso del pecado original no puede llevarse a cabo solo como asunción pasiva de una vieja carga, por más que el peso de la pasividad sea suficientemente grande en la condición extraparadisiaca del ser humano. Hay que mostrar, además, cómo se lleva a cabo la reavivación del pecado en el individuo, de modo que pueda atribuírsele también como acción individual. El descendiente no está dispuesto al pecado solo como heredero de la tara adanita; se hace pecador por propia intensidad.

Solo esta componenda teológico-moral protege la justicia de Dios frente al reproche de que respondiera al paso en falso

de Adán con una sobre-reacción. Los descendientes tienen que cometer por sí mismos de nuevo el pecado original para merecer su condenación, o más exactamente: su condena a la condenación. Y lo cometen infaliblemente porque vienen a la vida con la tara de tener que pecar. Eso es lo que significa la astuta e impertinente expresión de Agustín de *non posso non peccare* como última verdad de la *conditio humana* natural tras la caída. La corrupción antecede al ser humano. El hombre es el ser vivo que no puede no pecar, mientras la gracia no muestre a unos pocos un camino de retorno a la integridad. Para Agustín está fuera de duda que son pocos los que se han de contar entre los elegidos. Efectivamente, en la corte de Dios solo quedan libres las plazas de los ángeles rebeldes. En el más allá no hay ni necesidad ni interés en un contingente mayor que ese de candidatos a la salvación. Para un universalismo sentimental no existe en la *vera religio* desde el primer instante espacio alguno, cosa que también dirán siempre al respecto apóstoles posteriores, universalistamente hiperventilados, y sus apéndices filosóficos. El cristianismo auténtico, tal como fue codificado desde Pablo hasta Agustín, sigue siendo, como estricta religión de la predestinación y la gracia, un asunto de los menos, exceptuando algunos gestos verbales erráticos «hacia todos» y *pro multis*<sup>[4]</sup>. Su escritura sagrada, bien entendida, es más bien un libro para nadie que para todos.

El punto de apoyo para su doctrina de la inherente transmisión hereditaria del pecado lo encuentra Agustín en el proceso de generación: igual que la vida bisexuada como tal, el pecado es una enfermedad sexualmente transmisible. Más aún: el modo de la transmisión, el acto sexual, incluye la repetición del primer pecado, porque no se lleva a cabo sin *superbia*, es decir, sin una arrogante autopreferencia de la criatura frente a su creador. El punto álgido sexual es la huella

de la soberbia demoniaca, en tanto la criatura se aparta de su origen para colocarse ella en primer lugar<sup>[5]</sup>. Si los seres humanos se hubieran mantenido capaces de reproducirse sin gozar de su alboroto sensual, habrían quedado más cerca de la bienaventuranza. Pero en el estado posterior al lapso tienen la espina del placer autorreferente clavada en su carne. En tanto que lleva a cabo el giro hacia la preeminencia del yo, la voluptuosidad sensual se hace indigna de la eternidad.

En contextos modernos el argumento agustiniano se arroparía con la tesis de que el placer por el placer hace valer la disposición «narcisista» de la psique: esta tesis, sin embargo, por volver a la dicción religiosa y metafísica, no es compatible con la ordenación de la criatura en las jerarquías cósmicas. La tendencia a la perversión es inherente a los mortales a causa de su orientación primaria a la libido. En el estado de corrupción el ser humano está condenado a la autopreferencia. La voluntad de arbitrariedad está demasiado anclada en el interior del descendiente de Adán como para que por propia decisión pudiera erradicarla. El orden del amor está radicalmente tergiversado en él. Él instrumentaliza lo absoluto y diviniza los instrumentos. Además está condenado a ocultar ante sí mismo su propia condición: la perversión tiene como compañera inseparable la insinceridad. La historia de la autopreferencia, que es a la vez *mauvaise foi* semiconsciente, conduce a la «lejanía de Dios», a la rebelión, caída, desorientación, pecado, perversión y a como suenan, por lo demás, los grandes títulos del yerro humano. Esa historia solo llegaría a un final si al ser humano se le mostraba cómo había de arreglárselas si quería volver a ceder al creador su precedencia. Esto podía efectuarlo exclusivamente mediante la escucha del Evangelio. Solo esto reconduciría al *posse non peccare* de los verdaderos creyentes y al *non posse peccare* de los transfigurados<sup>[6]</sup>.

Con ello, al menos, el pecado original se hizo reversible para algunos. La reconstrucción agustiniana de la historia humana tras la caída deja claro hasta qué punto el cristianismo surgió del esfuerzo por compensar la sobrereacción originaria de Dios ante la falta de Adán mediante una acción redentora que devolvía al ser humano una pequeña oportunidad de salvación sin que el Dios que se había sobrepasado en su ira tuviera que quedar en evidencia. Los escritos de Agustín están atravesados por la sintonía con el clima del sobrecastigo: para el estricto obispo de Hipona no puede haber miseria humana alguna de la que en último término el ser humano no sea culpable por sí mismo.

Pertenece a los dudosos méritos de Agustín el hecho de que, debido a sus estímulos, la civilización occidental consiguiera desarrollar una idea de la transmisibilidad hereditaria de la culpa, pecado y corrupción, que, aunque de lejos, podría asimilarse al concepto indio de karma. En tanto que Agustín puso cabeza abajo todas las intuiciones espontáneas de la razón moral cotidiana, concibió también una forma de pecaminosidad que a través de los hechos de la reproducción pasaba inmediatamente a todos los descendientes de Adán; a excepción solo del Salvador, concebido virginalmente. Con ayuda de su concepción del pecado original, el melancólico obispo fue capaz de construir un *continuum* de historia terrena plenamente encajado bajo el signo de una insurrección de los individuos frente a Dios, a la vez que innata renovada siempre espontáneamente. La *civitas terrena* no es más que un largo *défilé* de rebeliones, arrogancias y delitos, al que escoltan, solo insuficientemente, los esfuerzos de algunos honrados gobernantes y jueces en pro de la *iustitia* terrena. La rebelión es la esencia del ser humano: el ser humano se hace como Dios en tanto que utiliza frente a Dios su propio privilegio de poder decir no. Cuando Albert Camus

publicó en el año 1951 su gran ensayo *El hombre rebelde* apenas tenía algo más que ofrecer que una paráfrasis de las doctrinas de su compatriota Agustín, enriquecida con ejemplos actuales.

Se puede afirmar de la profunda-maliciosa construcción de la primera falta humana y de su ineludible transmisión por el acto de la procreación que desde el punto de vista psichistórico ha arrojado sobre la evolución de Occidente una sombra cuya disipación mediante su esclarecimiento filosófico, teológico, psicológico, sociológico y literario no puede considerarse aún cerrada ni siquiera hoy. Hoy, igual que antes, pueden percibirse aún en el archipiélago del cristianismo las improntas del masoquismo metafísico de procedencia agustiniana, así como de su carga de fobocracia política y enemistad existencial hacia el cuerpo<sup>[7]</sup>: dos males radicales, a los que se juntan inquietismo, pánico a la predestinación, culpabilismo, inhibición neurótico sexual y culto a la desdicha. Y no es un diagnóstico ligero si se considera que con sus más de dos mil millones de creyentes nominales el cristianismo representa por ahora el poder religioso más grande en número, además del más intenso teológicamente, del mundo, por más que los oscuros asuntos hereditarios se hayan recodificado hoy día casi por doquier en los discretos dialectos de empatía, trabajo social y solidaridad.

También para el ensombrecimiento con el paso del tiempo de la historia de la expulsión del paraíso por la invención agustiniana del pecado original hereditario vale la ley fundamental mitodinámica que rige en el campo de la desazón primaria: cualquier relato es mejor que ningún relato. Pero ningún relato oscuro puede sustraerse a los efectos de la Ilustración, que sitúa las viejas historias bajo nuevas luces. Mientras más sombría resulte la redacción de una vieja

historia, con tanta mayor fuerza se manifiesta después la necesidad de esclarecer el relato mediante un re-relato.

Esta observación puede ilustrarse con las vicisitudes de la doctrina del pecado original en la época moderna. Ya Rousseau proporcionó una reescritura laica de la doctrina al interpretar la expulsión del paraíso de la ausencia de propiedad como el acto fundacional de la sociedad burguesa: en lugar del pecado original aparece la primera reacción del sentido de propiedad privada; con la frase: *Ceci est à moi!*, «esto es mío», comienza la historia de la sociedad burguesa, que representa para Rousseau una única secuencia de enajenaciones y artificialidades. Aunque Rousseau considere la propiedad también como el origen de numerosos males civilizatorios, no niega la inevitabilidad de esa invención. Como tras él haría Bismarck<sup>[8]</sup>, Rousseau había comprendido que toda legitimidad descansa en último término en una ilegitimidad prescrita. Con su reinterpretación de la catástrofe originaria da el paso que delinea las posturas futuras de los modernos con respecto a la cuestión del primer mal: desteologiza el mal y transpone la fuente de la corrupción al campo de lo social.

Immanuel Kant, el admirador de Rousseau, desliga plenamente la historia del pecado original del contexto religioso y la coloca en una perspectiva histórico-civilizatoria: fundamenta, a su parecer, el honor que representa para el género humano el hecho de haber sido arrojado del paraíso, dado que solo así pudo llegar al camino de la razón y del progreso<sup>[9]</sup>. Al perder los primeros padres su comodidad, sus descendientes se convirtieron en agentes de la moralidad y de un esfuerzo siempre emprendedor. La existencia burguesa comienza donde acaba la pereza paradisiaca.

En Friedrich Schiller se encuentra finalmente la total



transvaloración de la historia de la expulsión: hace comenzar directamente el proceso de la libertad humana con el pecado original, sí, lo celebra incluso como «el acontecimiento más feliz y más grande de la historia humana», que abre el camino de la acción propia. Muy lejos de fundamentar una culpa hereditaria, la desobediencia originaria bajo el árbol del conocimiento proporciona la primera prueba del despertar de las fuerzas racionales. Con un paraíso perezoso, indigno de ella, a la espalda, la humanidad mira desde antiguo hacia delante, a un paraíso mejor, activo, reflexivo: el acceso a él lo consigue esforzadamente por sí misma mediante el uso de su capacidad de conocimiento y de su libertad<sup>[10]</sup>.

También Johann Gottlieb Fichte impulsó paradójicamente la secularización del pecado original por su doctrina de la auto-posición del yo en la «acción-hecho»<sup>[11]</sup>: esa doctrina produjo el ambiguo resultado según el cual la yoidad finita, en tanto se genera a sí misma actualmente, comete, por decirlo así, bajo instrucciones filosóficas, el «pecado original trascendental»<sup>[12]</sup>, pero por la conciencia subsiguiente de la vida absoluta subsana el daño necesariamente ocasionado: el yo finito concienciado se tacha a sí mismo y vuelve a colocarse en lo absoluto.

Finalmente, cuando Friedrich Nietzsche, hacia el final del siglo XIX, formula la tesis de que al ateísmo del futuro le pertenecerá necesariamente también una especie de «segunda inocencia», no solo habla en favor de la liberación de la humanidad del sentimiento dominante hasta entonces de «tener deudas con su comienzo, con su causa prima»<sup>[13]</sup>. También se quita de en medio, esta vez sin polémica y sin citar el nombre del autor, las construcciones agustinianas, sobre las que hace notar en tranquilo tono diagnóstico que por haberse elevado hasta un Dios máximo habían de crear a

la vez un máximo de culpabilidad humana.

En lugar del pecado original hereditario, en los seres humanos modernos aparece el descubrimiento bifronte de la herencia real como carga y oportunidad. Cuando el mundo moderno se hace realmente moderno adopta la forma de un experimento sobre la admisión de ambivalencias. Cuando hay que soportar grandes cargas no pueden faltar ventajas correspondientes. La mayor de las nuevas ventajas consistirá en que el acento de la vida tras la muerte puede ser trasladado a la existencia anterior. Es de lamentar hasta qué punto ese cambio de acento, que en sus inicios fue no menos cuestionable que la titánica lucha platónica entre el partido de las ideas y el partido de la materia, palidece hoy en la trivialidad posmetafísica. Se ha constatado suficientes veces, la mayoría de ellas tras las huellas de Nietzsche, que la modernidad se basa en gran medida en el afecto antiplatónico: quien siente modernamente está de acuerdo, sin muchas cavilaciones, en la exigencia de que la vida en la inmanencia había de concebirse lo suficientemente rica como para recoger en su propio contorno, todavía no medido ni con mucho, lo que antes se colocaba en la trascendencia. La exhortación a permanecer fieles a la tierra está sobre la entrada de las mil y una noches del goce moderno de la vida y de los mil *plateaux* de trabajo diurno creador.

Con menos frecuencia se ha tomado nota de cómo la modernidad ofreció también un escenario favorable al afecto antiagustiniano. Por mucho que el viejo Adán tuviera los defectos que se quisiera, y cometiera delitos tan malvados que resultaran irremediables, los defectos y delitos no serían, sin embargo, en ningún caso, efluvios de una carga anterior relativa al pecado original, sino resultados de la existencia en medios subprivilegiados, o bien iniciativas de una voluntad individual mala, no retrotraíble, que utiliza pretextos y

aprovecha oportunidades. Si hay algo de lo que los modernos se ríen espontáneamente es, ante todo, junto con la idea de que el Sol gire alrededor de la Tierra, de la doctrina de que toda vida humana esté marcada por el pecado original.

Pero al mismo tiempo que la idea del pecado original cae primero en la irrisibilidad, y después en la indiferencia, el pensamiento antropológico y político de los modernos se dirige, en toda su amplitud, a los fenómenos del ser-herencia y del tener-herencia como tal. El siglo XIX descubre la herencia desde todas las perspectivas, sobre todo en su tendencia gravosa, y solo en raras ocasiones como impulso ascendente. Emancipado del pecado original, el ser humano se entiende como el ser implicado en historias hereditarias: es el animal que a causa de la selección sexual ha heredado disposiciones que por ahora le definen como físicamente incorregible; entre ellas, a veces, graves enfermedades hereditarias, que ya no pueden reinterpretarse, como en la Antigüedad, como signos sagrados. Es el animal que hereda una situación de clase de la que no puede liberarse fácilmente, a no ser por rebelión política o subversión cultural. Es el animal que hereda condicionamientos simbólicos —más tarde llamados, con un golpe lingüístico astuto, «socialización»— que determinan casi irreversiblemente su pertenencia cultural y su repertorio nervioso-central, a no ser que los corrija él mismo lo bastante pronto mediante evasiones autodidactas de las estrecheces heredadas. Es, por añadidura, el animal que *nolens volens* se ve encapsulado en una novela familiar de tintes más o menos neuróticos, novela a la que solo gracias a un giro terapéutico podría añadirse un capítulo emancipado. Cuando Mefistófeles dice: «¡Ay de ti, que eres un nieto!», y el cónsul Jean Buddenbrook enfatiza: «somos [...] como los eslabones de una cadena», ambos se mueven en la misma matriz. Hablan de la obligación de asumir cargas hereditarias,

sin que para su motivación sea necesario, o esté siquiera permitido, recurrir al pecado original.

Más bien habría que pensar que la herencia como tal aparece ahora como una tara, contra la que los modernos se rebelan en cuanto consiguen descubrir un punto de resistencia. Cada vez recusan más a menudo los viejos condicionamientos que los oprimen: ya se trate de la esclavización por determinaciones biológicas, ya de improntas de clase, escuela, cultura y familia. Que tales «esclavizaciones» por lo recibido puedan ser a la vez condiciones positivas de vida concreta, lograda, determinada, es algo que no gusta reconocer a los agentes de la ruptura. Por lo demás, a este conjunto de fatalidades se añaden en la economía de crédito moderna los acreedores, que insisten en el reintegro de préstamos con tanta obstinación como en otro tiempo las Furias en ejecutar una maldición.

Dondequiera que resurge el interés por la desheredación y el nuevo comienzo estamos siempre en el suelo de la modernidad auténtica. Dinamita, utopía, cese del trabajo, derecho de familia, manipulación genética, drogas y pop proporcionan los explosivos para hacer estallar la masa hereditaria de lo que se dice dado.

La secularización del pecado original es verdad que ha neutralizado la ponzoña metafísica que, destilada en la cocina de brujas del agustinismo, fue difundida en el «poniente» (Occidente) durante milenio y medio. Pero la eliminación de la carga hereditaria *a priori* abrió la mirada, a la vez, a numerosas formas de herencias ambivalentes en el ámbito secular. Por hablar con mayor cuidado: colocó en nuevas vías la conciencia de las dificultades del ser-herencia, del ser-descendiente y del ser-deudor. Un asalto masivo a posiciones de «vida sin condiciones previas» garantiza a las

modernizaciones su clientela. En este punto puede palpase la *entente cordiale* entre el liberalismo y el socialismo. Los aparentemente irreconciliables contrincantes son los mejores amigos cuando se trata de oscurecer las premisas familiares, genealógicas y fundadas en filiaciones exitosas.

Las ciencias actuales de la cultura se van haciendo conscientes, titubeando, de que conceptos aparentemente pensados hasta el final como generación, filiación y herencia todavía no han sido penetrados con la seriedad que la enorme profundidad del asunto requiere. Para contribuir a la superación de esa carencia, con las consideraciones que siguen se emprende una nueva descripción no-teológica de perplejidades humanas respecto a la herencia. Nueva descripción en la que desempeñan un papel clarificador conceptos como filiación, transmisión, bastardía, hiato, intervalo genealógico, falta de suelo, asimetría, liberación, desheredación y modernización genealógica.

Las observaciones que siguen no dan motivo alguno para una restauración del «pecado hereditario». Pero quieren contribuir a un renovado examen de los efectos de corrupción que desde antiguo anidan en los procesos de generación, y esto con mayor persistencia de la que ha querido nunca tomar nota la conciencia prosaica: esporádicamente desde la Antigüedad clásica, con más fuerza con la llegada de la época moderna e inflacionistamente en las circunstancias que siguieron a las «revoluciones» técnicas, políticas y jurídicas de los siglos XVIII y XIX.

La teoría de la cultura de nuestros días asume así el reto de reformular los contenidos objetivos, religiosamente codificados, de las observaciones agustinianas en expresiones laicas, sea jurídica, clínica, científico-culturalmente o en conceptos teórico-mediáticos. Ella permite plantearse la

cuestión de cómo las cargas apuntadas por Agustín, que se basan en la *conditio humana*, podrían reconstruirse de modo que se encuentren las intuiciones antiguas y las nuevas.

La teoría de la cultura parte siempre para ello de la regla fundamental de la traducción empática. En lugar del *peccatum originale* aparecen desde el punto de vista dinámico-civilizatorio errores de copia en la regrabación de programas culturales en los soportes subsiguientes. En lugar de hablar de «pecados de los padres», hablamos de las *imagined communities* del trauma y del encadenamiento neurótico de los descendientes por los complejos de los antecesores. En lugar de la rebelión contra el creador tratamos del intervalo nocivo entre las generaciones. Para el intervalo generacional y sus implicaciones culturales-morales está en este libro la figura emblemática de los «hijos terribles». Que hijos de ese tipo remitan *implicite* a padres análogos no es una réplica barata ni una imputación esotérica.

Pero ¿la ciencia social actual se ha dado cuenta alguna vez del *défile*<sup>[14]</sup> en el que «los hijos terribles de la época moderna» marchan desde los días de la Alta Edad Media hacia los siglos venideros? ¿Alguno de los autores que se han manifestado en los últimos decenios sobre fenómenos, la mayoría de las veces metódicamente tergiversados, como globalización, mundialización, modernización, hibridamiento, descolonización, criollización, *métissage*, etc., ha considerado que el continente de la modernidad que ha llevado la voz cantante hasta mediados del siglo XX, la protuberante Europa Occidental de los siglos poscolombinos, ha desasosegado el globo con sus paradigmáticas mercancías de exportación: el sistema monetario, la navegación de altura, las ciencias naturales, la ingeniería, el arte contemporáneo, el Estado nacional, los medios de masas y la ideología unisex? ¿Se ha

contemplado el hecho según el cual Europa —después sobrepasada por su filial cultural americana— transmitió a prácticamente todos los demás conjuntos étnicos, digamos «culturas», de la tierra su herencia más paradójica y menos analizada: el fatuo mensaje de la superfluidad de una herencia? ¿Se ha tenido en cuenta cómo Europa, junto con su compañero americano, en nombre de la joven, voluble y agresiva diosa «Libertad», expandió hasta las regiones más alejadas del planeta su experimento más arriesgado: su apuesta por que la inseguridad de origen —llámese desheredación, bastardía o identidad híbrida— ya no sea una tara en la búsqueda de competencia futura, sino más bien una opción con sentido, una carencia fructífera, un estímulo lleno de oportunidades, sí, incluso una cualificación casi imprescindible?

Dado que al pensamiento contemporáneo ya no le está abierto el acceso al concepto de pecado original hereditario, ni literalmente ni en exégesis compatibles con los tiempos de hoy, los procesos entre generaciones, que contribuyen a la irrupción de elementos corruptores en la transmisión de patrimonios hereditarios genéticos y simbólicos, han de observarse con mayor atención de lo que hasta ahora pareció conveniente y fue habitual.

A la comprensión de la modernidad pertenece, como sabemos ahora, una hermenéutica secular de la corrupción. Ha llegado el momento de reclamar el concepto «corrupción» para la antropología histórica e impugnar su monopolización por politólogos, juristas, inspectores de Hacienda y teóricos del desarrollo. Corrupción no es solo aquello que les sucede a los servidores del Estado cuando no son capaces de resistirse al encanto de un segundo sueldo, o lo que a los gobernantes les inspira la idea de que derecho y ley sean nada más que otros nombres para sus caprichos. Hay que demostrar por qué

el ser humano, hoy como desde antiguo, existe como el animal corruptible (sin que haya por qué exorbitar esencialmente la corrupción). Asimismo hay que exponer cómo puede liberarse de la corrupción. Una ética contemporánea ha de poder explicar cómo son corregibles corrupciones mediante cambios y recuperaciones.

Uno de los pensadores morales más sugestivos, al lado de Kierkegaard y antes de Nietzsche, del siglo XIX, el filósofo de la historia francés Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), injustamente olvidado, estableció los fundamentos de una ética histórica realista en su obra sobre la «palingenesia social», es decir, sobre el renacimiento del espíritu capaz de aprendizaje y arrepentimiento en su andadura a través de las generaciones. Se trata de la revolución permanente de los excesos culpables y de su corrección por el curso de las cosas: progreso por pruebas (*épreuves*) es la única divisa creíble en tiempos de turbulencia evolutiva<sup>[15]</sup>. En su curso «la humanidad» se forma como comunidad co-inmune<sup>[16]</sup> de seres históricos, que recuerdan sus faltas, errores y delitos y conservan esos recuerdos en autodefiniciones críticas.

La superación de la corrupción sería la contrapartida laica del arrepentimiento, con el que en la tradición cristiana comienza la rehabilitación del ser humano. Superar la corrupción es el momento culminante del aprendizaje. Un aprendiz de verdad no solo amontona informaciones, entiende que el aprendizaje auténtico tiene algo de conversión.

Si en la teoría de la cultura hubiera un correspondiente a lo que en la estructura de un altar católico representa lo más sagrado no podría ser otro que este concepto, el más despreciado de la actualidad: «aprender». En los siglos venideros habría que preservarlo como una presencia



numinosa en un tabernáculo. Solo en días muy concretos podría descubrirse durante algunos momentos. ¿No está justificada la sospecha de que el aprender sea el dios desconocido, del que en su tiempo, en una observación de oscuridad visionaria, se dijo que solo él podía salvarnos?

# Capítulo 1

## El flujo permanente

### Sobre una ocurrencia de madame de Pompadour

Si la humanidad de nuestros días en los «países más desarrollados» —abstengámonos por un instante de comentar la expresión— fuera capaz de ponerse de acuerdo en una única frase que expresase sus sentimientos, probablemente repetiría la ocurrente observación atribuida a la marquesa de Pompadour: *après nous, le déluge*.

La ingeniosa dama, durante algunos años la amante oficial de Luis XV, más tarde su consejera más importante y la regente secreta de Francia, parece que la formuló en noviembre de 1757 en una fiesta vespertina, al llegar la noticia de la derrota de las tropas francesas en la batalla de Rossbach contra el ejército de Federico II de Prusia, inferior en número. Todavía hoy puede uno imaginarse perfectamente cómo la anfitriona de esa reunión, probablemente en la corte de Fontainebleau, decidida a no poner en peligro el ánimo de sus visitantes, encontró en un instante una salida con ese buen humor histérico-galante que es desde antiguo uno de los requisitos de la conversación cortesana. Parece que fueron esos modos cortesanos los que le dictaron el giro, cuya brillante falta de escrúpulos se grabó en la memoria de la posteridad<sup>[17]</sup>.

¡Después de nosotros, el diluvio! Una vez más, la «ocasión»,

más tarde alabada por Goethe, mostró sus dotes literariamente creadoras, aunque esta vez surgiera de ella una confianza nada inofensiva. En sus diez años al lado del rey, la volátil dama había aprendido a seguir el protocolo, jugando con él imperceptiblemente. De la etiqueta cortesana a la improvisación al borde del abismo no hubo para ella en ese instante más que un paso.

Generaciones posteriores quisieron ver en el dicho el testamento de la nobleza francesa, incluso la última palabra de la era aristocrática. Las clases despreocupadas de épocas siguientes se apropiaron de esa rápida ocurrencia. Los ricos y arrogantes saben muy bien desde entonces que la despreocupación es una ficción que tiene sus costes. Quien no está dispuesto a la huida hacia delante es proclive a la melancolía y al desequilibrio. El semblante ha de ser más risueño que la situación: esto lo entiende cualquiera que ha de sonreír por profesión. Los despreocupados, los irreflexivos, los desinhibidos de hoy no celebran entre Saint Moritz, Dubái y Moscú fiesta alguna en la que no penda en el aire la célebre frase de la marquesa. Puede constatarse en tono tranquilo: con ella ha comenzado la gaya ciencia de la vida en una época sin suelo en que apoyarse.

Prácticamente nunca se ha considerado que madame de Pompadour, antes señora de Le Norment d'Etiolles, nacida Poisson, se manifestó con su frívolo comentario como una hija fiel del siglo ilustrado. El quid de su sentencia solo lo entiende quien percibe en ella el nuevo espíritu del tiempo, que se perfila bajo el reinado de Luis XV para imponerse tras 1789 como potencia rectora en el mundo de las ideas. Este espíritu se ejercitó en los giros todavía inusuales de la filosofía de la historia, esa escuela torpemente optimista de pensamiento que pretendió formar del devenir deshilachado de la humanidad un currículum coherente. Sí, incluso intentó

establecer sin disimulo un curso de enseñanza que desde el tosco pasado, a través de un presente siempre esforzado afanosamente, había de señalar a un futuro despejado. Con el uso de conceptos de desarrollo ascendente comenzó el giro futurista que —tras milenios *passéistes*— impuso a los modernos la prioridad del futuro.

En los días de Madame el futurismo es vago e indeciso. La palabra «historia» significa todavía, como desde siempre, su tratado, más que nada cómo han sucedido las cosas en otros tiempos. Como en tiempos pasados se escribe de ella para averiguar lo que sucedió antes y por qué en lo que ha sido se encuentran las pautas para lo de hoy. *Historia magistra vitae*. Primero, son pocos quienes expresan la duda en el primado de lo sucedido frente a lo venidero. Aún menos numerosos son los esclarecidos que ya han entendido que, pese a todas las antologías de relatos ejemplares, nunca se ha aprendido nada de la historia sucedida. No obstante, las generaciones aún no nacidas escucharán a este pequeño número de escépticos y su reclamo en pro del giro de la perspectiva hacia el todavía-no. Fueron los literatos de las *lumières* quienes pretendieron hacer de cada contemporáneo un ciudadano del futuro y de cada no nacido, un estudiante inscrito en este plan de estudios: evolución.

Nadie sabe mejor que madame de Pompadour que si se tratara de principios hubiera tenido que decir lo contrario de lo que efectivamente manifestó. «Después de nosotros» ¿qué otra cosa podría seguir que un futuro despejado, brillante? Pero la ocasión y el principio discursivo divergen. Madame sigue el impulso del ánimo, y el ánimo tiene razón la mayoría de las veces. El futuro está ya entre nosotros. Pero para el estado de ánimo la diferencia entre progreso y decadencia se convierte durante un segundo en bagatela. Después de nosotros ¿qué? ¡El diluvio, diablos! Madame no imagina que

ha inventado el discurso político de lo incorrecto.

Desde mitad del siglo XVIII se produce en los ecosistemas mentales de Europa una reinterpretación de la relación entre pasado y futuro que inspira en los modernos la idea más audaz, más incomprensible, más inimaginable surgida en los cerebros humanos desde la expulsión de los primeros padres del paraíso: de golpe parece concebible que los acontecimientos más importantes, tanto en lo malo como en lo bueno, pudieran ser aquellos que todavía no han sucedido. Tales acontecimientos se van «desarrollando» inadvertidamente en el seno de la actualidad, para abrirse camino, un día no del todo lejano, manifiestos, palpables. De modo que, en consecuencia, serían los finales, ya no los comienzos, los que decidirían sobre los sucesos de en medio. Serían los futuros, y no los orígenes, los que contarían de verdad. Ahora ya no recaería más el peso pesado del ser sobre el pasado; el ámbito mítico, donde son endémicas las antiguas leyes, los poderes originarios, lo fundacional, pierde importancia progresivamente. Tampoco es el presente ya la continuación de un antes, siempre válido, en el medio de la vida actual. Hegel lo entendió el primero: en formulación memorable llama a la realidad la «posibilidad de lo que sigue»<sup>[18]</sup>. Desde que el tiempo y el futuro urgen el pensar, el pasado y el presente constituyen el tiempo de incubación de un monstruo, que aparece en el horizonte bajo un nombre engañosamente inocuo: lo nuevo.

¿Qué sucedería si realmente solo lo que ha llegado inesperadamente como nuevo, lo que nunca ha sucedido antes y nunca ha sido comprobado, descifrara algún día lo que hubieron de significar lo de hoy, lo de ayer y lo antiguo? ¿No ha de caer realmente sobre nosotros el diluvio antes de que seamos capaces de comprender en qué fiestas nos divertíamos

en años más jóvenes, más ciegos? ¿No ha de irse a pique el viejo mundo para que los póstumos consigan reconocer sobre qué presupuestos tan insostenibles estaba levantado lo ahora hundido? Madame de Pompadour no había de temer el reproche de una ingenuidad inoportuna. La lectora de Montesquieu, Voltaire y Diderot imaginaba ya entonces hasta qué punto había que contar con el monstruo que dormitaba en el futuro oculto.

A los póstumos quedó reservado el conocer que quien antes dijo «diluvio» hubo de referirse a la revolución. Jamás fue más fácil ser perspicaz *a posteriori*. A la vez, jamás fue más vergonzante tener que admitir que no se había previsto para nada la dimensión de lo venidero. El intérprete de la historia Alexis de Tocqueville ya contaba con suficiente distancia de los años tumultuosos que siguieron al final de la monarquía borbónica como para hacer notar al comienzo del primer capítulo de *El Antiguo Régimen y la Revolución*, de 1856:

No hay nada más apropiado para requerir modestia a los filósofos y a los hombres de Estado que la historia de nuestra revolución, pues nunca hubo un acontecimiento tan grande, con tan larga y tan buena preparación y a pesar de ello menos previsto<sup>[19]</sup>.

«Después de nosotros, el diluvio»: si se mira doscientos cincuenta años atrás a la escena descrita de noviembre de 1757, se impone la idea de que madame de Pompadour profetizó mucho más de lo que nadie de su tiempo fue capaz de ver y de captar. Quien dio la bienvenida al diluvio para que una fiesta galante no se interrumpiera manifestó un no-querer-ver, en cuyo núcleo se ocultaba a la vez una clarividencia intranquilizadora; por no hablar ya, naturalmente, de la exacerbación de un cinismo derrotista y de un hálito de travesura corrupta. Solo han de pasar treinta y seis años entre el comentario histórico de la marquesa respecto a la derrota de las tropas francesas en Rossbach y

aquel decisivo día de enero de 1793 en el que la cuchilla de la guillotina, ampulosamente recomendada por el doctor Guillotin, separó la cabeza del tronco de Luis XVI. Los «asesinos del rey» ya se habían preocupado con la debida antelación de que no quedara vivo ningún representante de la monarquía que pudiera resucitar como sucesor suyo: el 21 de septiembre de 1792 habían anunciado la novedad política radical, la República. Para dar testimonio de la profundidad de la ruptura con el pasado, al día siguiente entró en vigor un nuevo calendario; con el grito jamás escuchado hasta entonces de *la royauté est abolie en France*, el cuerpo inmortal del rey fue víctima de la aniquilación antes aún que el mortal.

Hasta en los rincones más calmos de Europa se enteraron pronto del cambio de circunstancias: en cuestión de una hora el mundo se había convertido en un escenario de guerra en el que los ejércitos franceses, bajo el mando de un joven general sin necesidad de sueño, enseñaron el temor a las potencias de la vieja Europa. Mientras el nerviosismo imperial de Napoleón señaló el ritmo, los trabajos y los días del viejo mundo fueron solo una epopeya de movimientos de tropas y ambiciones, que solo podían describirse mediante mapas redibujados cada día y preámbulos de constitución refundidos repetidamente.

A la vez, comenzó a desplegarse sobre los campos de batalla la guerra de titanes de la modernidad: el monstruo, que, casi imperceptible, aparentemente somnoliento, en medio del viejo orden de cosas había esperado su hora, se irguió rápidamente en su tamaño espantoso y se llevó por delante a los guardianes de lo existente. Tocqueville pertenecía a los pensadores que, retrospectivamente, intentaron hacer justicia a la profundidad del corte:

Cuando se ve aparecer la cabeza del monstruo y se desvela su extraña y horrible fisonomía; cuando tras la destrucción de las instituciones políticas

también suprime las burguesas, cuando tras las leyes también remodela las costumbres, los usos e incluso el lenguaje; cuando tras la demolición de la maquinaria estatal hace tambalearse también los fundamentos de la sociedad y parece incluso querer atacar en definitiva a Dios mismo; cuando precisamente una revolución así vira también poco después al extranjero, con un proceder desconocido hasta entonces, con una táctica nueva, con máximas criminales, con ideas *armadas*, como dijo Pitt, con un poder inaudito, que derriba las puertas de los reinos, que hace añicos las coronas, somete los pueblos y a la vez —¡bastante extraño!— los gana para su causa; cuando todo eso sucede, el modo de ver las cosas cambia poco a poco completamente<sup>[20]</sup>.

Los europeos se despertaron una mañana y pensaron históricamente. El tiempo había entrado en el pensar. El hiato revolucionario rompió el lazo convencional de las épocas. Donde habían dominado filiaciones —fieles transmisiones de la herencia paterna a los descendientes, y a los descendientes de los descendientes, por muy ficticias que fueran— excavaron fosas profundas ahora las interrupciones de esa práctica. Toda vida se fecha de nuevo: lo que vive después, vive tras el corte.

De la noche a la mañana las acciones centrales y estatales del gran mundo se convirtieron en un teatro de la improvisación: quienes ejercían los papeles principales se llamaban acción y reacción<sup>[21]</sup>, que en el siglo XX tardío cambiaron de nombre: crecimiento y recesión. Soltados frente a frente de improviso, los adversarios se entregaron a luchas enconadas. Fue como si los principios naturales, aparentemente eternos, se hubieran alejado sin permiso de los manuales de física para transplantarse al campo abierto de la historia. La revuelta metafísica supuso una física: la equivalencia fundamental de la mecánica clásica —*actio est reactio*— hubo de ser derogada en el mundo histórico-moral.

Cierto, también la esfera histórica tuvo que pagar tributo al principio de la presentación en pares de las fuerzas, según la tercera ley newtoniana. Sin embargo, el reino del ser actuante



hubo de obedecer en el futuro al primado absoluto de la acción. Menos que eso no podía exigir la modernidad segura de vencer. La reacción, obedeciendo a la nueva física jacobina y a pesar de su ineludibilidad ontológica y antropológica, no tuvo más remedio que desacreditarse como resistencia periclita de lo antiguo frente al bien que avanzaba con dinamismo.

Lo que existe y persiste es que está equivocado; a su vez, tiene razón todo aquello que va hacia delante y pregona libertades. El monstruo que despierta resulta ser una criatura moralizante. Desde el comienzo dispone de caminos y medios para situar en la injusticia a lo que ha sido. El mundo de los padres resulta desposeído de sus derechos, a los reyes se les acusa de despotismo, en las venas de la aristocracia corre la «sangre impura» de conquistadores extranjeros que, si fuera por *La Marsellesa*, habría de abreviar los surcos de Francia. Los hermanos republicanos se abren paso hacia el poder.

Lo que parecía establecido se ha quedado de repente en el vacío. Lo sido y todavía presente se precipita en la nada de la carencia del derecho a existir. Lo que madame de Pompadour llamó el diluvio no era de hecho otra cosa que el repentino hundimiento del mundo, tal como se había conocido, en el abismo de una deslegitimación omnicomprendiva. También el más reciente presente participa de la incapacitación del pasado, en tanto que él mismo será ya mañana el pasado de un presente hoy aún futuro. La culpa de querer perdurar es el nuevo rostro del pecado original. No obstante, todo lo que viene ahora, tras la dilución de lo estamental y estancado, pretende desembocar en un nuevo «Estado», en un nuevo orden pertinente y tangible. Se hace válida la ley wagneriana, que declara la expansión imparable de la actividad del Estado<sup>[22]</sup>.

El ominoso artículo 28 de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de junio de 1793 conceptualiza esa degradación del presente, que sabe que pronto él mismo será un pasado: «Una generación (presente) no tiene el derecho de someter a generaciones futuras a sus leyes». De aquí que el derecho fundamental eterno derive en cambios constitucionales, con los que el pueblo soberano puede adueñarse siempre de nuevo de su futuro.

Sabemos hoy que lo que profetizó la marquesa fue el diluvio permanente. En un segundo de frivolidad vio pasar las sombras de acontecimientos que superaban la capacidad visual de su siglo, y no solo del suyo, sino también del siguiente y del subsiguiente. La ciencia del diluvio se puso en marcha, vacilante. ¿Quién hubiera osado enfrentar al enunciado de Luis XIV: «¡El Estado soy yo!», la tesis: «¡El no-Estado soy yo!»? Al fin y al cabo también Napoleón pronunció en marzo de 1804 la frase: «¡Yo soy la Revolución francesa!». Y hablaba defensivamente, para asegurar su posición, que, como la de su país, solo podía mantenerse en una continua huida hacia delante. Nietzsche fue el primero que se atrevió a escribir: «¡No soy un ser humano, soy dinamita!».

Diagnosticadores y profetas posteriores propusieron para el monstruo despertado, el diluvio permanente, otros nombres de sentido semejante que hicieron justicia a un espíritu desilusionado del tiempo: León Trotski habló en 1929 de «revolución permanente» para recusar la política de Stalin del «socialismo en un solo país»<sup>[23]</sup> y promover otro modo de revolución internacionalizada. Contemporáneos de la Gran Depresión de 1929 a 1933 en EE. UU. —entre ellos el novelista John Cheever— quisieron percibir en sus compatriotas la inclinación a una cierta improvisación permanente, que desde los años de la crisis caracterizó el

*american way of life*, para determinarlo hasta hoy. Al mismo tiempo el viejo Sigmund Freud se inclinó sobre el expediente del *Homo sapiens* y llegó a la conclusión de que el ser humano, a fin de cuentas, era un Dios de prótesis, dependiente de una compensación permanente de sus debilidades en el receptáculo protector de instituciones culturales; en sus discursos de Yennan, a finales de mayo de 1938, sobre estrategias en guerras largas, el joven general Mao Tse-tung enseñaba la ineludibilidad de la «movilización permanente», porque solo ella promete a las masas exasperadas la victoria sobre invasores y enemigos de clase; en sus estudios previos para un libro sobre ética, escritos en torno a 1947, Jean-Paul Sartre llegaba hasta postular como «conversión permanente» la auténtica moralidad de nuestro tiempo (en clara referencia a la divisa de Trotski y distanciándose de todas las formas conocidas de ética de normativa estable)<sup>[24]</sup>; en su ensayo *El hombre rebelde*, de 1951, Albert Camus siguió la huella de un fuego rebelde, que no se ha apagado desde Caín, y creyó haber encontrado las leyes de una insurrección permanente, que hoy más que nunca son las que determinan el orden del día; desde los años ochenta del siglo XX rondaba en los juegos de palabras de los consejeros empresariales neoliberales el eslogan de la «innovación permanente», con el que se pusieron bajo un común denominador las ideas de Trotski y de Schumpeter; finalmente, la crítica estética del siglo XX lamenta o celebra la usurpación permanente que promueve el carnaval del arte contemporáneo.

Lo que estas figuras tienen en común se manifiesta al ir leyendo la partitura ontológica de la modernidad: muestran los reflejos del gran resbalón que a los contemporáneos de los siglos posrevolucionarios les produjo la sensación de falta progresiva de fundamento a la vez que de necesidad creciente de fundamento; y esto con mayor vehemencia cuanto más

dura el experimento de la modernidad.

*Après nous, le déluge?* La verdad es: por entonces, el diluvio ya hacía tiempo que había comenzado. El cohete de madame de Pompadour ascendió al cielo vespertino del *Ancien Régime*. Las gentes más sensibles percibían que llegaban a su final los tiempos en los que la suerte de los privilegiados había consistido en que, a pesar del arriba y abajo de las circunstancias, todo permanecía siempre como antaño.

No obstante, las grandes convulsiones están presentes en sus signos previos, aunque estos solo se consiga interpretarlos como «signos de la historia» en una mirada retrospectiva. Son las fuerzas del mundo las que privan del derecho de gobierno y permanencia a los gobernantes y permanentes, aparentemente intocables: habría que haber aprendido esto desde el fatal 5 de enero de 1757, cuando un hombre de 42 años, nacido en Arras, un tal Robert-François Damiens, antiguo servidor en casas clericales y nobles, que había sido expulsado enseguida de todas ellas por comportamiento indebido, atacó e hirió levemente con una navaja a Luis XV cuando subía a su carruaje por la tarde en Versalles. El hombre fue detenido y llevado a la *conciergerie* de París. Tras un intento de suicidio, se le ató de forma permanente en su celda. Se quiso así prevenir su desertión mediante una muerte fácil, con el fin de hacerle un proceso en toda regla.

Uno de sus jueces en el *Parlement* de París anotó sobre el acusado: «jamás he encontrado una persona más impertinente...». El delincuente pretextó que no había querido matar al soberano, sino «solo hacerle recapacitar sobre la miseria de su pueblo»<sup>[25]</sup>. Los torturadores no consiguieron arrancar al preso nombres de posibles cómplices. La aplicación de las botas españolas no tuvo éxito, y no sin alivio tomó nota la sociedad de Versalles y de París del

diagnóstico de que en el caso de Damiens se trataba de un «monstruo» solo, confuso, un hombre al que en el lenguaje criminalista del siglo XX se hubiera llamado un lobo solitario.

El simbolismo del delito fue demasiado poderoso para que todos los observadores se hubieran dado por satisfechos con la condena del «monstruo». El tribunal no consideró circunstancia atenuante las consecuencias leves del intento de atentado. Tras la espectacular ejecución de Damiens —la última representación del teatro barroco del horror de la vieja Europa— aparecieron hojas volantes en las que al autor del fallido atentado real se le presentaba como a un portavoz desvalido de la infeliz gente insignificante, que gemía bajo el peso de los impuestos y bajo la arrogancia de los bien nacidos. El propio Luis XV atribuyó el atentado a un estado de ánimo crítico en los círculos políticos de la capital: creyó reconocer en él el efecto de los discursos agitadores de ciertos magistrados parisinos.

Tras el atentado al rey, la erosión de la fe en la legitimidad de la monarquía continuó imparable. Hacía ya tiempo que madame de Pompadour se había convertido en objeto de sátiras obscenas, y cuanto con mayor fuerza consolidaba su puesto como consejera al lado del rey —ejercía *de facto* temporalmente la función de una jefa de gabinete—, más desinhibido actuaba el hostigamiento en la corte y en la ciudad en torno a su persona. Particularmente dolorosas fueron para la atacada las muy extendidas *poissonnades*; un género inventado *ad hoc* de poemas burlescos que aludían a su origen burgués y al apellido de su padre, François Poisson, un proveedor del ejército, de grandes ambiciones y dudosa moral en los negocios. Con indignación fingida, los autores de esos versos se escandalizaban de que en Versalles dominara ahora la canalla, la chusma o la gente de baja estofa.

Con el tiempo, la aversión burguesa al costoso sistema de amantes se extendió a la persona del rey: se reprochaba al antes muy querido haberse sometido al mangoneo de una prostituta y arruinar el presupuesto nacional por los caprichos de la amiga. En París circulaban hojas volantes cuyos autores anónimos invocaban a los «manes de Ravailac», aquel hombre que en 1610 había asesinado a Enrique IV y cuya acción hubo de ser recordada sin duda en el atentado de Damiens. ¿No había utilizado también Ravailac un cuchillo y no había sucedido entonces también la desgracia en un carruaje?

En verdad el odio que producía la galante dictadura de madame de Pompadour en la corte derivaba de motivos más profundos de los que podían imaginar los autores de mediocres poemas injuriosos. Reflejaba un malestar hacia la cultura monárquica que nadie hubiera presumido hasta entonces que en pocos años crecería hasta convertirse en una tormenta de pasiones asesinas contra el rey; y encabezada de nuevo por un hombre de Arras, un abogado de nombre Robespierre, que habría de atacar al rey con otra cuchilla. Si la figura de la amante real alimentó los movimientos disidentes nacientes fue porque las circunstancias de su ascenso y el amplio abanico de su éxito impartieron una lección, muy bien recibida, a los malhumorados de la ciudad y de la corte.

Jeanne-Antoinette Poisson representaba en su propia persona la nueva posición: también para las mujeres en general y para las favoritas de grandes señores en particular hay horizontes globales. Ella irritaba a sus contemporáneos por cuanto demostraba que para la que dormía con el rey existía un mundo más allá del lecho real. Nadie estaba entonces preparado para esta forma de toma de poder. Recientes especialistas en derecho público dirían: en la persona de la amiga del rey salieron a flote los poderes

indirectos. Por el fenómeno Pompadour la informalidad llegó a adquirir la dimensión de regente. Inesperado por todos y sospechoso para muchos, lo inoficial, incompetente, no probado levantó el vuelo hasta la participación, incluso hasta el poder de decisión en las más altas cuestiones del Estado.

Puede que sea apropiado recordar en este punto que la joven, que había entrado en los corredores del poder por el ojo deleitable del rey, compensó su ascendencia desigual con gracia, movilidad, belleza, formación cultural y talento teatral. Intranquilizó a su entorno, de todos modos, por un secreto inconfesable, que era inseparable de su modo y manera de ser-en-el-mundo. Pertenecía al hasta entonces infrecuente tipo de ser humano cuyos ejemplares no hace falta que se vuelvan locos porque la realidad se anticipa a su locura. Como condenada desde el nacimiento al éxito llevaba dentro de sí la creencia de que la nación francesa le debía un milagro. ¿Para qué ha creado Dios a los reyes sino para poner de tanto en tanto un reino a los pies de una chica del pueblo?

No se sabe de qué modo el delirio ocupó la psique de la pequeña Jeanne-Antoinette. No queda excluido que en años muy tempranos se sintiera avergonzada por el estigma que iba unido a las oscuras circunstancias de su engendramiento. Corría el rumor de que era imposible que su padre nominal fuera su padre carnal, porque en el momento crítico estaba fuera de casa en un prolongado viaje por el sur. Si la pequeña Jeanne hubiera dominado el inglés y hubiera estado familiarizada con las leyes de la metaforización poética, podría haber citado al Posthumus de la pieza tardía de Shakespeare *Cimbelino* (1610), que constataba tan sorprendido como amargado:

[...] *We are all bastards;*  
*And that most venerable man which I*  
*Did call my father, was I know not where*

*When I was stamp'd; some coiner with tools*

*Made me a counterfeit [...]*<sup>[26]</sup>

Cuando Poisson senior murió prematuramente, monsieur de Tournehem asumió el cuidado de la familia huérfana; con lo que surgió la sospecha de que él fuera desde hacía mucho tiempo el amante de la madre y el progenitor de hecho de la hija. Naturalmente, la familia había hecho todo lo posible por guardar las apariencias. Naciera o no la niña en falso lecho, el entorno de Jeanne-Antoinette se preocupó por evitarle el bochorno de una existencia en una posición de bastarda declarada.

Si la muchacha lanzó de verdad, pronto ya, una mirada al abismo de su ascendencia irregular, ciertamente este se volvió a cerrar rápidamente. Y fue sellado por sueños de altos vuelos, propios de su edad, y por la despreocupación infantil. En la joven muchacha brotaban por doquier fantasías regias, que se fueron consolidando en una especie de religión privada. Según quiso después la leyenda, cuando Jeanne-Antoinette tenía nueve años su madre la llevó a una adivina: ella profetizó a la niña que un día conquistaría el corazón del rey, por lo que la madre la comenzó a llamar *Reinette*, pequeña reina, desde entonces.

Desde ese momento fue creciendo al lado de la monarquía de Reims, París y Versalles un segundo reino, una monarquía de sueño infantil. Su soberano no tenía una tarea mejor ni más noble que en determinado momento reconocer a la soberana predeterminada por el destino y traerla a su lado. La Revolución francesa de la muchacha siguió su propia ley. En las ursulinas recibió Reinette la mejor educación que su tiempo podía ofrecer a una mujer joven. Lo que le faltaba para brillar habrían de aportarlo los profesores a domicilio, contratados por la madre cómplice. Así, aprendió a leer, bailar, cantar, recitar y gustar. Nada faltó en su preparación



para un ascenso a lo imposible.

Las circunstancias externas hicieron lo suyo, el azar cumplió su obligación. Un día el delirio de la muchacha pasó al mundo real, y lo que hasta entonces había valido como política oficial no pudo ya seguir siendo lo que era. La época de la subversión permanente había comenzado. Jeanne-Antoinette se empeñaría en que los dos reinos, el reino del deseo y el de la realidad, crecieran juntos como uno solo, conformando un contexto indisoluble.

Así sucedió que una revolución ocultó a la otra. Si Francia sigue considerándose hasta hoy la esfinge entre las naciones—aunque desde hace mucho tiempo una esfinge arruinada, un animal de fábula sin enigma y un oráculo sin seriedad— es porque entonces, en medio del *Ancien Régime*, se había hecho familiar un deseo peligroso, convulsivo y subversivo, que no había florecido en ningún sitio de ese modo, si se dejan aparte las significativas carreras de aventureros italianos del tipo de Giacomo Casanova y del conde Cagliostro.

Lo que tras 1789 aparecerá ante el resto del mundo como la patria de las revoluciones políticas es ya desde 1745, desde que el rey y la muchacha se encontraron frente a frente en el baile, el teatro de fuerzas de ensueño que dejan muy lejos tras de sí una subversión meramente política. Es el país en el que toman cuerpo fantasmas bastardos en tanto se mezclan con las condiciones existentes. No pasará demasiado tiempo hasta que el privilegio francés de llevar al poder la fantasía emigre desde el Viejo Mundo para establecerse en nuevos puntos centrales del globo, ante todo en las costas americanas del Atlántico, donde desde el siglo XIX se celebra a los *self-made men* y desde el XX a las *material girls*.

Así pues, el odio que concitó sobre sí madame de Pompadour no fue debido solo a su desigual ascendencia de

clase. No puede afirmarse con seguridad que sus detractores conocieran las complicaciones bastardas de su nacimiento; está claro que no poseían pruebas. Si no, es difícil que hubieran dejado pasar inadvertida semejante mancha.

El motivo de los celos hacia la brillante joven surgió de la percepción de que en la existencia de esa persona inesperada había un hilo conductor mágico, que faltaba en las existencias de aglomerado de los demás. Llevaba una vida de coherencia profética: tal como estaba escrito en su alma, así tenía que suceder en su vida exterior. Con seguridad sonámbula Jeanne-Antoinette se encaminaba a su destino. Clarividente ciega, seguía la estrella que le señalaba el camino de Versalles. Como un guiño de un lugar supremo recibió la noticia de que madame de Châteauroux, la amante en funciones de Luis XV, dejaba abierto el camino para ella, cuatro años más joven, ya que en el otoño de 1744, con 27 años, moría, de modo inesperado para todos, excepto para ella, la sucesora que había designado el destino. No pensó ni por un instante que la simetría endemoniada entre el que era su deseo y su cumplimiento pudiera enturbiarse a causa de meras circunstancias externas. Sin esfuerzo aparente consiguió aferrarse al cumplimiento de su contrato con el destino. Después de que sus palabras se cumplieran literalmente, tomó como un gesto natural de clarividencia el que la adivina de entonces le fijara una renta vitalicia.

Probablemente madame de Pompadour era en su tiempo el único ser humano de Francia, si no de Europa, que siempre recibía lo que quería. Llevaba la corona de la reina de un imperio en el que los deseos se cumplen. En la corte de Versalles, donde todo era etiqueta, fingimiento, intriga y satisfacción sustitutiva, este privilegio tenía que convertirse en escándalo, un escándalo que era tanto más profundo por cuanto nadie era capaz de decir en qué consistía propiamente.

La posteridad puede expresarlo con naturalidad: la joven había conseguido dar un golpe de Estado en el reino del deseo. Su sonrisa, su teatro, su conversación encantaban al rey, porque ella era el único ser en el que tenía oportunidad de contemplar cómo han de ser las cosas cuando se ha llegado a la meta. Puede que en sus encuentros nocturnos con la joven le desconcertara observar cómo la entrega física, algo lánguida, de su favorita no era más que un ingrediente de un deseo mucho más amplio. En cuyo centro volvía a encontrarse él mismo, junto con su corona, sus palacios y su aura de exquisitez melancólica de formas. Para ella la unión sexual era una concesión al *patois* del bajo vientre, que también gustaba hablarse en la corte. Su verdadero idioma era el refinado de la psique, que desea lo imposible y de modo milagroso lo consigue.

Al elevar a Jeanne-Antoinette a la categoría de amante, Luis XV encontró a su maestra. Ella había llegado a la meta de sus afanes, después de tomarle a él en posesión, mientras que él siguió condenado a vagar mayestáticamente insatisfecho. Él sintió en su propio cuerpo que la pregunta: «¿qué quiere el rey?» no es menos misteriosa que la pregunta: «¿qué quiere la mujer?», a la que, como es sabido, Freud no encontró respuesta. Sus depresiones, crónicamente repetidas, le demostraban que no ayuda nada ser rey mientras el ser-rey no signifique también la meta cumplida de la vida del deseo. La frustración de los privilegiados por la suerte es no aprender jamás cómo se cumple el deseo, ya que fueron condenados por un destino burlón a comenzar en la meta.

Jeanne-Antoinette no había conocido jamás otro deseo que apropiarse del corazón del rey. Su pertinencia ontológica a la existencia del rey era una dimensión indudable para ella, en los tiempos de los sueños de muchacha no menos que en los años de comunidad en el lecho y durante el largo otoño

platónico de su relación. Una vez que le hubo conquistado — tras el baile de la noche de febrero de 1745, en el que consiguió sin esfuerzo ser el centro de las miradas del rey— emanaba de su existencia el encanto del estar-en-la-meta. Vivía ya completamente en estado de gracia. Nació perfecta y jamás se apartó del camino.

Al encanto siguieron la irritación, el fastidio. El modo de ser de Jeanne-Antoinette era una ofensa para un entorno de criaturas que, lo quisieran o no, habían de creer que existencia humana y no-recibir-lo-que-realmente-se-quiere son en definitiva lo mismo. La corte francesa ya hacía mucho tiempo que se había convertido en una escuela de la *conditio humana*, donde los aristócratas tenían que aprender que su alta cuna no protege de la castración. Desde los tiempos de Luis XIV Versalles no era otra cosa que una máquina de reglamentos, enredos y complicados procedimientos, destinada a desviar las ambiciones de poder de la vieja nobleza rebelde de Francia mediante competiciones por ridículas ventajas de estatus. En ellas, los duques tenían que pelearse por el privilegio de poder acercar una camisa al rey al *lever*. Los hijos de grandes señores tenían que esforzarse, en enconada rivalidad, por conseguir el puesto del servidor suplente de mostaza en la mesa del rey. No en vano, el mundo miraba con asombro la diaria ópera cómica de Versalles, en cuyo escenario se engendraba la aristocracia más brillante, pero también la más nula, de Europa. Madame de Pompadour sabía muy bien lo que decía cuando en su legendaria carta a Montesquieu, del año 1751, afirmaba que en la corte estaba rodeada nada más que de autómatas, con la única excepción del rey.

Jeanne-Antoinette infiltraba en los ánimos de su entorno de envidiosos la insoportable idea de que ella, la hija de burgueses, la usurpadora, la bastarda, había conseguido lo imposible: escaparse del campo de fuerzas de los deseos

desviados. Había llegado directamente al cuerpo brillante del rey y había tomado posesión de lo que por íntima convicción le pertenecía. El rayo de su deseo nunca había detenido su curso por un medio ajeno. Ella demostraba a su entorno que no había entrado en la esfera de las satisfacciones compensatorias. Mientras todos los demás se habían contentado con soluciones medio buenas o peores, ella era la única que había permanecido apegada de forma imperturbable a su primera opción. Su simple existencia al lado del objeto real despertó en muchos los fuegos de la envidia, de los que aún hoy se admite, solo con dudas, que son los más fuertes entre los *animal spirits*.

*Après nous, le déluge.* En la inolvidable ocurrencia de *madame* de Pompadour solo en apariencia seguía imperando el obligado buen humor del *Ancien Régime*. Parece que la supuestamente siempre alegre y divertida consejera del rey tras la llegada de la noticia de la derrota de las tropas francesas, que bajo el mando de su amigo, el general de Soubise, habían luchado mal en Rossbach, se encerró en sus habitaciones y penó durante días, descompuesta y deshecha por las preocupaciones en que se veía inmersa por el mandato de su destino. De todos modos, había recibido lo que quería. Su éxito la obligaba a aceptar lo que recibía como extra a sus éxitos femeninos; y era mucho más y completamente diferente de aquello a lo que había aspirado su íntimo deseo. Para conservar su sueño *Madame* también tuvo que tomar las riendas de la realidad exterior. En esos días sintió más cercano el final de sus fuerzas.

El 15 de noviembre de 1757, una semana después de la recepción de la noticia desgraciada, redactó su testamento, con treinta y siete años y cansada, quemada por la comedia del buen humor, que a riesgo de su vida escenificó día a día por complacer al monarca. Se recuperaba con dificultad. La

tos con expectoraciones sanguinolentas se hizo más frecuente, las fases de indisposición se prolongaban. Su ánimo bastaría aún durante otros seis años para animar el gran juego, cada vez más enfermiza, al final rota. Murió en abril de 1764 en Versalles, cuatro meses después de su 42 cumpleaños, diez años antes que su rey. Cuando el coche fúnebre pasaba por delante de palacio, con viento y lluvia, para llevar a la muerta a la iglesia de los capuchinos de París, parece que Luis XV, de pie en una ventana, dijo en tono sordo: *La marquise n'aura pas beau temps pour son voyage*. Leyeran los tiempos posteriores en esta frase lo que quisieran: la monarquía, que solo podía subsistir con buen tiempo, se acercaba a su fin.

Lo que *madame* de Pompadour no supo, dado que nadie en su tiempo vio levantarse la gran ola, es que ella misma personificaba ya el diluvio de los deseos, que desde el segundo reino, desde la esfera de los sueños bastardos, se extendió al primero, al mundo de lo «existente» (o vigente). ¿Cuánto tiempo iba a durar la fortaleza del *status quo* cuando nuevos monstruos surgieran del abismo y bramaran a combate? ¿Qué sucedería cuando las pretensiones irreprimibles de los demandantes de espacio, de los hacedores de proyectos, de los que planificaban el mundo, amigos de cambios profundos, alcanzaran el Estado y el globo entero? *Madame* de Pompadour había hecho todo lo posible por salvaguardar la legítima apariencia en su salto del mundo de los deseos a la esfera de lo real. Por mucha que fuera la perfección con que dominaba el vaivén lúdico entre ambos reinos, no pudo impedir que su intrusión se notara. Ella misma fue la que proporcionó el indicio de su juego peligroso al expresar su ocurrencia.

Otros tiempos, otros bastardos. De la suma de intrusiones análogas surgió lo que llamamos el mundo moderno. Si el primer tiempo de fábula fue aquel en el que el deseo todavía

ayudaba, el segundo tiempo de fábula, el moderno y posmoderno, será aquel en el que el deseo volverá a ayudar de nuevo; si ayudar significa ocuparse de que se cumplan algunas pretensiones soñadas porque dé facilidades para ello lo real. El mundo moderno pertenece al misterio de las aspiraciones realizadas. Resultará ser un tiempo en el que, debido a su realización, los deseos enseñen a temer.

## Capítulo 2

### Existencia en el hiato

# o El triángulo moderno de preguntas De Maistre – Chernishevski – Nietzsche

Quien a vuelo de pájaro fuera capaz de atravesar el ámbito espiritual del siglo XIX europeo, tras describir algunos círculos descubriría en el aire que el pensar de aquellos años se movía en un campo marcado por tres cuestiones decisivas. Las recepciones que ha habido de ese triángulo de preguntas descubren ulteriormente lo que la cercanía al suelo de la percepción de los contemporáneos no podía mostrar con suficiente claridad. De hecho, las reflexiones esenciales de la modernidad incipiente nunca fueron más que respuestas a la pregunta que Joseph de Maistre (1753-1821) formuló en sus *Veladas de San Petersburgo* (escritas tras 1809, publicadas póstumamente en 1821): «¿Cómo pudo Dios permitir la Revolución francesa?». Reaccionaban además a la pregunta del título de la novela de Nikolái Chernishevski *¿Qué hacer?* aparecida en 1863, y finalmente a la pregunta del loco, planteada por Friedrich Nietzsche en *La gaya ciencia*, de 1882: «¿No caemos continuamente?».

Las tres preguntas remiten a la imagen de un mundo del que ya el *Hamlet* de Shakespeare —proféticamente, aunque de modo involuntario— había lamentado que estuviera *out of joint*. El mismo concepto de «mundo» había perdido su sentido, el que bien se había ganado desde la Antigüedad,



según el cual lo dado se negaba cada vez más a aparecer como una totalidad de orden en reposo en sí misma. En el siglo XIX ya no se habla de la *vast chain of being* que Alexander Pope, en *An Essay of Man*, 1734, había celebrado y enraizaba en la indestructibilidad de lazos sacrosantos entre padres e hijos. Tras los acontecimientos de 1793 la desestabilización de todas las relaciones, tanto materiales como simbólicas, se había hecho epidémica. Un tumulto permanente de vuelcos y desarraigamientos había sustituido a los ciclos estables, puntuado o intercalado por fases de desanimación<sup>[27]</sup> artificial. La existencia humana pareció convertirse en una continua mudanza de algo provisional a algo provisional diferente. Lo que se ha llamado la «quiebra revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX»<sup>[28]</sup> se refleja en las preguntas de De Maistre, Chernishevski y Nietzsche como la imposibilidad consciente de habitar tranquilamente ya la vieja casa europea del ser. En su lugar apareció un monstruoso recinto en obras en el que constructores y empresas de derribo se pelean por los contratos.

Por lo que se refiere a la pregunta de Joseph de Maistre, en ella puede reconocerse desde hoy fácilmente la formulación clave del pensamiento reaccionario de más alto rango del siglo XIX temprano. Desde el punto de vista del ultracatólico diplomático saboyano, que desde 1802 hasta 1816 trabajó al servicio de la casa Piamonte-Cerdeña como *ministre plénipotentiaire* en San Petersburgo, la Revolución francesa, junto con su repliegue en el expansionismo napoleónico, no significó para nada la etapa necesaria en la historia de la libertad de los pueblos que hasta hoy ven en ella los evolucionistas liberales. Él creía, al contrario, percibir en ella una nueva característica de la alianza entre lo humano y lo infernal; sí, le parecía realmente como una danza macabra ejecutada por títeres con forma humana, cuyas secuencias de

pasos le impresionaban mucho después de que la Iglesia en Francia hubiera perdido su poder de mantener en jaque las maldades ensoñadas que acechaban en el fondo de las almas.

Como demonólogo de guardia de su tiempo, De Maistre estaba convencido de que los hombres nunca actúan más poseídos que cuando están llenos de la conciencia de su libertad. Cuando atienden a su conciencia desasistida, lo que escuchan realmente es la voz del diablo. Creen seguir aquí y ahora su auténtica naturaleza, y son enteramente marionetas del submundo. Su *cogito*, en el que se cercioran de su existencia real, es una filial del ego de Satán: del que expuso Agustín, en una demostración desconsoladora, cómo procede de la secesión de la soberbia del reino de Dios. Quien siente «yo soy» debería siempre añadir: «del diablo».

Sobre el trasfondo de tales supuestos, aguzados por De Maistre con desconsideración teológico-laica y constatados con la energía retórica del estilista reconocido, se entiende la pregunta rectora del autor. Cuando en una meditación tan melancólica como agresiva pretende indagar cómo es que Dios, el todopoderoso, pudo permitir la Revolución francesa, lo que se cuestionaba en realidad es cómo fue posible que las fronteras entre el reino de Dios y el imperio del adversario se hubieran desplazado de repente tan claramente a favor del último.

De Maistre se tomaba demasiado en serio su propio horror ante los acontecimientos del mundo como para observar la historia reciente solo a través de los gemelos del espectador cosmopolita desligado. Se negaba categóricamente a tratar con respeto las construcciones de los filósofos de la historia, que para el tumulto de los hechos se inventaban *ad hoc* planes racionales. Lo que a él le importaba era comprender el plan de Dios para aquella época confusa. Lo que hubiera preferido es

obligar al cielo a que volviera a ofrecerse claramente, después de haber permanecido oculto demasiado tiempo tras las nubes y nieblas de unos acontecimientos inauditos. El Supremo debería exponer con toda claridad y de una vez por todas sus propósitos con respecto a la humanidad, y explicar cómo había abandonado a su adversario territorios tan enormes prácticamente sin resistencia. ¿Sucedió tal cosa en un arrebato de ira o en una fase de debilidad incomprensible? ¿Cuál pudo ser el motivo de que desde la aparición de los librepensadores filosofantes en Francia se permitiera a Satán ampliaciones de terreno tan importantes? Por lo demás, De Maistre recalca siempre que le parecía necesario que él no había sido francés en ningún momento ni pensaba serlo jamás.

En sus *Consideraciones sobre Francia* (1796), así como en sus conversaciones vespertinas de San Petersburgo sobre el imperio de la providencia en el mundo humano, De Maistre ofreció la prueba de que sin sangre fría no era posible una interpretación teológica de la historia reciente. A sus ojos Marat, Robespierre, Napoleón y semejantes no serían más que autómatas geniales, a los que Dios hubiera concedido la turbia libertad de ofrecer su trabajo a un patrón infernal. No es extraño que a las órdenes de un patrón así se precipitaran los Estados en un baño de sangre sin precedentes. De Maistre entiende el acontecer del mundo entre 1789 y 1809 —en el momento de las *soirées* él no conocía aún los espectáculos culminantes de violencia de Moscú, Leipzig y Waterloo— como flujo de una satanocracia permitida por Dios irónicamente, posibilitada por el trágico autoencubrimiento del absoluto. Tras la retirada de Dios se oculta un cálculo pedagógico-específico, que quiere dejar patente la perversión de la razón humana. De Maistre considera, completamente en serio, que Dios, en tanto que toleró la Revolución y todo lo que la siguió, quiso ofrecer al mundo una oportunidad para

que se diera cuenta de cómo le van las cosas cuando se confía completamente a sí mismo, y viera que cuando se mece en la convicción de seguir sus ideales supremos se convierte en una palestra de fuerzas infernales. Cuando con la deportación de Napoleón a la isla del Atlántico sur se cerró el libro de los grandes días, habían perdido la vida tres millones y medio de seres humanos en Francia y en las demás naciones combatientes de Europa<sup>[29]</sup>. Napoleón mismo no se privó de enunciar la divisa de su actuación cuando en su conversación con Metternich en Dresde observó: «A un hombre como yo le importa un bledo la vida de un millón de personas». Hay una ironía sin límites en el conocido dicho de De Maistre según el cual la revolución se desarrolla completamente por sí sola: *On dit fort bien quand on dit qu'elle va toute seule.*

Algo habla a favor de ver en Joseph de Maistre al primer católico integral, incluso el prototipo de un catolicismo endemoniado de nuevo cuño —tal como fue continuado en el siglo XX, en una burda imitación, por Marcel Lefèbvre y su Fraternidad Sacerdotal San Pío X—, en tanto que para personas de preferencia católica ser decididamente moderno significa después de 1789 pagar el precio por el rechazo espiritual de la Revolución y de sus principios liberales. El perfecto reaccionario moderno de la escuela de De Maistre se ve enfrentado, ante la historia ocurrente, al espectáculo de una segunda revelación; esta vez, sin embargo, una revelación de lo bajo: así como Dios habla al hombre por medio de la Sagrada Escritura, así se habla el hombre a sí mismo cuando se manifiesta plenamente como es, por medio de la masacre y la devastación de todo.

Para De Maistre el baño de sangre sin fin de los años posteriores a 1793 deja bien clara la verdad sobre los poderes reales de la nueva época. Aunque el recuento de los muertos

solo se convertiría en pasión en el siglo XX, ya los contemporáneos de las guerras napoleónicas se daban cuenta de que había comenzado una era de despilfarro de vidas humanas. En el futuro se contarían las víctimas por millones y se utilizarían las cifras divergentes como argumentos en polémicas partidistas. A los ojos del gran objetor del liberalismo, la violencia sin límites, tal como estalló en la época revolucionaria para calmarse de nuevo solo episódicamente, no es en absoluto el medio lamentablemente malo para el buen fin, como los progresistas recalcitrantes no se cansan de afirmar: es la manifestación sin tapujos de su principio rector.

Ciertamente el mal jamás habría conseguido posiciones respetables si no se las hubiera arreglado desde siempre para mostrar un lado agradable. No habría podido atraer, seducir e impulsar a la gente si no hubiera sabido enmascararse como lo normal, humano y necesario. Si los propulsores, ejecutores e intérpretes de los baños de sangre hablan continuamente de libertad e igualdad, de propiedad y progreso, de derecho humano, constitución y dominio de la razón, incluso si momentáneamente nos entusiasman a todos con sus arengas, ello no demuestra más que han asistido, con éxito, a las clases de retórica del demonio; y qué poco capaces somos aún de inmunizarnos frente a sus sugestivos discursos.

Una crítica válida del tiempo presente tiene que comenzar, por lo tanto, con el análisis sereno del poder de los discursos. La pregunta melancólica «¿cómo pudo Dios permitir la Revolución francesa?» se traduce en la indagación abismal de cómo los seres humanos de la era tras el gran corte se embrujan a sí mismos con frases y proclamas, para, bajo nobles pretextos, poder cometer los actos violentos más horribles. Con ello se señala una estructura-problema que, bajo el concepto de «crítica de la ideología», se imprimirá en

los perfiles intelectuales de los siglos XIX y XX. A un irónico consumado como De Maistre no le habría extrañado que la crítica de la ideología se convirtiera en la disciplina característica del movimiento comunista. Donde el comunismo llegara al poder, gracias a la conexión rutinaria de fraseología humana y consumado terrorismo de partido y de Estado, dejaría en la sombra al resto de los practicantes del exterminio.

En tanto que De Maistre interpretaba la revolución de 1789, y lo que le siguió hasta los días de la restauración, como una comedia sangrienta, representada por autómatas que ejecutaban sus propias sanciones siguiendo la ley marcial, constataba en la realidad posrevolucionaria una carencia de auténtico ser, que llegaba hasta los niveles más profundos. A sus ojos, con la revolución de 1789 había comenzado una era de ilegitimidad irreparable, política, ética y ontológicamente. Los afanes de la vieja y auténtica legitimidad se convirtieron en una utopía a la que solo podía adscribirse quien fuera capaz de preservar el eros de la causa perdida.

En cambio, fuera quien fuera quien pactara con las nuevas circunstancias a De Maistre le parecía un colaborador de la nada<sup>[30]</sup>, aunque fuera el mismísimo rey de los franceses, Luis XVIII, retornado fantasmalmente, que tras la expulsión de Napoleón en abril de 1814 se creyó de nuevo en el poder. En 1817 el monarca concedió una audiencia a De Maistre, que transcurrió fríamente; sabía el rey que tenía enfrente a un hombre que pensaba más absolutistamente que él, pues él, el Borbón de poco crédito, por la aprobación de la «Charte constitutionnelle» en junio de 1814, había consentido en el compromiso entre la potestad por la gracia de Dios y el ejercicio del poder en nombre de aquella nueva clase burguesa de impertinencia politizante que se llamaba «el pueblo

francés». Solo una constitución no escrita, anclada en motivos trascendentes e interiorizada por los corazones de las personas, podría, según la convicción de De Maistre, asegurar al Estado un orden justo y fiable. Solo un orden así conseguiría participar en el ser-fuera-de-sí divino, que estaría por encima del aplauso de los cálculos humanos. De las constituciones escritas escuchaba salir los sones del espíritu destructivo de las construcciones racionalistas, que por regla general comienzan entusiasmadas y acaban tan a menudo en catástrofes. Junto a Edmund Burke, De Maistre fue el fundador de esa censura conservadora moderna a la factibilidad que declaró la guerra a la «locura» del ser-capaz-de-hacer-todo. Todavía la crítica de Heidegger a la modernidad como era de la «maquinación»<sup>[31]</sup> —que expone tan obsesiva como desvalidamente en los *Cuadernos negros*, recientemente accesibles, de los años treinta y cuarenta del siglo XX— se lee como un eco inflado de los estereotipos de De Maistre.

Sobre la base de sus axiomas era consecuente que De Maistre quisiera ver en el papado el único bastión irreductible de la vieja legitimidad garantizada más allá. En su absolutismo papal, el reaccionario utópico consiguió el último asidero a lo persistente. Ahí encontró esa causa perdida, por cuya victoria parece que estuvo dispuesto a apostar su vida, a pesar de que esa victoria era «político-realmente» imposible. Como paso previo a la victoria podía valer que el papado, acosado, no desapareciera completamente de la tierra. ¿No se había atrevido Napoleón de hecho a retener prisionero arbitrariamente durante cuatro años, de 1809 a 1812, en Savona y Fontainebleau, al titular de la Santa Sede, Pío VII, que le había ungido como emperador en diciembre de 1804?<sup>[32]</sup> ¿Y ante esa humillación no reaccionó sabia, suave y soberanamente el jefe de la Iglesia, haciéndose con ello más

popular que nunca entre los fieles? Por lo demás, no hay que descartar que una declaración que se burlaba del espíritu del tiempo como la del dogma de la infalibilidad del papa en el Primer Concilio Vaticano de 1870 representara un efecto remoto de la propaganda laicoteológica de De Maistre en favor del absolutismo papal. En ella tomó forma definitiva la síntesis de monarquismo utópico y surrealismo papista<sup>[33]</sup>.

Innecesario mencionar que De Maistre no tuvo conocimiento alguno del pensamiento de Hegel, la antípoda equiparable a él, en lo que se refiere desde entonces a la *liaison* efectiva entre espíritu y terror. Hegel fue el único teólogo de la historia ocurrente que podía competir en sangre fría con De Maistre. Para el metafísico protestante el problema de la violencia revolucionaria, tal como había aparecido en los días del *Terreur*, solo podía entenderse como una figura autodidacta en el tránsito del espíritu encarnado en el Estado de la libertad abstracta a la concreta. Por ella, la aspiración a la libertad por parte de la arbitrariedad subjetiva tenía que aprender a entender la necesidad de religarse a instituciones jurídicas objetivas. Lo que importaba al pensador de la causa victoriosa era justificar aun los acontecimientos más terribles por la meta histórica. Lejos de tolerar simplemente la violencia revolucionaria, el Dios de Hegel es inmanente a ella. Él se realiza en ella, la historia es, efectivamente, el calvario del espíritu: ninguna víctima muere en vano, mientras el Dios que se despliega, baila sobre los campos de batalla como Shiva sobre las osamentas de sus fieles<sup>[34]</sup>.

En otro vértice del triángulo de las preguntas que delimitan el campo del pensar del siglo XIX se encuentra el lacónico «¿Qué hacer?», que antecede al proyecto de novela de Nikolái Gavrílovich Chernishevski *Relatos de nuevos seres humanos*. Si De Maistre en sus *Veladas* de San Petersburgo se había



propuesto la tarea de averiguar las segundas intenciones de Dios al permitir la Revolución francesa, Chernishevski se dedicó a un proyecto diametralmente opuesto: la pregunta «¿Qué hacer?» se dirige inconfundiblemente a indagar cómo podían contribuir los individuos por sí mismos, en San Petersburgo o en cualquier otra parte del imperio de los zares, a que el espíritu de la revolución, que se esperaba con urgencia, alcanzara por fin también a Rusia, la última hasta nuevo aviso entre las naciones que llevaban retraso en ello.

El libro de Chernishevski es una novela de clara tendencia práctico-filosófica. Sus robustas hechuras proporcionan la prueba de que la literatura no tiene por qué ser adscrita necesariamente a la esfera del arte: está también en su elemento leyéndola como indignación aplicada. Como vehículo de protesta el escrito de Chernishevski, hijo de sacerdote, no fracasó en el efecto buscado: todavía Piotr Kropotkin hizo que constara en acta en sus días de vejez que ninguna obra de la pluma de Tolstói o Turgeniev había ejercido un influjo tan profundo en la juventud de Rusia como la novela ingenuo-utópica de Nikolái Chernishevski. Después de que el manuscrito fuera pasado de extranjis en 1863 desde la fortaleza de San Pedro y San Pablo —en la que el autor estaba confinado desde hacía un año bajo la acusación de actividades revolucionarias, antes de que en 1864 se le condenara a ser deportado a Siberia—, su publicación en la revista *Contemporáneos* logró que se difundiera rápidamente por todo el país e hizo famoso a su autor. Contra ello nada pudo hacer la inmediata prohibición del libro por la censura zarista.

El resumen de la acción de la novela resulta hoy tan tedioso como el sumario de una telenovela de dos mil capítulos: un joven, movido por los motivos más nobles, el estudiante de Medicina Lopuchov, libera a la heroína del libro, Vera

Pavlovna, de las cadenas de un matrimonio arreglado por unos padres ignorantes, raptándola y contrayendo matrimonio aparente con ella, que sin embargo pronto se convierte en una verdadera relación amorosa. Con su colaboración desinteresada en la fundación de un taller de costureras, él apoya el deseo de ella de independencia económica y solidaridad socialista. Cuando ella se enamora de su mejor amigo, el médico Kirsanov, él deja el camino libre a la pareja fingiendo un suicidio: todo el mundo ha de saber que se ha ahogado por pena en el Neva. Después de un tiempo vuelve a aparecer bajo nombre falso, se casa a su vez con una colega de Vera y forma con la primera pareja una comunidad de amigos poco ortodoxa, en la que conviven según los ideales del nuevo hombre. La lección está clara: hasta la llegada del mundo verdadero, quien quiere permanecer en la verdad en el mundo errado ha de adoptar una identidad falsa.

Las inmensas repercusiones del libro ya no pueden entenderse fácilmente desde la sensibilidad de hoy. Se fundaban en la circunstancia de que en las abundantes páginas de esa novela por entregas se presentaban personas movidas por un ideal, que demostraban cómo era posible sacudirse el yugo de la pasividad impuesta por las estructuras autocráticas del país. A la juventud de Rusia se le había puesto en la mano de la noche a la mañana un evangelio del poder-hacer-algo que parecía llevar esperando desde hacía mucho tiempo. Inflamada y dispuesta al salto, leyó la obra como si fuese un tratado mesiánico que le anunciara el fin de un tiempo plúmbeo.

En los años setenta del siglo XIX afluyeron en masa al campo jóvenes ilustrados entusiastas con el fin de ganar a la población campesina de Rusia para los principios de los idealistas cansados de la ciudad. Los supuestos nihilistas jamás se comportaron con mayor idealismo, jamás hubo una

revolución motivada tan suavemente: se fundaron escuelas dominicales y cooperativas; se vivía bajo un mismo techo en comunas de debate, y se imitaba a los héroes de Chernishevski contrayendo matrimonios ficticios dentro del espíritu de un platonismo subversivo: fue un tiempo en el que el matrimonio de conveniencia valió como camino real a la emancipación de la mujer.

Lo que la novela de Chernishevski había de significar realmente en la perspectiva de la historia de las ideas solo se hizo comprensible, a su vez, más tarde, cuando un autor todavía oscuro, un cierto Vladímir Ilich Uliánov entró en liza, casi cuarenta años después de la aparición del libro, entretanto ya desleído. Con la publicación de su tratado *¿Qué hacer?* en el año 1902, Lenin ingresó —claramente pero también con la mayor ambigüedad— en la estela de Chernishevski. Nacido en 1870, pertenecía a los espíritus inquietos de un tiempo posterior que no habían olvidado del todo el evangelio del poder-hacer-algo de los años sesenta.

Lo que distingue a Lenin de su lejano mentor (que murió en su ciudad natal, Saratov, en 1889, tras el regreso de Siberia) es en principio solo su puesto adelantado en el proceso histórico. Las cosas se habían «desarrollado» entretanto: se habían politizado, enrevesado y cargado de dinamita. Lo que en Chernishevski había sido aún vaguedad idealista y exaltación personal que animaba a mejorar el mundo, en algunos decenios se había transformado en una discusión muy fuerte sobre alternativas estratégicas en la elección del camino hacia la subversión liberadora.

Al retomar la fórmula interrogativa «¿Qué hacer?», Lenin la dota de un significado práxico-filosófico que supera decididamente la movilización entusiasta de la voluntad de acción de los años de populismo. De todos modos Lenin no

dejó de situar el punto de partida en la doctrina de la acción, que estaba en la base del «¿Qué hacer?» anterior. Había entendido como nadie que la pregunta por lo que habría que hacer contenía una oración enunciativa de energía ontológica: «Es posible hacer algo». La oración enunciativa, por su parte, representaba la forma de neutralización de un imperativo aparentemente trivial, en realidad omnibusversivo: «¡Has de hacer algo y además inmediatamente!». Sobre qué había que hacer ya Chernishevski no abrigaba duda alguna. «¡Por tu propia acción has de cambiar el mundo en sentido humano!».

Esa frase —surgida de la aplicación política del imperativo categórico de la escuela idealista alemana— la secunda todavía Lenin sin restricciones. Las vías éticas del impulso corren paralelas hasta este punto tanto en el autor anterior como en el más joven. Su diferencia la establece Lenin cuando lo que se trata es de decidir si el rumbo hacia el pueblo, tal como lo habían elegido los lectores de Chernishevski, sigue siendo la divisa acorde con los tiempos.

Lo que Lenin creía haber entendido por el curso de los acontecimientos en el último tercio del siglo XIX y lo que en su versión de «¿Qué hacer?» exponía, era la convicción, consolidada por la experiencia, de que para el revolucionario de ahora no basta ir hacia el pueblo para hermanarse con él en una simbiosis sentimental. Lo que realmente se necesitaba ahora, después de todo lo sucedido —tras todos los atentados inútiles, tras todas las represalias sufridas, tras todas las recaídas de las masas ambivalentes en la heredada fidelidad esclava hacia el zar, por no hablar también de los compromisos aparentemente razonables entablados hasta entonces entre los partidos del pueblo y la potencia hegemónica vigente—, lo que ahora, pues, se hacía necesario era la decisión incondicional de los entendidos de forzar al pueblo, dispuesto muy a menudo a acciones espontáneas pero

completamente desorientado, a su definitiva liberación, a una liberación cuya ineludibilidad había de ser demostrada mediante principios teóricos radicalmente meditados. Justamente eso decía la tesis de Lenin, desarrollada, con temible seguridad en sí mismo, en el escrito de 1902, según la cual tenía que haber pasado ya la era de las medias tintas reformistas, tanto de las populistas como de las parlamentarias. La alianza romántica entre los entendidos y el pueblo había de transformarse en un dominio impasible de los entendidos sobre el pueblo. Que al pueblo se le cambiara el nombre por «proletariado» dejó claro el influjo de la especulación marxista prepotente sobre la *intelligentsia* rusa más joven.

En ese momento —cuando la palabra «vanguardia» asumió un nuevo significado— apareció un monstruo desconocido en el horizonte, tras el que se había mantenido oculto desde su corta y violenta irrupción del año 1793. Durante un siglo la figura del revolucionario profesional se había mantenido agazapada en la latencia histórica. Cuando se irguió y se dio a conocer sin reservas, estaba lista ya en todos sus rasgos esenciales y preparada para iniciar el ataque. Con ella aparece un nuevo tipo de delincuente en el escenario histórico. Junto al conquistador sin escrúpulos del siglo XVI, al empresario audaz-prudente de los siglos XVII y XVIII, al caudillo maniaco del siglo XIX y a los delincuentes profesionales de la red de la actualidad, el revolucionario profesional representó, con su hermética fría y favorable a la violencia, la configuración más expresiva del sujeto de la moderna antropología de la acción: el ser humano que está completamente decidido a llegar a lo que sea en la realización de lo que hay que hacer.

Este tipo de persona la anticipó Chernishevski en la figura secundaria más digna de consideración de su novela: bajo los rasgos del misterioso activista Rachmetov. No en vano

Rachmetov se convirtió en el modelo de existencia revolucionaria para las generaciones siguientes de jóvenes rusos. Hasta los primeros años del dominio de Stalin se le glorificó como el ídolo de la juventud soviética. El joven de buena familia que renunció a su fortuna heredada para hacerse uno con el pueblo ruso. En su vida futura quería mantenerse no de la herencia paterna sino siguiendo el hilo conductor de la ética radical que sentía. Dormía en camas de alambre de espino con el fin de fortalecerse para luchas desconocidas, renunciaba al goce de la vida y a alegrías eróticas para estar completamente disponible para su vocación, jamás especificada.

Hoy lo sabemos: en la elección del título de su principal escrito estratégico, Lenin había declarado la verdad de sus motivos más personales. Ellos provenían de la esfera de la novela utópica. Lo que más tarde se llamó leninismo era en realidad puro rachmetovismo, desplazado al futuro un lapso de tiempo de dos generaciones. Rachmetov y Lenin: solo ellos conocían la respuesta a la pregunta de qué había que hacer. Bajo una mirada retrospectiva a sus hechos y proyectos, la crítica de la literatura se identifica con la crítica de la historia. De acuerdo con el tardío diagnóstico de ambas disciplinas, y según él, el comunismo de estilo leninista fue desde el inicio la continuación de la literatura rusa más trivial con otros medios.

No obstante, en la pregunta «¿Qué hacer?» se encontraba agazapado el espíritu del tiempo, el espíritu de la modernidad movilizante que sopló durante los siglos XIX y XX. Ella transportó la enormidad de ese descubrimiento, según el cual el hombre es el ser capaz de provocar algo grande también incluso en los confines más resignados del continente. Aunque descrito con razón como un ser no fijado ya al ser humano, sobre todo al moderno, se le identifica como una

fuerza que transforma el «mundo» en cuanto quiere lo que de hecho puede, y siempre y cuando entienda cómo habría que proceder. Por eso «técnica» y «estrategia» se convierten en los conceptos fundamentales del siglo: dos términos a los que se añade posteriormente el «deseo», o digamos el «ansia», como tercera fuerza.

La historia del «espíritu real» es en adelante la historia de la disputa por la programación del poder de transformación del mundo. En el dialecto europeo el partido capital en esa disputa se llama «filosofía de la praxis», en la jerga americana, «pragmatismo»<sup>[35]</sup>. Que el espíritu irreal —reflexión que flota libre y formación estetizante burguesa sin medios de sujeción técnicos, estratégicos y políticos— florezca al mismo tiempo en demasía aparece en otra página. Cómo es posible que el siglo XX tardó no consiguiera producir ya ninguna forma convincente de ciencias del espíritu lo puede entender quien evalúa la brecha entre el espíritu operante y el flotante, y comprende la hasta nuevo aviso evidente imposibilidad de su franqueo<sup>[36]</sup>.

El tercer vértice del triángulo de preguntas del siglo XIX lo constituye la frase del hombre loco del muy citado párrafo 125 de *La gaya ciencia* (1882), la obra de aforismos con la que Friedrich Nietzsche siguió su guerrilla antimetafísica, comenzada con *Humano, demasiado humano* (1878): «¿No caemos continuamente?».

De acuerdo con su forma retórica, este enunciado constituye más bien una exclamación que una pregunta. Habría que entenderlo en su contexto original más como una insinuación que reclama asentimiento que como una demanda de respuesta informativa. Normalmente se ha pasado por alto la cualidad epocal de la sugestiva pregunta, porque apenas se ha hecho el intento de liberarla de su contexto para

considerarla como una manifestación por sí misma. Nietzsche mismo hizo todo lo posible para disimular la importancia de la pregunta al incrustarla en una cascada inmediata de grandes formulaciones, con las que anuncia, poniéndola en boca del loco, la noticia de la muerte de Dios:

¡Todos somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo conseguimos bebernos el mar entero? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desencadenar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Fuera de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia el lado, hacia delante, hacia todos lados?...<sup>[37]</sup>

Por muy inaudita que sea cada una de estas expresiones, con una mirada retrospectiva aparece claro que la pregunta «¿No caemos continuamente?» supera en una dimensión a las formulaciones–culminantes vecinas. Implica un diagnóstico omniabarcante del modo de ser del mundo moderno, en tanto constata en el modo y manera corrientes de la existencia actual un continuo resbalar y caer. Ese movimiento en la carencia de apoyo significa, en principio, un acontecimiento sin dirección aparente, en el que las posibilidades actuales de una deriva lateral y del resbalón hacia atrás hacen la competencia a la caída hacia delante. Si desde el punto de vista de la teoría de la cultura o de la crítica del movimiento se va al fondo de la cuestión «¿No caemos continuamente?» — imaginando que dispusiéramos de instrumentos para medir en un centro de experimentación física los vectores de la existencia tras el hiato—, entonces queda claro que las variantes de caída, «hacia atrás», «hacia el lado», «hacia todos lados», alineadas aquí *pro forma* con igual valor, solo representan epifenómenos de la dirección de caída principal «hacia delante». «Hacia delante» significa aquí: fuera del antiguo «centro de seguridad»<sup>[38]</sup>, fuera de todo lo que antes había sido condición, medida y buen motivo. En caso de que caerse y atropellarse coincidan, Dios ha muerto en los



vehículos de ese movimiento.

Así como la filosofía práctica de los siglos XIX y XX puede ser entendida como disputa en torno a la programación del poder de transformación del mundo, toda la historia de la filosofía de esa época puede interpretarse como disputa en torno a la racionalidad o irracionalidad de la movilización. Esta disputa acontece con la lucha por la supremacía sobre el *modus operandi* de la historia ocurrente, es la pelea entre dos imágenes de movimiento incompatibles: lo que por un lado se interpreta como progreso consciente e intencionado a lo largo de extensas avenidas, a veces sinuosas, aparece para la otra parte como una caída-hacia-delante crónica, que se camufla como acción, proyecto y actuación perfectamente planificada. Ambas descripciones se dedican mutuamente una ironía que resulta insoportable para el otro bando. Quien prioriza la inquietante imagen de la caída hacia delante aparece ante los ojos de los progresistas como un malvado polizón a bordo de un barco que gracias al trabajo de otros avanza con determinación hacia un futuro luminoso. Quien, por el contrario, cree en un progreso garantizado, es a ojos de quienes sienten por todas partes la caída hacia delante un filisteo sonámbulo que ya ha caído del tejado y mientras cae aún lee el *Vorwärt*<sup>[39]</sup>.

El siglo XX se muestra retrospectivamente como una época en la que ambos enunciados fundamentales sobre el mundo en movimiento hicieron el intento de absorberse mutuamente. Cuando Martin Heidegger comenzó a amalgamar la caída hacia delante con el paso dado a conciencia consiguió en torno a 1927 la acuñación conceptual *Geworfenheit*<sup>[40]</sup>: una expresión que respeta el primado de la caída, pero sugiere una cierta medida en su adopción de la marcha. Esto desemboca en un heroísmo existencialista, cuya

cercanía temporal a la versión de Hitler del socialismo en un solo país es conocida, aunque su valoración siempre continúe dando ocasión a diferencias. Al contrario, liberales y socialistas posteriores dedujeron del fracaso del concepto de progreso lineal que también desde la posición fundamental progresista podían cerrarse compromisos con el acontecer, apenas ya desmentible, de la caída continua; o como quiera llamarse al ser arrastrado por movimientos ingobernables. Pensadores de esa tendencia rescataron el resto, para ellos imprescindible, del optimismo activista, con ayuda de la doctrina de que más allá de la alternativa de marcha y caída habría de resultar aún posible, incluso en parajes difíciles, una cierta medida de navegación autodeterminada.

El filósofo austriaco Otto Neurath encontró una imagen plástica para el compromiso de los activistas optimistas con la pasividad insuperable en la corriente global cuando en 1932 habló de que somos como navegantes «que han de rehacer su barco en alta mar»<sup>[41]</sup>.

La interpretación de esta metáfora y la descripción de sus recepciones revelaría una buena parte de la historia de las ideas del siglo XX<sup>[42]</sup>. Conformémonos aquí con la observación de que no pasó mucho tiempo hasta que la imagen mental náutica hubo de competir con un motivo icárico que pone el acento en que los hombres últimamente no solo se dedican a la navegación, sino que también se han abierto al espacio aéreo. Y parece que todavía a nadie se le ha ocurrido la idea de que hubiera que rehacer los aviones durante el vuelo a gran altura. Aunque de vez en cuando se escucha, sin embargo, el temor de que el avión, a bordo del cual la humanidad viaja a su futuro, haya salido antes de que los técnicos instalaran el tren de aterrizaje.

### Capítulo 3

## Ese exceso intranquilizante de realidad

### Observaciones previas al proceso de civilización tras la ruptura

Cuando madame de Pompadour dice: «Detrás de nosotros el diluvio», cuando el loco pregunta: «¿No caemos continuamente?», cuando Trotski proclama la «revolución permanente», cuando Sartre menciona la «conversión permanente» y Camus sitúa a los seres humanos de ayer y de hoy en una insurrección permanente: cuando hacen eso, estos comentaristas muestran su deuda con el estado de ánimo fundamental del moderno ser-en-el-mundo europeo, según el cual las relaciones —se las llame «sociales» o no—, en comparación con antiguos diagnósticos sobre lo «sólido»<sup>[43]</sup>, se han agitado mucho. Todos ellos tienden a interpretar la nueva situación a la ofensiva. Desde su punto de vista uno se acerca más a la verdad de la modernidad cuanto más se identifica con el movimiento. El *il faut être absolument moderne* de Rimbaud es solo en apariencia una divisa para artistas. Expresa que para los verdaderos contemporáneos ser-moderno consiste en fundirse con la movilización: es el barco entero el que ha de estar ebrio ahora y no solo el marinero tambaleante.

Dado que en la modernidad los hilos de la tradición se rompen más a menudo y cada vez son más determinantes los vectores, no percibidos antes, del tirón del futuro, se

acrecienta constantemente el riesgo de que los individuos se conviertan en «hijos de su tiempo» de tipo desconocido. Normalmente se convierten en eso en el instante en que se estampa en su psique el derrumbe de la filiación, disgregador de las épocas.

Cuando la pequeña Jeanne-Antoinette Poisson escuchó el augurio de la adivina, según el cual la hija de burgués, con el secreto estigma del nacimiento bastardo, dominaría algún día el corazón del rey, hubo de producirse en el interior de la muchacha un desgarró, del que a distancia histórica se reconoce hasta qué punto puso de relieve la tendencia global en la reconstrucción del concepto de realidad. Ya la niña Jeanne-Antoinette se había liberado del continuo de las ambiciones burguesas. Tras la infección por la sentencia de la adivina vivió en un estado de excepción revolucionario-privado. Dedicó su existencia a un sentimiento de deseo imposible según patrones racionales. En esto fue la hija más brillante de los inicios de la modernidad, sin que sus contemporáneos hubieran podido comprender en qué consistía su posición aparte. También para ella misma permaneció oculto hasta el final el secreto de su ascenso. Su carrera de cuento de hadas fue un prelude golpista de la transformación de la «sociedad» en un teatro de ensueño posaristocrático, abierto a toda clase de aspiraciones, ascensos, caídas y acciones de venganza. Los presupuestos para ello los proporcionaron los innumerables desgarró, tan inadvertidos como decisivos, en los hilos de las filiaciones burguesas.

Cuando tras el corte revolucionario se sumaron de repente decenas de miles, cientos de miles, millones de rupturas de filiación análogas, porque los nuevos sujetos agentes, todos ellos «hijos de su tiempo» y no pocas veces, por hablar con Nietzsche, movilizados como «legionarios del instante», se precipitaron sobre sus nuevas «oportunidades», reales o

supuestas, como emigrantes, empresarios, rebeldes políticos, charlatanes, delincuentes, artistas, deportistas, apuntadores de movimientos, columnistas, redactores jefe y jefes de partido... entonces, la amalgama masiva e inédita de pretensiones de vida elevada, podría decirse que en inteligente autolimitación, eligió un nombre convencional, discreto y plausible. Salida del hiato revolucionario, la *troupe* de criaturas de ese discontinuo se presentó a sí misma como la «sociedad burguesa».

Jamás un monstruo de tal magnitud se inscribió más discretamente en el libro de registro de la realidad. Desde su presentación la víspera de la revolución manipula un reactor psicopolítico que se mantiene en marcha por autocalentamiento. Que funciona como un *perpetuum mobile* de generación de imaginaciones, expectativas y aspiraciones. Lo que se llama «sociedad burguesa» es, por su *modus operandi*, algo permanentemente provisional para el control de lo incontrolable. Salida del hiato, conforma la figura desconocida de una corriente paradójica de generaciones: un río que consiste sobre todo en interrupciones y cataratas. Su curso va determinado por innumerables rupturas con lo establecido, más grandes o más pequeñas, compensadas por otras tantas afirmaciones de continuidad restablecida y legitimidad regenerada.

La antropología contemporánea responde a la crisis permanente de la tradición en la «sociedad burguesa» con una profundización en los fundamentos de la teoría de la cultura. Se comienza a entender más explícitamente que en cualquier época anterior que la «filiación», en la que inciden psicólogos y juristas —la transmisión formal de reservas de valores de capital, de competencia y de estatus a descendientes procreados o adoptados, por regla general a hijos, menos veces a hijas—, constituye en todas las culturas un factor de riesgo fundamental. En él se vuelve a decidir constantemente

si la reincorporación de un conjunto de patrones culturales acontece con éxito o fracasa en la generación siguiente. Dado que las culturas son barcos en la corriente de los tiempos, del proceso de las filiaciones depende su continuidad, su transformación, su decadencia; o su metamorfosis en algo para lo que ya no valen los antiguos nombres: en colectivos uniformes<sup>[44]</sup> hibridizados y bastardizados, que se parecen poco a las asociaciones polimorfas tradicionales de seres humanos, culturas tras las culturas, pueblos tras los pueblos.

A un proceso de copia va unida desde siempre la posibilidad de que haya descendientes que «se aparten de la especie». Las culturas, como los genes, conocen la mutación como un riesgo normal. El peligro de que los propios hijos se conviertan en «hijos terribles» es tan antiguo como la civilización superior; lo ilustraremos más tarde con figuras como Edipo, Alejandro, Jesús y Francisco de Asís, mientras que del fenómeno Napoleón, por su importancia sintomática para la situación moderna, ya hablaremos en las «lecciones de historia» que siguen inmediatamente a este capítulo<sup>[45]</sup>.

La conjura del peligro de la mala copia dio lugar al viejo «conservadurismo»: se le conoce y se le ridiculiza como el sentido catoniano de la preservación de las costumbres. En todas sus variantes, sobre todo en sus derivaciones cristiano-clericales, académico-humanistas, paternofamiliares-protestantes y ético-funcionariales, el reflejo conservador constituye el imperio de dos mil quinientos años de los filisteos: desde los días de Solón hasta la víspera de la Revolución francesa y siguiendo hasta el Estado de funcionarios prusiano. Quienes se ridiculizan desde el romanticismo como burgueses rancios, desde el punto de vista teórico-cultural son los héroes anónimos de la continuidad.

Todas las generaciones tras el hiato llevan en sí mismas el

riesgo de mutación arriesgada o nociva en una medida incomparablemente superior a sus predecesoras. Están en mucho mayor peligro de errar la meta de la transmisión, la reproducción suficientemente semejante, y no en último término porque por regla general se encuentran con patrones ya debilitados, labilizados, abiertos continuamente a revisiones, contrapropuestas y superaciones, y a veces abiertamente rechazados. A los hijos terribles anteceden a menudo padres desorientados, a veces perversos. La reproducción de herederos —en el sentido de portadores formalmente seguros de patrones culturales incorporados— se convierte cada vez más en un compromiso entre genética, pedagogía y juego de azar. Dado que las generaciones modernas de padres la mayoría de las veces ya se presentan con un perfil civilizador bajo, la configuración de su descendencia no puede ser otra cosa que un duelo inacabable entre dos fracciones de lo horrible: mayores confusos y jóvenes confusos. Para confrontaciones de ese tipo se ofreció como padrino el psicoanálisis durante el siglo XX, mostrándose no pocas veces como el tercero en discordia.

Cuanto más años transcurren desde la composición en noviembre de 1919 de la *Carta al padre* de Franz Kafka, con mayor fuerza va convirtiéndose este documento, llamado por el autor una «carta de abogado», inimaginable pocos años antes de su composición y todavía hoy chocante como un Hiroshima del intervalo genealógico, en el paradigma, testimonio y monumento admonitorio de los deslices que aparecen en medio de la «sociedad burguesa» entre padres desorientados y brutales e hijos talentosos y humillados; hijos que eluden el fracaso completo de su proyecto vital huyendo a la literatura, al arte, a empresas económicas o a cualesquiera otros medios de satisfacción alternativos. ¿Qué representaba la carta de Kafka sino una acción paralela praguense al

psicoanálisis vienés, a esa respuesta revolucionario-conservadora del siglo psicológico al socavamiento epidémico de las filiaciones?

En toda filiación semilograda en suelo moderno resplandece sin embargo algo que podía considerarse como una referencia a regularidades de la vida genealógica olvidadas. Toda sustitución verosímil de generaciones anteriores por descendencia satisfactoria, por muy sinuosa y no-lineal que sea, indica que, incluso en la época de las rupturas crónicas, masivas y cada vez más profundas, no se pierde enteramente el sentido de coherencia y sucesión en el curso de la vida simbólicamente ordenada; mientras tal vida se comprenda como algo que nunca va a dejar completamente de ser el intermediario entre lo anterior y lo siguiente, incluso en caso de que, bajo el hechizo de fantasías de punto cero y nueva comienzo, exigiera temporalmente una interrupción completa.

La labilización de las filiaciones se refleja en el ascenso de «libertad» a palabra teórica rectora y valor ético rector de las culturas tras el hiato. Remite al embarazo de la subjetividad liberada por tener que buscarse por propia decisión su lugar en la contextura movilizada y pluralizada del mundo. En el clima de la desorientación prospera el *pathos* de la libertad de elección. Jean-Paul Sartre conceptualizó la nueva situación, mitad lúcida, mitad mistificadamente, cuando hacia el final de la Segunda Guerra Mundial estableció que el hombre es un ser que procede de una elección absoluta de sí mismo: está condenado a ser libre.

De hecho, un «sujeto» solo puede verse condenado al apremio a ser libre cuando ya no es posible presuponer los ajustes tradicionales entre el *modus vivendi* de las generaciones anteriores y de las siguientes. Lo que los teóricos del



existencialismo designaban con excesiva precipitación como «libertad», desde el punto de vista dinámico-civilizador solo puede comprenderse justamente como un efecto del hiato. Este efecto aparece en el sujeto neo-lábil en cuanto lo tradicional se vuelve demasiado débil para estructurar *a priori* el futuro del individuo que viene. Solo el debilitamiento del pasado —su reducción a mera «materia prima» de la autoconfiguración<sup>[46]</sup>— produce que los hombres hayan de «elegirse» o «inventarse» libremente a sí mismos. Los libres no son solo aquellos que se han librado de un señor. Son también aquellos a los que se ha dejado plantados en medio de la calle sin explicación alguna. En otro caso seguirían siendo medios establemente programados de generaciones capaces de dejar impronta y llevarían su vida como vehículos autoseguros de tradiciones asimiladas; naturalmente, en los espacios de juego de este mundo siempre abierto a sorpresas. En este caso, la «libertad» existencial, concebida por Sartre como negatividad esencial del sujeto, se diluiría, prácticamente sin dejar rastro, en la adhesión a los patrones heredados.

El tránsito, expuesto a que entre en él la discontinuidad, entre el «heredar» y el «adquirir», que Goethe hizo proverbial<sup>[47]</sup>, no sería entonces demasiado ostentoso en general. Que en el dialecto existencialista se hable de «libertad» suministra la prueba, no obstante, de que el *generation gap* se ha abierto ahora amplia y peligrosamente también para la mayoría. Los discursos modernos sobre la libertad confirman la creciente asimetría entre futuros y orígenes. En la novela de Kafka *El desaparecido* (*América*), se encuentra uno de los pocos rastros útiles de reconocimiento de la nueva situación que se hayan apuntado en el siglo XX. «Entonces “¿es usted libre?”», pregunta alguien al héroe de la historia. “Sí, soy libre”, dijo Karl, y nada le pareció menos valioso».

Por eso, en principio, no puede tratarse de «hacer algo a partir de lo que se ha hecho con nosotros». Los sujetos liberados han de posicionarse ante el compromiso que supone que el pasado no haya hecho prácticamente nada por ellos, o no lo suficiente, en cualquier caso: lo antecedente, incapaz de formar tradición, hizo de ellos algo vacilante y semiacabado, algo incompleto e indeciso: solo por eso sienten la necesidad de hacer de ellos mismos en la segunda vuelta algo definido, convincente, coherente. Verdaderamente moderna es la vida no del todo convencida de nada de lo que antecede, la vida que, experimentando consigo misma, pone en práctica la decisión de sustituir la tradición desvaída por hipótesis intensas.

El hiato posrevolucionario está presente en cualquier sujeto que toma él mismo en sus manos las riendas de su vida como una debilidad de origen íntimamente experimentada. Quien se concibe a sí mismo y su camino, solo vagamente prediseñado, en el mundo con suficiente seriedad como para reivindicar su propia «libertad» entiende sin mayor justificación que, tras la gran ruptura, para satisfacer las exigencias del futuro no basta ya con la impronta de origen acostumbrada. El hecho de que el futuro, vuelto incierto, nos plantee siquiera la exigencia de configuración «libre» es consecuencia de la ruptura: no solo las relaciones generacionales dentro de los más estrechos entornos familiares, sino también las relaciones en general, sobre todo en el mundo del trabajo y en los ámbitos políticos de conflicto y oportunidades, se han movilizad tanto que, suceda lo que suceda, serenamente uno no puede plantearse más cuestiones que: «¿No caemos continuamente?» y «¿Qué hacer?». Incluso la pregunta, aparentemente oscurantista, «¿Por qué ha permitido Dios las revoluciones?» nunca perderá su actualidad mientras uno se permita la licencia de traducirla en una

perspectiva no tan totalmente católica: ¿cómo habría que configurar mundo y vida para que la existencia tras el hiato no siempre haya de seguir convirtiéndose nada más que en una autoexposición de la humanidad a la masacre y en su autodegradación en el circo del deseo crónico?

La libertad moderna es, por eso, la huella interior del inmenso hiato que se ha abierto entre las relaciones del pasado y las posibilidades que ofrece el mundo del futuro. Desde el punto de vista «cosmovisional», esa huella es a la vez el testimonio del abismo entre el cosmos redondo y acabado de los antiguos y el universo infinito de los modernos. En los pacientes modernos de la subjetividad esa huella se hace presente en cuanto estos sienten ya la intranquilidad de que están subprogramados para aquello que se va a exigir de ellos. El futuro queda ante ellos como un campo abierto de acontecimientos mucho más incalculable que en épocas anteriores. Entre las viejas máximas de vida y las nuevas disponibilidades ha aparecido un desequilibrio ya no dominable. Quien «existe», por su propio modo de ser, deja claro que es un semiproducto ontológico destinado a su terminación en el taller de la «vida propia»; balanceándose entre los polos de la mejora del mundo y de la autorrealización.

El Hamlet de Shakespeare fue una de las primeras figuras de la historia europea del pensamiento a la que se puso en boca un diagnóstico del nuevo desajuste:

*The time is out of joint. O cursed spite*

*That ever I was born to set it right!*

[El tiempo está fuera de quicio. ¡Maldito sarcasmo que justo yo haya nacido para recomponerlo!].

Tras un lapso de tiempo de varios siglos, en los que miradas panópticas despiertas se atrevieron de vez en cuando a hacer el intento de comprobar las dimensiones del hiato, las

circunstancias se han «desarrollado» tanto que podrían determinarse con más detalle las condiciones de la salida-de-  
quicio de tiempos, mundos e historias de vida. Cuando Fichte, en sus lecciones histórico-filosóficas berlinesas de 1804 a 1805, caracterizó su época como una «era de pecaminosidad concluida», que había de pasar pronto a un estadio de recuperación (en su terminología: de «exculpación incipiente») y de cumplimiento tardío del estado de razón<sup>[48]</sup>, no hizo más que ejercitar uno de esos gestos verbales que después pudieron continuarse bajo el título de «filosofía de la historia» o «diagnosis de la historia» en cualquier dirección deseada. Tras el declinar de la coyuntura filosófico-histórica es posible exponer con mucha mayor claridad y sin sobretensión especulativa qué desequilibrios más específicos son los que se manifiestan en la asimetría, presente por todas partes, entre mundos de origen y condiciones de futuro. El abismo ontológico en el que inquietantemente se encuentra como en casa el mundo moderno puede comprenderse en observaciones pormenorizadas mediante enunciados sobre desproporciones-antes-después.

El principio dinámico-civilizatorio reza: *En el proceso de mundo tras el hiato se liberan continuamente más energías de las que podrían acoplarse bajo formas de civilización capaz de transmitirse.*

Es decir: el exceso crónico de movilizaciones de actividades y el desencadenamiento creciente de corrientes de acontecimientos, movidas por la acción, que se condensan en vestigios objetivos, lleva la relación con el mundo y la vivencia de la realidad de los modernos a asimetrías que no dejan de crecer. Esta demasía de nuevos motivos causales es la responsable de la entropía cultural global que desde el temprano siglo XIX constata involuntariamente cualquier

contemporáneo en el estado de cosas del mundo, en su propia existencia no menos que en el cambio de los ámbitos sociales en que se mueve. Especialmente el síntoma fundamental del siglo XXI incipiente —«pagar» deudas actuales con nuevas deudas— es solo un síntoma entre los muchos que muestran el continuo patinar hacia delante y caer hacia delante en el futurismo generalizado. En la praxis, que ya se ha hecho cotidiana, perversamente normalizada, de esta perturbación de la deuda se reconoce la deriva sistémica hacia crecientes desigualdades.

Situaciones críticas de ese tipo se traducen en debilidades de fundamentación y dudosa legitimidad respecto a las condiciones enteras de vida. La improvisación penetra todo lo que antes parecía «sólido»: desde las relaciones comerciales a las transacciones eróticas, desde los «acontecimientos» culturales a los patrones biográficos, desde el tráfico de viajeros hasta las prácticas «religiosas». En analogía con precedentes en la esfera monetaria, hay que describir también el crecimiento de la arbitrariedad como inflación simbólica.

En todos los contextos civilizatorios recientes la ventaja irrecuperable de lo actual sobre lo legítimo —de lo dado casualmente sobre lo fundamentable, del *de facto* sobre el *de iure*— se manifiesta como exceso creciente de una facticidad salvaje que hace acto de presencia de forma inesperada e incontrolada. La proclama de los bienpensantes de que «también y precisamente hoy» el futuro «necesita» origen, da efectivamente testimonio de la conciencia problemática creciente de la fragilización de continuidades civilizadoras. Hoy ya no representa más que un grito indefenso dentro de la deriva global, que demuestra justamente lo contrario: quien siente contemporáneamente sabe en toda terminación nerviosa lo mucho que se ha liberado lo futuro de la carga del origen.

Quien habla de lo «abierto» remueve el sentimiento fundamental de la época. La dimensión apertura se abre ante todo hacia delante, o mejor dicho, hacia abajo-adelante. Las ferias han reaccionado a esto desde hace tiempo, sentando a personas que chillan en máquinas de autoexperiencia llamadas montañas rusas. A nivel instintivo la vida en vela sabe involuntariamente más de lo que puede resultarle grato de los aprietos de la existencia en ese nivel torcido, inclinado hacia delante. El grado del ángulo de inclinación está bajo disputa, los educados le llaman «política».

La imposibilidad de comprender, o incluso de controlar, procesos modernos de mundo y de vida con ayuda de exigencias de simetría y modelos de equilibrio penetra en todos los ámbitos de percepción de la experiencia contemporánea cada vez más y con mayor inquietud. Esto hace plausible el intercambio de funciones, que se percibe en algunos ámbitos, entre actitudes antes progresistas y actitudes antes conservadoras. Si hasta hace poco la alianza entre la adhesión al progreso y el apoyo a la desregulación actuaba como un automatismo, el ánimo de regulación entra paulatinamente en el campamento progresista. También el campo psicopolítico conoce sus *renversements des alliances*. Nadie daría hoy la bienvenida al caos porque el orden haya fracasado, como formuló Karl Kraus en un imperdonable poema en vísperas de la Primera Guerra Mundial. Incluso en el campamento de los progresistas recalcitrantes se comienza a entender que el caos es la regla de la que el orden es la más improbable de las excepciones.

Del principio dinámico-civilizatorio, según el cual la suma de las liberaciones de energía en el proceso de civilización supera regularmente la capacidad de acción de fuerzas de vinculación efectivas, pueden deducirse algo más de veinte consecuencias, trágicas o estimulantes, dependiendo del

ánimo y gusto del intérprete:

1. Desde el hiato se evocan muchas más opciones de futuros estatus provechosos de las que jamás podrían avalarse mediante pruebas de eficiencia o títulos de ascendencia legítimos.

2. Tras la incursión en la era de libertad y empresa se despiertan muchas más ambiciones de las que pueden albergarse jamás bajo el techo de las pretensiones legítimas.

3. Se estimularán en todo el mundo muchos más deseos de objetos de consumo y de goce de los que pueden ser satisfechos por mercancías realmente producidas.

4. Se concederán siempre y en muchos frentes más licencias de las que pueden controlarse por restricciones reguladoras.

5. Se reclamarán por todas partes más excepciones de las que pueda asimilar cualquier modernización de las reglas.

6. En el curso de la liberalización se perderán más inhibiciones de las que pueden redomesticarse remitiendo a moderaciones anteriores y a nuevas reglas de *fairness*<sup>[49]</sup>.

7. En la factoría cultural de la nueva «sociedad» se liberarán más fuerzas de ensoñación y de anhelo de las que jamás pueden ser integradas mediante redistribución de productos y oportunidades vitales en mundos de expresión dominables.

8. En los sujetos se acumularán, y reforzarán hasta llegar al umbral de acciones de expresión más insatisfacciones defensivas y ofensivas de las que pueden resolverse por abreacciones masivoculturales o apaciguarse por terapias individuales.

9. Se abordarán más viajes, se llevarán a cabo más planes de viaje, más salidas, aterrizajes y transbordos de los que pueden realizarse sin peligro mediante disposiciones para la prevención de colisiones<sup>[50]</sup>.

10. En el acontecer económico, movido por el dinero y los intereses, irán siempre más créditos de acreedores a deudores de los que se pueden asegurar mediante reaseguros razonables a cambio de garantías y expectativas reales de rendimiento.

11. En las modernas sociedades de intercambio, se asumirán muchos más créditos por deudores, sobre todo por gobiernos de Estados llamados soberanos, de los que pueden justificarse con propósitos *bona fide* de reintegro.

12. En los campos de la cultura y de la política modernos se lanzarán al mundo siempre más fraudes, más despropósitos y más ofertas a la disposición delirante del público de los que se pueden re-integrarse en proyectos realistas.

13. Se harán valer cada vez más derechos reclamables por parte de posibles portadores de reivindicaciones formalmente válidas de los que pueden confirmarse mediante procesos ante los tribunales existentes.

14. Habrá cada vez más sensibilidad moral dispuesta a la indignación de la que puede calmarse remitiendo al cambio constante de estructura de las situaciones precarias.

15. En el curso de la moderna distensión de las costumbres y de sus mundos de imágenes siempre se despertará mayor apetito erótico del que se puede absorber por una sexualidad liberada.

16. Por la emisión de imágenes de la vida de los ricos se despertarán a nivel mundial cada vez más exigencias de participación en los bienes y símbolos de estatus de las que pueden ser satisfechas por formas no-criminales de redistribución del bienestar.

17. Se descubrirán, redescibirán y diagnosticarán sin cesar más enfermedades de las que pueden ser tratadas como es debido en las instituciones terapéuticas existentes o futuras.

18. Cada vez trasladarán mundialmente su centro de



gravedad vital a zonas de aglomeración semejantes a grandes ciudades muchos más seres humanos de los que jamás podrán participar mientras vivan de las ventajas de la urbanidad civilizada.

19. Continuamente se descubrirán e inventarán más problemas sociales, técnicos y psicológicos que los que la capacidad de resolución de problemas de las generaciones vivas podría dominar.

20. En medida creciente se cargarán en la responsabilidad de la capacidad de resolución de problemas de generaciones futuras más cometidos de los que pueden controlar estas mediante la asunción de las competencias heredadas de generaciones anteriores y la ampliación de su propia fuerza inventiva.

21. En el curso de la modernización se abrirán progresivamente más opciones existenciales de las que nunca puedan integrarse en constructos de identidad personal y colectiva.

22. En las redes del *Global Art* se lanzarán al mercado cada vez más obras de arte de las que jamás podrán ser valoradas dignamente por expertos, colecciones y resúmenes científico-artísticos.

23. En el movimiento cultural de hoy se presentarán siempre muchas más candidaturas a la prominencia, es decir, a posiciones sociales dotadas de privilegios perceptivos, de las que pueden ser reconocidas por los capitales de atención disponibles.

24. Se generarán mundialmente más desechos provenientes de formas de vida sociales consumistas e industrializadas de los que se puedan absorber en procesos de *recycling* en un tiempo previsible.

25. En los cuerpos humanos del hemisferio acomodado se

acumularán continuamente más reservas de grasa de las que pueden reducirse por dietas y programas de movilidad.

Todas estas proposiciones son enunciados dinámico-civilizatorios de un grado medio de abstracción, que se orientan por el principio de la apertura de consecuencias de la innovación, ya se trate de innovaciones técnicas, innovaciones jurídicas, innovaciones de comportamiento o innovaciones de objetivos. Fundamentalmente tienen en cuenta las relaciones epistemológicas transformadas bajo las que se desarrollan teorías culturales a la altura de configuraciones conceptuales contemporáneas y autopercepciones sociales.

*De iure*, las «ciencias del espíritu» actuales deberían haber entrado ya, tras largas luchas de resistencia, en su estadio poscopernicano. A la vista del universo de las «formas simbólicas» —desde las estructuras silábicas en lenguajes bosquimanos hasta los proyectos constructivos de civilizaciones más complejas— pueden llevar a cabo ahora, con medios propios, el gran giro, gracias al cual las ciencias de la naturaleza pasaron de la mecánica clásica a la lógica procesual termodinámica y de los sistemas de clasificación de la zoología antigua a las concepciones evolucionistas de las ciencias de la vida actuales. En virajes de ese tipo se trataba de la estimación de las asimetrías que aparecen en procesos «abiertos hacia delante». Podría hablarse igualmente de la domesticación de la indeterminación, sin la que no puede hablarse siquiera de cambios de estado en sistemas complejos<sup>[51]</sup>.

El principio dinámico-civilizatorio y sus veinticinco proposiciones menores completan la tesis de Niklas Luhmann sobre la diferenciación de subsistemas sociales en la modernidad añadiéndole una dimensión histórico-sistémica, a cuyo efecto ponen el acento en las «emisiones», o mejor, en

los excesos de efecto de juegos de praxis modernizados. Con su ayuda pueden dividirse en pormenores discretos grandes conceptos, apenas tratables y conducentes a mistificaciones, como «acontecimiento», «libertad», «casualidad» y «apertura del futuro», y examinarse en sus tendencias problemáticas, sin que a ello vayan unidas concesiones a una «crítica cultural» gastada. Tales excesos en lo implanificable no puede calmarlos ni siquiera la fórmula mágica de las recientes teorías de la evolución: «emergencia». Sí, se impone la sospecha de que cuando más gusta hablar de «autoorganización» y resurgimiento del «orden» es cuando resulta evidente que por el momento solo afrontamos la entropía con agua bendita.

En conjunto, estas observaciones ofrecen motivos plausibles para caracterizar las circunstancias modernas avanzadas como la «era de los efectos colaterales». Con la expresión «efecto colateral» se designa el excedente de consecuencias no intencionales sobre los efectos, conscientemente provocados, de medidas, empresas e innovaciones. Hace tiempo que esa expresión se ha separado del campo farmacológico para hacerse valer en todos los contextos ecosistémicos. Reformula el descubrimiento conocido desde la Antigüedad de que las acciones humanas van acompañadas de un susurro. Esta toma de conciencia encontró su primer medio en la tragedia griega. Su análisis contemporáneo arraiga en institutos para la estimación de las consecuencias de la técnica, para la teoría de conflictos, estadística de accidentes y prognosis de catástrofes; por no hablar del *feuilleton* alarmista. El principio efecto colateral, cuyo desarrollo fue determinante para la fase más reciente del «proceso de civilización», dominada por temas ecológicos, es una forma de manifestación de las asimetrías, que son reforzadas por la penetración de mutaciones, bienvenidas o no, en los procesos de copia entre las generaciones culturales.

Para el clima cultural actual es significativa la sospecha creciente de que la suma de los efectos colaterales supere con mucho los efectos principales intencionados.

La consecuencia más importante de las proposiciones de asimetría expuestas concierne a la comprensión del Estado moderno, o mejor, posmoderno: este, en parte por propio impulso, en parte por sobrecarga involuntaria, ha asumido el papel del solucionador universal de problemas, o su simulador. Por motivos dinámico-sistémicos hubieron de asignársele tareas cada vez más amplias para la contención de los «efectos colaterales» desencadenados. A causa de la inflación de competencias el estilo de la acción estatal se desplaza, como bajo el dictado de una ley evolucionista aún no comprendida, de la política creativa a la política de compensación. Si la modernidad fue la era de los proyectos, la posmodernidad se muestra como la era de las reparaciones. De Sigmund Freud, quien, como se ha dicho, llamaba al hombre un «dios de prótesis»<sup>[52]</sup>, procede el estímulo para hablar cien años después de gobiernos de prótesis. Si progreso y reacción fueron los conceptos guía del siglo XIX, los del siglo XX son chapuza y reparación. La gran política solo parece posible aún como servicio de averías ampliado. Con él fantasea la teoría política bienpensante desde hace un tiempo bajo el reclamo de la gobernanza global. La expresión implica un propósito que práctica y fácticamente no tiene éxito porque en el mundo de las agendas localmente fragmentadas siempre será más importante otra cosa que la preocupación por el todo. Que por el momento no parezca posible establecer una agencia eficiente para problemas globales pone en evidencia el *status quo* sistémico: en los niveles superiores del acontecer del mundo, antes como ahora constituidos, o mejor, deconstituidos, anárquicamente, la coordinación entre avería y reparación es todavía más difícil de conseguir que en

peldaños inferiores.

Esta alteración de la fuerza creativa o configuradora de la política es percibida por los públicos democráticos del presente como un gobernar-a-la-zaga defensivo, siempre tras incidentes y emergencias. Las agencias estatales parecen cada vez más figuras en una corriente de lábiles a lábiles situaciones. La vieja creencia ilustrada en una simetría de problemas y soluciones, garantizada ontológico-legalmente, se erosiona cada día más. La vida consciente en el mundo determinado por la lógica de asimetrías creciente conlleva así privilegios de espectador desagradables. La mayoría de las veces uno se encuentra sentado en primera fila cuando se trata de contemplar al Estado sobredimensionado en la autoadministración de su impotencia.

Puede que quede abierto el hecho de si percepciones de este tipo ofrecen una razón suficiente para negar la posibilidad de aprender de la historia en conjunto, como se barajó ocasionalmente desde Hegel hasta Gumbrecht<sup>[53]</sup>. Pero lo que sí es cierto es que con ello no estamos condenados simplemente, como pensaba Neurath, a rehacer en mar abierto el barco de la civilización moderna sin poder llevarlo nunca a un dique para una revisión completa. Percibimos síntomas de que el barco, reparado frenéticamente, se desmantela por sí mismo en plena navegación.

## Capítulo 4

### *Leçons d'histoire*

# Siete episodios de la historia de la deriva al abismo: de 1793 a 1944-1971

*París, 22 de enero de 1793, hacia las ocho de la tarde*

En su novela corta *Un épisode sous la Terreur*, fechada por el autor en enero de 1831, Honoré de Balzac pone en acción, seguro de su efecto, las rutinas de su arte narrativo para evocar el silencio agobiante que se había extendido por la ciudad de París el día después de la ejecución de Luis XVI. Las nubes de nieve pendían bajas y sobre los ánimos paralizados de la metrópoli caía una cubierta de embarazo, obstinación, miedo y arrepentimiento. ¿Había habido alguna vez un día tan «día después» como ese?

Una señora mayor, a juzgar por su vestimenta una noble, lo que ahora se llama una «antigua», después de caer la oscuridad anda deprisa e intranquila, pero aparentemente resuelta, por una calle desierta del Faubourg Saint-Martin. Como había nevado todo el día, la nieve absorbía el ruido de sus pasos. De

repente la señora mayor cree escuchar tras de sí las fuertes pisadas de un hombre. Y le parece que no escucha por primera vez ese ruido. Efectivamente, los pasos la acompañan desde hace un rato.

Sobrecogida por el miedo, se convence de que la vienen siguiendo desde que abandonó su casa. Busca refugio en la tienda de un *pâtissier* que lleva puesto el gorro frigio. Allí compra con su último *louis d'or* una pequeña caja de obleas, en esos días una mercancía estrictamente prohibida, lo que naturalmente explica su precio exagerado. En principio, el panadero se ofrece a acompañarla, pero pronto le entra el miedo. Teme hacerse sospechoso él mismo si es visto con una «antigua».

Sin protección masculina, la señora mayor prosigue su camino por aquel barrio desierto mientras el desconocido, probablemente un espía, la sigue sin parar, a veces más rápida, a veces más lentamente, sin acercarse nunca. Una hora entera dura la marcha inusual de ambas figuras por la oscuridad, hasta que la señora mayor se detiene finalmente ante una casa aislada y miserable al borde del Faubourg.

Sube a la buhardilla y allí es saludada por dos monjas y un viejo sacerdote. Poco después se oyen pasos fuertes en la escalera. Llaman tres veces a la puerta. Dado que los reunidos, paralizados de miedo, no se atreven a abrir, el desconocido se concede a sí mismo el permiso de entrada. Mira alrededor y toma asiento en una silla, asegurando a sus atemorizados anfitriones su total afecto. Sí, se ofrece incluso a ayudarles en el futuro, a lo que añade misteriosamente que quizá pueda hacerse útil pronto, dado que ahora que ya no hay rey solo él está por encima de la ley.

A continuación manifiesta su deseo: ruega que se diga una misa por el descanso del alma de una persona bendita, «cuyo

cadáver nunca descansará en tierra sagrada». El sacerdote, que comprende inmediatamente sin mayor explicación el significado de la demanda, responde al desconocido que haga el favor de volver a medianoche. Entonces se celebrará en común el oficio de difuntos para dar satisfacción por el crimen insinuado por el visitante.

Cuando el desconocido vuelve a aparecer a la hora indicada, en una habitación contigua se han hecho los preparativos para una sobria ceremonia. En medio de la habitación se ha colocado un altar provisional, hay encendidas algunas velas. Embargado por un intenso recuerdo, el desconocido se arrodilla entre las monjas, con perlas de sudor en la frente. Entonces interviene la voz del muy sabio narrador:

La monarquía entera estaba presente [...]; quizá también la Revolución fuera representada por ese hombre, cuyo semblante delataba demasiados remordimientos de conciencia como para no adivinar que estaba cumpliendo allí un inmenso acto de contrición.

La misa, patéticamente solemne, culminó en un padrenuestro, al que se añade la frase: «Y perdona a los asesinos del rey, como Luis XVI les ha perdonado». Conmovido por los signos de franca disposición al arrepentimiento del desconocido, el sacerdote le anima a confiarse a él, si es que realmente es uno de quienes mojaron sus manos con la sangre del rey. A lo que el extraño responde: «Padre, nadie es menos culpable que yo de la sangre derramada».

Entonces se despide, con la promesa de volver el 21 de enero del próximo año. Con gesto reverente, al marchar entrega a los reunidos un regalo, consistente en una pequeña caja. La abren, en ella se encuentra un pañuelo de la batista más fina empapado en sangre. Nadie entiende lo que significa el presente, pero piadosamente lo colocan aparte.



El año pasa, diariamente una mano invisible abastece de pan blanco a la gente piadosa oculta en aquella retirada casa. Efectivamente, el forastero vuelve a aparecer el día convenido y vuelve a celebrar con la pequeña comunidad el oficio de difuntos. Al acabar se retira de inmediato, claramente dispuesto a preservar su anonimato.

Cuando tras el termidor de 1794 pasan los días del imperio del Terror, el viejo sacerdote puede volver a moverse despreocupadamente por París. Poco después es testigo de cómo una multitud excitada se reúne para contemplar a los cómplices de Robespierre que son conducidos desde la Rue Saint-Honoré al patíbulo en la anterior Place Louis XV. Incapaz de ceder ante un movimiento de curiosidad, echa una mirada a la carreta de los condenados. En ella aparece en pie, delante del todo, completamente erguido, con rostro impenetrable, el desconocido que había solicitado la misa: Sanson, el verdugo de París.

Como inconsciente, el sacerdote se desploma. La gente alrededor hace que vuelva en sí con ayuda de un frasco de vinagre. Entonces le oyen decir: «Me dio seguramente el pañuelo con el que el rey de camino al martirio se secó la frente... ¡Pobre hombre! ¡La cuchilla de acero todavía tenía un corazón cuando ya Francia lo había perdido!». Ante lo que los testigos presentes dedujeron que el viejo servidor de Dios hablaba delirando.

En las presentaciones normales de la Revolución francesa los historiadores fijan su atención, como corresponde a su oficio, en los acontecimientos del 21 de enero de 1793, cuando el verdugo de París, Charles-Henri Sanson, en la Place Louis XV, que entonces se llamaba Place de la Révolution, después Place de la Concorde, hacia el temprano mediodía decapitó al anterior rey de Francia, llamado

ciudadano Capeto por sus acusadores. La astucia narrativa de Balzac traslada el foco de atención a la tarde-noche del día siguiente, como si tuviera la intención de destacar la singularidad histórica de la vida al primer «día siguiente». Es el día en el que comienza la exploración o reconocimiento del hiato político. En su fenomenología del espíritu posrevolucionario el narrador dirige el interés del lector a la figura del desconocido, del que solo en la última página de la historia se desvela que era el verdugo cuya mano había hecho caer la guillotina.

Al convertir en sujeto de su relato la conciencia inobservable del verdugo de Luis XVI, Balzac expone a las claras el abismo de la ilegitimidad en el que hubo de hundirse Charles-Henri Sanson tras la ejecución de su anterior señor. Mientras que las historias corrientes de la Revolución buscan comprender el cambio radical mediante informes positivos de hechos y acontecimientos de los «grandes días», el ingenioso desplazamiento del foco de atención de Balzac permite una mirada a la concavidad del acontecer: de hecho, como mejor se pueden descubrir las tendencias ocultas de una revolución es preguntando por las circunstancias que *no* fueron tocadas en el curso de esa revolución.

Retrospectivamente parece sorprendente que los revolucionarios nunca sintieran la necesidad de repensar a la luz de sus principios el cargo de verdugo, adoptado de la época absolutista, aunque en un único año le responsabilizaran de más trabajo del que había tenido durante siglos<sup>[54]</sup>. Esta omisión u olvido permite concluir que la función de verdugo —junto con su fundación en una concepción monárquica, soberanista, trascendente del mundo— se emplazó exactamente en el punto ciego de la ética revolucionaria. De hecho, una afirmación sagrada de la

violencia había sido el alma del *Ancien Régime*; se fundaba en la idea de que sin mano dura ningún orden tiene permanencia. Imperceptiblemente, pasó a las nuevas circunstancias. Si no, resultaría inexplicable por qué en sus desbordantes autos de ejecución (parece que durante los meses del *Terreur*, de septiembre de 1793 a julio de 1794, fueron guillotinas en todo el país más de 17 000 personas; el monto total de víctimas de la violencia jacobina se cifra entre las 25 000 y las 40 000) los actores de la revolución no tuvieron reparos en recurrir a la tradición de un cargo como el de verdugo, anclado en la monarquía.

Se necesitó la sensibilidad conservadora del novelista y su radical olfato para el acontecimiento inaudito para descubrir el abismo que aquel 21 de enero de 1793 se abrió entre el delincuente regio y su verdugo, el *executeur des hautes oeuvres*. Charles-Henri Sanson, incluso durante los años tempestuosos de la Revolución, ejerció su cargo en el marco de antiguas ideas recibidas sobre la legitimidad de la pena de muerte. De acuerdo con sus convicciones, también bajo sus nuevos patronos seguía siendo realista, unido por dependencia sentimental a la figura del rey y comprometido por piadosa costumbre con los ritos e instituciones de la monarquía. Al contemplar, primero con escepticismo, después con repugnancia, las prácticas de los tribunales jacobinos, comenzó a dudar de los principios de la nueva praxis penal. No podía evitar cuestionarse la legitimidad de sus patronos, incluso en último término la de su propia función, como demuestra el diario que llevó en 1793 y 1794<sup>[55]</sup>.

Lo que Balzac registró en su novela corta fue nada menos que el dilema de legitimidad que se manifestó en uno de los momentos más fatales de la Revolución. Si un verdugo de convicciones realistas ejecutó a su propio señor anterior, solo

pudo cumplir su tarea en tanto que traspasara su lealtad del rey y la monarquía a sus sucesores, autoproclamados y no acreditados, fueran como fueran. Las modalidades del traspaso quedan en completa oscuridad. Está claro que las rutinas del cargo en general eran más poderosas que los nombres propios de los soberanos regentes en determinado momento. Tanto para el primero como para el último servidor del Estado la firma imperativa representa todo lo que necesita para seguir por su carril acostumbrado. Si el funcionario de todos los funcionarios tiene claras sus instrucciones hará lo que se le encargue, sea lo que sea.

Ninguno de los nuevos hombres del momento había hecho el esfuerzo de replantear el cargo de verdugo. De modo totalmente convencional se había asumido la prerrogativa, amparada por el Estado absolutista, de la decisión judicial sobre vida y muerte en los tribunales del nuevo Estado. No se había previsto que «república» se convertiría también en otro nombre para el derecho de ordenar matanzas en masa. Dado que el nuevo imperio de los franceses existía casi desde el primer minuto de su aparición como república beligerante, tanto en guerra civil como en guerra exterior, pronto haría amplio uso del derecho de soberanía, mecánicamente asimilado, del *Ancien Régime*.

Solo los métodos de ejecución de tiempos pasados, el enrodamiento y la horca para personas del pueblo corriente, la decapitación por la espada para delincuentes de alta cuna, fueron sustituidos con gran carga simbólica por la técnica igualitaria de la guillotina: el médico Joseph-Ignace Guillotin, en una solicitud ante la Asamblea Nacional el 10 de octubre de 1789, por motivos tanto de igualdad como de humanidad, había pedido el monopolio para el nuevo método rápido y se le había concedido. La posteridad le agradeció esa defensa perpetuando su nombre. El mensaje del instrumento parecía

razonable y saludable: así como a ningún ser humano se le puede cortar más que una cabeza, en el futuro nadie habrá de tener más que un voto. El recuento por cabezas se hizo plausible en Francia en las plazas de ejecución: tal como ahora caen las cabezas en los cestos, caerán más tarde los votos en las urnas<sup>[56]</sup>. Los decapitados representaban una minoría cuyos votos ya no entraban en la cuenta. El instrumento mismo fue proyectado por un médico de nombre Louis y realizado por un constructor de pianos de origen alemán, Tobias Schmidt. El debate de la cuchilla levadiza del 10 de octubre de 1789 entró en la historia de las ideas aunque nada más fuera bajo la rúbrica de «cambios notables de opinión»: Robespierre defendía aún en él la supresión de la pena de muerte<sup>[57]</sup>.

Balzac situó su relato en el abismo abierto por el traslado del cargo monárquico de verdugo a la praxis revolucionaria. Las perlas de sudor sobre la frente del desconocido durante la misa prohibida dicen lo suficiente sobre los sentimientos del hombre que puso sus servicios a disposición de los revolucionarios en su camino al terror. Lo que se remueve en la psique del verdugo arrepentido no es sino un prelude al drama global de la pérdida de legitimación de los sistemas políticos modernos: en tanto que ejecuta al señor en cuyo nombre ejerce su cargo, Sanson inaugura un estado de total ausencia de derecho. Este estado es equiparable a una repetición política del pecado original. Igual que Adán fue infiel a su señor y creador con el mordisco a la manzana prohibida, por su colaboración en el drama del asesinato real el verdugo se aleja de la base originaria de su credencial. Su dilema es más profundo que esa «inseguridad jurídica» en la que acostumbran a quedar los servidores del Estado en caso de un cambio de sistema político. Desde la profundidad en que está sumido, que inaugura, a la vez, la cima de libertad arrogante, pronuncia la frase misteriosa por la que el relato de

Balzac se gana el derecho a un lugar en la historia de las ideas políticas: él, el extraño, estaría, ahora que ya no hay rey, por encima de la ley.

Con esta observación, aparentemente inmotivada, el desconocido saca a relucir un complejo de doctrinas que se retrotraen hasta las discusiones medievales sobre la esencia de la monarquía. Según ellas el rey, como el primero de los mortales que han de obedecer la ley, está a la vez por encima de ella por voluntad de Dios. Su posición ontológica privilegiada conlleva ser a la vez padre e hijo de la ley —*pater et filius legis*—: por el cargo, más cerca de Dios que de los súbditos, más cerca de la excepción que de la regla, y sin embargo la encarnación de la voluntad del cumplimiento de la ley sobre la tierra. El verdugo de París, convertido en sucesor involuntario de su señor, siente inmediatamente su soberanía supralegal como una carga insoportable. Manifestar esa sensación es el sentido del 22 de enero de Balzac. Lo que se llama política quiere decir desde ese día medicina para lo incurable.

El verdugo del rey, situado por encima de la humanidad por un instante, siente de inmediato la insostenibilidad de su posición. El «día después» la conciencia herida pone en marcha el movimiento contrario: como participante en el oficio de difuntos prohibido está claro que el verdugo no puede hacer otra cosa que buscar sostén en un orden simbólico de última instancia. Acreditada por una autoridad inmemorial, aunque atacada, burlada, debilitada a causa de insurrecciones antiautoritarias, la religión católica promete subsanar incluso crímenes desmesurados, como los que se cometen en revoluciones y guerras civiles, con tal de que los malhechores deseen por auténtico arrepentimiento su regreso a la comunidad de aquellos que están dispuestos a corregir sus

faltas<sup>[58]</sup>.

En un espacio reducido desarrolla Balzac el esquema procesual de la modernidad: a la caída en la ilegitimidad sigue el retroceso a una forma curativa. Dado que no se puede fabricar la restauración de las condiciones anteriores, el exceso de innovación irreversible, delictiva, y precisamente por eso demandante de integración y sublimación, se hace notar en todos los intentos de juridificación posterior. El exceso de ilegitimidad *in actu* —después llamado, casi pastoralmente, «violencia revolucionaria»— quiere convertirse un día en nueva legitimidad.

No solo la conciencia del verdugo de París se había hundido durante los días dramáticos en el abismo de la ilegitimidad. La Convención Nacional entera se encontraba en una situación sin fondo desde hacía meses, desde que se proclamó la república en septiembre de 1792: la improvisación más audaz en la vida política de Francia desde el ascenso de los reyes merovingios.

La situación era especialmente precaria desde que la Asamblea había consentido, urgida por el partido montañés, en llevar públicamente el proceso contra Luis XVI, a quien se mantenía como prisionero en el Temple desde agosto de 1792. Antes había fracasado una solicitud de los girondistas de celebrar un referéndum popular sobre el destino de Luis XVI por culpa de la resistencia de Robespierre y sus partidarios: rousseauianos taimados, como eran, sabían de sobra que el pueblo, en cuyo nombre mantuvieron ellos su alegato, no se sentía representado por ellos. En unas elecciones generales no hubieran reunido en torno a sí apenas más del dos por ciento de la población, según estimaciones más favorables el cinco o algo menos. Indefectiblemente, un referéndum habría tenido como consecuencia la restauración

de la monarquía. Para el pueblo francés el rey no era en absoluto el «extranjero», como le denunciaba con frialdad calculada Saint-Just, enlazando la querencia antimonárquica de pocos con la enervación xenofóbica de muchos. Quien entonces hablaba de «extranjeros» se refería a los miembros de la casta señorial, hasta ayer autóctona, pero que en verdad, presuntamente, en tiempos remotos irrumpió en la Galia desde la derecha del Rin; desde ahora mismo, todos ellos candidatos a un lugar en las farolas.

Para impedir la recaída en la moderación, para los radicales no había otro medio que intimidar a los miembros de la Convención agudizando constantemente la retórica. En el momento crítico tampoco otras presiones les parecieron inoportunas. Durante la votación, que duró 26 horas, del 16 al 17 de enero, en la Salle du Manège, acondicionada como espacio de reunión, sobre la pregunta de si el rey merecía la pena de muerte sin demora, en la que todos los diputados, 741, tuvieron que subir uno por uno a la tribuna para emitir su voto y si se daba el caso fundamentarlo, el público, reunido un tanto desordenadamente y dirigido por miembros del club republicano desenfrenado, había creado en aquella sala de negociación una atmósfera ruidosa, semejante a la de una fiesta popular, cruenta. A todo defensor del envío inmediato a la guillotina se le celebraba como a un héroe; quien abogaba por la justicia o la clemencia tenía que contar con que sería abucheado por la galería como un traidor a la patria. El límite entre oposición y traición se había anulado. Un nuevo poder de nombre paranoia, desde el verano de 1789 la secreta señora del país<sup>[59]</sup>, se había instalado como gobierno indiscutible. El recuento de los votos dio como resultado que la muerte inmediata de Luis XVI quedaba decidida por 361 frente a 360 votos<sup>[60]</sup>.



La victoria de la razón republicana fue a la vez un triunfo del factor plebeyocrático: bajo la presión de la multitud estruendosa en las gradas, y temiendo quedar a ojos de rivales peligrosos como tipos blandos y tibios patriotas, numerosos diputados moderados cedieron en la tribuna. Sin coraje, en contra de su conciencia y en contra de su opinión anterior, votaron por la ejecución sin aplazamiento. Como oportunistas de la barbarie dejaron libre el camino a lo más extremo. Quien había creído que la *volonté générale* hablaba con una voz, hubo de revisarlo. El pueblo unánime resultó ser una quimera.

Rousseau no sabía de qué hablaba cuando concibió la comunidad auténtica como un coro unísono. Solo los partidos —mistificados en «clases» por teorías políticas posteriores— configuran la realidad. En ningún momento son más reales que cuando son igualmente grandes e irreconciliablemente desavenidos. La política posterior, la radical sobre todo, nunca representaría otra cosa que la empresa de compaginar consecutivamente los formatos «partido» y «clase»; el fracaso de esa empresa, por muy inescrutable que fuera para sus actores, es en conjunto idéntico al fracaso de las izquierdas en el siglo XX.

Solo la victoria de la improvisación fue mayor: a la vista de la imposibilidad de recurrir en un proceso sin precedentes a un ordenamiento procesal legítimo, aunque nada más fuera semiconvincente, la Asamblea, intimidada por la enormidad del asunto, impulsada por la energía de la agenda de los radicales y sin idea clara de las condiciones formales de un proceder «correcto», había permitido un modo de votación que hizo posible decidir lo inaudito con la mínima mayoría.

Siguiendo su dinámica interna, la agitación en favor de la muerte inmediata del rey había sido un acto autohipnótico de

sus promotores. La síntesis de proceso judicial y votación parlamentaria —una regresión con respecto a los principios de un Estado de separación de poderes— estaba desde el principio al servicio del impulso de penetrar en zonas jamás holladas. Lo revolucionario de la Revolución radicaba en último término en la opción de ir por fin una vez demasiado lejos: un impulso que por motivos comprensibles ha seguido siendo hasta hoy una característica nacional en Francia más que en cualquier otra nación de la tierra.

Bajo el pretexto de autoafirmación patriótica, los activistas más decididos eligieron intencionadamente ponerse en una situación que prohibiera una vuelta atrás en las ideas<sup>[61]</sup>. Por esta vez la precipitación hacia delante sí contenía también un elemento de libre elección. Se quería llegar a una situación desesperada de la que dependiera todo lo demás. A la pregunta del hombre loco: «¿No caemos continuamente?», los radicales de enero hubieran respondido: ¡nada mejor que eso! Al revolucionario Lebas se le cita con la frase: «Ya nos hemos puesto en marcha, pues, los puentes tras nosotros están rotos, tenemos que ir hacia delante, queramos o no...». La falta de arrepentimiento es la primera obligación del radical. Cambon parece que declaró: «Hemos atracado por fin en la isla de la libertad y quemado el barco que nos trajo a ella».

## *París, 2 de diciembre de 1804*

El destino de Napoleón, que todavía deslumbra, indigna, fascina y confunde doscientos años después, muestra cómo el

modo de éxito por precipitación hacia delante, probado en la Revolución, puede convertirse en una caída o precipitación hacia arriba.

El estratega siempre victorioso al comienzo se mostró como el socio negociador del azar más ágil que había aparecido en Europa desde hacía un milenio. Fue, a la vez, el improvisador más falto de escrúpulos en el escenario político que él mismo levantó para sí en el plazo de pocos años. Bonaparte dedujo las reglas que debía seguir del acontecer teatral en curso. En medio del proceso abierto se le hizo claro según qué principio habría de ser proclamada la sentencia: si la política es el destino, legitimar posteriormente una política arriesgada significa intentar domeñar el destino.

De hecho, todas las audaces improvisaciones que se le ocurrieron durante esos años: el paso repentino del rango de general al de cónsul vitalicio, del consulado al imperio, después esa dinastía posrevolucionaria fundada de la noche a la mañana, complementada por la transposición, con reminiscencias del pasado, de la idea carolingia de imperio sobre una gran Europa francesa, todo esto solo se podría llevar hacia delante si gracias a un *ritardando* histórico-universal se conseguía traducir sus proyectos, impregnados del espíritu de la usurpación, sin hablar de su desmesura, a un registro moderado, establecido, serio. No era el brillo que deparaba el éxito lo que le faltaba al poder usurpado de Napoleón, eran la seriedad, la calma y la gravedad de lo tradicional.

Por eso 1804 se convierte para Napoleón y para los franceses en el año de las improvisaciones sin fin. Es el año en el que el dueño de la situación decide generar solidez a partir de nada. Bonaparte prohíbe a sus colaboradores utilizar la palabra «imposible» en su presencia. *Impossible n'est pas*

*français*<sup>[62]</sup>. Es el año en que comienza el regreso a la seriedad, impulsado con todos los medios. El mayor agresor del milenio quiere hacerse ahora también con el título del mayor apaciguador.

En la gran sala del gabinete del palacio de Saint-Cloud, apenas una docena de kilómetros al oeste del centro de París, antes en posesión de Felipe d'Orléans, el hermano de Luis XIV, y de María Antonieta, recibe Napoleón el 18 de mayo de 1804 a la delegación que le transmite la comunicación esperada con impaciencia: «Para gloria y fortuna de la República, el Senado declara en este instante a Napoleón como emperador de los franceses». Ahora le corresponde el tratamiento de «Sire», que se reserva para el monarca desde el siglo XVI.

El receptor de la delegación hizo hincapié en que se le llamara desde el principio Napoleón I: el numeral manifiesta la perspectiva dinástica que ya le importa ahora. El golpe estaba preparado con precisión, poco después de la declaración de la delegación se oye a lo lejos el estruendo de los cañones, que anuncia en París la nueva. Palabras no le faltan a Napoleón, menos ahora que está en posesión de la prueba del cumplimiento de su contrato con el destino: «Todo lo que pueda contribuir al bien de la patria va esencialmente unido a mi suerte». Quien se entiende como talismán de su nación puede expresar tranquilamente una frase tan pretenciosa. El acento corso traslada la escena al ámbito de la extravagancia, en el que se reconoce a veces el encuentro de lo único con lo universal. No sería histórico-universal si no fuera también un poco cómico. Añade, uniendo *pathos* con burla imperceptible: «Acepto el título que usted considera necesario para la gloria de la nación». La ceremonia del nombramiento como emperador de los

franceses —*empéreur par la volonté nationale*— acaba tras un cuarto de hora.

A comienzos de septiembre Napoleón, que dos semanas antes había cumplido su trigésimo quinto año de vida, viaja a Aquisgrán para meditar su designación ante la tumba de Carlomagno. El príncipe de los carolingios ha de valer en el futuro como «noble antecesor». El homenaje personal es el justo precio por ello. Quiénes van a ser sus antepasados lo decide el usurpador. De todos modos a Napoleón le gusta la vida en movimiento, un viaje a Aquisgrán es para él como ir de vacaciones a los pabellones de la historia. La comparación con Alejandro la hicieron otros en años anteriores, el recurso a Carlomagno fue su propia elección.

Ha llegado el momento de precisar los detalles de la coronación imperial. No sería el vencedor de Arcoli y Marengo si ahora no comandara también la compañía de los símbolos. Se encuentra pronto un animal heráldico para la nueva dinastía, la abeja, un ser vivo que sociológicamente no carece de gracia instructiva y moralmente resulta edificante. Competente para la cooperación y el dulzor, la abeja ha de simbolizar a la nueva Francia. ¿No se habían encontrado abejas en la tumba del merovingio Childerico? Un enjambre de abejas doradas adornará el armiño de la coronación para extinguir el recuerdo de los lirios borbónicos. Napoleón pasa por alto considerar que a la cabeza de los estados de abejas siempre hay reinas. Los símbolos son como telas de araña y baladronadas, aunque no sin importancia alguna, porque hay que tranquilizar a los simples y mojigatos de todos los rangos. Nadie razonable cavila durante mucho tiempo sobre símbolos, excepto quienes los explotan. El espíritu libre baraja los signos hasta que expresan lo que el cliente quiere. Esta vez el diseño comienza con los bocetos para el imperio. Sus delineantes pueden ser incrédulos, pero no el numeroso público, al que no

le queda otra que hacerse más creyente de lo que realmente es. El cliente se interesa solo por el éxito práctico de sus ficciones. En ocasiones dice Napoleón: «Se está mucho más seguro cuando se ocupa a la gente con cosas absurdas que con ideas correctas».

Más importante que abejas y ornamentos es el lugar de la ceremonia; para ello solo entra en consideración Notre-Dame de París, después de que se haya descartado la hipótesis de la catedral de Los Inválidos, que en 1840 habría de convertirse en el mausoleo de Napoleón. Habrá que derruir algunas casas en la cercanía de la catedral para que la vista al edificio gane la amplitud debida. La fecha es de gran importancia: no podría haber ninguna mejor que el 18 de brumario (8 de noviembre), el día en el que Napoleón, cinco años antes, por su golpe de Estado se había convertido en el primer cónsul.

De mayor importancia aún es el público de la misa de coronación: Napoleón cuenta con 20 000 invitados, ya ve la metrópoli desbordada por las delegaciones del ejército, de los parlamentos, de las cámaras y de las ciudades. La avalancha de carruajes ante la catedral la tiene claramente ante los ojos. Sabe lo que son movimientos de masas, hace bastante tiempo que piensa en conceptos logísticos y climáticos: habrá que pavimentar de prisa la Rue de Rivoli, la plaza del Carrousel y las calles de la orilla del Sena: en el tiempo de brumario no se puede confiar. Impensable que los vehículos de los invitados se hundan un día así, si llueve, en el lodo de París.

Totalmente imprescindible es la presencia del papa. Él es el administrador de toda legitimidad de viejo estilo. Sin su colaboración no puede lograrse la ceremonia con la que comienza la cultura del *event*. Para ganárselo, Napoleón le escribe desde Colonia una carta astuta, seductora, amenazante:

Santo Padre [...], ruego a Su Santidad que confiera en la máxima medida carácter religioso a la ceremonia de la unción y coronación del Primer Emperador de los franceses. Esa festividad tendrá mayor brillo todavía si la celebra Vuestra Santidad misma.

Al general Cafarelli, que ha de llevar la carta a Pío VII, le dice Napoleón, en un tono que hace imposible distinguir la diferencia entre seriedad y burla: «Trate al papa como si tuviera diez divisiones». Hasta finales de octubre el papa no le comunica su consentimiento. Napoleón recorre furioso de una parte a otra su despacho, en su enfado golpea con su fusta *dossiers* pendientes. Entonces adapta sus planes. Dado que el papa sale de Roma demasiado tarde y viaja lento, con una caravana de 800 personas, ya no se puede pensar en la celebración de la ceremonia el 18 de brumario. Napoleón fija el 2 de diciembre como fecha última posible.

Una vez que el papa, que avanza irónicamente despacio, llega a París a finales de noviembre, tarde pero a tiempo, ya no hay nada que se interponga a la ceremonia de la coronación; excepto el hecho de que Pío VII, en acuerdo secreto con Josefina, insiste en que antes de la coronación en Notre-Dame, más allá del matrimonio civil existente desde 1796, tenga lugar una boda eclesiástica. De nuevo tiene que ceder Napoleón y concede al cardenal Fesch, su medio tío<sup>[63]</sup>, el privilegio de unir el 1 de diciembre al primer hombre de Francia y a su esposa como hombre y mujer ante Dios, aunque sin testigos humanos.

Napoleón se esfuerza por mantener bajo control sus impulsos misantrópicos: miles de personas afluyen a la residencia del papa a besar su anillo, entre ellas una cantidad notable de antiguos jacobinos. ¿Por qué no va él también a aprovecharse del carisma del santo padre? ¿No son plebe bruta las personas desde su juventud, y los de alta cuna, plebe también, solo que con mejores vestimentas? Napoleón ha

aprendido a deducir desde sí respecto a otros. Solo en un punto falla la analogía: él mismo, más allá de todo lo acostumbrado, es y seguirá siendo el elegido. La deducción desde sí respecto a otros le está prohibida en lo decisivo.

Decoradores y maestros de ceremonias de la época anterior legítima llevan meses diseñando con todo detalle el desarrollo de las solemnidades. Giovanni Paisiello ha compuesto la misa de coronación, los notables del nuevo imperio se han reunido. También la familia de Napoleón ha acudido, excepto su madre, Leticia, que a causa de que la presunta tardanza en la llegada de la invitación, y por antipatía por Josefina la extravagante criolla de la isla azucarera, se perderá el triunfo de su hijo. De todos modos su presencia podría haber causado alguna leve contrariedad debido a la molesta costumbre que había adquirido de comentar cada nuevo hecho sensacional de su vástago diciendo: «Ojalá que dure»<sup>[64]</sup>.

El padre de Napoleón, Carlo Buonaparte, muerto en 1785 y para el emperador solo ya una reminiscencia lejana, presenciará el acontecimiento desde el más allá. De los muchos miembros de la familia de los Buonaparte, que había abandonado ya hace mucho tiempo la u, es presumible que también estuviera presente fantasmalmente un hermano mayor, que murió pronto: el primer nacido de los trece hijos del matrimonio entre Carlo Buonaparte y Leticia Ramolino, que vio la luz del mundo en 1764, también había recibido el nombre de Napoleón. Desde el punto de vista psicológico no es desdeñable que el Napoleón nacido en 1769 viviera en el imaginario de sus padres la vida de otro. Posiblemente había existido como representante de un muerto. Cuando ahora se pone como Napoleón I a la cabeza de la nación francesa, él, realmente el segundo, paga su íntima deuda con otro, el primer Napoleón, nunca conocido, sin rostro ni voz. Al



mismo tiempo, reivindicando para sí el número uno, expulsa de su interior el fantasma.

Si Francia, bajo los Borbones —y más aún durante la Revolución—, había sido una sociedad del espectáculo, durante ese día se convierte en una sociedad de la simulación. Las insignias tradicionales del poder legítimo están en el lugar en copias perfectas, el águila imperial, el cetro, la espada, las coronas, la *main de justice*, reproducidas convincentemente a partir de los objetos análogos de días monárquicos ya pasados. Solo la inusual corona de laurel dorada, que lleva Napoleón al entrar en la catedral, delata que se representa una obra radicalmente diferente. Dado que tras los acontecimientos de enero de 1793 el título de rey ya no está disponible, el nuevo monarca coge sus símbolos del arsenal carolingio, césaro-romano. También esto pertenece a las reglas del juego del futuro. Quiénes sean sus antepasados lo determina el nuevo hombre. Que los Borbones se remitieran a tiempos davídicos es ahora nada más que una antigüedad bíblica. Se demostrará: los césares, incluso los originarios de la izquierda del Rin, están hechos de otra pasta.

El papa Pío se ha acoplado a su situación de prisionero del protocolo. Fuera cuales fuesen sus reservas mentales, consagra al emperador con un ungüento traído precipitadamente de alguna parte y dice la fórmula de bendición, que Napoleón espera como si se tratara del aplauso del universo: *vivat in aeternum semper Augustus*, las palabras con las que de acuerdo con la leyenda había sido consagrado en Roma Carlomagno.

Con esto concluye el papel del papa como proporcionador de legitimidad al monarca usurpador. El acto mismo de la coronación se lo sustrae el instinto improvisatorio de Napoleón: para sorpresa de todos los reunidos, una vez

acabada la unción, el emperador se empeña en colocarse la corona sobre la cabeza por propia mano; un gesto que sorprendió a Francia, al fin y al cabo la «hija mayor de la Iglesia», aunque no dejaba de tener algún precedente. Las zarinas del siglo XVIII, Isabel, 1742, y Catalina, 1762, expresaron con el mismo gesto su ambición de autocracia.

El aliento simulador de Napoleón alcanza mayores dimensiones. Después de que se colocara él mismo la corona imperial brevemente y se la volviera a quitar de inmediato, quiere coronar por propia mano a la emperatriz; para ello podía tener ante los ojos, asimismo, un ejemplo ruso de lo más reciente: Alejandro I, recurriendo a una larga tradición, había coronado en 1801 como emperatriz a su mujer Elizaveta Alekséyevna, antes princesa Luise de Baden.

El emperador vuelve a llevar ahora su laurel imperial y tiene preparada la corona para Josefina, volviéndose de espaldas al papa (la historia universal no concede premios por ser cortés). Durante un instante parece que Napoleón olvidó lo corto que puede ser el camino entre la simulación y la farsa. Al posar la corona sobre la cabeza de Josefina, una ola de sofoco se extiende entre la reunión festiva. Seguro que no había nadie entre los presentes en Notre-Dame que no hubiera escuchado los rumores sobre la relación galante de Napoleón con Josefina de Beauharnais. Que Josefina no va a darle ningún hijo al soberano de Francia es un secreto a voces en París y en la provincia. Si a pesar de ello Napoleón se muestra decidido a elevar a Josefina a su lado en el trono, su ambición de fundar una dinastía no puede resistir desde el primer instante la sospecha de que representa una comedia. Pero ¿qué pueden los prejuicios contra una voluntad firme? ¿Qué consigue una leve sonrisa en labios de subordinados frente a la resolución del genio? Napoleón ha aprendido a despreciar la opinión de la mayoría. Mostrará al mundo que el muy frecuentado

camino de lo sublime a lo ridículo puede recorrerse también en sentido contrario. Puede que la ceremonia parezca ridícula, pero para el hombre del día hasta lo sublime solo hay un paso.

Una cosa es despreciar las formas, otra es tomarlas en serio: como en su momento había sido correcto hacer que un plebiscito confirmara su nombramiento de cónsul vitalicio en 1802, y como fue correcto cimentar plebiscitariamente, de prisa, todavía en ese mes de noviembre, su proclamación como emperador<sup>[65]</sup>, habría de ser correcto también manifestar la pretensión de fundar una dinastía napoleónica por medio de la coronación de la *impératrice*. En un momento como ese el emperador está más allá de la ginecología. Durante una hora el *Empire* flota por encima de todo escepticismo.

La arrogancia de Napoleón se distingue por su desapasionamiento. Sabe en todo momento de su existencia, y nunca mejor que ahora bajo las bóvedas de la catedral, que él viene como de la nada. Tiene claro que, si no consigue objetivar su obra, antes o después volverá allí. Se trata de buscar la forma en la que poder colocar a largo plazo el venir-de-la-nada. El camino de salida de la nada a una forma sostenible pasa únicamente por el acto de la fundación.

En el pensamiento de Napoleón tiene lugar en 1804 la conclusión más importante en la fenomenología del espíritu posrevolucionario: que la usurpación y la institución se identifiquen algún día solo será posible en un Estado imperial, cuya estabilidad se produzca por el ataque exitoso permanente. Solo el éxito constantemente renovado, la suerte bélica perpetuada sobre todo, compensarán la procedencia de la nada y asegurarán la continuidad del imperio. Lo nuevo por sí mismo, por simples motivos de estática, exige la expansión permanente. Lo que hoy se llama compulsión al desarrollo es en el sistema de Napoleón la compulsión a la autoafirmación

mediante la ofensiva; en esto su actuación se inserta en la tradición de la política exterior francesa desde Luis XIV, que ya estaba fundada plenamente sobre el ataque y la ampliación de territorio. Sin embargo, el poder no apela ya a la gracia de Dios, sino que se consigue mediante el favor de la Fortuna, esa diosa de la inseguridad, que desde el Renacimiento pertenece a la segunda reserva de la teología europea. El poder del pueblo, la revolución y la república ¿qué son sino nuevos nombres para los dominios de la corona de la diosa de la fortuna, que ha regresado? Su exilio, forzado por el cristianismo, acaba definitivamente desde que Bonaparte la vuelve a instaurar en el poder como corregente: algo público y evidente para cualquiera que comprenda los signos del tiempo. El azar gobierna todo, pero el elegido manda sobre el azar. Por regla general se tratará de órdenes de ataque. «Mirar hacia delante» será más tarde la divisa de quienes piensan que también ellos tienen el instrumento para comandar el azar.

Naturalmente, el futuro no puede pertenecer solo a circunstancias afortunadas. Los sensatos ilustrados saludan también el dominio, finalmente alcanzado, de la ley. No quieren ni necesitan ya monarca alguno que represente la ley en nombre de Dios. ¿No habían declarado las *lumières* como acabada la época del «dominio de la arbitrariedad» y anunciado una era en la que la ley sería el soberano? Pero ¿quién es la ley en realidad? ¿Quién había encargado y aprobado el *Code civil*? ¿Quién determinó su estilo, esa *liaison* de claridad y enigmática concisión? ¿Quién había instruido a los juristas del tiempo del consulado para redactar continuamente nuevas constituciones, acomodadas a cada nuevo peldaño del ascenso de Napoleón? ¿Quién estaba a suficiente altura por encima de la ley para decretar que valía para todos?

Cuando Napoleón mira hacia atrás ese día, tiene entonces

39 años, es consciente de que no es nada más que el hijo de sus hechos: *un enfant de ses oeuvres*, como rezará la fórmula popular después. Nadie sabe mejor que él que ningún otro podría haberlos llevado a cabo. Repetirlos no lo conseguirá nadie en siglos, y superarlos, nadie hasta el final de los tiempos. Con él entra en vigor el principio de la usurpación permanente. Su *Empire* es el golpe de Estado permanente, adornado como dominio de la constitución y anclado en el aplauso del pueblo embriagado. Mientras pensó que encarnaba la revolución, enfatizaba: «La revolución tiene que aprender a no prever nada». Entretanto había comenzado para él la época de la previsión. Si en su discurso del 18 de brumario de 1799 Napoleón declaró terminada la revolución, ahora añade que el nuevo imperio cerrará completamente el hiato revolucionario. Por eso revocará próximamente el símbolo más fuerte del gran corte, el calendario anticristiano de la Revolución, con sus nombresseudopoeéticos de los meses y su odiada semana de diez días: a partir del 1 de enero de 1806 Francia —tras una excursión de trece años por el estado de excepción cronológico— volverá al cómputo del tiempo general europeo, el católico-gregoriano.

Napoleón ya está dominado por la idea fija de que no hay nada que necesite con mayor urgencia que un sucesor legítimo. Él postula un hijo al que pueda transmitir su legado, como si estuviera en posesión de una fórmula en virtud de la cual su modelo de éxito se pudiera hacer hereditario. De esa ficción depende su siguiente incursión en el futuro: lo que tiene en mientes es una filiación paradójica. Salido él mismo como de la nada, quiere traer al mundo un hijo desde la plenitud de la legitimidad. Él se proyecta con todo poder en un heredero que no haya de asumir la usurpación del padre, sino que saque el brillo de su ascendencia del éxito consolidado y de la creencia en su repetibilidad. El señor de

Francia fantasea con una sucesión que se prolongue en el futuro, a pesar del crudo hecho que él era el único ser humano de su tiempo que había captado completamente: la legitimidad pos-Bonaparte solo será posible como permanente superación de la ilegitimidad por medio de la repetida prueba del éxito. Eso fue lo que su sobrino Napoleón III, que entre 1851 y 1870 llegó al poder milagrosamente, y que retomó el 2 de diciembre como fecha para su transfiguración, no había entendido cuando emitió su divisa *l'empire, c'est la paix*, para a continuación ir tropezando de una guerra carnavalesca en la siguiente.

Con Napoleón I había comenzado la era de la conformación de legitimidad mediante aclamación: el nuevo esquema aparece primero en la monarquía plebiscitaria, que quiere vivir del aplauso incesante del pueblo. Más tarde dominan los rituales de la aclamación selectiva, que se organiza en forma de elecciones parlamentarias y continua auscultación de la opinión de las masas por medio de encuestas. La nueva política es hija de la aplausometría.

El punto débil de Napoleón reside en sus fantasías de legitimación. Quiere crear una dinastía de la que tiene que haber entendido ya de mala gana que nunca podrá existir. Sabe y no quiere saber que los monstruos no tienen hijos. Quiere traer al mundo ese hijo que sea como él. Pero ¿cómo pretende pasar por alto el hecho de que el descendiente nunca poseerá los medios para asumir su sucesión? La emperatriz Josefina no puede darle un hijo así. Tampoco otra mujer con dotación biológica más favorable estaría en situación de darle lo que desea. Incluso quienes le son cercanos dudan de que su ambición sea realizable. El deseo es en sí mismo insostenible.

Que Napoleón corone a Josefina ese día delata qué claridad de conciencia tiene de actuar en lo imposible, a pesar de que

haya desterrado esa palabra de su vocabulario. Se ha decidido a querer lo que desea. Lo hace por sensación de poder, pues el poder es la capacidad de derrotar a los hechos. Lo que sucede en ese momento es puro postulado sobre la hoja en blanco de la voluntad. La dictadura de la simulación ha comenzado, la realidad huye precipitadamente de la catedral como los austriacos la tarde de Marengo en campo abierto.

El día de la coronación Napoleón está entre dos abismos. Tiene la nada tras de sí y lo imposible ante sí. Origen y futuro se han separado para siempre en su existencia. Él mismo es el presente absoluto, abierto hacia delante. Hegel tenía razón cuando creyó haber reconocido en él el alma del mundo a caballo: el jinete que vio pasar al trote el filósofo en octubre de 1806 en Jena era la encarnación de la nueva condición del mundo. Napoleón fue el individuo histórico-universal con el que la modernidad puso sus cartas sobre la mesa. Fue el hombre de la caída absoluta hacia delante. «Se empieza, luego se verá» era su divisa al comienzo de las batallas. Es verdad que Hegel, incapaz de imaginar un alma del mundo en caída, lo mitifica, como una estatua en la silla de montar, como el individuo que «abarca y domina el mundo». Retrospectivamente, Napoleón vio su poder con más realismo. Las Cases anota su dicho: «La verdad es que nunca fui dueño de mis movimientos; nunca me escuché del todo a mí mismo [...] Siempre fui dominado por las circunstancias [...] Nunca fui dueño de mis actos, porque no estuve tan loco como para forzar los acontecimientos a entrar en mi sistema; al contrario, acomodé mi sistema a los acontecimientos»<sup>[66]</sup>.

Al final, en el ocio amargo de Santa Elena, mirando hacia atrás al gran arco de su existencia, comprendió que el movimiento era más poderoso que cualquiera de los que actuaban en él. Sus esfuerzos por el cierre del hiato —la

construcción del imperio, la fundación de una dinastía, el compromiso con la casa Habsburgo— habrían de mostrarse como improvisaciones, cuya insostenibilidad derivó de las circunstancias de su surgimiento. Ciertamente que la «restauración» posnapoleónica en Francia y en Europa no representaría, a su vez, más que un intento impotente de deshacer la abertura del hiato en el mundo acelerado mediante un retorno a las condiciones anteriores. La «paz de muerte» que desde 1815 a 1830, incluso en muchas partes hasta 1848, dominaba sobre el Viejo Mundo solo era un síntoma del vano intento de subsanar la brecha mediante el coma artificial de un *Ancien Régime* restablecido.

Madame de Pompadour había realizado su deseo incondicional de estar al lado de Luis XV subversivamente aún en las formas de la cultura cortesana borbónica. Solo ella, el individuo histórico-universal *au féminin* del siglo XVIII, había conseguido, quizá por última vez, desear hacia delante y vivir hacia atrás. Su subversión galante del viejo poder pasó casi desapercibida, diluyéndose en las condiciones existentes. Su convulsión de la realidad cortesana aparentemente había confirmado a esta. La increíble vida de Jeanne Antoinette fue una diferencia que externamente no constituyó diferencia alguna. Napoleón, el más increíble, produjo diferencias más fuertes que ningún ser humano antes, en caso de que se excluya de la comparación a los fundadores de las grandes «religiones». Él obligó a unirse en una yunta impaciente el deseo irreprimible y el impulso existencial dirigido hacia delante. Había buscado la unidad de ataque y circunstancia y durante un decenio incomparable la encontró. Él era la acción, frente a la que Europa se convirtió en reacción.

Napoleón no comprendió hasta el final que su amplísimo éxito tendría como presupuesto su fracaso dinástico. En general domina la idea de que su fracaso se selló en el campo



de Waterloo, pocas millas al sur de Bruselas. Pero la derrota decisiva la había sufrido en la cuna de su hijo, nacido en marzo de 1811 en las Tullerías de París, hijo al que hizo proclamar operísticamente «rey de Roma», como si el eje pretendido París-Roma fuera ya un hecho consumado.

Cuando tomó en sus brazos al recién nacido hubo de sentir cómo el vocablo «imposible» volvía a su léxico. En principio, al niño, que había sido traído al mundo con fórceps, se le consideró un mortinato y se le apartó sobre una alfombra. Cuando al final dio signos de vida ciertamente que dominó una alegre sorpresa. Pero por mucho que el niño, para extrañeza de los presentes, comenzara a llorar y a vivir manifiestamente, nunca se le transferiría el «objeto incalculablemente valioso de la transmisión», el carisma de la legitimidad. En ello no cambió nada incluso el hecho de que el emperador de Austria, Francisco II, se dedicara con benevolencia a su nieto años después. Tras el destierro de su padre a la isla fatal le ascendió al rango de «duque de Reichstadt». Nunca antes se había oído nada de un título de nobleza como ese. Lo que los emperadores iban a dar de sí en el futuro, fuera en Viena, Moscú, París o Berlín, acabaría siendo una síntesis de política y opereta. El romántico título de «rey de Roma», que el padre había inventado para el hijo, así como el nombre «Napoleón II», demostró ser una bagatela; igual que el matrimonio aparentemente armónico de Napoleón con María-Luisa, la hija habsbúrgica de dieciocho años, con la que, a pesar de que ella le había considerado como el anticristo antes de su encuentro personal con él, tras la separación lograda en 1809 de Josefina, se casó a distancia en marzo de 1810, y a la que embarazó al galope tras su llegada a París un mes más tarde.

Que incluso el hijo carnal legítimo se quedara en una

improvisación<sup>[67]</sup> puso al descubierto la verdad de la relación de Napoleón con el futuro. Su enorme influjo en la posteridad no sería de naturaleza dinástica. ¿No había roto él, por su aparición, el antiguo tejido psicológico-jurídico de filiación, herencia y transmisión? Por muy gustosamente que hubiera emitido su divisa «tras de mí la legitimidad», su sucesión fáctica pertenecería a las imitaciones salvajes, innumerables y sin criterios civilizados.

Lo que vino fue un diluvio de existencias napoleonizadas en todos los continentes y facultades. Sus hijos, generados por el viento, pueblan desde 1821 hasta el día de hoy las conferencias cumbre de los hombres de Estado de todas las partes de la Tierra. Animan las academias de arte, las cátedras de filosofía, las novelas rusas, los pisos nobles de los grandes bancos, las intendencias de los teatros de ópera, las más altas posiciones de los consorcios multinacionales; por no hablar de sus descendientes clínicamente llamativos, que se presentan en Bicêtre, Charenton y en otros muchos manicomios de Francia y Europa, la mitad de ellos como él mismo, la otra, como sus hijos. Solo el año 1840, el año del traslado de sus restos mortales de Santa Elena a París, registró el doctor Voisin en Bicêtre el ingreso de trece o catorce emperadores<sup>[68]</sup>. No hay que descartar que incluso el Zaratustra de Nietzsche, que al anunciar al superhombre pretende ver en el futuro, en realidad mire retrospectivamente hacia el brutal corso. ¿Cómo si no podría hacer Nietzsche que dijera: «La corona del que ríe [...]: yo mismo me coloqué esa corona [...]»<sup>[69]</sup>?

Los descendientes de Napoleón encarnan un efecto que no consiste en herencia, sino en iteración salvaje. La corriente de ambiciones desreguladas pos-Bonaparte, que hasta hoy recibe nuevos afluentes, se unifica en un contexto compuesto de ausencia de contexto, en el que se reconoce la caligrafía de lo

real tras el hiato. Y al que historiadores globales recientes, condenados de oficio a confundir a sus clientes, ponen el título de «historia universal».

El primer sucesor, que dejó su huella en las crónicas del Caribe, se lo atrajo Napoleón antes de que él mismo hubiera podido pensar en engendrar un heredero carnal por la conexión con la casa de Habsburgo. Pocos meses después de la proclamación como emperador en Saint-Cloud, en mayo de 1804, la chispa bastardo-usurpatoria había saltado a la hasta hacía poco colonia francesa de Santo Domingo, que tras la sublevación de tropas negras rebeldes contra el dominio europeo se llamó Haití.

El 8 de octubre de 1804 el general de piel negra Jean-Jacques Dessalines (1758-1806) se coronó como emperador de Haití. Parece que era partidario de la opinión de que escribir y leer no se contaban entre las obligaciones de un hombre de Estado. Nacido en 1758 en la isla, y durante sus primeros treinta años de vida esclavo en plantaciones de caña de azúcar de hacendados franceses, logró éxito y consideración como oficial en el ejército rebelde del líder carismático de la revolución, Toussaint Louverture. La declaración de independencia de su país había tenido lugar nueve meses antes, en enero de 1804. Con ese acontecimiento de enero la antigua colonia francesa había seguido el ejemplo americano, y con la usurpación imperial, el modelo napoleónico de mayo de 1804. Por el acto de la autocoronación Dessalines se adelantó dos meses a su modelo de la antigua metrópoli; no se puede determinar con certeza si Napoleón supo que había sido precedido por un doble caribeño. ¿Cuál hubiera sido su comentario? Quizá que todo se puede esperar de advenedizos isleños. Dessalines dio una prueba de su comprensión de la independencia matando, como revancha por las atrocidades cometidas por las tropas de

Napoleón, a todos los franceses que se quedaron en Haití. Dos años después de su coronación cayó víctima de un atentado ordenado por su sucesor.

Por lo demás, el imitador posterior francés de Napoleón, el emperador por sorpresa, Napoleón III, habría de tener asimismo su doble haitiano en la persona del antiguo esclavo negro Faustin Soulouque. Este gobernó de 1849 a 1859 bajo el nombre de Faustin I, como emperador improvisado de un país dividido. Su ostentosa falta de escrúpulos hizo valer modelos europeos recientes también en Haití. En el ámbito de sus posibilidades, Faustin copió las formas y símbolos del *Second Empire* hasta el detalle. Soberano sonriente de un reino de espíritus caribeños, de talante más ecuménico de lo que era costumbre en su tiempo, equiparó los cultos vudú de su isla con los ritos católicos, para gran disgusto del lejano Vaticano, al que la diferencia entre el Dios único y la pluralidad de espectros le importaba más de lo que se podía explicar aquel liberal desatento a esos detalles.

¿Habría que afirmar hoy que estos descolonizados pomposos fueron enajenados de su auténtica identidad por falsos modelos? ¿O se entenderían mejor considerándolos como sagaces plagiadores de los gobernantes occidentales? ¿No fueron desde el principio copiones irónicos, que se burlaron por adelantado de los estudios poscoloniales del siglo XX tardío y de sus penosos discursos sobre reconocimiento, hibridez y aspiración subalterna?

Para suerte suya el recién autocoronado ungido por el papa, mientras está ante el altar de Notre-Dame de París, percibe solo uno de los dos abismos: el que queda tras él, aquel del que ha salido. Corte ya será para siempre un nido roqueño sin importancia, oculto en la maleza de los montes cubiertos de vegetación de Córcega. Tras la unción, Napoleón se vuelve

hacia su hermano un año mayor que él y dice en voz baja: «José, ¡si pudiera vernos nuestro padre!».

## *Zúrich, 5 de febrero de 1916*

La apertura del hiato, cuyo resultado manifiesto se llama modernidad, a pesar de todas las restauraciones y semisoluciones neoserias ensayadas durante todo el siglo XIX, se llevó a cabo tan imperturbablemente como si en el fondo hubiera seguido un plan oculto. El afán de los poderosos Estados europeos por encontrar un sitio en el sol posnapoleónico avanzó tan inconteniblemente que se asemeja a un fátum global. Mientras que los partidarios de Karl Marx pretendieron reconocer en las «relaciones de producción» la base de la vida social, que estaría superestructurada por un armazón lábil de ficciones religiosas, jurídicas y culturales, las verdaderas fuerzas motrices del desarrollo se habían configurado desde hacía tiempo en un sistema de fantasmas armados. Codicias expansivas apremiaron los mercados mundiales y los océanos, exigiendo nuevas descripciones y negociaciones globales. Todos los intentos de los Estados nacionales europeos de consolidarse en el hiato y hacerlo dominable mediante una política expansiva no habían conseguido poner bajo control el exceso, creciente por todos lados, de energías dispuestas a la colisión.

Las balas de Sarajevo del 28 de junio de 1914 dieron la señal para la autocombustión de las fuerzas excedentes que se habían amontonado en las naciones rivales. En el curso del

siglo XIX, las más grandes agencias del poder político habían adoptado, sin excepción, la forma de imperios nacionales, con industrias fuertes, masas agitadas y amplios proyectos coloniales. No solo disponían de armadas, ejércitos de tierra y medios de masas heterogéneos, podían recurrir también al instituto del servicio militar obligatorio universal, inspirado en la Revolución francesa. Esto llevó el axioma del colectivismo político y metafísico a su forma moderna, tal como se había hecho explícita en la era de las guerras napoleónicas, según la cual los individuos —a pesar de todo discurso sobre la dignidad humana intocable— tampoco en estos tiempos se pertenecen en última instancia a sí mismos, sino que en el momento crítico han de dejarse utilizar por sus «culturas».

Como siempre, en el verano de 1914, la fuerza del destino estuvo de acuerdo en que instancias subordinadas abrieran el camino a la catástrofe. Se sabe desde entonces que quien apuesta por el fin del mundo puede encomendar a funcionarios austriacos la realización del proceso. ¿Quién, si no, habría permitido que el vehículo del heredero del trono, Francisco Fernando, y de su mujer Sofía, tras un primer lanzamiento de bombas, intentara de nuevo recorrer a través de la masa el mismo camino en la dirección contraria, hasta que, a causa de un fallo adicional del chófer, al realizar la maniobra de vuelta, desembocó por el puente Latino directamente ante la pistola del autor de los disparos mortales, Gavrilo Princip, un joven de 19 años hipermotivado, al que a causa de su pequeña estatura se le había denegado poco antes la entrada en los grupos serbios armados por la liberación política? La reciente historia universal apenas había cambiado su escritura excepto en un detalle: al lado de lo ridículo, que rodeó las apariciones de Napoleón en algunos momentos decisivos, en sus trazos se acuñó lo absurdo.

Los responsables en las capitales implicadas, Viena, Belgrado, Berlín, Moscú y París, tuvieron que decidir, por tanto, qué consecuencias habían de sacarse del incidente de Sarajevo<sup>[70]</sup>. La contribución alemana a la extracción de consecuencias consistió sobre todo en la frívola actuación del secretario de Estado del Ministerio de Asuntos Exteriores, Gottfried von Jagow, que desde Berlín envió señales al Gobierno austriaco que este solo podía malentender como apoyo ciego a su prepotente política en Serbia. Pero ¿no quería también el canciller del Reich, Bethmann Hollweg, dar un ejemplo con los serbios? El resto lo hizo el «espíritu alemán», militarmente malformado, del que Nietzsche había escrito que sus preferencias se limitaban a «obediencia y largas piernas». El emperador Guillermo II dio una prueba de su comprensión de la política mundial cuando el 6 de julio, a bordo de su yate *Hohenzollern*, se hizo a la mar desde Kiel rumbo a Noruega, para regresar solo el 28 de julio: no había percibido en el incidente de Sarajevo motivo alguno para cambiar su plan de vacaciones.

La disposición a lanzar una bomba rondaba el aire, no eran pocos los que estaban dispuestos a aprovechar la ocasión para hacer su contribución al anunciado incendio del mundo. Durante un mes la chispa de Sarajevo se paseó por los corredores de la diplomacia europea; más tarde se llamó al proceso, elegantemente, la «crisis de julio». Y entonces, por fin, entre los partidos más importantes en conflicto se generó el consenso de que este había de ser el esperado detonante para la guerra, que de todos modos se consideraba inevitable. Cada bando había ido reformulando a su conveniencia el proceso, hasta que estuvo en disposición de justificar la propia decisión como una respuesta dictada por una necesidad sagrada a la insoportable provocación de los otros. *On dit fort bien quand on dit que la guerre mondiale va toute seule.*

El júbilo masivo tras las declaraciones de guerra en Alemania y en otras naciones ha entrado en los libros de historia bajo el concepto complementario de la «experiencia de agosto». Las tempestades afectivas de agosto de 1914 constituyen aún un enigma moral y un escándalo antropológico; aunque sería más apropiado hablar de un escándalo moral y un enigma antropológico. Es evidente que hay profundos fallos categoriales emocionales que hacen que la marcha a la aniquilación aparezca como un viaje a la felicidad<sup>[71]</sup>.

Se necesita una buena dosis de sangre fría para leer las estadísticas que hacen balance de los resultados de la Primera Guerra Mundial. Antes de enfrentarse a las listas habría que desterrar de la conciencia la frase anotada por Ludwig Wittgenstein, según la cual la humanidad en su conjunto no puede vivir en mayor miseria que una persona individual.

Según esas listas, del lado de Austria-Hungría hay que contar 1,2 millones de soldados caídos y 3,6 millones de heridos, del lado del Reich alemán, 2 millones de soldados caídos y 4,2 millones de heridos, además de casi 1 millón de civiles muertos; del lado de Italia, 650 000 soldados caídos, 950 000 heridos y más de 1 millón de civiles.

En el campo de los aliados los excesos no son menos considerables: junto a las víctimas rusas, que abarcan 1,7 millones de caídos, casi 5 millones de heridos y 2 millones de civiles muertos, Francia, con 1,2 millones de soldados caídos y 4 millones de heridos, así como Gran Bretaña, con 710 000 muertos y 1,6 millones de heridos, hubieron de soportar enormes pérdidas. Si por la parte de los británicos se añaden los caídos pertenecientes a naciones de la Commonwealth: colonias africanas (48 000), australianos (59 000), neozelandeses (16 000), indios (72 000) y canadienses



(66 000), no solo se entiende por qué la guerra europea de 1914 a 1918 se llama con razón la «Guerra Mundial». Mediante la estadística se da uno cuenta también de con qué energía la ola de movilización arrolló una gran parte del planeta. Si se hace la suma de las víctimas de las 38 naciones que participaron en la guerra, que constituyeron 28 contingentes de tropas, salen cifras más allá de toda capacidad de imaginación y sensibilidad: de más de 71 millones de soldados movilizados murieron 9,3 millones en las luchas del frente, más de 21 millones fueron heridos, más de 7,8 millones de civiles perdieron la vida.

De ello se sigue que 62 millones de veteranos podían firmar en cada una de sus culturas de origen como informantes de lo vivido. Esto, unido al silencio elocuente y avergonzado de los repatriados de guerra, hubo de contribuir a la entrada vacilante de la civilización occidental en una fase posheroica, que realmente no se hizo manifiesta hasta la segunda mitad del siglo XX. Solo quedaron intocados por este cambio EE. UU. y la Unión Soviética, que se aferraron, ambos, también después de la Segunda Guerra Mundial, al estándar heroico-imperial; con un giro simultáneo a valores cultural-consumistas<sup>[72]</sup>. El historiador William Blum habla del persistente militarismo americano como de un poder de «aniquilación de masas» tan manifiesto como inadvertido<sup>[73]</sup>, mientras que el investigador de la paz Johan Galtung cifra entre 13 y 14 millones de vidas humanas la aportación de muerte del ejército estadounidense y de la CIA entre 1945 y 2010.

En la mayoría de los relatos de la historia del arte del siglo XX se señala el 5 de febrero de 1916 como día oficial del nacimiento del movimiento dadá, llamado después dadaísmo. Ese día, en la Spiegelgasse de Zúrich, un pequeño grupo de

artistas bajo la dirección de Hugo Ball y de su compañera de vida Emmy Hennings dieron vida al más tarde infame y famoso Cabaret Voltaire. Hasta hoy pueden observarse los efectos remotos de la excéntrica fundación, que en pocos días provocó en los implicados una «embriaguez indescriptible», causada por una reacción en cadena de ideas, constante durante meses, producida entre cinco temperamentos contrarios.

Retrospectivamente es fácil de explicar por qué la pobreza artística de los productos dadá de aquellos días —hasta su disolución en el surrealismo francés— se vio compensada por la importancia en la historia de las ideas del dadaísmo como cesura en el acontecer tradicional del *decorum* paleoeuropeo<sup>[74]</sup>. Si está justificado referirse en el marco de una teoría general de la cultura a las representaciones del *cabaret* de Zúrich y de sus metástasis en Berlín, París, Nueva York, Hannover y otros sitios, como paradigmas de procesos culturales siguientes, es única y exclusivamente porque se une a ellas el recuerdo de un acontecimiento fundamental para todos los demás estadios de la modernidad estética y extraestética: se le podría llamar la voladura de los sistemas de sentido paleoeuropeos por el gesto del punto cero.

Que el dadaísmo haya que comprenderlo sobre todo como manifestación de un experimento-punto-cero puede explicarse bajo tres aspectos de su desarrollo: primero, por la interpretación del anhelo del punto cero como regresión e infantilización; Hugo Ball habla de «tonta ingenuidad y apego de prole al cochecito infantil»<sup>[75]</sup>, que evocaría la palabra «dadá». Segundo, por actualizar la tendencia al punto cero haciendo de ella el aquí y ahora del juego en el escenario de la improvisación; por ello las veladas dadá zuriquesas se convirtieron en el punto de partida de las artes de la

*performance* en el siglo XX. Legendaria es todavía la aparición en escena de Hugo Ball con la vestimenta de un chamán imaginario, al que más tarde renombraría como «obispo mágico». Y tercero, por la concepción del punto cero como punto muerto del sentido, lo que llevó a potenciar el discurso sin sentido, incluso, en última instancia, a que el lenguaje al uso abandonara el significado y la configuración de las relaciones comunicativas.

Quien revise el archivo de las reliquias y antologías dada podría sorprenderse de las pocas remisiones explícitas al acontecimiento de la guerra se pueden encontrar en ellas, aunque los continuos excesos en los frentes constituyan las premisas atmosféricas de todas las producciones dadaístas. Hugo Ball se refirió esporádicamente a las relaciones entre el *cabaret* y el acontecer en las trincheras: «Lo que celebramos es una bufonada y una misa de difuntos a la vez». «El dadaísta lucha contra la agonía y el vértigo de muerte del tiempo».<sup>[76]</sup> Puede que la singular circunstancia del inicio del dadaísmo en 1916 en la Suiza neutral contribuyera lo suyo a este llamativo apartamiento. La mayoría de los activos de la Spiegelgasse — como también los artistas que fueron expuestos en la Galerie Dada, abierta a fines de marzo de 1917 en la Bahnhofstrasse de Zúrich— eran pacifistas declarados. Algunos se habían asentado en Suiza para anticiparse a la inclusión forzosa en el servicio militar. Proveniente de una cultura de la deserción de la guerra, el dadaísmo se convirtió, como bajo un dictado dinámico-civilizatorio, en una escuela de la deserción de la cultura tradicional sin más. El desertor de la cultura quema la orden de incorporación a un ejército al servicio de producciones desenmascaradas y deslegitimadas de descarriados sistemas de cultura de Estados militares.

Para conseguir el gesto-punto-cero el espíritu dadaísta tuvo

que traspasar toda una cascada de resistencias, comenzando por la implícita negativa al servicio militar y el explícito rechazo a la guerra. Dado que todos los artistas de esos días habían percibido la estrecha conexión entre realismo belicoso y cultura idealista-burguesa, fuera intuitivamente o en exposición conceptual<sup>[77]</sup>, el rechazo al servicio militar se convirtió inmediatamente en ellos en rechazo a la realidad, completado por el rechazo al idealismo; por no hablar del menosprecio del mundo artístico a la burguesía, habitual ya desde tiempos románticos. Dado que tanto el realismo como el idealismo muestran pretensiones de seriedad —Sartre lo llamará irónicamente después *esprit de sérieux*—, los rechazos correspondientes desembocan instintivamente en un rechazo omnicomprendido del servicio a la seriedad. *Der blutige Ernst* [La seriedad sangrienta] será una revista satírica berlinesa codiseñada por los dadaístas. Se podría haber sabido desde entonces que la manía de tomar todo en serio, que culminará poco después tanto en el culto a Hitler como en el culto a Stalin, significa ya la mitad del camino a la autoaniquilación<sup>[78]</sup>.

A la negativa a la seriedad le acompaña *a priori* el rechazo a la coherencia. El gesto dadá *par excellence* es la autorrelación destructiva, que deja claro que el punto cero no vale como actitud o punto de vista. Si al dadaísmo le corresponde siquiera un tipo de «existencia» sería el de la constante autotachadura. El espíritu del mundo de 1916 ya no habla en frases enteras, no acaba ningún párrafo, se abuchea a sí mismo, ya no cree que de las historias se siga algo, ni que, sobre todo, de la gran historia haya que aprender algo. Los individuos inteligentes hace tiempo que asumieron en sí mismos ese *a priori* climático del tiempo. La incoherencia atraviesa todas las sensaciones de la vida. En su diario Ball se advierte a sí mismo bajo la fecha 11 de abril: «No se debe

hacer de un estado de ánimo una dirección artística».

El último paso en el rechazo al servicio del sentido se alcanza en el umbral más allá del cual hay que deshacerse ya de las imposiciones de la sintaxis y del significado correcto de la palabra. No puede ser un azar que Hugo Ball, la cabeza más seria entre los dadaístas zúriches a pesar de todas las objeciones contra el complejo de seriedad, ya en el transcurso del verano de 1916 intentara el género del poema sonoro y de la *performance* bruitista, entendido como liberación del material lingüístico de la tiranía del sentido. El poema sonoro quiere recuperar el honor de las vocales, consonantes y sílabas, después de que el lenguaje dirigido a la comunicación pareciera comprometido hasta en sus mínimas partículas por los discursos de políticos patrióticamente inflados, de periodistas belicistas, de científicos conformistas y literatos burgueses. Con el orden simbólico entero, también el lenguaje se hundió en el abismo de la ilegitimidad. El chisme, el escándalo, la provocación aparecieron por todas partes en lugar del discurso humano con sentido. Si un emperador neurótico pudo llamar al pueblo a las armas en su alocución del 4 de agosto de 1914 ante el Reichstag con las palabras: «No nos impulsa el deseo de conquista, nos anima la voluntad inquebrantable de proteger el lugar en el que nos ha colocado Dios, para nosotros y para todas las generaciones futuras [...] En obligada y legítima defensa y con conciencia pura y mano pura tomamos la espada. Ya no reconozco partido alguno [...]», entonces una respuesta adecuada, por encima de los partidos, podía sonar así: «gadji beri bimba glandridi laula lonni cadori...»<sup>[79]</sup>. Y a continuación (para decirlo en tono quejicoso y con voz decreciente): «ombula / take / biti / solunkola / tabla tokta tokta tababla / taka tak / Babula m'balam / tak tru ü...»<sup>[80]</sup>.

La fuerza explosiva del dadaísmo consiste en que articuló por primera vez con toda radicalidad la signatura espiritual de la existencia en el hiato: la imposibilidad de tener descendientes y sucesores fiables. Hizo historia en tanto que en él el no-poder se revistió en un no-querer. Desde el principio se encerró él mismo en la deslegitimación total que achacaba al sistema cultural burgués. Nada es tan llamativo en el manifiesto de los dadaístas como el celo con el que subrayan que la imitación es inútil y la continuación, sin sentido. Colaborar puede cualquiera, pero llegar a ser importante ya no puede nadie. Si el siglo XIX, al que con razón se ha llamado el siglo burgués, había pertenecido a los intentos de compensar la complicación de las filiaciones tras el hiato con todos los medios imaginables —desde los sueños hogareños del *Cenador*<sup>[81]</sup> hasta el hiperfatigoso eterno retorno de lo mismo de Nietzsche—, el dadaísmo, en su variante berlinesa sobre todo, proclama la pura actualidad sin antes ni después. Eleva a principio el acuerdo con la falta de consecuencias. Más aún, prohíbe pensar en la consecuencia misma, ya que el destello de la locura del mundo en reflejos simbólicos incoherentes no vale como patrón de repeticiones legítimas. Si el dadaísmo aparece por principio como destructor de imágenes, procede también inevitablemente como autoiconoclasta.

Con ello el dadaísmo establece el diapasón normal para el siglo XX: con él comienza la pura sucesión de cosas sin sentido de desarrollo ni de transmisión. Para quienes cultivan esas artes después del arte ya no existe la historia, sino solo una plaza de mercado de intensidades, en la que basta decir aquí-aquí y ahora-ahora. La caída hacia delante se instala en las artes. «Ser dadaísta significa dejarse lanzar por las cosas».<sup>[82]</sup> La iteración sustituye a la generación. Lo posterior solo aventaja a lo anterior en actualidad. Si las paternidades se

rehúsan también en general, en caso de que a pesar de ello se produzcan se convierten real y metafóricamente en ocasiones para los padres de devorar a sus hijos<sup>[83]</sup>.

En la participación común en la caída hacia delante se funda la falsa amistad entre el arte moderno, en tanto es posdadaísta, y el comunismo de 1917: ambos rompen con la tradición, lo que parece predestinarlos a aparecer como hermanos en el espíritu de la destrucción de estructuras existentes. En realidad están separados desde el principio por sus movimientos primarios: mientras que el comunismo se presentó al comienzo como una utopía de nuevas filiaciones en una sociedad sin clases, los artistas marcados por la cesura dadaísta estaban convencidos *a priori* del primado de la discontinuidad. Hugo Ball captó la relación profundamente irónica del dadaísmo con el bolchevismo al caracterizarlo como su «antagonista»: mientras la acción comunista se basa en destrucción y cálculo total, el dadaísmo contrapondría a ella «el lado completamente quijotesco, contraproducente e inasible del mundo»<sup>[84]</sup>. En su *Pamphlet gegen die Weimarer Lebensauffassung* [Panfleto contra la concepción weimariana de la vida], aparecido en 1919 en la revista stirneriana *Der Einzige* [El Único], Raoul Hausmann llamaba al comunismo «una bella locura», «una religión de la justicia económica». Así no habla nadie que pretenda llegar a ser un camarada de confianza. A la altura del realismo profético se eleva Johannes Baader cuando en su absurdo minidrama *Deutschlands Größe und Untergang* [Grandeza y decadencia de Alemania] del almanaque dadaísta de 1920 predice la «dictadura del diletariado»<sup>[85]</sup>.

La imposibilidad de fijar el punto cero como emplazamiento de vida se documenta en el desarrollo espiritual de Hugo Ball. Harto del aquellarre zuriqués y

desesperado por la limitación de la política pragmática tras la guerra, se reconvierte en julio de 1920 a un catolicismo intempestivo, al estilo monacal y de los primeros cristianos, y se retira a un pueblo en Tessin, donde, en estrecha amistad con Hermann Hesse, trabaja en una crítica de la Reforma y en una serie de «vidas de santos» bizantinas; en una prosa que hace que resuenen el brillo y la austeridad del canto gregoriano.

En su ensayo *Der Künstler und die Zeitkrankheit* [*El artista y la enfermedad del tiempo*], compuesto en noviembre de 1926, Hugo Ball busca correspondencias entre obsesión y neurosis y descubre precarios paralelos entre exorcismo y psicoanálisis. Lo que desde entonces se llama «diagnóstico del tiempo» posee en esta pieza maestra mental-patográfica un paradigma de una altura jamás vuelta a alcanzar.

Desde el insostenible mantenimiento en el punto cero —en el que estatus y exceso se identifican— la línea de fuga lleva del periodo posdadaísta catolizante de Hugo Ball a una idea de lo sagrado radicalmente renovada anacrónicamente. A partir de entonces, con una mezcla de clarividencia y voluntad de ceguera, Hugo Ball rechaza la tentación moderna de querer vivir a la altura del tiempo. El tiempo mismo ya no permite más que florescencias de abismo, ¿quién podría, pues, creer que la contemporaneidad es la única fuente de autoridad? De hecho, Ball cree notar ya el hálito de un contexto generacional mucho más grande cuando abre los escritos de los padres del desierto. Los orígenes enterrados del intelectual moderno se le abren en la meditación monástica: monjes sirios y egipcios son los verdaderos modelos de los oradores que llaman a sus contemporáneos a revoluciones. En su «huida del tiempo», Ball está seguro de haber encontrado la esencia del tiempo mismo: lo interpreta como la dimensión en la que se cumple la filiación de los santos. La línea fiable



del tiempo en la era de las exterioridades sería, según esto, la cadena de la llamada que une a santos precedentes con oyentes más jóvenes. Todavía ningún historiador de las ideas se ha detenido en la constelación que pueden formar *Huida del tiempo* (1927) de Ball y *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger.

Hugo Ball muere a los 41 años, convencido de estar en la pista del secreto de la transmisión. Considera que su vocación es seguirla hasta la fuente, por más que el precio de ello fuera el paso por una nueva era de catacumbas.

Un ángulo diametralmente opuesto eligió, con su repulsión de la fase del punto cero, Walter Serner, un compañero de lucha durante algún tiempo de los dadaístas zuriqueses, autor del genial «Manifiesto dadá», *Letzte Lockerung* [Último relajamiento], aparecido en Hannover en 1920, más tarde en las antípodas de las transgresiones de fronteras dadaístas y de los espasmos improvisados. Como sucedía con Hugo Ball, también para él solo entraba en consideración ya una vuelta a la forma. Compensaba el vacío general mediante la adopción de una postura. Si Ball puso en los altares a los santos, Serner alabó al embaucador como el hombre del día. Mientras Ball buscaba su salvación en el recuerdo de las ascesis conventuales, Serner creyó haberla encontrado en las instrucciones de entrenamiento para el falso hombre de mundo. Si Serner había escrito en 1920: «de lo sin sentido se precipita lo sin sentido»<sup>[86]</sup>, y enfatizado sobre la «incapacidad de postura», apenas eludible, de la gente de hoy<sup>[87]</sup>, más tarde apostará totalmente por una pose controlada.

Como de paso consigue en su versión anterior del *Relajamiento* la acuñación conceptual más importante de su decenio para la existencia en el espacio que se abre: «rabia de vacío» [«Lückenwut»]. Se trata de una versión más fuerte de lo que Heidegger llama casi por el mismo tiempo

«arrojamiento» [«Geworfenheit»]. Significa la inclinación del sujeto inseguro a dar palos de ciego en torno a sí por labilidad. Serner llamaba a esto «excederse». El gesto del rabioso de vacío consiste en el fallo de cometer el error de excederse en signos vitales insensatos con la esperanza de eludir la falta de sentido mediante el ajeteo. Ya en su fase dadaísta Serner había captado la ley de la compensación permanente: «Cada uno es de vacío tempestuoso». Lo que se llama vida llena es «relleno, mero relleno». «¡Pero sed vacíos, tan vacíos como sois!»<sup>[88]</sup>. Lo que le mueve no es una «teoría comportamental del frío». Su interés está en el ejercicio de posicionamiento en el hiato.

En los últimos años Serner prescindió de creaciones expresivas hiperventiladas en estilo dadá. En su *Manual para embaucadores*, de 1927, se puede reconocer su esfuerzo por obligar a que cooperen el aburrimiento con la fanfarronada, la desesperanza con el rostro estoico. Ahora se presenta como entrenador motivacional para fanfarrones tras el gran corte. Asume sereno la deslegitimación de todas las circunstancias como la nueva premisa de la existencia conforme a la época, por lo que la pose del *gentleman*-criminal le parece la correspondencia objetivamente más correcta con el espíritu de lo universalmente dado. Su subtítulo desmiente el título: no se plantean relajaciones sino pasos para ejercitarse en actitudes de superioridad. Lo único que importa al embaucador es liberarse de todo lo que quede en él de restos de prejuicios burgueses, más allá y por encima de momentos de debilidad y de recaída en ilusiones humanas. Hoy se hablaría de autodiseño. El arte de vida embaucador se basa en el axioma de evitar la lucha abierta bajo cualquier circunstancia. Quien lucha ha caído en la trampa de la seriedad.

Del *pathos* dadá anterior, llevarse a sí mismo *ad absurdum*,

Serner no ha adoptado nada excepto el propósito de estabilizar las ficciones de las que uno se libera de día en día en la gran abertura. Tras hacer el recuento solo quedan dos cosas: la nada y la *bella figura* (el tolemaico de Gottfried Benn dirá veinte años más tarde: «la sociología y el vacío»). «El mundo quiere ser engañado, ciertamente. Y se enfada, incluso en serio, si no lo haces»<sup>[89]</sup>.

Es natural que se encuentren en los escritos de Serner huellas de simpatía por Napoleón, el héroe del decenio neo-objetivo. «¿Napoleón? El mayor *blagueur* de todos los tiempos»<sup>[90]</sup>. Al literato de los años veinte le gusta que aquel hombre sorprendente dijera, al parecer, releendo su proclama egipcia: «¡Esto es un poco charlatenescos!»<sup>[91]</sup>. De hecho, al pragmático corso, efectivamente, puede considerársele capaz en cualquier momento de «incontinencias muy gratamente desenfadadas», algo que se acompasaba a la perfección con las últimas concepciones literarias. ¿No llamó en un discurso audaz, al borde del abismo, al trono «cuatro trozos de madera dorada y un pedazo de terciopelo»? para sobrepasar después la definición objetiva mediante una explicación egománica: «No, el trono es un hombre, y ese hombre soy yo [...] y bien, ya lo sabéis, soy un hombre al que se puede matar pero no deshonorar»<sup>[92]</sup>.

El breviario del embaucador tenía un vacío porque no podía citar esa monumental manifestación. Habría sido demasiado imponente para el uso casero de improvisadores de cuarta o quinta generación tras Bonaparte. A ello se añade que la muerte ya no impresionaba desde hacía años. Y por lo que respecta a la cuestión del honor, los posdadaístas lo habían llevado a la mínima expresión. ¿Quién habla de defender tronos? Basta no dejarse atrapar. Era evidente que la *marquise* de Pompadour no había sido olvidada por los suyos.

Al fin y al cabo parecían obligadas divisas más concretas, dado que el nivel del diluvio podía leerse ya a diario en el periódico. Mientras el *gentleman* se sumerge en la masa barbotea: «Después de mí la blenorragia»<sup>[93]</sup>.

## *Ekaterimburgo, la noche del 16 al 17 de julio de 1918*

Los acontecimientos de agosto de 1914 marcaron el comienzo del siglo de las desinhibiciones. Los años siguientes demuestran lo que el progreso puede hacer en el plano inclinado. Las luchas técnicas en todos los frentes de Europa dejaron claro qué condiciones había que cumplir para que la operación mental característica de la época, el recuento de muertos<sup>[94]</sup>, llegara a la dimensión de las siete u ocho cifras.

El sospechoso teorema de Heidegger de *Ser y tiempo*, 1927, según el cual la existencia «auténtica» puede conseguirse por un «adelanto» de la muerte propia y una vuelta desde el límite temporal último al ahora actual, era la reflexión filosófica que acompañaba la experiencia, condicionada por la guerra, de radical desvalorización de la existencia. «Ser-ahí» (existencia), leído con precisión, quería decir: arrojado a una fosa común y gracias a un azar incomprensible vuelto de ella, «vuelto» a una supuesta vida civil. Pero civil ya no puede ser jamás la vida movilizadada y vuelta a casa. Ahora, que se muere en cifras de millones, la existencia individual anónima se percibe a sí misma con mayor intensidad que nunca. Se comprende como una situación de hecho ontológicamente excepcional,

inconmensurable: desde el trasfondo de la desvalorización total el ser-ahí se experimenta como «ser-en-suspense», como una vida vibrante, que sigue existiendo porque la aniquilación en el poder ha pasado de largo por ella hasta ahora. En la medida en que esta existencia mantenida en el vacío es tanto como nada, es sin embargo diferente a todo lo que se encuentra entre los muertos o las simples cosas.

Desde ahí la mortalidad tradicional bajo la providencia divina pasa a una situación poco investigada: adopta la tonalidad de un poder-ya-estar-muerto-pronto en fosas comunes. La perspectiva de un pronto final me amenaza, a mí, al todavía-no-muerto existente, como mi «posibilidad extrema». La única diferencia esencial que todavía puedo encontrar consiste en asumir con decisión la posibilidad de la imposibilidad, cumplida en la muerte, de mi existencia, en lugar de disolverme en la dispersión, que a mí, como a todos los demás pre-mortales, me susurra que ella es la «vida».

Lo que en Heidegger se llamaba «ser-para-la-muerte», por su forma y color locales e históricos, es un existencial de repatriado de guerra; en él el *decorum* paleoeuropeo alcanza el punto cero de tradición bélico-heroica: el ser-para-la-fosa-común es el patrón actual de heroísmo occidental. La respuesta artística al bochorno por las fosas comunes, sentido por todas partes, la proporcionan los monumentos al Soldado Desconocido que, bajo la impresión de la Primera Guerra Mundial, se erigieron en las capitales de los Estados combatientes: París 1920, Atenas 1923, Varsovia 1925, Arlington, cerca de Washington, 1932. Hay que admitir que de Aquiles al Soldado Desconocido conduce un camino tortuoso pero continuado.

El discurso heideggeriano sobre el «ser-para-la-muerte» articula el sentimiento de que la movilización-para-la-muerte

no se calma en los sujetos tras 1918. La imposibilidad de la desmovilización graba el estado de ánimo existencial de los contemporáneos que asumieron en sí mismos el acontecimiento «guerra mundial»; también el de aquellos que tras la guerra se precipitaron en lo que ellos consideraban diversión o entretenimiento.

Como la movilización para la guerra de las guerras se muestra irreversible en muchos combatientes, la existencia posterior se presenta nada más que como un servicio militar constante, y como un deslizarse de una guerra a otra; sobre todo para aquellos a quienes, como marxistas, decisionistas y darwinistas políticos, les gusta creer en la permanencia de luchas y enemistades.

El síndrome que apareció inmediatamente tras la Guerra Mundial bajo el nombre de fascismo, partiendo del movimiento nacionalista de izquierdas de Mussolini, la liga (*fascio*) de combate que desfilaba en camisa negra, fue efectivo en numerosas formaciones políticas, militares y culturales, que tras 1917 y 1918 —en el cuerpo de voluntarios, en las ligas guerracivilistas, en las secciones de asalto de los partidos parlamentarios, en los cuadros revolucionarios de las izquierdas y en algunas secciones del arte agitado— sintieron, promovieron, glorificaron y practicaron el paso de una guerra a la siguiente.

El impulso fascista —la voluntad de seguir luchando tras la guerra de las guerras— se encuentra en muchos lugares, también en aquellos en los que no se llama así, y no en último término en los que muestran un interés especial en declararse a voz en grito sus contrarios. Fascismo es el asentimiento a la imposibilidad de la desmovilización. Se manifiesta en el afán de permanecer bajo las armas y en pie de guerra; y ¿por qué no en otros frentes y con nuevos enemigos?

Por eso no puede verse en el fascismo ni un mero partido ni una ideología corriente. Según sus gestos elementales es un militantismo político de calle con rasgos de liga combativa, surgido del espíritu de rechazo a la desmovilización. Formulado de otro modo: el fascismo es la voluntad de existencia en formación militar ininterrumpida; Mussolini lo define como «horror ante la vida cómoda». Fascismo es el estado de ánimo que se condensa en la convicción de que «posguerra» no es más que una combinación de sílabas sin sentido. Se funda en la creencia, que se convirtió en epidémica tras 1917 y 1918 tanto a la izquierda como a la derecha, de que había comenzado una guerra sin después; sí, incluso que esa guerra más amplia había estado en marcha desde siempre. No era lícito rehuir enrolarse en ella; que se nutre, pues, de un impulso diametralmente opuesto al dadaísmo. Por decirlo con Oswald Spengler: fascismo es la pose de gentes que confunden la movilización con la victoria.

En el lenguaje de la teoría de la cultura, la prosecución del modo de guerra en la «existencia después» se llamaría un hábito-transferencia: quien fue soldado el tiempo suficiente —llamado a filas por el Estado o incorporado voluntariamente— quedará marcado por patrones militares también después de su reconversión a la vida civil. La Guerra Mundial había imprimido en sus combatientes de los frentes físicos y mentales algunos esquemas de profundas repercusiones, con secuelas que intervinieron en el comportamiento de los agentes tras el fin de las acciones directas de combate. Lo que antes se había llamado pensar se transformó en un permanente comentario de la situación<sup>[95]</sup>. Lo que una vez fue conciencia observadora se convirtió en constante estado de alerta<sup>[96]</sup>. Lo que antes se llamaba formación cultural había de formar parte de una industria armamentística simbólica<sup>[97]</sup>.

Sin duda fue Lenin uno de los impulsores más importantes de todos los movimientos que querían transportar la Guerra Mundial a una guerra sucesiva. El autor del tratado *¿Qué hacer?* del año 1902 había buscado durante quince años de exilio casi inacabables una oportunidad para volver a Rusia. Cuando por fin en abril de 1917, con ayuda del Estado Mayor alemán, viajó en compañía de treinta compañeros de lucha desde Suiza a Finlandia, donde permaneció oculto hasta octubre, esperando la palabra clave para intervenir, se encontró con una situación que contenía todos los presupuestos para la transferencia de la guerra actual a la siguiente.

Las premisas teóricas para los próximos pasos las redactó durante los meses de verano en una cabaña finlandesa: dado que a los ojos del analista marxista el Estado hasta ahora no era más que un instrumento para asegurar la explotación económica y la engañosa superación de oposiciones «irreconciliables» de clase, el viejo aparato jamás podría ser «asumido» por los revolucionarios, como enseñaban los socialdemócratas y otros «oportunistas»; había que destruirlo completamente y recomponer sus escombros en nuevas combinaciones, hasta que las condiciones socialistas permitieran alcanzar el objetivo comunista a largo plazo, la muerte del Estado<sup>[98]</sup>. Partiendo de estos presupuestos, el autor de *¿Qué hacer?*, con su nuevo ensayo sobre *Estado y revolución* había puesto nítidamente su mira en la Rusia del último año de la «guerra imperialista».

En realidad los actores de la Revolución rusa de febrero ya habían derrocado medio año antes del regreso de Lenin al régimen zarista y obligado a Nicolás II a renunciar al trono. En marzo de 1917 se había constituido un gobierno democrático provisional bajo la dirección de un político



apartidista, el príncipe Georgui Lvov, apoyado por una coalición de burgueses y socialrevolucionarios, entre ellos Alexander Kerenski, que primero como ministro de Justicia, después como ministro de la Guerra, fungió finalmente como primer ministro de la República Rusa, proclamada por él mismo el 14 de septiembre de 1917. Lenin encontró a su vuelta un país revolucionado, suficientemente débil como para poder ser impulsado en principio casi sin esfuerzo de una revolución a la siguiente y, como pronto se vería, también de una guerra a la próxima.

Las acciones, más tarde exaltadas míticamente, de la Revolución de Octubre se produjeron sin excepción bajo una absoluta ilegitimidad: una ilegitimidad que fue reclamada por los actores como un título de honor y que les habría de valer como prueba de su no-contaminación por las circunstancias vigentes hasta entonces, para ellos completamente deslegitimadas.

¿No acababa de subrayar elogiosamente Lenin en su tratado finlandés que la Comuna de París había hecho de una guerra de pueblos una guerra civil? El marco de referencia de los acontecimientos de octubre fue la «histórica» autolegitimación de un grupo insignificante en número de golpistas, que en caso de éxito querían pasar por revolucionarios. En San Petersburgo y otras partes las acciones fueron dictadas desde escenarios que Lenin había recogido de las revoluciones francesas de 1789, 1793 y 1871. Son clasificables, en el más amplio sentido, bajo el rótulo de fenómenos escenográficos: apoyadas en la convicción dramática de las izquierdas clásicas, las revoluciones ejemplares en Francia, llamaron a su re-escenificación en el mismo lugar y en otros<sup>[99]</sup>.

Las circunstancias rusas se acomodaban en el otoño de

1917 a cualquier fantasma enérgicamente proyectado sobre ellas. Que el «ataque al palacio de invierno», celebrado después pomposamente cada año, introducido por el legendario disparo ciego del crucero *Aurora*, y la sustitución del gobierno legítimo por una tropa autohipnótica de bolcheviques había sido en realidad un puro no-evento es algo que solo ha puesto de relieve la investigación posterior, liberada de la atmósfera propagandística. Lo que desde mitad de los años veinte se llamó la Gran Revolución Socialista de Octubre nunca tuvo lugar *de facto*. Y si *de iure* no hubiera podido producirse, la desmoralización de las masas y élites rusas tampoco habría llegado a lo más bajo. El mandato, como quiera que fuera pero débilmente acreditado, de democratización y modernización de Rusia dependía nada más que de la Duma, corregente desde 1912, desde septiembre de 1917 regente única. La toma del poder por los bolcheviques en torno a Lenin en noviembre de 1917, de acuerdo a su peso real *in situ*, había sido una cosa intermedia entre un cambio de guardia apenas percibido y un intento de golpe mediocre. Solo alcanzó importancia histórica porque creó las condiciones de partida de un dominio por intimidación, establecido así conscientemente. El apoyo temporal a los bolcheviques por alguna parte de la población de San Petersburgo se desmoronó no sin motivo en poquísimo tiempo: de 30 000 miembros del partido solo quedaban 6000 a finales de 1918. Pocas expresiones podría haber en la historia de la retórica de efecto tan contrafáctico como la de «base de masas» en boca de un partidario de Lenin en torno a 1918.

Para el pensamiento mágico-analógico de Lenin, la revolución de febrero no significaba otra cosa que el equivalente de la revolución «burguesa» de 1789, despreciada desde siempre por los radicales. El conductor de los

acontecimientos tras octubre de 1917 estaba decidido a pasar directamente del 14 de julio de 1789 a septiembre de 1793, el comienzo del *Terreur*<sup>[100]</sup>, sin repetir el fallo de los jacobinos, que dejaron demasiado terreno de juego para oponerse a la dictadura a los hombres de Termidor (en junio de 1794, cuando comenzó el contragolpe civil contra los gobernantes del Terror en torno a Robespierre). Si el año 1793 había llevado a Francia a la conexión entre guerra exterior y dominio interno del Terror, 1917 y 1918 habrían de traer a los rusos el final de la guerra exterior y la monopolización del poder en el interior por parte de los bolcheviques.

El primer objetivo se alcanzó por el tratado de paz de Brest-Litovsk con el Reich alemán en marzo de 1918, que dejó el campo libre a Lenin para la guerra de clases contra los residuos de la sociedad paleorrusa. Esa guerra fue forzada por una nueva irrupción en la zona de la ilegitimidad: después de que los bolcheviques, en las elecciones para la Asamblea Constituyente, el 12 de noviembre de 1917, sufrieran una gran derrota con solo el 22 por ciento (según otros recuentos el 25) de los votos, Lenin decidió sin más disolver a la mañana siguiente con violencia la Constituyente, dominada con grandísima mayoría por los socialrevolucionarios (en terminología occidental: socialdemócratas de izquierda), que se había reunido la tarde del 5 de enero de 1918; el único intento de crear en Rusia una forma de gobierno legitimada por unas elecciones generales había durado 13 horas. También este acontecimiento se hundió, casi desapercibido, en la apatía general. Para una cultura sin experiencia democrática y sin estructuras maduras de sociedad civil, el desmantelamiento de una Asamblea Constituyente, reunida por primera vez, se encuadró en la imagen general, determinada por miseria material, ira impotente, resignación desconcertada y aguante fatalista.

Solo exacerbando las cosas parecía abierto aún el camino a lo incierto. El desprecio de Lenin a la forma parlamentaria se desarrolló tras el 6 de enero de 1918, convirtiéndose en fermento determinante de un movimiento histórico-universal de inaudito carácter de caída-hacia-delante.

El instrumento más importante para la implantación de una política al estilo de la de 1793 en la realidad rusa de posguerra fue la Comisión Extraordinaria Panrusa para la Lucha contra la Contrarrevolución y el Sabotaje (abreviada en Vecheca o Checa), ideada por Lenin: con su fundación en diciembre de 1917 —solo pocas semanas después del golpe—, Lenin demostró lo bien que había aprendido la lección del *Terreur* francés. Sabía que el trabajo a tiempo completo de la guillotina no había sido suficiente en su época para consolidar la dictadura de la virtud: jamás una revolución estaría segura mientras dejara con vida a individuos que siguieran siendo capaces de una acción como la de Termidor. Según su análisis, el peligro para la joven revolución no provenía tanto de la utilización de medios terroristas y de su rechazo por parte de la burguesía como de su aplicación a medias tintas. El terror solo cumpliría su tarea histórica en el instante en que nadie más osara rebelarse contra él. La misión histórica de la checa consistió en convertir con los años el ánimo de rechazo al poder bolchevique en una cualidad no-rusa.

En ese país no habría nunca un Termidor: las decisiones de Lenin de 1917 y 1918 solo ofrecen sentido a la luz de este axioma psicopolítico. En el «Decreto sobre el Terror Rojo» de septiembre de 1918 no solo prescribían a la policía secreta directivas tajantes, crearon además los comienzos doctrinales del sistema de los «campos de trabajo correctivo» (GULag), en los que bajo el pretexto de educación política se llevó a la práctica el concepto de aniquilación de la vida por el trabajo. Todavía nadie imaginaba lo que provocaría la creación de un

contramundo así: en los campos se desarrolló un segundo concepto de trabajo, que ponía en ridículo al primero. El mundo del trabajo de castigo constituía en el archipiélago la parodia del trabajo normal y proporcionó al concepto de «clase trabajadora» una tonalidad esclava, mientras esta era alabada en discursos oficiales como portadora de todas las virtudes. Pero en los días de Lenin no se contaba todavía en primer plano con los campos para la ejecución de las directivas bolcheviques. El guía revolucionario apostó por una estrategia psicopolítica doble: la intimidación masiva de los no-convencidos unida a la movilización de las masas hambrientas, que no podían permitirse no estar entusiasmadas con las sonoras promesas de los nuevos gobernantes.

El punto culminante de la política estilo 1793 que forzaba Lenin tenía que ser la reescenificación del proceso contra Luis XVI con personal ruso. Según el guion parajacobino, al zar Nicolás II debía llevarsele ante un «tribunal popular» o una «convención» bolchevique para que se responsabilizara ante el pueblo ruso de sus innumerables delitos. Dado que la sentencia ya estaba dictada *a priori*, el proceso solo habría de conducirse como un espectáculo, como una medida masivo-efectista de tendencia educadora del modo de pensar y fácil de retener. Ese espectáculo ofrecería a la revolución aún no consolidada una ocasión propicia de autopresentación propagandística y daría alas a la conversión del país entero al nuevo modo de pensar político.

Tras poco tiempo, sin embargo, a Lenin le asaltaron dudas respecto a la practicabilidad de una reescenificación así: por una parte, porque reconocía el peligro de que el zar pudiera ganar en popularidad en el transcurso del proceso y deslegitimar así el todavía muy lábil sistema de poder de los bolcheviques; por otra, porque no quería conceder al

sentimental e inmaduro pueblo ruso, aunque nada más fuera en la posición de espectador, el papel de juez de su destronado señor. Según su convicción, la capacidad de juicio político solo correspondía en su ámbito de poder recién conquistado a una élite, que había concebido como el proletariado llamado a la dictadura —sociológicamente una minoría de poco peso, políticamente la fuerza decisiva, vía dictadura del partido—, mientras que todos los demás estamentos, las categorías campesinas ampliamente predominantes en primer lugar, no representaban en principio otra cosa a sus ojos que una plebe reaccionaria y lábil, en todo caso utilizable como material de partida para una reeducación revolucionaria a largo plazo.

Habla en favor de la elasticidad de Lenin, dentro de su imperturbabilidad, el hecho de que en los meses siguientes abandonara la hipótesis de un proceso escénico contra los zares, a pesar de que los preparativos para ello estaban muy avanzados, sobre todo por la elección de Trotski como acusador principal. Después de que en agosto de 1917 la familia del zar fuera llevada a Tobolsk, Siberia, por orden de Kerenski —en parte para su protección, en parte para la distensión de la atmósfera en San Petersburgo—, en abril de 1918 se publicó la orden de trasladar al zar, junto con sus parientes, a Moscú, la nueva capital de Rusia y el escenario designado para la escenificación del proceso.

El transporte de la familia resultó dificultoso, sobre todo porque al zarevich Alexei, de diez años, que padecía hemofilia y al que el zar no quería dejar en modo alguno, se le había reproducido de nuevo la enfermedad. A partir del 30 de abril de 1918 la familia imperial fue alojada en la entonces insignificante ciudad sudurálica de Ekaterimburgo, situada a unos 1500 kilómetros al este de Moscú, en la villa, requisada expresamente para ello, de un ingeniero de nombre Ipátiev. Cuidando del estricto aislamiento de los prisioneros, los

crisales de las ventanas de la casa Ipátiev se pintaron de blanco, como si la familia Romanov hubiera de pasar sus últimos meses tras el vidrio opaco de la desinformación y de la humillación. La vigilancia de los prisioneros se confió a agentes de la checa local.

En las primeras semanas de julio el Sovnarkom, el consejo de los comisarios del pueblo, adoptó en Moscú, bajo el dictado de Lenin, la decisión de prescindir del proceso y ejecutar de modo directo la sentencia decidida desde hacía tiempo. Lo que quedaba por hacer debía poseer el carácter de un mandato por necesidad histórica, que no admite alternativa alguna. Solo la extinción física de la familia del zar, en todas sus ramas, ahogaría *ab ovo* la idea de una restauración monárquica.

La atrocidad de las escenas que se siguen de esto ha movido la capacidad imaginativa de innumerables seres humanos durante el siglo XX: bajo el pretexto de que había que poner en lugar seguro a la familia y su servidumbre ante el avance de los guardias blancos, el zar, la zarina, sus cinco hijos y algunos sirvientes fueron llevados durante la noche del 17 de julio al sótano de la casa Ipátiev, donde el jefe del pelotón de ejecución, Yákov Mijáilovich Yurovski, tras algunas disculpas para restar importancia al asunto, notificó al zar que su ejecución había sido decidida y ordenada por el Gobierno. Que el fusilamiento sería inmediato. No quedó tiempo para réplicas por parte de los *morituri*. Siguió una masacre que duró casi veinte minutos, en la que los ejecutores, siete prisioneros de guerra de Hungría con la colaboración de cuatro bolcheviques, tras numerosos disparos fallidos, hechos desde corta distancia, hicieron uso de sus bayonetas, sobre todo para matar a las cuatro chicas malheridas, cuyos corpiños, con piezas cosidas con las joyas familiares, solo difícilmente se dejaban traspasar.

La eliminación de los once cadáveres desvestidos constituye un capítulo nada cotidiano de la historia del cumplimiento del deber: Yurovski y sus subordinados no solo habían seguido con toda diligencia las órdenes de Moscú, también consideraron como parte de su encargo eliminar las huellas de lo sucedido. Actuaron como si siguieran el dicho «La revolución no necesita historiadores», que Lenin puso por escrito en torno a ese tiempo en una carta a Gorki (que había pedido el indulto del estudioso de la historia Nikolái Mijáilovich, uno de los grandes duques del imperio). El lugar de sepultura de los asesinados, escondido en el campo bajo troncos de árbol, solo fue descubierto en 1979; la exhumación no pudo llevarse a cabo antes de 1991.

El 20 de julio de 1918 se publicó en Ekaterimburgo una nota de prensa que decía que el antiguo zar había sido fusilado el 17 de julio, siguiendo órdenes de un órgano del Sóviet de trabajadores, campesinos y soldados de los Urales, y que el cadáver fue puesto a disposición para su entierro. Esta última era una frase de carácter transparente, por lo que a nadie sorprendió que ninguno de los cadáveres «puestos a disposición» se viera nunca. La liquidación de la familia entera del zar fue silenciada por los sóviets obstinadamente, a pesar de que tras las investigaciones de Nicolai Sokolov, publicadas en Occidente en 1925, apenas quedaba duda alguna sobre el decurso de la noche de la ejecución.

En mirada retrospectiva a los acontecimientos de la noche del 16 al 17 de julio de 1918 es reconocible que Lenin y sus comisarios del pueblo, al ordenar esos actos, lograron dar un paso importante en la conquista del abismo. En tanto que los actores moscovitas, en la solución del «problema del zar», renunciaron a la ficción del proceso judicial, se colocaron en el nivel escarpado de la acción pura. Por fin habían superado también la presión de preocuparse por el mantenimiento de la



apariencia legítima. Ellos ya no necesitaban la farsa jurídico-parlamentaria del enero parisino de 1793. Una última concesión a la idea del «proceso» puede extraerse de la circunstancia de que el ejecutor de la orden de eliminación dictada por Lenin intentó presentar *pro forma* el suceso como una «ejecución», con lo cual el hecho se colocó en una zona gris entre la ley marcial y la carnicería.

El estado mental del hombre de la checa Yákov Yurovski, que bajo el nombre de Yankel Chaimovich Yurovski había nacido en 1878 en Tomks, nieto de un rabino e hijo de un ladrón deportado a Siberia, no se parece en modo alguno al del verdugo Charles-Henri Sanson, quien durante la decapitación de su rey había sentido directamente el abismo de la ilegitimidad absoluta. Cuando Yurovski, de 40 años, nombrado en último momento desde Moscú verdugo del zar abdicado, acabó a tiros con un hombre de 50 años, llamado Nicolaus Romanov, no mató tanto a su antiguo señor y soberano, sino a un individuo casual, que había sido declarado enemigo del pueblo ruso y *eo ipso* enemigo de la humanidad por los dirigentes de la revolución. Quede abierto si en la disposición de Yurovski a seguir las indicaciones de la nueva central no seguían actuando también rasgos autoritarios, que se habían formado en el mundo zarista y que se transmitieron a su nueva función. Lo cierto es que a su solícito sometimiento a la orden de Lenin iba unida una aportación propia de sentimientos antiautoritarios, como era habitual entre los numerosos activistas de los primeros años soviéticos. En su caso habría que contar además con una fuerte dosis de narcisismo militante: quien tiene permiso para matar a un zar anterior —fuera del cargo desde marzo de 1917— tampoco en la sociedad igualitaria floreciente es simplemente uno entre tantos. Yurovski proporcionó un ejemplo de la ética no-cotidiana del nuevo tiempo: había visto yacer juntos en el

suelo a los hijos muertos del zar y seguía siendo decente. En 1920 viajó a Moscú y entregó a los señores del Kremlin algunas joyas Romanov que llegaron a sus manos tras la ejecución.

Por lo que respecta a la contribución histórico-moral de Lenin en este asunto, consiste en la informalización del cargo de verdugo y su transformación en una instancia ubicuitaria, siempre actualizable, de violencia «revolucionaria». Con la forma de la checa había creado un colectivo de verdugos con competencia eliminadora difusa. En ella el privilegio concedido a la apariencia externa, casi informe, hizo superfluo cualquier despliegue procedimental. Que la pistola sustituyera a la guillotina delata la aplicación del modo de guerra de bandas a la esfera de la política interior. Hasta los días del Gran Terror de los años treinta la pistola seguirá siendo la reina de las armas en el universo del asesinato a tiros de la guerra continuada. El disparo en la cabeza desde muy cerca se convierte en el modo preferido de eliminación de representantes de condiciones pasadas.

En el asesinato de la familia del zar prueba Lenin a su modo la aproximación a la acción-punto-cero de la esfera política: ordena la muerte política como pura liquidación. Esta, a su vez, se funda en el acto-de-habla-punto-cero de lo político, de la pura declaración como enemigo. Soberano es quien decide sobre la designación nominal del enemigo al que hay que matar. Esta información la retendría mejor que nadie Stalin, por entonces todavía un colaborador subalterno de Lenin en el consejo de comisarios. La revisión de las listas con los nombres de las personas pendientes de liquidar constituiría para él más tarde una parte del trabajo diario.

Del paradigma de la extinción no-cotidiana de Ekaterimburgo puede deducirse en qué dirección iban las

ideas de Lenin sobre la guerra prolongada. Después de que el tratado de paz de Brest-Litovsk le dejara libres las manos en los frentes interiores no dudó en inaugurar la segunda guerra, de la que él, como lector de Marx, creía saber que representaba la verdadera guerra de las guerras, sí, el conflicto originario de la historia de la humanidad: la campaña, pendiente desde la Antigüedad, de las masas infelices populares contra el enemigo perpetuo, la «clase dominante» y sus parásitos y auxiliares, los curas y los defensores intelectuales de lo «existente».

Bajo la dirección de Lenin esa campaña adoptó la forma de guerra civil de una minoría activa frente a una mayoría impotente. Se manifiesta como una guerra que se hace pasar por una medida pedagógica contra la población del propio país. Sigue siendo difícil de creer que a la Gran Didáctica de Lenin perteneciera la aniquilación física de los discípulos rebeldes. Si las estadísticas de crímenes no hablaran un lenguaje claro, uno juraría que solo puede tratarse de una obra de literatura fantástica.

Las promulgaciones de Lenin del revuelto año 1918 delatan lo rápido que se aclaró para él el estilo de la segunda guerra. Desde el punto de vista del liquidador de mesa de despacho las ejecuciones tenían que transformarse en medidas de desinfección: la exterminación de adversarios se asemejaba para él a la eliminación de insectos perjudiciales. Los artículos de Lenin del 7 y 10 de enero de 1918 sobre la «Limpieza de la tierra rusa de todo parásito» se mostraron, también terminológicamente, como orientativos. Bajo la categoría de «parásitos» no solo se englobaban los «enemigos de clase» declarados de la aristocracia y la nobleza. Entre los insectos que había que exterminar se contaban también los que iban a la iglesia, los eclesiásticos, los profesores de instituto, intelectuales, poseedores de casas, trabajadores no motivados

y marginales de todo tipo. Los llamamientos de Lenin de agosto de 1918 tildaban a los campesinos adinerados con palabras como «arañas» y «sanguijuelas»: una denominación que por regla general surtía un efecto desfavorable sobre la esperanza de vida de los aludidos. «¡Muerte a los *kuláks*! ¡Odio y desprecio a los partidos que los defienden!». Con la instauración de la checa, el guía de la revolución había traído al mundo un aparato de liquidación que operaba sin contemplaciones, que hizo que la interacción del Comité de Salvación Pública y la guillotina en los años del Terror francés apareciera como un formalismo ceremonioso.

Nadie ha captado con mayor precisión que Aleksandr Solzhenitsyn la informalización de la naturaleza del verdugo en la Revolución de Octubre rusa y la inflación que consiguió en la era Stalin:

La checa [...] era un órgano de castigo sin parangón en la historia de la humanidad, que unía en una única instancia las competencias del espionaje, de la detención, de la instrucción previa, de la defensa y de la ejecución de la sentencia<sup>[101]</sup>.

En el caso de la familia del zar se juntaron todos los aspectos de la actividad de la checa en el acto de la liquidación. El núcleo operativo de la revolución había consistido en la modernización de los servicios secretos pasando del modo zarista al soviético: quien a partir de la Ojrana supo conformar una checa dominaría Rusia.

Pero a pesar de que las directivas de Lenin se acercaban al polo de la lucha contra parásitos, el dirigente de la revolución no quiso prescindir completamente de justificaciones de su obrar. Incluso ante lo extremo daba valor, al menos en momentos reflexivos, a la corrección revolucionaria. Le importaba mucho ofrecer a los agentes de su máquina de liquidación algunas instrucciones jurídicas para la legitimación de lo ilegítimo. En sus borradores, anotados

en mayo de 1922, para el después tristemente célebre, por el exceso con el que tras 1930 los funcionarios de Stalin recurrieron a él, artículo 58 del código penal soviético, que trata de trabajos forzados y pena de muerte para «delitos políticos», Lenin ordenaba, como bajo el dictado de un superyó no del todo enmudecido, que los tribunales soviéticos debían no eliminar ni ocultar el terror manifiesto, sino más bien considerar cómo podía fundamentarse su necesidad y anclarse en leyes. En todo ello no entró en consideración que las acciones de terror de la checa ya habían superado pronto la medida que hubiera podido ser garantizada por normas jurídicas, por muy amplias que fueran. Desde que en el sistema-checa fue abolida la separación entre instrucción del caso y ejecución de la pena, la idea de un anclaje de sus actos en leyes delimitantes no tenía sentido.

El resultado de la fundación de Lenin fue el matrimonio de razia y burocracia. Nunca antes la extinción arbitraria de la vida había sido unida tan estrechamente al curso de rutinas oficiales. Con sus anotaciones de 1922 Lenin quería sobre todo convencerse a sí mismo de que la diferencia entre acción revolucionaria y crimen organizado no estaba completamente allanada. La palabra que le importaba era «necesidad», una expresión rica en implicaciones políticas y altos tonos filosóficos. A la vista del permanente estado de excepción ella debía proporcionar el hilo conductor de toda posible justificación de acciones en el vacío. Designa el tiene-que-ser, que resulta efectivo cuando los actores en el hiato han provocado mediante sus pasos en la discontinuidad las cadenas causales de la pura caída hacia delante.

Las actividades de Lenin en el transcurso del año 1918 muestran cómo la acción en el vacío está sujeta a la ley de autorradicalización progresiva. El automantenimiento de la dinámica revolucionaria exige *per se* el forzado avance en el

plano inclinado. En él palabras como «inevitable» e «inflexible» tienen que ser puestas a prueba crónicamente. Cuanto menos apoyo encuentra el movimiento de caída en las tendencias espontáneas de la vida social más absolutamente tiene que implantar su propia tendencia. El entorno se transforma en un fantasma del sistema, el exceso se convierte en un diario rendimiento propio del aparato. Del resto se encarga la huida de las masas del miedo al éxtasis.

Solo así puede explicarse que la dirección soviética, que había comenzado como un extranjero en propia tierra, alcanzara cuotas de asentimiento del 99 por ciento en las elecciones generales de los años treinta. Una vez comenzada, la revolución repercute en primer lugar sobre sus actores, que cada vez están más obligados a arrojarse en la corriente desencadena por ellos mismos. Todo sucede como si los revolucionarios rusos hubieran querido decir con el francés Lebas: «[...] los puentes se han desmoronado detrás de nosotros, tenemos que ir hacia delante, queramos o no».

### *Moscú, 13 de marzo de 1938*

Lo provisional es lo que más dura: pertenece a las ironías de la modernidad que ratifique verdades cotidianas como si se tratara de iluminaciones histórico-universales. La frase *c'est le provisoire qui dure* se convierte en el siglo XX en el axioma de la gran política. Además se consolida la impresión de que en el mundo de hoy y de mañana la improvisación crónica tendría que convertirse en el modo más importante en que lo

puesto en el mundo apresuradamente ayer mismo se asegure su continuidad como si estuviera dotado de títulos de herencia y de marchamos de calidad de necesidad moral. En continua caída hacia delante —que en su segunda versión se llama progreso— encuentra la «sociedad» movilizada una forma de estabilidad, sobre cuyas leyes sigue conociéndose poco desde el punto de vista teórico-procesual.

Ningún acontecimiento histórico —exceptuando la crisis económica mundial después de 2007, que nos sigue dando que pensar y probablemente ha iniciado una descomposición a largo plazo— confirma estas observaciones mejor que el desarrollo de la Revolución de Octubre. Lenin se daba cuenta claramente del carácter improvisado de su empresa-comando durante los primeros meses en San Petersburgo, o al menos lo suficiente para sentir la necesidad de felicitarse a sí mismo y a los suyos un día de mediados de enero de 1918 porque el golpe, que más tarde se llamaría la Gran Revolución Socialista de Octubre, ya hubiera durado entonces un día más que la Comuna de París<sup>[102]</sup>: ¿no había elogiado él mismo en su escrito finlandés, compuesto hacía poco, el acto desesperado, sin perspectiva alguna, de los comuneros como una pieza revolucionaria de bravura, y hecho de él —junto con el mito de 1793— un modelo para su propia intervención? ¿Cómo podría haber supuesto que de su *sketch* iba a salir una configuración que tras 72 años implosionaría de una forma casi tan repentina y relativamente incruenta como había comenzado?

Veinte años más tarde, de las improvisaciones de noviembre de 1917 saldrían las instituciones de un hiper-Estado, cuyo modo de gobierno caracterizarían como «totalitario» politólogos occidentales desde los años cuarenta<sup>[103]</sup>. En el núcleo del síndrome totalitario está el

esfuerzo de los funcionarios por dotar al Estado de partido, que se había formado de los predicados de una hiperlegitimidad utópica. Quieren dar la impresión de que con su instauración se habrían cumplido los sueños morales más sublimes de la humanidad.

Por muy inciertos que hubieran sido los comienzos, y violentos los medios para su instalación, no podía aparecer jamás una duda en los simpatizantes respecto al anclaje de la empresa en el principio de que lo bueno se hace realidad por sí mismo. Con el ascenso de Stalin a la autocracia, el rey filósofo se entregó al platonismo armado: este se preocuparía inmediatamente de que las condiciones de la Unión Soviética se transformaran en iconos de vida auténtica. En el menor tiempo posible las instituciones del Estado soviético habían de convertirse en imágenes de las ideas. Cuando el rey inesperado, que gozaba de un acceso privilegiado a las ideas primordiales, tuvo que afrontar las dificultades típicas de periodos transitorios, pagó el precio acostumbrado que ha de pagar la idea para su realización. Al guía de la revolución esto le ofreció la oportunidad de dar prueba de su capacitación para el cargo, que demostró por el modo y manera en que asumió la lucha contra las resistencias de lo real.

La misión filosófica de Stalin consistía en descubrir el hecho oculto desde el comienzo del mundo de que las supuestas resistencias de lo real son en verdad oposiciones personales. No hay problemas, solo gente que causa dificultades. No hay hechos, solo saboteadores que se ocultan tras las anchas espaldas de las afirmaciones factuales. La revolución es el proceder demostrativo que desvela cómo tras todo ello se oculta un yo. El dicho de Stalin «persona fuera, problema fuera» formula claramente el camino ruso a la objetividad.



En el cambio repentino de ilegitimidad a hiperlegitimidad, pregonada bien alto, pervive la intranquilidad inicial de la empresa revolucionaria. En ninguna característica se refleja esto mejor que en el afán del régimen por la inclusión total de los procesos de trabajo, vida y pensamiento en un denso código de prescripciones y controles. Una síntesis sin precedentes de nerviosismo y burocracia es el resultado del empeño. Por la búsqueda de sostén en la caída hacia delante surge el paraíso de la hiperregulación.

En su reverso crece una tierra prometida de protestas, poblada de reproches, denuncias e imputaciones. Si en el declarado mejor de los mundos se siguen observando circunstancias subóptimas, son obra de opositores, que no aceptan que en poco tiempo las nuevas fórmulas se traduzcan en realidades brillantes. En la sociedad sobrelegitimada ya no puede haber fallos, solo sabotajes. Ya no son imaginables segundas opiniones, solo planes contrarrevolucionarios. Tampoco son plausibles reuniones libres, solo ya conspiraciones. Un animismo de segundo grado atraviesa la lógica revolucionaria: desde su punto de vista los acontecimientos neutrales son inexistentes, se trata más bien en todos ellos de obras de sujetos agentes. No hay dificultades objetivas, sino solo efectos de una voluntad enemiga. Más importante que la solución de problemas se vuelve la pregunta de quién es el culpable de su aparición, con lo que todo notificador de problemas pone en peligro su vida.

En la búsqueda de responsables de anomalías el sistema no debe saber que instruye diligencias contra sí mismo. En otro caso se vería forzado a entender que las reglas de su funcionamiento normal son justamente las que ofrecen las instrucciones para los sabotajes que ve que actúan por todas partes —viniendo de fuera o planeados por enemigos internos—. Su negocio diario es el exterminismo mágico: quien actúa

demasiado lento en la eliminación de rivales se arriesga al contragolpe del destino. El atractivo del nuevo sistema para la masa de los interesados consiste en ofrecer a innumerables gentes nuevas oportunidades de hacer carrera en improvisaciones estabilizadas. De hecho, el ascenso vertiginoso de funcionarios en el vacío aparatizado fue la versión burocrática de la caída hacia arriba.

Cuando el 13 de marzo de 1938 el fiscal general soviético Andréi Yanuáievich Vyshinski —un caído hacia arriba en toda regla—, en el tercero de los grandes procesos espectáculo de Moscú, al término de nueve días de juicio mantuvo su alegato final, en el que calificó a los 21 acusados, sobre todo a Bujarin, Krestinski, Rýkov, Jagoda y Rakovski —todos ellos veteranos de la revolución—, de escoria conspiradora y reclamó la pena de muerte para todos menos dos, el síndrome neoanimista ya había entrado en su fase madura. Vyshinski sacó ventaja de sus experiencias reunidas durante el primer proceso espectáculo, de enero de 1936 (proceso de los 16), y durante el segundo proceso, de enero de 1937 (proceso de los 17). Primero en la universidad, luego en la cúspide del sistema jurídico soviético —centrado en las acusaciones—, había introyectado tan bien, como algún otro jurista del sistema, el papel del indignado de oficio contra el mal que sus fabricaciones histriónicas salían de su boca como convicciones íntimas. Con facilidad de palabra, como un Carl Schmitt al lado de Stalin y apenas menos interesado que este en convertir exageraciones relativas a una praxis sospechosa en teorías petulantes<sup>[104]</sup>, entendió perfectamente las formas de sentencia más deseables y la retórica más sugestiva en el juego del lenguaje del poder del día. Fue uno de los primeros que hablaron fluidamente el estalinista: un idioma que entre los años treinta y setenta del siglo XX consiguió el estatus de lenguaje universal, hasta que se hundió en la insignificancia

por falta de nuevas inscripciones en cursos comunistas. Las capacidades de Vyshinski fueron premiadas más tarde con su envío a Nueva York como representante de la Unión Soviética en las Naciones Unidas. Cuatro órdenes de Lenin hicieron el resto para su transfiguración en servidor de lo insostenible.

En sus tres grandes procesos Vyshinski nunca se cansaba de destapar conspiraciones trotskistas, desviadas del derecho y contrarrevolucionarias, de descubrir actos repugnantes de sabotaje y desenmascarar a los acusados como espías de potencias extranjeras —reclutados opcionalmente bien por la capitalista Londres o bien por el fascista Berlín—. Al hacerlo se movía, sereno y oportunista a la vez, como un actor de talento digno de hacer carrera sobre el escenario del pensamiento neomágico. Este se basa en el silogismo paranoico de validez perenne: yo supongo, el otro niega, así que la incriminación es correcta.

Impresionado por el efecto del propio alegato, con el que creía haber demostrado que a los acusados podía considerárseles capaces de todo lo que se les inculpaba —hasta del hecho de que algunos de ellos hubieran echado en ciertos lugares esquirlas de vidrio y clavos en los barriles de mantequilla con el fin de exacerbar la insatisfacción de la población—, el 11 de marzo de 1938 cerró sus explicaciones con estas palabras: que todos los demás (había reclamado para dos de los acusados solo trabajos forzados de muchos años)

[...] han de ser muertos a tiros como perros sarnosos! Nuestro pueblo pide una cosa: ¡plastad a esa maldita chusma de víboras! Pasará el tiempo, malas hierbas y cardos cubrirán por completo las tumbas de los abominables traidores [...] ¡Nosotros, nuestro pueblo, con nuestro querido guía y maestro, el gran Stalin, seguiremos el camino, un camino limpio ya de la última escoria e inmundicia del pasado, hacia delante y siempre más allá hacia delante, hacia el comunismo!<sup>[105]</sup>.

El resto de la obra de teatro pertenecía a la ironía o, como se prefería decir en aquellos días, a la dialéctica. Dado que

todos los acusados sabían que la sentencia ya estaba decidida, porque Stalin así lo había ordenado, no quedaba para ellos en sus palabras finales del 12 de marzo más que la tarea de formular un compromiso subjetivo entre la evidencia de su inocencia y su lealtad personal a la idea de comunismo. Christian Rakovski, antiguo simpatizante, después renegado de la línea trotskista, consiguió marcar un punto con sus palabras finales:

Reconozco todos mis delitos. ¿Qué papel desempeñaría para el significado de este caso que quisiera intentar demostrar ante ustedes el hecho de que solo en esta sala de audiencia haya sabido algo [...] de muchos de los delitos?<sup>[106]</sup>.

Si la ironía puede prolongar la vida transitoriamente, lo había demostrado en este caso. En las tempranas horas de la mañana del 13 de marzo —después de que el tribunal se hubiera retirado durante la noche para una comedia deliberativa—, Rakovski fue condenado a una pena de 20 años de trabajos forzados. Su fusilamiento se pospuso hasta el año 1941: también en su caso resultó fiable el engranaje del mecanismo de extinción más allá de las farsas del proceso. Tendría que haberse hecho muchas ilusiones sobre el señor del Kremlin para llegar a suponer que sería olvidado en el infierno. Como el resto de los acusados, fue declarado culpable de todos los cargos. Después de todo, el nacido búlgaro Rakovski consiguió ganar tras el proceso escénico 1100 días de hambre, frío e incertidumbre, hasta que Stalin ordenó su fusilamiento junto con el de otros 150 superfluos. Que el día de ejecución de Rakovski fuera el 11 de septiembre del año 1941 podría hacer un guiño a las generaciones posteriores en los bancos de escuela del sarcasmo. El 11 de septiembre de 2001 los impactos de tres aviones secuestrados en las torres del World Trade Center de Nueva York y en el Pentágono en Arlington trazaron una línea de conflicto del

incipiente siglo XXI.

Un peldaño más de autoeliminación irónica hubo de subir el acusado principal, Nikolái Ivánovich Bujarin, al expresar en sus palabras finales, como era entonces habitual, su confesión, forzada por un arresto demoledor, por un interrogatorio-«cinta-transportadora» y otros medios de presión. Su intención era conseguir descomponer su confesión sumaria mediante un desmontaje minucioso de todas las acusaciones, una a una. Hizo sonrojar a Vyshinski al comentar: «La confesión del acusado es desde la Edad Media un principio de jurisprudencia»<sup>[107]</sup>. Parodiaba con ello la praxis judicial soviética de sustituir el registro objetivo de pruebas por un interrogatorio sin fin que ayudara a los acusados a recordar delitos no almacenados en su memoria. Está claro que Bujarin apostó por la hipótesis de que una confesión formal, unida a una refutación detallada de las recriminaciones, podía llevar a la neutralización de la confesión en un nivel superior. Pero ¿cómo pensaba acceder a un nivel así? ¿Había quizá todavía un foro en el que se pudiera formular una «verdad superior» o, al menos, la constatación objetiva de los hechos más allá de dictados políticos y reverencias estratégicas? Bujarin desconcertó hasta el extremo a los observadores del proceso al expresar en sus palabras finales que esperaba que su ejecución se convirtiera en una lección para todos los que se hubieran vuelto vacilantes en su apoyo a la URSS.

Naturalmente, la confesión final de Bujarin contenía, junto con su parte derrotista, un elemento desesperado de apuesta desesperada: iba dirigida a Stalin, que nunca apareció por la sala de audiencia, pero permanecía informado de todos los detalles de los juicios. Tras esta inconmensurable prueba de lealtad, que equivalía a la *resignatio ad infernum* de un místico,

Bujarin quiso creer todavía en la minúscula posibilidad de un gesto solidario, o aunque solo fuera pragmático, proveniente del Kremlin. ¿No había dado su palabra de honor, en su larga carta personal a Stalin, del 10 de diciembre de 1937, de que no era cierto nada de lo que se le acusaba? ¿No le había suplicado que en el peor de los casos le ahorrara el fusilamiento, proporcionándole una dosis de morfina? ¿No había ofrecido, tras un posible indulto, convertirse en el funcionario más decidido en la lucha antitrotskista? ¿No había manifestado la ilusión, en caso de su envío a un campo de castigo como Petschora o Kolyma «al menos para 25 años», de fundar allí universidades, museos, institutos técnicos y cosas semejantes, y llevar a cabo incansablemente trabajos pioneros y de reconstrucción?»<sup>[108]</sup>

Al escribir su carta trágico-grotesca Bujarin podía contarse con razón entre el muy pequeño círculo de personas que habían llegado a estar más cerca personalmente de Stalin. Después de todo, él había proporcionado a Stalin las herramientas teóricas para su principal doctrina política, el «socialismo en un país», sin imaginar —quizá sí suponiendo, sin embargo— que lo que le había explicado eran más bien las premisas del «terror en un país»<sup>[109]</sup>. La carta de Bujarin se lee hoy como testimonio central de aquel «masoquismo hermético» que encontró su referente en el «sadismo hermético» de los servidores de la revolución en funciones<sup>[110]</sup>.

Que Stalin no respondiera entraba dentro de la naturaleza de las cosas. Bujarin, de 50 años, fue fusilado en la prisión Lefortovo de Moscú dos días después por el «colaborador para tareas especiales» Pjotr I. Maggo, de la misma edad, un checo de ascendencia letona, un alcohólico notorio al servicio del futuro humano. El público mundial conoció el caso solo vagamente: el 13 de marzo el ejército alemán entraba en

Austria ante el júbilo del pueblo. También los habitantes de Moscú tenían cosas mejores que hacer que compadecer a Bujarin. El día siguiente de su liquidación se inauguró pomposamente la nueva estación de metro Plaza de la Revolución.

La disposición de Bujarin a someterse a su asesino en el Kremlin sigue siendo el símbolo más fuerte de la distorsión de los conceptos morales, inherente desde el primer día a la Revolución de Octubre. Su confesión de haber cometido sin querer los delitos más graves contra la convulsión real de todas las cosas, encarnada por Stalin, demuestra en qué medida se habían desplazado en la gran rotación las concepciones tradicionales de eticidad, lealtad y decencia. Documenta el malentendido, que hizo época, de que la precipitada improvisación del poder soviético tras 1917 fuera una fundación y Lenin un padre fundador, de cuya semilla podrían haber surgido, como de la de Abraham, innumerables estirpes de seres humanos liberados.

El cambio de poder de Lenin a Stalin no tuvo en realidad nada que ver con una herencia legítima del portador de un título legal a un sucesor acreditado. Que Lenin advirtiera en su testamento político de las peligrosas pretensiones de Stalin no tuvo efecto alguno en la marcha de los acontecimientos. Lenin no era Abraham, y Stalin jamás tuvo la intención de asumir el papel de Isaac. Tras su ascenso al poder supo cómo reprimir el testamento de Lenin, incluso cómo hacerlo olvidar en la medida de lo posible. Después de que su contenido se hubiera divulgado entre algunos viejos luchadores, el conocimiento del escrito fue puesto bajo pena como propaganda antisoviética.

El teatro legitimatorio escenificado por Stalin desde los años treinta había de simular que él «heredó» legítimamente

de Lenin la revolución. Realmente, hacia el final de los años veinte, a pesar de una recuperación económica pasajera en la fase de la NEP (*Novaya Ekonomicheskaya Politika*), una forma de *mixed economy* permitida como fruto del desconcierto, la obra de Lenin no había quedado más que como una gigantesca y estancada masa de problemas: comenzando por una debacle de la agricultura de proporciones inimaginables, acrecentada por déficits crónicos en el abastecimiento de la población de productos industriales elementales, y completada por continuas divergencias en la «integración» de las numerosas nacionalidades en el imperio soviético, por no hablar ya de los desequilibrios en la asistencia a los huérfanos de guerra, a los veteranos, ancianos, enfermos, viudas y otros grupos de marginales y débiles dentro de la república rusa y en las demás repúblicas de la unión.

Si se quiere hablar en Stalin de una herencia leninista solo cabría interpretarla como competencia mimética: con su ayuda, Stalin había imitado de su predecesor, prescindiendo de algunos aspectos objetivos del desarrollo social, el patrón de comportamiento golpista-terrorista. Solo este había de desempeñar un papel en la iteración del leninismo en el peldaño siguiente en altura. Si Stalin fue sucesor de Lenin, lo fue solo en el sentido de que tomó de él el gesto de la ruptura con lo habido hasta ahora. Trasladándolo a las condiciones de mediados de los años treinta, ese gesto se encontró con un hiper-Estado semiimprovisador con una nomenclatura leninistamente acuñada, que, a pesar de su inclinación «optimista», generada autohipnóticamente, a la marcha imperturbable hacia delante, ya mostraba indicios de consolidación en rutinas posrevolucionarias.

La profunda comprensión de Lenin por parte de Stalin se manifiesta en el Gran Terror de 1934 hasta 1938. Al anular mentalmente y hacer aniquilar físicamente, en el curso de



varias operaciones sin precedentes, a prácticamente toda la élite anterior del partido, Stalin aplicaba con consecuencia formal los esquemas de *¿Qué hacer?* y de *Estado y revolución* a la situación de mediados de los años treinta. En la literatura soviológica, el Gran Terror se interpreta normalmente como una medida de Stalin para eliminar a posibles concurrentes. Por muy plausible que esto pueda parecer en principio, la verdadera razón del comportamiento de Stalin hay que buscarla en que asumió el motivo leninista de la guerra continuada, para volverlo contra todos aquellos que por su participación en los comienzos de la Unión Soviética se habían ganado supuestamente la pretensión de tener voz en la configuración posterior de los asuntos posrevolucionarios. Lo que Stalin extinguió en el Gran Terror fue la idea del derecho de los anteriores a tener voz en la discusión sobre la reconstrucción socialista. Al eliminar a los soportes anteriores de la revolución con sus —con razón— llamadas «purgas», destruyó la idea de una filiación revolucionaria. Fue una intuición casi artística la suya de volver a poner a cero el reloj del proceso revolucionario una vez finalizado el lapso de tiempo de la primera generación. Como vanguardista sabía lo que hacía: al liquidar a todos los actores más importantes del viejo aparato del partido, creó la obra de arte total, la Unión Soviética<sup>[111]</sup>. Su sistema de terror demostró por qué la idea de revolución como tal era incompatible con la idea de una segunda generación; exactamente igual, Lenin también había rechazado compartir el poder con las fuerzas precedentes, se tratara de socialrevolucionarios, mencheviques o incluso miembros del partido de los kadetes. Ya en la primera ola revolucionaria la iteración había sustituido a la filiación.

En el Gran Terror, Stalin dejó claro cómo concebía la aproximación al punto cero de la actuación política. Política-punto-cero significa —junto a la originaria elección del

enemigo— la representación pura de la esencia del poder como capacidad de mover a otros a satisfacer una voluntad extraña. Esa política es la producción de vasallaje en el modo de la victoria sobre el interés opuesto. La importancia de Stalin en la historia de las ideas políticas consiste en hacer que aparezca el *cogito* del campo político como puro poder-obligar: obligo, luego soy poder. Su empleo de la coacción psíquica en los procesos-espectáculo muestra que él no se conformaba con la presión mecánica. Las causalidades del infligir dolor por encarcelamiento y tortura no eran suficientes para él. Quería gobernar en el interior de los camaradas para convertir su subjetividad en un espacio libre de sorpresas, al modo de una celda en la que brilla la luz día y noche. Por eso no podía permitir incluso a un hombre como Bujarin que no le temiera en cualquier respecto. Solo alguien ahí enfrente, a quien se ha sumido en el horror extremo, deja de tener ideas inobservables.

Lo que Lenin había concebido como terror coadyuvante fue desarrollado por Stalin como terror por principio, persiguiendo la situación de hecho de la contrarrevolución hasta en los pensamientos secretos de sus subordinados. Por eso los antiguos revolucionarios de la generación de Lenin fueron convertidos en contrarrevolucionarios virtuales. En su interior era factible, sin excepción, la arrogancia de abrigar ideas propias sobre el decurso correcto de la revolución: Trotski había cometido ese delito de arrogancia con toda explicitud, por eso hubo de abandonar el mundo de Stalin en 1929. Trotski, efectivamente, había cometido el imperdonable error de malinterpretar el gobierno de Stalin como un «Termidor» soviético, incapaz, como era, de comprender que los proyectos tanto de Stalin como de Lenin nunca significaron otra cosa que medidas para impedir un Termidor. En esto Stalin se mostró como el único intérprete

auténtico de Lenin, que del tumulto de los años veinte había derivado al imperio de los sóviets. La errónea interpretación, absurda, de Trotski de la política de Stalin como un contragolpe análogo al Termidor delata de qué manera seguía unido al concepto de Lenin del terror meramente preventivo: un concepto que se basaba en puro autoengaño, por cuanto ya bajo Lenin el terror había sido el alma de la empresa revolucionaria. Entre 1934 y 1938 Stalin demostró que él era el único leninista auténtico y el mejor trotskista. Había comprendido: la revolución permanente solo podía llevarse a cabo como permanente terror.

Gracias a la iteración del planteamiento terrorista, la guerra contra las estructuras de ayer se convirtió en una guerra contra las segundas opiniones de los revolucionarios acreditados. Stalin hizo pagar a toda la generación anterior por la presunción de Lenin de que mediante un «testamento» podía influir en el curso de las cosas. Un revolucionario no escribe testamento, actúa en el futuro dando un ejemplo de producción de un discontinuo.

Dado que la revolución no representa ninguna novela de aprendizaje que pase a través de las generaciones, sino que surge siempre aquí y hoy por la decisión de un guía, la vieja guardia ha de sucumbir a la eliminación en cada caso. La revolución real solo sucede entre ahora y mañana. Incluso un plan quinquenal es una forma de actualismo improvisatorio, sin propósito genealógicamente relevante. Según su lógica, la revolución es incompatible con los conceptos de generación y sucesión. Se asemeja en cierto modo a una obra de arte irrepetible, emparentada en esto con la estética-*performance* del siglo XX. Sus cabecillas son equivalentes políticos de las personalidades-empresarios descritas por Schumpeter, de las que el autor hace observar, con razón, que su dinamismo es «esencialmente solo temporal, nominalmente tampoco

heredable»<sup>[112]</sup>.

Stalin desmintió al activista girondino de la Revolución francesa, Pierre Vergniaud, que en marzo de 1793 —antes de que en octubre de ese año él mismo fuera enviado a la guillotina— parece que dijo esta frase célebre: «La revolución, como Saturno, devora a sus propios hijos». La lección rusa demostrará lo contrario: los hijos de la revolución devoran a sus predecesores. La enemistad del planteamiento leninista hacia el principio de la herencia hace imposibles sucesiones dentro de la revolución. Antes de nosotros el *Ancien Régime*, después de nosotros el campo de concentración. Solo los nuevos filisteos del aparato estatal anquilosado eluden por el momento esa alternativa.

Desde la muerte de Stalin hasta el fin de la Unión Soviética pasaron 37 años, lo que demuestra que también las improvisaciones arrojan a veces largas sombras. Si se añade el tiempo en el que el símbolo astral de la Revolución de Octubre, la estación espacial *Mir*, construida en 1986, estuvo en activo hasta su caída controlada en el Pacífico Sur en marzo de 2001, eso arroja para la era «pos-Stalin» un total de 48 años.

Para una iteración del estalinismo tras la muerte de «Koba el Temible» en 1953 faltaron las fuerzas: hubiera sido la única continuación lógico-procesualmente posible. La Unión Soviética posestalinista tendría que haber asegurado su dinámica revolucionaria solo en una caída hacia delante, forzada a seguir. Pero no se encontró un sujeto para ese movimiento delirante, ya no era posible construir un tercer piso en la superación del terror: habría requerido la guerra nuclear o química contra el aún y siempre insatisfecho pueblo ruso. Solo Mao Tse-tung se acercó a ese planteamiento al manifestar ocasionalmente ante Jrushchov la idea de que

sacrificaría con gusto a la mitad del pueblo chino, que entonces suponía 600 millones de personas, a una guerra nuclear victoriosa contra EE. UU., si con ello se asegurara la hegemonía del comunismo.

Dado que a partir del final de la Segunda Guerra Mundial no se podía pensar seriamente en acrecentar la violencia hacia dentro, por muy intensamente que siguieran en los campos de concentración las rutinas de exterminio de la vida por el trabajo, el giro introducido por Jrushchov en 1956 se dirigió, en lugar de ello, a la desestalinización. Ese giro ya llevaba en sí el final de la Unión Soviética: produjo un Termidor retardado, en tanto que restableció la primacía de la moral normal frente a la ética de las «medidas» de la guerra continuada.

La Guerra Fría se pudo utilizar durante algunos decenios como sustitutivo de la no producida iteración del estalinismo, pero no valió para la continuación del mito del Gran Octubre. De todos modos Lenin y Stalin, juntos, pudieron vanagloriarse de haber conseguido hacer imposible un Termidor durante sus vidas. El «*post scriptum* comunista» mostraría, sin embargo, la inevitabilidad de una disolución termidoriana del radicalismo. Las generaciones tras Stalin tuvieron que fracasar en la tarea de heredar un sistema sin legitimidad de origen y sin competencia de legado. Con su imperio, la tercera Gran Improvisación histórico-universal — tras la de los mongoles en el siglo XIII y la de Napoleón en el temprano siglo XIX— se hundió en 1990 en el vacío, del que se había alzado en el otoño de 1917 con la violencia de una locura homicida ideológicamente impulsada.

## *Poznan, 4 de octubre de 1943*

La frase más conocida de *Mein Kampf* (1925), «Pero yo decidí entonces convertirme en político», no solo testimonia el mito privado de un alborotador, que tras la capitulación del Ejército alemán en noviembre de 1918, durante una estancia en el hospital militar de Pasewalk sufrió una recaída en una ceguera temporal, posiblemente motivada por la histeria. Cuando anotó esto, Hitler era ya más que un mero causante de disgustos futuros. Más bien era ya un portador, por no decir un paciente ejemplar, del desasosiego que, proveniente de la Guerra Mundial, se propagó en los decenios siguientes. Su frase ilustra cómo su más importante actor austriaco-alemán posterior incorporó la *idée-force* de su decenio, la idea coactiva de la guerra continuada. De modo semejante a innumerables contemporáneos de 1918, Hitler estaba penetrado por la imposibilidad de la desmovilización. Cuando tras su alta del hospital militar prusiano, curado de la afección ocular, tomó parte en la deposición de las armas y de los uniformes, siguió empeñado, ya como un civil aparente, en su resolución de dar otra cara —hoy se diría otro formato— a la guerra. Como epígono de Lenin y Mussolini, Hitler buscó medios y caminos propios para transformar la guerra interrumpida en una guerra continuada.

Con el inicio de la irrupción nacionalsocialista —en su doble figura obligada, como movimiento y como partido— Hitler ideó una concepción estratégica que, considerada retrospectivamente, semejava una versión alemana de la Gran Marcha, que condujo, oportunista e imperturbable, sin carácter y obstinada, a través de las lábiles instituciones parlamentarias de la República de Weimar hasta la antesala del poder. Tras su nombramiento como canciller del Reich en

enero de 1933 se dieron las condiciones bajo las cuales la marcha podía convertirse en rearme. Desde el otoño de 1939 Hitler dejó claro al mundo cómo pensaba escenificar el guion, desarrollado en *Mein Kampf*, de la guerra continuada.

No es casual que la frase emblemática de Hitler con ocasión del ataque del Ejército alemán a Polonia el 1 de septiembre de 1939 contuviera la afirmación de que desde las primeras horas de la mañana se «replica al fuego». Desde las movilizaciones de las potencias europeas a consecuencia del atentado de Sarajevo, la gran política se había convertido en un permanente responder al fuego. El enemigo ya no significaba más que «la propia cuestión como figura», según el conocido verso de Theodor Däubler, que Carl Schmitt citaba a veces. El cultivo de las relaciones enemigas proporcionaba desde hacía tiempo los motivos necesarios y suficientes para responder a un fuego arbitrario con contrafuego. La forma hitleriana de replicar al fuego puso a la variante alemana contemporánea de guerra continuada, más allá de la comprensible revancha de noviembre de 1918, la meta altanera de crear un imperio mundial de los alemanes, regido desde la cancillería del Reich en Berlín, cuya cúpula quería dejar en la sombra la del Capitolio de Washington o la de San Pedro de Roma.

Tras el sometimiento de todo el norte y oeste de Europa por las tropas alemanas entre 1940 y 1942, el frente decisivo del supuesto contrafuego se había trasladado lejos hacia el este, donde los ejércitos de Hitler encontraron seria resistencia por primera vez en la lucha por tierra. La batalla de cinco meses en torno a Stalingrado —del 23 de agosto de 1942 hasta el 2 de febrero de 1943— señala para el Reich alemán el giro hacia la derrota, que 27 meses más tarde fue un hecho cumplido.

El 4 de octubre de 1943, ocho meses después de la pérdida del 6.º Ejército en el sitio de Stalingrado, el ministro de Interior del Reich, Heinrich Himmler, desde 1929 jefe de las Escuadras de Defensa (SS) nacionalsocialistas y desde 1936 de la policía alemana en el Ministerio del Interior del Reich, además de comisario del Reich para la Consolidación de la Etnia Alemana desde 1939, pronunció en el ayuntamiento de la ciudad polaca de Poznan, ante 92 miembros de las SS, uno de aquellos «discursos secretos» por los que la posteridad puede hacerse cargo del mundo de ideas de los guerreros continuados alemanes.

Desde un punto de vista actual es fácil reconocer que en la base de la ficción del milenario «Tercer Reich» residía el forzado malentendido de que su fundación se basaba en principios idóneos para la filiación. En realidad tendría que haber sido evidente desde el principio que aquí, de modo parecido al sovietismo, solo se ponía en marcha una precipitada improvisación, cuyo rápido hundimiento iba ínsito en el propio modo de hacerlo. En el hitlerismo se trataba fácticamente de una forma de sonambulismo político, al que atravesaba desde el primer minuto de la toma de poder una dosis de juego de azar suicida. En el fondo era un experimento para responder a la pregunta de si también los Estados, junto con sus sociedades, son capaces del suicidio<sup>[113]</sup>.

El discurso de tres horas de Himmler, dado en su mayor parte de forma improvisada, con ayuda de notas —parece que también se conserva como documento sonoro—, se lee hoy como un texto modélico de retórica corporativa. En él, el amplio análisis de la situación deriva, a la manera de un libro escolar, en el autodiagnóstico y el *mission statement* de la empresa, para acabar en una patética conjura de orador y público por una perspectiva de futuro.



Himmler evoca ante sus oyentes de Poznan la visión de un *clash of civilisations*, para el que los europeos habrían de estar listos a más tardar hacia finales del siglo XX: en él chocaría el «hombre masa» asiático, con un montante de 1 hasta 1,5 miles de millones, con el «pueblo germánico», es de esperar que compuesto entonces de 200 a 300 millones de personas, y que en el mejor de los casos podría aglutinar en torno a sí para la lucha final al resto de los pueblos europeos, en un volumen máximo de 700 millones. «Ay, si el pueblo germánico no lo superara. Sería el final de la belleza y de la cultura...». Quien cabalga a lomos de imágenes fuertes puede espolearse a sí mismo y a los suyos con mayor efectismo: «Por eso cumplimos nuestra obligación más fanáticos que nunca, con más fe que nunca, más valientes, obedientes y honestos que nunca». Obligación cuyo cumplimiento depende de la vinculación incondicional a un hombre elegido por el destino: «Ahora pensemos en el guía, en nuestro guía Adolf Hitler, que creará el imperio germánico y nos conducirá al futuro germánico».

Puede entenderse mejor la función autohipnótica de estas frases si se consideran algunos acontecimientos precedentes: Himmler pertenecía a las excelencias nacionalsocialistas que desde la primavera de 1943 habían comprendido que la guerra ya no se podía ganar militarmente. Tres meses antes del discurso de Poznan ya había tomado contacto con gentes que podían atentar contra Hitler, con las que sondeó posibles perspectivas para el Reich y para su papel en él tras una eventual eliminación del Führer.

Esto no impidió al orador enfatizar ante los oficiales-SS de Poznan que había que ofrecer ejemplos terminantes ante los derrotistas en el ejército y en casa: cómo mejor que poniéndole de vez en cuando a uno de ellos la cabeza «ante los

pies»<sup>[114]</sup>. Esto haría callar por un momento al resto de los cansados de la lucha. Es sabido que el régimen nacionalsocialista había asentado sólidamente la guillotina en Alemania y hecho uso abundante de ella para la ejecución de opositores al sistema y otros indeseables: se parte de unas 12 000 ejecuciones. Es verdad que se evitó el nombre francés del instrumento, se prefería hablar del «método de cuchilla de caída» auténticamente alemán.

Himmler no dejó que se notara que en ese instante hablaba de sus dudas personales sobre la victoria final alemana. Con una mezcla de amenazas, chanzas y cinismo de soldado intentó poner de su parte al público embelesado y entregado. Como todo gran jefe sabía, la dirección sin seducción no resulta efectiva. Era consciente de que el temor es la mitad de la obediencia. La llamada sin conjura emotiva rebota en el aludido.

La recepción posterior del tristemente célebre discurso se ha concentrado casi sin excepción en el escandaloso pasaje en el que se habla de una «página de gloria» de la virtud alemana combativa, que por desgracia nunca pudo ser escrita oficialmente: con los propios ojos se pudo ver cómo al acabar las matanzas de la población judía de Europa del Este yacían juntos cientos, quinientos o mil cadáveres, y cómo sus ejecutores, vistas las cosas en su conjunto, y a pesar de toda la carga psíquica, seguían siendo «decentes». El pasaje representa una de las pocas manifestaciones en las que un alto funcionario del Tercer Reich reconoce sin rodeos la exterminación de judíos, como si esta fuera un ingrediente obvio de la guerra continuada en la que los actores del nacionalsocialismo se imaginaban enrolados.

Pero el discurso de Himmler tiene un foco de interés mucho más general: prescindiendo de las declaraciones sobre

la situación geopolítica, puede ser leído como un tratado sobre la ética de una guerra, dictada por el «destino», por la hegemonía mundial. Dado que desde el punto de vista de Himmler las personas con raíces auténticamente germánicas —sobre todo las de la zona de Westfalia, genéticamente favorecidas— están llamadas por la naturaleza misma a la guerra y a la victoria, queda claro que de su retrato exacto se desprende a la vez la imagen ideal del hombre-SS de hoy y de mañana.

Lo que Himmler ofrece en su primer discurso de Poznan es nada menos que confusos prolegómenos a una crítica de la moral colectiva en la era de los reclutamientos militares masivos. A las tesis bélico-morales se unen sin esfuerzo especulaciones de altos vuelos sobre expansiones futuras: la tarea a largo plazo de las SS sería, de modo natural, cuidar de la crianza de una nueva élite para las colonias alemanas en expansión:

En veinte o treinta años hemos de poder disponer realmente de la nueva clase dirigente para toda Europa. Si las SS, junto con los campesinos, nosotros junto con nuestro amigo Backe, gestionamos el asentamiento en el este generosamente, sin inhibición alguna, sin demanda alguna de nada tradicional, con entusiasmo e ímpetu revolucionario, entonces en veinte años habremos ampliado las fronteras de la etnia nacional 500 kilómetros hacia el este.

La política de formación bajo el signo de la calavera quiso aunar un culto a los antepasados traído por los pelos con una falta de escrúpulos neo-objetiva. El Ejército alemán puede sobreponerse a la pérdida de Stalingrado, sí, esta habría sido incluso «necesaria», aunque suene cruel decir tal cosa, porque si es verdad que con ella se pagó cara una reducción del frente, decisiva para la guerra, a fin de cuentas fue rentable. Y el desembarco de tropas aliadas en Salerno sería un indicio del pronto desplome del enemigo, ya que este no podría permitirse otra vez una operación de tal calibre.

Himmler reivindica sin rodeos para el pueblo alemán los valores supremos de la humanidad. Nada hay para él demasiado drástico para marcar claramente las fronteras del colectivo propio como las del ámbito de validez de la moral superior. Elige a continuación un tono brutal, porque sabe hasta qué punto impresiona a su auditorio: «Que para abrir un foso antitanque caigan muertas de cansancio 10 000 mujeres rusas o no es algo que solo me interesa en tanto que se acabe el foso antitanque y quede preparado para Alemania». En un mundo en lucha solo deberían existir obligaciones respecto al pueblo propio. Todo intento de incluir a gentes del este, cuando no a judíos, en el círculo de la humanidad desemboca en el debilitamiento de la fuerza de lucha nacional. Un verdadero hombre SS solo puede ser aquel que encarne con espontánea naturalidad los valores de la ética alemana. A continuación, con todo detalle, como si quisiera seguir con el tema indefinidamente, Himmler habla de las virtudes de la élite germana venidera: fidelidad, obediencia, valentía, coraje civil, veracidad, honestidad, camaradería, gozosa responsabilidad, diligencia y abstinencia alcohólica.

La investigación apenas se ha dado cuenta hasta ahora de que Himmler en su primer discurso secreto de Poznan —dos días más tarde pronunció otro, aproximadamente la mitad de largo, sobre temas parecidos y ante un público diferente— expuso los marcos generales de una ética para los *bloodlands*<sup>[115]</sup>. Llevó a cabo con ello una adaptación de las normas morales para colectivos en lucha a las exigencias de una estancia duradera en la zona de masacre. Como si hubiera estudiado manuales de antropología cultural, Himmler desarrolló la intuición de que lo que importa en medio de conflictos agudos es combinar una ética interior de alta tensión para la comunidad conjurada en lucha con la falta de escrúpulos más brutal frente al «exterior». Los *bloodlands*

imponen a sus actores la estricta separación entre endoética y exoética. De ahí se sigue una prohibición rigurosa de empatizar con las víctimas de las aniquilaciones «necesarias», también con niños y mujeres, por no hablar ya de víctimas judías. Y donde más estrictamente ha de prohibirse la empatía es con respecto a aquellas partes de las tropas enemigas que la élite SS podía saber más próximas a ella debido a sus funciones parcialmente análogas. Este puede ser uno de los motivos de por qué Himmler en los momentos más sensibles del discurso dirigió su atención a los oficiales políticos del Ejército soviético, a aquellos «comisarios» que estaban asignados a las tropas regulares soviéticas como refuerzos ideológicos de la fuerza combativa<sup>[116]</sup>. En ellos veía Himmler el reflejo de la organización propia, que designaba como «soldados políticos».

Con estas referencias, la ética-SS de Himmler alcanza el punto crítico: había que establecer la diferencia omnidecisiva entre los nobles ejecutores aquí y sus dobles vulgares allá. El ruso «hace la guerra entera con su clase dirigente, brutalmente instruida, de oficiales políticos, de comisarios-oficiales u oficiales-comisarios...»<sup>[117]</sup>. Ellos aseguran el cumplimiento servil de las órdenes de Moscú. En ellos puede reconocerse la encarnación de una variante enemiga de la exoética asesina, a la que uno mismo, aunque bajo otros signos, cree tener que obedecer. Al alemán le está permitido, por supuesto, no necesitar control externo en sus acciones de exterminio. «El control nunca jamás puede ser entre nosotros —como en Rusia— el comisario. El único comisario que nosotros tenemos ha de ser la propia conciencia...». La conciencia alemana constituye el campo de lucha en el que había que fortificar la frontera entre el *ethos* sublime para el interior y el *ethos* grosero para el exterior. Puesto que se estaba enfrente de un enemigo que practicaba desde su posición un trazado de

fronteras análogo, el intento de elevarse sobre él era tan indispensable como inútil. El enemigo era de hecho «la propia cuestión en figura». Más fuerte que todas las diferencias entre los comisarios soviéticos, dirigidos desde el Kremlin, y los «soldados políticos» de las SS, dirigidos por la conciencia, era su función común de arrojarse al combate como puntas de lanza ideológicas y operativas de las operaciones en el *bloodland*<sup>[118]</sup>.

La falta de empatía deseada hacia fuera se traslada hacia dentro también en los momentos críticos. En uno de los pasajes más desinhibidos de su bosquejo de una ética-*bloodland* Himmler decreta: «En último término hemos de tener la voluntad, y la tenemos, de matar fría y serenamente [...] a aquel que sea en el puesto que sea que ya no quiera colaborar en Alemania». Aquellos, sin embargo, que pongan todo su empeño en la causa alemana han de formar «una clase alta racial» de la que «provenga la descendencia más numerosa» posible. El hombre-SS consciente de su obligación tiene, pues, que pensar siempre en contextos más amplios. Que pueda transmitir a los nietos lejanos la «herencia (racial) de nuestros antepasados» purificada, acrisolada en pruebas bélicas.

En medio de las improvisaciones nacionalsocialistas, Himmler descubrió pronto en sí mismo una debilidad por algo que consideraba «herencia genealógica germánica». Por eso consideró que debía despertar también entre sus colaboradores la «comprensión» para contextos biohistóricos. La palabras «siglo» y «milenio» le salían fácilmente de la boca en sus fabulaciones sobre el futuro alemán. En realidad, sus ideas sobre la transmisibilidad de la sustancia racial encubrían con fabricaciones pseudobiológicas infundadas la esencia psicodinámico-moral y jurídica, radicalmente artificial, de la

filiación.

Lo que Himmler pensaba efectivamente del futuro alemán puede entenderse por una indicación de su viuda, según la cual él llevaba siempre desde el comienzo de la guerra una cápsula de cianuro potásico en un hueco de la dentadura de la mandíbula inferior. Seguro que también la llevaba en la boca durante su discurso de Poznan. Año y medio después, el 23 de mayo de 1945, se suicidó con ayuda de ella, tras darse a la fuga y ser capturado con papeles falsos por policías militares británicos y ante la perspectiva de ser interrogado en una villa de Lüneburg.

Por lo que respecta a una ética explícita para el *bloodland* — esa infeliz zona del este de Europa, que se extendía hasta los Urales, en la que colisionaban las masas movilizadas de dos caídas hacia delante—, el lado soviético no dejó de contribuir con su aportación. Con la que ya había contribuido seis años antes, el 20 de diciembre de 1937, con ocasión de las celebraciones del veinte aniversario de la existencia del Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos (NKVD), cuya organización precedente, la checa, existía desde el 20 de diciembre de 1917<sup>[119]</sup>. El aniversario cayó en un periodo de plena actividad oficial, dado que las purgas estalinistas alcanzaron su punto álgido desde el verano de 1937. Todavía el día anterior habían sido fusiladas al menos 152 personas en Moscú, en el campo de ejecución, siempre intensamente utilizado, de Butovo<sup>[120]</sup>.

En el acto festivo, los palcos del teatro Bolshoi de Moscú estaban llenos de responsables de la liquidación de masas de los últimos meses. El *who's who* del aparato de exterminio — Kaganovich, Redens, Andreyev, Schkiryatov, Voroschilov, Zhdanov, Yezhov, Bratanovski, Molotov y Dimitrov— había tomado asiento en el teatro dispuesto a celebrar su propia

obra. El propio Stalin se presentó en el concierto tras la pausa. Una joven trabajadora de las fábricas de automóviles Stalin apareció en el escenario y aseguró que el NKVD podía confiar siempre en el apoyo del pueblo soviético. En todos los registros tonales se conjuró la conexión entre los chequistas y las masas trabajadoras. Cuando se tratara de entregar al aparato de liquidación a presuntos saboteadores, el Estado revolucionario podía confiarse al pueblo vigilante.

El discurso principal de la velada había correspondido al camarada de ascendencia armenia Anastas Mikoyan; también él fue un modelo de retórica corporativa con los elementos obligados: retrospectiva histórica, comentario de la situación actual, autogratulación por lo hecho y juramentación con el *ethos* de la institución. En una orgía de vocablos duros Mikoyan enfatizaba la necesidad histórica de la lucha sin piedad contra los *kuláks* contestatarios, que se habrían rebelado con maldad creciente y taimada pertinacia contra la colectivización. Jamás habría habido una tarea más grande que la campaña dirigida por Stalin, que se había puesto como meta obligar a emprender el camino de la cooperación en el colectivo a 100 millones de pequeños propietarios campesinos, que durante siglos solo habían explotado sus tierras para sí mismos y los suyos. El éxito rápido y grandioso en esa lucha habría inducido a algunos camaradas a una precipitada seguridad de victoria, de modo que el enemigo, aprovechándose del «embotamiento de la atención de las clases», pudo introducirse en los órganos del propio movimiento.

Todo el mundo en la sala entendió la alusión: en el otoño de 1936, el hasta entonces jefe del NKVD, Giengrich Jagoda, fue separado del cargo y sustituido por Nikolái Yezhov, un funcionario de la administración de baja estatura con obsesiones auténticamente sádicas, que en el punto



culminante del Gran Terror se destacó como el mejor colaborador de Stalin, hasta que él mismo fue víctima en febrero de 1940 del sistema de las falsas denuncias, con el fusilamiento subsiguiente. Interrumpido continuamente por aplausos frenéticos, Mikoyan recordó los éxitos del NKVD en impedir actos de sabotaje, muchos de los cuales habrían sido descubiertos a tiempo por indicaciones provenientes del pueblo. En su llamada final, rodeada por el rugido de los aplausos, el orador felicitó a todos los colaboradores del aparato del terror por haber permanecido siempre a la altura de las circunstancias. Habrían rechazado la tentación de «descender al nivel de los aburguesados políticos». El aburguesado, de cortas miras, se arredra a la hora de matar, ellos, en cambio, habían estado en todo momento en lucha contra los contrarrevolucionarios, sin temor alguno, implacables «frente a los enemigos del pueblo» y «libres de todo pánico» además.

El primer comentario, nunca superado, sobre los fallos de lógica que estaban en la base de las declaraciones sobre la «violencia necesaria» de apologetas aficionados a discursos como Mikoyan y Himmler lo ofreció ya en 1940 Arthur Koestler en su novela *El cero y el infinito* (*Darkness at Noon*), que compuso bajo la impresión inmediata de los procesos espectáculo de Moscú, tras abjurar en 1938 del comunismo. En la noche anterior a su ejecución, el héroe del libro, Nicolás Rubashov, una figura inspirada en Nikolái Bujarin<sup>[121]</sup>, hace recuento de su vida y de sus principios:

Cuando ahora miraba hacia atrás a su pasado le parecía que todos esos cuarenta años habían sido un único amok: el amok de la razón pura [...] Había vivido cuarenta años bajo la estricta observancia de los votos monásticos del partido. Se había atenido a las reglas del cálculo lógico. Había quemado los restos del antiguo sentimiento moral ilógico con el ácido de la razón, arrojándolos de su conciencia [...]

Quizá era insoportable liberarse de todas las ataduras, aflojar los frenos del «no

debes» y «no puedes», y dirigirse a la meta sin escrúpulos.

Había un fallo en el sistema; quizá residía en la frase que él había considerado hasta ahora irrefutable, en cuyo nombre había sacrificado a otros y fue sacrificado él mismo: en la frase de que el fin justifica los medios. Esa frase era la que había matado la gran fraternidad de los revolucionarios y la que les hizo a todos caer en un comportamiento amok. ¿Qué había escrito una vez en su diario? «Hemos arrojado todas las convenciones por la borda, nuestra única línea a seguir es la de la consecuencia lógica; navegamos sin lastre ético».

Quizá residía aquí el núcleo del mal. Quizá no fue fácil de digerir para las personas navegar sin lastre.

Quizá llegaba ahora el tiempo de la gran oscuridad.

Quizá solo más tarde, mucho más tarde, surja el nuevo movimiento; con nuevos estandartes, lleno de un nuevo espíritu que sepa de ambas cosas: de la fatalidad económica y del «sentimiento oceánico». Quizá los miembros del nuevo partido lleven hábitos de monje y su doctrina sea que solo la pureza de los medios justifica el fin<sup>[122]</sup>.

Koestler no pudo tomar en consideración aún que el amok de los medios malos para el fin mejor, que él había diagnosticado antes y con mayor clarividencia que la mayoría de los simpatizantes del movimiento comunista, era el síntoma de una tendencia, que venía de lejos, a la producción de asimetrías, cada vez mayores y menos compensables, en el proceso civilizatorio, tendencia liberada por las enormes energías que se ocultaban bajo el concepto aparentemente inocuo de «sociedad burguesa» y de la palabra guía, nada inocua ya por omnilegitimadora, «revolución», y su postulado de una Sociedad de Hombres Nuevos. Esta tendencia fue responsable de los quites de seguro que del «no debes» anterior generaron un «puedes» impulsor hacia delante, e incluso, directamente, un «tienes que».

Ese imperativo desinhibidor lo llevaban en sí individuos como Yurovski, el ejecutor del zar; igualmente Maggo, el hombre que liquidó a Bujarin; Vyshinski, el abogado de las purgas; Himmler, el organizador de la «solución final»; Mikoyan, el *laudator* del aparato de muerte de Stalin, y otros cientos de miles que aparecieron como actores en el hiato que

se abría. Se concibieron a sí mismos, por citar a Sartre, como sujetos que habían «comprometido» su libertad vinculándose a improvisadas empresas salvadoras de gran formato. Todos ellos, sin excepción, estuvieron dispuestos a «sacrificar su alma por el alma» misma, como había advertido ya en 1915 Georg Lukács en un experimento teórico de justificación del terrorismo<sup>[123]</sup>. Para ellos el que el crimen se hiciera necesario era el nuevo espíritu del tiempo. A su disposición a cooperar con las tendencias que empujan hacia delante se debe que en sus días nunca hubiera que temer que alguna infamia quedara sin cometerse.

El año 1924 Thomas Mann, en la novela *La montaña mágica*, había puesto *expressis verbis* el principio de la exoética en boca de uno de sus personajes más sombríos, el fanático Leo Naphta. De él se dice que está inspirado en Georg Lukács, cosa que a la vista de semejanzas significativas entre la figura real y la ficticia no parece ser mera suposición. El retrato de Thomas Mann descubría los rasgos precisos del tipo contemporáneo de intelectual extremista. Lo característico de este era que ponía a disposición de la inhumanidad aplicada los fundamentos dogmáticos. De hecho, Lukács había especulado ya durante la Primera Guerra Mundial sobre una «Segunda Ética» fundada en el mandamiento de matar. En el punto culminante de su obcecación por la guerra continuada también él podía haber dicho lo que el novelista pone en boca de Leo Naphta: «No, la liberación y despliegue del yo no son el secreto y el mandato del tiempo. Lo que este necesita, lo que exige, lo que creará es [...] el terror»<sup>[124]</sup>.

*Bretton Wodds, 22 de julio de 1944 /  
Washington, 15 de agosto de 1971*

Desde el siglo XVIII tardío se formaron en Europa nuevas disciplinas de teoría crítica y profética que intentaron tomar medida al hiato que se llama pensar. Desde el ensayo sobre *La riqueza de las naciones*, 1774, de Adam Smith, hasta el *Manifiesto comunista*, 1848, siguiendo hasta *La gaya ciencia*, 1882, de Nietzsche, y la *Teoría del desarrollo económico*, 1912, de Joseph Schumpeter, se acumulan una serie de empresas de alto rango dedicadas al propósito de ir al fondo de esa inquietud a la que se llama, sin adjetivos, «modernidad». La cultura europea de la reflexión reacciona de diversos modos ante la evidencia de que la era de las repeticiones simples va hacia su final. Será sustituida por una época de ciclos ampliados e innovaciones acumuladas, que provocan una forma procesual de asimetrías crecientes. Una proliferación inusitada de ambiciones y proyectos arrolla los viejos paisajes de lo «estamental y estancado». Cuando Goethe trata de compenetrarse con Prometeo para rebelarse en nombre del titán contra la eterna exigencia de resignación, cuando en sus años maduros Karl Marx describe la dinámica del capital, que en movimientos circulares incesantes abarca la Tierra, ambos responden al nuevo imperativo que implanta tanto en lo más amplio como en lo más íntimo el impulso hacia «extensión y movimiento»<sup>[125]</sup>.

Desde intuiciones de este tipo crearon los autores del romanticismo el concepto de «espíritu del tiempo» (*Zeitgeist*), que expresa tan vaga como precisamente la convicción de que el curso del mundo obedece a los mismos motivos y motores tanto en lo grande como en los impulsos más íntimos de la vida individual. Así, un principio análogo de inquietud

actuaría cuando los individuos aspiran a una disolución de los límites del sí-mismo y los Estados a una ampliación de su ámbito de poder. El principio expresión y el principio expansión constituyen la *entente cordiale* del siglo XIX, que se manifiesta en el impulso a la construcción de grandes reinos simbólicos y físicos, que se complementan y desautorizan mutuamente. Cuando ya hacia finales del siglo XVIII Gran Bretaña convierte en colonias países como Canadá, Australia y la India; cuando Napoleón pone temporalmente bajo control francés toda Europa; cuando Balzac va ampliando tomo a tomo la *Comedia humana*; cuando Richard Wagner inaugura su festival en Bayreuth; cuando Pierre de Coubertin inicia un reino milenar del deporte con la «restauración» de los Juegos Olímpicos; cuando Andrew Carnegie erige su imperio industrial para convertir su fortuna al final en una fundación filantrópica; cuando Theodore Roosevelt, dirigiéndose en una alocución de altos vuelos a la nación americana, celebra la ética de la *vida esforzada*<sup>[126]</sup>... todos ellos siguen, en registros muy diferentes, la misma lógica expansiva. Cuando en sus estudios de los años ochenta Nietzsche ensayó la fórmula «voluntad de poder» para fenómenos de este tipo, resultaba para él una evidencia clara que la vida como tal no era otra cosa que una continua liberación de excedentes endógenos de fuerza con una tendencia irreprimible a la expansión. Pero ¿qué es propiamente lo que impulsa hacia delante y a lo ancho al yo y a la industria, al poema en ritmos libres y al imperio nacional, hambriento de espacio, a movimientos análogos desde el comienzo de la Edad Moderna?

El común denominador de las anteriores teorías de la expansión se encuentra en un grupo de consideraciones que pueden caracterizarse como principios para la comprensión de los efectos de retroalimentaciones positivas. Lo que se llama

la modernidad es desde el punto de vista técnico, cognitivo, económico, jurídico, mediológico y artístico la era de los procesos autorreforzantes. Con ello se piensa en procesos en los que una parte considerable de energías liberadas y de obras se utiliza para aumentar la propia capacidad de poner en marcha energías y obras. En tales arreglos la parte más importante del producto de una actividad se dirige a los productores y sus instrumentos con el fin de cualificarla cada vez mejor para el ejercicio precisamente de esa actividad<sup>[127]</sup>. Lo que hasta entonces era conocido al nivel de individuos como autoperfeccionamiento mediante el ejercicio se extiende a instituciones y empresas y despierta en ellas el espíritu de la expansión por autorreforzamiento.

Este modelo aparece durante el siglo XIV por primera vez en la esfera del arte. El Renacimiento surge de una novedosa organización del sistema del arte, gracias a la cual la capacidad de producción de obras artísticas se vuelca en la producción intensificada de artistas, a los que se les capacita para producir obras de artificialidad constantemente superior. La retroalimentación produce una espiral creciente de virtuosismo sin límites, hasta que se alcanza una zona liminal de maestría ya no superable. Así surge el círculo virtuoso, en el que el arte moderno se movió feliz mientras fue esencialmente arte de virtuosos.

Con la cesura de la modernidad se derogan en el ámbito de las artes plásticas los estándares conseguidos y se les escarnea como obstáculos «académicos» a libertades creativas. En lugar del círculo autorreforzante de la pericia aparece un régimen de infracciones autorreforzantes contra la regla, sí, incluso una metarregla de las desviaciones autorreforzantes de lo esperado, hasta la rebaja petulante de todas las expectativas respecto a la esencia artística del arte. Desde entonces el

segmento pop del negocio moderno del arte actúa a la ofensiva al nivel de la basura, como si hubiera que practicar la doctrina de que solo lo que es menos que arte puede ser ya arte auténtico, e incluso más que arte.

El segundo paradigma que señala la entrada de Europa en el ámbito de acción de retroalimentaciones positivas abarca la esfera de las transacciones económicas. También aquí se activa un *circulus virtuosus*, por el que de la conexión entre energía empresarial y crédito salen grandes fortunas, y de capitales iniciales modestos, complejos económicos muy amplios. Desde el siglo XV, Europa alberga una plétora de empresas en las que se demuestra cómo es posible hacer de manufacturas locales potencias mundiales, de comerciantes, príncipes, de prestamistas, las manos izquierda y derecha de emperadores, reyes y papas.

La tendencia autorreforzante de las actividades económicas, tanto en esta parte del mundo como en la China clásica, se habría detenido al nivel de una economía manufacturera desarrollada, si no se hubiera unido en el cambio del siglo XVII al XVIII a una tercera dimensión de competencias cognitivas y pragmáticas autorreforzantes, para las que normalmente se ofrecen nombres sumarios como construcción de máquinas, ingeniería o simplemente técnica. La alianza de ambos sistemas autorreforzantes, el de una economía basada en créditos e impulsada por intereses y el de la ingeniería mecánica, impulsada por la innovación, dio lugar al complejo más poderoso hasta ahora de tendencias hacia delante y medio a ciegas, que se resume todavía hoy bajo el desafortunado término de «capitalismo», cuando, si hubiera importado un nombre auténtico, debería haberse llamado desde el principio tecno-creditismo. Dado que la dinámica del proceso surge exclusivamente de impulsos endógenos, propios del sistema, sobre todo de la autoirritación por

«nuevas combinaciones» inesperadas, forzadas por empresarios creativos, puede decirse de ella con razón: «El desarrollo produce siempre más desarrollo»<sup>[128]</sup>.

En sus fases de fundación y de estabilización, entre el siglo XV y el XVIII, los Estados nacionales europeos primarios, por su parte, fundados sobre el mercantilismo y la revolución-instrucción militar, se movieron en un peculiar *circulus virtuosus*: «cuanto más grandes se hacían, más fácil resultaba hacerse aún mayores»<sup>[129]</sup>. Mientras las naciones que se modernizaban configuraron los «emplazamientos» más importantes de la alianza entre economía de la propiedad e ingeniería mecánica, les resultó ineludible aparecer como los actores políticos principales de las tendencias expansivas condicionadas por el sistema. Por eso las naciones industrializadas destacaban como los patronos casi naturales de los procesos modernos de autorreforzamiento (hasta que alianzas internacionales y unidades empresariales multinacionales les ganaron el puesto como pilotos de la dinámica de crecimiento). Constituían los tumultuosos centros de los movimientos de expansión, que desde el paso al siglo XX se han llamado imperialismos. Quien hablaba de expansión económica, hablaba desde entonces *eo ipso* de imperio. Y si se hablaba de imperios en plural, se hablaba de mundos en colisión.

Joseph Schumpeter fue el que más se acercó relativamente a la naturaleza de tales procesos cuando en un artículo publicado en 1919 definió el imperialismo como la «disposición sin objeto de un Estado a expandirse violentamente sin límites señalables»<sup>[130]</sup>. Subestimó, de todos modos, la cualidad específicamente moderna de la tendencia expansiva surgida de las autoincentivaciones retroalimentadas, dado que quiso ver en ella ante todo un «atavismo», es decir,



un vestigio arcaico de esfuerzos, ya sin función, por tomar precauciones autoampliándose; algo que solo se encuentra todavía en estamentos altos, históricamente superados, de la vieja Europa<sup>[131]</sup>. Lo que muestra que incluso el pensador económico más significativo, junto a Keynes, del siglo XX temprano propendía a minusvalorar las fuentes motoras de la economía impulsada por la rentabilidad.

Las percepciones contemporáneas de la expansión se convierten pronto en teorías de crisis: proporcionan respuestas a preguntas como ¿qué sucedería si una tendencia a la expansión alcanza su tope? ¿Qué dramas se despliegan cuando colisionan los imperialismos? ¿Cómo encajan dramáticamente una en otra las implosiones, las explosiones y las colisiones? De teorías de crisis se desprenden consecuentemente teorías de ruina: si un sistema imperial ha agotado el espacio de juego de su capacidad de expansión, se derrumba en sí mismo siguiendo una ley procesual oscura. Rosa Luxemburgo veía en el capitalismo como un todo un único contexto de expansión, condenado a la ruina en cuanto no le quedara a disposición más espacio exterior en el que poder seguir creciendo. Creía que el momento de la implosión era inmediato desde que a la Tierra entera le ciñera el monstruo, ansioso de crecimiento, del monopolio-capital<sup>[132]</sup>. Otros teóricos de izquierda, sobre todo Lenin y Bujarin, consideraban la ruina esperada como una consecuencia ineludible de las colisiones militares de imperios regionales; por eso vivieron la Guerra Mundial como una confirmación triunfal de su visión del mundo. Esperaban revoluciones proletarias en las naciones occidentales para mañana o pasado mañana<sup>[133]</sup>.

Pero con independencia de que se quiera explicar el final «imparable» de las expansiones bien por implosión tras una

extensión excesiva o bien como consecuencia de la colisión, debida a las guerras, y a su refuerzo por «descomposición» y «desmoralización» sociales, en ambos casos la expectativa de ruina o hundimiento está formulada con valoraciones exaltadas. Del colapso del orden que existe hasta hoy se espera nada menos que la transformación del sistema total en un régimen libre de colisiones, libre de tendencias malignas de expansión. Los eufóricos de la ruina postulaban el cambio del acontecer económico imperante hasta entonces, el del estado de competencia anárquica y sobreproducción ciega, a un complejo armonizador de planificación y distribución, que había de llamarse socialismo. Por regla general no reconocían que pretendían sobreelevar el caso especial de la economía de guerra, que obedecía fácticamente en todas partes al control político-centralista, al caso normal del acontecer económico.

Tras el cambio del siglo XIX al XX los conceptos de implosión y colisión, o bien explosión y descomposición, se vuelven epidémicos en el campo de la izquierda: con ellos surgen interpretaciones del hiato en las que la caída hacia delante se entiende como la gran oportunidad para el tiempo «después». Desde el punto de vista psicopolítico, la definición de la izquierda radical consigue ligar con el concepto de «ruina» esperanzas constructivas, que fueron simbolizadas en la retórica comunista de los años veinte y treinta mediante palabras como «plan» y «construcción».

Keynes llamaba burlonamente a esta corriente «partido de la ruina»: a sus exaltadas expectativas de catástrofe él oponía una técnica anticrisis, cuyas reglas fundamentales, tan efectivas como controvertidas, han permanecido hasta ahora en la mente y en la aplicación. De hecho, todas las posiciones no radicales siguen convergiendo todavía en la convicción de que un fracaso general de la economía de expansión, practicada desde el temprano siglo XVIII aunque ritmada

también por crisis, representa el mal mayor, que se ha de evitar a cualquier precio.

Cuando en julio de 1944, 730 representantes de las 44 naciones aliadas se reunieron en el hotel Mount Washington de Bretton Woods, en el estado americano de New Hampshire, en la Conferencia Monetaria y Financiera de las Naciones Unidas, para, tras tres semanas de deliberaciones bajo la presidencia del ministro de Hacienda americano Henry Morgenthau, firmar el acuerdo que lleva el nombre del lugar de reunión sobre un nuevo orden monetario mundial, todos los presentes estaban convencidos de la necesidad de medidas intervencionistas para la prevención de peligros de ruina actuales y futuros. Ningún participante en la conferencia había olvidado la lección de la *Great Depression* de 1929-1933: tenían fresco el recuerdo de los efectos destructivos de la guerra monetaria generalizada del tiempo de entreguerras. Durante aquellos años los gobiernos nacionales se habían entregado a una lucha enconada por la primacía en el mercado haciendo uso del instrumento de depreciación unilateral de la moneda, sin hablar ya de medidas neomercantilistas y aislacionistas, como bloqueos a la importación y otros obstáculos al libre tránsito de mercancías y capitales. Asimismo, la mayoría de los delegados eran conscientes de lo mucho que había contribuido la política de austeridad de los años críticos a la ruina de grandes economías políticas y a las desesperadas opciones electorales de las masas desorientadas de Europa<sup>[134]</sup>.

Harry Dexter White, el negociador jefe de los americanos en Bretton Woods y, junto a John Maynard Keynes, el arquitecto más importante del nuevo sistema, conceptualizó las circunstancias de los años treinta calificando la estrategia belicista de las naciones industriales de prelude obligado de

las descargas militares. En consecuencia, la nueva política financiera debía proporcionar, más allá de sus efectos económicos, el fundamento de un orden duradero de paz mundial. A esto correspondía la decisión, defendida sobre todo por Keynes, de renunciar a reparaciones tras la previsible derrota del Reich alemán: los responsables tenían muy presentes las destructivas consecuencias de las exigencias de reparación del Tratado de Versalles.

En Bretton Woods reunió el «capitalismo» sus fuerzas regenerativas al transformarse en un «sistema aprendiente». El paso más importante de aprendizaje en el curso de la autorreforma consistió en la nueva-creación de una moneda base de referencia, a la que se vincularían el resto de las divisas locales mediante tipos de cambio fijos, con un margen de fluctuación de más menos el uno por ciento en relación con la paridad fijada. Dado que EE. UU. sería la única de las naciones aliadas que saldría de la Segunda Guerra Mundial sólidamente reforzada desde el punto de vista económico, los participantes en la conferencia tenían claro que allí iban a consagrar un nuevo orden hegemónico: los acuerdos de Bretton Woods conllevaron la *translatio imperii* formal del Reino Unido de Gran Bretaña a Estados Unidos: quitaron a la libra británica su papel como divisa real para asignárselo al dólar estadounidense. El negociador jefe británico, Keynes, que hubiera favorecido más bien una divisa-reserva mundial neutra y un banco mundial habilitado para crear dinero, no pudo hacer nada frente al dictado de las ideas americanas. Tuvo que ceder ante su contrincante White en puntos esenciales, no solo en la creación y equipamiento del International Monetary Fund, sobre cuyas futuras competencias fue sobre lo que más se discutió, sino sobre todo en la imposición del punto de vista americano respecto al previsible problema del desequilibrio comercial: mientras

Keynes insistía proféticamente en que los países con excedentes de exportación debían preocuparse ellos mismos de una compensación del equilibrio con los países asociados, porque en otro caso la parte más débil caería en una espiral de deflación, el lado americano insistía en el derecho del más fuerte. Este se empeñaba en definir unilateralmente previsible problemas de déficit como una preocupación del país deudor: un punto de vista que solo cambió cuando los propios EE. UU. cayeron en la posición de deudores. En lo que White y Keynes sí estaban de acuerdo era en confiar al Fondo Monetario Internacional, que había que crear, así como al Banco para la Reconstrucción y el Desarrollo, luego llamado Banco Mundial, la tarea de impedir en el futuro fatales insuficiencias de liquidez, como las que habían aparecido durante la Gran Depresión, mediante ayudas financieras a corto plazo a economías nacionales en apuros.

La importancia histórica de las decisiones de Bretton Woods no solo hay que verla en el hecho de que se mantuvieron casi durante un cuarto de siglo como marco resistente de la economía mundial: los mejores años del milagro económico alemán y japonés tras la Segunda Guerra Mundial coinciden ampliamente con la época dorada de aquellas reglas. Este fue uno de los casos en el que la improvisación consiguió durar algún tiempo, aunque no pudiera convertirse en una fundación que trascendiera generaciones.

Destaca todavía más, retrospectivamente, la cesura psicopolítica que se produjo en el sistema monetario negociado. Con las decisiones de Bretton Woods se puso de manifiesto una nueva regla de juego: se había comprendido en qué medida el campo aparentemente más racional de las actividades humanas, el del comportamiento económico, estaba también dominado por magnitudes extrarracionales;

sobre todo por los ciclos fatales de confianza perdida y recuperada, así como por las oscilaciones no fácilmente controlables de la psique impulsora de la economía entre los polos de codicia (apetito-pánico imitativo) y miedo (pánico imitativo por la prevención de pérdidas). ¿No fue la Gran Depresión de 1929-1933 la consecuencia de una catástrofe de confianza que condujo mundialmente a un estancamiento de los flujos de capital y que hizo que las masas frustradas se inclinaran a extremas reacciones políticas? Consecuentemente, en el futuro había que comenzar toda política financiera y económica, sí, la política bien asesorada sin más, con un acto de creación de confianza, apoyado en condiciones de partida lábiles del tipo que fueran. Desde este punto de vista la conferencia de Bretton Woods fue como una asamblea constituyente para el mundo de posguerra: sus lecciones siguen valiendo hoy día.

La atmósfera colegial, que parece que dominó durante las tres semanas de trabajo intenso en el aislamiento de New Hampshire, representa el espíritu de un nuevo comienzo<sup>[135]</sup>. La nueva constitución económica tenía que dar a los ciudadanos del mundo del tiempo de posguerra la seguridad de poder confiar en algunos axiomas en medio de la esfera, a menudo afectada por turbulencias, de las transacciones económicas.

La importancia sistémica de Bretton Woods hay que verla sobre todo en que allí se llevó a cabo con expresividad prototípica el gesto primario de la psicopolítica constructiva, la instauración del valor-confianza. Que iba unido a un refuerzo de la ilusión de estabilidad, soporte del sistema, cuyo modo autoverificativo de acción se aclara desde entonces cada vez más. Cuando los representantes de los aliados elevaron en julio de 1944 el dólar estadounidense *de iure* a divisa de

reserva mundial, construyeron un sistema de confianza que consiguió resistir la erosión por desconfianza, temor y pesimismo. La elevación del dólar a patrón de los asuntos monetarios equivalía a una investidura, aunque veinte años más tarde el constructo apareciera como una solución provisional no sostenible por más tiempo. En tanto que el resto de las monedas fueron ordenadas en paridades fijas al nuevo medio, cada una de ellas adquirió una posición bien definida en el entorno de la medida rectora respaldada por el poder. La confianza en el valor del dinero encontró protección bajo el abrigo de la confianza en el poder. Esta no era en el año 1944 ningún asentimiento ciego, sino que fue refrendada por la observación de las distribuciones fácticas de poder.

Característico del espíritu autosugestivamente efectivo de Bretton Woods fue que sus actores no solo basaron la función de garantía del dólar en la preponderancia económica y política de Estados Unidos. Además anclaron la creencia y confianza en el valor del dólar en su vinculación a las reservas de oro de EE. UU., que entonces suponían más de la mitad de las existencias mundiales. Así como en la Primera Guerra Mundial la libra británica había compensado la improbabilidad de la confianza masiva en las divisas de papel moneda con ayuda del patrón oro, que respaldaba la confianza en el valor, siempre expuesta al escepticismo, ahora el dólar norteamericano debía repetir ese milagro constitutivo: al fusionar la confianza en el valor del dinero con la confianza en el poder y el fetichismo del oro, el dólar representó —durante dos decenios gloriosos— nada menos que un equivalente secular del concepto religioso de infalibilidad. Si alguna vez había existido una autoridad superior denominada «valor» se revelaba ahora en la autoridad del dólar, asegurada por los arsenales de la potencia mundial y sus cámaras acorazadas

rebosantes de lingotes. Con las firmas de los aliados en el documento final, el día 22 de julio de 1944, la mágica promesa de seguridad en el valor proporcionada por el metal noble y la promesa de réditos de la moneda real se reunieron para anunciar un mensaje bienvenido, esperado con urgencia: que las dos mayores exigencias respecto al dinero como medio portador de valor, el mantenimiento asegurado del valor y su posible incremento, estaban reunidas en un mismo artefacto, el signo del dólar. Aunque la doctrina de la «cobertura» de divisas por las escasas reservas de oro se había manifestado en el tiempo de entreguerras como un gravoso impedimento para el «funcionamiento» del sistema global financiero, e incluso —desde el punto de vista de los monetaristas— había sido uno de los motivos causantes de la crisis económica mundial, la magia del oro desplegó en los primeros decenios tras la Segunda Guerra Mundial, por última vez, su fuerza estabilizadora.

Por lo que se refiere a Keynes, desde el comienzo se mantuvo irónico frente a la idea caballeresca de una moneda cubierta por el oro. Ya en 1924 había criticado el estándar oro como una «reliquia bárbara» y el descuelgue de la libra esterlina del oro por el Banco de Inglaterra en 1931 como el tardío final del romanticismo monetario. Cuando, contra su convicción personal, asintió a los acuerdos de 1944, lo hizo confiando en que el hechizo moderno de la liquidez se impondría a la larga frente a los efectos constrictivos de la preocupación conservadora por la estabilidad del dinero asegurada por el oro.

El destino siguiente de la promesa de estabilidad puede deducirse indirectamente del desarrollo del precio del oro entre 1945 y la actualidad. Mientras que la Reserva Federal americana tras el fin de la Segunda Guerra Mundial se había comprometido a cambiar una onza de oro por 35 dólares (un



valor que regía en EE. UU. desde 1934), en los años sesenta y setenta ya se hubo de pagar por término medio en los mercados libres entre 10 y 20 veces más de ese valor para conseguir la misma cantidad de oro; en abril de 2013, con cerca de 1420 dólares, 45 veces más. Como consecuencia inmediata de la crisis de Lehman Brothers el precio del oro subió en algunos momentos hasta valores de entre 1600 y 1900 dólares. El margen entre los precios de antes y de ahora delata el fracaso del sistema Bretton Woods, que ya se perfilaba desde finales de los años sesenta. Se convirtió en hecho consumado tras el abandono en febrero de 1972 de las reglas de cambio válidas hasta entonces. La abolición del patrón oro en 1971 ya demostró antes la poca intención que EE. UU. tenía de refrenar su impulso a extender en exceso sus gastos: su privilegio de moneda patrón le siguió ofreciendo, incluso sin la magia del oro, la oportunidad de rebasar su cuenta sin límite.

Por eso el 15 de agosto de 1971 puede establecerse como la segunda jornada fatal de la historia de la economía y de la historia social más cercanas. Aquel día el presidente americano de entonces, Richard Nixon (1913-1994), dio a conocer la retirada de Estados Unidos del principio de la cobertura-oro. Justo el día en que la Iglesia católica celebra la ascensión de la Virgen María al cielo comenzó ante los ojos del mundo entero el viaje al infierno del dinero posmoderno, que en el curso de los decenios siguientes no solo se sustrajo de la atadura a metales preciosos, también fue abandonando progresivamente su fundamento en la provisión de garantía por propiedad embargable<sup>[136]</sup>, para confiarse a un sistema fantasmal de expectativas de expectativa y prognosis de producto interior bruto: lo que pudo llamarse el estilo macroeconómico del vuelo en picado controlado.

El abismo entre el valor del oro de antaño y de ahora no solo delata la toma de poder del inflacionismo, al que la economía-*mainstream* gusta desdeñar, cuando no niega rotundamente su existencia; tampoco expresa solo el desequilibrio constante entre existencias escasas y gran demanda. El significado e importancia auténticos de la elevación del precio del oro en el transcurso de pocos decenios casi 50 veces por encima del valor inicial garantizado residen en que testimonian un cambio abismal en las relaciones de confianza respecto a estabildades económicas de valor. La propia creencia o confianza en el valor se ha incluido desde hace algún tiempo en la corriente inflacionista.

El *novum* creador de historia, que fue sellado con la creación del sistema Bretton Woods y que se hizo patente, sobre todo, por su derogación tras un cuarto de siglo, no consistía tanto en el complejo de medidas tomadas como tal como en el descubrimiento de cómo es posible crear provisionalmente y a la larga expansión económica —«crecimiento permanente» en la terminología actual— sin tener que preocuparse demasiado por la posibilidad de reveses globales del tipo de la Gran Depresión. Esto se consiguió con medidas que quitaron el viento a las velas de la aversión natural al riesgo de los poseedores de dinero. Aversión que fue sorteada con la célebre amalgama de temeridad y entusiasmo por la ganancia, que a los analistas gusta tanto llamar «confianza de los mercados» en la coyuntura.

La política económica de la era de posguerra le debe a John Maynard Keynes la un tanto arriesgada intuición de que casi siempre hay una alternativa practicable al *crash* de los ciclos de expansión. Tal alternativa consiste en la transformación de la tendencia a la quiebra en un planear sostenido de las deudas estatales. Con este fin, en cuanto aparecen crisis en el horizonte hay que aplicar el remedio universal que imprime

carácter a la era del planeo o resbalón permanente: desde hace algún tiempo los bancos emisores, en primer lugar el de EE. UU., y siguiendo su estela la mayoría, compensan las irregularidades del proceder del mercado con ayuda de incrementos de liquidez, que por regla general no se basan en nada más que en la creación de dinero *ex nihilo*. Lo que resulta visible en el proceder del mercado del oro entre 1944 y 2013, cada vez más volátil, es un efecto de la política extensiva de liquidez —junto a elevaciones de precios debidas a la demanda y repercusiones del aumento general del bienestar—, cuya justificación jamás les resultó difícil a sus defensores: si se identifican primero la deflación y recesión como los peores males de todos los posibles, el mal menor, tal como aparece, la tendencia inflacionista, pierde la mayor parte de sus horrores. Incluso se convierte en un *bonum* del que pocas veces podría haber suficiente: así, el resuelto neokeynesiano Paul Krugman, una de las voces más ruidosas en el coro disonante de los macroeconomistas a comienzos del siglo XXI, ha planteado recientemente la exigencia de un reincremento de la tasa de inflación de al menos el 4 por ciento anual para asegurar también en el futuro a EE. UU. y al resto del mundo manipulado los beneficios del hechizo de la liquidez.

Lo que en el keynesianismo inicial de los años treinta se había concebido como remedio temporalmente aplicable contra el estancamiento y la demanda colapsantes —el esfuerzo de gastos adicionales hechos por gobiernos político-coyunturalmente comprometidos al precio de deudas públicas— se ha convertido entretanto en un componente inseparable del mal mismo. La praxis económico-política ha hecho una nueva normalidad del hiperendeudamiento de los presupuestos nacionales, sin acercarse, ni siquiera de lejos, a la meta principal de las recetas keynesianas, el empleo total.

En tanto que la confianza en el valor conlleva el giro al

primado de la liquidez, se convierte *nolens volens* en cómplice de una maniobra que no deja de ser peligrosa. En ella se prescribe una caída o huida magistral hacia delante como *modus operandi*, aparentemente imprescindible, de la política económica. La inflación permanente, aunque camuflada la mayoría de las veces, solo es, claramente, una de las formas de expresión del hiato por cuya abertura el mundo moderno salta a un adelante indeterminado y permanente.

En los procesos macroeconómicos de la última mitad del siglo se muestra más claro que en ninguna parte cómo es posible que un sistema dinámico busque y —temporalmente— encuentre en la huida crónica hacia delante un nuevo tipo de estabilidad. A los jugadores que actúan en él se les urge más y más a despedirse de las ideas tradicionales de simetría y equilibrio. Cuanto más alto es el número de rondas de juego en curso tantas más formas arriesgadas de futurización se imponen. La corrupción discretamente dosificada del valor del dinero mediante el aumento de liquidez representa el precio por la continuación del juego de azar global. Frente a ello, la mera idea de presupuestos equilibrados o incluso de amortización real de deudas causa una impresión anticuada.

Pero dado que una administración de la economía más allá del venerable concepto de equilibrio, aunque ya se lleve a cabo en la práctica desde hace tiempo, sigue sin parecer imaginable ni desde el punto de vista lógico ni desde el moral, el mundo entero se siente económica, política, cultural y cotidianamente en una deriva crónica hacia situaciones de vértigo<sup>[137]</sup>. Las inteligencias que operan en primera línea del desarrollo se encuentran desde hace algún tiempo en una condición que ya no conoce la diferencia entre estabilidad y vértigo. Apenas cien años después de que Schumpeter hablara de la «incesante convulsión» del mundo económico por la fuerza ofensiva del

empresariado creativo, un autor como Joseph Stiglitz habla sin reservas de la «caída libre» en la que se encuentra el sistema<sup>[138]</sup>. Como metáfora para situaciones sin sustento en la deriva actual puede que hablar de *free fall* sea una buena elección; como diagnosis sobre funciones erradas «de los mercados» es a la vez una pura falacia, porque no toma en consideración el papel cómplice de los Estados en el paso al modo de caída: el sistema económico-político se encuentra desde el final de la era Bretton Woods no en una caída libre, sino políticamente querida, quizá incluso calculada.

Un concepto más apropiado para las circunstancias actuales lo ha lanzado a debate recientemente el periodista Gabor Steingart al proponer el término de «economía bastarda» para caracterizar la excéntrica economía de desequilibrios: ese término califica la complicidad, profundamente ilegítima, negada regularmente por sus actores pero objetivamente evidente, entre gobiernos, gobernadores de bancos emisores y agencias de altas finanzas, que —probablemente sin seguir un plan maestro— no persigue otra meta que «estabilizar» el grado de insostenibilidad alcanzado mediante el paso a un grado aún más alto de la misma confusión. El «bastardo» es en este caso el *circulus vitiosus* que surgió de la relación íntima-perversa de un sistema desinhibidor de gasto público con un sistema bancario sacado de quicio<sup>[139]</sup>.

Más agudamente que nunca se marca el abismo entre perdedores y ganadores en el gran juego de los constructos, cada vez más arriesgados, de inestabilidad. La separación de los campos se produce durante la partida de acuerdo con sus reglas inmanentes: en el lado soleado del valle se siguen encontrando hasta nuevo aviso los complejos económico-políticos de poder, que, como EE. UU., la Unión Europea y Japón son suficientemente fuertes para concederse a sí

mismos crédito continuamente nuevo, generado de la nada, sin preguntar por criterios anticuados como coberturas y seguridades. Expectativas de expectativas son el material del que se componen las nuevas seguridades. Un motivo por el que «confianza» hubo de convertirse en la palabra rectora de la ética en situaciones mundiales próximas al colapso.

En el campo de los perdedores se encuentran los jugadores más débiles, los que pueden ser obligados a reembolsar las deudas, incluso a ahorrar, sin que tengan posibilidades de maniobrar con la depreciación de la moneda o de tomar otras medidas para aminorar la carga deudora.

En contrapartida, el intercalamiento a nivel mundial de arquitecturas de crédito ha producido una ampliación tan enorme de la zona de fragilidad que los fuertes se ven obligados a dejar participar a los débiles en su hechizo de liquidez. Por ello, la frenética fabricación de paraguas de rescate sobre economías nacionales en peligro de colapso, como los que han sido construidos recientemente aquí en Europa para Grecia, Irlanda, Chipre, Portugal y España, adquiere un significado «histórico»: en el *modus* de la improvisación constante perforaciones de prueba en lo insondable llegan hasta profundidades desconocidas. Lo que antes se llamaba política presupuestaria funciona hoy como «dispositivo de circulación de deudas»<sup>[140]</sup>. En tanto que la política económica se transforma en diseño de deuda, se proscribía la idea de un posible «suelo» —en el que se pudiera volver a aterrizar tras un largo vuelo por alturas alimentadas con créditos— del repertorio de los conceptos permitidos: un suelo real no sería otra cosa que una vuelta a la simetría entre deudas y amortizaciones. Un contacto con él equivaldría a la recaída en el viejo mundo de los modelos de equilibrio. Si estos valieron tiempo atrás como fundamento de toda

racionalidad, hoy parecen como rastros de una era desaparecida. Reliquias de una cultura en la que devolver contribuía al progreso.

Fue Joseph Schumpeter el primero que en su temprana obra *La teoría del desarrollo económico*, de 1912 (nueva versión, 1926), llamó la atención con énfasis sobre la dinámica bastarda del crédito: dado que el crédito representa *per se* la antítesis del «capital heredado», emancipa al deudor atrevido de la condición, la mayoría de las veces irrealizable, de disponer de antecesores con éxito. Mientras que el *ethos* de las familias aristocráticas tendía a la indiferencia frente a las deudas, porque en el mundo del prestigio el derroche conforme al nivel social prevalecía sobre el presupuesto, y por el contrario las casas burguesas tradicionales retrocedían espantadas ante las deudas como si se tratara de amenazantes mensajeros de la ruina, en la administración de un individuo empresarialmente dotado las deudas funcionan a menudo como estimulante del éxito en el negocio. El crédito pone en manos del *homo novus* el medio para configurarse a sí mismo como criatura de su eficiencia. La «verdadera palanca para romper todas las ataduras» radicaría para el empresario típico en el hecho de que él es a menudo alguien «muy especialmente desprovisto de tradición y relaciones». No se introdujo en el juego de los mercados como heredero de una fortuna, sino como poseedor de un «excedente de fuerza», que se manifestaría en la voluntad de «crear un imperio privado». «Sobre sus deudas», dice el amante de los caballos, Schumpeter, cabalga el talento hacia el éxito.

En la alianza entre el «nuevo hombre» y su «proveedor de fondos» reside el secreto de la ofensiva que obliga a marchar en su dirección al movimiento total. El estimulador del desarrollo solo puede convertirse en empresario en tanto que primero se hace deudor. Dado que el proceso económico

entero no representa otra cosa que la suma de todas las «cabalgadas» en la totalidad de los riesgos, que se llama futuro, los modelos tradicionales de equilibrio no son apropiados para describirlo. Lo que Schumpeter llama más tarde «destrucción creadora» es el *modus operandi* de una campaña incesante en el plano inclinado del «desarrollo». Quien sigue el movimiento descubre la experiencia de cómo de la asimetría existente surge la asimetría aumentada. Así pues, no es extraño que en el transcurso de la expedición al futuro puro se haga irreconocible la diferencia entre crisis y no-crisis.

En tanto el crédito libera al deudor experimentado de la necesidad de aportar una herencia familiar, ofreciéndole la oportunidad de un comienzo *ex nihilo*, liga, sin embargo, tanto más a los descendientes del deudor —en caso de que fuera lo suficientemente insensato de traerlos al mundo— a los resultados de su actividad empresarial. Es característico de la crisis global actual que en ella la fijación de la mirada se traslade cada vez más de los alegres herederos de gigantescas fortunas a los preocupados herederos de deudas colectivas y privadas. Algunos autores llegan tan lejos en sus análisis de la crisis actual que afirman que bajo el régimen del capitalismo financiero la clásica explotación local de la fuerza de trabajo se ha desarrollado en una explotación global del poder de reembolso de los deudores<sup>[141]</sup>. A esa «explotación» se le podría poner fin con facilidad mediante la declaración de insolvencia de los deudores. En unidades pequeñas y medianas esa circunstancia aparece en innumerables casos, solo los Estados y los grandes bancos, debido a los efectos sistémicos, quedan excluidos de la huida hacia delante, que desemboca en la ruina. No sorprende que en los últimos tiempos aparezcan en algunas teorías apresuradas de futuro del ala neoizquierdista voces que hablan de bancarrota como



equivalente de «revolución». Simpatía con la ruina sigue siendo la respuesta preferida cuando surge la pregunta de qué ha de aparecer en lugar de la situación presente.

La verdadera crisis del sistema se muestra en la circunstancia de que a la fuerza introductora de futuro del auténtico crédito se superponen cada vez más los apremios de la crónica reconversión de la deuda. Cada vez más a menudo Estados, empresas y presupuestos privados alcanzan el punto a partir del cual el crédito ya no abre el futuro, ni siquiera al eficiente, sino que lo cierra: los pagos crecientes de amortización de la deuda se llevan cada vez partes mayores de los ingresos actuales; hasta que se traspasa la línea más allá de la cual las deudas anteriores solo por una cascada de nuevas deudas pueden ya aplazarse a un mañana paralizado a la larga. Esta situación merece llamarse «poshistórica»: en ella se cumple totalmente la clásica definición de Arnold Gehlen de la poshistoria como estado de alta «movilidad sobre fundamentos estacionarios» (mientras tanto puede sustituirse perfectamente, si se prefiere, la palabra «estacionario» por «insostenible»).

Con frecuencia se suele criticar a John Maynard Keynes por su ingeniosa observación, de tintes cínicos, de que en el punto bajo de una crisis económica es engañoso para el negocio del momento considerar las cosas a la larga. Pues *in the long run we are all dead*. Con esto se refería a que en medio de la depresión hay que tomar rápidamente contramedidas y no puede esperarse a la autorregulación del curso del mercado. A que en medio de la tempestad es un débil consuelo pensar que las olas se vayan a calmar por sí mismas en algún momento. El barco podría hundirse mientras tanto. Se cuenta que a Schumpeter le sentó tan mal esta ocurrencia de Keynes que la criticó como una salida de alguien «sin hijos», en lo que pudiera entreverse una alusión a la

orientación homoerótica de Keynes<sup>[142]</sup>. En realidad, Schumpeter y Keynes estaban mucho más cerca en sus valoraciones positivas de las cualidades bastardas de lo que puede que el primero imaginara. Sobre el ascenso de los *homines novi* en el moderno acontecer económico, Keynes fue tan receptivo como su adversario austriaco; incluso fue más lejos que este cuando afirmó: «Nada conduce con mayor seguridad a la decadencia de una institución social que su atadura al principio de la transmisión por herencia»<sup>[143]</sup>.

Lo que Keynes pensaba en momentos más serios sobre el destino de la sociedad moderna *in the long run* se deduce de su ensayo sobre *Posibilidades económicas de nuestros nietos*, del año 1930, en el que él, que prefería en general el tono sobrio, dio rienda suelta a su talento visionario sin hacer uso a la vez de sus dotes para la formulación irónica. En este documento puede verse que Keynes, como su adversario Schumpeter, estaba convencido de la imposibilidad de prosecución a largo plazo del modo de economía capitalista, aunque postulaba para él una duración de al menos cien años todavía. Tras una mirada retrospectiva sumaria al desarrollo de la economía europea desde la Revolución Industrial, el autor, contando con una multiplicación continuada del estándar colectivo de vida, llega a esta exaltada conclusión: «A largo plazo todo esto significa que la humanidad está en camino de solucionar su tarea económica»<sup>[144]</sup>. Ya serían visibles los tiempos en los que los temas económicos perderían su apremio existencial. Pronto los seres humanos quedarían libres para las «cosas esenciales» de la vida, para la verdad, el amor y la belleza. «Solo» durante los próximos cien años seguirían condenados a rendir tributo a los falsos dioses «avaricia, usura, previsión». Tras este periodo de tiempo la humanidad ascenderá desde «el pozo de la necesidad económica a la luz del día»<sup>[145]</sup>. Hasta entonces habría que resistir en el sistema de los apremios.

Durante ese tiempo en las sociedades trabajadoras serían más de temer los colapsos nerviosos de individuos infraocupados que un colapso del sistema total. A pesar de sus obvias imperfecciones, el orden existente lograría seguir promocionándose con la promesa de bienestar para muchísimos seres humanos, *in the long run* quizá incluso para todos.

El siglo keynesiano se acerca a su final sin que el cumplimiento de la profecía se haya puesto al alcance de la mano. En lugar de ello, tanto las deudas públicas como las privadas han crecido en dimensiones que hacen ilusoria la idea de una amortización seria. Pero aunque se quisiera duplicar el plazo de la promesa, las características del tipo de decurso del proceso en general no tendrían por qué cambiar significativamente en un tiempo previsible, por más que los indicios de límites sociales, ecológicos y psicopolíticos del juego global aumenten continuamente. La *entente cordiale* entre el principio expansión y el principio expresión se disuelve desde que un número creciente de seres humanos cambia el objetivo de su mirada de intereses de crecimiento a intereses de conservación.

Más que nunca el curso de las cosas obedece a la ley de la improvisación permanente, que se ha aliado con el *business as usual*. La reconstrucción del barco en alta mar, de la que Otto Neurath habló a comienzos de los años treinta del siglo XX, continúa más febril que nunca; llevada a cabo por equipos de ingenieros, que evidentemente no se han puesto de acuerdo entre sí. El *muddling through* se ha impuesto como filosofía de a bordo. Quien piensa aún en metas más lejanas ya no encaja en el puente de mando.

Entretanto parece razonable pasar de imágenes náuticas a aeronáuticas: de una navegación sin diques a una aviación sin

pistas de aterrizaje. Cada vez más el «curso del mundo» se asemeja, interpretado optimistamente, a la caída controlada hacia delante, que entre pilotos se llama volar. Los vuelos paradójicos del presente se distinguen por la singular característica de que en ellos está prohibida la idea de aterrizaje.

## Capítulo 5

# El super-ello: De la materia de la que son las sucesiones

### I. EN EL *COPY-SHOP* DE LA EVOLUCIÓN

Tempranas «culturas» —concebidas como conjuntos de obsesiones que ejercen su control sobre colectivos humanos polimorfos, da igual que se trate de clanes, de tribus o de etnias— experimentan la necesidad innegociable de su existencia en la convicción, generada por ellos mismos e infundida en sus partícipes espontáneamente, de que el modo de vida que fue inculcado a los miembros del colectivo merece bajo cualquier circunstancia ser repetido en la existencia de los descendientes. Quien «pertenece» a una cultura en ese sentido tiene que declararse dispuesto más pronto o más tarde a seguir transmitiendo una obsesión que se revalida por la paternidad. Lo que uno mismo ha recibido y soportado de los viejos tiene que supervivir a toda costa en los jóvenes.

Nadie del viejo mundo dudó de este axioma. Para los pertenecientes a las antiguas cadenas de reproducción, la repetibilidad y la verdad de su *modus vivendi* son una misma cosa. Tener hijos propios no significa en principio ni más ni

menos que procurar que aparezcan en los jóvenes copias suficientemente semejantes de los mayores. Suficientemente semejantes parecen hacerse los descendientes cuando las variaciones mutativas inevitables, tanto genética como culturalmente, se mantienen en jaque, son dominadas por el patrón constante<sup>[146]</sup>.

En la era temprana de acontecimientos humanos reproductivos los padres no son otra cosa que misioneros, que, junto con sus parientes de clan, transmiten la buena nueva del verdadero modo y manera de vivir a los pueblos más extraños: a los propios hijos. Convierten a su descendencia en tanto la obligan a aceptar su patrón de vida. A los viejos nunca les ha faltado ánimo para educar. Los paganos son siempre los propios vástagos, y los padres, junto con los viejos, los pregoneros de la palabra. Por eso en aquel lejano mundo solo los posesos, como emisarios de las costumbres imperantes, podían ser padres (en caso de que ser poseso signifique existir como vehículo de imperativos rituales<sup>[147]</sup> y ayudar a estos a expresiones ulteriores). En los imperativos específicamente culturales encontró sitio todo deber esencial en el modo de la predeterminación. La mayor parte del saber relevante de los días más antiguos fue depositado en narraciones obligadas. Desde tiempos remotos los posesos dispuestos a la reproducción pasaban como prototipo de la persona normal. Normalidad es posesión sin trance. ¿Qué otra cosa era el *Homo sapiens* en días tempranos sino un animal habitado por sílabas, técnicas de caza y reglas de matrimonio?

Los normales de los tiempos más remotos nunca tuvieron elección, mientras que ahora en la época moderna son, sin excepción, seres humanos que podrían hacer otra cosa mientras fingen obedecer a la necesidad. Mientras que los modernos se distinguen por estar poseídos —es decir,

«ocupados»— por trabajos, necesidades y proyectos, la posesión, excluyente de toda segunda posibilidad, de los seres humanos tempranos se manifiesta en su cuidado por la reproducción modélica de su modo de vida heredado. Para ellos reproducción y realidad son lo mismo. No distinguen aún entre obsesión y ocupación. Quien entonces no podía ser vehículo de su cultura no tenía «realidad» alguna que transmitir. Se hacía vehículo de su cultura quien traía a sus hijos del mundo de los antepasados al mundo de los descendientes; y conseguía, así, que no se rompiera la cadena de las imitaciones, ni genética ni didácticamente.

Entre los antiguos la «realidad» viene definida por el hecho de que las adopciones y transmisiones características se refieren a modelos proporcionados por antepasados más lejanos o más cercanos. Las imitaciones decisivas tienen sus fuentes más allá de las tumbas. Por tanto, son aseguradas ante todo por procesos generacionales; sin tener en cuenta lo adicionado colateralmente y lo recogido casualmente. La estabilidad de tales procesos de transmisión está garantizada mientras pueda impedirse la salida de los descendientes del campo de gravedad de los modelos-ancestros. En el *copy-shop* de la evolución social más antigua los patrones existentes se regraban automáticamente en los sistemas nerviosos de los descendientes, irreversiblemente, sin alternativa y con la fuerza de relaciones en las que la negación, el rechazo, la innovación no encuentran cabeza de puente alguna en individuos inquietos.

La cultura temprana domina a los suyos por falta de alternativa, y solo como dominante se mantiene con vida. Únicamente así puede comprenderse cómo en ausencia de estructuras estatales se estabiliza mediante autoapremios efectivos. Obliga a sus miembros a elegir entre alternativas duras: pertenencia total o exclusión mortal. En consecuencia,

el ser humano existe desde tiempos remotos entre dos traumas. El primero lo sufre por los adiestramientos que le convierten en lo que llega a ser. El segundo surge del descubrimiento de que es posible otro mundo. Nada hiere tan profundamente como la sospecha de que todo podía ser completamente diferente. No hay una idea más sombría que pensar que los antepasados divinos, a los que se debe lo que se es, no fueron más que gotas en el océano de posibilidades mejores.

La «realidad» de los modernos, al contrario, viene determinada preponderantemente por la imitación de contemporáneos modélicos. Con la aparición del actualismo, la imitación no-genealógica pasa a marcar la dirección en el proceso civilizatorio. Gabriel Tarde (1843-1904) fue el primer sociólogo que reconoció en la inevitable victoria de la moda sobre la costumbre la característica principal de la dinámica civilizatoria contemporánea. Tras la aparición de su obra *De l'imitation*, 1890, la «sociedad» moderna, si fuera la comuna aprendiente que finje ser, tendría conceptos a su disposición para comprender el relevo de la imitación por las transmisiones generativas y su adaptación a puntos de partida extragenealógicos, más o menos simultáneos. Que no haya querido saber nada de esto hasta hoy se cuenta entre las extrañezas de la moderna cultura del saber.

Más que nadie de su disciplina, Tarde investigó el fundamento de los mecanismos de modernización al interpretarla como un universo de imitaciones transversales sincrónicas, de las que una parte muy grande se orienta a innovaciones de origen reciente. Estas se conciben generalmente como efectos de «competiciones». Pero ¿y si las competencias solo fueran efectos colaterales de la capacidad originaria de imitación? ¿Y si la competición fuera el mecanismo por el que la imitación de lo nuevo frente a la de



lo viejo pueda tomar la delantera?

El gesto de la imitación, posibilitador de cultura, consigue su segunda oportunidad en la teoría contemporánea de la cultura bajo nombres fisiológicos como «neuronas espejo» y títulos seudosociales como «empatía», después de que, a causa de la ideología de la originalidad de un romanticismo individualista vulgar, estuviera condenado a una existencia en la sombra. Junto con Gilles Deleuze, Tarde es el único pensador que ha colocado el juego de innovación e imitación en el centro del análisis contemporáneo. Retrata la modernidad como una época en la que los inventores vivos quitan el puesto a los muertos instauradores de normas. Por la preponderante imitación de lo nuevo, lo que se llamó «herencia cultural» —la imitación pluriforme acreditada— entra en súbita decadencia y deja sitio a la imitación uniforme, a la orientación hacia patrones actuales y no acreditados. Este efecto culmina en las culturas de la juventud del siglo XX, en las que un público de adolescentes aclama a estrellas uniformes: se ha encontrado un procedimiento por el que la gente joven pueda elegirse a sí misma, mediante el rodeo del ídolo, como modelo propio.

Para explicar cómo a comienzos de las llamadas altas culturas pudo haberse distendido la posesión de seres humanos de épocas tempranas por los dictados del hábito, hay que informarse sobre las causas del debilitamiento de los antiguos regímenes de imitación. La pregunta de dónde viene lo nuevo está mal planteada. Lo que está ahí viene siempre rodeado de anomalías y animado por variaciones. Más bien se trata de experimentar cómo la característica cultural moderna, «tolerancia de innovación», pudo entrar en el mundo, expresada en forma de una transigencia creciente, frente a la infiltración de la costumbre, hacia patrones actuales de imitación y propulsada por la neofilia programática de las

recientes culturas de investigación, arte, consumo y *lifestyle*.

A este respecto saltan a la vista tres factores capitales del cambio de mimesis: por un lado el abandono de tradiciones propias a causa de la adhesión a una civilización superior (ecumenismo), por otro la participación forzada en una hibridación desde arriba (imperialismo), y en tercer lugar la secesión de una cultura parcial de la cultura rectora bajo el pretexto del retorno a las fuentes verdaderas (Reforma y Renacimiento).

Estas tres formas del cambio de imitación se muestran, desde el punto de vista histórico-civilizatorio, como el suelo nutricio de la anomalía y de la ambigüedad. De él surgieron entre los descendientes de pueblos más desarrollados aquellos «individuos» impredecibles, en la terminología de Hegel, «histórico-universales», que ni estaban dispuestos ni eran capaces de servir en posición subalterna a la repetición, devenida precaria. *Nota bene*: en sentido específico, no solo genérico, «individuo» es quien manifiesta en su propia existencia un cambio de cultura.

Aquellos individuos inquietos, que a causa de «inspiraciones» personales tenían otra cosa en la cabeza que la transmisión inalterada de lo precedente —nótese asimismo: inspiración es el resultado del choque de códigos contradictorios en una psique—, aquellos intranquilos, pues, que se atrevieron a pensar en transformación moral, en metanoia colectiva, en «realización» de conceptos filosófico-cosmológicos, entraron desde los días primeros alto-culturales en las cohortes de los «hijos terribles»; todos estos eliminados de la especie, traidores a su ascendencia y sepultureros del hábito, de quienes los tiempos modernos afirmarán que han llevado a la humanidad hacia delante, fueron los que alborotaron sus culturas de procedencia con variación

indeseada: en la Antigüedad pocas veces, en el paso de la Edad Media al Renacimiento ya con mayor frecuencia, en la Edad Moderna crónicamente y con ganas imperturbables de ataque, por no hablar de obligación de ataque.

Desde hace algunos años, quizá ya decenios, a la teoría de la cultura le ha llegado el momento de constatar que la historia de las culturas desde hace relativamente mucho tiempo fue siempre también la historia de la no-conexión con lo habido hasta el momento. ¿No hablaba uno de los portavoces del movimiento juvenil en torno a 1900 en Alemania, con toda seriedad, de que la humanidad se genera continuamente, y desde siempre, ella misma un enemigo: «su generación joven, sus hijos»<sup>[148]</sup>?

Si los jóvenes enemigos de la civilización tienen éxito como causantes de grandes trastornos —cosa que desde la «Antigüedad»<sup>[149]</sup> pudo observarse de vez en cuando—, se elevan en ocasiones a fundadores de series estables de repeticiones, que bajo condiciones favorables se entretajan con las costumbres imperantes y se declaran como nuevas fuentes de repetición permisible<sup>[150]</sup>. Lo que desde el siglo XVIII temprano llamamos «Antigüedad», en singular o en plural, es la era universal de las herejías exitosas contra las dictaduras ancestrales de la tradición. En ellas se configura —en ocasiones revestida de «filosofía»— una conexión nueva, inexplorada entre escritura, memoria, transmisión, variación y rebelión.

Los primeros alborotadores son llamados al orden todavía por la tradición rígida, antes de que su ejemplo pueda dañar el *ethos* arraigado desde antiguo<sup>[151]</sup>. Si las viejas culturas tribales y urbanas, a los ciudadanos de culturas tardías<sup>[152]</sup> más liberales, más abiertas a la variación y más neófilas, les parecen a menudo en el trato con sus disidentes penosamente

estrechas de miras, inexplicablemente duras de corazón y opresivamente «unidimensionales», es porque los nacidos más tarde, en tanto no hacen uso de la fantasía histórica, apenas entienden por qué la variación indeseada —antiguamente: impiedad, modernamente: originalidad— no pudo perdonarse en otros tiempos.

Lo que se llama una «creencia» o una «convicción» es, pues, desde el punto de vista evolutivo, el prejuicio de un ser portador de cultura en favor de la idea de que su *modus vivendi* merece ser adoptado por los que vivan después, tanto *en gros* como *en détail*. Experiencia y destino coinciden en que la vida regulada al igual que fue buena para los antecesores, y no de otro modo, tendría que ser buena también para las generaciones de ahora, y lo mismo valdría para sus sucesores. Esto incluye también sacrificios, tal como la realidad los reclama y obtiene, motivados por amenazas reales o imaginarias y su traducción en cultos generadores de dureza. Por eso no pocas veces los pueblos antiguos —y los muchos más jóvenes no menos— son comunas basadas en el trauma. Hieren a sus descendientes tan persistente y sugestivamente, con cuchillas que cortan la carne, con recuerdos de humillaciones hereditarias y con mandatos neurotizantes de venganza, que a estos apenas les queda otra cosa que continuar las huellas de sus heridas generadoras de identidad.

Por regla general el *modus vivendi* se apoya en los antiguos en dioses fundadores trascendentes: los dioses del viejo tipo son líneas de fuerza que, despercebida pero eficazmente, alcanzan desde los antepasados a los no nacidos aún. Son lo más real de cada cultura, en tanto que mantienen en movimiento el depósito mágico de la transmisión. Lo más importante que habría que saber de dioses y diosas de ese nivel es que nunca tienen que ser demostrados. Se demuestran a sí mismos en las repeticiones afortunadas de los viejos por

los jóvenes. Sin el consenso de los dioses —los viejos piadosos lo llaman bendición, los nuevos, más sobrios, éxito— se cortarían el lazo que une a los más jóvenes con los más viejos.

Lo que en cada caso es correcto arraiga en el poder de afirmación de una forma de vida dada, garantizada por ritos inmemoriales, según la cual tal como son las cosas entre nosotros ahora, deben serlo también mañana y para siempre. Dioses posteriores, superiores, supremos, se cargan de ulterioridad, inconcebibilidad e incredibilidad crecientes. Cuanto más altos están menos se demuestran a sí mismos en series procreadoras locales. En lugar de velar por la descendencia prefieren misionarla. Ofrecen a los extraños añadirse a las series de sus creyentes. No conocen ya pueblos, sino solo «seres humanos». Sus adeptos más celosos son no pocas veces ascetas que se abstienen de la procreación. El Dios-Uno de ese tipo lo tiene difícil *in puncto* plausibilidad. Tiene que ser protegido en el futuro contra el escepticismo creciente con demostraciones lógicas de su existencia.

Estos diagnósticos pueden reformularse en expresiones neurológicas: la evolución ha dotado al *Homo sapiens sapiens* de un cerebro preparado óptimamente para situaciones tribales estándar. Como todos los cerebros en general, los humanos son procesadores para tareas ontológico-locales. Elaboran situaciones de apertura media del mundo. No en último término es característico de ellas la crónica atención a semejantes destacados, incluidos también ausentes poderosos que valen como antepasados y que proporcionan la materia prima para los dioses<sup>[153]</sup>. En el diseño de los cerebros humanos está el poder de superar problemas de creciente abstracción situacional y lógica. En ese sentido puede decirse que los cerebros «se adelantan»<sup>[154]</sup>. Desarrollados en contextos tribales, asumen también retos postriberales, aunque

sea al precio de esfuerzos adicionales. Cultivan la matemática, la creación literaria, la música y la teoría política. Al final, en situaciones de alta distensión, se permiten el lujo de apartarse del aquí y ahora práctico y elaborar, ya solo contemplativamente, la hipersituación «ser-en-el-mundo» o, respectivamente, ser-en-dios<sup>[155]</sup>.

La afirmación de una forma de vida *alias* cultura presupone en sus miembros una especie de sumisión a las coacciones de una afiliación total. Esta se malentiende regularmente por los teólogos desde san Agustín y por los científicos de la cultura desde Durkheim como «religión». Tal sumisión implica la subordinación de los vivos a la supremacía de las costumbres, usos y acciones simbólicas, que supuestamente fueron establecidas «antes de los tiempos»: en aquel «tiempo originario», que desde siempre parece estar hundido en un pasado inobservable, aunque *de facto* no fuera más antiguo que dos o tres generaciones<sup>[156]</sup>.

Desde este punto de vista, al comienzo no era ni la palabra ni el hecho, sino la costumbre. Mientras la vida humana surja de fuentes culturales ocultas desde antiguo, el pasado siempre tiene razón, así como la comunidad siempre está facultada para aferrarse a su primacía frente al individuo. La frase *there is no alternative*, que en la época moderna es falsa bajo cualquier circunstancia, para el mundo de los antiguos y más antiguos, y su existencia troquelada por la costumbre, es correcta prácticamente sin excepción.

Estar poseído por la cultura existente significa no ver alternativa alguna a ella, y no querer, poder, ni deber ver alguna. Quien no vive más que para su cultura no encuentra salvación fuera de su propia comunidad de apremio. La vida en antiguas asociaciones populares sigue la mayoría de las veces la ley de la inclusión total en el colectivo, inclusión que,

como se ha indicado, es confundida desde hace tiempo, en eficaz irreflexión, con «religión», a pesar de que de hecho prácticamente siempre se trata más bien de reglas corporativas totalitarias que de tratos simbólicos con lo inmenso. Solo esto último ofrecería la definición apropiada de la «función de la religión»<sup>[157]</sup>.

Nietzsche justificó la antigua obediencia casi absoluta de las generaciones de todos los pueblos, viejos y jóvenes, a la tradición mediante lo que él llamó el «primer axioma de la civilización»: «cualquier costumbre es mejor que ninguna»<sup>[158]</sup>.

El tenaz conservadurismo de los pueblos antiguos resulta inmediatamente comprensible una vez que se ha admitido que lo propio de una cultura consiste en su competencia para la replicación. Whitehead: «El comienzo de la sabiduría es comprender que la rutina es el fundamento de la vida social»<sup>[159]</sup>. Sin la voluntad de repetición autosemejante en generaciones venideras y sin la preocupación vigilante por la eliminación de variación maligna, los antiguos portadores de patrones culturales de vida, a los que normalmente se llama «etnias» y en tiempos más recientes «culturas», no habrían podido llevar a cabo sus largos viajes por la corriente del tiempo. Por los huesos hallados, los paleontólogos pretenden haber descubierto que en la Europa noroccidental los cazadores de ciervos paleolíticos repitieron constantemente durante diez mil años sus rituales en el sacrificio de la víctima, lo que se corresponde con una serie de éxitos reproductivos de cuatrocientas generaciones. Esto demostraría que la fuerza de impronta de un único módulo de ritual preneolítico —la extracción del corazón del ciervo cobrado y su sustitución por una piedra redonda, con sumersión acto seguido de la víctima en aguas poco profundas— habría estado en vigor tres veces más tiempo que las líneas más antiguas de los colectivos de

alta cultura, conocidos hasta ahora, del Lejano y Próximo Oriente, a los que puede atribuirse en torno a ciento veinticinco réplicas exitosas, incluidas todas las reformas. No olvidemos que el ritual constitutivo de la civilización americano-europea-occidental, la misa o eucaristía, ha alcanzado hasta ahora apenas ochenta repeticiones, incluido medio milenio o quince generaciones sacudidas por fuertes discusiones teológicas sobre el sentido de la celebración.

En las pocas culturas que han ondeado hasta hoy reconocibles a través de milenios, sobre todo en la china y la judía, y en forma limitada también en la Iglesia católica, que representa un sistema no de reproducción sino de reclutamiento, así como en algunas líneas del hinduismo, puede observarse qué es lo que consigue rendir o producir un conservadurismo elástico. Ellas atestiguan que una estabilidad prolongada no expresa más que la *success story* de réplicas estrechamente controladas, complementada por la elaboración de certezas conceptuales en fases tardías reflexivas.

Tales culturas parece que consiguieron realizar durante un espacio de tiempo de alrededor de tres mil años un número suficiente de procesos de copia entre viejas y nuevas generaciones sin que los inevitables errores de copia volvieran irreconocible el patrón fundamental. Ante todo tuvieron que aprender a restringir la erosión individualista de la tradición. De esta erosión sabemos ahora que, y por qué, se consolidó desde la aparición de las imágenes de mundo, históricamente cruciales, en torno a la mitad del primer milenio antes de Cristo; para ir creciendo en el Renacimiento europeo y explotar en la modernidad.

Sin tal capacidad de adaptación no podría explicarse cómo la originalidad anárquica de grandes individuos, que despuntó en el primer milenio antes de nuestra era, pudo equilibrarse



*summa summarum* con las fuerzas gravitatorias de la ética del colectivo. A ello contribuyó también, sin duda, el efecto conservador de tablas de leyes elevadas y de escritos sagrados. Por su carácter escrito consiguieron instaurar un canon, con el apremio a la reinterpretación de párrafos devenidos incomprensibles con su carga consiguiente. Por lo que la lectura fue la técnica cultural que habiendo de servir siempre a la conservación, acarreó no pocas veces también revoluciones.

Cuando el crítico literario judío-americano, Leon Wieseltier, en su memoria, publicada bajo el título de *Kaddish*, del año de luto por la muerte de su padre en 1996, escribe: «A veces no me siento como heredero de la tradición, sino como marioneta de la tradición»<sup>[160]</sup>, roza la ley fundamental de toda tradición profundamente arraigada: hay que haber sido marioneta antes de poder pensar en convertirse en heredero. Cuando uno se ha convertido en portador de la tradición por sumisión, automatización, ejercicio e interiorización, irreversiblemente configurado como tal, se acerca el momento en el que el descendiente, convertido por fin en activista de su cultura, puede confesar: «Reviento de ascendencia»<sup>[161]</sup>.

Por otra parte cabe señalar que desde la aparición de los primeros grandes originales en la Antigüedad es inherente al proceso civilizatorio el creciente riesgo que conllevan los procesos de copia. Se podría decir también: el nuevo modo de la tradición —la duplicación de la cultura por la escuela alfabetizante y por la infiltración de las primeras formas de «ciencia»— promueve la resistencia creciente de las nuevas generaciones contra su troquelamiento por la autoridad de los antecesores; hasta que con las superinstituciones de investigación, arte, diseño y moda aparecen finalmente en la modernidad fuerzas orientadas por principio a la innovación.

Estas se enfrentan autoconvencidas a la toma de partido por la costumbre dominante; y costumbre puede llamarse ahora «tradición», *Ancien Régime*, antigualla, academia, reacción, paradigma, etc.

Quien pregunta por el agente de la fuerza de copia que planea sobre las épocas y quiere comprender mejor su forma de actuar no encuentra en el grueso de las ciencias de la cultura actuales explicación alguna. Si se dejan aparte las contribuciones, poco asumidas por la academia, de la investigación reciente sobre la «genea-lógica», los programas de una teoría de la cultura bio-poética, así como los planteamientos para la reconstrucción genética de la «naturaleza de las culturas»<sup>[162]</sup>, las respuestas de las *humanities* de hoy a preguntas de ese tipo, hablando con prudencia, dicen poco.

Todavía hoy las intuiciones geniales de Nietzsche, referidas a la por él llamada «moralidad de la costumbre» («Sittlichkeit der Sitte»), suponen una escala modélica por la que enunciados posteriores sobre el tema habrían de medirse. Lo que en sus anotaciones sobre «prejuicios morales», reunidas bajo el título de *Aurora* (1881), Nietzsche designa con el concepto multialusivo de «moralidad» circunscribe una amalgama semiconsiente de exigencias de sumisión y disposiciones a la obediencia, en la que las contradicciones, acuñadoras de cultura, entre la demanda de dirección autoritaria y la tenaz autoafirmación de los descendientes se llevan a formas estables de equilibrio.

Prácticamente nunca analizada, pocas veces percibida, apenas valorada alguna vez, esta disposición mental equivale en los miembros de tribus y pueblos primitivos, como se ha observado, al hecho de una posesión normalizada. Normalidad es la matriz de lo que más tarde se llamará

«institución». Hasta ahora no se ha reflexionado lo suficiente sobre cómo están relacionadas instituciones e imitaciones controladas: el diálogo de muertos entre Gabriel Tarde y Arnold Gehlen espera alguien que levante su acta.

Con la compleja, levemente irónica, expresión «moralidad de la costumbre» Nietzsche concibe una forma fluida, omnipenetrante imperceptiblemente, de autoridad. Alude a una fuerza de mando anónima, en la que los sentimientos personales de los individuos a partir de la juventud se disuelven más o menos indiferenciados, hasta la disposición al autosacrificio en favor de lo recibido cuando los momentos críticos en la vida colectiva lo exigen, sobre todo en aquellas culturas de guerra dirigidas por códigos heroicos<sup>[163]</sup>. Si «costumbre» designa la existencia de una norma o una regla, «moralidad de la costumbre» se refiere a la fuerza incondicionada de comando de la norma. «Una norma es un programa para una obediencia posible» (Hermann Schmitz). Esa fuerza-programa solo consigue *pro domo* sentirla quien por su socialización bajo una «totalidad de modos de vida imperativa» está dispuesto a someterse al mandamiento local sobre las costumbres. A él corresponde una ontología social, según la cual el colectivo, mientras aparezca aún como poder de inclusión sin alternativa, puede afirmar en cualquier momento ser una dimensión «más real» que cada uno de sus miembros. El eslogan nacionalsocialista «Tú no eres nada, tu pueblo lo es todo» no representa otra cosa que una explicitación tardía de la regla fundamental en el reino diezmilenario de los órdenes de origen, aunque formulado para un tiempo en el que la regla ya había dejado del todo de valer universalmente.

Parece como si Nietzsche hubiera querido fundar la disposición de los seres humanos prehistóricos e históricos

tempranos al obrar moralmente en un *a priori* universal: la sumisión a la «ley» local fijada por la costumbre. La legalidad como tal encuentra su respaldo en la grandiosidad indiscutible de una fuerza colectiva de mandato.

Quiera o no quiera, el ser humano, impresionado por el poder de la costumbre, besa siempre la bota de la tradición. La cuestión de una voluntad propia no puede plateársele al principio. Encuentra su satisfacción en no hacer de él mismo sino lo que la tradición ha hecho de él. El honor del individuo consiste, en las culturas antiguas, en ser un vástago de sus padres o un ejemplar de su etnia. No necesitas más que citar el nombre de tu padre o de tu pueblo o de tu polis y cualquiera sabe con quién tiene que habérselas. «Yo soy Telémaco, el hijo de Ulises»<sup>[164]</sup>. «*Moi, je suis corse*». «Soy armenio». «Tú eres un Buddenbrook». A quien no basta una información así no tiene nada que hacer en principio. No alcanzar la norma étnica sería la vergüenza que dejaría que el ejemplar malogrado de su pueblo se hundiera bajo el suelo. Lo que en la Edad Media europea se conocía como picota era la escenificación jurídica del hecho evidente desde siempre de que las miradas pueden matar, cuando se trata de miradas de los normales dirigidas al individuo caído de la norma.

Desde este punto de vista toda moral es en principio moral de esclavos. Domina sobre un mundo en el que todavía no puede haber no-esclavos. La afirmación de la fuerza de impronta local es la esencia de la ética originaria en tanto marca a fuego por doquier —mientras más implícita, más automática y efectivamente— en la carne de la generación próxima el principio implícito de «Tienes que ser el descendiente de tus predecesores». Habría que leerlo como un «primer principio de la civilización» alternativo. Mientras que en el *Codex Iustinianus*, 6, 59, 4 se dice: «Un esclavo no puede

tener herederos», el axioma de toda cultura temprana, no articulado explícitamente en ninguna parte, reza: solo esclavos —en el sentido dicho de la palabra— pueden heredar y dejar herencia. Su señor y dueño es la propia cultura. En ella no se habla aún de liberaciones.

Nietzsche captó esas reglas cuando en el sin par artículo 9 del primer libro de *Aurora* identificó la secesión del individuo de la ética popular unidominante hasta entonces como la fuente del primer mal. Malo es en principio y la mayoría de las veces lo que vuelve la espalda al *common sense* de la tradición, sea por capricho o mejor saber o por impulsos más nobles. Solo quien ha entendido que lo individual, lo propio, lo alto, lo noble y no convencional es el primer mal, puede entender la dinámica de la civilización avanzada: esta, por una parte, viene impulsada por la necesidad de lo nuevo de legitimarse mediante principios racionales —como se hizo usual en el humanitarismo cosmopolita de la retórica filosófica antigua—, por otra, por la demanda de lo bueno antiguo, dejado atrás, de venganza frente a las nuevas formaciones del espíritu superior.

El espíritu medio de Atenas nunca supo mejor lo que hacía que en el instante en el que condenó a muerte a Sócrates, el maestro de la duda individualizadora frente al *ethos* político dominante. Desde el punto de vista de la vieja preocupación por sí mismo del colectivo la salida del individuo inteligente de la multitud de los poseídos por la tradición es el pecado original.

Por cierto que Michel Foucault, en sus estudios sobre el antiguo *souci de soi*, erró lo esencial de la intuición originaria de Nietzsche: que la forma buena y general del auto-cuidado en origen estaba referida estrictamente al colectivo, en tanto que la marginación de un sí-mismo individual solo se puso en

marcha por la secesión, equivalente al mal, de individuos disidentes con ideas arrogantes de comunidad. Donde la convención dicta qué es malo y bueno, los pregoneros de éticas posconvencionales —que permiten el incipiente control interior «individualista» e «idealista»— aparecen inmediatamente como apóstoles del mal. Un malvado así era Sócrates cuando preguntaba a los atenienses irónicamente por sus definiciones del bien y de la justicia. No menos malvado fue Jesús al tomarse la libertad de curar enfermos en sabbat.

El fallo de copia entre generaciones, voluntario o no, equivale al efecto que siguiendo a san Agustín se designó como pecado original. Fallos de copia se repiten y refuerzan en serie —primero solo en el mundo occidental, que desde los siglos XIV y XV es la primera civilización que busca sistemáticamente la innovación— tan a menudo y tanto tiempo que en su mayoría el colectivo ya no representa más que un agregado de desertores de la tradición recibida, lo que, por cierto, podría servir perfectamente como definición de una «sociedad» moderna. Moderna es esta en la medida en que encuentra sus modelos y patrones de comportamiento en lo unidimensional y simultáneo.

Solo tras el gran corte que llevaron a cabo los maestros del ser-diferente la polarización del campo ético puede ya comenzar en las grandes culturas: de acuerdo con la regla de que la alta cultura se basa en la secesión hacia arriba, los valores de la nueva cultura de la razón y de la universalidad distinguida se despegan drásticamente de las existencias locales de costumbres y hábitos. La gente culta percibe ahora las formas de vida convencionales como supersticiosas, estrechas de miras y folclóricas. Ya no parecen asumibles a los adeptos más jóvenes de sistemas posconvencionales de valores. Tras Isaías y Zaratustra, tras Heráclito y Platón, tras Buda y Mahavira, tanto en el este como en el oeste se separan

para los próximos dos milenios los caminos de los despiertos y sabios de los de los prisioneros en la tradición y los aturdidos en la vida colectiva. El yo y el uno impersonal no hablan ya la misma lengua. A pesar de todas las fantasías de reunificación, que aparecen desde el siglo XVIII como Ilustración, que se vuelvan a encontrar alguna vez es algo que por ahora no puede confirmarse.

La nueva teoría ética, tal como apareció en el primer milenio antes de Cristo en las grandes culturas, no tuvo otra tarea en lo sucesivo que demostrar que de la esclavitud universal de la «moralidad de la costumbre» puede emanciparse una moral noble, autodeterminada, individualizada y liberada del hábito local. Su objetivo es una realización no coactiva de lo correcto por el individuo esclarecido y sus maestros —en la jerga de la sociología moderna: implica una ética del «control interior» sobre la base de reflexiones y máximas posconvencionales—, por mucho que sea verdad también que en el «pueblo» siga funcionando la producción de copias de lo acostumbrado como si en la cima de la pirámide ética nunca hubiera sucedido nada<sup>[165]</sup>.

La «era de la pecaminosidad consumada», de la que Johann Gottlieb Fichte habló en sus lecciones berlinesas sobre la teoría de la historia de 1805, ya había comenzado en realidad en la Antigüedad. Su predicción de una era de la «exculpación incipiente», con la que debía comenzar la auténtica modernidad, solo se confirma hoy en los signos de una conversión local a principios posindividualistas de decencia y moral<sup>[166]</sup>.

## II. EL ESPÍRITU DE LOS PATRIARCAS Y LA CADENA DE TRANSMISIÓN

En cuanto la «moralidad de la costumbre» no se conforma ya con traspasar la vida del colectivo como un fluido anónimo sino que adopta un rostro personal surge lo que según una reciente reglamentación lingüística sociológico-familiar se llama el patriarcado<sup>[167]</sup>.

La instauración del mundo paterno constituye una segunda fase del proceso de copia de las culturas. La plausibilidad evolutiva del modo patriarcal de transmisión cultural se expresa en el hecho de que fue inventado espontáneamente en numerosas declinaciones locales, la mayoría de las veces independientemente de modelos externos. Provino del compromiso, exitoso en casi todas partes, entre estructuras de parentesco e imperativos de una autoridad encarnada en colectivos preestatales y estatales. No se comprende la función de padres y paternidad en las grandes culturas tempranas si no se percibe en ella el anhelo de otorgar un «rostro humano» a la autoridad imperativa transmisora de costumbres anterior, anónima. El imperativo personalizador sigue actuando hasta en las elecciones de las modernas democracias, en las que un rostro puede sustituir a un programa.

Sea en la antigua China o en Israel, en Grecia o en Roma, alguien se convierte en padre en sentido estricto no por engendrar descendientes, sino como portador de la plusvalía ética inherente a ese papel. En los patriarcados clásicos el padre es la máscara personalizada de la moralidad. Si el puro y simple poder-mandar quiere personificarse acude a padres, abuelos, superpadres<sup>[168]</sup>, que ejercen autoridad *ex officio*. Los patriarcas son necesarios para implantar un ojo humano a la fuerza de permanencia de una etnia. En ellos han de unirse



rigidez venerable y actividad procreativa, sabiduría y disposición colérica correctora. El atributo más importante del patriarca es la capacidad de ser severo, si por severidad se entiende la personificación de la amenaza de castigo en caso de comportamiento divergente, acompañada de una aversión, devenida segunda naturaleza, hacia irregularidad y excepción. Autoridad y verdad viajan desde ese momento en el mismo vehículo anímico.

El ojo-padre solo dispone de una visión limitada por la costumbre, pero en el campo de la costumbre ve nítidamente, con mayor precisión cuanto más intolerante. Por eso en el modo patriarcal no puede darse paternidad sin un aditamento de estrechez de miras, como Nietzsche sabía:

La costumbre representa experiencias de seres humanos anteriores sobre lo supuestamente provechoso y perjudicial, pero el *sentimiento por la costumbre* (moralidad) no se refiere a esas experiencias como tales, sino a la antigüedad, a la santidad, a la indiscutibilidad de la costumbre. Y con ello ese sentimiento se opone a que se hagan nuevas experiencias y se corrija la costumbre: eso quiere decir que la moralidad se opone al surgimiento de nuevas y mejores costumbres, que la moralidad entontece<sup>[169]</sup>.

En los comienzos de las culturas patriarcales no se puede pensar aún en «nuevas y mejores costumbres». En los sabios, severos, rígidos patriarcas se congrega, efectivamente, la plenitud de lo acreditado y correcto, en la que no se puede tocar nada hasta nuevo aviso.

Toda profunda cabezonería viene de la antigüedad y de los dioses. Como autoritario esclavo de la tradición, el padre-señor está llamado a proteger lo heredado y a erradicar lo divergente. Con su existencia responde de que nada nuevo aparezca bajo el sol, nada nuevo que pudiera moverlo a otros gestos que los acostumbrados. El peso del mundo descansa en su obstinación. Dado que el espíritu de los patriarcas no puede estar abierto a la experiencia, reúne las cualidades necesarias como envoltura para la custodia de la sustancia

mágica que se llama autoridad. En su cerrazón venerable reside la condición para que pueda ser transmitido el misterio de la autoridad tan intacto e íntegro como fue recibido por el portador actual de manos de un predecesor. Autoridad transferible constituye el tercer elemento que traza el puente entre tradente y receptor. Ella es la materia de lo que son las sucesiones.

Por eso no basta decir que el patriarcado sea la «moralidad de la costumbre» con rostro masculino. En realidad, la inclinación del orden-poder-paterno hacia el lado masculino no es más que una acreditada artimaña de la evolución cultural; así como la preferencia del lado femenino para el cuidado de la descendencia entre los vivíparos representa otra artimaña de la evolución biológico-precultural para optimizar a largo plazo la serie reproductiva. El padre, con poder directivo, representa más bien la humanización de la repetición bajo las condiciones de la transmisión formal. Para la transmisión de una cultura, desde un determinado peldaño de la evolución ya no basta que los tipos de un sistema simbólico local sean regrabados por el *copy-shop* de la socialización en los sistemas nerviosos de las generaciones siguientes, junto con los duros adiestramientos que pertenecían en los viejos tiempos al equipamiento psíquico básico de la descendencia. El proceso de copia, más allá de la dimensión mecánico-imitativa, tiene que ser personalizado: se traduce en un acontecer que pone en juego el gesto de transmisión en el lado paterno y el de la asunción en el filial.

La dimensión femenina de los procesos sucesorios se cumple durante esa era universal casi completamente en lo informal, pero con no menor impronta: se desarrolla en una penumbra, llena de resignaciones, conspiraciones y júbilos, entre madres e hijas, en la que discriminaciones y privilegios

se entretejen inextricablemente<sup>[170]</sup>.

La repetición humanizada entre padres e hijos deviene en un psicodrama que no es representable sin riesgo de fracaso. Solo la figura hereditario-legal y psicodinámicamente completa de la transmisión, que en los romanos, con talento jurídico, se componía de *traditio* —literalmente: la entrega de un bien— y *successio* —el desplazamiento del sujeto de derecho a las dignidades, derechos y deberes del heredero—, satisface el hecho de la repetición personalizada, hecho que en el sentido fuerte de la palabra se llama tradición. Su nombre correcto es transmisión, literalmente: reenvío. Mediante rituales de transmisión las grandes culturas antiguas consiguen formalizar el intervalo entre las generaciones e impedir rupturas nocivas<sup>[171]</sup>.

En ese proceso, posicionamiento y creación de persona manifiestan ser lo mismo. No le basta al padre haber engendrado un hijo carnal, también tiene que «aceptarlo» como tal. Del mismo modo, el hijo no puede contentarse con la idea de que su padre le engendró *in illo tempore* con una mujer que llama madre; tiene, además, que saberse llamado y aceptado por él como auténtico hijo y reconocer, a su vez, ese ser-aceptado-y-llamado<sup>[172]</sup>. En otro caso ocurriría lo que en la modernidad se vuelve crónico y epidémico: que los hijos se ven frente a padres que son demasiado vanos como para poder aceptar en serio a sus descendientes, y demasiado insignificantes como para despertar en los hijos el deseo de ser-aceptados por tales progenitores.

Es en las leyes romanas de adopción donde el espíritu de la «aceptación» —que la filosofía social tras Hegel agua hasta lo irreconocible, hablando de «reconocimiento» sin sospechar siquiera de dónde viene— aparece con mayor formalidad y explicitud. Permiten al responsable de la familia, al *pater*

*familias*, acoger a un joven de origen discrecional «en lugar de hijo» en la propia morada, sea por *adoptatio*, que incluye para el aceptado la subordinación a la *patria potestas* del padre adoptivo, o bien por el acto sagrado de la *adrogatio*, por la que al hijo adoptivo adulto, tras el consentimiento de la curia senatorial y del colegio de sacerdotes, se le permitía mantenerse al lado del padre no carnal con el estatus de una persona libre y tenía derecho inmediatamente a asumir el nombre, los bienes y la clientela del adoptante.

Como es sabido, ese proceder les dio buen resultado a los romanos como alternativa práctica a la política familiar dinástica, tanto en el caso de los notables de la República tardía como en el de los servidores del Estado de la época imperial. No es casual que se consideraran los mejores años del Principado romano los de los emperadores adoptados (96-180), desde Nerva y Trajano hasta Marco Aurelio y Lucio Vero, pasando por Adriano y Antonino Pío. De todos ellos ninguno llegó al poder como hijo carnal de su predecesor. Los romanos habían descubierto que los intereses de las grandes familias a menudo podían expresarse mejor por un sistema de hijos elegidos que por el decurso caprichoso de la descendencia carnal.

Pero, igual si el ingreso del sucesor en el «papel» de hijo se produce por aceptación por parte del padre real o por adopción legal, solo este paso genera aquella subjetividad posicional que tradicionalmente se designa como «puesto en el mundo» hereditario o modernamente como «identidad». Lo que en la filosofía moderna se llama sujeto, en su primer esbozo en el tiempo antiguo aparece como el yo de una posición en una «formación familiar»; y en principio, aquí hay que entender por familia solo una línea masculina de al menos tres miembros, en realidad a menudo de muchos miembros, línea que alcanza del padre al hijo y del hijo al nieto y

bisnieto. En el ocultamiento de las mujeres, madres e hijas, se silencia de modo natural un potencial conflictivo, que, como todo menosprecio sistemático, provoca la venganza de lo menospreciado; y tras la venganza, el nuevo reparto de los pesos.

La primera teoría del sujeto contiene a la vez la primera teoría de los medios. Sujeto —en sentido posicional— solo puede ser quien es el medio pasivo-activo entre alguien mayor, que reparte tareas, y alguien más joven, que las asume. La serie cronológica, psicodinámica y jurídicamente relevante: padre – hijo – nieto, constituye (sobre todo en los sistemas unilineales de parentesco) la forma originaria de un orden de sucesión, gracias al cual la autoridad entra en el tiempo psíquico. La sucesión temporal se refleja en los patriarcados, política y teológicamente desarrollados, de la vieja Europa, sobre todo en el romano-cristiano, así como, intensificado, en el del protestantismo temprano. Además, aquella serie originaria viene representada en la escala de peldaños jerárquicos que del Dios Padre en el cielo desciende, pasando por los monarcas, hasta el padre de familia y responsable legal de ella<sup>[173]</sup>.

La duplicación de la sucesión por una jerarquía que llega hasta el más allá expresa el hecho psicodinámicamente plausible de que la autoridad imperiosa nunca puede ser transmitida sin una sobre-elevación de la serie genealógica a una realidad trascendentemente acreditada. El padre es la óptica a través de la que el hijo mira al rey, y del rey de nuevo al padre; el rey es los prismáticos por los que el vasallo mira al reino de Dios, y de Dios de nuevo abajo al rey, al padre. En esa cascada de autoridad encuentra el sujeto de la vieja Europa el eje fundamental de sus orientaciones<sup>[174]</sup>.

Virgilio (70 a. C.-19 a. C.), con la descripción de la huida

de su héroe Eneas de la Troya en llamas, desplegó ante los ojos de la posteridad la pintura clásica de una «formación» familiar. El poeta era consciente de que podía presentar perfectamente ante su público al progenitor de los romanos como un fugitivo sufrido. Como oráculo épico del Principado incipiente poseía el derecho de informar de cómo su héroe escapó de la ruina de su ciudad natal en extrema necesidad. Virgilio no podría haber descrito en ningún caso a un naufrago que no hubiera llevado a la nueva patria más que la simple vida. Lo que Eneas rescató de las llamas de Troya fue, más allá de la «simple vida», el código-fuente de la concepción romana de ascendencia y coherencia familiar: el eminente fugitivo transpuso la tríada genealógica completa de padre, hijo y nieto —la molécula originaria de una serie familiar unilineal-masculina— de la escena del Asia Menor al paisaje italiano, completándola con los dioses de la casa dispensadores de felicidad, que en la forma de los penates le acompañaron en su viaje. Como cuarto polo de la unidad-integridad que conforma la imagen, romanamente correcta, de la casa, o de la *gens*, los penates, como *sacra* móviles de gran energía talismánica, representan una *green card* metafísica, que asegura a los fugitivos el derecho al desembarco, establecimiento, apareamiento, al fuego del hogar, alimento y éxito estatal en el país de llegada. Eneas lleva a sus espaldas al padre, anciano y ciego (según otras interpretaciones, parálitico), Anquises, el antiguo amante de Venus, al hijo Julio Ascanio en una mano, a los penates en la otra. Ese cuarteto padre-hijo-nieto-dioses de la suerte constituye la molécula básica superbiológica de una cadena genealógica destinada a las persecuciones más largas. Habrá de prolongarse hasta la era de Augusto y más allá de ella, hasta un *imperium sine fine*<sup>[175]</sup>. Que sobre el hijo de Venus, Eneas, vele un consenso divino —a pesar de la amarga

enemistad de la siempre molesta madre de los dioses, Juno—, vuelve perfecta la elección del héroe para el papel de primer «sujeto» en el proceso del imperio. Le cualifica «desde arriba» para su posición de ancestro.

Este cuarteto necesario permanece con vida en Europa *cum grano salis* hasta los días de Edmund Burke. Todavía el autor del «libro revolucionario contra la revolución» (Novalis), *Reflections on the Revolution in France*, 1790, entiende bajo un Estado bien fundado no solo la «comunidad entre los vivos, los muertos y los que nacerán», sino también la encarnación de los principios genealógicos que ayudaron a los antecesores a pervivir hasta el presente. A sus ojos el buen Estado posee la forma de una comuna talismánica.

Para el elemento femenino no queda ya sitio en la pintura edificante de la huida: Creúsa, la esposa troyana de Eneas, hija de Príamo y de Hécuba, se queda llorando ante las murallas de la ciudad destruida, una Penélope sin esperanza, a la que su esposo ya no volverá nunca, mientras Eneas, como un Ulises mejorado, se lanza a viajes a lo desconocido, dispuesto a nuevas reproducciones.

El héroe consigue una subjetividad posicional exitosa en tanto que, aunque ya eficiente como iniciador o actor del inicio, aparece sobre todo como puente entre antecesores y descendientes. El mensaje reside en la circunstancia de que también el primero es ya un mediador. El adjetivo dado, *pius*, expresa que Virgilio entiende completamente la categoría de la piedad desde el fenómeno de la fidelidad de hijo. En este punto se dan la mano las tradiciones romana, china y judía. La culturas de tradición más exitosas son aquellas que se las arreglaron para aunar lo más sensible con lo más estable: confían en que el trabajo anímico de los hijos integrará las fuerzas de los padres y compensará sus debilidades.

Casi dos mil años antes de que los papas romanos, en oposición organizada frente a la Ilustración y la modernidad, tuvieran la idea continuada de adoptar el nombre de Pío — comenzando con aquel Pío VI, que en un breve de marzo de 1791 condenó como una «monstruosidad» «absurda» la declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de agosto de 1789, sobre todo la afirmación de libertad e igualdad universales—, Virgilio confiere a su héroe el más alto predicado de la *religio* paleolatina, que designa una síntesis de decencia, fidelidad y honradez concienciada. Como *pius Aeneas* el Ulises romano no es el héroe marino y estratega astuto, tal como fue presentado el *polymetis* y *polymechanos* griego, es un héroe paternal-piadoso y *fatum*-piadoso de asentamiento. Aparece en el escenario de la civilización como héroe de la transmisión. Por él el super-ello de la cultura romana, la unidad de suerte merecida, poder y legitimidad, se transmite al hijo traído de Troya, Ascanio, que habría de ser, a su vez, el rey-fundador de Alba Longa, la ciudad madre de Roma. Tampoco Ascanio, el primer heredero del don misterioso, será más que un miembro de la cadena de portadores de la unidad legitimadora de *pietas*, poder y éxito<sup>[176]</sup>. Como procesión del *imperium* —del poder de mando, rubricado por la suerte del elegido— avanza solemnemente la serie exquisita hasta su portador actual, el hijo adoptivo de César, Octaviano Augusto, el señor del mundo, designado así por los poderes superiores<sup>[177]</sup>.

En qué medida Eneas funciona como un hombre del medio genealógico queda claro cuando su padre Anquises, muerto en Drépano, Sicilia, halaga en el submundo los oídos del hijo, dispuesto a escuchar, asegurándole el futuro dominio romano del mundo; en este anuncio tiene su sitio también el ominoso *tu regere imperio populos, Romane, momento*<sup>[178]</sup>, que continuó siendo válido tras la época augusta para el imperio y



para sus traslaciones europeo-americanas. Hay que considerar que el muerto de Troya, dotado de la clarividencia del habitante del Hades, se dirige a su hijo ya como romano, a pesar de que la ciudad solo será fundada medio milenio después por su decimocuarto sucesor, el hijo de Marte, Rómulo. Con la profecía antedatada no se predice solo el futuro comprobado: también se concentra el pasado convirtiéndolo en un continuo espiritual. Durante un intervalo de más de mil años todos los padres-hijos servidores-regentes de Roma no han de ser sino medios de una serie ininterrumpida de transmisión, hasta que despunten los días de la plenitud augusta. Los bisnietos de Eneas serán hombres del medio genealógico, «hombres-medios»: vivos dispuestos a la recepción y vivos dispuestos a la emisión en tiempos intermedios, que servirán al cumplimiento de la promesa proveniente del mundo de los muertos; desde la retrospectiva de Virgilio todos ellos son apóstoles de la *res publica*: engendrados engendrados, emisores emitidos, nombrados nombrados, dignificados transmisores de dignidades; sin excepción se constituyen en delegados del genio romano, miembros inspirados de una carta en cadena con destinatarios sin fin, emitida por un poder trascendentemente legitimado<sup>[179]</sup>.

Si se toma la interpretación de Virgilio con la seriedad que por su pregnancia y eficacia merece, el poder ya no aparece como aquello contra lo que los hijos terribles de tiempos posteriores creen tener que rebelarse; tampoco es a lo que acuden los más terribles para malutilizarlo bajo el impulso de sueños asalvajados sobre la propia importancia. Cuando el poder no se malinterpreta como ocasión para la vanagloria o para la venganza por circunstancias desfavorables, se manifiesta como algo con lo que cargan los bienintencionados, los bienaconsejados, los resistentes, carga

y dignidad en uno, para ejercitarlas un cierto lapso de tiempo nada más, hasta que se encuentren los sucesores a los que puedan pasarse, y sin que invada la despreocupación de quienes en el momento oportuno dicen «¡después de nosotros, el diluvio!».

### III. ENGENDRAMIENTOS DE MONSTRUOS EN EL HIATO: QUIMERAS Y DISCÍPULOS DE FILÓSOFOS

Lo que desde la *Historia universalis* de Christoph Cellarius, del año 1702, en contraposición a «Edad Media» y «Edad Moderna», se llama la «Antigüedad», desde una perspectiva teórico-civilizatoria, aparece como la época en la que los portadores de la cultura fueron conscientes por primera vez con toda claridad del riesgo fundamental que corre el proceso cultural por los fallos de copia en el paso de una generación a otra.

La conciencia de una clara posibilidad de reproducciones fracasadas se articula ante todo entre los griegos en forma de dos «nuevos medios», de los que ya no puede prescindirse desde entonces cuando se piensa en el transcurso de la tradición paleoeuropea: la mitología cosmogónica y la teoría del arte de la crianza de niños, llamada *paideia*: una expresión que, como la palabra alemana *Bildung* (en castellano: «formación»), designa tanto el procedimiento como el resultado. Hay motivos para entender como síntomas de sentido semejante los mitos cosmogónicos y las reglamentaciones pedagógicas: en sus aspectos más oscuros

ambos tratan del surgimiento de engendros monstruosos a partir de reproducciones precarias, o bien de copias culturales fallidas. Como miembros de una civilización de marcada sensibilidad por el caos, los griegos disponían de la necesaria clarividencia para poner en relación los monstruos de la naturaleza —las criaturas de los primeros tiempos, surgidas de apareamientos titánicos— con los monstruos de la cultura —los hijos malogrados de la polis—.

El drama del engendramiento de monstruos en las cosmogonías mitológicas de los griegos comienza, según Hesíodo, con producciones telúricas inmemoriales que acaban en caóticos compromisos morfológicos provenientes de aludes y partos. Mientras que los partos presuponen la cristalización del material originario en tipos formalmente permanentes y capaces de reproducción, los aludes se desarrollan como liberaciones inespecíficas de energía, enemiga de la forma, que rueda hacia delante sin meta. En la figura de la madre primordial Gea la mitología imagina la energía primaria como una fuerza parturienta catastrófica, semejante a un alud, de dimensiones titánicas. Esa unidad de seno materno y erupción no puede producir figuras de una especie real, sino liberar meras singularidades, en las que materia y forma se fusionan ocasionalmente formando figuras irrepetibles.

Cuando Gea se aparee con el «abismo», esa primera obscenidad produce el monstruo originario Tifón, cuyo ámbito de acción tradicional son las tempestades y las erupciones volcánicas. En estas manifestaciones se reconoce su procedencia de la masa inicial amorfa, aunque en su «aspecto» ya se identifica una primera configuración: a Tifón se le describe como un compuesto monstruoso de muchas cabezas, semejante a un dragón, con rasgos de animalidad híbrida, ojos que lanzan fuego y manos gigantescas, cada una

de las cuales presenta cincuenta dedos-serpientes.

Los monstruos mitológicos no pueden ser individuos en sentido estricto: en tanto que ser individuo significa existir como ejemplar, bien formado y claramente troquelado, de una especie<sup>[180]</sup>. El modo de ser de los monstruos es el de las singularidades, que, como únicas en su «especie», están *a priori* más allá de género y degeneración. En la modernidad innumerables individuos volverán a sentirse llamados al privilegio de ser «únicos», o sea, singularidades, la mayoría de las veces sin comprender que con ello lo que reclaman es el estatus de monstruos<sup>[181]</sup>. Aunque presentadas como «hijos» de «padres» arcaicos, «criaturas» del tipo de Tifón encarnan una procreatividad inespecífica, o extraespecífica, en la que generación y degeneración coinciden. Tales monstruos se reproducen en ocasiones. Engendran, sí, pero una cría extravagante, pues, a causa de su propia in-especificidad, se mantienen incapaces de transmitir las características de una especificidad bien definida. Como singularidades caóticas solo son capaces de producir más singularidades caóticas.

Los monstruos de la mitología griega que se aparean constituyen las máquinas de deseo de la Antigüedad: hacen realidad ya la definición posmoderna del inconsciente como fábrica generadora, no como simple teatro representativo. En su descendencia sigue actuando la amorfidad, que progresa de catástrofe en catástrofe, del flujo primario de energía, que nunca se deja doblegar por la ley-figura de la especie y su expresión en individuos bien conformados. Aunque las especies estabilizadas y sus ejemplares bien constituidos ganen en influjo con el tiempo y determinen crecientemente las superficies formales, el *jazz* arcaico proveniente del caos no deja nunca de enviar a sus delegados, las excepciones, los monstruos, las atrocidades fascinantes, al combate entre orden

y desorden.

Esto se muestra ejemplarmente en los descendientes que Tifón trae al mundo con Equidna, digna de él, semejante a un dragón, «un horror indecible, mitad muchacha de ojos bonitos, mitad espantosa serpiente, gigante, moteada de muchos colores y voraz»<sup>[182]</sup>, y posiblemente su hermana. Los hijos de Equidna y Tifón constituyen una galería de monstruos ilustres, que pueblan el imaginario de la cultura griega como diagramas del desorden y de las primeras penalidades en el camino a la asunción de forma. Cada uno de ellos cumple las determinaciones formales y ontológicas de la monstruosidad: en primer lugar, la dismorfia horripilante, en segundo, el modo de ser de una singularidad irreproducible, en tercer lugar, la génesis en el tránsito directo de lo imposible a lo real.

La serie de figuras de los partos monstruosos la abre el perro guardián Ortro, de dos cabezas y rabo de serpiente, al que Hércules mató el décimo día. Su hermano Cerbero, de tres cabezas, que, como perro guardián del Hades, impedía la huida de las almas del reino de los muertos, resultó ser una «criatura» más peligrosa y de vida más larga. Al lado de los dos monstruos caninos está la Esfinge, asesina, astuta y despiadada, un ser heterogéneo con cuerpo de león, cabeza de ser humano, alas de dragón y cola de serpiente, que más tarde se dio a conocer como la diosa sanguinaria de la ciudad de Tebas. A la misma camada pertenecen también Phaia, la gigantesca cerda de Krommyon, que fue liquidada por Teseo, y el León de Nemea, invulnerable y de piel blindada, que luego vestiría como trofeo el héroe civilizatorio Hércules, después de que en lucha con él lo estrangulara y desollara. A pesar de que cerda y león parezcan ser ejemplares de una especie cristalizada, estos difieren de sus normas lo suficiente

como para poder valer como monstruos. Entre los descendientes más famosos de Equidna y Tifón se cuenta la Hidra de Lerna, la serpiente de nueve cabezas, temida por su capacidad de regenerar dos cabezas por cada una que le era amputada, por lo que entró en la memoria paleoeuropea como prototipo de una voracidad inmortal; no es casual que todavía hoy se la cite como emblema del moderno estado fiscal<sup>[183]</sup>.

A todos estos no-seres —a los que no se puede aplicar el concepto de «criatura», dado que el dios creador judío no poseía ya atribuciones para lo relativo al mundo originario y lo pre-específico, desde que, tras pocas clasificaciones fundamentales, comenzara inmediatamente con creaciones regulares de especies, sin molestarse con preludios monstruosos— les deja en la sombra, respecto a la historia de su recepción, la ominosa Quimera, aquella cabra que vomitaba fuego, y que, con su cabeza de león, la excrescencia de una cabeza de cabra en la espalda y el final de su rabo en una cabeza de serpiente o de dragón, supone el culmen de los engendros monstruosos. También ella representa la ambigüedad morfológica, inseparable de la monstruosidad. A causa de su composición de tres diversas especies: cabra, león y serpiente —que en tiempos primitivos titánicos, por lo demás, no podían darse aún en forma pura—, consiguió entrar en el diccionario de la civilización occidental como prototipo de los seres-mezcla mítico-poéticos. Gracias a la generalización alegórica se convirtió en sinónimo de todas las formas fenoménicas de lo fabuloso, espejista e iluso. Representa la encarnación perfecta de las catástrofes de reproducción, que sucedieron a consecuencia del desbordamiento de límites específicos: a-tipo y producto perverso en figura ejemplar, y por eso incapaz de reproducción análoga; primer y último ejemplar de una especie imposible, solo consigue ir arrastrando su existencia

en los márgenes del universo de tipos. Entre los monstruos pluriformes de la mitopoesía griega solo la Quimera —con mayor exactitud: el nombre de la Quimera— consigue liberarse de la calle sin salida ontológica en la que se enredan las demás singularidades o monstruos. Solo a ella se le permitió elevarse de la unicidad del «último animal» al nivel de un concepto de especie. Desde entonces hace las funciones de madre de los engendros fabulosos y de patrona protectora de las ilusiones.

Si hasta hoy hay motivos todavía para recordar a los monstruos de la caótica familia de Equidna y Tifón es porque mediante su situación en el precario límite entre forma y deformidad ilustran en qué profundidades asentaba el pensar genealógico de los griegos el problema de las cadenas generativas más antiguas y el riesgo de la reproducción fallida. De ellos puede deducirse qué significa engendramiento en el hiato: no es otra cosa que la procreación de seres semiformes en un espacio muy abierto, en el que ningún principio de semejanza suficiente asegura la posibilidad de sucesión y herencia entre las generaciones. Sí, se podría decir que el hiato mismo aparece aquí como fuerza generativa: como energía eruptiva que se avalanza hacia delante y como elemento perturbador que se infiltra en la adecuada repetición de padres e hijos. Dado que la madre de la Tierra, Gea, en su apareamiento con Tártaro, el abismo, asume en sí la dinámica de la voladura del contexto, es de suponer que ella la transmite a sus descendientes. No es extraño que esos engendros nunca se asemejen realmente a sus «padres», sino que se arrastren por los tiempos como una procesión de disimilitudes abominables. Su parecido de familia consiste precisamente en que ningún monstruo se asemeja a otro.

Hay que descifrar racionalmente el mensaje del mito: si se admite que el abismo procrea, transmite inevitablemente su

característica esencial más fuerte, el principio de discontinuidad, a su cría. No sin motivo esta se compone totalmente de deformidades desprendidas del proceso reproductor, de las cuales la mayoría son a la vez las primeras, las únicas y *eo ipso* las últimas de su especie. El verdadero nombre del Tártaro paterno es el vacío, la falta de suelo: según Hesíodo, un yunque de hierro se precipitaría en caída libre durante nueve días y sus noches antes de impactar contra el fondo.

Cuando el abismo se convierte en padre su «herencia genética» sale a la luz en una descendencia compuesta de seres vivos que no encuentran sostén en formas conformes a tipo y especie. A todos esos monstruos, seres del abismo y estridentes quimeras, les es común su función amonestadora en el imaginario de la cultura griega. Dado que la autocomprensión de los griegos descansa plenamente en la contraposición entre civilización y barbarie o, mejor, entre ciudad y naturaleza no domesticada, los seres vivos monstruosos de tiempos primitivos —no de otro modo que las criaturas híbridas, de las que Heródoto cuenta tantas cosas extrañas— encarnan la tarea civilizatoria ineludible de recordar incesantemente a los seres humanos de la zona cultivada su compromiso en favor del *modus vivendi* político-humano<sup>[184]</sup>.

Sí, la civilización misma, en opinión de sus miembros helénicos antiguos, no es otra cosa que un baluarte frente a la disolución de los límites entre los tipos y órdenes. Tampoco la advertencia incesante de la *hybris* —el imperativo categórico del *ethos* griego— persigue otra meta que exhortar a los mortales al respeto de los límites hacia arriba, hacia abajo y hacia fuera: no deben confundirse con los dioses, ni mezclarse con los animales y los bárbaros. La vida de la polis presupone



el rechazo continuo del abismo, que virtualmente se abre — mejor: que ventea siempre sus oportunidades— cada vez que individuos de una especie bien definida, sobre todo una pareja de miembros del *zoon politikón*, emprenden el intento de repetir en forma constante su tipo y modo de vida en descendientes propios.

Con esta advertencia a la vista, puede analizarse la cuestión de si también en los procesos de generación, aparentemente logrados, de seres humanos producidos de acuerdo con la tradición no puede aparecer un momento monstruoso en cuanto las relaciones sociales permitan que en el paso de padres a hijos se manifieste de nuevo en formas agresivas el hiato, que hay que ocultar bajo cualquier circunstancia.

Aunque los padres traigan al mundo en la polis descendencia aparentemente bien lograda, solo están protegidos insuficientemente frente al riesgo de monstruosidad psíquica y moral en sus hijos. Precisamente en la forma arriesgada de vida de la gran ciudad-poder, en la que se mezclan pueblos, mitos, tretas y ambiciones, se hace reconocible el principio dinámico-civilizatorio, según el cual, debido al *modus vivendi* actual, se liberan inevitablemente más energías imprevisibles, más inquietudes desconocidas y más perturbaciones novedosas del orden existente de las que este puede mantener bajo control con sus propios medios.

Para enfrentarse a este desafío, los griegos inventaron la disciplina, novedosa en su tiempo, de la *paideia*, que pasa por ser la *matrix* de la pedagogía occidental. La palabra *paidagogós* no despertaba en absoluto representaciones nobles en la Antigüedad ateniense: designaba al esclavo que había de ocuparse de que los jóvenes se comportaran decentemente en el camino a la escuela. Tenían que dirigirse a la clase con la mirada baja, sin responder con su vista a los lascivos ojos de

los experimentados pederastas. Los *paidagogoi* eran en primer término vigilantes y domadores encargados de atemperar la braveza de los muchachos, para lo cual los golpes frecuentes se valoraban como el medio generalmente recomendado para la creación de un comportamiento virtuoso. Por contra, los verdaderos maestros de la juventud, los *didáskoloi*, se presentaban como «sofistas», es decir, como transmisores de la sabiduría u «hombres sagaces», antes de que fueran reducidos a los armarios por sus concurrentes, que se denominaron a sí mismos, en llamativa modestia, «filósofos», amantes de la sabiduría. La competición entre ambos tipos de maestros en torno a su joven clientela y a sus vacilantes padres, vistas las cosas a corto plazo, fue decidida a su favor por los sofistas, dado que supieron presentar su arte de la dirección de muchachos con mayor plausibilidad y sin consideración a la procedencia de los niños, aunque también salía más caro; mientras que desde la perspectiva de la historia de las ideas fueron los filósofos los que salieron victoriosos de ella. Solo en tiempos recientes experimenta la sofística un discreto *comeback*, en el que se la rehabilita como fuente de diseño, retórica, publicidad y democracia.

La educación descansaba, en las *poleis* griegas de la época clásica, en el concepto de paternidad dividida, según el cual el padre físico, a una edad adecuada, tenía que entregar el hijo a la dirección de un «maestro»<sup>[185]</sup>. Este debía desde ese momento ejercer las funciones de paternidad espiritual e iniciar a los jóvenes, hasta la edad de efebos de 18 años, en las artes de la vida adulta, adecuada a la polis; a ello se añadía una formación posterior, en parte militar, en parte artística.

*Paideia* significaba en primer lugar el cultivo superior de la capacidad de hablar, sin la que no era imaginable la existencia del *zoón politikón*. A través de la Roma helenizada, tanto de la

precristiana como de la cristianizada, el sistema griego de la doble paternidad tuvo grandes consecuencias para la cultura educativa paleoeuropea: la división del trabajo entre padres y profesores, probada en la Antigüedad ateniense, mantuvo su fuerza, casi incólume, hasta el comienzo de la modernidad; prescindiendo de los pocos casos en los que convergían paternidad y docencia, como el de las familias rabínicas y el de las casas parroquiales protestantes. Ese arreglo clásico perdió su función solo en la segunda mitad del siglo XX, cuando la feminización de las profesiones enseñantes relegó a los profesores masculinos y destruyó su estatus de segundo padre; por no hablar todavía de la degradación general de la posición de padre en las «sociedades» modernas.

Que la población de las ciudades griegas, ya en torno a la mitad del siglo V a. C., se inquietara por los riesgos éticos y los efectos colaterales políticos del nuevo negocio-*paideia* sofista es algo que puede deducirse entre otras cosas de las producciones del teatro ateniense. En su comedia *Las nubes*, representada por primera vez el año 423 —sin éxito en la competición de dramaturgos—, Aristófanes lleva al escenario la actividad de un centro sofista, burlándose del modo más agresivo, a costa del archisofista Sócrates, de las tendencias amorales de las escuelas de retórica y de dialéctica. El implacable creador de comedias tiene claro que el gremio de los profesores, tan exitoso en aquellos días, no es otra cosa que una organización de oportunistas de la crisis, que sacan provecho de la rápida decadencia de las costumbres ciudadanas: instruyen a sus alumnos en el arte sospechoso, por no decir corrupto, en todo caso acorde con los tiempos, de vencer ante el tribunal de justicia y en la asamblea popular como abogados de una mala causa.

Aristófanes consigue hacer en su pieza un descubrimiento que a la luz de las experiencias actuales se puede llamar

profético: expone con toda claridad la conexión interna entre el sistema urbano de crédito y las artes ideológicas de su tiempo, que se fundan en la tergiversación de patrones culturales transmitidos; en la tradición de Brecht habría que hablar aquí de un «cambio de función». En el creador de comedias ateniense los deudores no dispuestos a pagar buscan en primer lugar los servicios de los sofistas para librarse de sus obligaciones con respecto a sus acreedores. Pero si —como el campesino ático Estrepsíades, la figura principal de la citada comedia— ya no son capaces de aprender por sí mismos el arte de la tergiversación de las palabras y del sentido, envían entonces a sus hijos, en este caso al joven Fidípides, a la escuela sofista para formarse allí como abogados invencibles.

Son, pues, dos los tipos de falta de honradez que la comedia expone a la burla del público: el del deudor fraudulento, que quiere engañar a su acreedor, y el del profesor de retórica sin escrúpulos, que mediante tretas de procedimiento y tergiversaciones de palabras ha de dejar sin efecto las legítimas demandas de los acreedores. Con ello el joven —más allá de sus propias tendencias a la depravación— aparece como víctima y medio de dos corrupciones simultáneas, que se reúnen en él, convirtiéndolo en una individualidad monstruosa.

Lo que Aristófanes presenta en *Las nubes* no es solo una sátira «conservadora» sobre la deriva moral de la polis, evidente desde que es la causa claramente mala la que triunfa ante el tribunal y en la asamblea popular: una observación que puede ser valorada como indicio temprano de la disociación creciente entre el derecho procesal formal y las intuiciones cotidianas de justicia de partidos en liza. Lo que sucede en el escenario refleja, además, la disolución del patriarcado griego en el transcurso de la ilustración urbana, a la que contribuyen lo suyo las nuevas ofertas educativas provenientes del

«Pensadero» de los sofistas.

En sus últimas escenas la amarga comedia pone en evidencia sin tapujos el hiato dentro de la sociedad burguesa: el abismo entre el elemento generado y el generador vuelve a abrirse entre seres humanos civilizados, como si la generación de monstruos, no una filiación humana, volviera a entrar en los planes de la ciudad del Ática más orgullosa de su cultura.

Para demostrar la irrupción del factor discontinuo en el suceder generativo, Aristófanes presenta al público de Atenas, primero, la tríada pedagógica basal: el padre Estrepsíades, el maestro Sócrates y el hijo Fidípides. Al hacerlo, se cuida bien de que el padre sea quien conduce formalmente a su hijo al maestro, para que este complete con él el trabajo de educación comenzado en el medio hogareño. El padre y el maestro son presentados desde el principio claramente como copartícipes egoístas de la mala causa; por ello la entrega del hijo al maestro no produce otro resultado más que el hijo, a su vez, sea iniciado en la corrupción.

De estas condiciones de partida no solo se sigue la maldad acostumbrada del deudor fraudulento, surge también una forma artificiosa de corrupción que solo puede darse como resultado de la retórica sofista: la injusticia tergiversadora de las palabras se convierte en el fundamento de una profesión rentable. En este ensayo educativo el joven entusiasta de los caballos, Fidípides, se muestra como un talento natural: si hasta entonces había pasado su vida como haragán y derrochador del capital paterno, en la escuela de Sócrates se convierte de la noche al día en un monstruo diplomado, decidido a probar con el propio padre la nueva habilidad conseguida.

Fidípides había captado la fuente de la injusticia por la enseñanza intuitiva de su padre, pero su salto a la

desembocadura requiere de una ayuda para un fraude superior, que solo la proporciona la nueva «formación»: si el viejo Estrepsíades había mostrado a su hijo cómo la primera injusticia surge del talante del deudor remiso a pagar, Sócrates explicará al perplejo educando cómo la injusticia puede completarse minando la idea misma de reintegro con los medios de la inversión sofista. Convertido en un ladino gracias a tal ayuda, el joven dirige inmediatamente sus nuevos conocimientos a su relación personal con el padre, presentándose cínicamente como su deudor leal:

Qué grato es estar familiarizado con el sistema del día,  
Y mirar hacia abajo a la tontería de las viejas costumbres:  
Mientras solo dirigía mis pensamientos al caballo y al carro,  
No conseguía pronunciar sin tropiezos tres palabras seguidas.  
Desde que mi padre mismo me ha retirado de toda farsa,  
Y me he apropiado la dialéctica y la retórica,  
Demuestro claramente: ¡tiene razón el hijo que pega a su padre!

[...] Yo [...] te pregunto ante todo: ¿me pegaste de niño?

*Estrepsíades*: Sí, ¡pero solo por amor y preocupación por ti!

*Fidípides*: ¡Ah! Ahora di,

¿No es justo entonces que también yo te demuestre mi amor,

Y te pegue, dado que está claro que eso significa amor: el pegar?

Contra la objeción del padre de que en todo el mundo está prohibido que los hijos levanten la mano contra los padres, Fidípides defiende en el mejor estilo sofístico que hay que reemplazar esa ley avejentada por una ley de hoy, según la cual, en el futuro, el hijo ha de hacer pagar al padre los golpes que en su niñez recibiera de él. Es obvio que el ambiguo hijo, al querer devolver inapropiadamente, parodia la idea de crédito, fundada en la obligación de la devolución. Invalida, además, el argumento del padre de que él, Fidípides, posee a su vez el derecho de castigo en caso de que algún día tenga un hijo: si no tuviera hijos habría «llorado completamente en vano» en sus días jóvenes.

Como final bueno o malo, Fidípides hace saber al padre que no tiene bastante con amenazar con golpearlo solo a él: se propone también pegar a la madre igual que al propio progenitor.

*Estrepsíades*: ¿Cómo? ¿Qué? ¡Todavía otro molesto sacrilegio!

*Fidípides*: ¿Cómo? ¿Y si ahora como abogado

De la mala causa puedo corroborar que es necesario vapulear a la  
[madre?

*Estrepsíades*: ¡Si consigues eso ya no te queda

Más que arrojarte desde la roca al

Hoyo de los criminales, con Sócrates y tu mala causa!<sup>[186]</sup>

Apenas puede dudarse de que el comediógrado no tenga en mientes más que una sátira a la enseñanza de su tiempo. Pone también en evidencia el resultado de una filiación malograda, al colocar metafóricamente entre los monstruos al hijo sofistamente ilustrado: el engendro que, obedeciendo a su destino, ha de arrojarse de la roca a lo profundo no es otro que la Esfinge, la hija de Equidna y Tifón, que un día ejerció su tiranía como diosa urbana de Tebas y fue superada por el intérprete de enigmas Edipo. Estrepsíades comprende que desde que lo entregó a la escuela de los sofistas su hijo se ha convertido en una criatura del abismo. Esta escuela se ha manifestado no solo como un seminario de la falta de respeto, más bien y directamente como un internado de desórdenes genealógicos, en el que el sentido de transmisión y herencia se suplanta por una concepción improcedente de transacciones simétricas entre predecesores y sucesores.

Seguramente Aristófanes fue, a la vez, uno de los pocos testigos que se dieron cuenta del impulso básico de la filosofía como tal, asesina en potencia de la madre, en el momento de su aparición, haciendo constar en acta, al modo de la comedia: el hijo que puede demostrar que debe pegar también a la madre ha comprendido rápidamente el secreto de la

escuela. Después de que el impenitente deudor pusiera en peligro el patrón-metro de la justicia de la polis, el reembolso del crédito, la sofística socava el arquetipo de la moral, la fidelidad del hijo hacia los padres —que, por cierto, también constituía el pilar fundamental de todo buen comportamiento en la ética confuciana, así como en la romana—. Sobre el portal de la Academia platónica no solo pudo figurar el mensaje dirigido a los no formados en matemáticas (*ageometroi*), sino igualmente la divisa: «¡Bienvenido al laboratorio del matricidio!».

Observaciones de esa índole constituyen el núcleo duro de la acusación de «impiedad» —*asébeia*— que poco más de veinte años después se esgrimirá en el proceso contra Sócrates (399 a. C.). Esa recriminación no es del todo incomprensible si se sabe que la «religión» pública ateniense (*eusébeia*) se basaba en el profundo respeto por los dioses, los padres y los antepasados. Si se atacaba a uno de esos elementos, la caída del resto quedaba en una cercanía amenazadora. No de otra cosa tratan *Las nubes* aristofánicas: su contenido presenta un proceso de *asébeia* teatralizado, a cuyo final se impone el castigo supremo: carcajadas frente a los culpables.

La profundidad con la que los griegos percibieron ya en la época clásica la apertura del abismo en los procesos generativos se manifiesta en una multiplicidad de motivos míticos y anecdóticos que giran en torno al precario lazo genealógico entre la familia de la cultura ciudadana y sus hijos terribles. ¿No eran en el fondo las numerosas historias que corrían sobre Alcibíades, el más brillante e imprevisible de los hijos de Atenas, nada más que inquietas advertencias sobre la irrupción de lo monstruoso en la ciudad conservadora —en este caso de lo monstruoso-genial—, que en la figura de un hombre joven superdotado pugnaba por salirse del orden existente? Nada testimonia más enérgicamente el parentesco



dinámico-civilizatorio entre Sócrates, el inquietante sofista, y Alcibíades, el estratega hipermóvil, que el hecho de que contra los dos se elevara por parte de su ciudad patria la acusación de incorrección religiosa. El mismo Alcibíades, además, había puesto de manifiesto la monstruosidad de Sócrates comparándole con los silenos. Parece plausible suponer que Sócrates permaneciera en Atenas incluso tras la condena a muerte dictada contra él porque de ningún modo quería que se le atribuyera haber tomado como modelo a su discípulo, reo de alta traición, que tras su proceso de *asébia* (415 a. C.), acabado en un veredicto de culpabilidad, huyó de la ciudad y se pasó al campo del archienemigo espartano, para desde allí, *horribile dictu*, ponerse al lado del superenemigo de todos los griegos, el persa.

Con Alcibíades había quedado patente ante los helenos el problema de la «cultura tardía»: esta conlleva inevitablemente que de las *patrioi nomoi* surjan los hijos terribles. Alcibíades apareció ante sus compatriotas como heraldo del «individuo libre»; libre no solo de las costumbres amarillentas de los padres, sino de los deberes de lealtad frente a la polis propia. Su arrasadora modernidad se mostraba en la circunstancia de que disponía del don de ser todo en todo: un orador inspirado mientras habló a los atenienses, un guerrero frugal cuando fue al campo de batalla con los espartanos, un asiático suntuoso en festines entre los persas. En él se anunciaba la victoria de la moda sobre la costumbre: ya en el siglo V antes de Cristo, en la ciudad polivalente la imitación de lo actual comenzó a superar a la imitación de lo pasado. Frente a un hombre de tal estatura y tendencia, a los espíritus de ayer solo podía ayudarlos ya un asesinato por encargo: que se cumplió en el año 404 en nombre del convencionalismo imperante en Atenas.

La muerte libre-forzada de Sócrates el año 399, por el

contrario, señala el umbral a partir del cual los nuevos «individuos libres» sienten el encargo de subvertir las costumbres dominantes desde tiempo inmemorial en nombre de principios que, aunque empíricamente no refrendados aún, ya reclamaban validez general. No otro fue el efecto social de la ilustración posocrática y de su consolidación en las escuelas de filósofos canónicas. Lo que en la época romana se llamará «Occidente» y más tarde «Europa» es la consecuencia política del martirio individualista que se echó encima un vagabundo urbano parlanchín con el fin de demostrar la legitimidad de lo nuevo, formulado en dialecto universalista, frente a las costumbres locales debilitadas.

El nombre de Platón recuerda que después del año 399 a. C. el «verdadero discípulo» de su maestro habría de convertirse en la figura clave del proceso cultural ulterior: mostró su soberana habilitación para enseñar desde la posición del haber-sido-discípulo al endosar al maestro Sócrates su propia doctrina, revolucionariamente nueva, de las ideas. Cuando casi medio milenio después san Pablo inventa la figura del «apóstol» para expandir por el mundo su mensaje de la cruz, la máquina de autoridad, transformada en rebeldía, quedó ya completa para poner en marcha a su modo inconfundible la excepción civilizatoria que se llama Europa. Europa es el resultado de una subversión de milenios de transmisiones paternas llevada a cabo por los efectos combinados de discípulos poderosos y apóstoles establecidos; junto con hijos que salen de la sombra de los padres para conducir la tradición en direcciones imprevistas. Lo que hoy se llama «individuo libre» es el consumidor final de subversiones de cuyos comienzos nadie se acuerda. Que la manzana caiga lejos del tronco no es importante mientras caiga en el vacío.

También el mito con mayores repercusiones del teatro

clásico, la historia del rey Edipo, puede releerse en un nuevo sentido a la luz de la preocupación por la desregulación genealógica amenazante: refleja el devenir monstruoso del héroe, al que un capricho de lo sin destino determina a engendrar descendencia con su madre, desconocida para él. Con ello, sin quererlo y sin saberlo, infringió la asimetría sagrada entre las generaciones que prohíbe un apareamiento retrógrado como recaída en el abismo de la animalidad; más aún: hizo echar de menos la discreción que proscribía prácticamente cada procreación entre parientes de primer grado como caída en el abismo infernal de un caos titánico. Cuando se menosprecia o ignora la asimetría constitutiva del suceder generacional, los individuos inducidos a falsa reproducción son catapultados a la posición de últimos seres humanos, que se posicionan unos al lado de otros y se aparean unos con otros en perversa simultaneidad, en lugar de seguir una tras otra las leyes terapéuticas de la filiación.

El apareamiento de madre e hijo está muy lejos de constituir solo una aberración erótica, representa un casamiento desigual, de poderío ontológico: conlleva locura, arrepentimiento y odisea, porque desarraiga al sujeto del orden posicional de la vida. En tanto que coloca cabeza abajo la *consecutio temporum* genealógica invita al caos primordial a anidar en medio del orden humano.

De todos modos, sobre Edipo mismo recae solo la culpa que le fue asignada por el trágico enredo. El verdaderamente culpable de su drama es su padre Layo, por traicionar al hijo recién nacido a causa de su miedo cerval ante el destino profetizado por el oráculo délfico. El delito de Layo —y la instigación a él por un ardid oráculo-sacerdotal— está al comienzo del desgraciado contexto. Fue el padre el que hizo que se abandonara en el monte al bebé Edipo, entregado a la muerte, forzando además el asentimiento de la madre a la

traición del padre al hijo.

La más profunda de las catástrofes de filiación que supieron contar los griegos no solo trata del itinerario vital de un hijo traicionado —en el que se hace valer con fuerza estructural la universalidad narrativa del retorno bastardo a las fuentes<sup>[187]</sup>—. Describe ante todo el devenir monstruoso de unos padres que por su comportamiento frente al propio retoño corrompieron el *ethos* de la continuidad genealógica. Una vez que la perversa pareja en el trono de Tebas puso en marcha contra sí misma el trágico mecanismo, fue alcanzada mercedamente por las consecuencias de su crimen<sup>[188]</sup>. La narración de la milagrosa supervivencia del niño abandonado no solo escenifica la figura circular de la fatalidad, a la que se alude en muchas piezas antiguas, sino que recuerda también una época en la que todavía a los padres no les costaba mucho trabajo matar a los hijos, especialmente en caso de malformaciones y de recién nacidos de sexo femenino. Que Layo encuentre su muerte en una hondonada y Yocasta se ahorque son destinos que no expresan en absoluto la idea de castigo, ese final desgraciado solo ha de dar testimonio de la autoridad del oráculo y de la fuerza incoercible del destino.

Así pues, dejando de lado las sugerencias agustinianas, ¿qué encuentra uno en cuanto inicia la búsqueda de las primeras fuentes de la corrupción? Llama su atención una forma de ese saber-de-antemano patológico de padres atemorizados que les lleva a renegar de sus descendientes. Es el temor adelantado ante el hijo imprevisible el que destruye por dentro el *continuum* genealógico. En el caso de caracteres del tipo de Layo y Yocasta, el semisaber corruptor, mezcla de miedo y malestar, conlleva un comportamiento preventivo destructivo, cuyas consecuencias recaen sobre ellos. Es finalmente la autosupervivencia del padre a costa del hijo la que, como

agente de la desgracia, lleva al extremo la tergiversación de las relaciones naturales.

Fueron poetas griegos quienes captaron la esencia del pecado original hereditario con mayor profundidad de la que jamás consiguieron los narradores judíos y cristianos. Sabían más que nadie, antes y después de ellos —a excepción de *El rey Lear* de Shakespeare<sup>[189]</sup>—, de padres obnubilados e inestables, que por su traición al hijo ponen en marcha el mecanismo aniquilador del destino. Son ellos y en principio solo ellos, los padres vagos, los progenitores desleales, llenos de pánico, egoístas, incrédulos e incapaces de querer, de una descendencia cualquiera, quienes hacen que se abra el hiato que un día alcanza hasta el umbral de la disolución de toda descendencia. Si hay que traducir la ficción agustiniana del pecado original, en general, como huella del intervalo generacional que se va abriendo progresivamente, la deslealtad de los padres frente a sus hijos ha de valer como el agente más oscuro en la apertura del intervalo entre viejos y jóvenes.

No hay duda alguna de que algún día se comprenderá qué es lo que condicionó la falsa lectura, que marcó época, de Sigmund Freud del mito de Edipo. Hubo de ser la *lectio iudaica* de un *mythos* griego sobre el intervalo genealógico. El malentendido estaba perfectamente programado desde la Antigüedad y Freud, además, estaba dispuesto de buen grado a sucumbir ante el bien montado ardid del oráculo de antaño. Los griegos mismos, las primeras víctimas y consumidores de la confusión edípica, simplemente con un pequeño giro hacia la objetividad hubieran podido darse cuenta de que desde su punto de vista Edipo no había matado a su «padre», solo se quitó de en medio a un arrogante usuario del tráfico que menospreció la prioridad de paso. De que Edipo nunca

desposó a su «madre», se limitó a tomar como mujer a una viuda políticamente atractiva y a ocupar a su lado el puesto vacante en una dinastía. Hacía mucho tiempo que sus padres adoptivos se habían convertido en sus verdaderos padres, y los progenitores físicos en sombras insustanciales. En ningún momento tomó en consideración liquidar a su padre o engendrar con la propia mujer que le había dado a luz descendientes que fueran no solo sus hijos, sino también sus hermanos. Considerado a la luz, Edipo mismo era ya el perfecto Anti-Edipo: una conjura de milenios de mala lectura le había confinado en la trampa que se hizo clásica en el siglo XX como complejo de Edipo. El mito, fatalmente exitoso, fue, sin duda, desde el principio, una ficción puesta en circulación por sacerdotes délficos, con cuya ayuda había de ser recompuesta la autoridad decreciente del oráculo. ¿Qué era el mito de Edipo sino una maquinación para demostrar que el oráculo siempre tiene razón? Fue, además, una treta de la primera contrailustración, que en la aurora de la cultura griega de la racionalidad quiso restaurar la oscura majestad del destino.

La existencia del niño tebano fue ensombrecida exclusivamente por el hecho de que su padre supersticioso quiso matarlo. Un «complejo de Edipo», en caso de que hubiera existido alguna vez, tenía que haber consistido en la preocupación del hijo desvalido por ser asesinado por su desleal progenitor. Retrotrayendo la mirada al siglo XX, que, como Eldorado histórico de las medias verdades, también fue la era del psicoanálisis, se plantea la cuestión de qué delitos podrían haber cometido todos esos innumerables analizados para justificar tantas horas pasadas en la búsqueda de los autores de delitos no cometidos.

## IV. EL BASTARDO DE DIOS: LA CESURA- JESÚS

*Christ was a bastard and his mother dishonest.*

CHRISTOPHER MARLOWE

El ataque con mayor éxito al orden patriarcal de las cosas no procedió de la ilustración sofisticado-teatral de las ciudades griegas durante los siglos V y IV antes de Cristo, sino de una secta judía, que al principio casi pasó desapercibida, activa en Jerusalén y Damasco, que se remitía a un curandero milagroso y anunciante del reino de Dios, de nombre Jeshua ben Josef, ajusticiado por los romanos muy probablemente el año 30 de nuestra era. Fuera un luchador de la resistencia, enemigo de los romanos, o se conformara con el anuncio de una revolución espiritual, en cualquier caso ese hombre alcanzó, sin duda alguna, el estatus de un agitador. Predicador excepcional, tras su muerte se le otorgó el título judío de Mesías, de cuya helenización surgió el nombre de *Christós*, el ungido. En él se basó la denominación del movimiento religioso que hasta hoy —con cerca de dos mil doscientos millones de «creyentes» nominales de todas las denominaciones— influye espiritualmente en algo más de un cuarto de la población actual de la Tierra.

Dado que en la redacción de los documentos más antiguos sobre la existencia y la doctrina del referido *Christós*, en las cartas de san Pablo, en los Evangelios del Nuevo Testamento y en los Hechos de los Apóstoles ya dirigía la pluma un interés por la mistificación sagrada y la estilización devota, será imposible para siempre hacerse una imagen realista del «original» de la figura jesuánica; aparte del hecho de que la especialidad de los «neotestamentarios» hasta hoy pretende fundar su derecho a la existencia en la superación de lo filológicamente imposible, y por no hablar de las más

recientes excursiones del papa-teólogo Benedicto por el reino de la pura aproximación, en tres tomos<sup>[190]</sup>.

Ante el hecho de que la posterioridad no posee ni nunca poseerá una imagen auténtica del origen, aspecto, vida y obra del *Christós*, sino solo repintadas sobre una vieja capa de «datos» y repintadas de repintadas, el único camino hacia la reconstrucción del material primario consiste en la cuidadosa exposición de aquellos escasos pasajes de los documentos canónicos en los que, a través de las imágenes superpuestas, edificadamente tendenciosas, algo se transparenta aún del pigmento del material originario<sup>[191]</sup>.

Entre ellos están en primer término las referencias de los evangelistas a las inaclaradas relaciones familiares de ascendencia del niño Jeshua. Es evidente que ya durante su vida, y desde que dio que hablar por sus curaciones milagrosas y sermones de escándalo, las irregularidades genealógicas que acompañaban a su persona se hicieron conocidas en todo el país al modo del rumor. Decenios después se habían convertido en un elemento de la imagen del *Christós* tan firme que hubieron de ser incluidas en los mitos-invenções desenfrenados que tras la muerte del hombre invadieron sus recuerdos —en las conversaciones internas de las primeras comunidades al igual que en posteriores redacciones escritas y en las descripciones misionarias—. Mediante el trabajo mitopoiético de generaciones de creyentes, y de deseos de creer, desde el Gólgota hasta Nicea, pueden seguirse las huellas de la anomalía de origen: desde la ominosa anunciación del ángel, que da indicios de un método alternativo de concepción, pasando por la socarrona pregunta de los contemporáneos: «¿Puede venir algo bueno de Nazaret?» (Juan 1, 46), hasta las frases, teológico-mistéricamente cargadas, del símbolo: *et ex patre natum ante*



*omnia saecula*, «nacido del padre antes de todo tiempo». Sí, puede afirmarse que el cristianismo primitivo entero, desde el centro jesuánico hasta la periferia dogmático-filosófica, supone un único trabajo u ocupación sobre el escándalo de la anomalía genealógica que afectaba a la figura clave: comenzando con la transformación de la ausencia real de padre en conciencia de envío, estimulada por una cercanía paterna imaginaria, y culminando en las osadías lógicas y ontológicas de la teología trinitaria, desde los padres capadocios hasta Hegel y Barth, pasando por san Agustín y santo Tomás. Mediante ellas, la idea del origen sin fuga a partir de Dios fue sublimada en un enigmático hogar de tres personas<sup>[192]</sup>.

Entre los pigmentos auténticos en la imagen de Jesús de los Evangelios se cuentan con toda probabilidad todos aquellos pasajes en los que se delata el afecto antifamiliar que manifestó el predicador Jesús desde el comienzo de su aparición pública: comenzando con la desoladora frase «Mujer, déjame» (Juan 2, 4), con la que despachó a su madre en la boda de Caná, hasta el silencio que el profeta guardó durante toda su vida respecto a su padre carnal, un silencio para el que excepcionalmente resulta oportuno el manido predicado de «elocuente».

Un varón de nombre José, que en la oscuridad de una noche judía engendrara al Salvador, es imposible que aparezca en la autopresentación jesuánica, a pesar de que la imaginación cristiana posterior no haya dejado de intentar durante casi dos milenios llenar esta omisión con imágenes de la vida de la Sagrada Familia<sup>[193]</sup>. Para el vacío del inicio los evangelistas sinópticos escriben complementos fantásticos tres cuartos de siglo después; el más falto de escrúpulos es Mateo, que pretende saber que a José se le apareció en sueños el ángel

del Señor para explicarle la delicada situación: que su mujer María estaba encinta pero que no debía inquietarse «porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo» (Mateo 1, 20), ante lo que José se convierte en el primer creyente, al demostrar cómo no se deben hacer más preguntas.

Por contra, hay indicios diseminados que hablan en favor de que Jesús —creciendo como un hijo de madre a disgusto, y abismado, como un Parsifal judío, en sus propias preguntas ante la existencia— se habría entregado desde años relativamente tempranos a una forma idiosincrásica de patropoesía, o lirismo paterno. Esto aparece claramente en esa escena extraña en la que él, con doce años, parece que, frente a sus padres, que vagaban por él, preocupados, se refirió al templo de Jerusalén como su «casa paterna». También esta historia encierra posiblemente un núcleo anecdótico que, a pesar de la evidente exageración edificante, contiene una huella real de memoria. Esta querría decir que el joven Jesús habría vivido con su madre carnal y su compañero de vida posterior, el ominoso «carpintero», que realmente era un trabajador de la construcción (*tektion*), más bien como un niño acogido que no veía motivo alguno para involucrarse más íntimamente con sus padres, apenas presentables. En esa época él mismo se habría inventado un padre adecuado, un padre representativo, aunque invisible, que tenía la ventaja de estar por encima de cualquier difamación. Como por añadidura al brillante progenitor del más allá, más tarde habría dado vida a todo un sistema de parentesco personal, compuesto de hermanos y hermanas con los mismos sueños, que le asistieran en sus esfuerzos por poner fin de una vez por todas a los bochornos producidos por la oscuridad real de su origen.

La síntesis teopoiética del joven Jesús habría sido tan plausible desde el punto de vista de la historia de la vida como

coherente desde el de la dinámica de las ideas. Cuando el padre real se desdibuja en contornos poco claros, o falta completamente, puede ponerse en marcha en el hijo un proceso que llene la posición no ocupada en el espacio psíquico con los productos de la energía patro-poiética propia. Puede que para Jesús ya valiera lo que Pierre Legendre ha afirmado de la función paterna del Estado clásico paleoeuropeo: que en virtud de una recepción arbitraria de los escritos sagrados se convirtió en un «hijo del texto»<sup>[194]</sup>. Se podría decir: ideó para sí una vida como hijo autodidacta.

Numerosos comentadores, tanto los filólogos como los piadosos<sup>[195]</sup>, se han quedado con el detalle transmitido por los Evangelios, según el cual Jesús parece que se dirigió al «padre en el cielo» con la palabra infantil aramea *abba* —en especial en la oración de Getsemaní, tal como se narra en Marcos 14, 36—, para deducir de ahí, por regla general, que el joven profeta se creía en una «relación cercana» a Dios. Dado que es difícil inventarse un rasgo idiosincrásico de este tipo, resulta plausible ver aquí también una huella de observación auténtica. El infantilismo del tratamiento referido a Dios sería testimonio de que Jesús habría evitado ampliamente la entrada en la esfera de majestad inseparable del concepto judío de Dios, para colocarse, en lugar de ello, en una posición íntima, cuasi benjamínica o joséfica, frente al padre que está en el cielo. Gracias a esa maniobra se habría introducido en la situación del más joven preferido, sí, incluso en la del hijo único, al que se le permite abusar de la bondad paterna, equivalente a una debilidad. Los atributos soberanos y temibles del Altísimo hubieron de permanecer ocultos en el diálogo interior del excéntrico hijo con el padre; solo aparecieron después en los discursos apocalípticos amenazadores del profeta, aunque ahora bajo los rasgos de una violencia dirigida hacia fuera, que hizo conmover todos

los cimientos del mundo.

Consideraciones análogas pueden fundarse en los giros utilizados en la leyenda del bautismo según Marcos 1, 11. Según ella, por encima del bautizado, que salía de las aguas del Jordán, hubo de sonar una voz: «Tú eres mi hijo querido, en el que tengo puesta mi complacencia». En esta escena, el respeto de los narradores posteriores por el nerviosismo jesuánico respecto al padre ya había crecido tanto que se recurre al mismo Dios en persona para que muestre un gesto de «adopción» del joven: ¿qué otra interpretación podría darse, si no, al tratamiento de «hijo querido»?

Efectivamente, el fenómeno-Jesús, tanto desde el punto de vista del entorno contemporáneo como también del de la posteridad inmediata, no podía hacerse comprensible sin recurrir al patrón adoptivo, apenas conocido, por lo demás, en el judaísmo anterior. El modelo de la adopción pareció el más apropiado para concebir la hibridez de la relación padre-hijo en este caso. El desarrollo posterior del motivo irritante permite deducir que la anomalía genealógica inicial nunca pudo llegar a superarse. Se manifestó en las leyendas «realistas», que corrían desde el siglo II entre «círculos interesados» del judaísmo, según las cuales el progenitor de Jesús habría sido un soldado romano estacionado en Israel, de nombre Pantero: una suposición que hacía de la madre una colaboradora, incluso una prostituta de soldados. Llega, por el lado teológico, hasta los desvaríos de las relaciones trinitarias entre Dios Padre y Dios Hijo y su emanación, espirada a medias entre los dos, el Espíritu Santo. Los informes basura primitivos son, como los constructos sutiles, destilaciones de la situación embarazosa de partida en torno al origen de Jesús, nacidos en parte por animosidad, en parte destinados a la exaltación. Mientras que el rumor-Pantero responde a la necesidad de degradar, el brío exaltador se alza en la doctrina

de la Trinidad hasta cimas desconocidas. Efectivamente, en la cristología trinitaria, gracias a una novedosa metafísica de las relaciones, el hijo puede ser elevado a un polo consustancial de la vida interior divina; cosa que, a pesar de la artificiosidad filosófica del mensaje primario, parece ser compatible, aunque de lejos, con las automanifestaciones, nada teóricas en absoluto, de Jesús en el punto culmen de su profética creencia en sus plenos poderes.

La inserción en la escena del Jordán de un motivo adopcionista en el complejo jesuánico respecto al padre no resulta implausible desde el punto de vista de la historia de las ideas. Tras una presencia romana de cien años en Judea<sup>[196]</sup> se puede presuponer tanto en Marcos como en los demás autores de los Evangelios un cierto conocimiento del sistema de adopción de Roma. Hay que presumir en ellos, además, la familiaridad con el segundo salmo, en cuyo séptimo verso se dice: «Tú eres mi hijo, te he engendrado hoy»<sup>[197]</sup>. Con esa frase puesta en boca de Yahvé la figura mental de la doble generación se había ganado un puesto fijo en los rituales judíos, y si el dicho, como suponen los judaístas, se recitaba en las coronaciones reales judías, para señalar a Yahvé mismo como padre y adoptador del soberano, también pudo haber encontrado uso en una iniciación bautismal, trasladada al desierto, al reino de Dios que se avecinaba. Con ello quedaría confirmada la observación de que el cielo, ya que se abre, prefiere citarse a sí mismo.

Quien busque pruebas del tono y del alcance del antifamiliarismo jesuánico puede encontrarlas sin mayor esfuerzo en el ungido, a pesar de los múltiples repintes de los recuerdos evangelísticos. Son, sobre todo, las extravagancias, más o menos seguramente falseadas, en los discursos de Jesús las que proporcionan la información suficiente sobre el eje de empuje de los mensajes originales. Hay que citar aquí en primer lugar el dicho sintomático que, según Mateo 13, hubo de manifestar Jesús en su gran increpación a los fariseos: «Y no habéis de llamar padre a nadie en la tierra; pues uno es vuestro padre, el que está en el cielo».

Dado que esa advertencia contra el uso del tratamiento «padre» aparece en estrecho parentesco con el anatema al título de rabí y de maestro, podría resultar palmario que esas protestas transmiten una postura antiautoritaria. Como Juan señala expresamente, los tratamientos tradicionales han de ser prohibidos en el futuro, porque a partir de ahora solo uno, el ungido mismo, merece esas denominaciones. Naturalmente, aquí se vuelve a hacer notar la intención falsificadora al modo de una profecía *a posteriori*: el evangelista, que nunca vio a su maestro, supone del profeta Jesús que ya en vida llevó el título, más tarde añadido, de *Christós*.

Lo esencial de las manifestaciones de Mateo y Juan es evidente: el tratamiento «padre» tiene que ser desterrado del uso terreno después de que Jesús extendiera su concepción supraterrena del padre al círculo de sus partidarios. Todos los nombres que muestran autoridad —padre, rabí y maestro— son bloqueados desde entonces, porque las prerrogativas paternas anteriores: educar, enseñar e interpretar la Escritura, han pasado plenamente al hijo plenipotenciario, el íntimo del padre. El evangelio teológicamente más ofensivo, el de Juan, agudiza la transmisión de autoridad con el giro: «Yo y el Padre somos uno» (Juan 10, 30); intensifica la crítica jesuánica a los fariseos convirtiéndola en polémica antijudía abierta. De hecho Juan escribe que judíos indignados arrojaron piedras para lapidar a Jesús por su manifestación sacrílega. El mensaje del «informe» es evidente: quien quiere matar la «palabra» que se expresa a sí misma es víctima de la ofuscación más fatal.

De lo dicho queda claro por qué el complejo de origen del nuevo predicador, patro-poiéticamente supercompensado, hubo de conllevar una infiltración anárquica en los juegos de lenguaje usuales en el culto judío. Si el judaísmo había estado fundado hasta entonces en el ejercicio de una distancia

discreta entre Dios y el ser humano, la cuestión de la distancia correcta tiene que volver a ser ahora negociada de repente: y esto en el sentido de un acortamiento neointimo de la distancia, que llega hasta fusionar el polo superior y el humano. La institución psicopolítico-teológica del profetismo, cuya diversidad consolidada se había aclimatado en la tradición escrita judía, desde Moisés hasta Isaías y desde Jeremías a Malaquías, había supuesto, efectivamente, una penetración del médium humano de habla por el encargo divino de hablar. Esta forma de uso de seres humanos como transmisores de mensajes trascendentes incluyó siempre la conciencia de una distancia abismal que había de separar al medio humano del emisor. Hasta entonces se retrocedía atemorizado ante la tentación de permitir al médium el tráfico contrario hacia lo divino.

El Dios-Abba jesuánico pone en juego —por primera vez, como parece— en la historia del monoteísmo que iba madurando la opción de un tráfico psicoteológico de dos direcciones. La palabra «hijo» se transforma en cifra de la autorización ilimitada de acceso del enviado al emisor; más aún, se desarrolla hasta convertirse en índice de la presencia real del remitente en el mensajero y en su mensaje. Según ello, el mensajero lleno de Dios está autorizado a interpretar los Escritos según el espíritu, no según la letra; lo que conlleva una cascada de intervenciones quebrantadoras de la ley. Pero ¿qué es la vieja ley —desde el punto de vista del inspirado— sino una colección de reglas miserógenas, cuyo sentido verdadero hace tiempo que ya no es captable? Ofrecen a los practicantes de la forma judía de ironía, a los fariseos, la oportunidad de mantener sin fin discursos de doble sentido: sirven para fijar como línea direccional actualmente seguible lo que desde hace tiempo se ha hecho ininteligible e invivible; hasta que finalmente la simulación del sentido constituye el

sentido mismo.

Aunque el Nuevo Testamento no demostrara otra cosa, demuestra inequívocamente que ya en la Antigüedad no se podía tener «religión» sin autoadministración del absurdo. Pero no todo nacido después estaba dispuesto a entrar en los juegos manidos sin propuestas propias de revisión. Lo que más tarde se llamó cristianismo fue al comienzo una rebelión contra la ironía de los doctos en la Escritura.

Desde el punto de vista psichistórico, a la aparición del sin padre Jesús de Nazaret, el hijo más terrible de la historia universal, va unida una nueva forma de personalización, que parte de la directa inhabitación del padre patro-poieticamente generado en el hijo inspirado. El modelo cristiano de personalidad mediática apunta a la presencia real del superpadre en el superhijo. Sea lo que sea lo que diga y haga el hijo, lo dice y lo hace, según su propia convicción, el padre actualmente presente a través de él. Juan capta el hecho en la fórmula de que la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros<sup>[198]</sup>.

Entre los protagonistas de la siguiente generación ninguno entendió mejor el cambio de personalización por la patro-poesía jesuánica y su potencial futuro que el antiguo zelote anticristiano, Pablo, al transferir incondicionalmente en sus cartas a las comunidades cristianas del Mediterráneo y de Asia Menor el esquema de la inhabitación, acabado de desarrollar —tomando formas anteriores del mediumnismo personal—, a la relación entre el *Christós* y él mismo como su apóstol privilegiado. La formulación álgida del esquema personal transformado aparece en la frase, rica en relaciones, de la carta a los Gálatas: «Vivo, pero ya no yo, sino Cristo vive en mí»<sup>[199]</sup>.

Con un salto audaz a la imitación libre, al superhijo



resucitado se le cita para inhabitar en el superapóstol. En este *locus classicus* del mediumnismo cristiano se manifiesta más claramente que en ninguna otra parte el cambio de estructura de lo anímico inherente al viraje hacia el *modus vivendi* cristiano.

Quien reclama participación en una vida dedicada a la verdad ha de conseguir acceso a ella por una completa reanimación<sup>[200]</sup>. El cambio encuentra su garantía sacramental en el acto del bautismo. Cuando este no basta para refrendar la reanimación, le queda abierto al creyente, sobre todo desde la aparición de los padres egipcios del desierto, la entrada en el *modus vivendi* anacoreta o monacal, que en el uso del lenguaje del cristianismo occidental primitivo se llama *religio*: para ello se refuncionaliza un *terminus technicus* de la corrección de culto romana adaptándolo a intereses cristianos por un autoenunciado teológico superior. En todo caso la reanimación *more christiano* implica un cambio total de sujeto, en el que el sujeto profano intercambia su yo, configurado bajo leyes psicológicas inmanentes, por un sí-mismo trascendente: una posesión terrena por una pasión metafísica.

Aquí, en suelo occidental, el proceso de las generaciones se despega desde el punto de vista histórico-civilizatorio por primera vez<sup>[201]</sup> de la reproducción física y de la clásica sucesión de transmisiones-padre-hijo legítimas y se convierte en un orden espiritual de sucesión, en el que se siguen hijos a hijos, sin que un padre real pudiera o debiera intervenir. Con este gesto espiritualizante se genera una serie tradicional novedosa. Resulta evidente, sin embargo, que el concepto «tradición» se utiliza aquí, por de pronto, contraproducentemente, dado que en la sucesión apostólica siempre se tratará más bien de conexiones iterativas que de una transmisión sobre la base de un lazo generativo. Bajo la

influencia del modelo jesuánico, la procreación física y su suplemento psico-jurídico, el reconocimiento oficial del hijo por el padre, pierden en el inventor del cristianismo la autoridad que tenían hasta entonces; sí, se les priva completamente de su poder constituyente de pueblo. De acuerdo con la visión paulina ha de surgir un nuevo pueblo de bautizados, cuyos miembros estarían libres, al menos virtualmente, del hechizo de sus pertenencias hasta ahora<sup>[202]</sup>. Tan poco como desde ahora ayudan obra y ley por sí solas, tan poco puede conseguir la salvación la entrada en la serie tradicional acostumbrada, mantenida de padres a hijos.

Toda la obra escrita de Pablo puede leerse como si él hubiera dado vueltas incesantemente en torno a una proposición que no podía expresar: «Donde existía generación, ha de haber sucesión imitativa». Ya no procreamos más, bautizamos y llamamos. No nos reproducimos, enseñamos y convertimos. Ya no creemos en el futuro que reside en hijos propios, nos preparamos para un mundo completamente diferente, que se nos abrirá por el próximo final del eón actual.

En el paso semioscuro del modelo jesuánico al paulino se perfila una lógica radicalmente transformada de la sucesión, según la cual ya no siguen hijos empíricos a padres y abuelos empíricos. Ahora han de suceder hijos espirituales a «padres» metafóricos, que solo pueden actuar, a su vez, desde la posición de seguidores de un hijo plenipotenciario. Desde el punto de vista antropológico, en el orden de sucesión apostólico se cumple la antigua lógica de parentesco de la unilinealidad, que fue desbancada por la bilinealidad —la atribución de los descendientes de los descendientes a la línea paterna y materna—, hoy sobreentendida. En tanto que Pablo se dirige ocasionalmente a los receptores de sus cartas como

su «padre», pone en vigencia para él y para sus lectores el nuevo esquema de sucesión. Examinado correctamente, en este solo siguen siempre hijos a hijos, por lo que ya no puede entrometerse un padre genitor del viejo estilo. El patriarcado clásico se diluye por la intervención del hijo inconmensurable y de su apóstol, dispuesto al salto, para transformarse en un nuevo e insólito orden genealógico. Lo que surge de ese giro catastrófico es nada menos que el filiarcado espiritual paleooccidental, mejor conocido bajo el nombre *ecclesia*, alias Iglesia cristiana y católica.

En principio, la comunidad petrino-paulina no es de hecho otra cosa que una remodelación social paradójica, que creció a partir del furor antifamiliar del predicador, Jesús, sin padre o de padre glorioso, y de su amortiguación por el aparato eclesial posterior. Está claro que la prohibición de dirigirse a un ser humano terreno como «padre» solo fue la manifestación puntual de un amplio afecto antiautoritario, que en el siglo XX se hubiera caracterizado como una «gran negativa» o como abandono del orden de lo «existente». Intentos más recientes de explicar las actuaciones de Jesús como provocaciones de un zelote antiimperial aclaran rasgos aislados de su fisionomía, pero en general son equívocos, porque el eje de empuje de los discursos jesuánicos, aunque suenen también «airados», es apocalíptico y antifariseo, no antirromano o crítico del poder.

Desde el punto de vista del enardecido por su propio poder de curación y fuerza de habla las profesiones cotidianas de sus adeptos contaban, sin duda, entre lo que había que superar de lo existente. ¿Cómo, si no hubiera osado exigirles dejar todo lo anterior e incorporarse a su anárquica comuna nómada? Hegel pone en su punto lacónicamente esta osadía: «El trabajo para la subsistencia es infame».

El resto de los lazos familiares de sus oyentes fueron víctimas asimismo del veredicto profético sobre «relaciones» existentes. Si no, no sería imaginable con qué derecho pudo decir Jesús a sus fieles (y también aquí, a través de las sobrepintadas posteriores, suena el pigmento originario de una agresión perturbadora):

¿Pensáis que he venido a traer paz a la Tierra? Yo digo: no, sino discordia (*diamerismon*) [...] El padre estará contra el hijo, y el hijo contra el padre; la madre contra la hija, y la hija contra la madre [...] (Lucas 12, 51).

En ninguna de las palabras de Jesús se percibe la frecuencia del éxtasis-*counter-culture* con mayor claridad que en el dicho transmitido por Lucas, que, a causa de su exceso y anomalía moral, pertenece a lo poco de autenticidad apenas distorsionada que pudiera deducirse del taller de literatura de tendencia evangélica:

Si alguno viene a mí y no odia a su padre, madre, mujer, hijos, hermanos, hermanas, y además su vida, no puede ser mi discípulo (Lucas 14, 26).

A ello corresponde el enunciado de Mateo:

Quien quiere más a su padre o a su madre que a mí no es digno de mí; y quien quiere más a su hijo o hija que a mí no es digno de mí (Mateo 10, 37) [203].

Con tales enunciados de violencia inspirada se alteran todas las «tradiciones» familiar y genealógicamente acuñadas. Su cometido es crear sitio para un nuevo motivo de asociación, motivo que consiste exclusivamente en la participación presencial de los seguidores en el éxtasis jesuánico. Si en adelante va a haber aún dimensiones colectivas, como la de clan, pueblo e imperio, y por mucho que su repercusión vaya a marcar el curso de la historia posterior de la Iglesia, solo será ya en forma de trivialidades de fondo, que únicamente tienen que ver ya de lejos con el movimiento siempre actual de reunión.

Lo que Jesús congregó en torno a sí en el corto lapso de tiempo de su vida pública, para llevárselo a su «reino», fueron

en su mayoría figuras reunidas apresuradamente, que estaban dispuestas a compartir con su maestro el talante fundamentalmente apocalíptico de la secta nómada vitalista, movida por una mezcla, análoga a las drogas, de desesperación frente a la vieja vida y de fascinación por perspectivas jamás contempladas. A esa comitiva lábil pudo transmitirse sin filtro la fiebre de la exaltación apocalíptica. Igual que su guía, el grupo animado había colgado el sentido de realidad, devenido superfluo, para entregarse a lo completamente diferente en un aquí-y-ahora tonificado y en un embriagante después-y-pronto.

Solo a la vista de la primera cohorte de co-excitados, co-desarraigados, co-inspirados se comprenden del todo las palabras antifamiliares, antiautoritarias y antirrealistas de Jesús: «[...] quien hace la voluntad de mi padre en el cielo, ese es mi hermano, hermana y madre» (Mateo 12, 50), pronunciadas en una situación en la que parece que la madre real, junto con los hermanos carnales, estaban ante la puerta y a quienes el profeta no se dignó dirigir ni una mirada: también este es un detalle del que no es fácil suponer, a causa de su rareza antihumana, que pudiera haber sido inventado posteriormente. Pertenece a esa pequeña reserva de restos de realidad en la corriente del trabajo de ficción evangélico que apunta a la existencia de una disfunción del sentido de familia en el joven candidato al título de Mesías. Que esta disfunción se tradujera en sus seguidores en un relajamiento análogo de los sentimientos de pertenencia es algo que queda completamente en la línea de plausibilidad psicológica normal.

Los seguidores del profeta pronto hubieron de sentirse más pertenecientes a la nueva comunidad de hermanos que a sus familias anteriores. Fueron los más resueltos adeptos a la imitación de un modelo aparecido casi simultáneamente, y en

este sentido se contaron entre los primeros modernos. Con ellos comienza la irrupción de lo actual en las tradiciones polimorfos inmemoriales. No pocos estarían convencidos de que el final liberador llegaría todavía durante su vida; por ello se hicieron partidarios de la idea de que ni morirían ni resucitarían, sino que serían asumidos *in vivo* en el reino de Dios, que estaba próximo.

Al margen completamente de toda psicología normal se produjo, en cambio, la formación de la nueva comuna bajo su singular ley fundamental neumática. En principio, la comunidad de discípulos fue profundamente herida mentalmente por el acontecimiento del Gólgota. Tuvo que pasar un tiempo antes de que se atreviera a emprender una contraofensiva postraumática, que le dio alas para reinterpretaciones grandiosas de los acontecimientos de Jerusalén. La paulatina transformación de la tropa perdida en una institución planteada a largo plazo condujo inevitablemente a tierra virgen psicosocial.

La formación de un colectivo espiritual *post Iesum Christum crucifixum* no solo tuvo como presupuesto la reformulación del choque del Gólgota en una acción redentora premeditada. También hizo necesaria la creación de un tipo innovador de subjetividad apostólica, de la que inmediatamente, en referencia a Pablo, estuvo claro que se basaba en un nuevo troquelamiento de la personalización: el apóstol, o el sujeto sacerdotal, se siente reanimado actualmente por una visión personal, más tarde por la ordenación. A partir de entonces se entiende a sí mismo como médium de una fuerza divina de habla y acción, en la que sigue presente el hijo ascendido al cielo. A consecuencia de la reanimación surge el tipo alternativo de subjetividad posicional, que la Iglesia concibe bajo el concepto de «sucesión».

Entre sus ambigüedades está la circunstancia de que el apóstol determinante para el exterior, Pablo, no había conocido personalmente al «Señor» y solo llegó a la condición de llamado mediante una conexión por cuenta propia, estilizada, eso sí, en una visión privilegiada e inobservable de conversión. En cambio, el apóstol que marcaba el tono en el interior, Pedro, estaba cargado después de la noche de Getsemaní con el estigma de la negación: también esto es una partícula de realidad que, a causa de su difusión dentro de la primera comuna, no podía retocarse o hacerse desaparecer incluso en las redacciones de los evangelistas sinópticos, dispuestas a cualquier mentira piadosa.

Lo que dinámico-culturalmente resulta importante en estas historias es la circunstancia de que el impulso para la transmisión de la nueva-Jesús no podía amoldarse en modo alguno al caso normal cultural de una secuencia genealógica. Por mucho que fuera Pedro aproximadamente de la misma edad que Jesús no se trataba de un hijo legítimo de su maestro fallecido. Pablo, en torno a media generación más joven, representaba plenamente el prototipo del sucesor afluido, que no obstante reconoció en las peculiaridades filiales de su predecesor la oportunidad de un nuevo desempeño indirecto del papel de «padre». A causa de estas circunstancias, la «filiación» apostólica solo pudo tener lugar al principio como misión en estrecha vecindad temporal, sin que entraran en juego relaciones reales padre-hijo. Más tarde, sin embargo, con el transcurso del tiempo —y dado que no regresaba el Señor en su majestad— tuvo que convertirse en una sucesión de hijos-mensajeros.

En la formación de sujeto a partir de la posición de la «sucesión» *post Iesum Christum crucifixum* se ocultaban a la vez los impulsos para la creación de una forma de temporalidad hasta entonces desconocida. Solo por la construcción de una

cadena sucesoria en situación no-genealógica y posapocalíptica pudo formarse la *matrix* de lo que un día se llamaría en Europa «historia»: según la lógica sucesoria cristiana toda «historia» debía ser en principio historia de apóstoles. Su contenido era la exposición de las dificultades vividas por los mensajeros en la expansión del evangelio sobre la tierra habitada. Este esquema siguió vigente incluso cuando la historia de los apóstoles se decantó en una «historia de la cultura» aparentemente neutral, que surge del agregado de historia de la Iglesia e historia del imperio.

La estructura temporal de la «historia» esencial viene determinada fundamentalmente por el encargo de proclamación de la verdad de la «buena nueva», con cuya ayuda adquiere su tensión de futuro. Lo que más tarde se llama «historia» surge a consecuencia del enfriamiento de lo apocalíptico para el tiempo de la espera, por el que todo tiempo se transforma en un intervalo limitado, en tiempo a plazos. Este esquema se superará al comienzo de la época moderna por la transformación del tiempo de espera en tiempo a plazos de progreso. Pero por mucho que la historia «real» quisiera ocultarse en el incógnito de las historias del imperio, de las historias del pueblo y del Estado, de las historias de la revolución, para el historiador de la salvación o historiador de la verdad la astucia de la razón apostólica permanece transparente<sup>[204]</sup>. Sabe que el tema siempre reza: Dios y tiempo.

El paso a la existencia en tiempo cristiano tuvo su precio: con la invención de la historia como el lapso de tiempo «después de Cristo», en los guías de las comunidades de la segunda, tercera y demás «generaciones» se abrió paso el esfuerzo por invalidar la aniquilación del patriarcado por el éxtasis jesuánico. Este objetivo dirige la puesta por escrito del



mensaje. Si ya las huellas de la anomalía de origen del profeta entusiasmado se dejan borrar tan poco como los numerosos testimonios de su furor presencial, antitradicional y antigenealógico, la intención rectora de los evangelistas, que escribieron presumiblemente entre el 75 y el 110 d. C., parte de la idea de superar el estado de excepción originario y convertir la ilegitimidad aventurera de las actuaciones jesuánicas en una hiperlegitimidad fundada antes de todo tiempo.

Por eso invirtieron los autores de los Evangelios su energía ficcional piadosa en la tarea de reasentar el acontecimiento-Jesús, creador de cesura, en la mayor continuidad posible. Condenados por las circunstancias a saber-mejor *post eventum*, se encargaron de reconstruir la curva vital del profeta sin padre y su final catastrófico como una historia de cumplimiento, determinada por la historia de la salvación y prefigurada por un pre-saber de los profetas, comenzando con la transfiguración de la crucifixión no planeada en una pasión sufrida voluntariamente —aquí puede hablarse de la madre de todas las reinterpretaciones— y terminando con la reintroducción del hijo poetizador de padre en un orden neopatriarcal.

Las intervenciones más masivas de los evangelistas en la biografía jesuánica se encuentran en Mateo y Lucas, que evidentemente sintieron la necesidad de llenar el vacío inicial del escrito evangélico más antiguo, el de Marcos, quien hace comenzar su narración sin preludio alguno con el bautismo de Jesús en el Jordán y sus siguientes actuaciones públicas, lo que muestra que le resultaba extraño el requerimiento de legitimación y de descendencia genealógicas. A ello contestan Mateo y Lucas con un gran acopio de confabulaciones. Saben de repente todo sobre la gestación y nacimiento del niño, sobre sus antepasados y su descendencia desde los más

antiguos, como si hicieran suya la máxima: cuanto mayor es la distancia con los acontecimientos, mejor se reconocen los pequeños detalles.

Ambos antepusieron a sus narraciones de los hechos y palabras del maestro listas genealógicas, los llamados «árboles genealógicos de Jesús», con cuya ayuda el elevado a Mesías había de ser identificado como descendiente de David. Esto solo podía tener importancia para las comunidades judeocristianas de Jerusalén y Damasco. Solo ellas estaban familiarizadas con las profecías de Isaías, según las cuales el salvador de Israel vendría de la casa de David. Consecuentemente, la línea de ascendencia de Jesús se retrotrae en Mateo, en brava monotonía, hasta David y más allá hasta Abraham; probablemente utilizando tablas judías de antepasados, que de todos modos en ninguna otra parte han sido transmitidas. Dicha línea abarca 42 generaciones compuestas de tres veces 14 «eslabones», de los cuales los 14 primeros comprenden el periodo de Abraham a David, los 14 segundos el intervalo de David hasta el cautiverio babilónico, los 14 terceros el espacio de tiempo desde el cautiverio babilónico hasta Cristo. Es de notar en esa serie, ante todo, el último eslabón, del que se dice: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació el que se llama Cristo» (Mateo 1, 16).

Solo tres versículos después introduce el evangelista el relato de la procreación de Jesús por el Espíritu Santo. En Mateo parece que la mano izquierda no sabe lo que hace la derecha: la anunciación del ángel a María hace que carezca de objeto la ardua derivación de Jesús de Abraham y David, pues suspende en la práctica la cadena patriarcal generativa e introduce en el acontecimiento un factor supranatural, verticalmente irruptor. El último hijo de la serie, sí, como vástago del espíritu, viene al mundo «desde arriba» y no como

niño perteneciente a la serie de engendramientos pasados, por muy ordenados que estuvieran sucesivamente, sin huecos y con certidumbre de legitimidad. De modo que la enumeración de los eslabones intermedios entre Abraham y José no alcanza su meta propuesta: demostrar la legitimidad de Jesús mediante su posicionamiento en la más venerable cadena de transmisión judía. Ha de fallar dado que José queda excluido *expressis verbis* como progenitor físico de ese hijo.

En este punto la intranquilizante anomalía de origen jesuánica desarrolla su florescencia más chillona medio siglo largo tras la muerte del predicador: el Mesías, como hijo de Dios, tiene que proceder inequívocamente de procreación asexual y causalidad encarnativa supranatural. A la vez ha de tratarse de un descendiente de Abraham y David en línea generativa directa; a pesar de que el último vagón del tren fue desenganchado antes de la llegada a destino.

No es tanto la mentira piadosa, es el hiperceceo del escritor proselitista lo que habla desde esa evidente construcción fallida. En su pánica búsqueda de reconstrucción de la legitimidad jesuánica con medios intrajudaicos, es decir, fundados en el cumplimiento de profecías, el evangelista Mateo tropieza en su mismo pie. El bochorno no puede superarse naturalmente siguiendo hacia atrás —como Lucas— el «árbol genealógico» de Jesús a través de Abraham hasta Adán: la contradicción entre la doctrina del nacimiento virginal del Mesías y su integración en las series genealógicas más antiguas sigue siendo insalvable. Si los creyentes no le pusieron reparos desde el principio, fue solo porque una prohibición, adquirida con el hábito piadoso, de preguntar la hizo invisible durante mucho tiempo para los devotos. Parece que Eusebio de Cesarea fue el primero que verbalizó el problema en su historia de la Iglesia e intentó amortiguarlo

con una respuestaseudológica<sup>[205]</sup>.

De todos modos, ya el evangelista griego Juan, que toma la pluma el último entre los autores canónicos, expresa su menosprecio por los bricolajes judaizantes de los co-evangelistas, en tanto que hace empezar su informe de los hechos y sufrimientos del Mesías con un abrupto mito metafísico, según el cual al principio fue la palabra: «y la palabra estaba en Dios, y Dios era la palabra». No se puede rechazar de forma más decidida las ficciones patriarcales de legitimidad de los inventores de árboles genealógicos. Quien viene de lo absoluto no necesita ancestro barbudo alguno procedente de las tiendas de los patriarcas. Para lo demás Juan conecta con Marcos y su repentino comienzo con la entrada en escena de Juan el Bautista en el desierto, dando prueba también aquí de su distancia con los canónicos genealogistas fabuladores.

En las redacciones de los evangelistas Mateo y Lucas se anuncian los destinos posteriores del cristianismo, que como mejor pueden parafrasearse es con la formulación «regenealogización de la rebelión antigenealógica». Que esta maniobra conlleva una refamiliarización de la doctrina originaria, radicalmente enemiga de la familia, no necesita mayor explicación. El hijo de todos los hijos, evadido del sistema genealógico patriarcal, será atrapado de nuevo por el campo de gravedad de las relaciones genealógicas, aunque de un modo que conlleva modificaciones, de graves e imprevisibles consecuencias, de los modelos válidos hasta entonces de familia y sucesión.

La primera de ellas concierne a la ya citada transformación de la serie acostumbrada de generaciones en una línea de sucesiones apostólicas. En esta —conforme a la peculiaridad de las nuevas relaciones psicogenealógicas— solo pueden

seguir hijos a hijos, como se ha visto, suprimiendo con ello la estación intermedia de la paternidad real. No obstante, las regulaciones cristianas del lenguaje ya adoptan pronto el concepto proscrito de padre para mistificar las inusuales estructuras filiárquicas como orden neopatriarcal. No en vano la *ecclesia* cristiana establecida se distingue por el uso excesivo de títulos-padre híbridos: desde los padres del desierto, pasando por los padres de la Iglesia, hasta los padres confesores, por no hablar aquí del resto de figuras para-paternales, como el sacerdote, el papa, el abad, el abate y nuevas creaciones psico-semánticas semejantes en la escala del vocabulario patrológico.

La conversión del cristianismo en una religión de hijos que por el ejercicio del poder pastoral se retrotrajeron al papel de padre, prohibido por Jesús, refleja el acontecimiento espiritual fundamental y desconocido en la Antigüedad tardía: se podría llamar la contrarrevolución de los obispos, o la restauración clerigocrática. Esta fue motivada fundamentalmente por los imperativos internos de una gran organización creciente, que no podía hacer otra cosa que recurrir a la diferencia, ya encontrada previamente en la práctica, entre legos cristianos y religiosos de profesión como diferencia rectora. Sin el escalonamiento de corderos, pastores y superpastores, el aparato católico no podría haber sido administrado, ni siquiera imaginado. La reorientación eclesiástico-obispal puso en marcha —más allá de la re-genealogización y re-familiarización del mensaje, a las que ya aspiraban los evangelistas— esa extrema re-paternalización de la vida comunitaria cristiana, sin la que uno no conseguiría hacerse una imagen adecuada de la fisionomía del cristianismo entre el 300 y el 1800 d. C., ni de su lado cotidiano ni del doctrinal.

En el ámbito de influencia del catolicismo romano, así como también en las ortodoxias griega y rusa, esta imagen

patrocéntrica sigue siendo actual, por mucho que últimamente se vea empañada por el destape de actividades pederastas, más bien crónicas que ocasionales, en el clero católico; también estas hablan menos de las competencias paternas del personal eclesiástico que de la herencia neurótico-sexual, preacuñada por Pablo y Agustín, del cristianismo, por no mencionar la corriente subterránea, parece que inmortal, de extravagancias eclesiopáticas en medio de las corporaciones espirituales.

Dado que la clerigocracia del Medioevo europeo había adoptado sin excepción las formas de una «patrística» política, o sea, de una aristocracia eclesial para-patriarcal, se entiende fácilmente cómo el clero paternalista de aquellos siglos sentía escalofríos simplemente ante la idea de una posible lectura laica de la Biblia. ¿Qué podrían haber contestado un sacerdote, un abad o un papa a un lego que en su lectura del Evangelio de Mateo se hubiera topado con la frase: «Y no habéis de llamar padre a nadie en la tierra, pues uno es vuestro padre, el que está en el cielo»? Para dar una respuesta no-hipócrita habrían estado habilitados en aquel tiempo, en todo caso, los simples *fratres* y *sorores*, que, por su pertenencia a instituciones alejadas del mundo, como monasterios, eremitorios, órdenes mendicantes y órdenes dedicadas a la atención de enfermos, incluso más de un milenio después habían permanecido fieles *cum grano salis* al impulso antifamiliar y antigenealógico de la comuna jesuánica nómada. El sentido de la Reforma protestante consistió no en último término en volver a hacer valer la anarquía comunitario-fraternal frente a la patrística política de la Iglesia católica —defendida por Carl Schmitt como poder de la «forma» romana—, y esto tanto en la vida de cada uno de los creyentes como fuera de los muros conventuales, o entre talleres llenos de ruido y comunidades en canto coral.

La segunda modificación, aún de mayores consecuencias, de los modelos válidos de los procesos generacionales y de descendencia concierne al esquema de la familia como tal. Aunque —prescindiendo de desarrollos idiosincrásicos en el ala ascética y monástica de la Iglesia— parecía imprescindible una refamiliarización del mensaje cristiano, esta pudo producirse solo al precio de una profunda subversión del modelo familiar. Con el triángulo pequeño-familiar compuesto por María, José y Jesús —sea en el establo de Belén o en la huida a Egipto— aparece el fantasma inahuyentable de la Sagrada Familia en el escenario del imaginario paleoeuropeo, respecto del que Albrecht Koschorke ha mostrado lo lejos que llegaron las modificaciones de la vida familiar profana producidas por él<sup>[206]</sup>. Con ella no solo se crea entre hombre y mujer un nuevo lazo asexual o supersexual, que impone al hombre también en el matrimonio una continencia hasta entonces desconocida, mientras que para la mujer, a causa de su relación especial con el polo divino, abre nuevos grados de libertad. A la vez, en la Sagrada Familia se forma entre madre e hijo un incomparable psicodrama que prepara un renacimiento matriarcal. Y a cuyo fin la madre, primero hiperprotectora, después rechazada, vuelve a recostar al hijo muerto en su regazo: esa escena de *laptop* en el absoluto, representada en las artes plásticas por el género de la *Pietà*, supone el punto de arranque para superexaltaciones sin fin de la alumbradora de Dios e inaugura tendencias a una marianización global de la femineidad en el espacio cristiano de transmisión.

Por lo que respecta al «eje»<sup>[207]</sup> masculino de la Sagrada Familia, lo que más le sacude son los efectos subversivos de la concepción anticristiana de la doble paternidad<sup>[208]</sup>: por cuanto el hijo, por un lado, se pone en relación con un modesto cuasi-padre terreno, pero se identifica a la vez con

un superpadre divino glorioso, virtualmente se sabe excluido del orden de la ascendencia familiar.

La identidad cristiana del hijo con el padre no crea un *continuum* genealógico, sino que lo rompe.<sup>[209]</sup>

El hijo tiene que entender que Dios mismo, como si se tratara de un príncipe exhuberante de Oriente, había engendrado un día con María un hijo extramatrimonial, y que la legitimación posterior del vástago trascendente solo podía atestigüarse por un esfuerzo adicional. Ciertamente que el niño no clasificable, por guardar las formas, tenía que crecer en un hogar de cónyuges regulares, aunque fueran un tanto sospechosos. Pues una madre que pudiera tener un *affaire* con la palabra divina y un padre que supiera asumirlo no constituyen un personal en absoluto usual.

En consecuencia, en el ámbito de influjo del modelo «Sagrada Familia» todo hijo educado cristianamente, por su empatía con la posición jesuánica, es inducido a entender potencialmente su existencia como la de un bastardo engendrado por Dios: por sus venas corre la sangre del Señor trascendente; en su alma está marcada la impronta de una nobleza enigmática e inagotable de origen; en su espíritu brilla la chispa de una vocación que supera todo interés empírico de familia<sup>[210]</sup>.

Con ello queda nombrada la situación embarazosa fundamental de los procesos genealógicos en el ámbito de la civilización cristiana: por mucho que los clanes dominantes y los sistemas familiares dirigidos por la magia genealógica de la vieja Europa se defendieran frente a la cristianización abstracto-fraternal e intentaran mantener la primacía de las relaciones de sangre del clan frente a los vínculos de la comuna neumática llamada Iglesia, a pesar de todo ello la infiltración del esquema cristiano ya no pudo detenerse. La personalización cristiana arroja al hijo —más tarde también a



la hija, en tanto es *filia spiritualis*— fuera del *continuum* genealógico y lo, o la, posiciona, prescindiendo de toda ascendencia, en una inmediatez con Dios de dinamismo psicopolítico explosivo. No exageramos al considerarla como una de las fuentes más importantes del individualismo occidental<sup>[211]</sup>. Se vuelve poderosa sobre todo en los movimientos de sectas de la Edad Media tardía y de la Edad Moderna temprana, sin que la Iglesia católica consiga reabsorber del todo las sobredosis de subjetivación salvaje liberadas por ello<sup>[212]</sup>. En la historia de la Iglesia y de las sectas de la Edad Moderna —más tarde también en la historia del arte y de la expresión de la modernidad—, el principio dinámico-civilizatorio se hace valer más dramáticamente que en ninguna otra parte, principio según el cual en el curso de los procesos de transmisión inmanentes a un sistema se liberan más energías de las que jamás pueden ser reintegradas mediante funciones y fuerzas formales de las instituciones existentes.

Cuando se llega a esta situación se comprende el sujeto cristiano no solo como un bastardo de Dios elegido sino, por regla general, como uno de los últimos seres humanos en sentido literal: quien ya se ha identificado completamente una vez con el hijo de todos los hijos nunca regresa a la línea genealógica, y, a la vista del reino de Dios que se acerca, renuncia a toda descendencia para estar preparado cuando suene la hora.

La consecuencia dinámico-civilizatoria del orden social co-configurado por el esquema de la Sagrada Familia se muestra en una profunda escisión de las ideas de legitimidad paleoeuropeas. Mientras que desde el punto de vista de las culturas judía, romana y noroccidental europeas la legitimidad resulta en primer término de transmisiones patriarcales, la

sucesión apostólica pone en juego una segunda fuente de legitimidad. La historia europea del espíritu no fue otra cosa en gran medida que el producto de un esfuerzo por forzar la congruencia entre las legitimidades antagónicas de sucesión hereditaria mundana y sucesión apostólica, en especial en casas señoriales cristianas. El fracaso de esos intentos estaba ya en la naturaleza misma del objeto. Quien identifica el patriarcado con el filiarcado no debería extrañarse de que un día salte hecho añicos el tejado de la casa supuestamente común.

Los comienzos del segundo sistema de legitimidad se remontan a la evasión del hijo absoluto de las líneas de las historias de género locales. Por mucho que el segundo orden tras el tránsito de las comunidades originarias a la Iglesia temprana fuera recodificado bajo expresiones neopatriarcales, la energía anarquista del mundo cristiano de hijos e hijas nunca más se dejó encerrar completamente bajo la manta de plomo de la patrística política. En ella se transmitió una paradoja que habría de ser constitutiva para la dinámica europea de la civilización: en nombre del hijo se hizo inolvidable la legitimidad de lo ilegítimo, mientras aparecía a la vez una sospecha constantemente actualizable de si en el corazón de lo oficialmente legítimo no se ocultaba una ilegitimidad abismal. ¿Cómo pudo si no decir Jesús que la piedra desechada por los constructores se convirtió en piedra angular? (Mateo 21, 42). ¿Qué otra cosa habría podido afirmar Agustín si no que *remota iustitia*<sup>[213]</sup>, los reinos terrenos no son más que cuevas de ladrones ampliadas (*magna latrocinia*) y las cuevas de ladrones no más que reinos en pequeño?<sup>[214]</sup> ¿Y cómo si no podría haber soñado aún Rousseau una «sociedad» en la que el derecho positivo y la «religión del ser humano» volvieran a hablar el mismo lenguaje, en lugar de hablar continuamente sin entenderse,

como es habitual en la Europa cristiana?

Esto fue posible desde que el hijo de todos los hijos entendió, gracias a su íntima unidad con el padre, cómo presentar su evidente ilegitimidad como una forma superior de autenticación legítima. En el super-ello del acontecer tradicional paleoeuropeo actúa desde entonces una contradicción no salvable. La materia de lo que son las transmisiones filiárquicas está hecha de autoridad antiautoritaria y antiautoridad autoritaria. Como si hubiera que demostrar que solo tiene futuro lo imposible, esta contradicción aseguró al cristianismo su pervivencia como movimiento de irritación incurable.

Por mucho que la Iglesia como vehículo de la legitimidad alternativa se hundiera en estados de corrupción interna, esto no consiguió afectar realmente a su función como transmisora de un derecho humano de no-pertenencia a un colectivo subyugado, se llame familia, clan o pueblo. Sí, aunque la Iglesia misma, mientras fue ideología en el poder, se hiciera culpable de la esclavitud psíquica de muchas generaciones, a sus documentos fundacionales les era inherente, no obstante, un impulso indeleble a la liberación de cautiverios de herencia. Los derechos humanos modernos se fundan sobre todo en la libertad, afirmada por el cristianismo —y reforzada por el bautismo—, del individuo frente a la coacción del primer origen; y ciertamente también en el reconocimiento por la filosofía temprana de la libre movilidad cosmopolítica del espíritu y de su toma de distancia con respecto a la polis y a la madre tierra. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, en esas doctrinas de libertad, en parte productivas, en parte ilusorias, tiene su fundamento la «sacralidad de la persona», que se ha observado de nuevo últimamente en los preámbulos constitucionales y tablas de valores de la

modernidad<sup>[215]</sup>.

Reanimación es la primera política. Tras ella, todo ser humano, desde el nacimiento, tiene un derecho inalienable a ser «injusto» frente a la mayoría, por grande que sea, de sus propios parientes. Nadie tiene por qué estar de acuerdo con las costumbres, opiniones y mentiras del pueblo de origen solo porque los antecesores no conocieran otra cosa. Quien, además, lleva a cabo la operación fundamental del ser-persona cristiano, que se llama «fe», se transforma inmediatamente en un hijo ilegítimo del Altísimo.

Que los mortales al uso procedan de padres profanos es una regla de cuyas excepciones se conoce poco. Pero donde las semillas aéreas del espíritu se expanden, resultan imaginables engendramientos más allá de lo usual. ¿Y si en tu caso, pues, también hubiera intervenido un factor vertical? En la era «después de Cristo» a ningún ser humano se le puede negar el derecho a llevar su vida como bastardo de Dios. Un Jordán se encuentra por todas partes. En cualquier lugar puede escuchar un ser humano, saliendo del agua, una voz de arriba que le dice que es su hijo querido, en el que él mismo, el Altísimo, se complace<sup>[216]</sup>.

# Capítulo 6

## La gran liberación

### I. *ECCE HOMO NOVUS*

*Oidipous, Jeshua ben Joseph*: la evocación de nombres así, provenientes de la esfera de antiguas culturas mediterráneas orientales, provoca toda una cascada de presunciones no-triviales sobre el desarrollo de la civilización occidental, quizá sobre el curso de las civilizaciones en general, al que se adhieren una serie de preguntas del *ethos* con eco irritante.

Entre las culturas más desarrolladas de la Antigüedad, algunas, la helena por una parte, la judía por otra, ya conocían el riesgo explícito que corría su decurso debido a desgarrones internos: tras la aparición de esos caracteres ejemplarmente intranquilizadores, da igual si representan figuras míticas o históricamente reales, sus «sociedades» tuvieron que vivir con el riesgo evidente de que descendientes imprevistos, hijos problemáticos en el sentido primario de la palabra, por su aparición insospechada y su ejemplo corrosivo destrozaran las simetrías normalizadas, aparentemente sólidas, de ascendencias y futuros.

Los nombres de personas emblemáticas indican cómo ya en

su tiempo el azar de la existencia insegura de su origen podía convertirse en un enredo de violencia arquetípica; sí, incluso en una irritación dinamitadora de la cultura. Por el caso del hijo del rey de Tebas, por una parte, por el del hijo de un trabajador de la construcción o «carpintero de obra» de Nazaret, por otra, el análisis psico-histórico y genealógico-crítico de procesos culturales de transmisión se hace receptivo a un hecho inadvertido, o al menos no acentuado la mayoría de las veces: muy lejos de procurar el retorno de lo mismo con los medios de la reproducción y la educación, en las civilizaciones basadas en la escritura la filiación —la generación de un lazo psico-jurídico-cultural entre las generaciones— representa desde la Antigüedad un juego de azar, en el que en todo proceso concreto de transmisión entre mayores y más jóvenes se abre por principio una puerta de entrada para fallos de copia, rupturas de la tradición y continuaciones distorsionadas de ella, primero del lado de los hijos, mientras la inquietud genealógica más pronto o más tarde alcanza también a las hijas.

Ya en tiempos antiguos la dinámica civilizatoria genera en los pueblos y ciudades más grandes un ámbito de juego de asimetrías indominables. En medio del acontecer, nunca penetrable del todo, de la transmisión entre padres e hijos se abren ocasionalmente intervalos que equivalen a fines del mundo inadvertidos. Por regla general los *generation gaps* se reinterpretan como continuidades. Siempre se prefiere creer en líneas continuas de herencia. Las novelas familiares, que podrían compararse con ríos o cadenas, constituyen el género preferido de las unidades étnicas que resistieron a la erosión genealógica. También gusta cambiar de imagen y dejar que el río y la cadena se transformen en árbol gracias a una metamorfosis no-ovídica. Cuando irrumpe con fuerza la discontinuidad, como en el caso del hijo renitente y alcohólico

del que se habla en el Deuteronomio (21, 21), el propio padre ha de aparecer ante el tribunal de ancianos a las puertas de la ciudad para exterminar a su hijo malogrado, lapidándolo junto con el pueblo de los decentes. «Todo Israel oirá esto y temerá»<sup>[217]</sup>.

La toma de partido arcaica por la continuidad pese a claras perturbaciones no es sorprendente ni reprochable. Desde antiguo señala la altura de una civilización, cómo asume el reto de incluir en su desarrollo las inseguridades que las «innovaciones» acarrearán a las «tradiciones». Tengamos en cuenta que ambas expresiones son anacrónicas en este contexto: lo que hoy se designa como tradición se llamaba antes la mayoría de las veces piedad, y lo que ahora se llama innovación era antes simple y llanamente pecado.

La idea de que a partir de un cierto peldaño de desarrollo la civilización cuenta entre sus presupuestos con la «integración» de un elemento de perturbación, con la heterogeneidad y la extrañeza, la expuso Hegel en sus reflexiones sobre el helenismo temprano como unidad de contradicciones «superadas»:

La verdadera contradicción que puede tener el espíritu es espiritual; es una especie de extrañeza en sí mismo por la que únicamente el espíritu consigue fuerza para ser [...] Todo pueblo histórico-universal [...] se ha configurado de este modo. Así fue como tanto los griegos como los romanos se desarrollaron partiendo de una *colluvies*, de una confluencia de naciones de lo más diverso<sup>[218]</sup>.

Para captar lo esencial de estas reflexiones se necesita regresar a un periodo en el que la palabra «integración», de existir, no era todavía una ficha de juego en los discursos políticos vacíos. El concepto hegeliano de espíritu muestra que las primeras «integraciones» solo son pensables como efectos masivos de hibridación. Se habrían instalado como tales en el «proceso de la civilización». Y «civilización» significa, como indica la idea de «formación» [*Bildung*] de

Hegel, ya en niveles tempranos, el arduo «trabajo» de lo singular contra sí mismo: por ella lo extraño y lo propio son forzados a configurar una unidad de nivel superior, saturados de «contradicciones superadas». En tales síntesis se unen lo vivo y lo muerto conformando una simbiosis inspiradora. Mejor sería hablar de una sintanasia: el «espíritu» transmite sus directivas a las generaciones actuales mediante fuertes palabras de poder y mando desde más allá de las tumbas.

Las fuerzas que más impulsan el proceso de la civilización, sin embargo —la anidación, producida por bastardización, de lo ilegal en lo legítimo y la expansión de lo legítimo mediante anomalías recurrentes—, no desempeñan papel alguno en la consideración de Hegel sobre la *colluvies gentium*, la fuerza, creadora de confluencia, del «espíritu» de pueblos o culturas históricamente significativos.

Nietzsche será el primero que asocie un «cambio de valor» a largo plazo con procesos amplios de bastardización o hibridación en los pueblos generadores de historia. Él supone en las grandes culturas —junto con ampliaciones militar-imperiales— la tendencia a la autodomesticación bajo la directriz de «valores sociales» como idoneidad gregaria, sociabilidad, servilismo y docilidad. De acuerdo con el punto de vista de Hegel sobre el carácter sintético de la civilización superior, Nietzsche percibe contribuciones heterogéneas a su devenir: ninguna civilización puede persistir en una situación «homocultural». Si una cultura ya no es «primitiva», es por eso mismo heterocultural. Al final, la confluencia a largo plazo de lo diferente produce la civilización moderna, cuyo valor guía no puede ser otro que la igualdad. Este desarrollo es inseparable de una indiferencia genealógica creciente. La tendencia a la igualdad garantiza que «el ser humano se convierta en el mejor animal doméstico del ser humano»<sup>[219]</sup>.



Igualdad solo es otra palabra para el postulado de derogar por doquier las leyes de la herencia: ya nadie ha de llevar ventaja a otro por su ascendencia. Nada ha de ser legítimo que no pueda anclarse en lo actual y mediano. El *telos* interno de la tendencia global serían esos «últimos hombres» definitivamente entremezclados, medianizados, predecibles e innobles, de los que Zaratustra hace notar irónicamente que habrían «inventado la felicidad». El concepto de «superhombre», en cambio, supone el emblema de un programa utópico para la defensa de la diferencia entre valoraciones nobles e innobles<sup>[220]</sup>.

Como se ha hecho notar, entre las cualidades definitorias de pueblos tradicionales, autocentrados, que han conseguido a medias aislarse del entorno, cuenta el que dirijan su mirada a la eliminación de variaciones no deseadas. La ética más antigua de las tribus «primitivas» regulaba la mayor parte de las cosas con ayuda de costumbres ultraestables, que, dada su venerabilidad, acreditación y obviedad, estaban fuera de discusión. A ellas pertenecían formas de vida como ritos, mitos, danzas, fiestas, fórmulas mágicas, servicios funerarios y otros usos específicamente populares, que fueron integrados mediante superinstituciones de reciprocidad, de intercambio de regalos, de mandato de exogamia y de prohibición del incesto, mientras en época más antigua también la secuencia unilineal de generaciones, es decir, la atribución unilateral del parentesco a la línea paterna o materna, ejerció efectos estabilizadores. Al ámbito de esos fenómenos puede aplicarse el concepto de «ficciones devenidas obligatorias», acuñado por Arnold Gehlen<sup>[221]</sup>. En referencia a la obligación se delata el mandato originario de las viejas culturas: garantizar su constancia por procesos seguros de copia. Efectivamente, la «moralidad de la costumbre» estaba anclada desde siempre en la preocupación de las preocupaciones: garantizar la

protección de las repeticiones licenciadas. Una fuerte dosis de neofobia funcionaba como alma del proceso colectivo de autopreocupación o autocuidado que hoy, en expresión casi sin sentido, pero no prescindible por desgracia, se designa como «cultura».

A la preocupación neofóbica se le podría llamar el factor «catónico» en las etnias de épocas antiguas. Por lo que se ve, a estas les era propia una posición fundamental adversa a la innovación. Es de justicia la referencia al aspecto sobrepersonal de la preocupación y cuidado por la preservación de las *mores maiorum*, una referencia que se puede aclarar por una observación *ad personam*: parece que el viejo Catón (234-149 a. C.), citado y mofado a menudo en los tiempos pasados de formación humanística, supuestamente el modelo de estrechez de miras anticuada, fue en el trato con los miembros de su familia un padre indulgente, entregado cariñosamente a sus hijos carnales, en cuya formación participó personalmente y sin dureza digna de mención<sup>[222]</sup>. Cuando elevaba su voz en el Senado en defensa de las costumbres de los antepasados lo hacía en su calidad de canciller o guardasellos autonombrado de las antiguas ideas romanas de corrección. En él la defensa de las tradiciones estaba muy lejos de todo automatismo, más bien constituía ya un «compromiso» decidido frente a manifestaciones de disolución previstas y ya aparecidas. En la legendaria opción de Catón por la destrucción de Cartago no resonaba el grito de guerra de un belicista obstinado; se trataba más bien del lema de la esperanza utópico-conservadora de que tras la victoria sobre el enemigo norteafricano, Roma volvería a la tranquila estabilidad del *modus vivendi* de antes.

Ya el rechazo de la innovación en Catón el Censor representaba algo completamente diferente que el hábito de

un viejo fosilizado, que hubiera hecho una virtud de su incapacidad para aprender. Presentaba una opción «político-cultural» en tiempos de estrés social elevado, articulaba una reacción de reflejos romanos internos hacia las guerras exteriores. También la animosidad de las capas sociales altas de la capital frente a la emergencia de gente nueva era más que una mera continuación de la neofobia de viejas culturas de etnia en el marco de un Estado en expansión: ponía en juego un elemento de salvaguardia premeditada de los derechos adquiridos por parte de los privilegiados, sí, incluso una clase política manifiestamente represiva. En los círculos cerrados de la aristocracia senatorial romana se consideraba el ascenso de hombres «sin ascendencia» a altas funciones estatales como una irrupción de arribistas semiilegítimos en las esferas propias, casi impenetrables, estrechamente ligadas unas con otras. En general, el adjetivo «nuevo» tuvo hasta mediados del primer siglo precristiano entre los romanos una tonalidad reprobatoria. Si a un joven político en ascenso, sin fondo familiar aristocrático y sin antecesores que hubieran alcanzado altos honores, se le llamaba *homo novus*, en esa expresión residía la actitud desdeñosa de la que hacen gala los poseedores de la *virtus* hereditaria cuando quieren distinguirse de los neo-eficientes y neo-triunfadores. Por eso la expresión romana «hombre nuevo» se traduce correctamente por «advenedizo», un término que significa el eterno fruncir el ceño de los bien nacidos frente a los candidatos no-nobles a las plazas superiores del escalafón de cargos.

En siglos posteriores los usurpadores de toda condición y procedencia — genios y charlatanes en mezcla desordenada— se reclutaron entre las filas de los nuevos, emergentes, no contrastados. En el lugar de los «nuevos hombres» aparecieron desde el comienzo de la Edad Moderna los *virtuosi*, que desconciertan al mundo por sus capacidades insospechadas y obligan al aplauso. A ellos se juntan en el siglo XIX las copias de Napoleón de los

continentes sureños y orientales, siempre a la caza de coronas, séquitos y debacles. Al otro lado del Atlántico los *self-made men* aspiran hacia arriba desde que para lo nuevo y los nuevos se crearon allí más espacios de juego que en ninguna otra parte de la Tierra. A ellos les pisan los talones los jugadores de azar y los que vegetan a la sombra del poder en todos los países anteriormente de esclavos. Los innumerables aspirantes a prebendas de la modernidad, que en los innumerables escenarios periféricos, sobre todo en las naciones descolonizadas, celebran sus ascensos, a menudo devastadores, solo pocas veces ocultarán su embrujo por modelos europeos y americanos<sup>[223]</sup>.

No sorprende que el número de *homines novi* en los días de la antigua Roma fuera razonable. En la época de la república serían apenas una docena de hombres a los que se adosó el ambivalente título, mientras que en la de los emperadores los casos aumentaron —por un lado, porque debido a la pérdida de poder del Senado las grandes carreras en el Estado se hicieron más permeables para gentes sin ascendencia, por otro, porque el imperio, pronto ya tras el paso a la monarquía augusta, sufría la decadencia de las viejas familias y una falta general de talentos—, lo que conllevó mejores oportunidades para una elección de capaces de otras clases. Objetivamente, la más tarde obsesivamente comentada «decadencia de Roma» fue ante todo una debacle de filiación, fundada en la incapacidad de las clases altas imperiales, desnucleadas y cansadas de la política, para generar desde las propias filas una descendencia capacitada y a la altura de las circunstancias; un hecho que ya en la era de los emperadores adoptivos era claramente reconocible y que bajo los emperadores soldados se acrecentó hasta convertirse en la mayor hipoteca sobre los desconchados edificios de la *res publica*.

En la memoria de la posteridad del periodo republicano solo quedan tres nombres de «advenedizos», de los cuales cada uno a su manera tuvo efectos ejemplares: el del citado Catón, que pagó su ascenso a los honores consulares con un «conservadurismo» supercompensador; después, el del general

Cayo Mario (158-86 a. C.), que durante la guerra con los germanos de 104 a 100 a. C. dejó que le eligieran cónsul cinco veces seguidas, a pesar de la prohibición de iteración en el cargo consular; este hombre respondió a la actitud desdeñosa y burlona de la nobleza antigua en su famoso discurso en el Campo de Marte, transmitido por Salustio, con una crítica acerba, en la que a costa de sus menospreciadores alardea de su modo de vida de soldado, frugal y virtuoso: para el hombre valiente es más importante poseer armas y gloria que caro servicio de mesa y riqueza inútil<sup>[224]</sup>; y finalmente el del ya citado orador Cicerón (106-43 a. C.), prototipo del *public intellectual* en suelo paleoeuropeo, que en defensa de su posición de *homo novus* —fue elegido cónsul el año 63 a. C.— lanzó ataques más fuertes que los de Mario: puso ante los ojos de los romanos el viejo ideal republicano de una nobleza resueltamente meritocrática, que había que determinar en cada generación. La verdadera élite se distinguiría exclusivamente por su *virtus* personal, en lugar de apelar a su alta cuna. Impresionaría por sus prestaciones concretas y actuales, y no por recomendaciones de ascendencia. Un hombre de ese corte se daría a conocer por sí mismo —*per se cognitus*— en virtud de sus palabras y hechos. Si asciende en el escalafón será por prioridades visibles y no por las combinaciones ocultas de sus parientes.

Tras estos recuerdos convencionales de los principios de la antigua ética romana del mérito, Cicerón se atreve a formular un concepto de aristocracia espiritual hasta entonces desconocido para sus compatriotas; un motivo que se retomará más tarde en el libro cuarto del *Convivio* (1306) de Dante en orquestación cambiada y que habrá de ser continuado por el humanismo moderno desde el siglo XVI, en varias fases, hasta el siglo XIX, incluso hasta el umbral del siglo XX y más allá, culminando en obras de gran formato

como *Paideia* (1933-1947), del helenista Werner Jaeger (1888-1961), en los trabajos del investigador francés de la Antigüedad tardía Pierre Hadot (1922-2010), que recordó el papel sobresaliente de los ejercicios espirituales en la filosofía temprana, o en las *Dahlemer Vorlesungen* (1981-2006) del filósofo de la cultura y crítico de la religión Klaus Heinrich, cuyas reflexiones sobre el contenido de verdad del mito enriquecieron el humanismo clásico con una teoría de las tensiones de género y otras figuras mentales psicológicas.

Tras su involuntaria retirada de la política activa, Cicerón reivindicó la idea, completamente exótica para los romanos de su tiempo, de la vida contemplativa, traduciendo el modelo griego de la *paideia*, completado con motivos platónicos y *theoria* estoica, a los conceptos romanos de *humanitas* y *litterae*. De pasada se hizo claro hasta qué punto la posesión de una villa en el campo facilitaba la dedicación al modo filosófico de vida y a sus máximas superpolíticas<sup>[225]</sup>.

Los casos de Catón, Mario y Cicerón muestran un rasgo común, característico de la dinámica de transmisión en el ámbito de la cultura europea: siempre que se observaban o sentían déficits de legitimidad —bien si, como en los ejemplos acabados de citar, solo concernían al nacimiento inferior o fuera de la alta nobleza, o si, como en el caso de Jesús, afectaban a su engendramiento extramatrimonial, supuesto o tenido como cierto—, los portadores y apologetas de un defecto real o presunto reaccionaban con la proclama de legitimaciones complementarias, que hacían del déficit una ventaja, de la deficiencia aparente una opción consciente, del hándicap una cualificación superior.

Dado que tales reformulaciones de las normas ante el hecho de la imposibilidad de satisfacerlas no solo pudieron constatarse en el ámbito de carreras políticas seculares, sino

que desde tiempos antiguos también en asuntos «religiosos», filosóficos y pedagógicos resultaron llamativas, es de suponer que en ellas sale a la luz un mecanismo general relevante de cambio de cultura: la ruptura consciente con lo habido, que se manifiesta en la expectativa dogmática de no-continuidad de la tradición. En la esfera de las artes plásticas y de la literatura esa ruptura se vuelve directamente predominante con el comienzo de la modernidad: nombres como Malévich y Duchamp señalan la «catástrofe» evolutiva del sistema del arte en el siglo XX temprano.

El referido mecanismo fue definido más arriba, en referencia a los embarazos jesuánicos respecto a su ascendencia, como salto zelótico desde la legitimidad a la hiperlegitimidad. Muestra la efectividad del refuerzo-desvío supercompensador. Este, por lo demás, constituye un proceso que puede aclararse en su totalidad con conceptos psicológicos normales, sin que se haga necesario recurrir a mecanismos inconscientes.

Lo que Nietzsche llamó «transvaloración de todos los valores» aparece a la luz de estas consideraciones no tanto como un acto revisionista repentino al final de una larga serie de repeticiones ortodoxas. Se cumple, más bien, por lo que respecta a relaciones genealógicas y procesos hereditarios culturales en suelo paleoeuropeo, en el modo de la subversión permanente: comenzando con una autoirritación, coimpulsada por vectores bastardos, del sistema cultural en la Alta Edad Media, que las energías liberadas en él solo pudieron «superar» por una constante remisión a tiempos futuros de tensiones actualmente insolubles. El descubrimiento de que la «superación de problemas» puede conseguirse por aplazamiento no puede separarse de la dinámica cultural de Europa. Por permanente subversión y permanente rodar de tensiones no resueltas se producen la

mayoría de las «máscaras de carácter» que determinan la fisionomía de la época moderna: la del místico, el protestante, el empresario, el trabajador libre, el artista, el descubridor, el inventor, el intelectual, el revolucionario, el mánager —cada lector es libre de deducir las formas femeninas de ello—. Todas ellas representan figuras de asimetrías evolutivas crecientes.

El movimiento ganó en eficacia en los siglos XIX y XX, cuando la modernización social y genealógica —desencadenada por las sinergias de la economía crediticia, el comercio exterior, la ingeniería mecánica, los códigos civiles burgueses y el trabajo asalariado de la mujer— expandió su dictado hasta las regiones del mundo más apartadas, donde fue traducido a los dialectos de la descolonización. La tendencia que sigue a la transvaloración de todos los valores está en la base del principio dinámico-civilizatorio por el que, reforzándose a sí misma en cualquiera de los niveles conseguidos, es impulsada por los efectos repercutidos de liberaciones precedentes.

Comenzando con los movimientos místico-populares de la Alta Edad Media europea<sup>[226]</sup> se puso en marcha en Europa occidental y central durante un periodo de tiempo de más de ocho siglos la subversión de las relaciones de legitimidad y transmisión que demandaban validez en cada caso. Desde hace dos siglos los motivos de intranquilidad incubados en Europa se transmiten al resto del mundo: piénsese en el juramento del joven Simón Bolívar en el Aventino en 1805 por la liberación de Sudamérica del dominio español, o en el imperio haitiano erigido en 1804 por el antiguo esclavo Dessalines y su «heredero» Faustin<sup>[227]</sup>, así como en las cien improvisaciones de nuevos Estados nacionales que vieron la luz del mundo en el transcurso del siglo XX, cuyos



representantes se sientan hoy uno al lado de otro en la Asamblea General de las Naciones Unidas, ese concilio de las ficciones políticas, a la espera de que todos los pueblos con bandera sean tratados por igual. Lo que se ha llamado «colonialismo» no fue ni mucho menos solamente la imposición de violencia hegemónica occidental a pueblos «periféricos». La descolonización política, llevada a cabo en todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX, proporciona la prueba de que el efecto fundamental de ese entremés histórico no consistió en la represión de poblaciones aborígenes, por mucho que sea eso lo que está hoy en el centro de atención y se considere con razón como totalmente rechazable. La consecuencia más fuerte del contacto con los patrones culturales occidentales se muestra en los portadores de las «modernizaciones» locales no pocas veces en las formas del proceso de «liberación»: ella conllevó la importación no propuesta de desestabilizaciones genealógicas, que acarrearón extravíos de lo más sanguinario en muchas de las «naciones» descolonizadas. Las tesis asumidas con intensidad últimamente en todo el mundo de teóricos de las «identidades híbridas» en situaciones poscoloniales o subalternas son, por su dinámica casi siempre impulsada por el resentimiento, mucho más apropiadas para camuflar los fenómenos, por muy evidentes que sean, que para arrojar luz sobre ellos.

En el siglo XX bastan por regla general dos cambios generacionales desregulados subsecuentes, de vez en cuando incluso solo una única cesura entre lo viejo y lo joven, para desprender una «cultura»<sup>[228]</sup> tradicional, da igual en qué sitio sea de la Tierra, de su ascendencia, por muy unida a ella que pareciera estar. Entonces, colectivos que existían autónomamente en la clausura de costumbres intactas — llamadas a menudo «religiones» — se convierten repentinamente en contemporáneos de la actividad más febril.

El hechizo de las costumbres tradicionales, que se había mantenido sobre ellos durante mucho tiempo como una hipnosis protectora, pierde de repente todo su poder de influencia. Hace poco aún brazos orgullosos y resignados, de la noche a la mañana se convierten en infelices aspirantes a los bienes de las culturas-modelo importadas. En pocos años los últimos pueblos perdidos en su propio tiempo se quedan sin su capacidad de juramentarse por el retorno constante de lo viejo en lo joven. Ya estuvieran establecidos ayer aún en un Neolítico congelado, en una Antigüedad fosilizada o en una rancia Edad Media, tras pocos decenios de influencias modernas también ellos, los últimos testigos de viejas situaciones problemáticas del tipo que fuera, involuntariamente rejuvenecidos, se cuentan entre los «legionarios del instante», como el joven Nietzsche caracterizó a los conglomerados humanos impulsados por la novedad, nacionalestatales, mediatizados, que antes se llamaban «pueblos». Añadamos: la participación repentina en la situación «cultural tardía» por parte de la mayoría de las culturas integradas en la modernidad no se alcanzó en absoluto por una autorreforma planificada de la tradición; para esto, excepto el caso de Japón en el siglo XIX y de los Emiratos Árabes en el XX, apenas existe ejemplo histórico; entre «ser humano primitivo» y «cultura tardía» hay para la gran mayoría de los «pueblos» un salto repentino<sup>[229]</sup>. Una vez dado, olvidan, como de la noche a la mañana, por lo que se ve, sus anclajes en las costumbres, es decir, en el conjunto de los hábitos buenos y malos que hasta entonces eran imprescindibles por doquier para poder existir como «pueblo».

Fue Gabriel Tarde quien sacó a la luz del día el cambio de estructura de las imitaciones al mostrar la preeminencia de la moda sobre la costumbre como una característica de las relaciones modernizadas<sup>[230]</sup>. En el concepto de moda —que

no solo, como sabía Leopardi, es la hermana pequeña de la muerte<sup>[231]</sup>, sino que constituye la palabra raíz de la modernidad— se esconde, como se ha expuesto, el hecho dinámico-civilizatoriamente explosivo de que en ella se impone la imitación de lo simultáneo, mientras que en el universo de la costumbre, de estructura replegada al pasado, lo que marca el tono es la imitación de los antepasados. Caracteriza la palidez de la filosofía social contemporánea que ni siquiera pueda deducir su concepto clave, «comprensión»: en tanto que lo basa en «comunicaciones» sincrónicas, no se da cuenta de que su ídolo no constituye otra cosa que un medio infeliz entre costumbre perdida y moda incomprendida.

## II. NACIMIENTOS IRREGULARES

La transvaloración de los valores genealógicos iniciada en la Alta Edad Media procede de la doble cúspide de la sociedad veteroeuropea: el clero y la aristocracia. No es extraño por eso que el hiato, dinámico-culturalmente lleno de riesgos, entre los mayores y los más jóvenes, a comienzos del segundo milenio poscristiano se hiciera visible y palpable primero entre los grandes de la Iglesia y del mundo. Dado el estado de cosas, estos grupos fueron los primeros que hubieron de intentar, mediante autoengaños institucionalizados, que se mantuviera oculto —fuera bajo codificaciones mundanas o eclesiásticas— el abismo cada vez mayor que se abría en las transmisiones de la «herencia» familiar y cultural a la

generación siguiente.

Segura de sus privilegios recibidos o recién adquiridos, la nobleza paleoeuropea entre Escocia y Sicilia, sobre todo la de más alto rango, también en asuntos galantes se engañaba con demasiada autoconvicción como para dejar que se viera afectada de más cerca por la propaganda monogámica de la Iglesia, reforzada tras Gregorio VII (Hildebrand von Soana, papa desde 1073 a 1085), en sus liberalidades y en las consecuencias de ellas: una marea variopinta de descendientes bastardos; a excepción de casos como el del «rey monje» Luis IX (1214-1270), que intentó seriamente armonizar el cargo del trono y el seguimiento de Cristo, por lo que ha entrado en la memoria de los franceses como «el Santo»<sup>[232]</sup>. De la severidad con la que siguió su idea de lo que era la obligación del rey habla el hecho de que con su única mujer, Margarita de Provenza, engendró once hijos, uno tan legítimo como otro.

A partir del siglo XI, cuando el príncipe normando Guillermo, más tarde llamado «el Conquistador», firmaba sus decretos con la rúbrica *ego Guihelmus cognomine Bastardus*, hasta la víspera de la Revolución francesa y más allá (parece que todavía el rey de Dinamarca, Cristian VIII, que conversaba con Kierkegaard sobre moral y creencia, regente desde 1840 a 1848, tuvo diez hijos ilegítimos con diversas amantes), instituciones como las del amancebamiento, el concubinato y los matrimonios de la mano izquierda o morgánicos siguieron teniendo dimensiones firmes en el ecosistema de las aristocracias paleoeuropeas; por no hablar de las siempre expendibles monedas pequeñas de las escapadas señoriales<sup>[233]</sup>. Estas liberalidades tampoco la crítica clerical permanente consiguió extirparlas. La elevación del matrimonio al rango de sacramento, gestionada con celo

sagrado desde 1100 y confirmada en el Sínodo de Verona de 1184, consiguió cambiar poco las opiniones usuales entre los de alta cuna. Algunos medievalistas son de la opinión de que solo una minoría entre la alta nobleza de la Edad Media tardía no colaboró vivamente en la generación de descendencia ilegítima.

De la sobreabundancia de reproducción bastarda en la nobleza parece que por su andadura vagabunda fue responsable en principio la sexualidad masculina, mientras que con el comienzo del Renacimiento el punto de mira de los observadores, sobre todo en las Islas Británicas, se trasladó al descontrol anárquico de las dotes sexuales femeninas<sup>[234]</sup>. De ahí el suspiro de un autor isabelino de nombre Nathan Field, que en su drama *A Woman is a Weathercock* hace dirigir al bello género el reproche: «¡Vosotras llenáis en mundo de bastardos!»<sup>[235]</sup>.

Los excedentes de descendencia de legitimidad débil fueron normalmente integrados de modo informal en la vida cotidiana de los géneros nobles, cuando no se les hacía gozar de prebendas eclesiásticas o se les colocaba en puestos militares. Como un color primario en la paleta de la vida cortesana, los «hijos naturales», igual que las «hijas naturales», contaban desde siempre con visibilidad propia, aunque desde el punto de vista hereditario tuvieran que aceptar ser postergados frente a los hijos del lecho legal. Que en la Edad Moderna incipiente se les asignó un papel especial en la dinamización de la civilización lo muestra el gran cambio en las relaciones de legitimidad que caracteriza al mito del Renacimiento.

Por lo demás, no hay que excluir que el llamativo entusiasmo que desde el siglo XV profesaron los humanistas burgueses y sus protectores principescos por modelos

antiguos, sobre todo por los de fuentes platónicas, fuera parte de una estrategia de ascenso bastarda, de fácil copia: puso en manos de pretendientes de posiciones privilegiadas en el campo del poder simbólico el medio de compensar un linaje real poco ventajoso mediante una «procedencia» noble y abstracta de los grandes de la Antigüedad. Los protagonistas de la «política cultural» tempranoburguesa sabían muy bien por qué en ese momento lo que valía era remitirse al «genio», a la «idea» y al «furor heroico» en lugar de a la Sagrada Escritura, a las palabras de los padres de la Iglesia y a los ancestros propios. ¡Y con cuánta mayor facilidad se abría en nombre de tales instancias el acceso a la «nobleza del espíritu», típicamente moderna!<sup>[236]</sup> Lo que bajo el título *The Rise of the Creative Class*<sup>[237]</sup> se definiera hace poco como la última cresta de la ola en el cambio social del sistema digital del mundo, en realidad había comenzado ya con las irregularidades genealógicas del siglo XIV.

Tampoco al clero católico de los siglos premodernos, a pesar de su obligado voto de continencia, pudo convencerse siempre y del todo de las ventajas de la vida en celibato. Incluso en ropaje eclesiástico, muchos de sus miembros se mantuvieron incorregiblemente apegados a sus inclinaciones mundanas. Naturalmente, de esas desviaciones de la norma clerical resultaron numerosas contribuciones a la nueva población de las naciones cristianizadas en forma de hijos de monjes y de curas; un hecho que tras los rígidos dictados, llegados a todas partes, del papa reformista Gregorio VII tuvo que llamar progresivamente la atención. Los descendientes de los señores de la Iglesia, de príncipes-obispos, cardenales, incluso de papas, hubieron de atraer las miradas del entorno desconcertado y provocar segundos pensamientos tanto en los creyentes como en los indecisos. La existencia de los bastardos del clero, no como la de los hijos ilegales de la

nobleza, fue una de las irritaciones crónicas de la conciencia moral medieval, como atestigua una plétora de literatura popular, teológica y jurídica sobre los «vástagos del pecado»<sup>[238]</sup>. No por casualidad el monje impúdico fue una de las figuras de carácter pregnantes en el folclore narrativo de aquellos siglos: en los sainetes medievales discuten mujeres experimentadas sobre las ventajas físicas de *miles* o *clericus*, y el voto de las damas se decanta claramente en favor de los hombres de Iglesia.

Con los bastardos de curas y monjes, el clero medieval trajo al mundo la carga propulsora de un excedente autogenerado de problemas, cuya reintegración en el sistema de valores y posiciones del orden existente ya no pudo ser reconducida sin unos efectos colaterales que dinamitarían el sistema. En estos fenómenos los efectos del principio dinámico-civilizador se hacen valer de modo palpable. Habría que considerar un azar que el malestar paleoeuropeo por la doble moral sea de la misma época que la conquista total, puesto que solo se completó en la Alta Edad Media, de la «sociedad» feudal por el mensaje cristiano en el poder: si una regla se subraya con mucha insistencia, las excepciones saltan tanto más a la vista.

El clero católico mismo fue, en cualquier caso, el que se distinguió en el levantamiento de barreras discriminadoras contra la entrada en sus filas de personas cargadas con manchas de nacimiento; por muchos que fueran los testimonios vivos de la propia ambigüedad. Cuanto más ambivalente era el comportamiento en la media luz de la vida diaria del colectivo clerical, con mayor consecuencia insistía *formaliter* en el cumplimiento de las normas, que él mismo infringía constantemente en secreto y públicamente. Aunque los clérigos europeos, desde los simples monjes hasta los príncipes de la Iglesia, trajeran al mundo durante siglos una

cantidad considerable de descendencia ilegítima —a menudo con concubinas establecidas, aunque no menos con mujeres tanto solteras como casadas de sus parroquias, con amigas espirituales, con pecadoras *ad hoc*; por no hablar del personal comprable: piénsese en los notorios enjambres de prostitutas que acompañaban la celebración de sínodos y concilios—, se oponían por regla general a la admisión de curas y monjes bastardos en las comunidades monacales, o incluso a su habilitación para órdenes superiores; a no ser que las criaturas del pecado se las arreglaran para obtener una dispensa papal, ya fuera mediante ascesis ejemplares o por ingresos convincentes en las arcas de la Santa Sede.

Quien quiera saber lo que realmente significa la palabra «gracia» en el segundo milenio *post Christum natum* no debería dejar de considerar los artificiosos compromisos de la Santa Sede entre regla y excepción. A partir del asunto de la administración de la dispensa por parte de la Iglesia romana surgió en la Edad Media tardía una rama de la economía organizada con una rutina peculiar: junto con el negocio de las reliquias y el comercio con las bulas, esta rama de la dispensa puso en circulación en vísperas de la Reforma una verdadera economía del pecado. Desde el redescubrimiento del archivo del departamento de gracia papal en el año 1913, la llamada penitenciaría, que consigna minuciosamente las solicitudes de los peticionarios conscientes de mácula de toda Europa desde finales del siglo XIV y su tramitación por la burocracia papal, las transacciones de la Santa Sede con los portadores de una mácula de nacimiento pertenecientes a las filas del clero —y a otras categorías de pecadores que querían llegar a ser algo a pesar de notorios defectos morales o imperfecciones genealógicas— pertenecen a los capítulos mejor investigados de la economía paleoeuropea de la conciencia<sup>[239]</sup>.



La importancia de este archivo para la comprensión de procesos sistémicos en el ámbito de poder y de validez de una moral fobocrática difícilmente puede ser valorada lo suficiente: en tanto la Iglesia mantuvo en vigor normas morales reforzadas por la posibilidad de punición, y en cuyo incumplimiento a gran escala podía confiarse, consiguió erigir una economía de multas de dimensiones pantagruélicas. Su bancarrota la causaron las modificadas doctrinas de la justificación de Lutero y Calvino y de otras teologías agustinizantes que conllevaron el formateo de las condiciones religiosas de temor y espanto: en cuanto los piadosos creen que solo la gracia produce todo en todo y que la predestinación divina ya ha arrojado el dado respecto a cada vida antes de que se acabe su duración terrena, la idea tan corrupta como sugestiva del rescate monetario del defecto y del pecado pierde su fundamento teológico.

En este contexto se impone la suposición de que para los impulsos individualistas de la Edad Moderna no fueron de tanta importancia los motivos, tan hipercomentados tras Spinoza, de la autoafirmación y autoconservación, como el nunca mencionado de la autodispensa. ¿No es el ser humano en la modernidad poscristiana en primera línea el ser que busca excusas para todo, más aún, que imagina argumentos para hacerse indemandable?

Por lo que respecta a las condiciones del clero medieval, los estándares de pensamiento y de comportamiento de doble moralidad ya estaban vigentes hacía tiempo antes de la formación del lucrativo sistema curial de dispensa. Pedro Abelardo (1079-1142), que podría haber sabido más de estas cosas como padre que fue del hijo ilegítimo Astrolabio, engendrado con Eloísa, polemizó contra la admisión de curas bastardos en comunidades monacales o incluso en el rango de los párrocos. Defensor de la doctrina agustiniana de la

continuidad de la culpa paterna en los hijos del pecado, en consecuencia quiso prohibir a estos el acceso a la vida monacal como un baño purificativo demasiado cómodo de su mácula existencial<sup>[240]</sup>. Sin embargo no es posible corroborar si al hablar así lo hacía conscientemente con la boca pequeña<sup>[241]</sup>. De hecho, la postura eclesial sobre el *defectus natalium* utilizó durante siglos el argumento de que el desenfreno de los padres vuelve por regla general en los hijos. Si ya el pecado de Adán es hereditario, más lo será desde luego el paso en falso de una pareja ilegítima<sup>[242]</sup>. La depravación moral de un monje que vive en concubinato desteñiría inevitablemente a su hijo ilegítimo, por mucho que este se esforzara como penitente en borrar la mancha hereditaria.

A largo plazo, sin embargo, la línea rigurosa no consiguió imponerse a la tendencia liberal. Mientras que el papado hizo de la concesión de dispensas un negocio modélico, que mostró la gran amplitud del campo de la gracia, algunos clérigos de los siglos XIV y XV, bendecidos con descendencia, decidieron regular sus apuros genealógicos con medios nada cotidianos, en ocasiones incluso con la asunción no ortodoxa de la responsabilidad paterna. Mientras tanto parece seguro que el padre del místico flamenco Jan van Ruysbroek (1293-1381) fue un canónigo de nombre Jan Hinckaert: este, después de que el niño se escapara con 13 años de su madre huyendo a Bruselas, lo acogió en su casa y se preocupó personalmente de la educación del hijo ilegítimo<sup>[243]</sup>. Con menos prejuicios aún manejó el sacerdote Rotger Gerard, activo en Gouda, el hecho de que de su relación con su ama de llaves, una simpática hija de farmacéutico, surgieran dos hijos dotados: a sus propias costas, o a las de su parroquia, consiguió para ambos jóvenes la formación más exquisita que podía ofrecer su tiempo, de la que se aprovechó sobre todo su segundo hijo, venido al mundo en Róterdam en torno a

Con la abierta dedicación de Rotger a sus vástagos ilegítimos se puso la primera piedra de la extraordinaria carrera de sabio de la Edad Moderna incipiente. El hijo más joven, que llevaba el nombre de Erasmo, inspirado en Grecia, dio las gracias en años maduros a su progenitor al traducir su nombre al latín —de lo que resultó Desiderius, «el deseado»—, correspondiendo a la entrega paterna al hijo ilegítimo con la prudente declaración de su estatus como hijo del amor. La confesión que hace la «necedad» erasmiana en su autoelogio, que es una hija ilegítima de Pluto y de la bella ninfa Hebe (la Juventud)<sup>[244]</sup>, proporciona una referencia mitológicamente codificada a la conciencia libre de complejos que de su ascendencia tenía el autor: evidentemente no estaba dispuesto en absoluto a andar por el mundo con la cabeza gacha a causa de la ausencia de la bendición del altar. La Europa erasmiana será la del bastardo satisfecho. Del amargado se hablará en otra parte.

Habla en favor de la capacidad de volar alto de las sensibilidades altomedievales el hecho de que solo pocos decenios tras la manifestación de la sabia inhumanidad de Abelardo llegara a florecer la leyenda de *Gregorio*, que —siguiendo una fuente anónima francesa— en la tradición alemana fue conocida sobre todo por el poema épico, surgido en torno a 1190, de Hartmann von Aue sobre el «buen pecador». Consiguió una difusión más amplia a través de una de las narraciones más notables de la *Gesta Romanorum*, esa compilación de *exempla* que fueron recibidos desde el siglo XIV hasta la época barroca como una unión europea de acontecimientos inauditos.

La leyenda narra la historia de un muchacho, engendrado por una cohabitación entre hermanos, que en el umbral de

convertirse en adulto se entera por casualidad de su procedencia y abandona a raíz de ello el convento en el que se había educado para recorrer el país como joven caballero. A la búsqueda de distracción y aventura, el joven libera una ciudad sitiada y se casa con su reina soltera, que tras un tiempo resulta que es su propia madre. También la Edad Media sabía que narrar no consiste a menudo sino en acompañar a héroes desorientados en el reencuentro con sus orígenes perdidos.

Bajo el *shock* del descubrimiento, el moralmente aniquilado por partida doble se retira como penitente encadenado a un islote abandonado en medio del mar del Norte; pero tras diecisiete años de penitencia es elegido milagrosamente como supremo pastor de la cristiandad: sueños proféticos habían transmitido a los electores de Roma un indicio respecto al santo eremita, con lo cual se pusieron en camino para buscar al elegido. Así, este no solo se convierte en liberador de fábula del doble pecado mortal en sí mismo, sino también en salvador de su arrepentida madre; y en dispensador de consuelo para todos los que tienen en su interior la sensación de que si no es por un milagro no se les puede ayudar en la vida.

En esta carrera-fantasía espiritual sin par se anuncia a lo lejos —todavía oculto bajo la jubilosa voluntad de creer en la soberanía de la gracia— el deseo dinámico-cultural de la modernidad estética y política: delata el impulso a hacer de la parte abyecta el centro carismático, del vástago ilegítimo el sujeto de las prerrogativas más selectas, del bastardo cargado de pecado el elegido. Innecesario subrayar que aquí el símil jesuánico, ebrio de transvaloración, de la piedra desechada que se convierte en piedra angular (Mateo 21, 42) coincide con el gusto medieval y de la primera modernidad por la excepción milagrosa.

### III. LOS HIJOS DEL ABISMO

#### La mística como rebelión antigenealógica

«No fui creado para una existencia burguesa, y talento tampoco tengo ninguno. Para nuestra familia lo mejor sería en cualquier caso extinguirse».

ARTHUR SCHNITZLER, *La señorita Else*

No fueron solo, sin embargo, los «hijos del pecado» los que colocaron el sistema cultural de transmisión de la «sociedad» tardomedieval ante una tarea imposible de solucionar, en tanto irritaron el sentimiento moral popular mediante una extensión excesiva y crónica de la doble moral: un efecto que se multiplicó sobre todo en los siglos XIV y XV con las secuelas desmoralizantes del cisma papal y de la omnipresente depravación clerical. Desde el punto de vista dinámico-cultural se notará que el hecho de la corrupción antrópica, establecida por Agustín un milenio antes en expresiones metafísicas, fue encarnada ejemplarmente por el egoísta clero tardomedieval, tiempo antes de que el Estado moderno ofreciera a muchos de sus «servidores» la posibilidad de conocer las alegrías del autoservicio.

Fueron más bien los «hijos de Dios», que aparecieron en masa desde los días de san Francisco, quienes por su apropiación literal del Evangelio confrontaron al aparato cultural católico con un reto insuperable ya dentro del sistema. Fueron ellos sobre todo quienes llevaron la dinámica cultural de Europa a la senda de liberaciones imparables. Desde el temprano siglo XIII legos teológicamente incultos, a causa de su anárquica recepción directa de la Sagrada Escritura, desencadenaron una marea institucionalmente incontrolable de imitaciones de Cristo extático-inmediatas, que en el transcurso de los siglos, sobre todo desde el Renacimiento —bajo el lema «creatividad»—, habrían de

convertirse en imitaciones latentemente heréticas del padre<sup>[245]</sup>.

La escena originaria de la nueva inmediatez evangélica se ha imprimido en la memoria europea, también fuera del *continuum* católico de leyendas, con perfiles inolvidables: en un día imposible de determinar con mayor precisión de la primavera del año 1207 un hombre joven, de nombre Giovanni Battista Bernardone, también llamado Francesco, «pequeño francés», por sus padres, aparece en la plaza del mercado de una pequeña ciudad de Umbría, Asís, en presencia del obispo del lugar Guido II, que actúa como juez, frente a su padre, el comerciante Pietro Bernardone, para justificarse ante la acusación de haber distraído bienes familiares con fines caritativos y otros eclesiales. En la escena que sigue a esto todo europeo sensible a los símbolos puede reconocer la efectividad de un gesto que *cum grano salis* ha permanecido presente hasta hoy, en tanto que la moral más moderna en cada caso procede del salto al contraataque.

Francesco, entonces de 26 años, decidido desde hacía poco a una vida de autoinmolación evangélica, se quitó ante el tribunal de Asís, ante su horrorizado padre, ante el atónito obispo y la ciudadanía, que miraba boquiabierta, toda su vestimenta y renegó de su ascendencia familiar. No queda claro si un autodesvestimiento así *coram publico* implicaba en sentido jurídico el acto de la renuncia a la herencia. El alcance simbólico del gesto de desvestirse se comprendió inmediatamente. ¿No eran desde tiempos cristianos tempranos el cambio de vestidura y el cambio de persona estrictamente paralelos? ¿No constituía el reconocimiento de la desnudez del alma ante Dios un motivo teológico clásico<sup>[246]</sup>, que era lícito retomar aquí en literalidad laica y traducir excepcionalmente al dialecto somático? Si fuera de

otro modo, la noticia de la pantomima adamítica representada en Asís no se hubiera extendido a toda la cristiandad durante los siglos siguientes a través de rumor, leyenda y *vita*. El escándalo se propagó, y esto hasta en la época en que la orden de los franciscanos ya había conseguido la fama de sobrepasar a todas las demás en abandono. Por su «éxito» —en tanto esta categoría moderna disonante sea aquí oportuna— sin par el *living theatre* de Francisco demostró que lo que más tarde se llamaría historia del espíritu, en el futuro ya no avanzaría tanto por conexiones con lo válido hasta el momento como por rescisiones de contratos implícitos.

Es imposible sobrevalorar el alcance de la escena de Asís. La autoinvención del individuo moderno, que se aparta de la ascendencia y precisamente por eso individualizado de una vez, deja sin efecto el trabajo preparatorio de padres y madres en la cadena anterior de la vida con un acto súbito de interrupción. Son los gestos configuradores de cesura y las escenificaciones flamígeras de rechazo de lo existente lo que escande cada vez más las «transmisiones hereditarias» y las novelas por entregas de la «cultura»: sustituye la transmisión continuada por los ritmos imprevisiblemente flameantes de innovación e imitación. Lo que tras el escándalo franciscano se llamará el nuevo «movimiento de religiosidad» y lo que pocos decenios después bajo el nombre de «teología mística», creado a partir de fuentes antiguas, la mayoría de las veces neoplatónicas, y fuera de los muros conventuales sobre todo, se desarrollaría hasta convertirse en una amplia corriente, son inconfundibles *re-enactments* de la invención jesuánica del padre, en la que, como se ha expuesto<sup>[247]</sup>, el sujeto se coloca en una subversiva intimidad con el polo absoluto sin detenerse ni en herencias ni en dependencias genealógicas reales de antecesores.

Lo esencial de la escena lo captaron ya los primeros biógrafos de Francisco pocos años después de la muerte del excéntrico trovador de la pobreza. Durante su actuación en la plaza del mercado de Asís hacen que su héroe de la fe diga a Pietro Bernardone: «Hasta hoy te he llamado mi padre en esta tierra; desde ahora diré: “Padre, que estás en el cielo”»<sup>[248]</sup>.

De repente vuelve a sentirse con una inmediatez casi brutal el espíritu antigenealógico que se había articulado en los discursos jesuánicos neotestamentarios. Francisco se adhiere a esa inmediatez como si los once siglos transcurridos desde su puesta por escrito no significaran más que el periodo de tiempo que un expreso nocturno emplea para comunicar entre sí un foco de iluminación con otro. En tanto que el motivado *imitator Christi* ofende el amor propio del padre diciendo que en el futuro dirigirá su mirada exclusivamente hacia arriba, aparece de nuevo el caso del que un comentarista más reciente escribe con razón: «La identidad cristiana del hijo con el padre no crea un continuo genealógico, sino que lo rompe»<sup>[249]</sup>.

Tampoco la identificación apostólico-radical del joven asceta de Umbría con el hijo de Dios establece una ascendencia lineal: funda, al contrario, una afinidad «mística» con el polo trascendente; a un padre diferente corresponde un hijo diferente. Este vive en el futuro bajo una ley vertical; si el padre está en el cielo no puede haber ya sino un programa para el hijo decidido: no dejar de hacer nada que en asuntos propios impida la ascensión al cielo.

Solo hay un paso entre hacerse hijo de ese modo y hacerse uno con el padre. Reside en la lógica del asunto que ese paso sea dado por los radicales subsiguientes. Desde la espectacular apostasía del joven Francisco de Pietro Bernardone, el lazo genealógico en el suelo del occidente que se dispone a ser



Europa se vuelve a romper en un lugar sensible: el hiato se abre más peligroso que nunca, los monstruos con figura de niños se mueven en lo sin suelo y todos los esfuerzos hechos hasta ahora en pro de la seguridad de las continuidades familiares, de la constancia de los patrones culturales, de la legitimidad de una herencia plenipotenciaria y de su transmisión a las generaciones siguientes aparecen como intentos permanentes de reparar la eficiencia provisional en todo caso. Desde tiempos medievales el secreto dinámico-cultural de Europa es que las dinastías en apariencia firmemente ensambladas en realidad tienen que improvisar constantemente.

Nadie en tiempos más recientes ha puesto en concepto con mayor radicalidad que Nietzsche la ruptura de la ascendencia familiar que se va abriendo desde los días de Francisco, cuando escribe en *Ecce homo*:

Con quien menos está uno emparentado es con sus padres; sería el signo extremo de vileza estar emparentado con los propios padres<sup>[250]</sup>.

O también en *Así habló Zaratustra*: «¿Qué hijo no tendría motivo para llorar por sus padres?»<sup>[251]</sup>.

Esa aventurada intuición —en caso de que se la considere así— de la vileza *a priori* de la ascendencia fáctica se traduce en el profeta hiperbóreo del siglo XIX en la negativa a aceptar una herencia de tales manos; y transmitirla nunca se contempla, desde luego. Hasta qué punto la ruptura con la ascendencia va acompañada de la renuncia al atrevimiento de producir descendencia lo delata Nietzsche al advertir, no en último lugar a sí mismo:

La prohibición bíblica «¡no matarás!» es una ingenuidad en comparación con la seriedad de la prohibición lanzada a los *décadents* «¡no engendraréis!»<sup>[252]</sup>.

Ya desde la entrada en escena del *poverello* el latente tema capital espiritual de Europa se había ocultado tras una

cuestión que nunca ha podido plantearse claramente, pero que permanece siempre como foco de irradiación de una profunda inquietud civilizatoria: ¿para qué seguir con la reproducción física si en realidad «procedemos» inmediatamente del padre? ¿No haría bien cualquier ser razonable en retornar a él, y «en él», lo más pronto posible? Nietzsche, efectivamente, que no creía en la posibilidad de un retorno al origen trascendente, no encontrará otra salida de este apuro que transformar el rechazo de la reproducción física en la demanda de plantarse «hacia arriba»<sup>[253]</sup>.

Aunque el motivo de la *imitatio Christi* había aparecido ya en los tempranos movimientos monacales del Próximo Oriente, y codeterminado desde el comienzo el *modus vivendi* cristiano en las comunidades «diseminadas» en torno al Mediterráneo, e incluso había sido importante temporalmente para la exaltación teológica del puesto de rey tempranomedieval en Francia<sup>[254]</sup>, solo en la Alta Edad Media se desarrolla hasta convertirse en una pasión de masas; sobre todo tras la afluencia de un elemento espiritual laico en la tradición religioso-profesional. Recuérdese otra vez: *religio* designaba hasta el comienzo de la época moderna la forma de vida del estamento clerical y siguió siendo un asunto de pequeñas minorías de profesionales del clero, fueran de intacta o de corrupta obediencia. La nueva promoción para una general imitación de Cristo —en la que resuena un claro riesgo de herejía y reforma— no solo se manifestó en el título del devocionario compilado por el corista agustino Tomás de Kempis en el convento de Agnetenberg, cerca de Zwolle, en torno a 1418, que con más de 3000 ediciones y tiradas en su tiempo y en los siglos siguientes representa la obra más difundida de la civilización cristiana tras la Biblia (todavía Luis XVI leyó *De imitatione Christi* mientras en enero de 1793 esperaba su ejecución en su calabozo del Temple

parisino, y sacó de ahí inspiración para asumir su destino como sujeto real y mortal sufriente). Es que, además, en los primeros momentos del auge de su influjo el esquema de la *imitatio* ofrecía no solo una ontología para los pobres de espíritu, sino también una lógica para la quietud del campo y una ética para los buscadores de salvación que postulaban un camino medio entre la vida activa y la contemplativa.

Solo aquí se vuelve del todo verdad el diagnóstico de Nietzsche de que el cristianismo había sido «platonismo para el pueblo». Por «pueblo» hay que entender ahora, sociológicamente en concreto, los habitantes espiritualmente inquietos de las ciudades tardomedievales y tempranomodernas, en su mayoría comerciantes, artesanos, magistrados, también viudas y mujeres jóvenes que descubrieron en las formas espirituales de vida una alternativa a las rudezas de los matrimonios medievales.

De la dinámica «religiosa» de esos grupos da una idea el hecho de que solo en Francia se construyeron más de 80 catedrales entre 1150 y 1280, no pocas de ellas en las prósperas ciudades de paños del norte. Si se considera en su totalidad la importancia de la construcción de grandes iglesias para la configuración de la ciudad —y se toma lo bastante en serio su efecto asentador de modelos para dimensionar la fantasía cósmica, el espacio interior y el mundo interior—, mediante estos éxtasis arquitectónicos queda claro que raudales de energía mental y pragmática se generaron y utilizaron en las poblaciones de las ciudades europeas gracias al ánimo de *imitatio* en expansión, y esto no solo en las metrópolis.

Con el *motto* de la imitación de Cristo ante los ojos —por el lado femenino, y en medida creciente, también la *imitatio Mariae*—, desde los comienzos olvidados de la modernidad

en la Alta Edad Media, innumerables gentes se entregaban a la tarea de reproducir lo más fielmente posible la forma de existencia de un hombre-dios sin hijos, muerto temprano, del que se decía que había superado la muerte y que tras un enterramiento episódico y una misteriosa estancia intermedia de cincuenta días sobre la tierra había regresado al cielo.

De modo natural, todos los intentos de «imitación» —clásicamente: de seguimiento, modernamente: de re-escenificación— solo podían suceder de modo que el sujeto imitante hiciera suya la máxima de la existencia jesuánica (o mariana): la entrega total a una voluntad divina claramente reconocible e interiormente asumida. Un existencialismo místico contagioso en alto grado infectó a continuación durante varios siglos a las poblaciones de las ciudades de Europa noroccidental y de la Alta Italia, tensionadas como incubadoras nerviosas, con un gusto por la Pasión sin precedentes; como si se siguiera la máxima de hacer en la propia vida algo de aquello que se hizo una vez con Jesús<sup>[255]</sup>.

En mirada retrospectiva, psichistóricamente informada, resulta evidente que la nueva devoción laica o la semiclerical —desde el recrudescimiento franciscano hasta la *devotio moderna* pre-reformadora— han de ser atribuidas al tiempo de incubación de formas modernas de subjetividad<sup>[256]</sup>. En ellas se acuña el interés, fundante para la Edad Moderna europea, por la autorrealización, aunque en la forma paradójica de una pasión por la autodesrealización.

En la base de este aparente absurdo está la forma en expansión epidémica de personalizarse apostólicamente, de la que antes —con la vista puesta en el proto-apóstol Pablo— se perfiló cómo procede de un cambio de sujeto por «reanimación»: en ese proceder el creyente cambia su yo prosaico y submotivado por una forma, trascendente y de la

máxima fuerza motora, de subjetividad, que es prestada directamente por Dios. Pronto ya se anuncia aquí el cambio, característico de condiciones modernas, del quietismo fugitivo del mundo al activismo místico<sup>[257]</sup>.

Nada testimonia con mayor claridad este giro que la prédica, tan sublime como falta de escrúpulos, del Maestro Eckart sobre Marta y María, en la que el orador, con sangre fría hermenéutica, pone cabeza abajo el sentido literal del discurso jesuánico de la primacía del modo de vida contemplativo: para el futuro la activa Marta ha de ser, según Eckart, la que ha elegido la mejor parte, mientras que María perseveraría a los pies del Salvador en lirismo infructuoso y no habría comprendido aún la superior bienaventuranza del obrar<sup>[258]</sup>. Desde entonces se sabe con seguridad lo que antes solo podía suponerse por el prólogo del Evangelio de Juan: la gran teología es el manual para entender a Dios mejor de lo que se entiende él mismo.

Este esquema infeccioso de reanimación mediante un cambio de sujeto ya no solo domina de ahora en adelante la personalización apostólica, que desemboca tradicionalmente en el estatus de sacerdote y en la *religio* como profesión; determina en este momento también las figuras mentales de la «teología mística», que fue enseñada, predicada e incorporada a partir de 1300 en los lenguajes del pueblo. Es evidente que el aparato eclesial tardomedieval no consiguió ocultar su secreto estamental ante el mundo de laicos: fueron innumerables los que se dejaron convencer de repente de las ventajas que obtiene quien concibe su vida bajo un mandato divino íntimamente dirigido a él. ¿Acaso toda alma inteligente no ha recibido de Dios mismo una carta inscrita en ella? Tras su recepción, existencia y tener una tarea habrían de significar una misma cosa.

La tarea personal comienza con el requerimiento de entrar en una nobleza ontológica de cuya existencia solo los menos habían tenido noticia hasta entonces. Según la apariencia externa, la nobleza dedicada a Dios se había personificado en el primer estamento, el clero; estadísticamente apenas algo más que un 0,5 por cien de las poblaciones medievales. El clero se distingue claramente desde el punto de vista funcional, aunque no siempre desde el personal, de la nobleza mundana, que numéricamente era algo más del doble de grande que el estamento clerical. Si aquella vivía del pretexto de luchar y gobernar para todos, este se justificaba por su pretensión de ayunar y pedir por todos. Tras la reinterpretación mística, todos los conscientes de ella son llamados a la nobleza espiritual: para ascender al rango de un ser metafísicamente ennoblecido el individuo elegido para tomar conciencia de ello solo necesita hacerse cargo de que el secreto de su existencia consiste en la renovación de su filiación respecto a Dios.

Dado que en el modo de existir como hijo de Dios coinciden la unicidad y la insignificancia del sí-mismo, esta doble determinación rubrica el misterio de la subjetivación tempranomoderna. Quien quiere ser de Dios ha de poder no ser nada: esta es la valla que tiene que saltar el individuo cuando es captado por el deseo de liberarse de la banalidad de «mundos de vida» terrenos a la vez que de las obligaciones de obedecer a la ley de la reproducción lineal. No debería imaginarse demasiado alto ese obstáculo: los éxitos masivos de las órdenes mendicantes, de las congregaciones de laicos, de las casas de beguinas y begardos, de las hermandades masculinas y femeninas del Espíritu Libre y de las congregaciones de la Nueva Devoción resultan mucho más comprensibles cuando uno piensa que la más tarde nebulosamente llamada «mística» desde el trasfondo de las

realidades de vida tardomedievales pudo fascinar a su clientela prácticamente por todas partes como *the best show in town*.

La mística —por utilizar sin mayor cuestionamiento esa expresión un tanto pingosa— consiguió su atractivo a partir de la magia de lo negativo: en tanto organizó en el margen de las ciudades continuas competiciones de *humilitas* entre los candidatos a la muerte-al-mundo, creó desconocidos intereses de masas por los récords sutiles de la autodisolución. Puede que no pocos de los aspirantes a tales doctrinas de verdad sospecharan lo corto que era el camino desde la disolución interior al estar-permitido-todo exterior. Desde este punto de vista el nerviosismo de la Inquisición, puesta en marcha por Inocencio III (Lotario di Segni, papa desde 1198 a 1216) y muy ocupada desde el temprano siglo XIII con la proliferación de los «hijos de Dios» libres de espíritu, es hasta demasiado comprensible: en su modo de pensar se anuncia, por la desprofesionalización de la dignidad sacerdotal, aquella deslegitimación general de la jerarquía eclesiástica que a comienzos del siglo XVI —no en último término debido a la drástica doctrina de Lutero sobre el sacerdocio de todos los creyentes— conduce en las tormentas de la Reforma a consecuencias radicales teológico-políticas y social-revolucionarias.

En el infeccioso esquema de la pérdida de sí mismo por autodesrealización se fundan todos los paradójicos currículum y anticarreras que muestran a innumerables individuos fuera del clero regulado el camino hacia la desvinculación del interés por la autosupervivencia y autocontinuidad familiar, paso a paso, alienación a alienación, renuncia a renuncia, hasta el umbral de la capitulación en el infierno, si es que fuera voluntad de Dios que yo haya de arder en él. De las etapas que el místico tiene que superar antes de llegar a la meta o a la no-meta no sería fácil decir si significan subidas o

descensos. El arriba hacia Dios implica un abajo hacia el desprendimiento de uno mismo. A esta circunstancia puede remitirse la frase que gustan de citar autores místicos: *abyssus abyssum vocat* (Salmos 41, 8), un abismo llama al siguiente. Es verdad que aquí no se habla del abismo de los griegos, el Tártaro, que participaba en la generación de monstruos míticos de tiempos remotos<sup>[259]</sup>, sino de la profundidad insondable de Dios, de la que se dice que se refleja en lo más interior del alma del espíritu, sobre todo allí donde esta participa de la primera oscuridad: *homo non intelligit*.

Ahora resulta evidente que los pasos en los caminos del «des-devenir» —es decir, de la disolución del sujeto en la falta de yo— nada tienen que ver con la transmisión de una herencia cultural o material a una generación siguiente. En cada sujeto místico individual el flujo de la singularidad ha de quedar paralizado. Esa extinción incluye todo lo heredado mundanamente y transmitido dinásticamente. En lugar de la preocupación por transmitir unos derechos legítimamente adquiridos dentro de la parentela, aparece el esfuerzo del individuo liberado por regresar él mismo al primer fundamento. Después del giro a los ejercicios místicos ya no es su asunto el «objeto de transmisión, incalculablemente precioso» desde el punto de vista mundano-genealógico —se le conciba como bendición paterna, como preeminencia de estatus o como dignidad hereditaria—: lo que el alma ha recibido directamente de arriba es imposible que lo transmita en el plano humano. Solo puede reintegrarlo al primer dador.

Desde este punto de vista el compromiso místico de regreso a Dios y la pasión entusiasmada del seguidor de Cristo aparecen como las acuñaciones más agudas y resueltas de la escatología platónico-cristiana: cada una de ellas desarrolla en lo suyo la doctrina de las últimas cosas, y no con



la mirada puesta en lo último del mundo, sino en lo último del alma, siempre en el horizonte de un final personal que se considera cercano. El deseo de los *imitatores Christi* es implantar en la vida diaria el arte de la extinción. La frase: «Desaparezco luego soy» ha de poder acompañar todos mis movimientos. Los seguidores del Señor sufriente y resucitado quieren hacer de todo tiempo un tiempo restante, de toda fase de la vida un último minuto de juego.

La pasión por desarrollarse a sí mismo hacia Dios no es compatible con el cuidado por la transmisión de una herencia familiar o de un carisma dinástico. Quien es heredero de Dios vivirá en «pobreza» por el lado mundano. En el mejor de los casos los repatriados en Dios pueden colaborar en la socialización de una descendencia de jóvenes desertores del marco de una *religio* institucionalizada; un hecho que ha dado ocasión a menudo a la mala interpretación de la Iglesia como «guardiana de la tradición». En el caso de que hubiera habido algo así como una «tradición cristiana», esta designaría solo el mecanismo iterativo de las salidas, producidas en cada generación, de nuevos candidatos a la extinción del proceso de transmisiones mundanas y carnales. En realidad son los últimos de antes quienes tienden siempre, y solo ellos, la mano a la «descendencia», reunible en cada generación, de últimos nuevos. Los agentes de la *fuga mundi* no pueden ser nunca los padres de sus imitadores.

Competente en tradición, en estricto sentido de la expresión, fue la Iglesia —si se prescinde de su autorreproducción, exitosamente ejercida— más bien en una de sus funciones temporales adyacentes: como auténtica transmisora se reveló solo cuando decidió asumir poder sobre la «formación» y operar en amplio frente como sujeto de procesos pedagógicos; funciones con las que ella, más allá del propio suministro, se hizo con la responsabilidad de la

formación de la descendencia en la «sociedad» entera, anticipando con ello la función paterna del Estado moderno, organizada como poder general escolar<sup>[260]</sup>. Se ha subestimado a menudo en qué medida la conexión de trono y altar en la Edad Moderna incipiente significó ante todo la *liaison* de trono y escuela.

La orientación preponderante de la Iglesia prerreformadora a la canalización de los impulsos de huida del mundo puede que constituya un motivo de por qué a los innumerables laicos, espiritualmente infectados, de los siglos XIII, XIV y XV, a todos esos espíritus libres de ánimo enardecido, a esos autodidactas de la ascensión al cielo y voluntarios de la crucifixión, en cuanto se trataba de su *modus vivendi* apenas se les ocurrió nunca otra cosa que adosarse a formas tradicionales de existencia monacalmente desmundanizada. El afán de «vida común» fuera de las ciudades produjo también en la Edad Media *cum grano salis* siempre las mismas formas que habían sido codificadas ya hacia el 325 d. C. por el patriarca egipcio del desierto, Pacomio, el creador de la monástica *koinós biós*.

Los siglos anteriores a la Reforma se caracterizaron por una gran ebullición dentro de las comunidades espirituales laicas, análogas a órdenes; no obstante el hecho de que la curia romana, aterrorizada por el impulso de las innovaciones franciscanas y dominicas, poco después de la muerte de los dos grandes impulsores que las fundaron (Domingo, muerto en 1221, y Francisco, en 1226), había emprendido el intento de restringir la fundación de nuevas órdenes. La oleada de la «fantasía social» —por utilizar una expresión del siglo XX, no del todo oportuna— se manifestó en la Edad Media tardía en la fundación ininterrumpida de congregaciones para «últimos hombres» espiritualmente en llamas, por regla general

aspirantes urbanos a la devoción, que reclamaban un estatus intermedio entre *religio* y vida secular. Ejemplar fue aquí — junto al a menudo comentado y muy sospechoso movimiento de los Espíritus Libres— el movimiento, varias veces citado, de la *devotio moderna*, proveniente de los Países Bajos actuales, que, surgido hacia finales del siglo XIV bajo el impulso de Geert Grote (1340-1384), contaba en torno al año 1500 con casi un centenar de conventos en Europa del norte y central.

De los flujos masivos de «últimos hombres» en la corriente místico-popular de la Edad Media tardía podría escribirse en el álbum familiar: «Hemos inventado la felicidad», sin dejar de reconocer por ello la altura de su ambición. A diferencia de los últimos hombres de la modernidad, caricaturizados por Nietzsche, que desaprendieron el anhelo absoluto, triturándolo en pequeños deseos para el día y pequeños deseos para la noche, los inventores medievales de una felicidad que sobrepasa al mundo se orientaron a un objeto sin límites, cifrado bajo expresiones como «padre», «Dios», «uno», «sustancia», «principio», «*grunt*», «abismo» y otras. Su obtención era equiparable a la sumersión en algo «omniabarcante» de cualidad supraconceptual. La búsqueda de lo absoluto llevaba el desprendimiento a una situación global en la que la voluntad propia desapareciera completamente. Si se alcanzaba la disolución completa habría de producirse espontáneamente la afluencia de lo divino en el lugar dejado libre por el yo diluido.

Al polo vacío del anhelo místico se le sustrajo todo acceso fácil, debido a las exigencias casi sobrehumanas impuestas a los aspirantes a la perfección espiritual. Esto elevó su capacidad de tensar el arco del deseo lo suficiente como para disparar hacia el objetivo más lejano<sup>[261]</sup>. El anhelo que apunta

alto podría remitirse al principio aristotélico según el cual todas las cosas son movidas por el afán de retorno a su origen. Dado que nada muestra un origen superior al «intelecto agente», latente en todo ser humano —el cursor de Dios sobre la pantalla del alma—, este, después de la irrupción de la «palabra» en él, quiere volver, por hablar con el Maestro Eckart, «sin intermediario a su primer origen».

Con la mirada puesta en los movimientos místico-populares de la Edad Media tardía puede comprobarse hasta qué punto el dicho de Nietzsche sobre el cristianismo como platonismo para el pueblo significaba algo más que una maliciosa ocurrencia. De hecho, ya la liberación de formas escépticas frente al mundo y huidizas de él de subjetividad en la filosofía antigua y en el cristianismo tardoantiguo, marcado helenísticamente, no habría sido imaginable sin conceptos platónicos y neoplatónicos. Solo el platonismo, al exponer con toda claridad el método para «trascender» sobre lo empírico, puso en manos del impulso de huida del mundo, que se había hecho manifiesto en días precristianos entre los «sabios» de algunos pueblos, las herramientas lógicas necesarias. Con la escisión de la existencia en la del hombre exterior y la del hombre interior creó, apoyado en máximas y reflexiones afines de fuentes estoicas, el imperio bimilenario de la retirada espiritual, en la que participó sobre todo el cristianismo premoderno: pues, aunque en la existencia humana ambos lados siempre estén unidos, en la diferenciación como tal planea también una referencia a la posibilidad de la separación, sea que esta se deje a la muerte o se quiera anticipar al tiempo de vida mediante esfuerzos especiales. La escisión paleoeuropea de la existencia entre la del hombre exterior y la del interior refleja el desdoblamiento platónico del mundo, según el cual todo ser existente es el resultado de la reunión de una forma arquetípica de alta calidad con un

material representante de menor calidad. En este esquema se apoya la huida idealista a lo esencial, que tras el giro cristiano se radicaliza, convirtiéndose en una recomendación general de evasión del mundo.

No sin motivo Agustín, tras las huellas del obispo de Milán, Ambrosio (339-397), reconoció en el platonismo pirateado cristianamente la oportunidad de los teólogos para defender su pretensión de supremacía intelectual frente a posiciones máximamente desarrolladas de «sabiduría» mundana. La «verdadera *religio*», determinante para Occidente y para Europa, adoptó forma cuando bajo la pluma de Agustín la ontología platónica se encontró con el *ethos* del Evangelio: «No vayas fuera, vuelve a ti mismo, en el hombre interior habita la verdad»<sup>[262]</sup>. En la historia de las repercusiones, todavía no cerrada, del imperativo platónico-cristiano se liberaron inmensas energías de alejamiento del mundo, que proporcionaron sus inconfundibles colores al milenio entre Agustín y Lutero<sup>[263]</sup>.

Notemos que en el cambio a la Edad Moderna las tendencias de huida del mundo se transformaron, gracias a un cambio paradójico de polaridad, en fuerzas de sometimiento del mundo, con lo que quedó abierto si la civilización moderna llevaría a un nuevo arraigo de la existencia en el mundo<sup>[264]</sup> o a una huida del mundo hacia delante (travestida como «progreso»)<sup>[265]</sup>. De hecho, la Edad Moderna ha cambiado la lógica de la reproducción por una ética de la optimización. Lo que llamamos modernidad es un gran proyecto de mejoras de vida terrestre. Para tiempos premodernos las instrucciones para seres humanos en camino eran todavía inequívocas: tienes que comportarte en todas las situaciones de modo que la máxima de tu obrar pueda servir en cualquier momento de pauta a seguir por el deseo de todos

de superación del mundo.

Los comienzos de la superación del mundo negándose a la reproducción son muy anteriores al encuentro del cristianismo con el platonismo. Conducen a fuentes que quedan muy lejos de los motivos espirituales y político-eclesiales del celibato. De hecho, ya son comprobables en los primeros gnósticos cristiano-anti-católicos, que primero estaban convencidos de percibir una oscura conexión entre el fracaso de la creación en general y el malogro de reproducciones en particular. Su declarada aversión a la procreación de descendencia se fundaba en la intuición de que la dudosa creación, esa obra del demiurgo malo, torpe y cruel, merecía de una vez por todas ser abolida en cada existencia individual por la decisión de no reproducirse. Toda contracepción significaba una reparación del malentendido de la creación. Por contra, con todo acto de reproducción se proseguiría la obra malograda del ignorante artífice del mundo. Quien quisiera escapar al diabolismo de lo real debía interrumpir en su propia existencia la cadena de la desgracia, que ata a los niños a sus progenitores y a través de ellos al demiurgo.

Las huellas del afecto antiprocreativo alcanzan, más allá de los santos egipcios y sirios del desierto, hasta los comienzos paulinos de la proclamación de Cristo, en la que la advertencia de continencia sexual fue expresada claramente. Pablo no hacía secreto alguno de su postura fundamental aversa al sexo y se la recomendaba a los miembros de las primeras comunidades: al matrimonio entre parejas cristianas solo le daba su bendición para evitar el peligro de la «fornicación». Es posible que impulsos análogos se remonten a las sectas ascéticas judías del primer siglo precristiano, a las que no les resultaba extraña ya la inclinación apocalíptica a la interrupción de la cadena de la reproducción.

En este contexto puede describirse con mayor exactitud el papel de la mística medieval en la aparición de las subjetividades bastardizadas y antigenealógicamente excitadas de la Edad Moderna incipiente. En los resurgimientos místicos del siglo XIII se funda la revolución de las ideas de ascendencia que influiría un día en la hiperrelevación moderna del sujeto autónomo, cuasi libre de ascendencia. Un sujeto que solo permite ya conexiones sincrónicas y rechaza líneas históricas de ascendencia: quiere, típicamente, asociarse con existencias vecinas en relaciones «rizomáticas» y realizar su potencial en «estructuras» sin jerarquía. No está dispuesto en modo alguno a subir a «árboles» genealógicos o a implicarse en otras formas de expresión de ordenación vertical de la existencia<sup>[266]</sup>.

En tanto que el pensamiento místico cristianizante promovió la escisión platónica entre el hombre exterior y el interior, se llega a partir de días tempranomedievales a una desvalorización hasta entonces desconocida de las relaciones de ascendencia externas; una desvalorización que se agudizó con el romanticismo analítico del siglo XIX y se radicalizó en la era de la hibridez globalizada. Sea lo que sea lo que pertenece al *homo exterior* cae del lado de la mundaneidad y realidad viciadas. Muestra *per se* la mácula de ilegitimidad ontológica. Quien solo ha sido engendrado mundanamente se convierte en un bastardo de la materia, sí, en un engendro de la nada: ciertamente un diagnóstico extremado, atenuado por el relato bíblico de la creación de Adán, pero jamás invalidado del todo.

El hombre exterior, aunque haya nacido incluso como hijo de príncipe o de princesa y esté provisto en abundancia de legitimidad mundana, desde el punto de vista espiritual es *a priori* de malos padres. Dado que los seres humanos «en

principio y la mayoría de las veces» dirigen su vida por la línea de la dependencia de hechos externos y desconocen las excelencias de la vida interior prometidas *post Christum natum*, van dando tumbos por caminos ciegos. Siguen fijados a su «desorientación» hasta que, gracias a un empujón del tipo que sea, preferiblemente por el mensaje cristiano, llevan a cabo el giro al hombre interior; sea de modo ingenuo-simbólico como Francisco en la plaza del mercado de Asís, sea con motivaciones capaces de alentar, como las que propagaban los autores eruditos y las *mulieres religiosae* de las escuelas místicas. Una vez que gracias a dicho empujón se han vuelto a la propia alma —más exactamente, al alma del espíritu entendida platónicamente— como núcleo del hombre interior, se le designe como *nous* o como *mens* o como intelecto increado, descubren una concepción, de índole completamente diferente, de cómo hay que pensar la propia procedencia y su patrimonio hereditario, certificado más allá.

La gracia lógica y la oportunidad psicológica de la idea de *homo interior* reside en hacer imaginable una forma alternativa de la ascendencia: no causada mediante generación y nacimiento físicos, sino por efluencia de la Causa Primera. En los platónicos latinos ese hecho se llama emanación. La vida interior, tal como procede de la primera causa, se debe a una génesis ontológicamente peculiar. Característico de ella es que no presupone interacción física alguna de padres dispuestos a la procreación, tampoco trabajos cerámicos previos de un Dios alfarero. Dicho desde el punto de vista de la política educativa, el hombre interior proviene de un segundo camino de generación: no de copulación de cuerpos excitados ni de tibia leche de nodriza. Debe su existencia espiritualmente relevante a un íntimo reencendido del concepto de Dios en el intelecto humano. La doctrina del Maestro Eckart del nacimiento de Dios en el alma proporciona su engaste clásico



al modo alternativo de creación por acción recíproca íntima del Supremo consigo mismo. Por eso el verdadero apellido del hombre interior es «de Dios». La tarea del sí-mismo emanado de Dios consiste en ganarse mediante continuo ejercicio de «serenidad» los sobrenombres «hacia Dios» y «en Dios».

Los funcionarios de la Inquisición se dieron cuenta casi desde el principio del peligro proveniente de tal modo de pensar: que para los *perfecti* espirituales pudiera volverse superfluo el cristianismo organizado eclesialmente. Que incluso un grande de la orden dominicana como el Maestro Eckart no se viera inmune a las recriminaciones de herejía es un hecho que habla de la intranquilidad creciente, desde el siglo XIII, en el sistema de la administración eclesial de los dogmas; por no hablar de la malevolencia de los denunciadores franciscanos frente a la espiritualidad de los arrebatos de Eckart.

A la vista de tensiones de tal tipo puede afirmarse que la historia de las ideas de la vieja Europa siempre ha mostrado también rasgos de una historia de la Inquisición. Desde Ireneo de Lyon (*ca.* 135-202) hasta Eric Voegelin (1901-1985) se extiende un *continuum*, poco advertido, de sospecha frente al autoteísmo y frente a otras acuñaciones del narcisismo metafísico, del que rebosa la historia europea del espíritu.

Desde el punto de vista genealógico la prestación de la mística tardomedieval consistió en su misión de superrelevar a una sublime extrañeza del mundo el estado de ánimo zozobante en el mundo exterior, que se propaga desde el siglo XIII temprano. Quien ya no podía conectarse satisfactoriamente al árbol genealógico paterno ni a familia, clan o pueblo ciudadano, encontró aquí un camino prefijado

para naturalizarse en una ascendencia alternativa. Desde el punto de vista del geneólogo la mística cristiana implica la opción de cambiar de la descendencia lineal a la vertical.

De hecho, la emanación inmediata del alma noética del absoluto suprime todo riesgo generacional. Así no puede aparecer intervalo obstaculizador alguno que separe origen y originado. En tanto que el abismo llama al abismo, el hiato mismo se utiliza para cerrarlo. El abismo se convierte en el mejor amigo. En tanto que lo habito lo hago invisible.

Las fórmulas de la confesión de Nicea (325): *Dios de Dios, luz de luz*, no solo pueden aplicarse al hijo de Dios, sino a toda alma inteligente. Que no puede rehuir los cometidos de pensamiento que surgen de ahí. Dios en mí, luz en mí, pero con toda modestia: ¿cómo puedo entender esto en cada caso? Hay que representarse la emanación del fundamento incondicionado desde el modelo de la extensión de luz, del rebosar de una sustancia en fermentación o también de la división celular<sup>[267]</sup>; pero lo más próximo es hacerlo de acuerdo al emanar de conclusiones lógicas a partir de premisas. No incluye una salida a otro. El hombre interior, «nacido» de Dios, nunca está realmente «en el mundo», en tanto el mundo significa el medio de la otredad, de la oscuridad, de la resistencia. «En el mundo tenéis miedo, pero estad tranquilos, yo he superado el mundo» (Juan 16, 33). El emanado de Dios se mantiene siempre en la proximidad de Dios, flotando sobre el abismo de la indiferenciación entre él y yo, por mucho que los guardianes de la ortodoxia pretendan advertirme con tanta insistencia de que guarde la distancia que corresponde a la creatura.

Una vez que el *homo interior* ha conseguido claridad sobre su estatus, gracias al autoencierro iniciático en el radio de acción de Dios se hace íntimamente transparente. Aunque

Dios siga siendo lo oscuro primordial, los seres que proceden de él quedan en la luz: ángeles, categorías o especies. Quien piensa realmente, piensa siempre también en articulaciones de Dios. Si las «chispas del alma» están en la luz o en lo oscuro primordial, tampoco llegaría a estar completamente claro nunca en los grandes de la teología mística. ¿Cómo he de saber si Dios se revela en mí o se oculta en mí si el Supremo mismo deja la cuestión abierta?

El hombre interior cumplido conserva una sensación de sí mismo en tanto que se piensa proveniente misteriosamente sin cesar de Dios: la creación no ha tenido lugar «en aquel tiempo», *in illo tempore*, como piensan los creyentes literales y los dependientes de imágenes, se produce ininterrumpida, actualmente y en cada instante. Aquí hay que hacer notar que el tipo divino de «crear» o «alumbrar» representa un emanar sin resistencia y sin huecos, pacífico y seguido, del fundamento productor; exactamente igual que, según la doctrina teológico-trinitaria correcta, el Hijo afluye del Padre al modo de la *processio*, para reflejar a este su propiedad más íntima, el logos. Entre Dios Padre y Dios Hijo no hay *generation gap*. El que en estas doctrinas entren fantasmas del doble género de Dios les proporciona atractivo adicional psicosemántico.

Puede comprenderse el poder de seducción de tales figuras mentales en cuanto uno se fije en cómo, en ellas, las formas genealógicas se convierten en patrones genealógicos: estos presentan desde el principio una dinámica no-cotidiana. La causa primera desempeña el papel de un padre que engendra a su hijo endógenamente, sin tener que someterse al rodeo a través de un proceso de generaciones. Dado que la causa primera no tiene ninguna otra detrás de ella, puede actuar creadoramente sin motivo externo. Dicho en imagen, no tiene que casarse con una segunda causa para demostrar su

fertilidad. Dispone de la capacidad del origen de hacerse «padre» sin molestias. Como tal consigue entrar inmediatamente «desde sí» en las criaturas. Las superiores entre ellas participan a su modo en la *aseitas* divina. Existen autógenamente, como un primer movimiento, como una rueda rodando por sí misma.

Tendría que ser comprensible lo lejos que se encuentra la forma «mística» de pensar de la tendencia moderna a sentir anti-genealógicamente. En tanto que ella —la máquina de solteros más exitosa antes de la modernización genealógica y de la revolución sexual del siglo XX— ofrece una idea alternativa de origen, libera del peso de llevar las cadenas de ascendencia de la vida profana. Libera una concepción no-cotidiana de reproducción, según la cual la filiación espiritual puede entrar en el lugar de la ascendencia física y familiar, de pesantez terrena.

A la vez aparece el bosquejo de una nueva idea de legitimidad: según ella el sujeto místico iluminado se cualifica *ab ovo* como portador de derechos inalienables como hijo de Dios, derechos fundamentados más profundamente que todos los discursos posteriores sobre derechos humanos. Quien en aquel tiempo ya no era capaz o no quería entenderse como descendiente, heredero y sucesor de padres y abuelos reales — el lado materno falta en esta lógica de todos modos<sup>[268]</sup>—, encontró en la concepción del *homo interior* una instrucción para reducir el «árbol genealógico» propio a un mínimo sin raíces, sin ramas, casi sin necesidad de tronco. Puede remitir la existencia directamente al progenitor. Así aparece una imagen inversa de lo que en el siglo XX se ha llamado la «sociedad sin padre»: la comuna místico-cristiana, sin excepción, tiene uno y el mismo padre allende. Respecto a padres reales, puede soportarlos irónicamente o prescindir de

ellos tranquilamente.

La capacidad de sugestión que sigue ejerciendo la mística medieval (no en vano la recepción del Maestro Eckart por el movimiento juvenil alemán tras 1900, animado filosófico-vitalmente, significó un posludio suyo) consiste en que muestra a los individuos particulares —a los eternos jóvenes— un método para que puedan repetir en el foro del alma el gesto de Francisco en la plaza del mercado de Asís, y sin provocar escándalo público, siempre y cuando se prescinda de los escándalos de la herejía, que en los días medievales también corrieron por caminos discretos. Solo en pocos casos la condena de la Inquisición conllevó la muerte en la hoguera; como sucedió en el caso de la beguina iluminada Margarita Porete, que prefirió subir a la pira en la Place de Grève de París (el lunes de Pentecostés, 1 de junio de 1310), que renegar de las verdades sobre la relación del alma anonadada con el Dios lejanocercano (*le loinprès*), expuestas en su obra *El espejo de las almas simples* (ca. 1295).

El secreto del proceder imitativo consiste en la utilización simultánea de dos juegos de lenguaje que transcurren uno al lado del otro. Su movimiento paralelo permite traducir los giros del discurso neotestamentario y teológico de «Padre, Hijo y Espíritu Santo» directamente a las figuras filosóficas de causa primera, hipóstasis y emanación, *et vice versa*. Por ello se puede cambiar en uno u otro sentido entre las sólidas figuras de engendrar o alumbrar y los sutiles conceptos de la efluencia al modo emanativo, sin tener que comprometerse con ideas profanas de reproducción<sup>[269]</sup>. En ese esquema es el padre el que alumbra sin parar, así como la causa primera es la que constantemente irradia desde sí. El capítulo lógicamente más difícil del pensamiento neoplatónico, la motivación y estructura interna de la «emanación», los adeptos medievales

de la mística consiguen dominarlo casi sin esfuerzo a nivel emocional e imaginario: se podía apoyar uno en imágenes del brotar vegetal, del fácil surgir del río de su fuente o de la prédica inspirada, sin atormentarse con problemas de fundamentación más profundos<sup>[270]</sup>. Los místicos de una escuela así pagaban realmente un alto precio por la separación del hombre interior de su doble sensible, la existencia incorporada. En tanto que determinan el mundo externo como lo marginable por antonomasia, producen un incremento de alejamiento del mundo que va más allá de la medida normal del malestar por tener que vivir. La agudizada distancia con el mundo contribuye a la inclinación de lo espiritual a despedirse del proceso de reproducción de los colectivos reales: y hacia atrás no menos que en la perspectiva del futuro. No solo no quieren tener ya más padres terrenos, tampoco desean bajo ninguna circunstancia serlo ellos. El antifamiliarismo místico se contenta con la exhortación jesuánica a que los muertos entierren a sus muertos. Con ironía metafísica sus seguidores radicales dejan que sea el hombre exterior incorregible quien participe en el juego, devenido sospechoso, de la procreación de hijos<sup>[271]</sup>.

Por la abreviación mística del proceso de ascendencia parece conjurado el riesgo de filiación malograda. Pero el peligro de extrañamiento por causa de lo movido místicamente no puede hacerse desaparecer del mundo. Al contrario, se agudiza en la medida en que los practicantes de los ejercicios místicos consiguen la vuelta hacia dentro.

De hecho, al místico avezado le resulta chocante el poco conocimiento que las personas normales tienen de su nobleza ontológica. Las personas mundanas, aunque estén bautizadas, normalmente se consideran más como exponentes de su clan que como vástagos de la Madre Iglesia, no digamos ya como

hijos inmediatos de Dios. Con la sospechosa alegría de incorregibles hijos del mundo siguen actuando como copartícipes en una obra que solo pone en escena motivos terrenos, demasiado terrenos. Ello supone la versión medieval de lo que en el siglo XX se ha llamado el «olvido del ser», que no es otra cosa que la complacencia ante las sugerencias de la cotidianidad. Induce a los suyos a entenderse según el modelo de objetos cosificados y circunstancias dadas en el mundo exterior y a integrarse en este sin pensar más.

El ataque místico al sistema genealógico de la vieja Europa parte, como se ha dicho, de la conclusión teológicamente plausible de que Dios produce exclusivamente «hijos naturales» e «hijas naturales» —«engendrados» o «nacidos» al modo de la emanación directa de la primera fuente—, análogamente a la misteriosa *processio* de la Palabra a partir del Padre. Dios Padre mismo, *post Christum natum*, es el progenitor de los bastardos más nobles.

Entre los creados así solo los menos, sin embargo, se hacen conscientes de su filiación de Dios, virtualmente actualizable en cualquier instante. La mayoría desperdigada prefiere juntarse con los descendientes del Adán soplado en vano. Los seres humanos de la exterioridad se entregan al olvido de su ascendencia, pegados como están a preocupaciones mundanas. Se dejan llevar por la corriente de las generaciones, no pocas veces dirigidos por la idea de que solo hacen lo que hacen en bien de sus descendientes, una idea que ha sido desde siempre la madre del autoengaño.

Desde el punto de vista de los despiertos «hijos del Supremo», por el contrario, los incorregibles hijos del mundo, los satisfechos, insolentes, los de alta cuna en primer lugar, son los verdaderos hijos terribles de Dios. Siempre son criticables, pero más aún compasibles. Aunque de la mejor

casa, se apartan regularmente de la especie. A menudo no hacen uso de su alta herencia hasta el final. Las ovejas negras en el rebaño del Señor son desde antiguo —los teólogos dicen: en la era posterior a la caída— la inmensa mayoría. Incapaces, como son, de captar su origen sutil, se pierden, cual semiautómatas, en la «nebulosidad» —en la *Diesigkeit*, en expresión de Heidegger— de los asuntos mundanos. Reacios a la reflexión, pierden su derecho a tomar posesión de su herencia. En las últimas cosas no les ayudará mucho la tan solicitada gracia del padre. A quien no ha reconocido en la vida la causa primera, *alias* al padre, las altas instancias ya no le tomarán en consideración al final de todos los días como su criatura.

#### IV. LOS BASTARDOS GLORIOSOS DESFILAN

Si alguna vez se ha encontrado un pizca de verdad en el enunciado de que cada época sueña la siguiente, seguro que es debido ante todo a la circunstancia de que toda época, de hecho, transmite a la que le sigue algo de sus desasosiegos materiales y simbólicos.

Solo pocas veces una generación de inteligencias activas hace eso al modo de la utopía constructiva, a la que Ernst Bloch, el gran maestro de la autosugestión positiva, no se cansó de hacer referencia. Y la mayoría de las veces lo consigue de hecho por la traslación de tensiones ilusas del presente a tiempos posteriores. Por naturaleza, la anticipación de lo venidero pertenece al desarrollo de aquellos excedentes



gracias a los cuales toda generación no completamente pasmada vive con alegre desconsideración por encima de sus posibilidades. El principio dinámico-civilizatorio se hace valer también en este contexto: de las demasías incontrolables de hoy —más allá de los sueños practicables de vida mejor— proviene la ruina desplazada a días ulteriores. Casi nunca se ha comprendido en qué medida el tan recurrido «futuro» representa un vertedero para los desechos de ilusión del desbordado presente.

En ningún objeto puede ilustrarse esto con mayor claridad que en el modo y manera en que la Edad Media soñó la Edad Moderna, sin imaginar lo mucho que sus ensoñaciones trabajaban en contra de las tendencias problemáticas, aunque también «sumamente creativas», de la época siguiente.

La entrada veteroeuropea en el «nuevo tiempo» (Edad Moderna) se realiza bajo el signo de la fascinación por las anomalías de origen. Con buenas razones, los historiadores de la cultura han colocado en la zona de tránsito entre las condiciones medievales y las modernas un «siglo de bastardos»; aunque *de facto* son varios siglos, que duran hasta hoy. En ellos los fenómenos de la existencia ilegítima o de origen incierto adoptaron medidas epidémicas, tanto en los libros como en los lechos; comenzando con las secuelas, caóticas en todos los ámbitos de la vida, de la peste negra de los años 1348-1349 y continuando su efecto hasta la época isabelina, en la que una virgen bastarda en el trono de una potencia mundial en auge atrajo las sorprendidas miradas de los contemporáneos, y más allá de ellos.

Quien desee comprender a qué preguntas premodernas quería dar respuesta el mundo moderno no puede proponerse nada más informativo que tener presente las *badlands* genealógicas de la Edad Moderna incipiente. Como se ha

mostrado, los bloqueos místicos de la ascendencia usual habían nacido de los intentos de lo espiritual de volver la espalda a las genealogías terrenas para sustituirlas por una procedencia espiritual del Dios siempre alumbrante. Los nuevos bloqueos se producen por los esfuerzos de los bastardos tempranomodernos por conseguir a toda costa, pese a sus orígenes ilegales, el acceso a los baluartes de legitimidad cultural.

De hecho, el sueño medieval que señala hacia la modernidad comienza con un trueno en el imaginario, cuyo eco será perceptible durante varios siglos. Aunque la modernidad haya perdido ciertamente el oído para aquellas vibraciones telepáticas, sin las que no puede entenderse el acontecer civilizatorio en el tiempo premoderno. En torno a la mitad del siglo XII surgen en Francia y en los países germánicos las primeras asunciones en lenguaje popular de *La novela de Alejandro*, de la Antigüedad tardía, que se convirtió, junto a la Biblia, en el escrito secular más traducido, más leído y con más frecuencia parafraseado del Occidente premoderno. La intensa impresión causada por ese libro, con el que la fuerza ensoñadora medieval accedió a la puerta de Oriente, y con ello —sin saberlo— del futuro de Europa, es debida a lo que aparece al comienzo mismo de la historia. Como difícilmente pudiera ser de otro modo, esta se abre en forma de un relato fantástico de nacimiento. Según este Alejandro (356-323 a. C.) no habría sido el hijo legítimo de Filipo II de Macedonia, como suponía la opinión común, sino un bastardo de fábula, cuyo engendramiento se cumplió bajo las circunstancias más inauditas.

Siguiendo el original tardoantiguo, en el que se apoyaban por regla general las «novelas» medievales, el verdadero padre de Alejandro habría sido el último faraón de la XXX dinastía, Nectanebo II (380-342 a. C.), del que se dice que al perder la

corona tras la derrota frente a los ejércitos persa-aqueménidas, habría huido a la corte de Filipo de Macedonia. Dado que el destronado monarca, acorde a su procedencia del mítico Oriente, tras su huida a Macedonia se dedicó entre otras cosas a hacer de astrólogo y nigromante, tenía a su disposición, como aseguraba la leyenda helenística, fuerzas sobrenaturales en abundancia.

El citado Nectanebo utilizó sus capacidades ocultas para inducir a acostarse con él a la esposa principal de Filipo, Olimpia de Épiro, la ambiciosa princesa de los molosos. Lo consiguió insinuando a la primera dama de Macedonia que el dios Amón, *alias* Zeus, abrigaba la idea de engendrar con ella un hijo completamente fuera de toda medida humana. Parece que Olimpia, estimulada reflexivamente por tales insinuaciones, mitad especulativamente adúltera, mitad sumisa madre de un dios, se entregó al mago. Ciertamente — al menos según el cálculo del narrador antiguo—, en su decisión también desempeñó un papel el hecho de que Olimpia solo fuera una de las al menos cinco mujeres de Filipo con las que perseguía sus planes dinástico-imperiales. Ahora veía llegada su gran oportunidad mediante la espera de un hijo de dios. La secuencia de sucesos no-cotidianos alcanzó su punto álgido cuando Nectanebo, el faraón-mago, en el momento de la cópula se transforma en un dragón para así descargar en la reina su semen monstruoso. De ese modo, el hijo prometido procedería, y de múltiples maneras, de lo extrahumano.

Quien contemplaba con ojos medievales el fenómeno de Alejandro tenía que vérselas con una amalgama de herencias transhumanas. Estaba ante él un hijo de faraón, que era a la vez hijo de mago e hijo de dragón, además de un hijo de dios, surgido del panteón del más allá egipcio que había anticipado las variantes posteriores de las tablas mediterráneas de dioses.

Desde el punto de vista dinámico-cultural es difícilmente mensurable el alcance de las consecuencias que esa fantasmática aventura de cama en la corte del príncipe macedonio tuvo en el ámbito paleoeuropeo: para sus admiradores tardoantiguos, la propia carrera de Alejandro ya parecía exigir por sí misma una ascendencia sobrenatural, y la escapada materna resultó ser el precio adecuado para ello. Alejandro mismo se habría reconocido como hijo del dios Amón tras la visita al evidentemente bien preparado oráculo egipcio del desierto de Siwa; y como insinúa una carta antigua, tras el final de su campaña persa parece que quiso hablar con su madre a solas sobre detalles de su origen.

Tampoco los elaboradores medievales del material opusieron mucha resistencia al abismo de la sensación genealógica; entre ellos, iluminadores de libros, por ejemplo, que dotaron al coito de la reina macedonia con el dragón recién aparecido en el dormitorio de visualizaciones impresionantes: en una miniatura ingenuo-brillante de finales del siglo XIII se reconoce cómo el monstruo se acucilla sobre el armazón de la cama, donde el equívoco faraón abraza a la reina mientras la cola del dragón sobresale, atrevida, del marco del cuadro<sup>[272]</sup>. En el Palazzo del Te de Mantua se encuentra un fresco muy explícito de Giulio Romano, del primer tercio del siglo XVI, que retrata a un Zeus muy excitado, solo presentable entre iniciados de alto grado, penetrando a una griega, también él dibujado en su mitad inferior como dragón iridiscente.

Que a causa de sus irregulares circunstancias de gestación Alejandro exista en forma para-humana es algo comprensible sin más para sus descriptores cristiano-medievales: el engendramiento de monstruos sigue obligando<sup>[273]</sup>. Alejandro no se parece ni a su padre ni a su madre: tiene por naturaleza

una melena de león, muestra dientes afilados como los de un animal de presa, sus ojos son desiguales, uno negro como el de un halcón, el otro gris como el de un dragón. En esto se hacen valer las marcas de los bastardos, marcas tradicionales en aquel momento, en las que, junto a indicios de animalidad contundente, lo característico es ante todo el doble color: en este asunto viene a la memoria involuntariamente Feirefiz, el medio hermano moteado en blanco-negro de Parsifal<sup>[274]</sup>.

Sobre la existencia de Alejandro planea un *fatum* sombrío: tempranamente maduro y dotado de enormes fuerzas corporales, causa un día la muerte de Nectanebo. Este había predicho al joven que, como antiguamente Edipo, se convertiría sin saberlo en asesino de su padre. De modo diferente al caso del hijo del rey de Tebas, la profecía había de cumplirse inmediatamente, pues Alejandro, en un arrebatado de iracunda cabezonería, empujó al vacío desde un alto muro al aparentemente falso profeta apenas este hubo expresado su profecía.

Una explícita excepción a la remisión directa a la antigua fábula del origen la constituye el autor de la *Alexanderlied* [*Canción de Alejandro*], compuesta en torno a 1150, que se presenta a su público como el «clérigo Lamprecht»: si bien es verdad que se muestra dispuesto a señalar el extraordinario nacimiento de Alejandro mediante acontecimientos naturales, como fuertes tormentas, oscurecimiento del sol y terremotos —admitiendo indirectamente así una analogía con los signos cósmicos en la muerte de Cristo—, rechaza, sin embargo, los componentes bastardos, mágicos y adúlteros en el engendramiento de Alejandro como una invención de informadores mentirosos. Se aventuró a hacer tal cosa sin darse cuenta de que con ello privaba a los receptores alemanes de la historia de su mayor atractivo: sustrajo la en cierto modo

ontológica necesidad de trasladar genéticamente al registro de los monstruos sagrados al héroe mítico de la ampliación a Oriente de la perspectiva occidental del mundo.

La extraordinaria importancia de la figura de Alejandro para el imaginario de las sociedades cortesanas de la Edad Media no residía solo en el papel clave del macedonio en la apertura del Oriente y sus *promesses de bonheur*, de las que el opulento apartado de maravillas de la novela transmite una cierta idea. Son sobre todo las operaciones militares, radiantes de éxito, del macedonio, de Babilonia, pasando por Egipto, hasta Persépolis e India, las que innumerables príncipes y caballeros occidentales desde el siglo XII tenían en mente como arquetipos de su propia obsesión por las cruzadas. Bajo la influencia de la historia de Alejandro se hizo evidente para ellos el rumbo de su anhelo: al lado del héroe antiguo y tras sus huellas querían conseguir, luchando, nuevas victorias en aquellas zonas lejanas e importantes. Si se considera que las expediciones militares a Jerusalén, en su tiempo designadas simplemente como *iter*, se contaron entre el siglo XII y el XVI entre las fuentes mitomotoras de las «culturas emprendedoras» paleoeuropeas —alimentadas por una red inextricable de motivos espirituales, bélicos, económicos y geopolíticos—, se hace comprensible, en su alcance similar a la *yihad*, la función de las campañas de Alejandro como prefiguraciones de las «peregrinaciones armadas» para la liberación del Santo Sepulcro.

Naturalmente, ninguno de los adaptadores medievales del material de Alejandro podía pasar por alto la identidad precristiana del héroe. Algunos autores no hicieron secreto alguno de sus reparos frente a sus raíces paganas, incluso le reprocharon su «soberbia»; más de uno criticó *expressis verbis* su seductibilidad por ficciones mundanas de poder y riqueza. No obstante, predominó con mucho la fascinación. En su

mayoría, la imagen del noble bastardo Alejandro resplandecía ante los ojos del público medieval como un caballero perfecto y un príncipe sin falta ni mancha; a ello contribuía enormemente la antigua equiparación de victoria en la batalla y juicio de Dios. En el impulso configurador de un imperio del general maníaco no solo se reconocía la anticipación de deseados triunfos propios en las cruzadas, también se veía el encargo actualmente vigente de ampliación exploradora de la imagen «occidental» del mundo; en tanto esta se pudiera ampliar sin colaboración de la navegación oceánica.

Aunque Alejandro, a causa de su pertenencia a condiciones de mundo precristianas, no podía participar de la historia cristiana de la salvación, sí estaba predestinado por su aparición meteórica a ser percibido como un doble prematuro del Salvador. Hubo de parecer a sus admiradores medievales un para-Cristo con armas, un intrépido superador de fronteras, que de un empujón había abierto el portón hacia el este a las gentes de Occidente. Así se convirtió en modelo para aquellos numerosos nobles que durante los siglos de las cruzadas soñaban con la exaltación metafísica de sus «telemáquicas» —dirigidas desde lejos belicosamente hacia Jerusalén— misiones en favor de la causa de la cristiandad.

Entre los imitadores cortesanos de Alejandro algunos fueron sin duda lo suficientemente clarividentes como para darse cuenta de las analogías entre los relatos irregulares del nacimiento del Salvador y los del conquistador, a pesar de que el inevitable no-has-de-darte-cuenta de la doctrina eclesiástica hizo lo suyo por oscurecer esos paralelos. ¿No saltaban a la vista, sin embargo, los rasgos comunes? Por una muerte temprana providencial en el mismo año de vida, ambos héroes habían sellado sus derroteros. Ambos estaban marcados por un estigma brillante de anomalía de origen, que hizo de ellos hijos de Dios victoriosamente atormentados; con

la diferencia de que Alejandro atrajo a los narradores más dotados, y Jesús, a los mejores teólogos. Ambos nacieron de madres que ya estaban dispuestas a asumir en la concepción proceder inusuales. Ambos parecían señalados para transformar, a pesar de éxitos y reveses sensacionales durante su vida, el mundo más bien por sus influencias póstumas que por su existencia terrena. Estas resonancias, por muy latentes que hubieran de permanecer, concedieron a los admiradores de esos héroes la apenas confesable satisfacción de degustar en sí mismos el elixir de una ilegitimidad superlegítima.

Cuán poderosamente actuaba la bebida milagrosa todavía a fines del siglo XV —a pesar de que la idea de cruzada hacía tiempo que había sobrepasado el punto álgido de su fuerza movilizadora— se delata el 11 de agosto de 1492, cuando el catalán Rodrigo de Borgia (1431-1503), acabado de salir papa del cónclave, adoptó con triunfal insolencia el nombre de Alejandro VI.

A partir de ese instante se hizo patente el secreto de la psicomotórica aristocrática en la época paleoeuropea y tempranomoderna: el propio representante de Cristo había osado ponerse el nombre del señor helénico de la guerra<sup>[275]</sup>. Por ese gesto ponía ante los ojos del mundo próximo su visión de la *coincidentia oppositorum*, según la cual poder mundano y espíritu supramundano habían de encontrarse ahora en el mismo campo. En ello era evidente que el lado espiritual de esa alianza solo podía resultar corrompido. La legendaria energía política del papa Borgia puso en primer plano el tema vigente en su última expresión de validez: por su actuación el titular de la Santa Sede informaba sobre la cuestión de cómo futuros portadores de una mácula de origen podrían conseguir, a pesar de su *handicap*, apoderarse de los puestos más altos.



El efecto desinhibidor de la lección papal tuvo eco durante largo tiempo: en caso de falta de legitimidad la usurpación a las claras —unida a la falta de memoria y pasividad de los pueblos— proporciona al candidato decidido los mismos servicios que una ascendencia sólida.

Si las fuentes no engañan, apenas hubo un delito ante el que se arredrara el titular de la Santa Sede cuando se trataba de ayudar a sus hijos ilegítimos César (nacido en 1475) y Lucrecia (nacida en 1480) —y en menor medida también a Juan (nacido en 1474) y a Jofré (nacido en 1481)—, a conseguir prebendas, coronas y consideración; todos ellos procedían del concubinato de largos años de Rodrigo con Vanozza de' Cattanei (1442-1518) en su época de cardenal. Durante el pontificado romano de Alejandro aparecieron otros vástagos bastardos adscribibles a él. Por lo que respecta a los perfiles morales del hijo Borgia, César, serían apropiados para confirmar los clichés más oscuros de la literatura eclesial anterior sobre el carácter inevitablemente corrupto de los hijos ilegítimos, sobre todo de los engendrados por curas. Aunque la mayoría de las recriminaciones contra los exorbitantes hermanos César y Lucrecia hubieran sido fundamentalmente proyecciones por parte de las víctimas de las intrigas de Alejandro, la parte fiable bastaría para una lista impresionante de condenas.

A la horrible descendencia Borgia podría aplicarse un dicho que formuló un autor de la época Tudor con relación a caracteres ruines de los escenarios isabelinos: «Bastardos, generados en la puerta de atrás de la naturaleza»<sup>[276]</sup>. Todavía estamos a años luz del romanticismo del delito de épocas posteriores. Los horrorizados contemporáneos de la política papal lo sabían mejor a su manera: cuando el reformador suizo Zuinglio (1484-1531) rechazaba con tonos agrios la

autodivinización de Alejandro VI, ponía al descubierto el núcleo herético del extravagante pontificado, pues ¿qué es Iglesia cuando delinquentes manifiestos pueden estar en su cúspide sin arrepentimiento? Cuando Martín Lutero, dos años después del fin de la fantasmada catalana en la Ciudad Eterna, expresó su célebre sentencia: «ese cerdo del demonio, el papa», hablaba —a lo bruto, como de costumbre, pero apoyado por el aplauso de muchos— en el ámbito de resonancia de un malestar sentido en toda Europa por los desvaríos romanos.

Los votos de Zuinglio y Lutero son compensados por las observaciones técnicas de Maquiavelo (1469-1527) sobre el modo de obrar de la camarilla de los Borgia. Para el *secretario* florentino, en las maniobras más faltas de escrúpulo del por él admirado bastardo papal César se perfilaba la esencia de la política moderna del príncipe: quien ve la manifestación política de la «verdad» en el éxito presente tiene que llevar consigo constantemente en el maletín del poder el asesinato, la traición y la mentira. El instrumento más importante entre ellos es desde siempre la mentira; comenzando con aquella que se hizo imprescindible para la posteridad hasta Federico el Grande; según la cual se detestan desde lo más profundo del corazón las doctrinas de Maquiavelo, mientras constantemente se practican.

Que la fascinación por los orígenes ilegales no se limitaba ya en la Edad Media tardía a las esferas de la literatura cortesana —y de su eco en el romanticismo ministerial— lo delata la carrera meteórica del romano Nicolo di Lorenzo (1313-1354), que consiguió corta fama entre sus compatriotas bajo el nombre de Cola di Rienzi, para despertar gracias a algunos autores del siglo XIX, sobre todo a los defensores del Risorgimento, así como también a historicistas románticos tipo Edward Bulwer-Lytton (1835), o a jóvenes

revolucionarios exaltados como Friedrich Engels (1840) y Richard Wagner (1842), a una segunda vida fantástico-políticamente exaltada.

En la figura de Rienzi sus nuevos admiradores no solo celebraban un caso anticipado de dominio del pueblo por aclamación: con ella la modernidad política como tal arrojaba de antemano su sombra. Los populistas románticos quisieron ver en ella la irrupción del genio en la esfera del Estado. Transfiguraron la aparición de Rienzi como si los dos espectaculares episodios de caudillaje del autoproclamado tribuno del pueblo, el de mayo hasta diciembre de 1347 y el de julio hasta octubre de 1354, hubieran sido indicios de un fenómeno que desde mitad del siglo XIX, gracias a una acuñación conceptual del publicista francés Auguste Romieu (1800-1855), se llamó «cesarismo»: la condensación de la supuesta voluntad del pueblo en la figura de un líder carismático, que despega de repente y teatralmente de la masa para, tras un largo periodo de apatía política, dar satisfacción a las nuevas aspiraciones rebrotadas del «pueblo» a la gloria, al poder y al bienestar, con representaciones espectaculares en escenarios históricos.

Estaba en la naturaleza de su papel que Rienzi no se diera por satisfecho con su nacimiento como hijo de un tabernero y una lavandera. Después de haber conseguido ascender desde las condiciones más modestas hasta la prestigiosa profesión de notario, quiso demostrar que por encima del trepa moderno el espacio hacia arriba está abierto sin límites. De hecho, en pocos años logró colocarse a la cabeza de un movimiento popular, que se proponía la reinstauración del orden público en la ciudad, destrozada por querellas de nobles sin fin, además del restablecimiento de la antigua grandeza de Roma. Provisto de dotes retóricas y con las alas que le proporcionaban los talentos autohipnóticos del histérico, que

entiende la ley de la escenificación efectista, tras su proclamación como protector de la Ciudad Eterna y como restaurador de la importancia universal romana, hizo correr la noticia de que era en realidad el «hijo natural» del emperador luxemburgués Enrique VII (1279-1313), engendrado por este durante su campaña italiana el año 1312 con una hija del país. Que el presunto noble bastardo a causa de su ascendencia libremente inventada estaba llamado a grandes acciones fuera del ámbito existente era algo que tenía que entenderse por sí mismo por los confidentes de su escogido secreto.

En la carrera meteórico-sonámbula del emperador *amateur* Rienzi se hace uso de la transformación de la mácula de nacimiento en el carisma de la ilegalidad como si se tratara de un don adicional, obrador de maravillas, del *fatum*. Todo habla a favor de que el político de fábula, en sus recursos al arsenal de antiguos juegos de roles, mezclaba desde el principio su función como «tribuno» con aspiraciones imperiales y pontificales exaltadas. El renacimiento de Roma que Rienzi proclamaba como centro de poder del orbe terráqueo y la reinstauración de los ciudadanos romanos como sujetos de soberanía popular originaria hacían indispensable una doble revolución conservadora: el regreso del imperio germánico a la Ciudad Eterna y la vuelta del papa del exilio aviñonense<sup>[277]</sup>.

Rienzi proclamaba sus planes por regla general por cuenta propia, sin solicitar consejo a los afectados, embelesado como estaba por el impulso autógeno de su discurso, y siempre, como todos los grandes performativos, inclinado a considerar la proclamación misma como su cumplimiento, anticipando con esto el arte del manifiesto del siglo XX. Obstinado, ignoraba que desde hacía medio milenio el imperio y el papado se habían desarrollado en el hemisferio occidental, no

sin motivo, formando instituciones polarizadas con ámbitos funcionales propios. Haber realizado virtualmente en su persona la reunificación de los dos puestos supremos de Occidente era una convicción respecto a la que el entusiasta tribuno no permitía duda alguna desde su solemne entronización en el verano de 1347. En otro caso no hubiera dejado que los romanos, dispuestos al delirio, lo proclamaran «candidato del Espíritu Santo», acudiendo a una figura mental de la doctrina joaquinista del tercer reino del espíritu.

Si sus fantasmas paleo y neorromanos no le hubieran inspirado una política icárica, él no habría osado convocar imperiosamente a Roma a los más grandes de los grandes del mundo, papa, emperador y príncipes de todo color dinástico, para negociar allí, bajo su presidencia, una nueva constitución común y global para imperio e Iglesia; de ello se seguiría por sí misma la unificación de Italia como producto colateral de una reforma del mundo genialmente proyectada. Que Rienzi pudiera ganarse momentáneamente el aplauso de Petrarca habla del carisma del inesperado político. Rechazó para sí el título de rey para adoptar en lugar de él el de *tribunus plebis*. No se le escapaba que ya Augusto, en su camino a la autocracia, había recurrido a la institución del tribunado popular para evitar así el título de rey, odiado por los romanos.

En poco tiempo al petulante pero ingenioso político el éxito se le subió a la cabeza: simultáneamente a la elaboración de sus ideas hiperbólicas de restauración fue produciéndose en él una inflación psíquica galopante que desembocó en autoescenificaciones desmedidas. Parece que durante los meses de su triunfo se movía siempre en procesiones solemnes por las calles de Roma. Sus apariciones eran todas ellas una única liturgia de renovación, tanto en asuntos propios como nacionales o cósmicos: no en vano antes de su coronación

como nuevo Augusto se había dado un baño en la pila bautismal del emperador Constantino en el baptisterio de Letrán, escena originaria del suceso que más tarde habría de malentenderse como el «Renacimiento de la Antigüedad»<sup>[278]</sup>.

Fuera lo que fuera lo que Rienzi realizase en adelante públicamente, todo ello significaba la continuación de su propio renacimiento con medios político-simbólicos: desde ahora él era Roma, Italia e Imperio en una persona, coronado con seis coronas, de las cuales cada una transmitía sobre su cabeza una promesa específica de salvación. Le gustaba que se le ensalzara con predicados como «amigo del orbe terráqueo» o «liberador de la patria». Gracias a su perspicacia especulativa se ocupó de que le titularan con substantivaciones imperiales como *severus et clemens*, el severo y clemente, hecho en el que los contemporáneos no podían sino reconocer la alusión tanto a las antiguas adjetivaciones de los emperadores como a las del papa residente en Aviñón.

Esto no impidió a Clemente VI (1291-1352), el titular de la silla de Pedro, de ascendencia francesa, encerrar como prisionero poco después a Rienzi —tras su apoyo inicial— en los calabozos del palacio papal, para condenarlo a muerte por hereje. De esa situación solo lo liberó la muerte repentina del papa en diciembre de 1352: su sucesor, Inocencio VI (papa desde 1352 hasta 1362), volvió a enviar en el verano de 1354 al político desmitificado, pero todavía ágil, con el título de senador, desde Aviñón a una Roma más accidentada que nunca por las guerras partidistas de los nobles, con el fin de que sondeara las posibilidades de un regreso de la Santa Sede. La suposición del nuevo papa de que el cardenal Albornoz (1310-1367), nacido en España, al que a causa de su habilidad diplomática nombró vicario general en Italia, pudiera impedir, como supervisor de Rienzi en Roma, otro

exceso populista de este, se reveló poco realista.

Rienzi, embriagado por la gloria de su segunda oportunidad, volvió a sumergirse inmediatamente en el aplauso de la población e intentó repetir sus triunfos. Dado que, llevado a nuevas ilusiones por la tempestuosa recepción de la olvidadiza multitud, ya en los primeros días supertensó el arco, ofendiendo a los romanos, supuestamente leales a él, con insolentes elevaciones de impuestos, pompa provocadora y crueldades arrogantes, perdió las simpatías de sus partidarios en un tiempo récord. Pocas semanas después de su reentronización el infeliz senador fue reconocido por varios artesanos enojados mientras huía enmascarado del Capitolio y, brutalmente asesinado, fue arrastrado por las calles y colgado vergonzosamente por los pies<sup>[279]</sup>. Parece que su masa corporal adiposa recordaba una mitad de res destripada. El apuñalamiento de Rienzi por un colectivo de admiradores decepcionados, que, teatralmente no poco dotados, retomaron la escenificación de la historia, comportándose como fieles seguidores de los asesinos de César, proporcionó a la posteridad un símbolo de la afinidad entre populismo fanfarrón y violencia de la peor especie. De nuevo un abismo llamó a otro; y una ilegalidad a la siguiente.

El caso Rienzi no produjo nada de lo que pudiera surgir una tradición. Las huellas del caos causado por él fueron sepultadas por variantes locales de situaciones confusas. A los ojos de Europa, Roma siguió siendo durante siglos el lugar de nacimiento de la ingobernabilidad. El efímero político de fantasía no había fundado ni una escuela ni una doctrina citable. Habrían de pasar casi quinientos años hasta que la constelación del *risorgimento* hiciera aparecer una cohorte de ideólogos románticos en Europa que recuperaran el recuerdo del político ingenioso, «trágicamente» fracasado, mediante *re-*

*enactments* renovados.

El de mayor éxito entre estos restauradores movidos por la fantasía fue el joven Richard Wagner (1813-1883), que, bajo la impresión de la muy leída novela de Bulwer-Lytton (aparecida en 1835 y al año siguiente traducida al alemán), con su ópera *Rienzi, el último de los tribunos*, estrenada en Dresde en octubre de 1842, llevó al escenario un caso de necromancia preñada de espíritu del tiempo. Lo que había fascinado al compositor, de 27 años, que se entendía como «revolucionario» meteórico, en su trabajo con el material sobre el tribuno del pueblo renacentista era la genialoide irresponsabilidad que daba derecho a todo y apelaba a la gran generalidad. Irresponsabilidad con la que su héroe escénico osó desafiar a los «poderes de lo existente»; anticipando con ello no poco de lo que los actores mayores o menores de tiempos venideros celebrarían en sus respectivos escenarios en nombre de la revolución, la independencia y el progreso democrático. Aquí el contenido del principio dinámico-civilizador se transformó en un principio estético: quien quiera impulsar hacia delante a la humanidad mediante la liberación de energías creadoras ha de contar con consecuencias colaterales incalculables.

Con la figura de Rienzi, Wagner anticipó nada menos que uno de los caracteres claves de los siglos XIX y XX: retrató — sin distancia alguna— al jugador de azar político que, liberado de la obligación del refrendo de la realidad, goza, en constante entusiasmo de poder, de su cabalgada sobre la ola de la oportunidad. En el exaltado romano se cumplió por primera vez la síntesis de política y dirección teatral. Rienzi, como situacionista *ante litteram*, eligió durante sus meses de gloria la constante huida hacia delante con el fin de mantenerse el mayor tiempo posible a la «deriva». En los días de su pleno poder gozó del estado de excepción autogenerado, en el que



especulaba sin descanso con que el muro de lo real retrocedería sincrónicamente con la propia velocidad de la huida.

Lo que Wagner bosquejó en su obra temprana, de gran efecto, fue la fusión total de política de genio y populismo, anticipando con ello las carreras de innumerables déspotas-liberadores desde el siglo XIX hasta nuestros días. En su héroe escénico, aparentemente lejano del mundo, prefiguró una larga lista de actores extremadamente sólidos, que alcanza desde Lenin, Mussolini, Stalin, Hitler y Mao Tse-tung, hasta Perón, Nasser, Pol Pot, Kabila, Duvalier, Idi Amin, Sadam Husein, Gadafi, Ben Ali y otros innumerables carismócratas necesariamente fracasados; como si la modernidad política hubiera sido un instituto de ciencias teatrales que produjera constantemente nuevas promociones de creadores de catástrofes, todos altamente dotados.

De modo visionario, el mitopoeta dejó claro sobre el escenario de Dresde el *modus operandi* del enfoque político populista: los éxitos de los liberadores del pueblo más faltos de escrúpulos se basan desde siempre en la capacidad, solo en parte aprendible, de apelar, con ayuda de promesas confabuladas, al agente más oscuro de la política de masas moderna: el gusto secreto de los infelices por la decadencia espectacular.

Que Adolf Hitler abrigaba una señalada predilección por la ópera con la que comenzó la fama de Wagner era uno de los secretos a voces del día a día en el «Tercer Reich»: parece que algunos contemporáneos consideraban la obertura de *Rienzi* como el himno nacional oficioso del Estado nacionalsocialista. Los historiadores han descubierto detalles sobre la especial relación del Führer con *Rienzi*, detalles que juntos configuran la imagen de una identificación, que duró

toda la vida, con el cuasitrágico, seudobastardo improvisador renacentista en el poder. Entre ellos cuenta no solo el que para su 50 cumpleaños Hitler se dejara regalar la partitura original de la ópera del tribuno, que antes era propiedad privada de Luis II de Baviera. También que Hitler se acordara durante toda su vida de una representación del *Rienzi* que pretendía haber visto en el parque de pie del teatro de la ciudad de Linz. En un encuentro en el verano de 1939 parece que dijo a Winifred Wagner al respecto: «Aquello fue el comienzo»; con lo que no pudo haberse referido a su ascenso político, que no comenzó antes de 1920 en el medio muniqués de conventículos en habitaciones traseras. La manifestación de Hitler se refería inequívocamente a la primera cristalización de su síndrome de ensoñación política. Al contemplar la temprana ópera de Wagner vivió la representación arquetípica de un ascenso grandioso-fatal, que tras un corto periodo de gloria acaba en la soledad y en la aniquilación. En este acontecimiento, el joven Hitler captó un esquema cuya aplicación a su propia causa hubo de saltarle a la vista al instante. El resto fue la espera del delirio a la benevolencia de lo real<sup>[280]</sup>.

Ante ese trasfondo no resulta inverosímil la suposición de que en el cerco de Berlín —a la vista del final que se acercaba—, en una conversación con el general Carl Hilpert (1888-1947), el 18 de abril de 1945 Hitler citara indirectamente la maldición final de *Rienzi* al pueblo romano: «¿Cómo, esto es Roma? Miserable, indigna de ese nombre [...] ¡Púdrete y agóstate, Roma! / ¡Así lo quiere tu degenerado pueblo!». La variante personal de Hitler de ese dicho fue, según el testimonio de su visitante en el búnker: «Si el pueblo alemán pierde la guerra, no se habrá mostrado digno de mí».

En esta asociación sería digno de notar que el estilo de la decadencia de Hitler no puede ser derivado, como de costumbre, del polo arcaizante de las mitologías germánicas de la obra de Wagner. Encontraría su modelo más bien en el «pecado de juventud» del maestro de Bayreuth: el final de la ópera romántico-política no representa en modo alguno un destino fatal mítico del mundo, que arrastre por motivos inexplorables a dioses y hombres juntos al abismo. El final de *Rienzi en el Capitolio en llamas* se funda en el malentendido insuperable entre el político-artista y su público, al que en su lábil, desagradecida y vengativa abulia no se le ocurre otra cosa que rebelarse con crimen y escarnio contra la magnificencia estelar de su liberador-guía.

Lo que Hitler habría aprendido de Wagner no es la inevitabilidad cósmica del ocaso de los dioses, sino la necesidad psicodramática del ocaso del artista. En ella se expresa el presentimiento, completamente embebido de fatalismo, de que al artista «específicamente» moderno —el generador de *events* sin obra objetiva, el tipo de actor venido a más, el artista-*make-believe* y experto en efectos especiales sociopsicológicos— al final le dejan en la estacada sus admiradores<sup>[281]</sup>. El final de la ópera, interiorizado en el momento más impresionable de la juventud, se había reactivado, por tanto, en el melómano del búnker cercado de Berlín. En vistas del próximo final se habría vuelto otra vez virulento como convicción amarga, aunque también satisfactoria, de que cualquiera que a pesar de un mísero comienzo se quiera contar al final de sus días entre los grandes se debe a sí mismo y a la posteridad una decadencia representativa.

## V. DISCRIMINACIÓN CREATIVA: LEGALES E ILEGALES

### *Un tríptico*

Alejandro el Grande, Cola di Rienzi: nombres sonoros así testimonian una tendencia político y dinámico-culturalmente relevante, que desde tiempos bajomedievales y tempranomodernos reforzó en Europa la asociación entre ascendencia irregular y destino excepcional; al menos en el plano de las imaginaciones y aspiraciones.

Es verdad que mientras se apoyen en casos aislados tampoco las insinuaciones más sugestivas pueden transmitir otra cosa que vislumbres incompletos de la extensión epidémica de los motivos bastardos en el ecosistema de las transmisiones culturales paleo y neo-europeas entre Edad Media y Edad Moderna, y de su efecto explosivo dinámico-civilizatorio. Por eso actualmente no se pueden dirigir más que alusiones pasajeras al campo, apenas hollado, de los estudios sobre la filiación<sup>[282]</sup>. La serie de aproximadamente veinte cambios generacionales, sucedidos entre el año 1400 y el 2000, en los que se cumplió la modernización genealógica de Europa sigue siendo, hasta nuevo aviso, *terra incognita* para la investigación. Ni siquiera se ha establecido como «tema» oficial de exploración psicopolítica, a pesar de la importancia del objeto y de su explosividad creciente.

Veinte cambios generacionales, o un poco más: esto implica que el abismo de una discontinuidad potencialmente

omnidisolvente puede haberse abierto un número igual de veces en el camino a las condiciones actuales de mundo. Con no menor frecuencia tiene que haberse movilizado lo posible y necesario para preservar o reconstruir la apariencia incalculablemente valiosa de la continuidad, apariencia sin la que en el mundo de ayer no podía prosperar idea alguna de legitimidad y sucesión ordenada.

El significado de «modernización genealógica» resume el hecho, relevante histórico-civilizatoriamente, según el cual la diferencia —culturalmente determinante hasta hace un siglo, aunque atravesada a menudo por anomalías— entre descendencia legítima e ilegítima fue invalidada a lo largo del siglo XX por una eficaz política antidiscriminatoria. La creciente eliminación de las diferencias genealógicas tanto en las constituciones estatales modernas como en los manuales del derecho de familia condujo al resultado socio-psicológicamente tan inevitable como peligroso de que las diferencias de estatus entre individuos y grupos han de ser determinadas desde ya mismo en permanente competencia generalizada, con costes crecientes de frustración y progresivos riesgos de desmoralización.

Esto constituye un hecho reciente, apenas percibido, no digamos ya comprendido, del que provisionalmente no puede decidirse si cumple las condiciones psicopolíticas a largo plazo de consistencia de las civilizaciones. El ataque a las diferencias hereditarias se paga con el desencadenamiento de una competencia permanente entre nuevos candidatos, supuestamente con igualdad de oportunidades, a los mejores puestos, que produce inevitablemente innumerables perdedores. Esto puede que explique el efecto psicosocialmente paradójico de por qué sociedades modernas, con un alto nivel de bienestar, históricamente sin par, con una redistribución masiva y una esperanza de vida en explosión,

tienen que pelear con el entenebrecimiento crónico de su estado de ánimo básico.

En la Europa de los siglos de tránsito entre la Edad Media y la Edad Moderna se lleva a cabo un proceso psicopolítico, que en analogía con las transformaciones a nivel económico del mismo periodo se podría caracterizar como una acumulación inicial de subjetividad disidente, subversiva, alborotadora; quizá incluso como fase fundacional de subjetividad sin adjetivos.

En ese periodo de tiempo el fenómeno de los hijos terribles se convierte en crónico y obsesivo. Ahora surgen por doquier los vástagos del hiato: descendientes, en parte incapaces de filiación, en parte renuentes frente a ella, de padres más o menos problemáticos, impulsados por la imposibilidad, que se vuelve clara en ellos, de entrar en la «vida social» como copias leales de sus progenitores.

La *Carta al padre* de Kafka (escrita en noviembre de 1919, publicada en 1952), sin par en su minuciosidad, en su implacabilidad de buena memoria y en su resignada actitud conciliadora, representa, por tanto, mucho más que el testimonio local de un desentendimiento casual entre padres e hijos. Es el monumento a un riesgo de distanciamiento que merodea crónicamente por las familias de la época moderna, judías, cristianas y seculares. Tanto por su tendencia polémica como pacificadora manifiesta que no pocas veces el trabajo anímico de los hijos que buscan con apremio claridad es el de franquear el hiato entre las generaciones mediante gestos de acercamiento. No tiene por qué haber sido el «trabajo de duelo» el más importante entre los modernos para el franqueo de los intervalos genealógicos, sino el trabajo en poder-perdonar. ¿No fue el siglo XX la era psicoanalítica precisamente porque la invención de la «psicoterapia»

introdujo un nuevo régimen en el trato de hijos terribles con padres apenas menos terribles? ¿No fue Sigmund Freud el hasta entonces intérprete y explotador con mayor éxito de la terribilidad referida cuando bajo el concepto de «neurosis» la introdujo en el monólogo de la cultura burguesa? ¿Y no asentó Freud —con el derecho que fuera— la mayor parte de lo terrible en los niños, al dotarlos, tras el abandono de la «teoría de la seducción», de una vida impulsiva pasablemente monstruosa?

El proceso tan intranquilizador como fascinante es alimentado por un único motivo, extendido por todos los estamentos sociales y existencialmente ineludible para los afectados: en todo momento y todas partes de lo que se trata en la era de las aspiraciones que despiertan es de una progresiva deslegitimación de lo «existente» por las protestas de los privados de sus derechos y de los ilegítimos, expuestas claramente o activas en lo oculto, ya se trate de portadores de una mácula de origen, de víctimas de una desventaja de estatus o de sujetos con una privación de derechos heredada. Se abra por donde se abra el libro de la modernidad rebelde y bastarda, por regla general siempre se topa uno con delincentes de honor perdido o nunca demostrado.

Fueron prácticamente sin excepción desventajas posicionales heredadas las que provocaron en sus poseedores la comparación directa con los mejor situados y suscitaron el reflejo de la no-conformidad con la situación y con sus presupuestos en el sistema de normas de la «sociedad». Se puede constatar que prácticamente todo lo que en la Europa posmedieval y moderna va a aparecer en cuanto a energías anti-resignadas, ambiciosas, socialrevolucionarias, futuristas y utópicas —desde las *jacqueries* del siglo XIV, pasando por las luchas de clases del XVIII y XIX, hasta las erupciones de la cultura de masas en el siglo XX—, encuentra sus orígenes

psicodinámicos, así como sus patrones de discurso y de acción, en los movimientos de crítica de la legitimidad de la época de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna.

En la media luz de entre-épocas se encuentran en principio las características figuras de pensamiento y de acción «deconstructivas», de las que se sirven los ilegítimos, los marginales y discriminados de todo color para rebelarse contra su *handicap*. Ellas abren las compuertas de energías disidentes, al cuestionar, en secreto o claramente, las circunstancias jurídico-culturales y político-constitucionales de las que se ha seguido su postergación. ¿Qué es la modernidad desde este punto de vista sino la época en que la heredabilidad de desventajas se convierte en objeto de conflictos abiertos?

La nueva espina, íntimamente sentida, que provoca disidencia, subversión y resistencia no la clavan normalmente en la carne del sujeto frustrado las «relaciones sociales» en general, siempre de algún modo deficientes. No es el «mundo» con lo que uno se roza y lo que habría que cambiar. Son reglas concretas las responsables de los escalafones, de las discriminaciones, de las distancias que se sufren. Para los hipersensibles y fáciles de inflamar metafísicamente, que piensan que han de rechazar nada menos que lo «existente» como tal, están abiertos desde la Alta Edad Media los caminos místicos a lo absolutamente diferente<sup>[283]</sup>. Tras el comienzo de la Edad Moderna, esas sendas, ensanchadas en avenidas que proporcionan sombra, son por las que prefieren caminar las almas bellas de la burguesía: en ellas la unión de *biedermeier*, mística y nerviosismo se convierte en rutina. Los artistas apolíticos utilizan hasta hoy esas rutas para sus excursiones a lo en-otra-parte refinado.

Sin embargo, la espina actualmente impulsora se hunde en



la carne de los actores individuales a causa de las discriminaciones específicas que solo siente quien, en el espacio de comparación más reducido, se enfrenta como desheredado al heredero, como ilegítimo al legítimo, como excluido al que tiene permiso de entrada.

El esquema de la discriminación creativa —a pesar de ser completamente malentendido, percibido vagamente en el análisis de Hegel de las luchas por el reconocimiento— se encuentra ya cristalizado, en plena madurez, en los innumerables dramas de bastardos del escenario isabelino, superpoblado de héroes, bribones e improvisadores de la ilegalidad<sup>[284]</sup>. Lo que en los discursos actuales se llama igualitarismo, considerando sus comienzos concretos puede reconocerse fácilmente como la ofensiva de los bastardos y otros sujetos de desventajas hereditarias contra el sistema existente de discriminaciones jurídicamente solidificadas. Quien examina atentamente la expresión «igualdad de derechos» escuchará en ella ecos de resentimiento y de amargura. El imperativo de la igualdad se ha interpretado prácticamente siempre como principio de reducción común a condiciones mínimas, rayanas en lo bajo, de la vida social, mientras la dinámica elevadora del acontecer permanecía infrailuminada. Casi nunca se ha comprendido, ni entre juristas ni sobre todo entre políticos, que «igualdad» —prescindiendo de sus componentes jurídicos indispensables—, desde el punto de vista dinámico-cultural, solo tiene sentido como categoría aristocrática o meritocrática: todas y todos han de tener derecho a pertenecer a los mejores. Igualdad quiere decir que a ningún ser humano se le puede negar jamás el privilegio de sorprenderse a sí mismo o al entorno con gestos generosos.

Desde la época de las guerras de religión el esquema

bastardo pasa a la esfera política: paso a paso se constituyen colectivos nuevos, con potencial histórico, que semejan pueblos sin ser pueblos. Reclamando igualdad y equiparación, intervienen en el juego de los grupos de poder establecidos. Es verdad que, a causa del reduccionismo jurídico de la expresión, el concepto de «bastardo» se ha considerado a menudo y obstinadamente como un asunto del individuo y de su engendramiento en las transacciones del lecho ilegítimo; por ese motivo durante más de doscientos años no pudo o no quiso reconocerse la emergencia de colectividades bastardas, por mucho que el colectivo de ilegítimos salidos al contraataque —no pocas veces tras la bandera del derecho natural— perteneciera a las signaturas más llamativas de la época moderna.

El movimiento de mayor éxito en este campo fue la creación de los Estados Unidos de América, que deben la consolidación de su independencia, declarada en 1776, a una persistente lucha de descolonización, sellada por la Paz de París de 1783. La desde el principio evidente, tampoco más tarde desmentida, constitución bastarda de EE. UU. puede que sea uno de los motivos de por qué en esa nación hasta hoy, sobre todo en su academia, multi-culturalmente agitada, desconcertada por multi-aspiraciones, hay una sensibilidad excéntrica en ocasiones para problemas de poscolonialismo en otras culturas. Lleva en sí la tendencia a malinterpretar las metástasis más absurdas de activismos poscoloniales como escalones previos de emancipaciones<sup>[285]</sup>.

Además de esto, a mediados del siglo XIX se formó en Europa —en analogía con los desertores transatlánticos— la artificiosa figura político-dramatúrgica del proletariado. Fue evocada por sus guías aborígenes y apuntadores internacionales como un noble colectivo de bastardos,

llamado no a la emigración, sino a la revolución en el propio lugar: a una emigración al futuro autocreado, por decirlo así. De él esperaban sus mentores intelectuales que de la privación de derechos y de la desheredación experimentadas a diario habría de sacar la consecuencia de que era imprescindible la eliminación revolucionaria de lo «existente». El proyecto o colectivo bastardo de los «trabajadores» tenía que volver la espalda, como un pueblo de americanos que se hubieran quedado aquí, a los señores europeos de las fábricas, por no hablar del feudalismo residual, y constituirse en verdadero *maître et possesseur* del mundo. No es la huida al otro lado del Atlántico la que señala el rumbo a quienes están dispuestos a partir: se espera un empujón a libertades insospechadas en el mismo sitio y lugar, a un tiempo histórico, políticamente interpretado como futuro emancipador. Lo que para los huidos fue el Atlántico, es para los que se quedaron el tiempo de progreso: crúzalo y llegarás a un nuevo mundo. Si se consultan los resultados de los esfuerzos a ambos lados del Atlántico durante los últimos 150 años, ¿quién discutiría que los americanos y el proletariado europeo quedan más o menos a la par en sus *pursuits of happiness*, huidizas del pasado, con pequeñas ventajas del lado europeo?

Finalmente, no hay que pasar por alto en qué medida también el sistema del arte de la modernidad muestra rasgos de un complejo colectivo bastardo. En el paso al siglo XX, el levantamiento de los marginales contra la producción «académica» de obras supuestamente imperante, a través de una cascada de secesiones y rupturas con lo inmediatamente preexistente en cada caso, se convierte en una industria de la disidencia obligada; hasta que no pocos artistas disidieron también de la coerción de la disidencia. La peculiaridad de la práctica artística posclásica se muestra en el hecho de que convirtió el bastardismo en regla explícita de sus juegos de

continuidad. Así como en el ámbito de los juegos estratégicos para directivos valió en algún momento el lema: «Solo sobrevivirán los paranoides», en el sistema actualizado del *Global Art* puede suponerse que solo los bastardos llegan al nuevo *round*. Ellos constituyen el grueso de los artistas escapados de la historia de sus disciplinas, artistas que difícilmente alguna vez estén dispuestos a explicar cómo desheredación y herencia intervienen mutuamente en sus producciones.

En los comienzos de la rebelión más larga se ofrece una imagen confuso-movida, atravesada por exageraciones y ambivalencias abigarradas, que por una consideración más larga se ordena formando un tríptico.

Sobre el retablo tripartito de las relaciones de legitimidad paleoeuropeo-tempranomodernas se encuentran en la ancha pieza central —casi mejor se diría: de acuerdo con la naturaleza de las cosas y obedeciendo al nivel del arte— los rostros, vestimentas y blasones del *status quo*, determinantes en la generación actual en cada caso. En la decoración de sus títulos aparecen los eternos legítimos poniendo su mejor cara de retrato, bendecidos desde arriba y justificados con abundancia de palabras ante la contemporaneidad y la posteridad. Ahí están ellos, con el pecho henchido, seguros de su valor, llenos de autocerteza posando para la eternidad, semejantes a aquel gremio místico de filisteos, que da y dará que pensar para siempre a los contempladores de la *Ronda nocturna* de Rembrandt.

En esa amplia parte central del tríptico uno contempla las criaturas, más o menos bien logradas, del *juste milieu* en todos los palcos del teatro del mundo: los nobles hijos del lecho legítimo, los bien nacidos herederos de bienes paternos, los bautizados, confirmados y saciados dignatarios, los notables

asentados, los orgullosos patricios junto con familia y servidumbre. No olvidemos a aquellos miembros, vestidos de domingo, del tercer estamento, que desde hace mucho tiempo ponen el mayor valor en la costumbre, la decencia y la reputación. Observemos más allá las figuras del *milieu* inferior, agudas, sagaces, volátiles, llamadas en ocasiones a destinos ejemplares, todos esos ágiles pícaros, empobrecidos, vagabundos, artistas ambulantes y virtuosos del arte de la supervivencia, de los que la fórmula narrativa dice que sus padres han sido «gente pobre, pero honrada».

De estos representantes del centro genealógico solo se hablará en lo que sigue de modo indirecto. Ellos encarnan la abundancia, en parte imaginaria, en parte real, frente a la que se miden las suaves criaturas deficitarias de la derecha genealógica y a cuya apropiación aspiran a menudo con máxima exasperación los actores de la izquierda genealógica. En el ala derecha del tríptico nos sale al encuentro un grupo que podría resumirse bajo el título de «bastardos heroicos»<sup>[286]</sup>. Reúne las figuras enérgicas, móviles, muy motivadas, que en el embarazo por su ascendencia problemática, sea real o imaginaria, vieron la oportunidad del impulso endógeno a una autoinvención superior.

Al contemplar tales personajes en sus posiciones típicas parece legítimo pensar si Pico della Mirandola (1463-1494), que perdió al padre a temprana edad y creció como hijo materno, en su famosa *Oratio de hominis dignitate* (compuesta hacia 1486 y publicada póstumamente en 1496), no expuso ya una antropología resueltamente bastarda, y esto, en parte considerable, *pro domo et se ipso*. En este florón de retórica pansófico-tempranomoderna, el autor retrata por primera vez al ser humano como una «criatura sin propiedades». Ve en él un ser de carencias ontológicas, que de la penuria de su

indeterminación hizo la virtud de la autodeterminación. La temprana doctrina de la autocreación —mejor, de la autoconfiguración— del ser humano se basaba en la idea, ya cotidiana en tiempos de Pico, de que el escenario del mundo se poblaría cada vez más de individuos ambiciosos sin herencia ni privilegios de ascendencia. Todos ellos se sabían condenados a la improvisación de su identidad y a la buena administración de sus talentos; anticipaban así circunstancias que entre los siglos XVII y XIX, la era de los «ascensos burgueses», ganaron en volumen, para en el siglo XX, finalmente, definir entre los miembros de la *creative class*, y no solo entre ellos, la nueva «normalidad». De su *modus vivendi* hacía notar Richard Rorty en 1998, en tono casual (sin entrar en los aspectos climático-culturalmente arriesgados de la competencia permanente entre autoadministradores inseguros de su estatus), que nosotros —los individuos del hemisferio occidental moderno— nos inclinamos ampliamente a ver en nosotros «el animal flexible, proteico, configurador de sí mismo»<sup>[287]</sup>.

Pico ya hacía uso del procedimiento de inversión, típicamente moderno, gracias al cual la libertad involuntaria de autoadministración del ser humano se encomiaba como un privilegio inaudito, como el meta-privilegio de los creativos sin-herencia. En la *Oratio* Dios se dirige al Adán libre de toda cualidad determinada y le exhorta, como *plastes* y *fictor*, como escultor e inventor, a volverse activamente co-creativo de la propia identidad. En tanto que priva a la criatura de las criaturas de las propiedades de especie de las que gozan los demás seres, le concede la sobre-cualidad que hasta entonces solo a él estaba reservada: la creatividad (entendida como la capacidad de producir nuevas cualidades o naturalezas). Dado el caso, la «creatividad» habría de probar su eficacia como capacidad de elevar a sus poseedores a alturas cuasidivinas,

acompañada del riesgo de descender hasta la vulgaridad «animal».

La antropología del mirandolés deja entrever lo que aparecerá con toda claridad más tarde en las doctrinas del ser humano como ser de carencias, desde Herder (1744-1803) hasta Gehlen (1904-1976): bajo la premisa de la carencia, la situación humana solo puede explicarse mediante una doctrina de la compensación creadora<sup>[288]</sup>. La criatura sin propiedades es el bastardo de máximo nivel. Desheredado ontológicamente, liberado de determinaciones fijas, privado de perfiles naturales, precisamente por eso se hace semejante a Dios.

Ante enunciados de esa altura resulta imposible no pensar en el ser-humano-excepción *par excellence* del Renacimiento: el contemporáneo de Pico, un decenio mayor, Leonardo da Vinci (1452-1519), que, según fuentes recientes, nació como hijo ilegítimo de un notario toscano, de nombre Piero, y de una esclava rural de ascendencia árabe. En el caso de Leonardo su nacimiento ilegal causó poco escándalo dado que, imitando a nivel burgués un hábito aristocrático, al niño se le crio en la familia del padre, sin interés ni incomodo por la erótica bagatela de su progenitor. A la madre carnal se la casó un año después de venir Leonardo al mundo con un operario de la región, con lo que ahí acabó su papel en el drama del hijo más dotado de la Edad Moderna.

En la época desaparecida de la formación generalizada lo que siguió era familiar para cualquiera que hubiese aprendido a leer, escribir y admirar: la leyenda de la genialidad tempranamente manifestada de Leonardo pertenece a los relatos por los que Occidente se transformó en Europa, el continente patrio de los genios e ingenieros (y en el lugar de descubrimiento de obscena infinitud). La aparición del ser

humano creador —celebrado por la teoría contemporánea como *uomo universale*— no podía quedar sin consecuencias en el entramado de valores del mundo que se estaba renovando: en la situación *post*-leonárdica, el estatus del individuo ya no solo se determina por su ascendencia, sino cada vez más por su rendimiento efectivo (y por el compromiso entre ambas instancias: los diplomas, por los que las escuelas de los Estados nacionales modernos se hicieron imprescindibles como intermediarios garantes de legitimidad).

Así, apareció de repente una nueva categoría de nobleza: la más tarde a menudo invocada «nobleza de espíritu»<sup>[289]</sup>, que a veces se llamó «nobleza de mérito» o «de corazón». A ella el individuo accede exclusivamente por su *ingenio*, y por sus manifestaciones en «obras» y «hechos». Leonardo ya concibió toda su obra, sin excepción, de acuerdo con ese esquema. A gentes que no eran como él las llamaba «plumas de fosas sépticas». Había concebido la nueva situación con arrogancia distendida: los seres humanos tienen ahora la elección de producir para el panteón o para las letrinas.

El culto al genio de la Edad Moderna, que abre la era de los *homines novi* de tipo moderno, no se puede explicar solo por la coacción a admirar a la que se abandonan el mundo contemporáneo y la posteridad debido a los formidables rendimientos de los productores de obras y hacedores de hechos en la era del arte, de la conquista y del descubrimiento. Desde el punto de vista dinámico-cultural el concepto de genio se hace imprescindible desde el siglo XV porque pone de manifiesto una fuente de legitimidad cultural hasta entonces poco o nada requerida: los hijos semilegales del abismo divino, que se habían reunido en los movimientos de espiritualidad entre la Edad Media y la Edad Moderna, son desplazados por los hijos del talento. Donde este se



manifiesta —como en el joven Leonardo, que ya como aprendiz parece que superó a su maestro Verrocchio (1436-1488)— atraviesa las líneas horizontales de ascendencia de un modo impredecible. La pulsión vertical del talento produce un nuevo dinamismo de elevación de estatus: ya no gracias a los perfeccionamientos inobservables del místico que ha adoptado forma divina, sino en el revuelo producido por las muestras de habilidad realizadas ante el mundo entero. Mística y calidad de genio quedan unidas por la característica de que tanto en uno como en otro caso se hace responsable a una fuente trascendente de la elevación del individuo al primer rango. Este incluye a aquellos que ya no provienen tanto de padres profanos sino que más bien pretenden haber surgido de fuentes de luz y prestigio que inciden verticalmente.

A la dinámica autoennoblecedora de la intelectualidad creativa se añadieron en su momento inicial cualidades protodemocráticas, en tanto que dinamitó el viejo sistema rígido de estamentos (antes de que a partir del siglo XIX se endureciera en un elitismo simulador, por no hablar de la regresión de los semi-talentos a gestos bohemios y poses sin valor). En tanto que la nueva excelencia reclutó a sus favoritos mediante el sorteo del reparto del talento, liberó a los suyos de las coacciones de la heredabilidad normal. Genio no solo significaba la capacidad, consolidada por el ejercicio, de realizar obras y acciones, designaba además la competencia para auto-crearse de individuos que, por su creación de obras, se inscribieron en los anales de las creaciones artísticas y de los hechos excelentes. Su sucesión ordenada produce lo que tras la conversión de los analistas en historiadores se llama «historia».

En el «siglo de los bastardos», que esparce sus huellas sobre la Europa que se va convirtiendo en posoccidental, las Islas

Británicas, por peculiaridades locales, sobre todo por algunos azares dinásticos agitadores, asumen un papel especial. Si en la Inglaterra del siglo XVI se despertó una sensibilidad extrema por cuestiones de sucesión legítima y de pretensiones hereditarias amenazadas, fue porque la nación estuvo gobernada durante un medio siglo memorable por dos bastardas nobles: ambas fueron hijas del notorio consumidor de mujeres Enrique VIII, y su legitimidad para la sucesión al trono, todo lo contrario que indiscutida e irreprochable a los ojos de los contemporáneos. Los conflictos británicos por los derechos de sucesión de las hijas de Enrique no solo tuvieron lugar en recintos parlamentarios revestidos de madera, donde sofistas con peluca disertaban sobre precarios flujos de esperma y títulos hereditarios. Eran debates que apelaban a una nación atenta y agitada: a una nación en la que *the rule of law* se había solidificado desde hacía tiempo en un prejuicio de Estado. Estas producciones jurídico-dramatúrgicas fueron corresponsables de que la célebre frase de Shakespeare: «All the world's a stage, And all the men and women merely players» (*Como gustéis*, II, 7, escrita en torno a 1600), fuera recibida por los contemporáneos no tanto como un teorema filosófico de ánimo melancólico-tempranobarroco, sino como un simple enunciado sobre el estado de cosas en la Commonwealth.

Sobre el escenario del drama-Tudor había llegado a representarse un complicado tema de bastardos, después de que el rey Enrique VIII, a pesar de estar oficialmente unido con Catalina de Aragón en matrimonio no disuelto, se hubiera casado secretamente en enero de 1533 con su favorita Ana Bolena (1501-1536), embarazada de él, tras solicitudes inútiles de varios años, que al final consiguieron, sin embargo, su objetivo. El papa Clemente VII (1478-1534), él mismo un bastardo dispensado de la casa de los Médici, había rechazado

poco antes de morir la solicitud del monarca de la declaración de invalidez del matrimonio existente, al no conceder validez al argumento de Enrique de que Catalina le había privado de un sucesor masculino al trono.

Y dado que Ana Bolena, el 7 de septiembre de 1533, no volvió a traer al mundo «más que una mujer», Isabel —la *Maiden Queen* más tarde—, y con ello no se había podido distinguir de su legítima rival, que a su vez 17 años antes «solo» había dado a luz a la posterior heredera del trono María I (1516-1558) (reina desde 1553, inmortalizada en los anales británicos como la Sanguinaria), Enrique VIII ideó un complot para deshacerse de la querida en tiempos cortejada, al final decepcionante. El proceso de adulterio y alta traición de mayo de 1536 contra Ana Bolena y cinco de sus supuestos amantes, entre ellos su propio hermano George, ocupa un lugar prominente en la historia de las infamias que desde el siglo XX se designa como «procesos escénicos».

La consecuencia de estas complicaciones fue la acrecentada sensibilidad británica para dramas de legitimidad con final abierto. A pesar de que ya en 1533, en el momento de su unión con Ana Bolena, Enrique VIII había declarado bastarda a María, de 17 años, hija suya del matrimonio con Catalina de Aragón, y *eo ipso* excluida de la sucesión, ella, tras la muerte temprana de su hermanastro Eduardo VI (1537-1553), que había venido al mundo como hijo de la tercera mujer de Enrique, Jane Seymour (1509-1537), y había sido elevado al trono con 10 años, haciendo valer con éxito su derecho de herencia, en 1553, con 37 años, como primera mujer de Inglaterra fue coronada como reina con todas las insignias, incluidas espada y espuelas.

Tras su muerte, igualmente temprana, en noviembre de 1558, el derecho al trono pasó a su hermanastra, entonces de

25 años, Isabel, a pesar del hecho de que ella, siendo una niña pequeña, pocos días antes de la ejecución de su madre, en mayo de 1536, a causa de la declaración de invalidez del matrimonio de Enrique con la delincuente, había sido declarada a su vez bastarda por el arzobispo Thomas Cranmer (1489-1556); se trataba del mismo Cranmer que tres años antes con toda formalidad había declarado válida la unión del siempreverde monarca con Ana. Esta declaración se había llevado a cabo de acuerdo con una formalidad jurídica y espiritual que flotaba sobre un abismo de ilegitimidad, y que anticipó, sin embargo, la separación producida en noviembre de 1534 de la Iglesia anglicana y el catolicismo romano. Lo que muestra, por lo demás, que ni la verdad ni la autoridad hacen la ley, sino el azar, en cuya ayuda acudió una arbitrariedad poderosa.

Los acontecimientos británicos de aquellos años demostraron, por un lado, en qué medida las relaciones de cama de un monarca podían influir en la teología política de su nación; por otro, ponen de manifiesto que el arzobispo de Canterbury, obseso por el poder, un hombre de mérito como compilador del *Book of Common Prayer* (1547), a la vez que una veleta piadosa al viento del cambio, había echado sus cuentas sin considerar la disposición al salto de las dos bastardas. Él había infravalorado sobre todo la resiliencia de la católica María, que se ganó el apodo de la Sanguinaria, entre otras cosas por su bien meditada venganza de Cranmer. En septiembre de 1553 hizo que le encerraran en la Torre de Londres, y que lo condenaran tras un largo proceso, por el que el 21 de mayo de 1556 fue quemado en la pira bajo la acusación de herejía.

La reincorporación de las hermanastras a la sucesión al trono posibilitó el *Act of Parliament* de 1544, que restituyó tanto a María como a Isabel sus derechos de princesas, sin

revisar *post factum* la ilegitimidad formal de sus condiciones de nacimiento. En ambos casos la desclasificación hereditaria previa se basaba, como se ha dicho, en una desautorización paterna, en la que se había manifestado la fijación de Enrique VIII con la idea de la sucesión masculina.

La venganza de las hijas no pudo resultar mayor, y el asunto de la legitimidad dinástica, tal como se exponía en las Islas Británicas hasta entonces, de igual modo que en amplias partes de Europa, difícilmente hubiera conseguido sufrir una subversión más sensible. Con la irrupción de la voluntad de poder en las hijas inflexibles del macabro padre comenzó propiamente la modernidad política; llevada al escenario como guerra sutil de alegatos, al lado de los cuales las máximas de Maquiavelo resultan tosquedades medievales.

Si el poder *per se* ya no va a ser en el futuro más que el compromiso siempre precario y en todo tiempo provisional entre partidos retóricamente bien armados y concepciones irreconciliablemente divergentes de legítimo e ilegítimo, las condiciones democráticas ya no pueden estar demasiado lejos, en tanto la democracia se concibe desde el punto de vista procedimental como un sistema de esclusas, que regula el flujo de factores de poder antes ilegítimos e inhabilitados — sobre todo «procedentes» de estratos políticamente infrarrepresentados — convirtiéndolo en el ámbito de juego de los agentes capaces de seguir un programa.

Por lo que respecta al gobierno de Isabel I, ciertamente no tuvo mucho que ver todavía con la dinámica de desarrollos democráticos posteriores. También sería una tergiversación querer ver en él un prelude de tendencias «feministas». Isabel se convirtió en bastarda heroica en el trono de un poder mundial ascendente porque introdujo el esplendor de la semilegitimidad en un modo de gobierno hasta entonces

nunca visto; y con ello, para sorpresa general, creó una época sólida de estabilidad y confianza en los valores.

Con un acopio inusual de contención, consiguió instalarse durante decenios en la cima de una casi-imposibilidad. Una vez más proporcionó la prueba de que el heroísmo significa la capacidad de transformar el sufrimiento en acción. La cérea virgen en el trono inglés era la personificación de una contradicción genealógica *par excellence*: solo podía derivar su derecho de gobierno legítimo de un padre que la había deslegitimado y negado de la forma más ruda. Además, en cada hora de su vida supo que el hombre al que se veía obligada a remitirse había sido un monstruo: «un hombre del Renacimiento», encantador e insoportable, refinadamente educado y bestialmente desinhibido a la vez. Enrique VIII traspasó durante sus decenios como pleitista astuto, mujeriego adiposo, más tarde también como paranoico asesino de la justicia; era el hombre del que Isabel sabía, igual que cualquier otro testigo de los sucesos en torno a Ana Bolena, que para dejar vía libre a su manía por la sucesión masculina había inculpado falsamente a su madre, humillado y ejecutado (de todos modos por el mejor verdugo de su tiempo, que se había hecho traer expresamente de Calais, porque tenía fama de que siempre separaba completamente del primer golpe la cabeza de los delincuentes). Parece que durante toda su vida Isabel llevó consigo la imagen de Ana Bolena en un pequeño medallón. No obstante quedó condenada a explicar su puesto en el mundo desde su grotesco padre.

Haber aguantado durante casi medio siglo este absurdo constituye el heroico posicionamiento de la existencia de Isabel. Se podría decir también que este absurdo estaba en la base de su regia inhumanidad. Puede que inspirara su disposición a encarnar «al más frío de todos los fríos

monstruos», por hablar con el Zaratustra de Nietzsche, el naciente Estado moderno. También en ella un abismo había llamado al siguiente. Una frialdad atraído a la otra. Lo que se llama época isabelina es el resultado de la constante autosuperación de una mujer que se había decidido a sacar de un fuente envenenada legitimidad auténticamente efectiva.

El propio Shakespeare, fuera quien fuera el hombre con ese nombre, un autor que por lo demás no se arredraba ante ningún tema, prefirió trazar una amplia curva en torno al supertema de su tiempo, el lazo roto entre la *Maiden Queen* y su padre-monstruo. Pero ¿qué hizo que el espíritu más libre del siglo guardara silencio sobre el secreto más ruidoso del mundo de entonces?

La respuesta está en el sujeto de nuestra empresa: se trata del silencio solo pocas veces roto de la civilización sobre el abismo que desde siempre tanto se abre como se oculta en el acontecer de las filiaciones. En la ascendencia de una hija así de un padre así el abismo se abre y se oculta de un modo que clama al cielo con más fuerza de aquella con la que se había gritado antes en tales circunstancias. Si nunca se ha querido percibir el silencio ruidoso hay motivo entonces para preguntar por qué no se ha tratado del abismo en ninguna «cultura» o «historia» conocidas. Por volver a nuestros días: si el hiato era inherente desde antiguo a los procesos de filiación como fuerza explosiva actualizable en cada momento, solo con la individualización típicamente moderna de los más jóvenes urge su manifestación expresa.

En estas observaciones aparece un contrapunto dinámico-cultural, que en la física anterior se designó como *horror vacui*: el supuesto rechazo del espacio vacío por parte de la naturaleza. Evidentemente, también la cultura, mientras se interprete como efecto de la «tradición» (*parádoxis, traditio*),

*perhorresce*, es decir, rechaza horrorizada la idea del discontinuo o del intervalo vacío. En tanto que la cultura, mientras sea posible de algún modo, baja la mirada ante el abismo que se abre, potencialmente en cada momento, actualmente en ocasiones, entre las generaciones, vota por la necesidad de salvaguardar la apariencia de continuidad. Lo demasiado interrumpible está condenado a reiterar ampulosamente su ininterrupción. Al *vacuum* que puede formarse entre lo viejo y lo joven le gusta demasiado decorarse con imágenes animosas de transmisión fluyente, plenitud hereditaria y *entente cordiale*.

Más que nadie en su tiempo Shakespeare se atrevió a llevar al escenario la nada entre las generaciones, aunque tomó la precaución de emplazar las piezas críticas en ambientes espacial y temporalmente apartados. Aunque guardó silencio sobre el drama interior y exterior de Isabel, con *Hamlet*, un drama que se desarrolla en la lejana Dinamarca, y *El rey Lear*, situado en un tiempo indeterminado en una tierra de nadie mortecina, dio pruebas de una clarividencia crítico-genealógica que ya para su siglo escaló alturas excéntricas y que sigue aún esperando su traducción en el lenguaje de la teoría contemporánea<sup>[290]</sup>.

Para terminar la consideración del ala derecha heroica de nuestro tríptico citemos dos nombres de los siglos XV y XVI, con los que se puede documentar la nueva compatibilidad extraña de bastardismo y alta misión civilizatoria: Antoine de Bourgogne (1421-1504) y don Juan de Austria (1547-1578). Al primero va unido el recuerdo de algunos de los instantes más esplendorosos de la historia borgoñona, al segundo aquellos de la maniobra más brillante en la historia de las marinas de guerra, gracias a la cual la agresión turca contra el entonces todavía llamado «occidente», mediterráneamente



marcado, que en realidad era la nueva Europa atlánticamente abierta, pudo detenerse durante algún tiempo.

Antoine, llamado *le Grand Bâtard de Bourgogne*, era el «hijo natural» de Felipe III, llamado el Bueno, con su *maitresse* Jeanne de Presle de Lizy; el gran señor tenía en total nueve «hijos naturales» conocidos con varias mujeres, lo que para nada afectaba a su reputación. Antoine creció sin discriminación alguna, bien que subordinado desde el punto de vista del derecho de herencia, como el hermanastro mayor del más tarde duque Carlos el Temerario (1433-1477), al que en sus años maduros le resultó imprescindible como consejero, cómplice, compañero de armas y mejor amigo. Se puede ver en él a uno de los cofundadores de la diplomacia paleoeuropea. Se le confiaron algunas de las misiones de legación más importantes, sobre todo los intentos de una alianza de Borgoña con la Inglaterra preisabelina. Hizo de mediador en el matrimonio más importante del siglo XV, la unión de María de Borgoña con el después emperador Maximiliano en agosto de 1477, que marcó el ascenso de los Habsburgo al prestigio europeo.

La bravura guerrera y deportiva de Antoine era tema de conversación en las tertulias entre Dijon y Amberes; durante algunos años pasó por ser el mejor arquero de Europa, no en vano su retrato hecho por Rogier van der Weyden le muestra con una flecha en la mano. Sus vestidos de lujo y su colección de obras maestras de miniaturas contemporáneas eran leyenda y el hecho de que ayudara a traer al mundo un número indeterminado de hijos bastardos con un número desconocido de damas se acompasa perfectamente a la imagen de las circunstancias de vida en sus círculos. No hay duda alguna de su derecho al título de bastardo heroico del siglo XV, exceptuando la consideración de si no debería llamársele más

bien el bastardo leal o el elegante<sup>[291]</sup>.

También el breve decurso vital de don Juan de Austria, que murió con 31 años en circunstancias inaclaradas (hay rumores que dicen que envenenado por encargo de la *Maiden Queen*, que quería impedir a toda costa su matrimonio, entonces «discutido» en toda Europa, con la escocesa María Estuardo), cumple todos los criterios del bastardismo noble. Como «hijo natural» del emperador Carlos V, enfermo de gota, engendrado en Ratisbona con ocasión de la Dieta Imperial celebrada allí en el verano de 1546 con una atractiva hija del país de nombre Barbara Blomberg, se le apartó a la edad de tres años de la madre; que más tarde, gracias a un pequeño apaño por parte de la corte imperial, se convirtió en una de las primeras «mujeres emancipadas» de ascendencia burguesa de la época moderna; siempre caprichosa y consciente de su rango de efímera, pero gracias al hijo, inmortal ilusión de un emperador, murió a la edad de 70 años en un oscuro pueblo español.

Bajo la tutela de la burocracia paterna, el joven fue educado en España en familias de acogida, sin que le fueran explicadas sus relaciones de origen. Carlos V había ordenado personalmente la no manifestación de la identidad paterna: una instrucción que fue seguida hasta su muerte y que solo en su testamento se revisó.

Su legítimo hermanastro Felipe II de España le transfirió ya en su temprana madurez importantes cometidos militares, entre ellos el legendario mando supremo, con 24 años, de la flota hispanoveneciana de la Santa Liga, que en la batalla naval de Lepanto, en la entrada del golfo de Patras, aniquiló el 7 de octubre de 1571 las galeras turcas dirigidas por Ali Pascha, dañando para siempre con ello el mito del ejército otomano invencible. En aquel tiempo, por cierto, la

equivalencia de marina de guerra y esclavitud de remeros era el denominador común entre Europa y el Imperio turco.

Para conseguir un concepto más completo del volumen de la población que se representa en el ala derecha del tríptico genealógico de la Edad Moderna no sería suficiente limitar el estudio de las actas al altiplano de las aristocracias europeo-liberales. También deformaría la imagen total si uno se quisiera concentrar en el artístico-burguesamente auto-ennoblecido en los *ateliers*, los estudios y las universidades de la Edad Moderna temprana, por mucho que el ascenso de los nuevos hombres de ingenio a las posiciones de secretarios, profesores y abogados se considere con razón entre las características fuertes del cambio, llamado «Renacimiento», a tiempos favorables para la innovación. Para conseguir una completud, por muy rudimentaria que fuera, el ala derecha de nuestro altar de la ascendencia tendría que reservar un amplio segmento para el móvil pueblo de los bastardos «de abajo». En él se representaría a los héroes provenientes del arroyo, de los orfanatos y de las chozas de pobreza, desde el Spessart hasta Extremadura, que consiguieron estima en la cultura popular moderna.

Buena parte del personal de la novela y de la novela corta moderna entra en esa categoría; desde las figuras sagaz-vitales que pueblan *El Decamerón* (ca. 1349-1353) de Giovanni Boccaccio (1313-1375) (el autor mismo era hijo ilegítimo de un comerciante florentino), hasta los héroes de la nueva novela social al estilo *Oliver Twist*, que colma además la fantasía originaria de los relatos modernos de bastardos y huérfanos: el regreso tardío del hijo perdido a su auténtica noble familia. Tanto la comedia como la ópera cómica se aprovecharon no poco de complicaciones de ese tipo. ¿No tendría que haberse casado también con su madre Marcelline, encontrada al final, el bastardo de usos múltiples Fígaro?

En esta serie no pueden faltar naturalmente los pícaros, pillos y aventureros ambulantes, entre los que cabezas claras y sin escrúpulos como Eulenspiegel, el Lazarillo de Tormes y Simplicius Simplicissimus consiguieron una reputación con ecos en toda Europa. Inspirados bastardamente en toda línea, esas figuras se ganaron el respeto como monstruos de la capacidad de supervivencia. Innecesario subrayar que a la mayoría de ellos no les faltó mucho para haber justificado su recepción en el ala oscura de la izquierda de nuestro retablo tripartito.

Para la tercera parte del tríptico, la que descubre las dimensiones oscuras de la condición bastarda, en tanto que presenta en acción a los ilegítimos y desheredados criminales, amargados, ambiciosos sin escrúpulos, baste limitarse a una única figura. Ha de ser además una figura ficticia, que a pesar de ello fue de peso en lo real, dado que fue creada a partir del plasma psicosocial de la sociedad isabelina y su material conflictivo: se trata del Edmun de Gloucester de *El rey Lear* (estrenada en 1606) de Shakespeare: con el retrato de esa figura carismática de bellaco, Shakespeare se presenta a sí mismo como maestro bastardólogo, no solo para su propio siglo, sino para la modernidad en general.

Ya con las primeras líneas de su monólogo de entrada (acto I, escena 2), Edmun aclara la lógica de su revuelta:

Tú, naturaleza, eres mi diosa; mis servicios están obligados a tu ley. ¿Por qué habría de permanecer en la peste de la convención y permitir que la mezquindad de las naciones me prive de lo mío solo porque esté rezagado respecto a un hermano unas doce o catorce lunas? ¿Por qué bastardo? ¿Por qué bajo?

El «hijo natural» deriva su derecho al ascenso por méritos por línea directa de la diosa naturaleza. ¿Crece alguna vez un naturalismo sin segundas intenciones usurpadoras? Shakespeare no deja duda alguna del resultado del análisis

dramatúrgico: la intensidad criminal de Edmun no es otra cosa que la segunda cara de la *virtù* emprendedora elogiada últimamente. El mundo es un terreno de juego de capacidades y ambiciones, que mutuamente se ayudan tanto como se estorban. Disposición emprendedora mediante demonios es el mandato del momento. Cuando Edmun clama al final de su monólogo: «Now, gods, stand up for bastards!», el observador contemporáneo sospecha que puede que esta fuera la oración de la Edad Moderna que se escuchara más que ninguna otra.

La disposición del juego de la acción-secundaria-Gloucester en *El rey Lear* manifiesta la regla por la que las cosas se desenvuelven en la obra entera. Quien quiera entender la matriz de la que surgen los hijos terribles de la Edad Moderna en general y los sujetos dispuestos al asalto de la ambición desenfrenada en particular, no necesita más que recurrir a una situación estándar de la «discriminación creativa», que, como se ha hecho notar, es algo completamente diferente a la «lucha por el reconocimiento» que una filosofía social mistificadora de raíz hegeliana considera como *movens* de conflictos ético-políticos en la modernidad. En el caso dado, la discriminación creativa coloca al lado, en fricción inmediata, a los dos hijos diferentes del mismo padre, del conde de Gloucester, que pertenece al séquito de Lear. El reparto de papeles entre el héroe positivo y el malvado sigue la diferencia de estatus que destaca al hijo nacido legítimo, Edgar, del hijo ilegítimo, Edmun.

A la luz del análisis psicodinámico-ético de conflictos triangulares, como René Girard propuso en su obra de 1961, *Mentiras románticas y verdad romanesca*, y elaborado en numerosos escritos posteriores, existe un caso típico de rivalidad mimética: a Edmun, el ilegal, tanto por la preferencia del nacido legal Edgar por parte del padre común,

como por las leyes existentes de herencia, se le pone ante los ojos ese objeto del deseo incalculablemente valioso, del que quiere apropiarse a toda costa: el acceso al poder y a los honores que conlleva el derecho legítimo de sucesión. Y en cuyo camino se interpone el orden de diferentes niveles de legitimidad. Para conseguir el preciado bien, sin embargo, una intriga malvada e ingeniosa ha de ofrecer sus servicios al oscuro bastardo: con ayuda de una carta falsificada, Edmun finge poseer la prueba de que Edgar quiere matar al desprevenido padre para apoderarse anticipadamente de su herencia; de esta manera Edmun, por el descubrimiento del complot del falso hijo bueno, busca mostrarse como el hijo mejor y el digno heredero.

Que Shakespeare decline la acción-Lear en la acción-Gloucester aporta al drama su tensión antropológico-moral. En ambos padres se hace visible cómo se abre el hiato genealógico: en el caso de Lear por maniática desconfianza debida a la edad, que le impide distinguir los signos de fidelidad filial auténtica en Cordelia de las frases forzadas de Regan y Goneril; en el caso de Gloucester, por la culpable e ingenua atribución de certeza a los indicios falsificados por Edmun, que prueban el supuesto engaño de Edgar.

La perturbada capacidad de interpretación de los signos explica en qué medida la construcción del orden simbólico va por mal camino en estos miembros de tiempos deshechos por guerras, paranoicamente perturbados: y con ella la relación de empatía primaria con el mundo. También aquí un abismo llama al otro: el delirio de Lear, que se precipita al abismo de la ausencia de hijos, después de que poco antes se creyera en posesión de tres hijas magníficas, encuentra su contraposición en el ofuscamiento de Gloucester, que va aparejado a la incapacidad de reconocer quién de los dos hijos es el que sería digno de heredarlo tanto por derecho como por disposición

de ánimo.

La justicia ensombrecida de Shakespeare sabe tanto de la culpa de los padres como del egoísmo movido por los celos de los hijos malvados: en el caso de Lear, dos de las tres hijas resultan ser corruptas; en el caso de Gloucester, uno de los dos hijos. Para llevar a la fatalidad a su peor cima el poeta desvela cómo el azar, la fortuna cortejada últimamente por todas partes, es capaz de provocar cosas peores que la voluntad más perversa, cada uno en su ceguera categórica: cuando Edmun, moribundo, revoca el asesinato ordenado por él de Cordelia, dado que él mismo pone límites a la maldad, el mensajero llega un instante demasiado tarde. Cuando entra, la hija fiel de Lear lleva muerta unos pocos minutos.

El desarrollo del drama va revelando paso a paso que aquí no se da un malentendido trivial entre viejo y joven, que se pudiera hacer desaparecer en una conversación frente al fuego. En ambas líneas de acción —tanto en el caso de Lear como en el de Gloucester—, la destrucción de la confianza en una filiación lograda se lleva a cabo con una consecuencia de la que no se sabe si la gastada expresión «implacable» la describe apropiadamente.

*El rey Lear* pone en escena la tragedia de la desheredación moderna por antonomasia, que culmina en la insoportable escena del tardío despertar en el que Lear lleva en brazos en el escenario a su fiel hija muerta y pregunta: «Why should a dog, a horse, a rat, have life / And Thou no breath at all?», para finalmente lamentar la imposibilidad de su retorno a la vida con aquel quíntuple *never* que arranca del alma la monstruosidad del irreversible destino.

La ceguera del hado se une a la obcecación del actor. Lear verá claro solo en el pequeño instante en el que declara como testigo de la autoinculpación ante la fatal reunión. El *never* de

Lear estatuye algo más que el carácter definitivo de la muerte: expone claramente el paisaje de muerte de los desencuentros entre padre e hijo, abre la fosa entre ascendencia y futuro con una profundidad como la que jamás mostrara antes. *Never* evoca el abismo de todas las filiaciones malogradas y testimonia el entenebrecimiento epocal que desde el siglo de Shakespeare se extiende sobre los procesos generativos del Viejo Mundo. (Aunque parece permitido suponer que el dramaturgo también hablaba para otras regiones del mundo y otros continentes. ¿Qué son Asia, África, América, el Caribe —por solo nombrar esas zonas— en los nuevos tiempos sino ámbitos de catástrofes de filiaciones malogradas, en los que se repiten como nuevas vespertinas las más oscuras visiones de Shakespeare?)

Por la triste exclamación del viejo rey queda claro cómo en el intervalo entre dos generaciones sucesivas puede hundirse el mundo. El *never* de Lear sobrepasa la queja de un ser humano que lamenta la irrecuperabilidad de un amor muerto. En él habla el abismo, el discontinuo genealógico descubierto a sí mismo.

En este contexto se vuelve evidente que en la figura de Edmun —como en el material provocador del drama *El rey Lear*, sacado de fuentes paleoinglesas— Shakespeare prosiguió sus meditaciones escénicas sobre catástrofes de filiación, que alcanzaron un primer punto álgido peligroso —peligroso por la cercanía de su material dramaturgico a la verdad inexpresable de la situación isabelina— con *The Tragicall Historie of Hamlet, Prince of Denmarke*, acabada en torno a 1601, estrenada en versión acortada desde 1602, un año antes de la muerte de Isabel I, e impresa en 1604.

El melancólico príncipe de Dinamarca ya fue presentado en escena como una criatura del hiato, dado que se había



mostrado incapaz de aparecer como el heredero adecuado y el sucesor convincente de su padre asesinado. Su déficit de dignidad, su palidez existencial, su no-ser como agente político —manifestado por su duda ante la venganza pedida por el hijo— lo coloca como contrapunto pasivo al lado de Edmun.

Pertenecía a los impulsos motores del arte escénico de Shakespeare llegar hasta el fondo de los motivos de la corrupción humana. Las hipótesis analizadas por el dramaturgo, por su inextinguida plausibilidad, son relevantes también para reflexiones actuales: la corrupción, posible en cualquier parte, de la que la doctrina cristiano-agustiniana del pecado original proporcionó una información opaca, metafísicamente saturada, aunque no carente de objeto, se funda —según la interpretación del poeta— en la disposición humana al delirio, que puede ser descrita también como adicción a la ilusión y al autoengaño. Descansa asimismo en el casi-omnipoder del mal ejemplo incontestado, que hace de nosotros seres que prefieren a menudo ser corruptos con éxito que íntegros sin él<sup>[292]</sup>.

Su último fundamento reside, sin embargo, en la inseguridad constitutiva de los procesos de herencia y en la fragilidad de las relaciones de sucesión entre generaciones; dicho filosóficamente: en la impotencia del origen de garantizar en lo surgido de él una auténtica transmisión y preservación de su legado<sup>[293]</sup>. Invertido psicológicamente: en la incertidumbre de los descendientes de poder incorporar adecuadamente en la propia existencia las intenciones de los antecesores. De la tercera fuente de corrupción surge el trabajo subterráneo del discontinuo que recorre toda historia superior para emerger ocasionalmente a la superficie, episódicamente en tiempos antiguos, epidémicamente en la

modernidad.

Si Hamlet, el que duda, es el ser humano moderno *par excellence*, Edmund, el bastardo, que desecha las inhibiciones, no lo es menos; o más exactamente: lo es aún en mayor medida. Donde el príncipe afligido manifiesta una actitud que la sociología de hoy describe como «inhibición de acción por reflexión»<sup>[294]</sup>, Edmund muestra la alternativa dinámico-civilizatoriamente de más graves consecuencias: la liberación de energía ofensiva, sí, criminal, por rivalidad enconada.

La modernidad de *Hamlet* y *El rey Lear* y su mutua afinidad desde el punto de vista de la teoría de la civilización se manifiesta en el hecho de que en ambos casos se trata de «partidos finales»: en la final de ambos desarrollos de acción ya nadie sabe qué puede suceder, excepto que de algún modo seguirá lo mismo con otro personal; el nombre noruego Fortinbras proporciona el símbolo de algún modo discrecional. Es el eterno cualquiera que inevitablemente entra en juego, «de fuerte brazo», como delata el expresivo nombre, para más pronto o más tarde volver a hacer todo como sus predecesores en sus situaciones estancadas. Esta vez la ironía de Shakespeare es tan mortífera como serenamente calibrada las demás: quien en el último segundo aparece en el horizonte con gritos de victoria es el eterno cualquiera, que, entontecido por la confianza, vuelve a comenzar de nuevo, llegado tarde, sin idea de los abismos en los que se hundieron los poderosos de antes.

Por el hundimiento de Lear y Hamlet, junto con sus casas reales y su parentela, la nueva época que nace se refleja en el arte eminente: se presenta como un tiempo de desinhibición, de desencadenamiento, de liberación, como una era de la discontinuidad en la que el seguir-actuando-de-algún-modo tras la ruptura de los hilos se eleva a hiper-virtud. Si el

principio de la dinámica de la civilización evocara alguna vez a un poeta, este no sería otro que Shakespeare. Su tema es la liberación de las consecuencias inalcanzables de las acciones humanas. Lo que el poeta presenta como «tragedias» son siempre desarrollos de acciones irreparablemente asimétricas. Habría que esperar hasta Heinrich von Kleist —*Der Findling* [*El expósito*]<sup>[295]</sup>— y Louis-Ferdinand Céline —*Viaje al fin de la noche*— para que otros autores europeos descendieran a infiernos análogos en la consideración de la posibilidad y realidad de asimetrías desastrosas entre ascendencias y futuros.

La teoría de sistemas explicita el nuevo de-algún-modo con el concepto «capacidad de conexión», que refleja la iluminación intelectual de Niklas Luhmann como joven superviviente de la Segunda Guerra Mundial: el hundimiento local del mundo no era suficiente motivo para no continuar con algunas opciones cualesquiera. Quien del modo que sea «conecta» con lo que por la causa que sea aún persiste demuestra que el continuar en medio de los escombros es la respuesta acorde con los tiempos a la pérdida de una cultura heredable. No tienes que ser heredero para tener éxito, mientras puedas escoger tú mismo los puntos de conexión.

Cuando Hamlet dice: «the time is out of joint», lo que confiesa es que él no es el apropiado para recuperar el orden perturbado. Para ello tendría que haber incorporado en sí mismo algo que le resultaba imposible: un hombre del medio genealógico, un heredero digno de crédito de un predecesor íntegro. Por hablar en lenguaje actual y de acuerdo con la lógica-*good-enough* del psicoanálisis más reciente, él tendría que haber sido un hijo suficientemente apto para heredar de un padre suficientemente bueno y de una madre también así. Pero ¿cómo conseguir eso cuando tras el asesinato de tu

padre, tu madre no tiene algo más urgente en la cabeza que aparearse con el asesino? Gracias a Shakespeare Dinamarca se creó la fama de haber sido la primera nación de la Edad Moderna en la que se volvió irrealizable una condición aparentemente trivial de una civilización en vías de conseguirse.

Hamlet muere sin hijos y desorientado, saludando con cansancio al sucesor victorioso. No solo en Dinamarca está fuera de quicio el mundo estructurado. Mírese donde se mire, se encuentra en caída libre. Que quienes van cayendo se inventarán nuevos «motivos» de su falta de sostén, de eso puede estarse bien seguro.

## VI. NI UNA PALABRA MÁS SOBRE ASCENDENCIA

Voiture – Sade – Jefferson – Emerson – Stirner – Marx  
– Deleuze/Guattari

«A la sociedad se le puede imponer cualquier cosa,  
únicamente no lo que tenga una consecuencia».

JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Afinidades electivas*

El desenrosque del proceso occidental de civilización y de las regiones del mundo influidas por él del orden de la legitimación cultural por filiación y sucesión hereditaria — dominado por líneas masculinas, ampliado subversivamente por las magias inagotables de madres e hijas— se cumple sobre dos puntos de anclaje: uno, la expansión creciente del afecto antigenealógico, cuya historia reciente es en gran

medida equiparable en extensión al desarrollo del «individualismo» de estilo euroamericano, a la que, como se ha mostrado, han contribuido lo suyo las diferentes corrientes tempranomodernas del cristianismo místico y protestante; otro, el impulso ingenioso de estratos cada vez más amplios de la «sociedad» europea y de sus sucesores coloniales y poscoloniales al acceso libre a posiciones de poder e influencia, del que se siguió una revolución permanente de las ambiciones en nombre de la «igualdad de derechos», impulsada por esas energías de fricción que surgen en caso de confrontación directa entre perjudicados y privilegiados dentro de un espacio de conciliación reducido. En ello se hace valer la «condición moderna», en tanto la intensiva redificación medial conlleva irritaciones crónicas, debidas a compresiones progresivas del espacio de conciliación.

En el curso de la modernización genealógica, el principio dinámico-civilizadorio, junto con sus numerosas proposiciones menores, demuestra su eficacia: en tanto que avanza la entrada de innumerables personas, antes sin herencia e ilegítimas, en el espacio de juego ampliado de demandas legítimas, el proceso libera en cada momento muchas más reclamaciones de honores, oportunidades y posiciones de privilegio de las que pueden ser satisfechas con los medios de la situación actual en cada caso. Nunca aparecerá esto más drásticamente que con ocasión de las declaraciones americana y francesa de los «derechos humanos» generales a fines del siglo XVIII. Con esos actos de habla, acordes con los tiempos, ineludibles, generosos e incanjeables como eran, comenzó la era de las reclamaciones, ya jamás terminable.

El «siglo de los bastardos», antes citado, podría llamarse igualmente el siglo de los segundogénitos —en español: *secondones*<sup>[296]</sup>—, si se quiere el de los huérfanos, los

abandonados y los expósitos, que hubieron de reconstruir su «sitio en el mundo» dando pruebas de su propia valía. Podría también dársele nombre por los usurpadores políticos, los empresarios y los *self-made men* de todas las disciplinas, que dejaron su huella en él a partir del siglo XVIII tardío, sobre todo en el nuevo mundo<sup>[297]</sup>. Apenas es necesario subrayar que no se trata de un siglo de calendario, sino de un espacio de tiempo abierto, sí, de una era de propio derecho, que hasta nuevo aviso continúa en el futuro, inacabable por motivos inherentes.

En principio, el proceso se reviste de un juego de roles político-cultural, equiparable con el tan a menudo comentado «ascenso de la burguesía»: un drama que mantiene en vilo la cultura europea *toto genere* entre el siglo XIV y el XIX. Se extiende por motivos lógico-objetivos hasta el momento en el que —en sucesión consecuente del «estamento satisfecho» llegado al poder— también el cuarto estamento anterior, la clase insatisfecha de los trabajadores asalariados y su sombra, el resto sin trabajo, hace valer sus demandas de mejora de posición económica, reconocimiento jurídico, representación política y expresión estética. De hecho, lo que se llama «escaladas» burguesas se cumplen en forma de un proceso en el que una subversión se siguió en otra, una reclamación en la siguiente, una transvaloración de los valores en la próxima, hasta que se llega a la nueva interpretación irreversible de las relaciones genealógicas, es decir, el punto nulo de la legitimación por ascendencia y la equiparación formal de todos en un espacio genealógicamente no marcado. Que la «igualdad de oportunidades» tiene poco que ver en ello lo ilustra la obra del historiador Gregory Clark: *The son also rises: Surnames and the History of Social Mobility* (Princeton, Oxford, 2014), que intenta demostrar que un *stock* relativamente pequeño de familias de élite supo defender su

posición durante los últimos 300 a 400 años, mientras en el proscenio de la historia marcaban el tono sobre todo nuevos rostros.

La transvaloración comienza en la promiscuidad cultural del Renacimiento, a consecuencia de la cual se mezclan los sujetos de antiguos privilegios heredados con los nuevos poseedores autoennoblecidos de títulos y talentos, sobre la base de encargos de mecenazgo, repartición administrativa del trabajo y primeras asociaciones familiares, con consecuencias que llegan hasta la actualidad.

El paradigma de una fusión de ese tipo lo proporciona la elevación en 1533 del pintor veneciano Tiziano Vercellio (*ca.* 1490-1576) por Carlos V al estamento hereditario de nobleza, unida a su nombramiento como pintor de corte de la casa imperial. Es natural que para los observadores contemporáneos quedaran ocultas las implicaciones revolucionario-culturales del suceso. Probablemente se conformaron con la consideración de que la casa de la legitimidad tenía muchas viviendas: tanto mejor si existen honores adicionales en el mundo, lo que permite a hombres nuevos y a su descendencia la entrada en las ampliaciones recientes del castillo.

La tendencia corrosiva en el sistema de honores, privilegios y títulos legítimos se delata un cuarto de milenio después, cuando las olas de pleamar de la Ilustración y de la Revolución francesa producen una repentina transmisión de legitimidad y soberanía desde el orden de las familias aristocráticas a la burguesía, autodenominada «pueblo», y a sus protagonistas garantes, postulantes y disertantes.

A mitad del siglo XIX el campo visual se liberó lo suficiente como para, en caso de un emplazamiento oportuno del punto de observación —como el que le había caído en suerte al

diagnosticador Tocqueville<sup>[298]</sup>—, poder percibir en qué medida muchos actores del *Ancien Régime* habían preparado el terreno durante siglos para su propia deslegitimación. Estaban crónicamente endeudados con sus financieros de la alta burguesía y consideraban que el reintegro de los créditos era algo que menoscababa su dignidad, lo que conllevó la subida arriesgada, aunque plausible dentro de la inmanencia del sistema, de los intereses, que alcanzó hasta el 60 por ciento *per annum*: la usura, condenada secular y eclesiásticamente, fue la respuesta ingenua del sistema monetario temprano a la falta de disposición, empíricamente demostrada, de muchos deudores distinguidos para cumplir sus contratos. En la época de la tercera bancarrota estatal española de 1596 (tras las de 1557 y 1575), en el reinado de Felipe II, los pagos de intereses de la Corona representaban el 40 por ciento del presupuesto nacional. No obstante, fueron innumerables los créditos que no pudieron saldarse a satisfacción de los acreedores. El año 1787, de los ingresos de la Corona francesa, que ascendían a 427 millones de libras, tuvieron que desembolsarse 285 millones para la amortización de intereses, mientras el déficit del Estado seguía creciendo; de lo que se sigue, por lo demás, que el fraude a largo plazo del fisco a la sociedad de los productivos —protegido por el poder legal de expropiación— no es ningún invento de los siglos XX y XXI: se contaba, mucho tiempo antes del giro a procederes democráticos, entre los secretos fundacionales del Estado moderno.

Así pues, fueron los magnates del *Ancien Régime* quienes impartieron a los actores burgueses la lección decisiva para la *policy* monetaria futura. La conexión, ejercitada durante siglos, entre certeza de legitimidad y modo de vida ostentoso de la nobleza paleoeuropea pasó de moda desde que los espléndidos señores de antaño se fueron revelando cada vez



más a menudo como los impotentes deudores de hoy. La aristocracia paleoeuropea y su «Estado» habían perdurado como un imperio milenario del déficit. En cuanto se aprendió a calcular mejor, sus días estuvieron contados. Lo que más tarde se llamó «explotación» no fue otra cosa que la concesión que durante una era hicieron los ricos a los pobres de costear sus descubiertos. Este régimen llegó a su final inevitable con el «ascenso de la sociedad burguesa». Por mucho que despilfarro espectacular y *conspicuous consumption* pudieran ser interpretados como señales señoriales de *fitness*, de buena forma<sup>[299]</sup>, en el nuevo orden de realidad se mostraron como indicios de una sobredimensión ruinoso, no admisibles ya.

Por la autodeslegitimación de la nobleza paleoeuropea, la «sociedad burguesa» incipiente experimentó lo bien que casaba con los tiempos pasar de la cultura de prestigio racional del *Ancien Régime* a un modo alternativo de legitimación cultural<sup>[300]</sup>. Bastante tiempo hubo de costear —junto al pueblo trabajador campesino humillado—, de buena o de mala gana, mediante prestaciones personales, impuestos, tasas y créditos perdidos, el lujo de la casta de señores paleoeuropea y las ansias de guerra de los Estados nacionales tempranos.

Según el estado de las cosas, el nuevo modo de hacerlas solo podía basarse en la racionalidad calculable de rendimientos económicos e intelectuales realmente aportados: en el éxito fáctico empresarial, en el beneficio probado en balances verificados, en el ímpetu de la invención efectiva, y, en medida creciente, en el consenso de los colaboradores y de sus asociaciones en el marco de una constitución civil. Por último, no quedaba otra salida para la creación de nueva legitimidad que la introducción del sufragio universal, que había de ayudar a proporcionar a la conexión entre derecho y mayoría un mínimo de plausibilidad. Lo que conlleva la

observación de que en un mundo regido por mayorías escasas, espera siempre en cada esquina la deslegitimación de lo hoy dominante.

En la base del giro a la modernidad política, jurídica y genealógica estaba el descubrimiento, constitutivo para toda ilustración, de que majestad, monarquía y nobleza habían sido desde siempre asuntos de fe, apenas diferentes a los misterios de la Trinidad. En estas cuestiones bastaba volverse escéptico para provocar un nuevo orden de las cosas, libre de las improntas de subordinación feudal y jerarquía asumidas anímicamente. Desde este punto de vista toda historia reciente es la historia de *Tea Parties*, es decir, de negativas a seguir alimentando a señores seudopotentes.

Hasta el giro revolucionario del siglo XVIII tardío los ascensos desde la esfera burguesa al mundo de los grandes tuvieron que adoptar el carácter de infiltraciones imperceptibles y demandas irónicas de espacio a ámbitos extraños; como se expuso al comienzo con el ejemplo del derrotero vital funambulista de Jeanne-Antoinette Poisson, alias *marquise* de Pompadour<sup>[301]</sup>. Carreras como la suya presuponen una reinterpretación de la nobleza, oscilante entre acomodación y renuencia, hecha por miembros arribistas de procedencia burguesa. Podían tener éxito mientras guardaran discreción y se movieran dentro de la convención vigente.

Esto lo confirma de modo iluminador la carta del belletrista francés Vincent Voiture (1598-1648), que se destacó desde los primeros decenios del siglo XVII como animador ingenioso del Hôtel de Rambouillet, el primer gran salón parisino, el lugar de encuentro de los «remilgados»: el hijo de un vinatero de Amiens, al que correspondió el privilegio de abastecer a la corte real, había conocido en años jóvenes a Gastón de Orléans, el hermano de Luis XIII, y se

había ganado su simpatía. Por esta conexión el joven «sin ascendencia» consiguió en poco tiempo penetrar en los círculos más altos de la aristocracia francesa. Por sus actuaciones como *causeur*, cumplimentador, poeta aficionado y corresponsal de contemporáneos eminentes se ganó durante algunos decenios la posición de un creador de atmósfera insustituible: hoy se le llamaría más bien un animador que un escritor, suponiendo que se admita que la animación se cuenta entre los asuntos más serios de una comunidad que se va modernizando. Pertenecía al limitado número de autores que redefinieron para el siglo XVII el concepto de *homme de lettres* al despojarlo de la mácula de su condición subalterna. Gozó temporalmente de acceso privilegiado a monsieur de Chavigny, la mano derecha del cardenal Richelieu, el hombre más poderoso del siglo.

Consciente distendidamente de su papel como *most valuable player* en el *ballet* parisino de los grandes, con ocasión del ataque personal de un poeta rival, que en un torpe verso se había mofado de él, debido a su ascendencia burguesa, calificándolo de *roturier*, se dirigió a Pierre Costard, un canónigo residente en Poitou, con el que mantuvo frecuente correspondencia entre 1638 y 1642<sup>[302]</sup> y al que valoraba como conocedor de la literatura y confidente, para exponerle con toda claridad su punto de vista sobre la diferencia entre nobleza y no-nobleza:

La nobleza ocupa un alto rango en el orden de los bienes de la felicidad y es un privilegio que sirve para conseguir otros muchos. Pero hay muchas cosas más deseables en la vida (*bien de choses plus désirables en la vie*) [...] Si no se pudiera ser noble sin pertenecer a la nobleza; si no se pudiera tener de otro modo un bello espíritu, un alma fuerte, grande e íntegra [...] entonces no habría consuelo alguno ni para Horacio ni para mí. Pero gracias a Dios las cosas no son así, y sobre ese tema conozco [...] un discurso entero del Mario de Salustio<sup>[303]</sup> [...] Quizá no conozca usted este refrán castellano: «Cada uno es hijo de sus obras» o esta sentencia de un héroe (*brave*) de ese país, que dijo a un noble italiano: «Yo y mi brazo derecho, al que considero mi padre, son más valiosos que usted».

Pienso que le parecerá bien que añada que un «hidalgo» español, que significa «noble», viene de «hijo d'algo», como si se quisiera decir «hijo de algo» para mostrar que la verdadera nobleza viene de hechos virtuosos, que nos regalan un segundo nacimiento, mejor y de mayor prestigio que el primero. Ya que así son las cosas, señor mío, aquel que ha nacido no-noble (*roturier*), renacerá (*renaitre*) como noble (*gentilhomme*) y llenará su vida de brillo a pesar de la oscuridad de su origen<sup>[304]</sup>.

El documento ilustra cómo ya en los años treinta y cuarenta del siglo XVII, en los *homines novi* procedentes de círculos burgueses que se destacaron por sus rendimientos en la «sociedad» paleoeuropea, dominada aristocráticamente, se había formado una conciencia, capaz de satisfacción, de la posibilidad de ennoblecimiento autógeno. En ella se observa la disposición al contraataque en nombre de una ética meritocrática, para la que se encuentran modelos tanto romanos como germanos. Ética que reduce la importancia de la ascendencia por muy antigua y alta que sea, que incluso la desvaloriza para poner por encima de ella la aportación personal fáctica y la posición conseguida por méritos propios en el entramado social del prestigio.

Esto se muestra con explicitud única en el microdrama al que alude Vincent Voiture, en el que un «héroe» (*brave*) —lo que solo puede referirse a un oficial de ascendencia burguesa del ejército de la Corona española— provoca a un noble italiano diciéndole que él y su brazo derecho son más valiosos que él. En este contexto entra la manifestación no cotidiana de que ese oficial considera su *brazo derecho como su padre*: podría tratarse de uno de los testimonios primeros de la idea de la autogénesis o autoascendencia<sup>[305]</sup>.

De este fantasma puede mostrarse sin esfuerzo cómo se convirtió en los siglos XIX y XX en el vehículo más importante de afectos antifamiliares y antigenealógicos. Quien considera su brazo derecho como su padre fundamenta su posición en el mundo por sí mismo, más exactamente: mediante un órgano propio de rendimiento. Cuando alguien quiere ser en ese

sentido un «hijo de algo», él mismo se deriva de la propia *virtù*, de la acreditación personal: en esto es comparable y cercano a los hijos de nadie, sorpresivamente emergidos, que al comienzo de la Edad Moderna, como hijos del talento e «hijos de sus actos», entraron en escena reivindicando una excelencia de calidad hasta entonces poco considerada.

Desde los comienzos del Renacimiento en el siglo XIV las fuentes de legitimidad se habían desplazado: desde la ascendencia privilegiada a la *performance* actual. Aquí se hace patente el hueco en el que medio milenio después anidará la retórica feminista en pro de hijas con ambiciones. Segura de sus objetivos, también ella se apropia de la estrategia consolidada del alegato burgués en favor del ascenso: con ayuda de principios igualitarios aboga por el incremento de posiciones elitistas con el fin de ocuparlas con candidatas de sus propias filas. En ningún objeto aparece esta dinámica con menos disimulo que en el debate contemporáneo sobre la cuota de mujeres en «puestos directivos».

En la creciente aversión de amplios círculos al *status quo* se refleja la experiencia, constitutiva de la Edad Moderna, según la cual la entrada en un orden de sucesión hereditario pocas veces conlleva la asunción efectiva de dignidades, ventajas, privilegios y competencias; para la mayoría —especialmente en los «estratos» o «clases» burgueses, y sobre todo «proletarios», de la «sociedad»—, significa el sometimiento a limitaciones y discriminaciones tradicionales: una «herencia», pues, que se compone en gran parte de expolios consuetudinarios y déficits solidificados. Esto vale sobre todo para situaciones en las que el que sigue se ve obligado a asumir la sucesión de antecesores sobreendeudados y deshonorados: progenitores de quienes llevar el nombre ya equivale a una derrota. Bajo estas circunstancias, cada vez menos personas se dejan convencer para desempeñar su papel

convencional en *El gran teatro del mundo*<sup>[306]</sup>.

En consecuencia, en las aspiraciones de descendientes en desarrollo despierta una necesidad espontánea de interrupción de la secuencia hereditaria, con el fin de eludir la carga de la deuda heredada, de los inconvenientes heredados y de la vergüenza heredada. Desde el punto de vista psicopolítico lo que desde la apertura del hiato se llama «democracia» es en gran medida la propagación de un interés colectivo por las ventajas de la discontinuidad genealógica, unida a la actitud —asegurada por los «derechos humanos» declarados— de nuevo comienzo desde la situación del que puede exigir y recibir sin haber luchado y ganado necesariamente por sí mismo.

Hay que esperar hasta el siglo XVIII tardío para que sean codificadas las primeras manifestaciones explícitas de un impulso al corte activo del lazo entre las generaciones.

Al nivel del rechazo simbólico de descendencia, Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814) es el príncipe indiscutible entre los inventores de gestos rupturistas. Un malentendido popular ha querido ver en el «divino marqués» solo al disoluto que a causa de su tedio por la sexualidad estándar recurre a variantes perversas del eros. En realidad el marqués de Sade es el primer dogmático de la antigenealogía, en tanto que tradujo a la era burguesa el libertinismo, que había comenzado como la forma de vida lujuriente de una aristocracia que se había quedado sin función. Libertinos de su clase tenían plena conciencia de ser los últimos que sabían algo del *douceur de vivre* propio de las condiciones anteriores. No se dejaron apartar de la idea de que tenían que transmitir aún a la juventud de tiempos siguientes algunos secretos precarios.

A la fantasía antigenealógica del autor hay que agradecer

una acción que señaló como ninguna otra el final del pensar en categorías como ascendencia, herencia y filiación, no solo para su propia clase, sino también para los nuevos señores de la situación. Sade no se conformó con celebrar la masturbación y el coito anal heterosexual como medidas contraceptivas entre los libres individuos-monstruos del futuro. En sus momentos más lúcidos consiguió crear imágenes grotescas y extremadamente claras para la rebelión antigenealógica y antiprocreadora de la modernidad, aunque fueran también visiones de lógica macabra.

No hay en la historia de las ideas de Europa ninguna escena que se pueda comparar por su explicitud extremista con aquella de *La filosofía en el tocador o Los instructores inmorales*, 1795, en la que el maestro libertino Dolmancé transmite a su alumna Eugénie, de quince años, la lección decisiva, cosiendo ante sus ojos los genitales de su madre con un tosco instrumental de agujas e hilos, sin anestesia, divertido y estimulado por los fuertes quejidos de la atormentada dama. Dolmancé realiza un acto tan elocuente como ese con el placer jubiloso del *roué* por el maltrato de una mujer que había utilizado sus órganos sexuales no solo para piruetas sin finalidad, sino también para concebir y dar a luz. A su alumna le transmite la advertencia de que jamás debe poner a disposición su cuerpo para las trivialidades de la reproducción. Quien quiera saber lo que puede significar la palabra «liberación» para los tiempos modernos no debería dejar de considerar la lección del *tocador*: lo que aquí se libera al lado de otras energías es una sexualidad ambulante, que se sustrae espectacularmente a sus consecuencias naturales.

Solo un autor del siglo XX fue capaz de acuñar una imagen réplica que consiguiera captar eso mismo con el poder expresivo del monstruoso cierre de los genitales femeninos llevado a cabo por el libertino marqués de Sade, e igualmente

con el acento puesto en el absurdo del hecho de la reproducción. En *Esperando a Godot*, 1949, Samuel Beckett hace decir a su protagonista:

*Pozzo*: Dan a luz a horcajadas sobre la sepultura, la luz destella por un instante. Luego vuelve la noche [...]

*Vladimir*: A horcajadas sobre las sepulturas, un parto difícil. Abajo en lo profundo de la fosa el sepulturero aplica los fórceps soñoliento [...]

En tanto pone en cortocircuito parto y entierro, Beckett consigue una visualización del movimiento más inútil: una la nada prenatal casi sin solución de continuidad con la oscuridad postmortal. No se puede evitar reconocer en esta imagen uno de los fuertes autoenunciados de la época marcada por la guerra y el terror estatal, en la que el despilfarro de vida y tiempo de vida se había hecho crónico: no en último término en aquellos millones de jóvenes de todos los frentes que fueron enviados a la muerte por viejos generales desde sus resguardados cuarteles generales.

Ciertamente no resulta demasiado exagerado constatar que el gesto antiprocreador del libertino se cuenta entre los criptogramas más efectivos de la modernidad. Da la impresión de que la «sociedad» contemporánea hubiera salido directamente del *tocador* de 1795. De hecho, el mensaje adverso a la procreación y a los hijos de la doctrina originaria del marqués de Sade tuvo la recepción más amplia posible, hasta el punto de que convirtió la separación entre sexualidad y reproducción en un motivo fundamental de las circunstancias actuales; y ello bastante tiempo antes de que la introducción en torno a 1960 de los métodos anticonceptivos químicos hiciera de la osada diferenciación anterior un logro cotidiano<sup>[307]</sup>. Ciertamente, para el interés moderno en el control de la natalidad hubo también otros motivos que los libertinos, sobre todo la inclusión masiva de mujeres en el trabajo asalariado y la escasez de personal doméstico. En la



época de la Primera Guerra Mundial el colectivo subterráneo de los libertinos volvió a la superficie burguesa, apenas de otro modo en Europa que en EE. UU.: el mito de los años veinte vivió hasta el final del siglo XX del esplendor de las licencias eróticas democratizadas. Tras la «revolución sexual» de los años sesenta el libertino se perdió en la multitud relajada. La prédica de Sade sobre la mezcla de sexualidad, dolor y sumisión, por el contrario, solo encontró eco en subculturas de sensaciones desviadas. En tiempos recientes se ha convertido en un entremés del menú vespertino de damas maduras.

Tan importante como la cesura para-sádica europea en el acontecer entre las generaciones se ha mostrado el corte americano producido por la desvinculación de las colonias neolinglesas de la patria británica. También con él llegó a articularse del modo más explícito el interés por la discontinuidad entre las generaciones. Nadie se expresó con mayor formalidad en este punto que Thomas Jefferson (1743-1826), que desde 1801 a 1809 fue durante dos mandatos presidente de los Estados Unidos de América. Según la leyenda indiscutida fue él el autor responsable de la «declaración de independencia» de su país, de la *Unanimous Declaration of the Thirteen United States of America*, del 4 de julio de 1776, por lo que no extraña que fuera a él también a quien se debe la interpretación decisiva del concepto «independencia».

El 24 de junio de 1813 Jefferson escribe en su legendaria finca en Monticello, Charlottesville, una larga carta, llena de ideas, a su yerno enviudado John Wayles Eppes (1773-1823), un vástago de ricos dueños de plantaciones de Virginia, que había desposado en 1797 a la hija menor de Jefferson, Mary —con cuyo motivo recibió como regalo de bodas de su suegro treinta esclavos negros traspasados, entre ellos una muchacha

mestiza de 14 años, Betsy Hemmings (1783-1857), que se convirtió en la concubina de Eppes tras la temprana muerte de Mary (en abril de 1804)—. En su epístola, Jefferson, de 70 años y dotado de una panorámica olímpica, expresa al receptor de la misiva, que por entonces desempeñaba el puesto de presidente del más alto comité de finanzas de Estados Unidos, sus reflexiones, maduradas durante largos años, sobre las relaciones entre los vivos actuales y las generaciones futuras, y no en último término desde el punto de vista de las finanzas del Estado.

Jefferson se remite a una «ley natural» según la cual la voluntad y el poder del ser humano se extinguen con su vida: «La tierra pertenece a los vivos, no a los muertos». En consecuencia los muertos no tienen derecho alguno a imponer su voluntad a los vivos ni a obligarlos a cumplir contratos no cerrados por ellos mismos. Como «ley de la mortalidad», la «ley natural» fija —con el apoyo de estadísticas recientes— el periodo activo de una generación en un espacio de tiempo de algo menos de diecinueve años. Durante ese plazo, como mostraban las tablas de mortalidad, estarían muertos casi la mayoría de los adultos del momento. Pero ¿qué podría decidir una mayoría de ausentes que hubiera de comprometer a los presentes?

Las generaciones de los seres humanos pueden entenderse como cuerpos o corporaciones. Cada generación posee el usufructo de la tierra durante el tiempo de su existencia. Deja de existir, el usufructo pasa libre y sin impedimentos a la generación siguiente [...] Hemos de considerar a cada generación como una nación diferente, en posesión del derecho de vincularse ella misma por la voluntad de su mayoría, pero sin el derecho de vincular a la generación siguiente, así como tampoco lo podría hacer con los habitantes de otro país<sup>[308]</sup>.

Dado que casi la mayoría de los seres humanos capaces, hoy vivos, estarán muertos dentro de diecinueve años, las decisiones vinculantes de un colectivo generacional han de

extenderse como máximo a un espacio de tiempo de esa longitud. Esto vale sobre todo para créditos asumidos por los vivos: bajo ninguna circunstancia las deudas de los predecesores pueden perjudicar a la generación siguiente en su libertad de acción y decisión.

Se percibe en las reflexiones del viejo Jefferson un eco lejano de aquella declaración con la que los trece Estados conjurados unos cuarenta años antes se habían separado de la «madre patria» inglesa, elevado todo ello ahora al nivel de una filosofía pragmática de la historia, por la que se promueve a la «generación» a la condición de sujeto propio de la vida política<sup>[309]</sup>.

El *pathos* de las reflexiones no solo se muestra en la voluntad de desgajarse del poder colonial europeo. El motivo *independence* se ha generalizado en la decisión de romper, en nombre de la vida americana actual y futura, la conexión con cualquier tipo de pasado. El autor no quiere en absoluto llegar a un acuerdo con la regla paleoeuropea, según la cual la tradición de todas las generaciones muertas ha de cargar como una pesadilla sobre los cerebros de los vivos. Si toda generación puede ser considerada como nación autónoma y soberana, la demanda de los predecesores de obediencia por parte de los descendientes prescribe en el instante en que se les coloca en la tumba; en el supuesto de que la delimitación de una generación respecto a la siguiente pudiera hacerse tan sin problemas como Jefferson da por sentado en sus exposiciones.

Incluso si la separación de las generaciones a causa de la serie sucesiva resbaladiza de los grupos generacionales es imposible de llevar a cabo en la praxis, el gesto de la insurrección frente al poder de las generaciones precedentes seguirá marcando el desarrollo de la mentalidad de la nación

transatlántica, sea como distanciamiento creciente de modelos europeos, sea como rebelión permanente contra la supremacía de pasados opresivos en general. Si los Estados Unidos de la costa oriental americana y sus territorios crecientes hacia el oeste se llaman el Nuevo Mundo no solo es porque fueran objeto de un descubrimiento tardío; llevan el nombre porque en ellos la «naturalización» de los ciudadanos se efectúa poniendo entre paréntesis sus ascendencias. Esto incluye el reconocimiento del primado del futuro frente al presente y del presente frente al pasado. El proyecto meta-nacional es la «naturaleza» americana<sup>[310]</sup>. Proyecto que acaba en un gigantesco intento fallido de hibridación cultural.

En el razonamiento de Jefferson el entusiasmo antifeudal se transforma en un impulso global *antipasséiste*. También pueden percibirse medianamente tonos concomitantes crítico-genealógicos. Aunque la preocupación primaria del autor sea impedir deudas perpetuas (*perpetual debt*), sobre todo en forma de deudas de Estado que cargaran a los descendientes con un peso irresponsable, sus enunciados superan el nivel de la política crediticia y de la financiación del Estado. Constituyen una precisión técnica del principio clásico de 1776, según el cual «vida, libertad y deseo de felicidad» pertenecen a los derechos fundamentales inalienables «del ser humano». Entretanto el acento cae más bien sobre la autarquía posicional de cada generación concreta y su derecho fundamental a la libertad frente a hipotecas del pasado. Tras largos años de reflexión parece que al autor de la Declaración de Independencia se le hizo claro que la ética de un país de inmigrantes ha de basarse en la eliminación de lo traído al mismo tiempo que en una tolerancia máxima de las diferencias. De aquí se sigue la necesidad de explicitud permanente en la negociación del *modus vivendi* americano, que aspira a alcanzar una altiplanicie de ética

posconvencional<sup>[311]</sup>.

Pertenece a las características del concepto autarquista de generación de Jefferson conceder a la titular de todos los derechos al usufructo del mundo, a la generación actualmente viva de americanos naturalizados, el patrimonio asegurado por los derechos fundamentales, rompiendo el lazo con el pasado siempre que se manifieste como una atadura. Toda «generación» posee el derecho a la producción de discontinuidad histórica, y eso en la medida en que la demanda de un nuevo comienzo permanente haga necesarias en cada caso la interrupción o bien la puesta entre paréntesis o la neutralización de la ascendencia. Fundamenta la política cultural de la metanación el hecho de que todos los colores de ascendencia se nivelan a la baja como folclores bienvenidos, mientras no estén asentados en el lado perjudicado de la barrera blanco-negro.

Por esto el hiato —ahora al servicio de un gesto activo de separación de una herencia oscura o de una carga indeseada— se convierte por primera vez en un instrumento de la política. En el intervalo entre ayer y hoy se lleva a cabo la asamblea originaria permanente. La maniobra del gesto separador conlleva necesariamente el derecho a cambios constitucionales. Gracias a ellos, las nuevas generaciones pueden expresar las modificaciones históricas de sus autocomprensiones y manifestar sus posiciones modificadas en el acontecer mundial<sup>[312]</sup>.

Ninguno de los autores de la Constitución americana hubiera podido imaginarse que en el siglo XX tardío y a comienzos del siglo XXI su país, por una praxis ejercida durante decenios de creación nihilista de dinero, llegara a la situación de poder ejercer el derecho a un nuevo comienzo exclusivamente mediante una bancarrota estatal épica, como

la que se anuncia actualmente por el endeudamiento excesivo del Estado federal americano (aunque parece casi impensable, podría suceder algún día). Nadie puede predecir si los habitantes de Estados Unidos conseguirán en el siglo XXI separarse de sus acreedores —las Erinias monetarias— tan fácilmente como en su tiempo lo hicieron de la Corona británica.

El gesto de la separación del Viejo Mundo era inherente también a la doctrina Monroe, expuesta postuláticamente en 1823, desde 1845 políticamente practicada: con ella los Estados Unidos de América pusieron en la base de sus relaciones políticas exteriores una máxima estrictamente aislacionista, sobre todo en relación con la vieja Europa, considerada incurablemente decadente. Como Hegel previó, la historia había dejado efectivamente de ser la maestra de la vida. En cuestiones de herencia cultural el Viejo Mundo había perdido su magisterio; la supernación autodidacta se preparaba para ocupar su lugar.

El gesto de cariz agresivo del autarquismo y aislacionismo se encuentra clásicamente en los escritos de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), cuya primera serie de *Essays*, aparecida en 1841, gracias sobre todo al artículo principal *Self-Reliance*, fue considerada con razón como la declaración intelectual de independencia de América. No sorprende que el antihistorismo de Emerson vaya acompañado de una fuerte dosis de impulsos antigenealógicos, antifamiliares, también antieclesiales, sobre todo antipuritanos, finalmente incluso antiidentitarios: por eso hay que rechazar lo pasado y ya vivido, a veces el ser humano libre tiene que precaverse también frente a vestigios de la vida propia y evitar la falsa fidelidad a fases superadas de su sí-mismo.

Ya Emerson ve claramente los inconvenientes de la historia

para la vida: en un tiempo en el que no se escriben más que biografías, historias y críticas<sup>[313]</sup> y en el que toda actualidad está rodeada de monumentos funerarios, jubileos y aniversarios de muerte, de lo que se trata es de encontrar siempre de nuevo el camino a lo abierto. En torno a 1840 había que ser americano para rendir tributo sin ambages a este punto de vista. Antes de la aparición de la segunda *Consideración intempestiva* (1874) de Nietzsche, los ciudadanos del Viejo Mundo no podían saber todavía que toda alma lleva en sí su lejano oeste particular, invitando a una permanente emigración de países con compromisos hereditarios. En la *Magna Charta* de Emerson del neoconformismo se dice programáticamente:

Rehúyo a padre y madre, a mujer y hermano, cuando me llama mi genio [...] Nada es en definitiva sagrado más que la integridad de tu propio espíritu [...] Ninguna ley puede resultarme sagrada excepto la de mi propia naturaleza [...] ¿por qué habría que mirar siempre más allá de las espaldas a lo pasado? ¿Por qué llevar contigo el cadáver de tu memoria? [...] Deja atrás la teoría como José su manto donde la ramera, y huye [...] ¿Son los padres más que el hijo dentro del que han puesto su ser maduro? ¿Por qué entonces esa veneración por el pasado? Los siglos son conjurados contra la salud y autoridad del alma [...] Mantente en ti mismo; nunca imites... todo gran ser humano es una unicidad [...]<sup>[314]</sup>.

En los escritos del predicador de Concord, Massachusetts, la nación americana conquista su auténtica condición. Se constituye en ellos como colectivo radicalmente bastardo: en su desheredación consciente, los americanos han de descubrir el principio de la fortuna autodeterminada. Si tienes suerte no conoces padres. Si te encuentran has de colocarlos en la sombra. La luz cae solo en tu presente. La constitución de la nación a partir de bastardos voluntarios deshistoriza a los participantes en el gran experimento, colocándolos inmediatamente bajo las nuevas reglas, que se han de explicitar constantemente e interpretar claramente, del proyecto común: no otro es el sentido de «naturalización»<sup>[315]</sup>,

que significa la participación en la producción continua de la forma de vida postnacional. Dado que esta no se entiende por sí misma, América tiene que ser explicada continuamente a los americanos, en parte por americanos, en parte por otros.

Así pues, el proyecto-nación América existe solo en la medida en la que remite a un papel subalterno los orígenes de sus ciudadanos pertenecientes a culturas más antiguas, provengan de ancestros transatlánticos o de ciudades transpacíficas. Lo que piadosamente se llama «padres fundadores» son en realidad *founding bastards*. Su titulación como «padres» se basa nada más en que pertenecen a los primeros que rompieron los contratos con el pasado. Fundan en tanto cuestionan el suelo en el que ellos y los suyos se mueven. Solo puede considerárseles figuras fundadoras en tanto derogaron derechos anteriores y abrieron el debate inacabable sobre las nuevas reglas.

Es la voz de los más grandes entre los fundadores-bastardos la que en el ensayo de Emerson *Circles*, 1841, formula la confesión americana: «We do not grow old, but grow young», y esto durante el tiempo y la frecuencia que sean necesarios hasta que no acabemos de orientarnos por el horizonte abierto. Nunca descubriremos definitivamente lo jóvenes que podemos llegar a ser todavía. Durante algunos instantes Emerson cae en el tono del biólogo político: «A la naturaleza le gustan los cruces». Por la mezcla vigorizante de irlandeses, alemanes, polacos, cosacos, africanos y polinesios, los americanos de mañana resultarán tan genéticamente brillantes y mentalmente resistentes como en otro tiempo salieron los europeos del crisol (*smelting pot*) de la Edad Media<sup>[316]</sup>. La hibridación es el alma de la empresa americana. Con benévolo menosprecio, Emerson, en una entrada de 1856 en su diario, se burla de todos «esos viajeros a Europa, de esos lectores de



libros, de esa juventud que se apiña en los despachos de comerciantes con éxito», porque todos ellos, siempre como «seres humanos de segunda categoría», pasan su vida imitando superfluamente modelos acreditados, sí, pero ya gastados<sup>[317]</sup>. Tenemos que entender de una vez que ya vivimos hoy en el mañana móvil de la poshistoria, decididos a negociaciones continuas con nuestras oportunidades. Si somos americanos, solo lo somos en la pelea constante por el ajuste de las reglas que moderan nuestro encuentro en el espacio actual de reunión.

Por eso nos hemos prescrito el *american way of life, love and liberty*: él nos transporta a un más allá libre, pero sobrio, de la historia, en el que poco puede percibirse ya de la sensibilidad jerárquica paleoeuropea, de la cultura del cumplimiento, de la culta ambigüedad, ironía recóndita, ambivalencia femenina, aura desarrollada, buen gusto y atmósfera de vieja patria<sup>[318]</sup>. La cultura de la explicitud, de la actualidad y del nuevo comienzo exige un alto precio. Por eso no se nos puede quitar en toda la nación la licencia de caza de la felicidad. Aquí aprovechamos en principio más que en ninguna otra parte de la Tierra la capacidad por la que los bastardos, tanto sin gloria como gloriosos, se distinguen para siempre de los herederos legítimos: la de, sin pesar, sin mirada atrás y sin resentimiento, alejarnos con los años cada vez más de todo lo que pudieron esperar de nosotros nuestros antepasados.

El único pecado es la limitación [...] Remuevo todas las cosas. Ningún hecho es sagrado para mí, ninguno profano; buscador incesante, solo experimento, con ningún pasado a mis espaldas<sup>[319]</sup>.

Con qué profundidad había arraigado la lógica bastarda en el *modus vivendi* de americanos ejemplares ya en la segunda mitad del siglo XIX lo delata la biografía del magnate del acero Andrew Carnegie (1836-1919), quien, como hijo de un pobre tejedor, había emigrado con sus padres en 1848 de Inglaterra

a EE. UU. Con talento, presencia de ánimo y dureza negociadora se convirtió hasta fines del siglo XIX en el hombre más rico de su tiempo: al cambio actual habría que cifrar su fortuna en setenta y cinco mil millones de dólares. Había interiorizado tanto la constitución emersoniana-profundamente-bastarda de su nueva patria que para él, a pesar de todos sus éxitos, no entraba siquiera en cuestión la fundación de una dinastía privada. El noble bastardo del Nuevo Mundo no funda ninguna línea genealógica, coloca sobre su vida un arcoíris de buenas obras... y abandona el escenario. Imprime su nombre en la posteridad, si es que su nombre había de pervivir, mediante bibliotecas, salas de concierto y organizaciones filantrópicas, no por la fundación de un imperio familiar. De ahí la prohibición estricta de traer al mundo jamás un heredero asfixiado en dinero. Por muy rico que el padre se haya hecho, tiene que dejar al hijo la oportunidad de un nuevo comienzo por sí mismo.

La energía, creadora de sociedad, del bastardismo originario americano destella en el artículo adicional de Carnegie a la prohibición de Jefferson de la *perpetual debt*. En él se establece sin rodeos que sobre la riqueza heredada pesa una maldición tan grande como la que pesa sobre las deudas heredadas. Ningún *self-made man* deshonrará jamás a sus descendientes con una herencia cuantiosa. Ayudándose de enérgicos desembolsos económicos fuera de la familia, el bastardo del Nuevo Mundo se cuida al final de su vida de que la próxima generación de los suyos no se eche a perder en la estrechez de miras de la administración del patrimonio y creando colecciones pseudoaristocráticas. Tiene que preocuparse a tiempo del reparto de sus bienes en favor de objetivos generales. Quien llega demasiado tarde a la dispersión de las riquezas conseguidas por él mismo, a ese le castiga la vida. Habría infringido la ley fundamental de la

nueva sociedad de la felicidad: a nadie se le puede quitar el privilegio de llegar arriba desde abajo del todo. Quien se ha hecho rico ha de volver al final de su carrera profesional a sus comienzos modestos, primero en propia persona, después en su descendencia, para, justificado ante Dios, traspasar el último Atlántico e inmigrar al más allá con manos vacías.

La grandeza de la idea americana de sociedad se muestra no en último término en el modo con el que implica también a sus ricos; desde hace más de cien años no pocos de ellos se comprometen voluntaria y manifiestamente en algo que en Europa y otras partes del mundo solo parece conseguible mediante violencia revolucionaria y fiscal: una redistribución por empatía y generosidad, en lugar de estar basada en coacción, cargos e instrucciones fiscalizadoras<sup>[320]</sup>. En el punto decisivo de su ensayo *The Gospel of Wealth*, 1889, Carnegie, plenamente en el espíritu de la constitución emersoniana, bastardológicamente inspirada, de EE. UU., estatuye: «El hombre que muere demasiado rico, muere vergonzosamente».

El afecto antigenealógico —junto con su poder de movilizar nuevos colectivos de agentes bastardos— experimenta una nueva radicalización en la época del *Vormärz*, cuando una cohorte de jóvenes críticos de Hegel, tras la muerte del maestro (1831), intentó abrir un capítulo inaudito en la historia del pensar: uno que habría de estar completamente bajo el signo de la «radicalización».

En sus manos, la disciplina de la filosofía, gris ya por la edad, se convirtió en una frenética competición entre exorcistas, que se habían juramentado en la validación de lo «real» a costa de lo ideal. Los jóvenes hegelianos reconocieron su tarea nada menos que como una completa expulsión de fantasmas, por la que todo lo que desde los días de Platón había valido como «idea» fuera desplazado a la esfera de lo

espectral proscrito, se tratara de «Dios» o de la «humanidad», elevada a su posición vacante, por no hablar ya de hipóstasis cuasi sagradas como «heroísmo», «justicia», «igualdad». Con el joven hegelianismo, Europa se abrió un camino regional al pragmatismo, que facilitó más tarde el diálogo filosófico y económico con EE. UU.

En ejercicio de su labor, los activistas de la crítica pretendieron haber llegado más lejos en la expulsión de poderes espectrales metafísicos que los exorcismos ejercitados hasta entonces: Feuerbach más allá de Hegel, Stirner más allá de Feuerbach, Marx más allá de Stirner. Y ¿quién más allá de Marx? Mediante un intensivo ir-más-allá-que-los-otros creyeron en cada ocasión haber llegado «a la altura del tiempo».

Bajo esas premisas, una altura sostenible solo podía alcanzarse por la llegada a un extremo desde el que no se pudiera ascender más. Una parte esencial del discurso filosófico de la modernidad queda, pues, bajo el *motto* «ningún realismo sin extremismo». Es de nuevo Nietzsche quien —desde un emplazamiento ya no hegeliano— expresa la sentencia decisiva: «El hechizo que lucha a nuestro favor [...] es la *magia de lo extremo*, la seducción que ejerce todo lo extremo: nosotros, inoralistas, somos los extremos [...]»<sup>[321]</sup>.

Desde la posición joven-hegeliana, entre los protagonistas de ese análisis que siempre va más allá sobresale Max Stirner (1806-1856), como autor del primer —tras *La filosofía en el tocador* del marqués de Sade (1795)— manifiesto auténticamente extremista, que apareció en octubre de 1844, en Leipzig, bajo el título *El único y su propiedad* (fechado en 1845).

El descubrimiento de Stirner se manifiesta en el modo y manera en que condujo el *cogito* cartesiano sin cuerpo a un «yo

existo» corporizado. Mientras que el «pensar» cartesiano actuaba como un área de juego de las generalidades —por lo que a los nuevos idealismos *made in Germany* les gustaba remitirse siempre al «yo pienso» como cabeza de puente de todas las posibles misiones abstractamente universalistas—, el «yo existo» de Stirner era algo que había que distinguir, ya en principio, frente a todo lo anterior y todo lo demás, como escenario de un acontecer singular de nombre «propiedad». El propietario de su propiedad es la *res extensa* sensitiva, que desde ese singular lugar del mundo posee lo suyo y nada más que eso. Solo puede hacer valer esa posición en tanto reclame para su manera de ser el *modus* de la absoluta irremplazabilidad. Con la que va unida la absoluta incupabilidad: mi yo es un castillo sólido, una buena defensa y un buen arma.

Stirner comprendió como ningún otro pensador antes que el existir representa un asunto tautológico: el existencialismo es una tautología. Se funda en la decisión de repetir una frase que antes solo a una zarza ardiente se le pudo sacar. Retumba desde toda vida consciente: «Soy el que soy». «Seré el que seré». Existencia y decir siempre lo mismo son legítimamente idénticos, aunque las circunstancias expresadas sean constantemente diferentes. Toda existencia realmente corporeizada —más original que ella nada se puede pensar— es un suceso más allá de justificación y no-justificación. Quien ha vuelto «en sí» puede abandonar la preocupación por justificar la propia existencia. «Existe» en tanto se toma como es y se da como quiere, más allá de consecuencia e inconsecuencia.

El auténtico nombre de la existencia es unicidad. El existencialismo primario de Stirner reclama para sí el honor de haber permitido por primera vez al ego real, y con ello a la existencia propia inconfundible e irremplazable, la entrada

en el espacio de la teoría: de la acción paralela que sucedía en Copenhague Stirner no tenía conocimiento alguno, dado que Kierkegaard era totalmente desconocido en Alemania por aquel tiempo. Por su causa el egoísmo se elevó al rango de un principio: un principio sin principio, se entiende, que se actualiza en una serie no-lineal de relaciones puntuales de la existencia consigo misma. Solo el yo actualizado posee la capacidad de pensar en sí mismo, más allá de concepto y esquema.

Nadie piensa en mí como se debiera pensar en mí, dado que para ello realmente he de existir fuera de mí mismo. Pero tampoco yo mismo puedo pensar correctamente en mí mismo más que cuando ya no estoy poseído por las generalidades almacenadas y los dogmas de fe infiltrados. Dado que la operación del pensar correcto en mí solo puede ser realizada por mí, hay que evitar cuidadosamente mi colonización por ideales empalidecidos y otros vástagos de invasiones sociales en mí. Pero después de que los ideales de los otros se me hayan ya adelantado —pues tampoco yo soy en principio más que un producto de la «socialización» cristiano-burguesa, altruista, colectivista e idealista— solo puedo hacerme conmigo mismo por medio de una consecuente expulsión de fantasmas.

El único proviene del trabajo por su autounificación: esto sucede al modo de la evacuación completa del yo de ocupaciones idealistas sociales. El desalojo —la deconstrucción primordial— continúa hasta que por fin se alcanza la insolente tautología que coloca a cero su «objeto» en cualquier respecto. Yo soy yo, y con ello una nada real libre, desde el momento en que he rechazado con éxito en mí las intrusiones de lo algo y de lo otro, llámense esas dimensiones la «sociedad», la clase, lo general, el bien, la conciencia, el ideal, lo familiar.

¿Es necesario todavía insistir en que lo que en su estudio metapsicológico *El yo y el ello*, 1923, Freud llamará el superyó, no es otra cosa que una formulación afirmativa de lo que en dición de Stirner de 1844 se llamaba sin rodeos «posesión» por normas colectivas interiorizadas? El superyó freudiano es la formalización de la instancia que coloca al yo en el estatus del acusado. Lo que Freud, en su papel de fiscal general de la civilización, no recogió en acta es el enunciado hecho casi 80 años antes del testigo Stirner, en el que el yo se había manifestado sobre su inacusabilidad.

Por decirlo así, el egoísta tiene que anular la educación recibida, cuyo primer principio consiste desde siempre en la autohumillación, exigida a todo miembro de la «sociedad», ante un superior imaginario. Con mordaz ironía señala Stirner la conexión entre la pedagogía a base de golpes y el idealismo: «un ser humano con buena educación es uno al que se le han *enseñado e inculcado*, embutido y sermoneado, “buenos principios”»<sup>[322]</sup>.

Si uno se encoge de hombros ante esto, inmediatamente los buenos se retuercen las manos desesperados y gritan: «¡Pero, por Dios, si no se dan buenas enseñanzas a los niños caen directamente en las fauces del pecado y se convierten en granujas inútiles!». Calma, profetas de la desgracia. Inútiles en vuestro sentido se harán de todos modos; pero vuestro sentido es precisamente un sentido inútil. Los chicos insolentes ya no se dejarán manipular por vosotros, ni lloriquearán ante vosotros, ni empatizarán con todas las necesidades que os entusiasman y sobre las que desvariáis desde tiempos inmemoriales: revocarán el derecho de herencia, es decir, no querrán *heredar* vuestras tonterías, como vosotros las habéis heredado de vuestros padres. Aniquilan el *pecado original hereditario*. Si les ordenáis: inclínate ante el Altísimo, os responderán: si quiere que lo hagamos que venga él mismo y nos obligue a ello; nosotros, desde luego, no nos inclinaremos por nosotros mismos [...]»<sup>[323]</sup>.

Tras la intervención antiautoritaria de Stirner, la conexión entre pecado y herencia se presenta bajo otra luz: la herencia misma parece ser el pecado que se ha eternizado por tradición y quiere seguir perpetuándose. Por ello, solo quien consigue

aniquilar en su propia existencia el ser-heredero como tal consigue perspectiva sobre la autoposición real; en este punto, Stirner, materialmente uno de aquellos pobres diablos cultos de su tiempo a los que más tarde se habría llamado «proletariado intelectual», acorde con su situación, se abstiene prudentemente de diferenciar entre herencia material y espiritual<sup>[324]</sup>. El bastardo autógeno alcanza su unicidad en tanto que rehúsa la herencia de la civilización idealista en su totalidad. Auto-bastardización es el gesto necesario para ello: su ejecución queda en el paso de la crítica a la eliminación de trastos viejos.

Consecuentemente Stirner prolonga la expulsión de fantasmas en la expulsión de la familia, ya que la familia constituye desde siempre el escenario de todas las historias de herencia: el punto de unión de toda «superioridad y supremacía» padecidas, interiorizadas, creídas y repetidas por los descendientes<sup>[325]</sup>. Clarividente, constata por qué esa expulsión resulta más difícil en antiguos protestantes que en católicos: porque los primeros, a causa de la integración del sacerdocio en la familia, tienen que luchar con interiorizaciones más profundas. Incluso quien como exprotestante adulto se hubiera emancipado de su familia concreta y en su propia persona hubiera dejado de honrar excesivamente al padre y a la madre, seguiría en principio dependiente del concepto de familia como de una ficción sublime, que llega hasta la concepción de la humanidad entera como una gran familia.

Y esa familia interiorizada y desensorializada hasta constituir un pensamiento, una idea, vale ahora como lo «sagrado», cuyo despotismo es diez veces peor porque ronda en mi conciencia. Ese despotismo solo se rompe cuando también la familia imaginada se convierte para mí en una *nada*<sup>[326]</sup>.

Junto con la institución imaginaria familia, tanto la sagrada



como la profana, se despidе drásticamente del símbolo físico de lo sagrado interiorizado, la hostia cristiana: «¡Cuando *comes lo sagrado* lo haces *propio!* ¡Digiere la hostia y así te libras de ella!»<sup>[327]</sup>. Merece la pena, pues, ir una última vez a la eucaristía, dado que no basta con mofarse de lo sagrado blasfemando. Tienes que ingerir en ti el símbolo material para eliminarlo de una vez por todas tras su paso por tus órganos.

Te conviertes en un único real cagándote en lo general y sus sedimentos internos. El individuo que se toma completamente en serio a sí mismo no solo tiene que —en una fiesta anti-todos-los-santos de la libertad— rechazar a Dios y a la familia, ha de enviar a las letrinas sobre todo al Estado interiorizado y a todos sus ídolos. Si Ralph Waldo Emerson había estatuido en su ensayo bastardo-fundacional *Self-Reliance* (1841): «quien pretende ser un hombre tiene que ser no-conformista», Stirner replica pocos años después, sin saber de su compañero americano: quien quiere ser un único no puede amedrentarse por parecer un monstruo a ojos de los buenos.

En su momento más atrevido Stirner busca el duelo directo con Johann Gottlieb Fichte, el gran maestro de la filosofía moderna del sujeto. *Prima facie* lo decide a su favor avillanando a sangre fría la argumentación:

Yo por Mi parte parto de un presupuesto en tanto que Yo Me presupongo; pero mi presuposición no lucha por su cumplimiento, como aquel «¡hombre que lucha por su cumplimiento!», sino que solo Me sirve para gozar de ella y consumirla. Solo justamente Yo consumo mi presuposición y solo soy en tanto la consumo. Pero por eso esa presuposición no es tal; pues dado que soy el único, Yo no sé nada de la duplicidad de un Yo que presupone y es presupuesto [...] que Yo Me consuma solo significa que Yo soy. No Me presupongo porque en cada instante Me pongo o creo, y solo soy porque no estoy presupuesto sino puesto, y puesto, además, solo en el momento en que Yo Me pongo, es decir, Yo soy creador y criatura en uno<sup>[328]</sup>.

Como la mayoría de los piadosos de estilo filosófico tras él,

el Fichte tardío, teo-egológicamente comprometido, recurre a hundirse en Dios para asumir su yo limitado como «imagen» de la vida divina. Por eso se cree con derecho a pontificar que el ser humano que ha llegado a comprender tiene que conducir su vida como avanzadilla del absoluto en el mundo fenoménico. Con ello se instaura un tiempo real de plena validez: en la era propiamente moderna de la «justificación incipiente», la existencia genera la unidad de tiempo de mejora del mundo y tiempo de servicio a Dios.

Stirner, en cambio, elige la postura de la autogeneración autogozosa, de vez en cuando renovada, estrictamente local y alejada a años luz de toda generalización. Así, sale del tiempo histórico y pasa a la esfera del rentismo poshistórico. Evita el sobreesfuerzo en tanto que también en la autoproducción se concede *implicite* el derecho a la pereza: es verdad que el yo se pone a sí mismo, pero solo cuando tiene ganas de hacerlo. Es un yo actual gracias a su actualización estroboscópica, una vez en el modo *on*, otra en el modo *out*, y en ambos modos sin respeto a lo permanente, general, institucional. Lo que como ego concreto, momentáneamente generado, le antecede, es «consumido»<sup>[329]</sup> por el yo de Stirner como su propia posición, sin que se vea obligado a agradecerse a un «ser» anterior. Elude el estrés de la permanente autocreación: tampoco para sí mismo quiere convertirse en fetiche. Donde Fichte pontificaba: «¡Obra como ninguno!», Stirner replica: Haz lo que solamente tú en el mundo puedes hacer: ¡Goza de ti mismo!

Mientras que el yo de Fichte se desarrolla convirtiéndose en el Misionero General —el prototipo de todas las militancias sobre suelo moderno—, el yo de Stirner se proclama como consumidor singular. En las presentaciones usuales de la reciente historia de las ideas la antítesis Stirner-

Fichte no se valora prácticamente nunca, como merecería, en su importancia dinámico-civilizadora. En el último frente de las luchas modernas de mentalidad aparecen siempre dos campos enfrentados: misión contra consumo, protesta contra renta, militancia contra diversión. En este contexto resulta comprensible por qué 2007 fue un año que marcó época: porque las grandes ganancias de terreno por parte del partido de la renta y del consumo durante la Belle Époque de 1980 hasta la crisis Lehman se van reduciendo cada vez más desde entonces por contraataques de la nueva izquierda.

A la vista de la provocación autoconsumista de la obra *El único y su propiedad* se comprenden los motivos por lo que los precursores del «socialismo científico», Karl Marx y Friedrich Engels, en los ejercicios polémicos de *La ideología alemana* (1845), pusieron todo su empeño en trabajar sobre todo en las tesis de Stirner: con su proclamación del yo singular que se consume a sí mismo Stirner había adoptado un punto de vista de consumidor radicalizado, al que solo se podía aproximar contraponiendo un punto de vista de productor, igualmente radicalizado. Por regla general los historiadores de las ideas no se han dado cuenta de en qué medida al marxismo posterior, con sus dos formulaciones-*pathos*, «producción» y «conciencia de clase», le intranquilizó la preocupación por neutralizar el auto-consumismo de Stirner. De todos modos, hay fuertes motivos para dudar de que la crítica marxista-engelsiana a las tesis de Stirner pueda valer realmente como continuación del proceso crítico: ¿podría haber una recaída más masiva en el dogmatismo que el supuesto fundamental ontológico-social de estos autores, según el cual la «realidad» de un sujeto viene determinada «en última instancia» por su posición en el todo de los «procesos de producción»?

A ojos de Marx y Engels el giro de Stirner al egoísmo afirmativo significaba un constructo «ideológico» que daba

expresión al olvido de clase de la pequeña burguesía alemana, que seguía obnubilada por falsas abstracciones. Stirner habría tomado la palabra como su exponente descarado: pues según el punto de vista de esos sociólogos totalistas en el individuo solo su clase tiene siempre la palabra. El individuo no solo es indecible<sup>[330]</sup>, sino que en definitiva tampoco tiene nada propio que decir.

A causa de la reglamentación lingüística que introdujo y consolidó la crítica de Marx-Engels, el concepto de «clase» se convierte en *terminus technicus* de una filosofía social con implicaciones holistas y antiindividualistas problemáticas: pregunta exclusivamente por «posiciones» de un «sujeto» en las «relaciones de producción», supuestamente omnideterminantes, sin conceder al individuo ninguna realidad propia más allá de sus contribuciones a la «reproducción de las relaciones de producción». En la sexta tesis sobre Feuerbach se establece literalmente que el «ser real» del individuo es el «conjunto de las relaciones sociales»<sup>[331]</sup>. Según ello, lo que en la autovivencia se capta como sujeto realmente existente —o como copia local de la vida absoluta— es siempre una imagen engañosa pseudo-subjetiva. El yo pequeñoburgués solo puede ser el escenario de un juicio equivocado sobre sí mismo. Es un parásito que malentiende a su hospedero en cuanto que lo considera su señor y maestro.

La única instancia que sería capaz de expresar sin distorsiones la verdad del «sujeto real» sería el colectivo productor, que ha llegado a un concepto válido de sí mismo, y que autorreflexivamente está un paso por delante ya en sus apuntadores<sup>[332]</sup> ilustrados: Marx y Engels. La conciencia individual stirneriana, en cambio, la pseudo-mónada egoístamente consuntiva, sería simplemente la forma

necesariamente deficitaria de la conciencia-colectiva fallida, cuya forma consumada se corporizaría en el proletariado industrial de Europa occidental, surgente entonces como protagonista histórico, al que los autores proveen de los predicados solemnes del «productor general».

En tanto que Marx y Engels equipararon a los «verdaderos» productores con el «proletariado», débil todavía demográficamente, pero en rápido crecimiento, de la nueva realidad-fábrica, dotaron a este de las características de un colectivo de bastardos de trascendencia histórica universal. Para compensar su papel, hasta ahora rebajado, hay que confiarle el resto de la historia de la humanidad; a cuyo efecto la confusión, metódicamente practicada, entre campesinos, obreros agrícolas y obreros industriales sirvió desde el principio para presentar al «proletariado» como la mayoría preponderante del pueblo, incluso en un tiempo en el que las mayorías todavía estaban presas en circunstancias rurales.

El nuevo colectivo bastardo trabajador del siglo XIX lleva la alusión a su falta de ascendencia en su propio nombre: proletario es quien no posee nada más que *proles*, descendencia; exceptuando la propia fuerza de trabajo liberada, que tiene que poner en el mercado para mantenerse con vida él mismo y los suyos. *Proles* es también el propietario de la mercancía fuerza-de-trabajo en su propia persona, en tanto que no ha heredado nada excepto una vida casi sin derechos; y la libertad de reproducirse sin saber de qué va a alimentar a la cría. Después de que el cuarto estamento no fuera durante tanto tiempo nada o menos que nada, ahora, gracias a su agrupamiento en torno a los nuevos lemas de «producción» y «solidaridad», ha de querer llegar a serlo «todo», como antes el tercer estamento, según la idea de Sieyès. Privado de sus derechos como estaba, el bastardo sumario «clase trabajadora» podría desde ahora reivindicar

todos los títulos de legitimidad del futuro.

Con la sobreinterpretación cúltica del proletariado, el movimiento marxista de los trabajadores inició desde mitad del siglo XIX la huida hacia delante, proclamando a la «clase sin propiedades» como el omniproductor. Como gentes del «sin», los sujetos del colectivo de bastardos que despertaban habrían de llegar a ser aquellos que un día, herederos hiperlegítimos de todos los tesoros de la historia de la humanidad, se nutrieran de la abundancia. De todos modos, hasta entonces, debido a la alienación provisionalmente subsistente, tendrían que soportar la carga de la «reproducción de las relaciones de producción». La transformación del productor general, privado de sus derechos, en el consumidor general, con derecho a todo, estaba prevista para el último capítulo, aplazado por tiempo indefinido, de la gran novela de la producción.

Desde el punto de vista de la polémica marxista, el fallo del existencialismo de Stirner estaba en su precipitación con respecto a la demanda de goce. Nadie debía consumir antes de que todos hubieran ocupado su sitio en la mesa puesta de la abundancia. Ninguno ha de pretender ser él mismo antes de que en todo el mundo las circunstancias hayan prosperado tanto que el producto vuelva al productor. El historismo marxista iba dirigido a conseguir la simultaneidad de todos los productores-consumidores. Sin sincronía no hay igualdad. Quien, por el contrario, quiera gozar ya hoy se convierte en partidario de la injusticia inherente a las «sociedades de clases». Si reclamas una vida individual en el presente, traicionas el futuro común.

Solo esto hace comprensible del todo el escándalo del único: desde la aparición del manifiesto de Stirner, la «sociedad» moderna contaba con la metafísica de un consumo

que ya no estaba dispuesto a aguantar ninguna demora más. Solo los demagogos propugnan demoras en favor de objetivos lejanos. Quien dice futuro pretende engañar. Si un individuo tiene acceso actual a bienes de consumo vive potencialmente más allá de la historia.

El consumo es el alfa y el omega de la poshistoria, mientras la «historia» sigue significando el reino de la renuncia al consumo en aras del futuro. El mundo de los consumidores contemporáneos acata este axioma al máximo, sin querer saber dónde, cuándo, ni con qué expresiones podrían explicitarse sus principios. La explicación de Stirner de los Derechos del Consumidor General nunca se recibió. La historia de las ideas la dejó desdeñosamente de lado; a excepción del gabinete de curiosidades del renacimiento alemán, subculturalmente florecido, de Stirner entre 1890 y 1930<sup>[333]</sup>, desde el que se volvió a trasladar al autor ya hace mucho al panteón de los dos veces olvidados. Parece que pertenece a las reglas de juego tácitas de la moderna «sociedad de consumo» que en ningún momento haya de apelar a una «constitución» explícita, dado que sus compañeros del juego reivindicán el consumo como un derecho preconstitucional que precede a todo derecho más concreto. Como derecho general de bienes de fortuna, el consumo encarna un derecho humano anterior a los «derechos humanos». Constituye un motivo de aspiración, que, por hablar con Hannah Arendt, se manifiesta originariamente en el «derecho a tener derechos»<sup>[334]</sup>.

Pocos decenios después del manifiesto de Stirner, Nietzsche —en el prólogo a *Así habló Zaratustra*, primera parte, 1883— dio su nombre válido al consumidor final al imaginárselo como el último hombre. Irónicamente, los designados así coinciden con Nietzsche, entusiasmados por su

nuevo título: a sus ojos no puede haber nada más satisfactorio que ser un último hombre.

En la «sociedad» de consumo y adquisición, los individuos se convierten en reales y pragmáticamente últimos desde el instante en que consienten en el modo de ser de autoconsumidores débiles de ascendencia y carentes de descendencia. Este hecho se manifiesta en la mayoría de las poblaciones modernizadas de un Estado nacional por el rápido descenso de las tasas de natalidad por debajo de la cuota de reproducción. Tales retrocesos de la natalidad incluyen también la alta coyuntura de la «familia monoparental», de los hogares sin hijos y de las formas de vida autoeróticas. Parece que la situación de las cosas es todavía compatible, hasta nuevo aviso, con la persistencia de fragmentos de cultura tradicional de familia<sup>[335]</sup>. Los demógrafos designan la tendencia actual en los sesenta países más desarrollados de la Tierra mediante el concepto «envejecimiento retractivo». Por supuesto que en esas partes del mundo sigue habiendo todavía padres e hijos, como siempre; pero los lazos genealógicos, devenidos precarios, se reducen cada vez más. También los «hijos de algo»<sup>[336]</sup> siguen siendo hasta nuevo aviso hijos de alguien, aunque hayan sido engendrados *in vitro* y sacados de bancos anónimos de semen. Solo pocas veces ya provienen de familias que, gracias al mantenimiento de vestigios de la idea paterna, se empeñan en proseguir el «objeto incalculablemente valioso de la transmisión»<sup>[337]</sup>.

En *El único y su propiedad* de Stirner el hijo terrible de la Edad Moderna adquiere su forma reflexiva. Aparece como consumidor final de oportunidades, bienes y relaciones. El alegre egoísta impenitente corta sus conexiones tanto hacia atrás como hacia delante, formalmente, con expresiva



descortesía. Su primer movimiento es la necesidad de no sentirse obligado a dar las gracias a nadie<sup>[338]</sup>. Ya no se deja cautivar con compromisos por sus predecesores. De la producción de descendientes se retira instintiva, en ocasiones programáticamente. Para él, la advertencia de Nietzsche a los *décadents*: «¡No debéis procrear!» se ha convertido en un elemento de la moral de cada día.

Autoseguridad moral adquiere el egoísta articulado en tanto que —en continuación afirmativa del análisis-*amour-propre* de los moralistas franceses— mantiene la tesis de que todos los no-egoísmos pueden desenmascarse como egoísmos encubiertos. El ego-practicante, pasado a la ofensiva, asigna valor al hecho de colocarse en el extremo de la pirámide de reflexión, fundamentando su objeto en la cima de la fe en nada, mientras que los idealistas, junto con su apéndice de filósofos sociales y otros intermediarios del bien, se mantienen en sus ficciones positivas. Nadie ha de mirarlo hacia abajo, él mira desde arriba a los demás; con preferencia, a los buenos declarados. La burla de las buenas gentes comienza en suelo alemán en el otoño de 1844. Nadie puede jactarse de ser mejor que el egoísta confeso, mientras que este goza del privilegio, moralmente no sin importancia, de declarar abiertamente la máxima de su obrar: «yo mismo en primer lugar». Jean Gabin: *Vive la liberté, surtout la mienne*.

La luz del egoísmo confeso, o del individualismo programático, se rompe en un amplio espectro de colores existenciales: el autopreferidor declarado puede colocarse todas las máscaras de subjetividad moderna, excluida la del altruista, y proclamarse en variados programas de individualidad. Se realiza como: «anarquista, superhombre, psicópata, socialista, pequeñoburgués, intelectual, fascista, genio, paranoico, bohemio, satánico, existencialista,

individualista, terrorista, miembro de la clase media, crítico del totalitarismo, solipsista, profeta, nihilista, metafísico...»<sup>[339]</sup>. En todos esos papeles, poses y pinturas faciales, el individuo modernizado se presenta como su propio maquillador. A lo largo de 150 años el programa-Vormärz del único y su propiedad se ha transformado en el esquema posmoderno del yo y su diseño.

Pero haga lo que haga el único de sí mismo lo hace desde la posición del consumidor final, que quiere a la vez ser creativo final: tras la expulsión de los fantasmas, de Dios y del Estado, para él no hay una posteridad a tomar en serio, igual que no hay un superior que preceda al yo. Por eso el único anticipa la definición moderna de individualidad, que tras la información que proporciona la teoría de sistemas ya no puede ser determinada por inclusión y pertenencia, sino solo «extrasocietalmente» y por exclusión<sup>[340]</sup>.

El siguiente escalón y hasta ahora el más explícito en el proceso de articulación del giro antigenealógico se subió en los años setenta del siglo XX, cuando Gilles Deleuze (1925-1995) y Félix Guattari (1930-1992), con su obra *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*, 1972, consiguieron, a pesar de un manierismo pronunciado y de un vocabulario idiosincrásico, causar sensación y escándalo más allá de las fronteras del mundo académico. A este manifiesto antipsicoanalítico, que quería ser a la vez un *happening* teórico y una continuación festiva del mayo parisino de 1968 —aquel paradigma gálico de «acontecimiento» como unidad de carnaval y catástrofe—, ambos autores le hicieron seguir en 1976 el corto escrito programático, de gran repercusión, *Rizomas. Introducción*, que poco después se antepuso al segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia, Mil mesetas*, 1980: un libro que ya no pretendía ser un libro, sino más bien

un espacio de acontecimiento para cadenas de frases y una fábrica de micro-máquinas semióticas, con las que los lectores podían seguir trabajando a voluntad. A causa de su extremismo maquinista no se puede evitar reconocer este no-libro como la obra más audaz de filosofía crítico-filosófica del siglo XX tardío, aunque a primera vista pueda parecer también la más delirante. Por su aparición hace más de treinta años, la filosofía extraacadémica se animó a llegar hasta extremismos neogóticos.

En el texto introductorio a *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari —ambos confesos consumidores de drogas y experimentados en procesos mentales sobreacelerados— expresan sin rodeo alguno su actitud fundamental genealógico-crítica, adversa a las instituciones, negadora de jerarquía y enemiga de la familia, por mucho que por lo demás fueran expertos en zafarse en poses de no-identidad: «Ya no somos nosotros mismos». Quien ya no se concentra en sí para ser ese yo determinado naturalmente ya no necesita especificar quién habla y de qué.

Con el concepto de rizoma los autores retoman un fenómeno biológico que les sirve como nuevo paradigma de acontecimientos no-verticales y descentralizados de crecimiento en individuos: mientras que el árbol encarna la «jerarquía» clásica y el modelo de ascendencia paleoeuropeo de antepasados dispensadores de legitimidad —determinado por la procedencia de una raíz común, por el levantamiento de todo lo que viene más tarde mediante un tronco conector y por la ramificación de lo posterior en un sistema de líneas dominantes de ascendencia—, la «redificación» rizomática, percible en la red invisible de raíces de ciertas especies de hongos, ha de representar un «sistema» alternativo, mejor: un «entramado» de contextos o interconexiones «sociales» entre instancias, agencias o líneas de fuerza, en el que todos los

momentos de ascendencia, edad, herencia y hegemonía de lo anterior quedarían extinguidos para dejar sitio a una red de relaciones laterales virtuales y actuales.

El rizoma es una antigenealogía. El rizoma se produce por cambio, extensión, conquista, captura y punzada [...] En el rizoma se trata de [...] «devenir cualquier cosa»<sup>[341]</sup>.

El invisible entramado subterráneo contra el árbol con brotes visibles, tendente hacia arriba: con la analogía vegetal, Deleuze y Guattari dejan claras sus opciones en la cima de su impulso antivertical y antigenealógico. El nuevo anarquismo es una antidendrología: de inmediato ha de reconocerse, por su animadversión hacia el árbol, a los enemigos progresistas del Estado y de la situación, los auténticos nómadas, artistas y creadores de acontecimientos.

La dendrología, *nota bene*, es la ciencia de las plantas leñosas. Ahora hay que luchar contra toda alianza de lignificación, burguesía y creación de instituciones: «El árbol es exactamente el poder estatal»<sup>[342]</sup>. A ojos de los autores, la ascendencia en forma de crecimiento arbóreo como tal se ha convertido en el nuevo pecado original hereditario. Desde su punto de vista, los troncos conllevan *per se* el avasallamiento de las ramificaciones. La rama tiene que emanciparse de una vez del tronco, la pulsión lateral se proclama como sujeto de la subversión, el clon es el héroe del momento. Sí, ojalá el tiempo se convierta en un *clone age*. Ejercer crítica revolucionaria significa hacerse útil como detractor del árbol<sup>[343]</sup>. Lo que Hanno Buddenbrook, el último vástago de una casa decadente de la gran burguesía, había anticipado cuando trazó una raya con la regla a través de la imagen del árbol genealógico de la familia de Lübeck se convierte en modelo para todo lo que sigue; solo que el corte no se hizo a través de las ramificaciones superiores, sino en el ámbito de las raíces.

Al afecto antivertical acompaña en los autores del *Anti-Edipo* y *Rizoma* un impulso antiautoritario y antigenealógico que se reviste de un rechazo al psicoanálisis, concebido como dogmática reaccionaria de pequeño-familiar, tanto en su versión vienesa como en su declinación parisina. El producir pasa sobre el interpretar. ¿Todo fluye? Puede ser, pero no tan fluidamente como debiera.

Con sus tesis parapsiquiátricas sobre el potencial supuestamente subversivo de la «esquizofrenia», Deleuze y Guattari ofrecen la prueba de que ya no hay por qué ser un joven hegeliano para llegar al punto de vista del egoísmo explícito, que ahora —aunque con un polo-ego dividido en multiplicidades ingobernables— se llama «inmanencia radical». En las «máquinas de deseo» del *Anti-Edipo* se vuelve a reconocer el yo stirneriano rebelde-libertario, travestido maquinistamente y diluido en «corrientes», «intensidades» y «pluralidades». También las ideas stirnerianas de agrupación —que evocan una «asociación» posliberal y possocialista de únicos— vuelven en el tráfico de las pulsiones laterales deleuze-guattarianas. De ahí surge una resonancia, llena de tonos concomitantes, entre la bohemia del viejo Berlín y los nuevos secretos de París.

Es evidente que el entramado del rizoma sustraído a la vista se aprovecha del prestigio del «underground», inventado en el siglo XIX y nunca olvidado del todo. A esa opción por lo subterráneo, llano, oscuramente entretejido, va unida la sugerencia de que la proliferación lateral de dinamismos fungosos podría equipararse a una guerrilla; se asemejaría asimismo a los peregrinajes de un colectivo nómada. Innecesario decir que esos tejidos sin-tronco, sin-medio, libres-de-guía solo son comprensibles como dimensiones libres de padre y madre, libres en general y aestatales. La falta de origen obliga. En el lugar de la reproducción aparece la

hibridación, en el lugar de la procreación, el acoplamiento simbiótico de especies heterogéneas como «avispa y orquídea, gato y babuino»<sup>[344]</sup>, en el lugar de los últimos hombres, las últimas máquinas alegremente reprogramadas.

Re-declarados como máquinas de deseo, los únicos stirnerianos se convierten en consumidores totales, mejor incluso en «prosumidores»<sup>[345]</sup>: «Nuestro truco es [...] decir que no hay bastante consumo siquiera...»<sup>[346]</sup>. En lugar de retirarse de la supuesta «sociedad de consumo», dando muestras de gran rechazo, lo que importa es convertir los deseos convencionales de consumo estereotípico en flujos abiertos. Se trataría de liberar (en jerga: «de descodificar» y «de desterritorializar») las «producciones de deseo» de tal modo que se hagan efectivas como fuente de mutaciones imprevisibles. Cuando al deseo le está permitido producir sin trabas ya es *per se* la agencia de una «revolución».

Deleuze y Guattari se presentan como «funcionalistas puros»: «lo que nos interesa es cómo funciona una cosa». Fantasean con una máquina de máquinas, que se mantiene en marcha como un exuberante funcionar sin más. Si Hegel había propuesto el programa de desarrollar la sustancia como sujeto, Deleuze y Guattari declaran como objetivo suyo el de explicitar el sujeto como máquina que se genera a sí misma.

Era inevitable que lectores posteriores del *Anti-Edipo* y de los ensayos-*Rizoma* percibieran a partir de los años noventa del siglo XX resonancias involuntarias y nuevas luces irónicas en esos escritos en el contexto de cambios ideológicos contemporáneos: parecía de repente como si ambos autores, aunque se servían de un discurso de izquierda radical, empecinadamente distanciado, hubieran compuesto en realidad un himno adelantado, no pretendido, al capitalismo financiero, que procede en flujos sin freno, antes aún de que

este entrara en su estadio «neo-liberal», inaugurado por la *reaganomía* 1981-1989. Nada podía cumplir mejor los criterios del universo-Deleuze-Guattari que el gran dinero virtualizado, volatilizado, inflacionado y amoralizado, para el que, en su nomadismo, ni patria ni territorio *per definitionem* son sagrados.

Al mismo tiempo que los autores del *Anti-Edipo* refirieron sus proyecciones «subversivas» de la vida en continuo movimiento a migrantes y neonómadas, el turismo globalizado se disponía a conquistar el primer lugar entre los sectores industriales del mundo: él tradujo la interacción de desterritorialización y reterritorialización al estadio de trivialidad final como ciclo, conforme al horario previsto de salidas y llegadas.

El elogio, entonado imperturbablemente por Deleuze y Guattari, de las nuevas interconexiones puso a disposición del innovacionismo de una industria de consulta, mundialmente activa, palabras clave que desde entonces rondan en torno a conceptos huecos como «creatividad», «excelencia» e «incentivos». Hoy resulta muy ingenua su sugerencia, retomada por algunos autores, de que si estuvieran libres de «cadenas» capitalistas los procesos creativos mejorarían mucho.

Con el concepto de «rizoma», Deleuze y Guattari habían anticipado, sobre todo, las imágenes espaciales planas y los fantasmas sociales interactivos, interdelirantes, interautistas de la cultura mundial de Internet. Con fantasía teórica adelantada, propagaron el sentimiento de vida poshistórico, posgenealógico, posfamiliar de la «sociedad-red» o «sociedad *peer-to-peer*» en el siglo XXI incipiente, decenio y medio antes de que fuera presentado al público el mecanismo de búsqueda de la *world wide web*, desarrollado por Tim Berners-Lee y

Robert Cailliau en el centro de investigación del CERN en Ginebra entre 1989 y 1991. Debido a las revelaciones de Snowden en la primavera de 2013, se ha demostrado que la muy alabada «red», como rizoma de rizomas, no solo representa un instrumento capaz para la sincronización de puntos de conexión, subjetivamente ocupados, en el tráfico de datos globalizado. Constituye asimismo la infraestructura de un sistema de vigilancia imperial, paranoicamente sobreextendido, que ya no concede a ningún partícipe de la red el privilegio del ser-inobservado. Esas manifestaciones conllevarán en poco tiempo una nueva valoración de la «cultura de la red» y de su romanticismo rizomático. No hay que ser profeta para prever un rápido enfriamiento de las euforias con respecto a las energías progresistas de la tele-rizomática. Deleuze y Guattari, en cambio, se deleitaban todavía con visiones de una «sociedad» des-«edipolizada», libre de ascendencia, que debía servir como campo de juego a las «multiplicidades» vitales:

[...] a diferencia de los árboles y sus raíces el rizoma comunica un punto discrecional con otro [...] No es el uno que se hace dos, cada una de sus líneas no remite forzosamente a líneas del mismo tipo, sino que pone en juego sistemas de signos muy diferentes [...] El rizoma no se deja reducir ni a lo uno ni a lo mucho [...] <sup>[347]</sup>. Se trata de «un sistema centrado, no jerárquico y no signifiante, sin general [...] solo puede definirse mediante la circulación de las situaciones <sup>[348]</sup>. Solo se trata de [...] crear un medio en el que pueda aparecer una vez esto, otra vez lo otro: como trozos blandos en la sopa <sup>[349]</sup>.

En mirada retrospectiva, devenida más libre, a las embestidas y saltos mortales de la adelantada interpretación rizomática de la realidad llevada a cabo por Deleuze y Guattari en 1976 se impone la idea de que en realidad los autores evocaron y conceptualizaron un nuevo colectivo bastardo: un superbastardo activo mundialmente, concebido en forma de campo, que operaría toda una dimensión más falto de ascendencia de lo que jamás podía permitirse soñar



cualquier americano inspirado emersoniano-inconformistamente. Postularon un meta-pueblo artificial de bricoladores y cazadores de oportunidades, que se dejan abordar por las «ocasiones» en el pabellón de contacto de la sociedad mundial. Mediante el nombre de «rizoma» evocaron un difuso hiperproletariado posindustrial, palpitante de deseos, bienes y flujos de signos, parado y activo, rebelde y conformista, que vive en el centro o en la periferia, prostituido o autónomo, empleado precario o fijo, al lado del que la «clase de los trabajadores» del marxismo parecía una dinastía venerable<sup>[350]</sup>.

Dentro del colectivo ramificado, rizomático, hiperbastardo del mundo global, ocupan un lugar sensible los descendientes de numerosos pueblos descolonizados y naciones de nueva fundación, sobre todo indios, africanos y habitantes de las Antillas. Deben eso sobre todo a la circunstancia de que en los *post-colonial-studies*, por la obra de algunos señalados apuntadores de los espacios culturales que en cada caso se trate, se ha creado durante los últimos decenios un amplio y variopinto foro. En él autores como el poeta y ensayista francófono Edouard Glissant (1928-2011), nacido en Martinica, o el indoamericano parsi Homi Bhabha, nacido en 1949 en Bombay, han podido presentar tesis muy difundidas sobre la formación de identidades híbridas a partir de fragmentos culturales «subalternos» basados en traducción, criollización y «estética de las relaciones»<sup>[351]</sup>. Desde su punto de vista el futuro pertenece al tráfico inter-bastardo de miembros de poblaciones desarraigadas, que se establecen en «identidades» sintéticas de formas legitimadoras de la autoexpresión política y cultural, sin caer necesariamente en un fetichismo neoidentitario.

Autores de esa tendencia tienen dificultad desde siempre

para reconocer hasta qué punto sus estudios se organizan en torno a una mancha ciega: eluden por regla general la observación de que, no pocas veces, a numerosas etnias descolonizadas y neonaciones las etapas más oscuras de sus viajes políticos y sociales al infierno solo les llegaron después del paso a la «autonomía»; un diagnóstico que resulta especialmente claro en Estados nacionales negligentemente improvisados como Uganda, Libia, Irak y otros. Para toda una serie de nuevos experimentos de Estado, la desacostumbrada situación de la «autonomía» no significó en principio más que el acceso de sus componentes étnicos y fracciones políticas al nivel abyecto de asesinatos y matanzas mutuas. A la luz del análisis crítico de la civilización y de la filiación, las tragedias domésticas de dictaduras poscoloniales han de interpretarse como efectos de liberación, que caen sin excepción en el ámbito de lo predecible con solo aplicarles el teorema base. Fueron efectos de liberación del tipo descrito los que abrieron los escenarios en los que las ambiciones de innumerables presidentes golpistas, cleptócratas y extorsionistas de pueblos «propios», aparentemente liberados, pudieron entrar en los desiertos espacios de juego de la estatalidad poscolonial: paradigmáticos en esto son los dramas de la antigua colonia belga del Congo (durante algún tiempo «Zaire»), que, bajo el dictador Mobutu (1930-1997), desde 1971, en nombre de una divisa ficticia, *authenticité*, no solo llegó a la cima de la confusión político-cultural, sino que se ganó un lugar sobresaliente en la eterna lista de los mejores de la corrupción. Innecesario enumerar en concreto con qué frecuencia aparecen en las carreras de carismáticos indígenas, cabecillas de guerras civiles y *warlords* poscoloniales las huellas conocidas de anomalías agresivas de ascendencia. Donde más claro se muestran es en la biografía del dictador iraquí Sadam Husein (1937-2006), del que es sabido que

creció como un *outsider* sin padre en un pueblo cerca de Tikrit (donde, en su detención a finales de 2003, se le sacó de un agujero camuflado en la tierra), después de que su madre intentara suicidarse durante el embarazo, que había tratado de abortar.

La ceguera heredada y adquirida de las ciencias de la cultura occidentales convencionales para cuestiones de filiación vuelve, pues, esquemáticamente en los *post-colonial studies*. Estos repiten el fallo básico de la modernidad occidental, que siempre colocó en primer plano la «cuestión social» y «olvidó» plantear la cuestión genealógica. Esa repetición también se produce, ciertamente, a causa del hecho de que los autores más importantes en ese campo —siempre sin excepción figuras de la academia occidental, sobre todo norteamericana, que han ascendido socialmente— no han sido capaces hasta ahora, o no lo han querido, de incluir en su trabajo conceptual su postura personal respecto a la condición bastarda de la modernidad.

*De facto* Deleuze y Guattari han evocado el mundo sincrónico, formado a la vez que sus teorías-invenções, de la «sociedad mundial», fundamentalmente joven, buscadora de oportunidades, concebida antijerárquicamente, en la que ya no puede haber ascendencias, orígenes, herencias ni filiaciones estabilizadas regionalmente, sino solo —o sobre todo— cruces, mezclas, hibridaciones, emparejamientos y ensamblajes que se han abierto paso telecomunicativamente. A la vez clarividentes y ofuscados, y sustituyendo la reproducción por los brotes laterales, con su visión de un sistema universal plano de interconexiones laterales, profetizaron el entramado de emisores-receptores discretamente dispersos, operantes a la vez, que se iba formando en lo real en la misma época de su descripción. Y cuya redescrípción por la teoría del actor-red de Bruno Latour

parece señalar actualmente el nivel del artificio sociológico<sup>[352]</sup>. Ofrece la ventaja de que concede de nuevo al elemento genealógico campos de juego más adecuados.

En un mercado laberíntico de proyecciones, campañas, seducciones y presunciones todo actor individual actual, por su continuo actuar en teledimensiones más próximas o más lejanas, puede convencerse de que la música de hoy suena en transacciones a corto plazo, en cualquier momento rescindibles, ampliables puntualmente y proseguibles temporalmente. En las operaciones clave de la *always on generation* se produce una nueva situación de agregado de lo social tras lo social. El mundo de los pueblos aprende a creer en colectivos tras los pueblos. Casi nadie citaría aún en estos tiempos la sentencia, llena de presentimientos, de los *Xenien* de Goethe: «Los adultos ya no me importan / Ahora he de pensar en los nietos».

El mundo de la teoría cambia en amplio frente de la sustancia a la relación, reproduciendo ideas que ya fueron pensadas en el siglo XX temprano<sup>[353]</sup> y reeditadas en la teoría de sistemas actual. Con ese giro comienza también para la relación la era de su producción técnica. El relacionismo, que caracteriza las condiciones de hoy y de mañana a nivel lógico y pragmático, es la negociación inacabable entre las agencias de la fidelidad y las de la infidelidad. Nunca habían negociado tanto a un mismo nivel lo ligado y lo no ligado, lo dependiente y lo independiente.

## Panorama En el delta

Con la prognosis autosatisfactoria de la «sociedad» rizomática en la parapsiquiatría anárquico-advina del posestructuralismo, la tendencia básica antigenealógica de la Edad Moderna —como suma de todas las subversiones, negativas, usurpaciones, aspiraciones e hibridaciones— ha llegado a su zona de desembocadura. El conformismo del ser-diferente ha alcanzado en ella provisionalmente su figura final<sup>[354]</sup>.

El mundo actual se asemeja a un delta gigante en el que corrientes de corrientes forman un hiperlaberinto de venas de agua con diferentes velocidades de flujo. El delta es el espacio en el que se disuelve por sí misma la diferencia entre corriente y estancamiento. En las ramificaciones y curvaturas del universo-delta las representaciones anarcofluidas de los autores del *Rizoma* se quedan sin objeto. Todo fluye en tanto todo se estanca. Da igual que hayan crecido durante siglos o que fueran improvisadas ayer: las culturas concretas del delta se hacen perceptibles como afluentes más o menos lentos, que están ya muy cerca de derramarse en la civilización mundial homogeneizada-diversificada. A causa del exceso de afluencias el océano se coagula formando una barrera infranqueable. Delta y océano se han vuelto indistinguibles, corriente y aguas estancadas son la misma cosa.

No se puede utilizar la expresión «civilización mundial» sin

que se originen derechos de uso. Si uno consigue hacerse con una visión procesual de la dinámica global, no puede evitar suscribir la ley de fragilidad creciente dentro de una compactación en aumento. A pesar de tendencias manifiestas de derrumbe, a consecuencia de interdependencias estimuladas por el poder, la arquitectura sistemática del edificio de la globalidad se replicará a sí misma en breve de acuerdo con el *modus operandi* actual. El espacio interior de mundo del capital se ensancha imparablemente. La tendencia a la inclusión de lo excluido señalará también en el futuro la dirección fundamental de la evolución social, y con ello hará más llamativas que hasta ahora las exclusiones que perduren. Que siga la inclusión significa que sube la presión en el interior de la zona de derecho, reconocimiento y demanda. De una semisatisfacción a la próxima las avalanchas de reclamaciones se precipitan hacia el valle.

Las consecuencias entrópicas del principio dinámico-civilizador para el futuro son evidentes: en el estado de movilización progresiva, las liberaciones escapan de las instancias moderadoras con creciente velocidad de fuga. Sincronización (redificación), aspiración<sup>[355]</sup> (ampliación de la zona de reivindicaciones), urbanización (crecimiento de la zona de oportunidades de confort) y securización<sup>[356]</sup> (expansión de la zona de paranoia) siguen siendo los vectores que rigen; en todo ello a la monetarización le corresponde la función del mediador. La ampliación de los servicios del Estado en los aproximadamente 200 cuerpos políticos inscritos en el espacio-ONU acarrea la modernización de la corrupción; entendida por esta vez convencionalmente como subversión del derecho por miembros del servicio público, que no ven cómo resistirse al encanto de un segundo sueldo. La creciente actividad de los «servidores del Estado» en culturas incapaces de Estado no podrá existir sin corrupción explosiva

(y sin denuncias de ella, también crecientes). Como garantes de la corrupción, la mayoría de los Estados nacionales, tanto establecidos como improvisados, harán del siglo XXI lo que habrá de ser desde la perspectiva del XXII. Preparan su fracaso, que se les reprochará si los balances se dan a conocer públicamente un día.

Por ahora no es decidible la cuestión de si la figura final sigue en general la voluntad de continuidad a medio plazo o la inclinación al consumo cuasi pirotécnico final en el aquí y el ahora.

La opción por la continuidad a medio plazo se codifica hoy en todo el mundo con el concepto *sustainability* (sostenibilidad), una palabra que, surgida del lenguaje alemán de la economía forestal del siglo XIX, se ha elevado a fórmula hipnótica en el discurso mundial de la economía y de la política. Encuestas recientes entre expertos en procesos de diversas disciplinas sobre los presuntos horizontes temporales de procesos «sostenibles» arrojaron que desde el punto de vista actual el mínimo de las expectativas de sostenibilidad se tasan en una duración de 50 años, el máximo en un margen de 200 años. Esto confirma lo que sin un motivo de peso no se habría reconocido: la asimetría entre la conciencia de pasado y las expectativas de futuro en «nuestro amplio presente», por citar a Gumbrecht, ha alcanzado una dimensión invivible. Desde el siglo XIX podemos mirar retrospectivamente a lo que ha sucedido en una dimensión de millones de años y más. Respecto a lo venidero casi nadie se atreve a hacer previsiones que superen un plazo de pocos siglos. En la mayoría de los casos la sensación del tiempo parece polarizada al consumo final. Solo para el almacenamiento definitivo de residuos radioactivos de reactores nucleares que emiten radiaciones peligrosas durante más de 10 000 años se exige pensar el tiempo en una

dimensión diferente. Esto coloca a los constructores de almacenamientos finales ante la tarea de inventar un sistema de signos que sea comprensible aún dentro de 400 generaciones. Un reto así constituye el resto de aquella conciencia de meta lejana que en la era del utopismo rozagante transmitió a los vivos la sensación de ser eslabones de una cadena ascendente.

Grandes partes de la humanidad en el delta han perdido su orientación en el proceso de las generaciones. Por hablar con un matiz más clásico: ya no confían en la estabilidad de las etnias que ofrecieron desde siempre, gracias a su fuerza soberana de reproducción, un contrapeso a los individuos mortales. La oscura idea, que Paul Valéry hizo constar en acta en 1919, está omnipresente en los sentimientos vitales: desde que hubo que tomar conciencia de que también las civilizaciones son mortales, se habría tenido que renunciar en Europa a algo que fundamentaba la cultura: la creencia en la diferencia entre la inmortalidad de los colectivos y la mortalidad de los individuos. No pocos entre los modernos ya creen más en el poder de permanencia de los intereses de un capital ilusorio al 31 de diciembre, que en opciones temporales perdurables articuladas en gestos arcaicos como fundación de una familia, construcción de una casa e interés por los nietos.

La modernización genealógica, cuyos comienzos pueden localizarse en los movimientos místicos del «Occidente» tardomedieval —provenientes a su vez de los impulsos entigenealógicos del Nuevo Testamento—, ha alcanzado a comienzos del siglo XXI un estadio que conlleva una situación de agregado, sin precedentes, en lo que se refiere al pasado, presente y futuro. Es sobre todo el éxtasis temporal llamado «futuro», descubierta y desarrollado solo a partir del siglo XVIII, el que va cambiando su cualidad ante nuestros



ojos: pierde cada vez más su encanto como espacio de acogida para ensayos de la inteligencia proyectante. Pierde lo futurista del futuro, convertido ya en tiempo de protocolo del clima, en tiempo de reembolso, en tiempo de reconversión de la deuda, sí, en tiempo de traslación de los problemas y tiempo de aplazamiento de la quiebra. Si, como es de temer, el futuro se fuera desarrollando cada vez más hacia una dimensión en la que los contemporáneos tengan que amortizar sus deudas, en parte heredadas, en parte aventuradas por ellos mismos, ante los acreedores y otras instancias, los sobreendeudados volverán obstinadamente más pronto o más tarde su espalda a un futuro devenido insípido. Quien prefiera inclinar la balanza hará bien en implicarse en una nueva versión del «principio esperanza», en la que esta vez ocupen el centro no unas pálidas ensoñaciones políticas, sino cuestiones de filiación y de saneamiento psicopolítico de sistemas corruptos.

El estado de las culturas sincronizadas puede definirse como *pos-passéisme* universalizado. Señala un mundo que se compone de innumerables conjuntos de pasados exangües. Toda cultura está hoy futurizada a su manera, pero apenas nadie sería capaz de especificar qué significan palabras como «continuidad», «duración», «progreso», o siquiera «proyecto» de civilización. Las exigencias vétero y neoconservadoras de ascendencia como fuente de futuro ya no pueden ocultar su impotencia. Nadie tiene idea de qué aspecto tendrían unos movimientos controlados en grandes unidades civilizadoras. ¿Pueden los complejos acelerados, energizados y redificados moverse siquiera de otro modo que en caída hacia delante? ¿Disponen todavía de la competencia que evoca la joven ciencia de la cibernética —literalmente, teoría del timonel— para llevar a cabo movimientos controlados, comparables a marchas, viajes, campañas o maniobras? ¿No hace ya mucho tiempo que están superados por un sinnúmero de derivas

indirigibles?<sup>[357]</sup>. ¿Quién cree en serio con el filósofo Neurath que se pueden reconstruir barcos en alta mar? Sí, ¿quién afirma aún que en nuestro barco haya siquiera un puente de mando?

Resumiendo: en nuestros días nadie puede saber cuál es el contenido de palabras sirénicas como «sostenibilidad» y «capacidad de futuro». Quien fuera capaz de diferenciar entre marcha, deriva y caída habría de tener dotes proféticas. Esta es la situación a la que se refería Heidegger cuando dijo que solo un dios puede salvarnos. Con una frase poco llamativa quitó el suelo bajo los pies al futurismo. En su lugar, por desgracia, no tuvo nada mejor que ofrecer que un pietismo de la espera.

Mientras que el *passéisme* —la convicción de siempre de la primacía de lo pasado— consta hoy claramente como el perdedor de la evolución, la pugna entre el futurismo de la modernidad y el presentismo de la posmodernidad no puede decidirse por ahora.

Dos dichos femeninos del pasado moderno no han perdido nada de su actualidad: ante la exclamación de *madame* de Pompadour el año 1757: *après nous le déluge*, o ante la de Leticia Ramolino, la madre de Napoleón, cuando hizo notar respecto a la carrera de su hijo: *pourvu que cela dure*, cualquier contemporáneo no anestesiado del todo por deformaciones profesionales obligadas siente: como explicaciones de la situación podrían ser frases de hoy.

No se deben entender ambos dichos solo como manifestaciones del nihilismo eternamente femenino, que desde siempre cree saber que en definitiva los proyectos de los hombres no sirven de nada. Jeanne-Antoinette pronunció su ocurrencia porque con una presencia de espíritu genial sentía que la política a veces también es la disposición a hacerse

responsable del estado de ánimo de los invitados. Impulsos antigraues pueden atenuar la presión durante un instante. Pero en el frívolo dicho de la marquesa resuena asimismo la confesión de que con la pompa actual ya no puede seguirse durante mucho tiempo.

Leticia, la progenitora del emperador con fuerte acento corso, contemplaba, sorprendida por los acontecimientos, las evoluciones icáricas de su hijo a la manera realista de las madres que llenas de preocupación sacuden la cabeza cuando sus hijos construyen castillos de arena en los campos de juego de la historia. Suministró un comentario que, a la vista del curso del mundo, hoy se impone a innumerables gentes: «con tal de que dure». Ya en el momento de su formulación la sentencia era más un conjuro frente a una desgracia que se aproximaba que un testimonio de confianza. A los hijos terribles de la Edad Moderna les advierte de que no puede ser dañino ejercitarse en el olvidado arte del durar.



PETER SLOTERDIJK (Karlsruhe, Alemania, 1947), uno de los filósofos contemporáneos más prestigiosas 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] «L'estonnement est un excès d'admiration, qui ne peut pas estre que mauvais», René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele* [*Las pasiones del alma*] (1649), francés-alemán, Klaus Hammacher (ed. y trad.), Hamburgo, 1996, pág. 114. <<

[2] Los pasajes críticos se encuentran sobre todo en los comentarios al Génesis de san Agustín y en los libros XII al XIV de la obra *La ciudad de Dios*. Análogos ensombrecimientos aparecen en el dualismo iraní, en algunas variantes del hinduismo y en algunas versiones de la gnosis de la Antigüedad tardía. <<

[3] Literalmente «pecado hereditario». (*N. del T.*) <<

[4] Véase sobre todo Hechos de los Apóstoles 3, 21. La discusión habida últimamente sobre la diferencia entre *pro omnibus* y *pro multis* en las palabras sacramentales de la eucaristía es un debate ficticio, ya que ambos giros encubren el destino originario del cristianismo a los pocos elegidos de todas las categorías. <<

[5] Véase *De civitate Dei*, libro 14, apartado 15: «La soberbia de la transgresión es peor que la transgresión misma». <<

[6] Creyente [*gläubig*] es quien recupera la capacidad de no pecar, transfigurado [o bienaventurado] [*verklärt*], el que asciende al estado de ya-no-poder-pecar. <<

[7] Erich Przywara ofrece un resumen más positivo en *Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes* [*Agustinista. Actitud*

*originaria del espíritu*], Einsiedeln, 1970, cap. VIII, «Agustín en nuestro siglo», págs. 77-ss. <<

[8] Otto von Bismarck, *Gedanken und Erinnerungen* [*Pensamientos y recuerdos*], capítulo VIII. <<

[9] Immanuel Kant, *Muthmasslicher Anfang der Menschheitsgeschichte* [*Probable inicio de la historia humana*], 1786. Véase Kurt Flasch, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos* [*Eva y Adán. Variaciones de un mito*], Múnich, 2005, pág. 86. <<

[10] Friedrich Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde* [*Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los documentos de Moisés*], 1790. <<

[11] La *That-Handlung*, actividad autocreadora, dijéramos – *fact-act* lo traducen en inglés– hecho-acción, acción-hecho... Se trata del principio fundamental de la filosofía fichteana, del juego inverosímil en el que el yo se pone o crea a sí mismo: el yo es al mismo tiempo agente y producto de su acción, actividad y producto de ella. Su esencia consiste simplemente en ponerse como existente, digamos. Es decir, no es el ser de algo hecho, de una acción ajena y anterior, es el ser que es acción y producto de ella... En la paradójica *Tathandlung* se funda la dialéctica de la conciencia del famoso yo absoluto fichteano, que recuerda arriba Sloterdijk. (*N. del T.*) <<

[12] Wolfgang Janke, *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre* [*La triple consumación del idealismo alemán. Schelling, Hegel y la doctrina no escrita de Fichte*], Ámsterdam-Nueva York, 2009, pág. 72. <<

[13] Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [*La genealogía de la moral. Un escrito polémico*],

1887, § 20. <<

[14] No sé si Sloterdijk juega aquí con los dos sentidos de la palabra francesa *défilé* (o *Defilee* en alemán o *defile* en inglés), desfile y desfiladero, pero podría hacerlo. (*N. del T.*) <<

[15] Véase nota 34 en págs. 46-47 de este libro. <<

[16] Para el concepto de co-inmunidad, véase Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Fráncfort del Meno, 2009, pág. 699. [*Has de cambiar tu vida*, Pedro Madrigal (trad.), Editorial Pre-Textos, Valencia, 2012]. <<

[17] El abad de Mably (1709-1785) retomó el dicho en 1758, refiriéndolo a los jueces del Parlamento parisino, que hasta 1789 actuaba como Tribunal Supremo de Francia. Ello muestra que ya el *Ancien Régime* conocía la crítica al distanciamiento del mundo, apoyado en procedimientos judiciales, de los juristas. <<

[18] *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* [*Enciclopedia filosófica para la clase superior*] (1808-1811), § 151. <<

[19] Alexis de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution* [*El Antiguo Régimen y la Revolución*], Múnich, 1978, pág. 19. <<

[20] Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, pág. 21. <<

[21] Jean Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple*, París, 1999. <<

[22] Llamada así por su formulador, el sociólogo y científico de las finanzas Adolf Wagner (1835-1917), el prototipo del «socialista de cátedra» alemán, que pronosticó, valorándolo positivamente, el crecimiento paralelo del gasto público y de la actividad estatal. <<

[23] Política que, consecuentemente, calificó de

«nacionalsocialismo» en atuendo soviético. <<

[24] Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie* [*Borradores para una filosofía moral*], Reinbek, Hamburgo, 2005, pág. 28. <<

[25] Evelyne Lever, *Madame de Pompadour. Eine Biographie* [*Madame de Pompadour. Una biografía*], Múnich-Zúrich, 2006, pág. 306. <<

[26] *Cimbelino*, 2.5.1: «Bastardos somos todos, y el hombre más venerable, que yo llamaba padre, no sé dónde estaba cuando fui sellado; con sus instrumentos un acuñador de moneda creó mi imagen falsificada». <<

[27] Nunca sabe uno cómo traducir *Entseelung*, palabra muy utilizada por Sloterdijk en otras obras, sobre todo *Esferas I*, en las que lo hemos traducido por des-animación. Palabra que tampoco tiene sinónimos en alemán, lo claro es que viene de *Seele*, «alma», y que la partícula *ent*, semejante a la nuestra «des», es siempre de pérdida o separación, y la terminación femenina *-ung* casi siempre indica acción. Pero si en castellano «desalmado» significa privado de espíritu, exánime, sin aliento, inánime, sin alma o sin vida, forzando el DRAE podría traducirse *Entseelung* por «desalmación» o «desanimación», «exanimación», o «inanimación». El significado filosófico-cultural de *Entseelung*, el que tiene aquí, sí está claro: esa palabra se refiere a una de las tres experiencias de carencia típicas y tópicas de la modernidad tal como se expresan en alemán: *Entfremdung*, alienación, *Entleerung*, vaciamiento, y *Entseelung*, pérdida o privación de alma. «Alma» tomada, sí, como el DRAE, como viveza (vida en ese sentido), espíritu, energía, aliento, fuerza, o como conjunto de todo ello y algo más: algo sin alma o alguien sin alma (no cruel o inhumano) es algo o alguien sin todo eso, y algo más, insisto (sin que ese algo más se refiera para nada ya



a los ecos histórico-religiosos que podría despertar todavía la palabra «alma», y en tal caso simplemente secularizados). Más que el estado de falta inerte ya de vida o alma o espíritu, es privación de todo ello, porque te la quiten o te la hayan quitado o porque la hayas perdido o la estés perdiendo: volverse algo o alguien sin alma, perder el alma, en el sentido dicho. Deshumanizarse, perderse en el tumulto del que se habla arriba, en el constante vaivén de los acontecimientos, en un mundo que, así, se ha hecho humanamente vacío... (N. del T.) <<

[28] Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* [*De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX*], Hamburgo, 1995, primero Nueva York, 1941. <<

[29] David A. Bell, el autor del estudio *The First Total War. Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It*, Boston-Nueva York, 2007, pág. 7, supone que el número de víctimas en Europa rozó los 5 millones. <<

[30] De Maistre acuñó para esta postura el concepto *rienisme*, que sin embargo no pudo imponerse frente a la expresión *nihilisme*. <<

[31] Generalmente así se traduce en castellano *Machenschaft*, uno de los conceptos más difíciles e intraducibles de Heidegger: manipulación, dominación manipuladora, imperio de la eficiencia y la fabricación, maquinación, maniobra... Yo creo que sería mejor algo así como factibilidad, entendiendo por ella manía de hacer y construir todo, o de creer que todo es factible, y por tanto manejable. Heidegger juega con las palabras, fuerza su significado, el matiz de intriga, maniobra, manipulación del significado corriente en alemán de esa palabra no se pierde, pero su raíz etimológica tampoco, que creo es la que predomina aquí: *-shaft* es en alemán un sufijo

utilizado para la formación de sustancias o entidades abstractas y *machen* es «hacer», así que sería como la sustancia o entidad abstracta del hacer, la «hacibilidad», la factibilidad. En este sentido parece que también la cita arriba Sloterdijk. (*N. del T.*) <<

[32] Véanse págs. 79-82 de este libro. <<

[33] Cien años después esa síntesis vivió un epílogo enrudecido en las actividades de la *Action Française*, a la que como mejor se puede caracterizar es como un movimiento juvenil ateo bajo lemas romanistas, paradójicamente papal-imperialistas. Hoy solo tiene ya interés indirecto en la historia de las ideas, no en último término porque el joven Jacques Lacan recibió influjos de su entorno, que se reflejaron en sus teoremas, que siguen siendo virulentos, sobre la función psíquica del padre. <<

[34] La dimensión de la disputa en torno a una teología de la violencia en la Revolución francesa puede ilustrarse remitiendo a la obra de Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), quien esquivo la alternativa Hegel versus De Maistre por una tercera posición inteligente, de enorme fuerza crítica. Bajo el título de «palingenesia social», ideó una filosofía cristiana de la historia que descansaba en la idea del «progreso mediante pruebas divinas». En ella desarrolla la evolución de la humanidad como drama del pecado original temporalizado, y de su asunción siempre repetida, querida así por la providencia. Que el primer asesino, Caín, pudiera convertirse en el primer fundador de una ciudad ha de dar que pensar. En ese suceso, incluso los asesinos del rey de 1793 encuentran su punto de referencia de redención histórica: así lo delata su novela *L'homme sans nom*, de 1820, en la que un noble anciano, un antiguo miembro de la Convención Nacional, que había votado la ejecución del rey, expía su acción

mediante una vida anónima, antes de que tras largos años sea aceptado en la comunidad de los perdonados.

Ballance pagó la genialidad mediadora de su proyecto con el rechazo de todos: en lugar de reconciliar el campo de los revolucionarios y el de los contrarrevolucionarios, como había soñado, fue rechazado como reaccionario cristiano por el primero y como defensor traicionero del cambio radical por el segundo. En realidad, en tanto que concibió la historia de la humanidad como palingenesis permanente, es decir, como continuo renacimiento desde el descarrío, Balanche aplicó por primera vez el esquema de *trial and error* al campo de la historia de la civilización, aunque fuera en codificación religiosa un tanto estridente. Su idea del renacimiento parte del punto de vista de que los pecadores hacen historia y solo los pecadores empedernidos se niegan a aprender de sus actos. El auténtico progreso es la expiación del delito. El paradigma de Ballanche es la caída de Napoleón, cuyo exilio atlántico fue una prueba necesaria para elevar el sentimiento moral, subdesarrollado en ese hombre, a la altura de su inteligencia: *et cette épreuve commença sur le rocher de Sainte-Hélène*. (Pierre Simon Ballanche, *Essais de paligénésie sociale*, t. I, «Prolégomènes», París-Ginebra, 1830, pág. 121). <<

[35] Cornel West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison (Wisconsin), 1989. <<

[36] Arnold Gehlen, «Wircklicher und unwircklicher Geist» [«Espíritu real e irreal»] (1931), en: A. G. Gesamtausgabe [edición completa], tomo I, *Philosophische Schriften* [Escritos filosóficos] I (1925-1933), Fráncfort del Meno, 1978, págs. 113-381. Entre los franqueadores potenciales de los últimos tiempos sobresale Friedrich Kittler. Véase F. K., *Die Wahrheit der technischen Welt. Essays zur Genealogie der Gegenwart*. [La verdad del mundo técnico. Ensayos sobre la genealogía del

presente], edición y epílogo de Hans Ulrich Gumbrecht, Berlín, 2013. Gumbrecht es el estimulador de importantes intentos de volver a hacer capaces de contemporaneidad a las ciencias del espíritu mediante su adaptación al nivel de la revolución digital. <<

[37] F. N., *Sämtliche Werke [Obras completas]*, KSA, tomo 3, Múnich, 1980, pág. 481. <<

[38] Johan Amos Comenius, *Centrum securitatis*, 1625. <<

[39] Periódico de la socialdemocracia alemana desde 1876, cuyo título significa, precisamente, «adelante». (*N. del T.*) <<

[40] «Arrojamiento»: la situación de ser o de sentirse arrojado y caído en el mundo, no de arrojado, osadía, intrepidez, desde luego. El hombre, dado que no es una cosa, tiene que asumir conscientemente su arrojamiento por una auténtica elección de sí mismo, desde el arrojamiento ha de construir la relación consigo mismo en que consiste, puesto que por su arrojamiento no elige su época, su existencia, su pueblo, etc. El arrojamiento es ineludible, somos lo que hacemos de él, siempre con un trasfondo infundamentable, el fundamento siempre está ante uno, en un horizonte abierto, somos en ese sentido el comodín de la nada, etc. He ahí el quid de este desgarrado heroísmo existencialista, y su peligro: en busca de un fundamento, de un pueblo, de una patria, de un sí-mismo, puedes encontrar cualquiera... (*N. del T.*) <<

[41] Citado por Ulrich Steinvoth, *Docklosigkeit oder zur Methaphysik der Moderne. Wie Fundamentalisten und Philosophen auf die menschliche Fehlbarkeit reagieren [Falta de dique o sobre la metafísica de la modernidad. Cómo reaccionan fundamentalistas y filósofos a la falibilidad humana]*, Paderborn, 2006, pág. 10. <<

[42] Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer [Naufragio con espectadores]*, Fráncfort del Meno, 1979, pág. 72. <<

[43] Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, 1848. Primera parte. (Probablemente por influjo del inglés, se suele traducir así, «todo lo sólido», la expresión original «Alles Ständige und Stehende», que realmente es más compleja: todo lo estamental, lo socialmente asentado, y todo lo que está en pie, inmóvil, lo establecido, parado, estancado, permanente... se desvanece en el aire. *N. del T.*) <<

[44] *einaltrig/mehraltrig* (Rosenstock-Huessy)  
<http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/online-texte/250413-Gormann-Thelen.pdf>. (*N. del T.*) <<

[45] Véanse págs. 77 y ss. de este libro. <<

[46] Manès Sperber, «Vom Elend der Psychologie» [«De la miseria de la psicología»], en: ídem, *Essays zur täglichen Weltgeschichte* [*Ensayos sobre la historia cotidiana universal*], Viena-Múnich-Zúrich, 1981, pág. 200: en relación con el hombre, en último término no se plantearía más que la cuestión de «[...] qué quiere hacer de sí mismo, de acuerdo a qué principio de configuración quiere ordenar su pasado, esa materia prima que le condiciona sin determinarlo». <<

[47] «Lo que has heredado de tus padres,/ adquiérello para poseerlo./ Lo que no se utiliza es una carga pesada», *Fausto I*, «Noche». <<

[48] Johann Gottlieb Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [*Las características de la edad presente*], Berlín, 1806. <<

[49] Barbara Gronau y Alice Lagaay (eds.), *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion* [*Economías de la moderación. Acción cultural entre ascesis y restricción*], Bielefeld, 2010. Ulrich Greiner, *Schamverlust. Vom Wandel der Gefühlkultur* [*Pérdida de vergüenza. Sobre el cambio de la cultura del sentimiento*], Reinbek, Hamburgo, 2014. <<

[50] Según cálculos de la Organización Mundial de la Salud (OMS) 1,2 millones de personas mueren por accidente de tráfico hoy en el mundo al año, la mitad aproximadamente automovilistas; según cálculos del Pulitzer Center de Washington esa cifra crecerá hasta 2030 a ca. 3,5 millones; el número de heridos se eleva a 40 millones anualmente. <<

[51] Véase Gerhard Gamm, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten* [No nada. Estudios sobre una semántica de lo indeterminado], Fráncfort del Meno, 2000; ídem, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne* [Huida de la categoría. La positivación de lo indeterminado como salida de la modernidad], Fráncfort del Meno, 1994. <<

[52] S. F., *El malestar en la cultura*, 1930. <<

[53] Hans Ulrich Gumbrecht, 1926, *Ein Jahr am Rand der Zeit* [Un año al borde del tiempo], Fráncfort del Meno, 2001, págs. 445-ss.: «Als es mit dem Lernen aus der Geschichte vorbei war» [«Cuando acabó el aprender de la historia»]; véase también: Reinhart Koselleck, «*Historia magistra vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte» [«*Historia magistra vitae*. Sobre la disolución del topos en el horizonte de la historia movida modernamente»], en: ídem, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* [Futuro pasado. Sobre la semántica de tiempos históricos], Fráncfort del Meno, 1989, págs. 38-66. <<

[54] Solo en la Place de la Révolution fueron ejecutadas durante los meses del Terror más de 1100 personas (2500 según otros relatos). <<

[55] *Der Scharfrichter. Das Tagebuch des Charles-Henri Sanson aus der Zeit des Schreckens 1793-1794* [El verdugo. El diario de Charles-Henri Sanson de la época del Terror 1793-1794], Chris E. Paschold y Albert Gier (eds.), Fráncfort del Meno, 1989.

<<

[56] Philip Manow, *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation* [*A la sombra del rey. La anatomía política de representación democrática*], Fráncfort del Meno, 2008. <<

[57] La tristemente célebre «Alabanza del verdugo», con la que Joseph de Maistre en la primera conversación de las veladas de San Petersburgo coronó sus provocaciones maliciosamente reaccionarias, hirió ya la sensibilidad de los lectores contemporáneos, por no hablar de receptores posteriores. Con ella se permitió, además, un anacronismo traicionero, describiendo al verdugo como un orgulloso experto del enrodamiento («dice en su corazón: nadie enroda tan bien como yo»), sin tener en cuenta el hecho de que ese tipo de ejecución estaba fuera de uso desde hacía varias generaciones en Francia. <<

[58] Pierre-Simon Ballanche, citado antes (nota 34, pág. 46), describió la *expiation* de un «asesino real» en su novela *L'homme sans nom* (1820). <<

[59] Desde el verano tardío de 1789 circulaban en Francia rumores sobre una conjura vengativa de la nobleza derrocada y se desencadenó la ola de la Grande Peur. Hasta termidor (julio-agosto) del año 1794 la psicosis de miedo y traición pasó por varios altibajos. Solo por las medidas de estabilización ciudadana de la segunda mitad del año 1794 llegó a atenuarse. Con los comunicados victoriosos, ininterrumpidos desde 1795-1796, del joven general Napoleón Bonaparte, la corriente psicopolítica de la nación movilizada cambió de dirección, pasando de la defensa de la Revolución a proyectos imperiales. <<

[60] La diferencia entre 741 y 721 votos se produjo porque otros parlamentarios habían votado una tercera opción, la

pena de muerte con aplazamiento. <<

[61] En expresiones de la reciente teoría evolucionista de la cultura, los activistas de 1793, comparables a un colectivo que declara la guerra, se expusieron a un estrés de autoselección. Véase Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie* [La naturaleza de las culturas. Bosquejo de una teoría genético-cultural] (original 1996), Múnich, 2011, págs. 226-ss. <<

[62] Otras fuentes fechan el dicho remitiéndolo a un episodio de la campaña española en el otoño de 1808. <<

[63] La madre de Napoleón era hermanastra o medio hermana suya. (*N. del T.*) <<

[64] Agradezco a Max Gallo, el incomparable biógrafo de Napoleón, sus útiles referencias a las equívocas fuentes de la conocida expresión. <<

[65] La votación en noviembre de 1804 confirma el nombramiento como emperador con 2,95 millones de votos positivos frente a 2567 votos negativos. Sin mayores preocupaciones, Napoleón falsea ese resultado, de todos modos abrumadoramente favorable, haciendo que se publique una cifra total de 3,4 millones de votos favorables: sin reparos, añade los 450 000 votos virtuales del Ejército y de la Marina a los votos ciudadanos, con lo que, por una parte, llega a una participación superior al 50 por ciento, que ópticamente aparece deseable, y, por otra, da expresión a la demanda de una total identificación de las fuerzas armadas con el comandante en jefe. <<

[66] Citado por Patrice Gueniffey, «Le “Napoléon” de François Furet», en: *La vie des idées*, 16 de noviembre de 2007, pág. 13. <<

[67] Para proveer al futuro de su otro hijo, ilegítimo, nacido



en mayo de 1810, que tuvo con Maria Waleska, Alexandre Walewski, Napoleón intentó establecer un mayorazgo en Nápoles, pero tras su exilio perdió la influencia sobre su destino. <<

[68] Laure Murat, *L'homme qui se prenait pour Napoléon. Pour une histoire politique de la folie*, París, 2011, pág. 163. <<

[69] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, IV, «Del hombre superior», 18. <<

[70] Christa Pöppelmann, *Juli 1914 – Ein Lesebuch: Wie man einen Weltkrieg beginnt und die Saat für einen zweiten legt*, [Julio 1914. Un libro de lectura: cómo se comienza una guerra y se planta la semilla de otra], Berlín, 2013. <<

[71] La interpretación más plausible de los acontecimientos la ha ofrecido E. Herfried Münkler, en su obra sobre la Primera Guerra Mundial (H. M., *Der Grosse Krieg. Die Welt – 1914 bis 1918* [La Gran Guerra. El mundo desde 1914a1918], Reinbek, Hamburgo, 2013), interpretando los éxtasis de agosto de 1914 como una oportunidad de subjetivación masiva: gentes innumerables habrían visto de repente la ocasión de transformarse de mártires pasivos de un sacrificio (*victimia*) en actores de un autosacrificio (*sacrificium*). <<

[72] Desde el punto de vista de la teoría cultural genética habría que caracterizar a los norteamericanos como «una cultura de guerra en el sueño paradójico». Véase Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen* [La naturaleza de las culturas], *op. cit.*, pág. 219. <<

[73] William Blum, *Die Zerstörung der Hoffnung. Bewaffnete Interventionen der USA und des CIA seit dem 2. Weltkrieg* [La destrucción de la esperanza. Intervenciones armadas de EE. UU. y de la CIA desde la Segunda Guerra Mundial], Fráncfort del Meno, 2008. <<

[74] Véanse las explicaciones, inspiradas en la teoría de la cultura de Bazon Brock, de Heiner Mühlmann respecto al concepto *decorum* en: *Die Natur der Kulturen*, *op. cit.*, págs. 99-ss. <<

[75] Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit* [*La huida del tiempo*] (1927), Lucerna, 1946, pág. 88. <<

[76] *Dada Zürich. Texte, Manifeste, Dokumente* [*Dadaísmo Zürich. Textos, manifiestos, documentos*], Karl Riha (ed.), Stuttgart, 2010, págs. 11 y 17. <<

[77] Véase *Krieg und Kunst* [*Guerra y arte*], Bazon Brock y Gerlinde Koschik (eds.), Múnich, 2002; Heiner Mühlmann, *Über Bazon Brock: Kunst und Krieg. Das säusische Behagen in der Kultur* [*Sobre Bazon Brock: Arte y guerra. El gusto obsceno en la cultura*], Colonia, 1998. <<

[78] Véase Heiner Mühlmann, *Über Bazon Brock*, *op. cit.*, pág. 70. <<

[79] Hugo Ball, *Gadji beri bimba*, en: *Dada Zürich*, *op. cit.*, pág. 68. <<

[80] Hugo Ball, *Totenklage* [*Lamento de muertos*], en: *Dada Zürich*, *op. cit.*, pág. 69. <<

[81] Seguramente Sloterdijk se refiere a *Die Gartenlaube* [*El cenador*], revista familiar ilustrada, precursora de las revistas ilustradas (con ilustraciones o fotos, *Illustrierten*) alemanas, que apareció por primera vez en Leipzig en 1853. (*N. del T.*) <<

[82] *Dada Berlin. Texte, Manifeste, Aktionen* [*Dadá Berlín. Textos, manifiestos, acciones*], Karl Riha (ed.), Stuttgart, 2009, pág. 25. <<

[83] Por ejemplo el artista conceptual Marcel Broodthaers sobre René Magritte. <<

[84] Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, *op. cit.*, anotación del

7 de junio de 1917, pág. 163. <<

[85] Johannes Baader, *Deutschlands Grösse und Untergang* [Grandeza y decadencia de Alemania], en: *Dada Almanach*, Richard Huelsenbeck (ed.), Berlín, 1920, págs. 91-95. <<

[86] Walter Serner, *Letzte Lockerung. Ein Handbrevier für Hochstapler und solche die es werden wollen* [Último relajamiento. Un manual para embaucadores y para quienes quieren llegar a serlo], Múnich, 1984, pág. 51. <<

[87] *Ibíd.*, pág. 53. <<

[88] *Ibíd.*, págs. 37, 38. <<

[89] *Ibíd.*, pág. 162. En el original la segunda frase está en mayúsculas. <<

[90] *Ibíd.*, pág. 49. <<

[91] *Ibíd.*, pág. 38. <<

[92] En su alocución del 1 de enero de 1814 a los diputados de la Cámara francesa, que le habían reprochado su «ambición fatal, que perjudica a Europa desde hace 20 años». <<

[93] *Après moi la blénnorragie, op. cit.*, pág. 48. <<

[94] El *body count* fue probado por primera vez en la guerra de Vietnam como arma mental de la estrategia de guerra estadounidense: para hacer que la cifra de muertes enemigas apareciera como un éxito del lado propio. Su efecto resultó demasiado ambivalente como para poder seguir con él a largo plazo. <<

[95] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* [La situación espiritual del tiempo], Berlín, 1931. <<

[96] Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung* [Años decisivos], Múnich, 1933. <<

[97] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien*

*über marxistische Dialektik* [*Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*], Berlín, 1923. <<

[98] V. I. Lenin, *Guerra y revolución*, 1918. <<

[99] Klaus Deinert analiza la tradición francesa interior de la creencia en la re-escenificación en su libro *Die mimetische Revolution oder die französische Linke und die Re-Inszenierung der Französischen Revolution im 19. Jahrhundert (1848-1871)* [*La revolución mimética o la izquierda francesa y la re-escenificación de la Revolución francesa en el siglo XIX (1848-1871)*], Stuttgart, 2001. <<

[100] François Furet, «Die Schreckenerrschaft» [«El dominio del Terror»], en: *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution* [*Diccionario crítico de la Revolución francesa*], François Furet y Mona Ozouf (eds.), primer tomo, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 193-215. <<

[101] Aleksandr Solzhenitsyn, *Der Archipel Gulag* [*El archipiélago gulag*], tomo I, Berna-Múnich, 1973, pág. 39. <<

[102] Los «100 días» de la Comuna duraron del 18 de marzo al 20 de mayo de 1871. <<

[103] Los comienzos de la teoría del totalitarismo se encuentran en el libro de Franz Borkenau, *Pareto*, Nueva York, 1936, en el que el autor aplica el concepto de Pareto «rotación de élite» al desplazamiento producido tras la Primera Guerra Mundial de las élites económicas por élites políticas. A sus ojos, fascismo, nacionalsocialismo y bolchevismo eran formas de expresión del mismo esquema, caracterizado por la intromisión creciente de instancias estatales en asuntos económicos. Borkenau expuso sistemáticamente pocos años después, en su libro *The Totalitarian Enemy*, Londres, 1940, su punto de vista sobre la situación actual del mundo. George Orwell tomó una idea importante de ese libro: Alemania no se volvería bolchevique

después de su derrota en la guerra, sino que lo era ya *ahora* a causa de la política bélica de Hitler. A ojos de Orwell el nacionalsocialismo no era lo contrario del sistema soviético, sino su reflejo más intenso. <<

[104] Vyshinski defendía el punto de vista de que todo derecho era la expresión de la clase dominante. Su obra capital jurídico-teórica, *La teoría de la prueba en el derecho soviético*, Moscú, 1941, fue distinguida en 1947 con el Premio Stalin. <<

[105] Citado por: Robert Conquest, *Der Grosse Terror. Sowjetunion 1934-1938* [*El Gran Terror. Unión Soviética 1934-1938*], Múnich, 1992, pág. 445. <<

[106] Robert Conquest, *op. cit.*, pág. 447. <<

[107] Citado por Robert Conquest, *op. cit.*, pág. 449. <<

[108] La última carta de Bujarin a Stalin (reaparecida en 1965) figura reproducida al completo en: Karl Schlögel, *Terror und Traum. Moskau 1937* [*Terror y sueño. Moscú 1937*], Múnich, 2008, págs. 674-677. <<

[109] Véase «Internalization of the Russian Revolution: Terror in One Country», en Arno J. Mayer, *The Furies, Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, 2000, capítulo 15, págs. 607-701. <<

[110] Ambas expresiones proceden de: Timothy Snyder, *Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin* [*Tierras sangrientas. Europa entre Hitler y Stalin*], Múnich, 2013, pág. 403. <<

[111] Véase la interpretación análoga de Boris Groy, *Gesamtkunstwerk Stalin: Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion* [*Obra de arte total Stalin: la cultura dividida de la Unión Soviética*], Múnich, 2008 (reedición). <<

[112] Joseph Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen*

*Entwicklung* [Teoría del desarrollo económico], reimpresión de la primera edición de 1912, editada por Jochen Röpke y Olaf Stiller, Berlín, 2006, pág. 529. <<

[113] Sobre el factor wagneriano en este experimento véanse págs. 257 y ss. de este libro. <<

[114] Decapitar, cortar la cabeza. (*N. del T.*) <<

[115] Véase el libro de Timothy D. Snyder, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*, Basic Books, Nueva York, 2010, del que seguramente Sloterdijk toma el nombre. (*N. del T.*) <<

[116] En las documentaciones más recientes sobre los crímenes de la Wehrmacht en la Segunda Guerra Mundial hay referencias, entre otras cosas, a la llamada «orden sobre comisarios» (*Kommissarbefehl*) de Hitler del 30 de marzo de 1941, por la que los oficiales políticos hechos prisioneros habían de ser liquidados sin excepción: una orden que no solo cae bajo la categoría de «crimen de guerra», sino que se manifestó como contraproducente, porque incrementó la moral de combate del enemigo, hasta el punto de que Hitler, ante el apremio del generalato, la anuló en junio de 1942. Véase Felix Römer, *Der Kommissarbefehl. Wehrmacht und NS-Verbrechen in der Ostfront 1941-1942* [La orden sobre comisarios. Wehrmacht y crímenes nacionalsocialistas en el frente oriental 1941-1942], Paderborn, 2008. <<

[117] Citado por Heinrich Himmler, *Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen* [Discursos secretos 1933 a 1945 y otras alocuciones], Bradley F. Smith y Agnes F. Peterson (eds.), Berlín, 1974, págs. 162-183. <<

[118] Que la ética-*bloodland* emergente —como forma decadente del código soldadesco-heroico— no se agotaba en la simetría de los embrutecimientos de ambos combatientes principales, sino que creó un tercer polo de desinhibición, lo

muestra esta manifestación del presidente estadounidense Harry Truman tras el ataque de Hitler a la Unión Soviética: «Si vemos que Alemania está ganando, hemos de ayudar a Rusia, y si Rusia es la que va ganando, hemos de ayudar a Alemania, para que se maten mutuamente tantas personas como sea posible...» (*New York Times*, 24 de junio de 1941).

<<

[119] Véanse págs. 106 y ss. de este libro. <<

[120] La descripción reproducida aquí del acto festivo, sobre todo del discurso de aniversario de Mikoyan, sigue la presentación de Karl Schlögel, *Terror und Traum*, *op. cit.*, págs. 653-657. <<

[121] Véanse págs. 117 y ss. de este libro. <<

[122] Arthur Koestler, *Sonnenfinsternis. Roman* (1940) [*El cero y el infinito. Novela* (1940)], Coesfeld, 2011, págs. 210-212. <<

[123] Georg Lukács, *Briefwechsel, 1902-1917* [*Correspondencia 1902-1917*], Stuttgart, 1982, pág. 352. Véase del mismo autor: «Solo el acto asesino de la persona que sabe de modo inquebrantable y sin duda alguna que el asesinato no es admisible bajo ninguna circunstancia puede ser —trágicamente— de naturaleza moral», en: G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Historia y conciencia de clase*], vol. 2, pág. 52. Lo que Lukács llama Segunda Ética es de hecho la exoética de la guerra continuada, camuflada histórico-filosóficamente. <<

[124] Thomas Mann, *Der Zauberberg* [*La montaña mágica*], Fráncfort del Meno, 2003, pág. 507. <<

[125] Goethe, *Maximen und Reflexionen* [*Máximas y reflexiones*] 643: «Nosotros, los hombres, dependemos de extensión y movimiento; estas formas generales son aquellas

en las que se manifiestan todas las demás formas, sobre todo las sensibles. Una forma espiritual no se estrecha en absoluto cuando aparece fenoménicamente, presuponiendo que su aparición sea un auténtico engendramiento, una auténtica reproducción. Lo engendrado no es más pequeño que lo engendrante, la ventaja del engendramiento vivo es que incluso lo engendrado puede ser más excelente que lo engendrante». <<

[126] Theodore Roosevelt, «The Strenuous Life», discurso pronunciado en Chicago el 10 de abril de 1899. <<

[127] Peter Sloterdijk, «Neuzeit als Mobilmachung» [«La Edad Moderna como movilización»], en: *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik* [Eurotaoismo. Para una crítica de la cinética política], Fráncfort del Meno, 1989, págs. 30-81. Ídem, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* [Tienes que cambiar de vida. Sobre antropotécnica], Fráncfort del Meno, 2009, Dritter Teil: «Die Exerzitien der Modernen» [tercera parte: «Los ejercicios de los modernos»], págs. 493-690. <<

[128] Joseph Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* [Teoría del desarrollo económico], reimpresión de la primera edición de 1912, Jochen Röpke y Olaf Stiller (eds.), Berlín, 2006, pág. 189. <<

[129] J. R. McNeill y William H. McNeill, *The Human Web. A Bird's Eye View of World History*, Nueva York-Londres, 2003, pág. 189: «The bigger they got, the easier it was to get bigger still». <<

[130] Joseph Schumpeter, «La sociología del imperialismo», 1919. <<

[131] En su libro *Warum Nationen scheitern. Die Ursprünge von Macht, Wohlstand und Armut* [Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza], Fráncfort del



Meno, 2013, págs. 364-ss., Daron Acemoglu y James A. Robinson enfatizan, además, la eficiencia de un «círculo de virtud» ético-jurídico, en el que, en su opinión, partiendo de un núcleo de principios jurídico-estatales generalmente reconocidos, se lleva a cabo una ampliación constante, regulada por procedimientos correctos, de la esfera inclusiva y plural. <<

<sup>[132]</sup> Rosa Luxemburgo, *Die Akkumulation des Kapitals* [*La acumulación del capital*], Berlín, 1913. <<

<sup>[133]</sup> Según Bujarin, lo que en el juego de lenguaje marxista se llama la «reproducción ampliada de las relaciones de producción» tiene que invertirse, por las consecuencias de la Guerra Mundial, en una reproducción decreciente; con la consecuencia inevitable de que los proletariados de las naciones industriales de Occidente se desharán del sistema, devenido insostenible, de la «reproducción negativa ampliada». La Guerra Mundial proporciona a los teóricos marxistas no solo una supuesta confirmación de sus teorías sobre el imperialismo, también les ofrece una oportunidad de restaurar el dogma de la depauperación, devenido no plausible. Véase Nikolái Bujarin, *Ökonomik der Transformationsperiode* [*Economía del periodo de transformación*], Reinbek, Hamburgo, 1970, capítulo 3 «Zusammenbruch des kapitalistischen Systems» [*Ruina del sistema capitalista*], págs. 30-55. <<

<sup>[134]</sup> Liaquat Ahamed, *Die Herren des Geldes. Wie vier Bankiers die Weltwirtschaftskrise auslösten und die Welt in den Bankrott trieben* [*Los señores del dinero. Cómo cuatro banqueros desencadenaron la crisis económica mundial y llevaron el mundo a la bancarrota*], Múnich, 2012. <<

<sup>[135]</sup> Liaquad Ahamed, *Die Herren des Geldes, op. cit.*, págs. 551-ss. <<

[136] Gunnar Heinsohn y Otto Steiger, *Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft* [*Propiedad, interés y dinero. Enigmas irresueltos de la ciencia económica*], (edición original 1996) cuarta edición, Múnich, 2009. <<

[137] Véase para esto Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch* [*Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Ediciones Siruela, Madrid, 2010], Fráncfort del Meno, 2006, sobre todo el apartado «Realer Kapitalismus: Kollapsverzögerung in gierdynamischen Systemen» [«Capitalismo real: retraso en el colapso de los sistemas dinámico-ambiciosos»], págs. 302-ss. En Ediciones Siruela, págs. 235-ss. <<

[138] Joseph Stiglitz, *Im freien Fall. Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft* [*En caída libre. Del fracaso de los mercados a la nueva ordenación de la economía mundial*], Múnich, 2011, pág. 63. <<

[139] Gabor Steingart, *Unser Wohlstand und seine Feinde* [*Nuestro bienestar y sus enemigos*], Múnich, 2013, págs. 135-ss., especialmente pág. 203. <<

[140] Gabor Steingart, *Unser Wohlstand und seine Feinde*, *op. cit.*, pág. 242. <<

[141] Maurizio Lazzarato, *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben* [*La fábrica de la persona endeudada. Un ensayo sobre la vida neoliberal*], Berlín, 2002. <<

[142] Joseph Schumpeter, *Ten Great Economists. From Marx to Keynes*, Sídney, 1952, pág. 52. Niall Ferguson provocó en la primavera de 2013 una reacción mediática corta, pero fuerte, al querer deducir de la falta de hijos y del homoerotismo de Keynes su desinterés por los aspectos a largo plazo de la economía. La disculpa de Ferguson fue exigida y cumplida de inmediato. Quedó abierta la cuestión, solo aclarable

empíricamente, de si personas homosexuales y sin hijos han hecho más creíble entretanto su compromiso con lo duradero o si han conseguido organizar con mayor efectividad su propio interés en el «respeto». <<

[143] J. M. Keynes, «Bin ich ein Liberaler?» [«¿Soy un liberal?»] (1925), en: *Politik und Wirtschaft. Männer und Probleme. Ausgewählte Abhandlungen von John Maynard Keynes* [Política y economía. Hombres y problemas. Ensayos elegidos de John Maynard Keynes], Eduard Rosenbaum (ed.), Tubinga y Zúrich, 1956, pág. 246. <<

[144] Véase J. M. Keynes, «Wirtschaftliche Möglichkeiten unserer Enkelkinder», en *Politik und Wirtschaft, op. cit.*, pág. 267. <<

[145] *Ibíd.*, pág. 272. <<

[146] Antes de la era de la escritura este efecto se garantiza por la intransigencia del *habitus*, es decir, de los patrones de comportamiento neuronalmente fijados. La escritura permite traslados de esa intolerancia al medio exterior, es decir, a las «instituciones». Permite las flexibilizaciones que un día se describirán como navegación en los «espacios de juego de la comprensión», o sea, como hermenéutica, es decir, como ejercicio del derecho a la subjetividad. <<

[147] Thomas Macho, *Das zeremonielle Tier. Rituale – Feste – Zeiten zwischen den Zeiten* [El animal ceremonial. Rituales – fiestas– tiempos entre los tiempos], Viena-Graz-Colonia, 2004. <<

[148] Gustav Wyneken, *Schule und Jugendkultur* [Escuela y cultura juvenil], Jena, 1919, pág. 13. <<

[149] Véase pág. 173 de este libro. <<

[150] Véanse págs. 187-208 de este libro. <<

[151] Véase Pentateuco 5, 21, donde al padre se le prescribe

la liquidación de su hijo malogrado. <<

[152] La expresión «cultura tardía» [*Spätkultur*], que desempeña un papel importante en la antropología filosófica del siglo XX, sobre todo en Arnold Gehlen, se trae aquí para caracterizar una situación meteorológica general civilizatoria, en la que la reproducción cultural de transmisiones generativas se cambió a conexiones iterativas. <<

[153] Michael Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* [*Los orígenes de la comunicación humana*], Fráncfort del Meno, 2009. <<

[154] Esto se enuncia mediante el concepto *runaway brain*, con el que algunos investigadores del cerebro intentan expresar la dinámica anticipadora de la evolución neurológica. Desde este punto de vista los cerebros humanos, como éxtasis reales de la materia en evolución, son los órganos primarios de la utopía. Véase Christopher Wills, *Das vorauseilende Gehirn* [*El cerebro anticipador*], Fráncfort del Meno, 1996. (También podría traducirse *vorauseilend*, a semejanza de *runaway*, y en un símil equino, como «desbocado» o «disparado», o sea, «El cerebro desbocado» o «disparado». *N. del T.*) <<

[155] Sobre este cambio de función de las llamadas religiones rinde cuentas soberanamente Robert N. Bellah en su obra capital tardía *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge-Londres, 2011. <<

[156] Sobre la génesis de la ilusión de trascendencia a partir del malentendido de la lentitud en la evolución cultural, véase Heiner Mühlmann, «Die Ökonomiemaschine» [«La máquina de economía»], en: *5 Codes. Architektur, Paranoia und Risiko in Zeiten des Terrors* [*5 códigos. Arquitectura, paranoia y riesgo en tiempos del terror*], Gerd de Bruyn (ed.), Basilea-Boston-Berlín, 2006, págs. 227-ss. <<

[157] Véase Peter Sloterdijk, *Im Schatten des Sinai. Über*

*Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft* [*A la sombra del Sinaí. Sobre orígenes y cambios de la afiliación total*], Berlín, 2013. En este corto estudio, que surgió como contribución al nuevo debate sobre el monoteísmo desencadenado por Jan Assmann, se expone la tesis de que «religión» como «religión» es en realidad un invento moderno. Existiría en forma pura solo desde el momento en que fue liberada de la función de síntesis social, es decir, de la mancomunización étnica, política o confesional forzada. Por eso «la habría» solo desde el comienzo del Estado moderno y su configuración mental en «ilustración» subjetiva. Lo que hoy llamamos «religión» no sería imaginable sin la liberación de sus tareas hasta entonces en la configuración de comunidad, ya insostenibles. Como «ella misma» solo puede florecer, como Goethe reconoció, una vez liberada para asumir su tarea auténtica e imprescindible, la hermenéutica de lo inmenso, en intensa concurrencia con el arte y la ciencia. <<

[158] Friedrich Nietzsche, *Aurora*, libro 1, 16. <<

[159] Alfred North Whitehead, *Abenteuer der Ideen* [*Aventuras de las ideas*], Fráncfort del Meno, 2000, pág. 207. <<

[160] Leon Wieseltier, Kaddisch, Múnich-Viena, 2000, pág. 51. <<

[161] *Ibíd.*, pág. 556. <<

[162] Sigrid Weigel, Ohad Parnes, Ulrike Wedder y Stefan Willer (eds.), *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie* [*Generación. Sobre la genealogía del concepto – Conceptos de genealogía*], Múnich, 2005; Sigrid Weigel, *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur und Geisteswissenschaften* [*Genea-lógica. Generación, tradición y evolución entre ciencias de la cultura y ciencias del espíritu*], Múnich, 2006; Hans Eibl, *Animal poeta*.

*Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie* [*Animal poeta. Componentes de la teoría de la cultura y de la teoría de la literatura*], Paderborn, 2004; Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie* [*La naturaleza de las culturas. Bosquejo de una teoría geneticocultural*] (reedición) Múnich, 2011; ídem, *Die Natur der arabischen Kultur* [*La naturaleza de la cultura árabe*], Múnich, 2011. <<

[163] Véase Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen*, *op. cit.* <<

[164] Irónicamente es el hijo de Ulises el que en la novela de Fénélon, *Les aventures de Télémaque*, 1699-1717, uno de los libros más leídos del siglo XVIII, se convirtió en el objeto de una *paideia* de planteamientos modernos, abolidora de la semejanza entre padre e hijo. <<

[165] Philippe Nemo, en su estudio *Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation* [*¿Qué es el Occidente? La génesis de la civilización occidental*], Tübinga, 2005, págs. 21-ss., advierte de la importancia del derecho romano para el desarrollo del concepto europeo de persona que posibilita el individualismo moderno. <<

[166] Michael Sandel, *Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun* [*Justicia. Cómo hacemos lo correcto*], Berlín, 2013. <<

[167] La expresión se utiliza aquí como concepto teórico-genealógico y moral-revolucionario, y no se comentan sus instrumentalizaciones como concepto de lucha de discursos feministas y proyectos socialistas. <<

[168] *Übervater*: figura masculina modélica para un grupo. (*N. del T.*) <<

[169] Friedrich Nietzsche; *Aurora*, libro 1, 19: «Moralidad y atontamiento». (Hay que tener en cuenta que las palabras que

Nietzsche utiliza son *Sitte* y *Sittlichkeit*, y que en la raíz de esta última, que traducimos y se traduce normalmente en el alemán usual por «moralidad», está la anterior, la «costumbre», de modo que en el fondo de este concepto de moralidad siempre resuena el de «costumbrismo», «acostumbramiento» diríamos, o el de «buenas costumbres», como también se traduce usualmente *Sittlichkeit* en alemán; aunque más que «buenas», diríamos acostumbradas, impuestas, tradicionales, heredadas, y solo en ese sentido, el nietzscheano, tan irónico como realista, «buenas». Moralidad, pues, sería costumbridad de la costumbre (*Sittlichkeit der Sitte*), si pudiera traducirse así; acostumbrada costumbre... o atontamiento, embrutecimiento (*Verdummung*)... Arriba queda todo esto claro. *N. del T.*) <<

[170] Elisabeth von Samsonow, *Anti-Elektra. Totemismus und Shizogamie* [*Anti-Electra. Totemismo y esquizogamia*], Zúrich-Berlín, 2007. <<

[171] Entre los teóricos de la cultura del presente Régis Debray, sobre todo, ha insistido en la importancia de las transmisiones, que discurren por el tiempo, frente a las comunicaciones en simultaneidad. Véase R. D., *Einführung in die Mediologie* [*Introducción a la mediología*], Berna-Stuttgart-Viena, 2003. <<

[172] Para esa relación propone Dieter Lenzen, en su libro *Vaterschaft. Vom Patriarchat zur Alimentation* [*Paternidad. Del patriarcado a la alimentación*], Reinbek, Hamburgo, 1991, pág. 44, la expresión «paternidad suscipitiva», siguiendo el giro romano y el acto jurídico ritual *infantem suscipere*: tomar a un niño como el suyo. Los griegos conocieron una ceremonia comparable de aceptación en la forma de la fiesta de las anfidromias, en la que el padre llevaba en brazos al hijo, al quinto o sexto día de su nacimiento, en torno al hogar de la

casa (*amphidromien*, llevar algo consigo alrededor), lo que está bien claro que presuponía la usanza de un «tiempo de reflexión» antes del reconocimiento del niño, de su nominación y de su aceptación. <<

[173] Véase Julius Hoffmann, *Die 'Hausväterliteratur' und die 'Predigten über den christlichen Hausstand'. Lehre vom Hause und Bildung für das 16., 17. und 18. Jahrhundert* [La «literatura de los padres de familia» y los «sermones sobre la casa cristiana». *Doctrina de la casa y formación para los siglos XVI, XVII y XVIII*], Weinheim, Berlín, 1959, pág. 45: «El padre de familia no es nada sin Dios. No consigue nada “por sí mismo” [...] porque Dios lo da todo». <<

[174] Robert Muchembled describe en: *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus* [La invención del ser humano moderno. Diferenciación del sentimiento y modos colectivos de comportamiento en la era del absolutismo], Reinbek, Hamburgo, 1990, págs. 308-ss. la última culminación de ese régimen psicopolítico entre el siglo XVII y el XVIII. <<

[175] Virgilio, *Eneida* I, 279. <<

[176] Sobre el significado de la *pietas* como soporte del Estado en las relaciones padre-hijo romanas véase Ute Lucarelli, *Exemplarische Vergangenheit. Valerius Maximus und die Konstruktion des sozialen Raumes in der frühen Kaiserzeit* [Pasado ejemplar. Valerius Maximus y la construcción del espacio social en la época imperial temprana], Gotinga, 2007, págs. 106-ss. <<

[177] El periodo mítico-monárquico de la historia romana comprende los 14 gobernantes (según otras listas 16) de Alba Longa y los siete reyes etrusco-romanos, cuyo supuesto último, Tarquinio el Soberbio, parece que fue derrocado el año 510 a. C. con ocasión del escándalo de Lucrecia. De la



unión de Eneas con la princesa itálica Lavinia surge Silvio, que será el sucesor de Ascanio y cuyo nombre llevan también todos los reyes siguientes de Alba Longa. Además de que ya Eneas, por el lado materno, estuviera unido con el Olimpo, la unión de la lejana descendiente de Rea, Silvia, con el progenitor de Rómulo y Remo, Marte, introduce también al dios de la guerra en la línea genealógica.

La integración del nuevo *princeps* en esa serie de ascendencia se consigue solo mediante una maniobra alegórica: en tanto que Octaviano, que desde el año 27 a. C. llevó el nombre honorífico de Augusto, es festejado como un nuevo Rómulo. La ecuación mítica Augusto = Rómulo ya es presupuesta por Virgilio en la *Eneida* como una asociación existente. Le ayuda en su intento de poetizar salvando el abismo que se había abierto por la toma de poder de Octaviano, no prevista en las leyes romanas.

Lo que en una mirada retrospectiva se describe como la cultura de la era augusta, hay que caracterizarlo plenamente como encubrimiento de una usurpación sin par. Si Augusto apuesta por el «poder de las imágenes» (véase Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder [Augusto y el poder de las imágenes]*, 5.<sup>a</sup> ed., Múnich, 2008) es por compensar la ilegitimidad de sus comienzos con la hiperlegitimidad de una propaganda incesante. El título omnidecisivo de *pater patriae* solo se le concede a Augusto el año 2 a. C., casi 25 años después de su golpe de Estado: se trata del más expresivo de los nombres honoríficos del *imperator*, ya que con él se refuerza la transmisión de la *patria potestas*, del pleno poder paterno-familiar, a la relación del *princeps* con la totalidad de los asuntos de Estado. En tanto que Octaviano a partir de ese año puede reivindicar para él la monarquía del padre de familia ha alcanzado lo máximo: puede ejercer en el imperio una monarquía legítima sin forzar el título de rey. <<

[178] Virgilio, *Eneida*, VI, 847-ss.: «Considera, romano, que estás llamado a dirigir por tu mandato los pueblos». <<

[179] Esa estructura no se limita a las dinastías de la vieja Europa, es asumida asimismo por las familias patricias del siglo XIX: el senador Jean Buddenbrook dicta a su hija Toni: «Somos [...] como los eslabones de una cadena». <<

[180] Esta definición genérica de individualidad ha de completarse con la definición específica o dinámico-cultural: véase pág. 154 de este libro. <<

[181] Véanse las consideraciones sobre Stirner y Deleuze/Guattari en págs. 300-316 de este libro. <<

[182] Hesíodo, *Teogonía*, V, 295-ss. <<

[183] Paul Kirchhof, *Das Gesetz der Hydra. Gebt den Bürgern ihren Staat zurück* [*La ley de la Hidra. Devolved a los ciudadanos su Estado*], Múnich, 2006. <<

[184] Al filósofo presocrático Empédocles (ca. 495-ca. 435) se deben los planteamientos de una teoría de la evolución en la que se racionalizan temas hesiódicos. Según él, la Tierra produjo al principio miembros sin conexión: «De ella brotaron muchas cabezas sin cuellos, brazos erraban solos por doquier, sin espaldas, y ojos vagaban solos alrededor, privados de frente» (*Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte* [*Los presocráticos. Fragmentos y fuentes*], Wilhelm Capelle (trad. y ed.), Stuttgart, 1968, pág. 216). Empédocles reduce los monstruos compuestos hesiódicos a *disiecta membra*, que ensayan todas las composiciones posibles antes de ensamblarse en una figura armónica. Podría verse en sus miembros aislados un ejercicio orgánico preparatorio del elementarismo. La especie bien definida es también un resultado tardío en este pensador, no el punto de partida de la evolución. Todavía en la obra de Johann Gottlieb Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Ideas para*

*la filosofía de la historia de la humanidad*] (1784-1791), Berlín y Weimar, 1965, vol. 1, págs. 273-ss., sigue actuando el motivo presocrático de una naturaleza que experimenta, en la que las «letras» de las figuras orgánicas se unen finalmente en un «consenso natural de las formas», en especies y tipos bien definidos, en los que malconformaciones o «bastardías» como el centauro, el sátiro, la escila o la medusa no son capaces de reproducirse. <<

[185] Dieter Lenzen, *Vaterschaft*, *op. cit.*, págs. 76-ss. La antigua entrega del educando al maestro prefigura de lejos la división del trabajo, que se impone en la época moderna, entre casa paterna y Estado, en la que en este último se puede reconocer la tendencia a conferir cada vez más a sus funcionarios, sobre todo a educadores, profesores, terapeutas y trabajadores sociales, las tareas antes familiares. <<

[186] Aristófanes, *Die Wolken* [*Las nubes*], en: *Sämtliche Komödien* [*Comedias completas*], Múnich, 1980, revisión de la traducción de Ludwig Seeger (1845-1848), págs. 166-168. <<

[187] Un esquema que en la literatura narrativa se desarrolla a menudo, también con niños expósitos, huérfanos aparentes y bebés cambiados. <<

[188] Véase Manès Sperber, «Vom Elend der Psychologie» [«De la miseria de la psicología»], en *Essays zur täglichen Weltgeschichte* [*Ensayos sobre la historia universal cotidiana*], Viena-Múnich-Zúrich, 1981, pág. 193: «Edipo nunca habría matado a su padre si este no hubiera destruido el lazo imprescindible de la solidaridad entre las generaciones». <<

[189] Véanse págs. 274-280 de este libro. <<

[190] Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, *Jesus von Nazareth, Prolog. Die Kindheitsgeschichten* [*Jesús de Nazaret, Prólogo. Las historias de la niñez*], Friburgo de Brisgovia, 2012; *Erster Teil, Von der Taufe bis zur Verklärung* [*Primera parte, Del bautismo a*

la transfiguración], Friburgo de Brisgovia, 2007; *Zweiter Teil, Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung* [Segunda parte, De la entrada en Jerusalén a la resurrección], Friburgo de Brisgovia, 2011. <<

[191] Esta lectura de huellas rehúye supuestos psicoanalíticos invasivos como los que están en la base del considerable libro de Christoph Türcke, *Jesu Traum. Psychoanalyse des Neuen Testaments* [El sueño de Jesús. Psicoanálisis del Nuevo Testamento], Springe, 2009. Se orienta exclusivamente a indicios genealógicos. Es verdad que a estos también les corresponde el estatus de «restos de realidad» que fueron manteniéndose y transmitiéndose a lo largo del proceso de confabulación, pero al referirse a ellos no se tiene la pretensión de reconstruir el «trabajo del sueño» (*Traumarbeit*) de Jesús, tampoco el trabajo de la alucinación de sus discípulos. <<

[192] Véase Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad], Friburgo de Brisgovia, 1997. <<

[193] Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen* [La Sagrada Familia y sus consecuencias], Fráncfort del Meno, 2000. <<

[194] Pierre Legendre, *Die Kinder des Textes. Über die Elternfunktion des Staates* [Los hijos del texto. Sobre la función paterna del Estado], Viena-Berlín, 2011. <<

[195] Así por ejemplo Juan Pablo II en una audiencia general en Roma el 3 de marzo de 1999. <<

[196] Conquistada por Pompeyo el año 63 a. C., la agitada provincia llevaba ya en tiempo de Jesús unos cien años integrada en el Imperio romano; el soberano judío Herodes (el Grande) desempeñó en ella desde el año 40 a. C. hasta el 4 a. C. la función de un rey vasallo. Si hubiera existido de hecho

algo así como un «asesinato infantil en Belén», esa operación tendría que haber sucedido poco antes de la muerte de Herodes y cerca temporalmente del nacimiento del niño elegido. <<

[197] «Divulgaré la decisión de Yahvé: él me dijo: “Tú eres mi hijo, te he engendrado hoy. 8 Pídeme y te daré como herencia los pueblos y como propiedad tuya los confines de la tierra. 9 Puedes quebrarlos con cetro de hierro, hacerlos pedazos como vasijas de barro”». <<

[198] Juan 1, 14. La expresión *monogenetos hyos* de la primera carta de Juan (4, 9) subraya la relación privilegiada entre el padre divino y el hijo humano, tanto si *monogenetos* se traduce por «ingénito» (Lutero) como por «unigénito» (Biblia de Jerusalén). A ella se puede unir la teología gnóstica posterior de la igualdad de esencia, que más tarde aún será sobrepujada por la doctrina clásica de la Trinidad. <<

[199] Gálatas 2, 20. <<

[200] Cambio en la estructura o el talante del alma o de lo anímico, como se dice en la frase anterior. Esta palabra aparecerá más veces en este sentido preciso. (*N. del T.*) <<

[201] Por no hablar en este momento de la cadena de maestros y discípulos en la esfera budista, que en el tiempo concreto del drama-Jesús había creado desde hacía al menos 400 años cascadas de sucesión autónomas. <<

[202] Parece que en las primeras acciones bautismales cristianas se decía la fórmula: «Ya no hay judío ni griego, esclavo o libre, varón o mujer» (Gálatas 3, 28). La mayoría de las veces se ha interpretado la superación de las barreras de acceso a la comuna paulina como fundación de un «universalismo cristiano» (la última vez, de nuevo: Alain Badiou, *Saint Paul, la fundación de l'universalisme*, París, 1997). Sin embargo no tendría por qué haber ya mayor

malentendido. Lo que Pablo trajo a la vida no fue precisamente un proyecto universalista, sino una comunidad de mayor formato de elegidos. En esta podían entrar no-judíos, igual que esclavos y mujeres, sin que por ello la comuna neumática hubiera renunciado lo más mínimo a su característica más fuerte: la de configurar una organización altamente selectiva de refugio para los pocos aún rescatables del final próximo. <<

[203] Estas citas se basan en la traducción modernizada de Lutero en la edición de la Württembergischen Bibelanstalt según el texto de 1912. <<

[204] Esta situación de partida será ocultada progresivamente por la posterior «filosofía de la historia» y su despotencialización en «historia del espíritu», y formalizada hasta resultar irreconocible. Solo unos pocos historiadores, como York von Wartenburg, Hans Urs von Balthasar, Friedrich Heer y Eugen Rosenstock-Huessy, por no citar más que a ellos, insistieron aún en el siglo XX en la unidad originaria de historia e historia de apóstoles, o bien de historia del espíritu e historia del Espíritu Santo. La mayor parte del gremio participó  *nolens volens*  en la secularización de la historia, que se presenta a nivel discursivo como tránsito de la modernidad a la posmodernidad. «Posmodernidad» es un índice de la constitución de la conciencia que se ha ajustado, a la ofensiva, a la coexistencia de las culturas, una tras otra sin sentido de progreso, una al lado de otra sin implicaciones jerárquicas y en una multiplicidad sin encargo misionero. Sobre la estructura a plazos de la historia «esencial», véase Jacob Taubes,  *Abendländische Eschatologie [Escatología occidental]*, Zúrich, 1947, reedición Múnich, 1991. <<

[205] En su  *Historia eclesiástica*  (1, 7), Eusebio discute la incompatibilidad de las dos «líneas genealógicas» de Mateo y

Lucas e intenta solucionarla distinguiendo entre «padres de la naturaleza» y «padres de la forma». La imposibilidad lógica de la afirmación simultánea del nacimiento de una virgen y de la procedencia de David también Eusebio la «pasa por alto». <<

[206] Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen* [La Sagrada Familia y sus consecuencias], Fráncfort del Meno, 2000. <<

[207] *Ibíd.*, págs. 66-ss. <<

[208] Un esquema que sobrepasa la duplicación griega del papel de padre en padre biológico y maestro. Véanse págs. 178 y ss. de este libro. <<

[209] Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Sorgen*, *op. cit.*, pág. 69. <<

[210] Solo el budismo logró una inversión comparablemente poderosa de la polaridad de las autoconcepciones, en tanto que incitó a sus adeptos a corregir todo «apego» (*upadana*) sensible, mental, convencional y social mediante la orientación al nirvana, que todo lo disuelve. <<

[211] Ya se habló antes de las consecuencias del sistema escolar greco-romano y de la liberación de los individuos de la posición de escolares. Véase también Louis Dumont, *Homo aequalis. L'idéologie allemande*, vol. II, París, 1978; Arno Bammé, *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie* [Homo occidentalis. Desde la contemplación al dominio del mundo. Cesuras de epistemología occidental], Weilerswist, 2011; David Gress, *From Plato to Nato. The Idea of the West and Its Opponents*, Nueva York, 2010. <<

[212] Véanse págs. 277-246 de este libro. <<

[213] Desaparecida la justicia. <<

[214] Aurelius Augustinus, *De civitate dei*, IV, 4. <<

[215] Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* [*La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*], Berlín, 2011. <<

[216] Emmanuel Lévinas, en su obra capital *Totalität und Endlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [*Totalidad y finitud. Ensayo sobre la exterioridad*], Friburgo y Múnich, 1987 (aparecida en francés originalmente en 1980), emprende el intento de formular una metafísica de la filiación, que por otro camino consigue no obstante el mismo resultado. «El hijo asume la unicidad del padre y sin embargo sigue siendo externo al padre: el hijo es hijo único. ¡No por el número! Todo hijo del padre es hijo único, hijo elegido [...] Yo soy yo y elegido, pero ¡dónde puedo haber sido elegido sino entre los demás elegidos, entre iguales!» (págs. 407-ss.). Lévinas calla que esas tesis no son refrendadas por las historias judías de padres: ¿de qué tratan sino del amor paternal que establece preferencias y que no piensa ni un instante en tratar a cada hijo como único y elegido? <<

[217] La gran antigüedad de la preocupación por una descendencia discontinua en el judaísmo se deduce, entre otras cosas, de un pasaje del primer libro de Samuel, 8, 4-5: «[...] y tus hijos no andan por tus caminos». <<

[218] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [*Lecciones sobre filosofía de la historia*], primer apartado, «Los elementos del espíritu griego». El motivo de la «confluencia» de diversas fuentes de pueblos en el proceso etnogenético lo siguió elaborando Wilhelm E. Mühlmann en: «*Colluvies gentium. Volkentstehung aus Asylen*» [«*Colluvies gentium. Surgimiento del pueblo a partir de asilos*»], en: *Homo creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie* [*Homo creator. Ensayos sobre sociología, antropología y etnología*], Wiesbaden, 1962, págs. 303-ss. <<



[219] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «De la virtud empequeñecedora», 2. <<

[220] Franz Fromholzer, «“Arterhaltung sagt ihr? Ich sage: Art-Überwindung!” Nietzsches Übermensch als Bastard» [«“¿Conservación de la especie, decís? ¡Yo digo: superación de la especie!” El superhombre de Nietzsche como bastardo»], en: Andrea Bartl y Stephani Catani (eds.), *Bastard. Figurationen zwischen Ausgrenzung und Entgrenzung* [*Bastardo. Figuraciones entre marginación y deslimitación*], Würzburg, 2010, págs. 283-ss. <<

[221] Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* [*Hombre primitivo y cultura tardía. Resultados y enunciados filosóficos*], Bonn, 1956, págs. 231-ss. <<

[222] Antonie Wlosok, «Vater und Vätervstellungen in der römischen Kultur» [«Padre y representaciones de padre en la cultura romana»], en: Hubertus Tellenbach, *Das Vaterbild im Abendland I, Rom-Frühes Christentum-Mittelalter-Neuzeit-Gegenwart* [*La imagen del padre en Occidente I, Roma-Cristianismo temprano-Edad Media-Edad Moderna-Contemporaneidad*], Stuttgart-Berlín-Colonia, 1978, págs. 19-28. <<

[223] En su libro *Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens* [*A partir de las ruinas del imperio. La rebelión contra Occidente y el resurgimiento de Asia*], Fráncfort del Meno, 2013, Pankaj Mishra dibuja una imagen exitosa, históricamente estilizada, de la emancipación de Oriente, que prescinde de la liberación catastrófica de energías de *homines novi*. <<

[224] Salustio, *La guerra de Jugurta*, cap. 85. Este discurso es citado todavía por un arribista burgués del siglo XVII como Vincent Voiture (1598-1648) (véanse págs. 286 y ss. de este

libro) para inmunizarse contra la burla de envidiosos aristócratas. <<

[225] El escrito publicitario más importante de la romanización de la filosofía, las *Tusculanae Disputationes*, compuestas en el 45 a. C., se titula así por la villa de Cicerón en los montes Albanos, cerca de la actual Frascati, donde también tenían sus casas de campo magnates como Mario, Lúculo, Catón el Joven y César. <<

[226] Véanse págs. 227-246 de este libro. <<

[227] Véanse págs. 88 y ss. de este libro. <<

[228] Para la definición contextualizada de la expresión, véanse págs. 151 y ss. de este libro. <<

[229] En su ensayo *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage der Kirche in unserer Gesellschaft* [La dignidad del ser humano y la religión. Demanda de la iglesia en nuestra sociedad], Fráncfort del Meno, 1977, págs. 27-ss., Bernard Welte planteaba la pregunta: ¿cómo puede ser que durante más de diez mil años la sociedad humana estuviera constituida religiosamente como si se tratara de algo connatural y que nosotros ya no lo estemos desde hace doscientos o quinientos años? Estimulado por Gehlen, Welte se dio cuenta de que el tiempo del hombre primitivo casi en todas partes se transforma directamente en un tiempo de cultura tardía; exceptuando el caso de Europa, que como laboratorio del tránsito dispuso para ello de más tiempo que el resto de las civilizaciones. Al transportar sus resultados, sin conceder tiempo de reflexión a sus importadores, desencadenó en todo el mundo cascadas de des-regulación genealógica, que las «ciencias del espíritu» actuales no pueden procesar, y de cuya superación por la política contemporánea no puede hablarse siquiera por ahora. <<

[230] Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention. La*

*psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, París, 2002, págs. 288-ss. <<

[231] Giacomo Leopardi, *Operette morali. Dialogo della moda e della morte* (1824). <<

[232] Jacques Le Goff, *Ludwig der Heilige [Luis el Santo]*, Stuttgart, 2000. <<

[233] Véase «[...] *wir wollen der Liebe Raum geben.*» *Konkubinate geistlicher und weltlicher Fürsten um 1500.* [«[...] *queremos dejar espacio al amor.*» *Concubinatos de príncipes eclesiásticos y mundanos en torno a 1500*], Andreas Tacke (ed.), Gotinga, 2006. Así como: *Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert [El caso del favorito. Partidos de corte desde el siglo XIII al siglo XVII]*, Jan Hirschbiegel y Werner Paravicini (eds.), Ostfildern, 2004. <<

[234] Alison Findlay, *Illegitimate Power. Bastards in Renaissance Drama*, Manchester y Nueva York, págs. 7-28. <<

[235] «Ye fillers of the World with bastardy!», *ibíd.*, pág. 16. <<

[236] Por eso el renacimiento de Platón en los siglos XV y XVI, prescindiendo de sus motivos objetivos, puede interpretarse también como una finta político-cultural de los *homines novi* burgueses en el mundo de las cortes y universidades. Véase Beat Wyss, *Renaissance als Kulturtechnik [Renacimiento como técnica cultural]*, Hamburgo, 2013. <<

[237] Richard Florida, *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure, Community, and Everyday Life*, Nueva York, 2005 (primero 2000). <<

[238] Sobre los aspectos jurídicos de esas irritaciones sigue informando clásicamente Robert Génestal, *Histoire de La Légitimation Des Enfants Naturels En Droit Canonique*, París, 1905. <<

[239] Ludwig Schmugge, *Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter* [Iglesia, hijos, carreras. *Dispensas papales del nacimiento ilegítimo en la Alta Edad Media*], Zúrich, 1995. <<

[240] Klaus Schreiner, «“Defectus natalium” – Geburt aus einem unrechtmässigen Schoss als Problem klösterlicher Gemeinschaftsbildung» [«“Defectus natalium” – El nacimiento en un seno ilegítimo como problema para la configuración monacal de comunidad»], en: *Illegitimität im Spätmittelalter* [Ilegitimidad en la Edad Media tardía], Ludwig Schmugge (ed.), Múnich, 1994, págs. 89-ss. <<

[241] Por lo que respecta a Astrolabio, hay indicios para afirmar que gracias a la intervención de su madre se le aseguró el sustento mediante una prebenda eclesiástica. <<

[242] Todavía Lutero argumenta en la línea de la doctrina del «pecado original hereditario» especial, cuando en sus comentarios al Deuteronomio afirma que el nacimiento ilegítimo descalifica al hombre para puestos oficiales: solo pocas veces los bastardos serían buena gente y siempre muestran grandes fallos. De modo parecido John Fortescue, que en su escrito *A Learned Condemnation of the Politique Lawes of England* (1573) repite el punto de vista convencional, según el cual el nacimiento ilegítimo sellaría al descendiente como un «hijo del pecado» (*the chylde of synne*) y los bastardos siempre portarían una mancha oscura (*a certayne privy marke*) en su alma. Véase para esto Alison Findlay, *Illegitimate Power*, *op. cit.*, pág. 47. Incluso Shakespeare trabaja todavía con ese esquema, por ejemplo en la descripción del hijo de bruja y prostituta Caliban en *La tempestad* o en el retrato del bastardo Edmund en *El rey Lear*, en tanto este, en contraposición al hijo legal Edward, había de reflejar el lado oscuro del padre común. <<

[243] Véase Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Vierter Band, Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts* [*Historia de la mística occidental, cuarto tomo, La mística holandesa del siglo XIV al XVI*], Múnich, 1999, págs. 31-ss. Con ocasión de sus remisiones a la ascendencia del místico flamenco, el autor hace dos afirmaciones poco habituales. Si la primera: «Naturalmente, para la imagen personal de Ruysbroek la cuestión del padre es insignificante» (ibíd., pág. 32) suena extraña en el contexto desarrollado aquí, la segunda, según la cual el «cuidado paternal (con relación a bastardos de curas tardomedievales) [...] hubo de ser más bien la regla que la excepción», habla de una medida de despreocupación en el trato con las fuentes inesperada en un gran sabio. <<

[244] Erasmo de Róterdam, *Lon der Torheit* [*Elogio de la locura*], Stuttgart, 1980, pág. 11. <<

[245] En la obra de Julius Caesar Scaliger, *Poética* (Lyon, 1561), se equipara al *poeta* con un «segundo Dios» (*alter Deus*). Véase Oskar Walzel, *Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe* [*El símbolo de Prometeo de Shaftesbury a Goethe*], Darmstadt, 1968, pág. 45 (original, Leipzig, 1910). <<

[246] Véase Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, libro cuarto. <<

[247] Véanse págs. 187-208 de este libro. <<

[248] *Legenda trium sociorum*, 20. <<

[249] Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, *op. cit.*, pág. 69. <<

[250] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, en: *KSA* 6, pág. 213. <<

[251] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* 1, 31, «De hijo y matrimonio», en: *KSA* 4, pág. 91. <<

[252] Friedrich Nietzsche, *KSA* 13, pág. 612. <<

[253] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en: *KSA* 4, pág. 90. (Aquí se juega con las expresiones alemanas *sich fortplanzen*, reproducirse, literalmente «replantarse», muy común, y *sich hinaufpflanzen*, producirse o plantarse hacia arriba, arriba, más arriba, encima, por encima, poco común pero comprensible. *N. del T.*) <<

[254] Véase Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* [*Los dos cuerpos del rey. Un estudio sobre la teología política de la Edad Media*] (original Princeton, 1957), Múnich, 1990, págs. 106-ss. El autor expone ahí cómo el rey francés en el marco de las liturgias políticas era declarado como *typus Christi*, es decir, como *vicarius e imitator Christi*. Ello deja claro que la estilización del puesto de rey en *christomimesis* no está inspirada en la historia de la Pasión, sino en la elevación pospascual del hijo de Dios a cosmocrátor y rey del mundo. Shakespeare fue el primero que, en la tragedia *Ricardo II* (primera impresión, 1597), osó proyectar a la historia de la Pasión la imitación de Cristo por un rey destronado (Kantorowicz, págs. 47-63). <<

[255] Sobre la mística tardomedieval como la forma de ejercitar el sufrimiento, que pasa a la constitución moderna del sujeto, véase Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, *op. cit.*, págs. 519-ss. <<

[256] Sobre la antedatación de los comienzos del motivo de la subjetividad en dispositivos teóricos de la Edad Media, véase ahora también: Alain de Libéra, *L'Archéologie du sujet*, 2 vols., París, 2007, 2008. <<

[257] En su escrito *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne* [*El pueblo de Dios. Movimientos de sectas y el espíritu de la modernidad*], Múnich, 1994, que primero fue

planificado como un capítulo (probablemente escrito en 1949) para el *opus magnum* de Eric Voegelin *History of Political Ideas* (más tarde: *Order and History*), el autor presenta una tentativa de historial clínico espiritual de Europa, en el que se subraya el aspecto de los movimientos sectarios de autodivinización en la «mística activista» y en la nueva «gnosis» de los espíritus libres tardomedievales. Dado que Voegelin no distingue entre consideraciones tipológicas de analogía y relatos causales históricos, sus amplias deducciones se muestran sugestivas pero no convencen. Así por ejemplo afirma el autor que la comprensión de los movimientos políticos radicales modernos «ganaría en profundidad [...] si no consideramos como “nuevas” las ideas de Comte, Marx, Lenin y Hitler sobre la transfiguración final de la historia, sino como especulaciones escatológicas, que se remontan al misticismo activista del siglo XIII», *ibíd.*, pág. 79. Queda inaclorado qué ha de significar la palabra «remontarse» en este contexto. <<

[258] Meister Eckart, *Deutsche Predigten und Traktate* [*Tratados y prédicas alemanes*], Josef Quint (ed. y trad.), Zúrich, 1979, prédica 28, págs. 280-ss. <<

[259] Véanse págs. 173 y ss. de este libro. <<

[260] Pierre Legendre, *Die Kinder des Textes. Über die Elternfunktion des Staates* [*Los hijos del texto. Sobre la función paterna del Estado*], Viena-Berlín, 2011. <<

[261] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, prólogo. <<

[262] «Noli foras ire, redi in te ipsum. In interiore homine habitat veritas». Aurelius Augustinus, *De vera religione* (390), 39, 72. <<

[263] Todavía a comienzos del siglo XXI el papa Benedicto XVI, marcado platónicamente por su cultura

teológica, veía motivos para exhortar a la Iglesia católica a una desmundanización más fuerte: véase su discurso de Friburgo del 25-9-2011. <<

[264] Una posición que últimamente ha sido reforzada de modo impresionante por el *opus magnum* de Wolfgang Welsch: *Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne* [*Homo mundanus. Más allá de la forma de pensar antrópica de la modernidad*], Weilerswist, 2012. <<

[265] Véase Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern* [*Tienes que cambiar tu vida*], *op. cit.*, págs. 493-ss. <<

[266] Véanse págs. 311 y ss. de este libro. <<

[267] Plotino había rechazado figuraciones así, dado que subrayaba el carácter lógico y suprasensible de las «emanaciones». <<

[268] Esta falta se compensa en parte por la mística mariana: en esta, algunas *mulieres religiosae* consiguieron identificarse sin límites con la progenitora de Dios, por lo que algunas de ellas reivindicaron para sí el estatus de «cosalvadoras». Véase Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland* [*La mística en Occidente*], vol. 3, *Männer und Frauen der neuen Mystik (1200-1350)* [*Hombres y mujeres de la nueva mística (1200-1350)*], Friburgo de Brisgovia, 2010. <<

[269] Un ejemplo especialmente elocuente para esta forma de pensar, que alterna entre discurso neotestamentario y discurso teológico-místico, lo ofrece la glosa bruselense del padrenuestro de Gheraert Appelman, que presenta por extenso Kurt Ruh y que, a causa de indicios inmanentes al texto sobre la recepción de Eckart hecha ya por el autor, puede datarse entre los años en torno y posteriores a 1360. Véase Kurt Ruh, *Geschichte der abenländischen Mystik*, *op. cit.*, págs. 137-149. <<



[270] Fichte fue el primero que, con su exposición del auto-engendramiento del yo en la acción-hecho, derogó la doctrina neoplatónica de la fundación del yo por efluencia del Uno rebosante y propuso un patrón alternativo de la relación entre «yo»-yo y Dios-yo. <<

[271] Sobre la mitigación del rechazo de la procreación carnal por la sacramentalización del matrimonio, véase Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, op. cit., págs. 141-ss. Hay que considerar, además, que hasta la ilustración biológica del siglo XVIII se suponía a menudo una cierta cooperación de Dios en los procesos de generación y nacimiento; un modo de pensar y sentir que mantiene sus ecos hasta hoy en argumentos religiosamente motivados contra el aborto. <<

[272] Véase Simona Slanicka, «Bastarde als Grenzgänger, Kreuzfahrer und Eroberer. Von der mittelalterlichen Alexanderrezeption bis zu Juan de Austria» [«Bastardos como superadores de fronteras, cruzados y conquistadores. De la recepción medieval de Alejandro hasta Juan de Austria»], en: *WerkstattGeschichte*, 51 (2009), Essen, págs. 5-21, imágenes del dragón en páginas 10 y 11. <<

[273] Véanse págs. 174 y ss. de este libro. <<

[274] Véase Simona Slanicka, «Der zweifarbige Bastard. Exemplarische Mischlinge im Mittelalter» [«El bastardo bicolor. Híbridos ejemplares en la Edad Media»], en: *Bastard. Figurationen des Hybriden zwischen Ausgrenzung und Entgrenzung* [Bastardo. Figuraciones de lo híbrido entre demarcación y disolución de fronteras], Andrea Bartl y Stephani Catani (eds.), Wurzburg, 2010, págs. 49-66. <<

[275] En los cinco papas anteriores que llevaron el nombre de Alejandro no pueden detectarse remisiones programáticas al príncipe macedonio, solo el papa Borgia no ocultaba en

absoluto su identificación imperial con el antiguo héroe de la guerra. <<

[276] Alison Lindsay, *Illegitimate Power*, *op. cit.*, pág. 87. <<

[277] Sobre el motivo del romanismo en las revoluciones conservadoras de los siglos XIX y XX, véase Richard Faber, *Roma aeterna. Zur Kritik der 'Konservativen Revolution'* [*Roma aeterna. Para la crítica de la «revolución conservadora»*], Wurzburg, 1981. <<

[278] Konrad Burdach, *Reformation Humanismus Renaissance. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst* [*Reforma Humanismo Renacimiento. Dos tratados sobre el fundamento del arte del lenguaje y de la formación moderna*], Darmstadt, 1978, págs. 108-ss. En su segundo discurso Burdach insiste ante todo en que el concepto de la *rinascità* implicaba desde Dante hasta Petrarca no solo la reconexión con la Antigüedad, sino más aún el nuevo-devenir de la existencia en sentido de la metanoia paulino-agustiniana. <<

[279] Un ritual que, como parece, fue reescenificado en abril de 1945 con el colgamiento de Benito Mussolini y algunos miembros de su séquito en el Piazzale Loreto de Milán. <<

[280] Una descripción exhaustiva de la velada-*Rienzi* de Linz de noviembre de 1906 se debe a August Kubizek: *Adolf Hitler. Mein Jugendfreund* [*Adolf Hitler. Mi amigo de juventud*], Graz, 1953, págs. 133-ss. Véase también Brigitte Hamann, *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators* [*La Viena de Hitler. Los años de aprendizaje de un dictador*], Múnich, 1998, págs. 39-ss. <<

[281] Esta observación se traduce *en passant* en la cuestión de por qué todavía no ha sucedido una deserción análoga en relación con Duchamp y Warhol, los creadores de efectos — pesos ligeros artísticamente y con obra débil sin excepción— del siglo XX *par excellence*. <<

[282] Una diferenciación, metódicamente bien distinguible, entre aspectos histórico-sociales, histórico-jurídicos, histórico-literarios y de la historia de las ideas del tema de la descendencia ilegítima y su transparente recombinación en análisis interdisciplinarios no puede llevarse a cabo provisionalmente por los mismos motivos. <<

[283] Véanse págs. 227 -246 de este libro. <<

[284] Alison Lindsay, en el apéndice a su obra, varias veces citada, *Illegitimate Power*, págs. 253-257, presenta más de 70 obras de teatro de ese tiempo crítico en las que desempeñan un papel personajes bastardos: desde *The Misfortunes of Arthur*, 1588, de Thomas Hughes, hasta *The Bastard, a Tragedy*, 1652, que procede de la pluma de un anónimo, probablemente Cosmo Manuche. <<

[285] Sobre el bastardismo del proyecto americano, véanse págs. 291-299 de este libro. <<

[286] Véase Alison Lindsay, *Illegitimate Power, op. cit.*, págs. 170-212. <<

[287] Richard Rorty, *Wahrheit und Fortschritt [Verdad y progreso]*, Fráncfort del Meno, 1998, pág. 244. <<

[288] Una antítesis a la antropología del ser de carencias de Herder-Gehlen se presenta en los bosquejos de una antropología del lujo de la tercera parte del proyecto Esferas: véase P. Sloterdijk, *Esferas III, Espumas. Esferología plural*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, págs. 511-646. <<

[289] Véase Thomas Mann, *Adel des Geistes. Sechzehn Versuche zum Problem der Humanität [Nobleza de espíritu. Dieciséis ensayos sobre el problema de la humanidad]*, Estocolmo, 1945. <<

[290] Estas alusiones se continúan en págs. 174-281 de este libro. <<

[291] La referencia a Antoine de Bourgoigne se la debo al artículo de Simona Slanicka citado en la nota 272 de la página 249. <<

[292] Véase René Girard, *Shakespeare. Les feux de l'envie*, París, 1990. <<

[293] Goethe pertenece a los codescubridores de la asimetría entre origen y originado, como ha mostrado Hermann Schmitz en su obra *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang*, op. cit. Aunque el poeta formula esta observación en perspectiva optimista: «[...] sí, es la ventaja de la engendración viva que lo engendrado puede ser mejor que lo que engendra» (*Máximas y reflexiones* 643). <<

[294] Véase Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft* [*Melancolía y sociedad*], Fráncfort del Meno, 1969. <<

[295] El relato trata de una adopción con salida terrible: el huérfano Nicolo, adoptado de niño por un comerciante, viola de adulto a su madre tutelar, expropia al padre adoptivo, que le asesina en un ataque de ira, «hundiendo el cerebro» del hijo malogrado. Además, el iracundo padre, condenado a muerte en la horca, rechaza la absolución para poder seguir persiguiendo en el infierno al hijo adoptivo, devenido un canalla. La sombría genialidad de Kleist lleva el arquetipo paleoeuropeo de la tragedia como catástrofe de filiación más allá, al género negro moderno de la catástrofe de adopción. Véase Uwe Schütte, *Die Poetik des Extremen. Ausschreitungen einer Sprache des Radikalen* [*La poética de lo extremo. Excesos de un lenguaje de lo radical*], Gotinga, 2006: para *El expósito* de Kleist, véase el capítulo «Romper cabezas», págs. 97-ss. <<

[296] Para el tema de los hijos segundos en la Edad Moderna temprana, véase Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen* [*Hijos y poder*

*mundial. El terror en el ascenso y caída de las naciones*], Zúrich, 2006. <<

[297] Un primer retrato de grupo de los «hombres hechos a sí mismos» transatlánticos apareció ya en el año 1858 en Harpers & Brothers Publishers New York de la pluma del publicista, por lo demás desconocido, Chas C. B. Seymour (1829-1869), bajo el rótulo lapidario: *Self-Made Men*. Desde el punto de vista de hoy, en esa galería edificante de 62 «hombres de éxito» es notable que las carreras muy consideradas más tarde de millonarios y barones de la industria apenas desempeñan todavía papel alguno, exceptuando la *vita* del pionero del ferrocarril George Stephenson (1781-1848), mientras que los ascensos de abogados, políticos, oficiales, capitanes de mar y artistas constituyen el foco de atención. La pervivencia de la equiparación acostumbrada entre masculinidad y humanidad según la fórmula conocida se muestra en el hecho de que en la colección no aparece ni una sola mujer.

Ciento cincuenta años después ha cambiado radicalmente la escena desde el punto de vista político-genérico. Incluso una reina del *entertainment* como Oprah Winfrey (nacida en 1954), la superbastarda del *show-business* americano, hija ilegítima de padres menores de edad y confesa dependiente de las drogas anteriormente, ya no pudo presentarse simplemente como *self-made woman*, dado que la fabricación de su carrera solo fue imaginable como efecto de *teamworks* estratégicos. <<

[298] Véanse págs. 28 y ss. de este libro. <<

[299] Tras la publicación en 1975 del teorema de Zahavi, que se dio a conocer bajo el nombre de *handicap principle*, los derroches evidentes son señales-*fitness* «veraces», es decir, infalsificables. En la modernidad, la evolución de sistemas

que toleran la simulación puede entenderse como apertura progresiva de espacios de juego para falsificaciones de señales-*fitness*. <<

[300] Véase Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie* [La sociedad cortesana. Estudios para la sociología de la monarquía y de la aristocracia cortesana], Fráncfort del Meno, 1983. <<

[301] Véanse págs. 25-39 de este libro. <<

[302] Pierre Costard y Vincent Voiture, *Entretiens*, París, 2013. <<

[303] Véase *supra* pág. 215 de este libro. <<

[304] Citado por: *Briefe des Alten Frankreich* [Cartas de la vieja Francia], Werner Langer (trad. y ed.), Wiesbaden, 1949, págs. 37-ss. El texto original está reproducido en: Pierre Costard y Vincent Voiture, *op. cit.*, págs. 650-653. <<

[305] Pocos decenios antes Shakespeare había hecho decir al héroe de su *Tragedia de Coriolano* (escrita en torno a 1607): «I [...] stand / As if a man where author of himself / And knew no other kin». (v. 3). La frase de Coriolano no tenía aún sentido afirmativo: pretendía resaltar la separación rebelde de pueblo y familiares de alguien que se sentía traicionado por los suyos y justificar su paso a la alianza con extranjeros enemigos de Roma. Después de que con argumentos sentimentales su mujer y su madre le hubieran vuelto a poner ante los ojos su «pertenencia» a ellas, Coriolano retorna a la posición de miembro de familia. Por esa resolidarización con los parientes se convierte en traidor ante sus nuevos aliados y ello le acarrea consecuencias mortales. En Shakespeare la idea de la autoautoría va asociada aún a una *hybris* trágica.

Cuatro decenios después, por el contrario, Pierre Corneille

hace decir al héroe de su comedia «heroica» *Don Sancho de Aragón* (1649): «No quiero agradecer nada a quienes me trajeron al mundo [...] llamo mis padres a mis propias acciones [...] Mi valor es mi raza, y mi padre es mi brazo».

En su escrito de respuesta a la carta citada arriba (ibíd., págs. 653-655), Costard ratifica la inversión de las categorías de nobleza en *Voiture*, subordinando también la nobleza de sangre a la «nobleza del espíritu y del corazón». Queda tan impresionado por la expresión castellana «mi brazo, al que considero mi padre» que recurre a ella poco tiempo después en una carta a Guez de Balzac.

Otros 150 años después el idealismo alemán, bajo el título de «sujetos», asienta a los individuos burgueses sin excepción en la posición autógena: la autogeneración se convierte en el primer derecho humano y en la primera obligación del ciudadano. La mayoría de las veces esta sobreexigencia solo la pueden afrontar los modernos mediante gestos de renuncia neorreligiosos (a menudo antiprometeicos) o maniobras de elusión colectivistas o filosófico-sociales. <<

[306] Arjun Appadurai remite en su obra *The Future As Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, Londres, 2013, págs. 179-195 (capítulo 9: *The Capacity to Aspire*) a una postura, arraigada desde antiguo en ámbitos de pobreza de muchos países, «de ironía, de distancia y de cinismo», con la que los crónicamente discriminados responden a las mismas normas que conducen a su discriminación. La conexión ambivalente entre humor popular y revuelta solo fue disuelta en la modernidad europea por la tenacidad no-irónica del movimiento de los trabajadores. <<

[307] En este punto no se puede dar la razón a Francis Fukuyama cuando en *The Great Disruption*, Nueva York, 1999, afirma que la introducción de los medios

anticonceptivos tras 1960 provocó la desorganización de la vida familiar occidental. *De facto*, el ánimo antiprocreador o escéptico frente a los hijos se convirtió en estándar en Europa a más tardar desde el estallido de la guerra de 1914; y en Francia ya una generación antes. <<

[308] Traducción propia. <<

[309] Un uso análogo del concepto «generación» se encuentra ya en el artículo 28 de la declaración francesa de los derechos humanos y ciudadanos de junio de 1793; véase pág. 30 de este libro. <<

[310] Florian Klinger, «Naturalization», en: *Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften [Polizones en las ciencias del espíritu]*, Hans Ulrich Gumbrecht y Florian Klinger (eds.), Gotinga, 2011, págs. 235-264. <<

[311] Esta tendencia se manifiesta en la invasiva pedagogía social americana de los primeros años veinte, que abogaba por hacer retroceder a la familia frente al Estado y la escuela, y por el «reconocimiento» de los niños como un «estrato de la población» propio. Véase Christopher Lasch, *Geborgenheit. Die Bedrohung der Familie in der modernen Welt [Seguridad. La amenaza a la familia en el mundo moderno]*, Múnich, 1987, pág. 30. <<

[312] Desde 1791 los legisladores de EE. UU. han hecho uso de este derecho 27 veces en forma de *amendments* (artículos adicionales) a la Constitución, de los cuales resultaron de especial importancia para el desarrollo jurídico-psicopolítico de la nación el artículo 2 de 1791 (derecho del pueblo a portar armas), el artículo 13 de 1865 (liberación de esclavos) y el artículo 19 de 1920 (derecho de voto femenino). Los artículos principales nunca se han tocado y se han convertido en dogmas cuasitrascendentes con el rango de una Escritura Sagrada secular.



Para la problemática de una «Escritura sagrada» surgida de la pluma de autores profanos en relación con la Constitución de la República Federal de Alemania, véase Peter Sloterdijk, «Fast heilige Schrift. Versuch über das Grundgesetz» [«Casi Escritura Sagrada. Ensayo sobre la Constitución»], en: *Das Grundgesetz [La Constitución]*, ilustrada por Markus Lüpertz, Gütersloh-Múnich, 2012, págs. 17-ss. <<

[313] Esa es la queja del autor en: Ralph Waldo Emerson, *Natur [Naturaleza]* (1844), Zúrich, 1988, pág. 9. <<

[314] Ralph Waldo Emerson, *Essays*, primera serie, traducción al alemán y edición de Harald Kiczka, Zúrich, 1983, págs. 39-73. <<

[315] Klinger, «Naturalization», *op. cit.* <<

[316] Véase el artículo *melting-pot* en: François Laplatine y Alexis Nouss, *Métissages: de Arcimboldo à Zombi*, París, 2001. Se desconoce si el escritor británico-judío Israel Zangwill (1864-1926) conocía la metáfora de Jefferson *smelting pot*, de 1845, cuando acuñó una imagen análoga en su conocida obra de teatro *The Melting-Pot*, que fue estrenada en 1908 en Nueva York en presencia del aplaudido presidente americano Theodore Roosevelt. Ambas expresiones procedían de la matriz de una alquimia política, según la cual es posible crear formas superiores de civilización basándose en reacciones quimio-genéticas, hasta ahora inextricables, en la caldera de la hibridación y bastardización políticamente deseadas. Hasta mediados de los años veinte la metáfora del *melting-pot* estaba en la base de la política americana de inmigración, en la que se promovían el universalismo genético y el americanismo civilizador como lenguajes universales de la humanidad. En los decenios siguientes fue puesta en cuestión por una fuerte polémica neo-culturalista y diferencialista. Véase Arthur Schlesinger Jr., *The Disuniting of America. Reflections on a*

*Multicultural Society*, Nueva York, 1998. Schlesinger critica el multiculturalismo-*post-melting-pot* de EE. UU. como una regresión conflictiva a posiciones etnocéntricas, racistas y desintegradoras. <<

[317] Ralph Waldo Emerson, *Die Tagebücher [Los diarios]*, seleccionados por Bliss Perry, Stuttgart, 1954, pág. 258. <<

[318] También sobre la prohibición americana de la ambivalencia véase el artículo citado de Florian Klinger «Naturalization». <<

[319] Ralph Waldo Emerson, *Kreise [Círculos]*, en *Essays, op. cit.*, págs. 238, 245-246. <<

[320] Según datos del Center on Philantropy de la Universidad de Indiana, los donativos de ciudadanos norteamericanos en favor de proyectos de provecho común ascienden anual y regulamente durante el último decenio a más de 300 mil millones de dólares estadounidenses. <<

[321] Friedrich Nietzsche, *KSA, op. cit.*, vol. 12, Múnich, 1980, pág. 510. <<

[322] M. St., *Der Einzige und sein Eigentum [El único y su propiedad]*, edición y epílogo de Ahlrich Meyer, Stuttgart, 2011, pág. 88. <<

[323] *Ibíd.*, pág. 89. <<

[324] Stirner vivió la mayoría de su vida sin apenas recursos, en condiciones semiproletarias, mientras que el segundo autor-fundador del existencialismo, Sören Kierkegaard (1813-1855), heredó un capital que le libró de preocupaciones materiales, lo que hizo de él, junto con Schopenhauer, el filósofo-rentista extraacadémico *par excellence* de su siglo. <<

[325] *Ibíd.*, pág. 95. <<

[326] *Ibíd.*, págs. 95-ss. <<

[327] *Ibíd.*, pág. 106. <<

[328] *Ibíd.*, pág. 167. <<

[329] Siempre se está hablando aquí (respecto a la hostia, a la presuposición del yo, etc.) de *verzehren*: consumir, comer, tomar, devorar... Todas esas connotaciones tiene esta expresión. (*N. del T.*) <<

[330] Aristóteles, *Metafísica* 7, 4. <<

[331] Una idea que fue contradicha sobre todo por el sociólogo Dennis H. Wrong en su decisivo artículo «The Oversocialised Concept of Man in Modern Sociology», en: *American Sociological Review*, 1961, vol. 26, número 2. Aunque dirigido sobre todo contra la teoría de Talcott Parson, dicho artículo refuta *implicite* también las implicaciones totalitarias del marxismo y otros antiindividualismos que argumentan «teórico-sistemáticamente». Véase del mismo autor: *The Persistence of the Particular*, Nueva York, 2005. <<

[332] «Apuntador» se utiliza aquí, como otras veces, en el sentido del apuntador teatral: alguien que apunta lo que se ha de decir. (*N. del T.*) <<

[333] Albert Camus, que en su obra *El hombre rebelde*, 1951, erigió un monumento al único de Stirner, solo tomó de él el aspecto individual-anarquista-rebelde, dejando sin mencionar el programa del «autogoce».

Cuando Hans G. Helms (1932-2012) presentó su estudio, compuesto en el espíritu de un neomarxismo militante, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners Einziger und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik* [*La ideología de la sociedad anónima. El único de Stirner y el progreso de la autoconciencia democrática desde el Vormärz hasta la República federal*] (1966), interpretó la obra del filósofo-Vormärz como expresión anticipadora de una ideología indignada de la clase media.

Esta habría dado expresión temprana a una sociedad autoenajenada, compuesta de únicos rezongones, y preparado a esta, a partir del cambio al siglo XX, para la toma del poder por el nacionalsocialismo y su prosecución en la RFA. La ironía de la historia se habría manifestado en el hecho de que el marxismo cortejó a los trabajadores; y lo que vino fue la sociedad de empleados. Los simpatizantes más resueltos del fascismo habrían sido gentes que se imaginaron pertenecer a una «clase media» ficticia, mientras que hacía tiempo que tenían motivo «objetivo» para solidarizarse con el proletariado. Hoy, eso asegura el autor en el espíritu triunfalmente confuso de los años sesenta, el «fascismo» se comportaría «democráticamente». Se revestiría de las formas de la economía de libre mercado, y esta se seguiría basando en la universalización de las imágenes de mundo ilusorias de la clase media, con ello en figuras de indignación apolíticamente individualistas.

En la resaca de su confusión conceptual, Helms ignoró los hechos históricos más elementales: el fascismo italiano había sido, como el leninismo o el nacionalsocialismo, un fenómeno de militancia, surgido del desprecio soldadesco y revolucionario de la opción por el retorno desde la guerra mundial y de clases a la paz social civil (véanse págs. 101-104 de este libro). Demasiado flexible, el autor sucumbe a la inclinación, inherente a los dialécticos, de equiparar posiciones ideológicas con su contrario: es verdad que el consumismo radical al estilo Stirner significaba la oposición extrema al colectivismo bélico de estilo fascista. Pero dado que el consumismo civil no podía ser comunismo alguno y nunca sería compatible con él, a ojos del crítico procomunista tenía que ser de algún modo un incógnito del fascismo. <<

<sup>[334]</sup> Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totalitärer*

*Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus* [*Elementos y orígenes del poder totalitario. Antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*], Múnich, 1991, pág. 462. Este concepto lo desarrollará más tarde Arjun Appudurai en terminología psicopolítica en el de «capacity to aspire». <<

[335] Tilman Allert, *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform* [*La familia. Estudios casuísticos sobre la indestructibilidad de una forma de vida*], Berlín-Nueva York, 1998. <<

[336] Véase pág. 288 de este libro. <<

[337] Pierre Legendre, *L'ineestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, París, 1993. <<

[338] Véase el dicho del héroe de Corneille citado en pág. 287 de este libro. <<

[339] Esta enumeración casi satírica refleja el espectro de las recepciones subculturales de Stirner en Alemania entre 1890 y 1930. Véase Alexander Stulpe, *Gesichter des Einzigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität* [*Rostros del único. Max Stirner y la anatomía de la individualidad moderna*], Berlín, 2010, pág. 19. En esta obra, concebida en gran formato, el autor desarrolla la tesis: «Stirner está hoy olvidado porque el único se ha vuelto obvio» (pág. 45). <<

[340] Véase Niklas Luhmann, «Individuum, Individualität, Individualismus», en: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* [*Estructura social y semántica. Estudios sobre sociología del saber de la sociedad moderna*], vol. 3, Fráncfort del Meno, 1989, págs. 149-258. Luhmann interpreta la modernización de la relación de la sociedad con los individuos como cambio de individualidad de inclusión a individualidad de exclusión. <<

[341] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Rhizom*, Berlín, 1977,

pág. 35. <<

[342] *Ibíd.*, pág. 39. <<

[343] En su *Traité de l'arbre. Essai d'une philosophie occidentale*, Arlés, 2002, págs. 139-142, Robert Dumas hace notar que Deleuze, en su furor talador de árboles, traspasa a veces los límites de los conocimientos sólidos. Cuando afirma precipitadamente que los árboles se ramifican según el esquema de uno a dos, de dos a cuatro, de cuatro a ocho, etc., ignora los estudios ya accesibles en su tiempo de la dendrología, o de la fitomatemática, en los que se prueba que la distribución de la hoja en tallos se organiza según la sucesión de Fibonacci: 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, etc., es decir, según el principio de una sucesión en la que cada número es la suma de los dos precedentes. También las reglas de la ramificación de los nudos principales son mucho más complejas de lo que los autores suponen. La denuncia de la ramificación simétrica está ideológicamente motivada y no tiene razón alguna objetiva. Véase Roger Jean, *Phytomathématique*, Montreal, 1978. <<

[344] *Ibíd.*, pág. 41. <<

[345] Alvin Toffler, *The Third Wave*, Nueva York, 1980. <<

[346] *Ibíd.*, pág. 58. <<

[347] *Ibíd.*, pág. 34. <<

[348] *Ibíd.*, pág. 35. <<

[349] *Ibíd.*, pág. 40. <<

[350] Para ese hiperproletariado difuso global Antonio Negri y Michael Hardt intentaron escribir con *Empire* (2002) y *Multitude* (2004) nuevos guiones políticos; cosa que representaba *per se* una empresa paradójica, dado que el hiperproletariado desintegrado en multiplicidades, si pudiera existir realmente como sujeto de una actividad política ya no

se dejaría sugerir por nadie guion alguno. Esta paradoja tampoco podía hacerse desaparecer por el giro autocrítico de los teóricos cuando señalaban al público: os permitimos no necesitarnos. <<

[351] Véase Edouard Glissant, *Traktat über die Welt* [*Tratado sobre el mundo*], Heidelberg, 1999. <<

[352] Bruno Latour, *Re-ensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, 2008. <<

[353] Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* [*Concepto de sustancia y concepto de función. Análisis de las cuestiones fundamentales de la crítica del conocimiento*], Berlín, 1910. <<

[354] Norbert Bolz, *Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik* [*Los conformistas del ser diferente. Final de la crítica*], Múnich, 1999. <<

[355] En el original *Aspirisierung* («aspirización»), que parece ser una formulación creada y expandida por Sloterdijk, que de todos modos explica entre paréntesis. (*N. del T.*) <<

[356] Obsesión por la seguridad frente a ataques, sobre todo en red. (*N. del T.*) <<

[357] Véase Arthur Kroker, *Exits to the Posthuman Future*, Cambridge, 2014. El autor presenta un estudio del movimiento de la cultura de medios posmodernizada, agrupado en torno a los conceptos de aceleración, deriva y choque. <<

# ÍNDICE

Los hijos terribles de la Edad Moderna	3
Advertencia preliminar Sobre herencia, pecado y modernidad	6
Capítulo 1. El flujo permanente	26
Capítulo 2. Existencia en el hiato o El triángulo moderno de preguntas	48
Capítulo 3. Ese exceso intranquilizante de realidad	67
Capítulo 4. Leçons d'histoire	86
París, 22 de enero de 1793, hacia las ocho de la tarde	86
París, 2 de diciembre de 1804	98
Zúrich, 5 de febrero de 1916	117
Ekaterimburgo, la noche del 16 al 17 de julio de 1918	132
Moscú, 13 de marzo de 1938	150
Poznan, 4 de octubre de 1943	166
Bretton Wodds, 22 de julio de 1944 / Washington, 15 de agosto de 1971	180
Capítulo 5. El super-ello: De la materia de la que son las sucesiones	205
I. En el copy-shop de la evolución	205
II. El espíritu de los patriarcas y la cadena de transmisión	224
III. Engendramientos de monstruos en el hiato: quimeras y discípulos de filósofos	234



IV. El bastardo de Dios: la cesura-Jesús	255
Capítulo 6. La gran liberación	285
I. Ecce homo novus	285
II. Nacimientos irregulares	299
III. Los hijos del abismo	309
IV. Los bastardos gloriosos desfilan	336
V. Discriminación creativa: legales e ilegales	356
VI. Ni una palabra más sobre ascendencia	388
Panorama En el delta	437
Autor	444
Notas	445