

Peter Sloterdijk
Hans-Jürgen Heinrichs
El sol y la muerte
Investigaciones dialógicas

Traducción de Germán Cano

Ediciones Siruela

Índice

El sol y la muerte

I Para una filosofía de la sobre-reacción	11
Tener oído para los terrores de la propia época	11
De la necesidad de una historiografía alternativa de la Revolución	25
Elogio de lo extremo	30
De Europa y su monopolio del duelo	36
El cruce de miradas entre Napoleón y Hegel	41
II El sol y la muerte. El discurso sobre el «Parque Humano» y sus consecuencias	49
Humanismo y huellas del trauma. Los textos subyacentes al debate	49
Pensamiento en suspenso: Hacia una crítica de lo indecible	90
<i>Normas para el parque humano: ¡Piensa en el rayo!</i>	103
Mediología de la arena	120
Biología molecular y bio-gnosis: A vueltas de nuevo con el problema «después del humanismo»	126
III Para una poética general del espacio.	
Sobre <i>Esferas I</i>	137
Arqueología de lo íntimo	137
Pensamiento en un mundo intermedio	145
Lógica de la simbiosis	158

Entre Heidegger y Lacan	169
Cosmos y asilo	176
IV Yo profetizo a la filosofía otro pasado.	
Sobre <i>Esferas II</i>	189
Microsferas – Macrosferas	189
Primer constructivismo	204
El proyecto Alma del Mundo	208
Mirada retrospectiva a la esferología política de los Imperios	220
Acoplamientos en el punto más extremo.	
La dimensión filosófica de la globalización	231
La globalización terrestre como historia del baldaquín	237
V Trabajo en la resistencia	243
Interpelados por un enigma	243
Lo analítico y lo sintético	263
Sobre la censura, la normalización y la interpretación de la resistencia	272
Resistencias de héroes	285
Cambio de formato del sujeto	292
VI Antropología anfibia y pensamiento informal	299
De la moral de lucha y la mística	299
De explosiones e implosiones	314
Aspectos del gasto y la idea de una antropología anfibia	326
Ejercicios gimnosóficos	332
Mar, aire y <i>air conditioning</i>	337
Desasimiento [<i>Gelassenheit</i>] y polivalencia	341
Bibliografía	349
Índice onomástico	363

El sol y la muerte

I

Para una filosofía de la sobre-reacción

Tener oído para los terrores de la propia época

Hans-Jürgen Heinrichs Señor Sloterdijk, el título de su libro, *Experimentos con uno mismo* (1996), no deja de sugerirme algo inquietante: evoca la frialdad de un laboratorio en el que son posibles automutilaciones, tal vez incluso automortificaciones. Se me antoja una tentativa relacionada con un asunto de vida o muerte.

En los *Écrits* de Laure¹, la compañera sentimental de Georges Bataille, se nos cuenta la historia de una pequeña muchacha que suele colocarse a menudo enfrente del espejo de su madre. Dicho espejo se compone de tres partes, a las que se puede dar la vuelta de manera aleatoria. Con la ayuda de este mecanismo, ella despedaza sus miembros y los recompone una y otra vez. Ella comprende así esta experiencia existencial de despedazamiento y recomposición como una condición de su pensamiento y escritura. Si paramos mientes, por ejemplo, en los trabajos de Unica Zürn, de Hans Bellmer o en los propios escritos de Lacan, volvemos a toparnos con esta dimensión de la autodescomposición, del cuerpo mutilado y desmembrado. ¿No se retrotrae también a estas fuentes, a esta experiencia personal con el desgarramiento y la integridad, su propia manera de filosofar?

Peter Sloterdijk Seguro que sí, pues, privada de este impulso existencial, la filosofía degeneraría en un asunto trivial. Por otra parte, creo que usted, al hacer referencia al contexto designado por la expresión

¹Colette Peignot, amante de Georges Bataille, quien usaba el seudónimo de Laure. (N. del T.)

«experimentos con uno mismo», ha ido un poco más lejos de lo que yo trataba de apuntar. La verdad es que no soy muy aficionado al expresionismo alemán, donde era moneda corriente mantener una posición filosófica de vida o muerte. Quizá este gesto tuviera algún sentido en el año 1918, cuando la gente salía de las trincheras y albergaba la sospecha de que nunca más volvería a casa, como Hermann Broch pone en boca de uno de sus personajes en *Los sonámbulos*. Cuando yo hablo de «experimentos con uno mismo», no pienso en un experimento de vivisección en las propias carnes, ni tampoco en la psicosis romántica del psicoanálisis francés. Con esta expresión no trato de aproximarme a Camus, quien afirmaba que sólo existía un problema filosófico real: el suicidio; ni tampoco a Novalis, de quien procede la sugerente observación de que el suicidio es el único acto «genuinamente filosófico». Hago referencia más bien a un fenómeno perteneciente a la historia de la medicina moderna, el movimiento homeopático, que se remonta a Samuel Hahnemann. En el año 1796, ya hace más de doscientos años de ello, esta sorprendente cabeza formuló por primera vez el principio del remedio terapéutico efectivo. Asimismo, él fue uno de los primeros curadores en tratar el nerviosismo moderno de sus pacientes con propuestas médicas adecuadas. Estaba convencido de que el médico estaba obligado a intoxicarse a sí mismo con todo lo que él más tarde iba a prescribir a los enfermos. De esta reflexión procede el concepto de experimento con uno mismo: quien quiera ser médico necesita previamente ser cobaya.

La razón más honda de esta transformación encaminada a la experimentación con el propio cuerpo hay que encontrarla en la idea romántica de la relación activa entre la imagen y el ser. Hahnemann consideraba que los efectos de las dosis en el hombre sano y en el enfermo se reflejaban de manera especular. Es aquí donde se origina una ambiciosa semiótica de la medicación farmacológica. El gran pensamiento optimista de la medicina romántica pertenece esencialmente a la homeopatía; es más, reside en el hecho de que hay que presumir una relación de reflejo entre lo que es la enfermedad como fenómeno global y los efectos que un medio puro provoca en el cuerpo sano. La homeopatía piensa en el plano de una inmunología especulativa. Y en la medida en que los problemas inmunológicos son considerados cada

vez más aspectos prioritarios de la terapéutica y la sistemática del futuro, hemos de vérnoslas aquí con una tradición muy actual, por mucho que el funcionamiento de las dosis homeopáticas siga envuelto en un velo de oscuridad.

Vistas así las cosas, la expresión que da título a mi libro se inserta más bien dentro de la corriente de la filosofía naturalista romántica; dicho más concretamente, tiene más que ver con la metafísica alemana de la enfermedad que con el discurso francés en torno al cuerpo desmembrado. Ahora bien, como es natural, mi discurso tiene más afinidades con el de Nietzsche, quien en no pocas ocasiones jugó con metáforas homeopáticas o, más aún, inmunológicas. No es ninguna casualidad que él pusiera en boca de Zaratustra y en presencia de la multitud la frase: «Os inocularé la locura». Y eso por no hacer mención a su ominosa sentencia «Lo que no me mata me hace más fuerte», una expresión que hay que entender a todas luces en un sentido inmunoteórico. Nietzsche comprendía su vida toda como una suerte de inoculación de sustancias tóxicas de decadencia, y trató a su vez de organizar su existencia como una reacción integral de inmunización. No fue capaz de darse por satisfecho con esa ingenuidad blindada de los últimos hombres gracias a la cual éstos se protegían de las infecciones de sus contemporáneos y de la historia. De ahí que en sus escritos entrara en escena como un terapeuta de la provocación que trabajaba con intoxicaciones concretas. En fin, son todas estas connotaciones las que resuenan en mi título, lo cual no excluye que las imágenes o las asociaciones relacionadas con él puedan combinarse con otros ámbitos tonales y sean adecuadas para estas otras capas de sentido.

H.-J. H. De Hahnemann a Nietzsche: he aquí un campo de análisis muy amplio. No obstante, entre los pequeños gránulos homeopáticos, que pueden conducir a la curación, y esas ideas filosóficas que, probablemente, no logran efectos terapéuticos tan directos, cabe constatar un enorme hiato. Con todo, me parece que en lo que acaba de decir se pone de manifiesto un aspecto particularmente importante: ese estar-infectado, esa participación casi psicosomática en las dolencias de la propia época. Esta idea aparece en su libro *Experimentos con uno mismo* en un momento clave, donde usted, al hilo de la polémica

con Botho Strauss, define su idea de autor. Un pasaje que tiene rasgos confesionales. Argumentando en su defensa, usted aduce que el autor tiene la obligación de pensar peligrosamente. El escritor, continúa, no está para contraer compromisos con la inocuidad. Los autores importantes son sobre todo los que piensan en arriesgarse. De ahí que su filosofía experimental presuponga algo más que una simple comprensión metafórica de la homeopatía. Quizá habría que definirla mejor a la luz de su relación con las vanguardias artísticas y filosóficas del siglo XX...

P. Sl. Sí, podría verse así. También habría que añadir que la homeopatía, en virtud de su relación con las filosofías reformistas de la vida de la pequeña burguesía, brinda una *imago* difícilmente compatible con la idea de un pensamiento temerario. Con todo, si nos fijamos en la experiencia personal de Hahnemann, aparecen al descubierto otros rasgos. Él fue un virtuoso en el arte de la intoxicación voluntaria. Experimentó con su cuerpo, lo puso a prueba, lo sometió a duras cargas, hizo tal uso de él que lo convirtió en un gran órgano sensible a los estados enfermizos. Llevó a cabo una deconstrucción de la salud a modo de experimento psicosomático con uno mismo. Esto presupone una *daimonía* de tipo especial que difícilmente tiene parangón con las lúgubres inquietudes tomadas de prestado con las que algunos autores de la Modernidad pintan sus excesos. Por ello advierto del riesgo que supone subestimar el potencial de amenaza que conlleva la medicina homeopática. Se trata de un planteamiento muy complejo y en absoluto inocuo que se esconde tras una máscara de honradez.

Por otro lado, tiene usted razón al decir que mi caso no se ajusta como tal a la homeopatía. «Experimentos con uno mismo» es una expresión metafórica que, si bien procede de la esfera médico-filosófica, tampoco se agota aquí. También tiene un elemento casual: en ese momento tenía la terminología homeopática en mente; poco antes, en septiembre de 1996, en la iglesia de San Pablo de Frankfurt, había asistido a la celebración del 200 aniversario del movimiento homeopático y, a tal efecto, me sumergí en el estudio histórico de las primeras ideas burguesas sobre la medicina. Esta oportunidad me hizo consciente de hasta qué punto la historia del pensamiento moderno está jalonada de fantasmas sanitarios y metáforas farmacológicas. La idea de mayor

influencia de los siglos XIX y XX, el concepto de alienación, apunta a una terapéutica universal. La política y la clínica corren amplios trechos en paralelo, incluso esos antípodas que fueron Marx y Nietzsche tenían esto en común. Por lo que respecta a mi libro, lo más pertinente en todo caso es pensar en la divisa nietzscheana de la vida como «experimento del hombre que busca conocer». Al elegir este título quería llamar la atención sobre las condiciones de nuestra contemporaneidad. Uno está obligado a sentir en sí mismo los excesos ilusorios de su propia época y su terror si quiere decir algo en calidad de intelectual contemporáneo. En cierto modo, uno dice algo instado por una orden lingüística procedente de la sorpresa y el horror o, dicho en términos más generales, de los potenciales extáticos de su propio tiempo. No hay para nosotros otros imperativos. En cuanto escritores de nuestra actualidad, no estamos investidos de un cargo por la gracia de un rey o de un dios. No somos los mensajeros de lo absoluto, sino individuos con oído para las detonaciones de nuestra propia época. Con este imperativo, el escritor entra en escena ante su público, teniendo apenas como regla general el recurso a su «propia experiencia». Ésta también puede ser un potente emisor en el caso de que dé testimonio de lo monstruoso. Es ella la que permite nuestra manera de ser mediúmnica. Si hay algo de lo que estoy convencido es de que, después de la Ilustración –si no se la ha eludido–, no pueden existir ya medios directamente religiosos, pero sí medios de consonancia histórica o medios de urgencia.

H.-J. H. Puesto que usted mismo acaba de adentrarse en el terreno religioso, me gustaría pasar ya a hablar de un fenómeno que hace una década, en este mismo ámbito, llamó la atención, a saber, Bhagwan Shree Rajneesh o, como él mismo se llamaría más tarde, Osho, a quien usted considera una de las figuras espirituales más relevantes del siglo, y al que conoció en persona durante una larga estancia en la India hace aproximadamente veinte años. A él se le dedica uno de los pasajes para mí más interesantes de *Experimentos con uno mismo*. Aquí le tilda de «Wittgenstein de la religión»; además describe con pocas pinceladas cómo, desde su perspectiva, las religiones históricas sólo pueden volver a formularse mediante «juegos religiosos activos». Usted pone de relieve hasta dónde condujo Osho sus experimentos religiosos, y expli-

ca en este contexto cómo el análisis efectivo de la religión sólo tiene sentido en el experimento, y no tanto a través de la crítica teórica o discursiva. De Osho, ese gran animador religioso, uno puede aprender un tipo de crítica de la religión que no sería aceptable en los seminarios teológicos. Entre los autores más destacados del último decenio, sólo Luhmann seguiría esta línea, puesto que también, de manera parecida pero con medios completamente diferentes, ha mostrado que, tras todos los intentos por superarla o suprimirla, la religión ha de ser examinada como un fenómeno irreductible. Es decir, a pesar de lo que a menudo se ha afirmado, no sólo no desaparece bajo las condiciones modernas, sino que, resistiendo, perfila con mayor nitidez aún sus contornos que en la época de las culturas tradicionales más destacadas, cuando la religión se fusionaba con otros aspectos vitales diferentes, de manera particular con la política y la moral. Es este núcleo irreductible el que Osho, como usted señala, ha desarrollado bajo formas experimentales. Él en cierto modo no ha hecho sino «radicalizar» la religión en un sentido químico. Fue en alguna medida el budista más extremo y más irónico del siglo. De manera manifiesta, albergaba la ambición de inocular los principios de la vanguardia en el terreno religioso.

He aquí un rasgo de su pensamiento que me resulta particularmente simpático: la libertad con la que usted se ocupa de las figuras determinantes del siglo XX, así como su osadía a la hora de afrontar la obra de los autores más innovadores. En este contexto también menciona a otro animador: Jacques Lacan. Usted, de hecho, enfrenta a ambos, y se tiene la impresión de que es Lacan quien sale peor parado.

Me gustaría, no obstante, poner algo más de orden en mis impresiones acerca de su libro. Por un lado, aborda de puntillas temas que son pesos pesados; por otro, aún una demanda filosóficamente muy seria con un experimentalismo existencial personal. En este contexto, usted dice, haciendo referencia a su viaje a la India, que debería haber escrito una novela o un relato. Aprovechando esta alusión al género literario, quisiera plantear mis siguientes preguntas en torno a las formas de exposición y la relación entre el hecho de pensar y escribir: ¿qué conexión guardan ambas para usted? Plantearé la cuestión de un modo distinto: ¿es básicamente el pensamiento un escribir-sobre, una operación, por tanto, controlada por el autor? ¿Redactar un texto es,

en ese caso, una producción del yo? ¿O acaso usted se siente más bien, dado que también es, como Lacan y Osho, un maestro del idioma, un médium a través del cual algo se expresa?

P. SI. Me parece bien que mencione conjuntamente los nombres de Lacan y Rajneesh desde el principio. Entre ambos se delimita un espacio que yo frecuenté en mis primeros años de trabajo, y del que recibí algunas lecciones decisivas. Además, estos nombres son útiles porque nos brindan un espacio de delimitación previo que sirve para tener ciertos encuentros. Nada más citarlos, de inmediato, se dan de baja muchas personas con las que uno, de otra forma, habría perdido su tiempo. Esto vale sobre todo para el segundo de los nombrados. Es de lamentar que la gran mayoría de los intelectuales alemanes, sobre todo los profesores de filosofía, no se interese en absoluto por las culturas extraeuropeas, que reaccione con acritud y arrogancia cuando se recuerda que existe un universo tan complejo como el pensamiento y la meditación hindú, un pensamiento que en no pocos aspectos ha sido tan importante como el viejo pensamiento europeo y, en otros, incluso superior, y con el que uno probablemente está obligado a confrontarse si se toma en serio su trabajo. Toda esta gente cree que sus propias tentativas de superar la metafísica occidental implican automáticamente tener carta blanca para ignorar los grandes sistemas de otras culturas. Hacen oídos sordos al hecho de que existen caminos hinduistas que porfían en llegar a la Modernidad, por no hablar, incluso, de un tipo hinduista de ironía romántica, un surrealismo hinduista, un ecumenismo hinduista, una deconstrucción hinduista. Sólo quieren seguir desarrollando plácidamente las opciones discursivas en las que se sienten como en casa, y apuntalar con firmeza los límites. ¡Todo esto no es una mera ampliación oriental de la razón! En la medida en que prevalece esta actitud defensiva, qué fácil es crearse enemigos supuestos o reales. Basta un nombre para que ellos den la espalda. Es de esta manera como toda esa gente puede seguir dando vueltas en torno a su propia arrogancia y sentirse feliz a causa de su falso sentimiento de superioridad. Es como si fuera poco filosófico preocuparse por estas cosas.

Con respecto a su alusión a «ocuparse de las grandes figuras», si

quisiera recopilar material autobiográfico en torno a mis comienzos, en primer lugar tendría que citar a autores como Adorno y Bloch; en la lectura de ambos me embebí completamente durante mis años de estudiante, pese a que la huella de su influencia sólo cabe advertirla hoy en mi trabajo de manera indirecta. No obstante, visto el asunto desde un terreno de mayor abstracción, sigo sintiéndome unido a ambos, puesto que nunca me ha dejado de interesar el impulso filosófico de reconciliación procedente del pensamiento mesiánico. Por otro lado, la interpretación política y tecnosófica de los sueños diurnos de Bloch sigue siendo para mí, actualmente, muy importante: si uno pretende realizar un diagnóstico filosófico de nuestra época, no puede por menos de interesarse por la gestión empresarial de las visiones y la economía de la ilusión de la cultura de masas. En este aspecto sigo cifrando una parte de mi trabajo. Ahora bien, puesto que las filosofías orientadas a la unificación y a la reconciliación no pueden dejar de hacer, en el sentido estricto de la palabra, presuposiciones teológicas que yo no comparto, he reflexionado sobre un equivalente no teológico de estos conceptos. En mi libro *Extrañamiento del mundo* (1993) se puede observar cómo trato de reemplazar los motivos teológicos de la Teoría Crítica por una antropología del abandono del mundo. De un modo algo diferente al habitual me he inspirado en Husserl y otras figuras de la tradición fenomenológica y, finalmente, me sumergí en el estudio de Foucault, de quien pocos, a decir verdad, han reconocido el sentido de su obra como cesura.

La referencia a la novela sobre la aventura india que sigo debiendo a mi público me parece, sin embargo, pertinente. Respecto a este asunto, uno se las ha de ver con un espinoso problema de exposición. Resulta casi imposible no caricaturizar nuestras propias experiencias cuando echamos mano de las fórmulas habituales para expresar las vivencias meditativas o relativas a dinámicas de grupo. Por esta razón, creo que hubiera sido preferible afrontar toda esta complejidad en una época más próxima a la experiencia y con los medios de la novela moderna, esto es, con la técnica del fluir de la conciencia y de las perspectivas múltiples; algo que tendría que haber ocurrido, como ya he dicho, poco después del año 1980... Ahora ya es demasiado tarde para esta empresa, porque el viento ha cambiado de dirección en todos los

aspectos. El espíritu del tiempo se ha trocado epocalmente en algo diferente. Antaño vivíamos en la ilusión de que era factible cambiar el tono vital de la sociedad al socaire de una ética de la amistad y la amabilidad. Era el tiempo de la ofensiva de los pequeños grupos soñadores.

Por lo que respecta al motivo filosófico-lingüístico de su pregunta, creo que, en principio, usted tiene razón. Me considero una persona que, situada entre medios técnicos, funciona, si es lícito hablar en estos términos, como un medio de segundo grado. Ha de tenerse en cuenta que el concepto de medio posee dos significados radicalmente diferentes, un punto de vista que, dicho sea de paso, es más fácil de comprender en el lenguaje cotidiano que en el de la teoría. Existen medios en forma de aparatos que transmiten programas, y existen medios personales, es decir, personas provistas de una cierta permeabilidad que transmiten las tareas de la época o los tonos temporales. Si estos dos conceptos de medio se reúnen y se aplican a la función particular de cada uno, uno puede albergar la sospecha de que él mismo es un aparato. La más reciente literatura y teoría en torno a los medios habla del autor como de una máquina de escribir neurológica, lo cual algunas veces corresponde a la propia experiencia que uno tiene como autor. Pero preferiría compararme con un piano que, de repente, empieza a tocar por sí solo. Un piano automático del espíritu del tiempo. Recibo fácilmente los tonos, pero no por ello dejo de realizar una criba bastante estricta.

Por otro lado, me gustaría añadir esto para no caer en el cliché del que hace cualquier cosa a la ligera, no he dejado nunca de estar dispuesto a pagar el precio de las nuevas experiencias. Esto a menudo me ha llevado, más incluso de lo que hubiera deseado, a arrostrar los límites más extremos. Hoy uno ya ni se imagina de qué manera tan radical, en las postrimerías de los años setenta, se abalanzaba a abrazar ciertas experiencias o encuentros dentro de grupos. Aquí había siempre como un halo de revolución universal que entraba en liza en primera persona. Cuando viajé a la India, me hallaba precisamente en esta situación. Era una época en la que, en consonancia con el espíritu del tiempo, sentía en mis propias carnes las heridas crítico-ideológicas, me sentía psicológica y moralmente excitado; era más o menos el típico adepto de la primera Escuela de Frankfurt y de la escena alternativa

de la década de los setenta, alguien que participaba en ese complejo agresivo-depresivo que en esa época se manifestaba como la izquierda. Ahora bien, era consciente de que Rajneesh no tenía el menor interés en venir a Munich, y de que, si quería averiguar cuál era el sentido de su doctrina, no tenía más remedio que trasladarme. La cuestión de si no era excesivo hacer un viaje de seis mil o siete mil kilómetros para acudir a algunas *lectures* y establecer ciertos contactos visuales no se me planteó ni por asomo. Siempre he pensado, y nunca he tenido dudas al respecto, que los hombres tienen que emprender el camino que les pueda llevar a escribir la siguiente página de su vida. Éste es el sentido de la motilidad. Mi viaje fue decisivo porque tuvo lugar en el momento adecuado. En la India se abrió de golpe un nuevo capítulo, experimenté una transformación radical de mi modo de sentir, recibí impulsos que siguen alimentándome hasta el día de hoy; mejor dicho, más que impulsos lo que ahora sufro son las metamorfosis producidas por esos impulsos, puesto que los estímulos de esa época se han vuelto anónimos desde hace tiempo, han cambiado en ocasiones de sentido y se han desarrollado en una dirección muy particular.

Una cosa es segura: en la India estuve expuesto a una irradiación que ha seguido ejerciendo su influjo. Sin la alquimia que allí se presentó, sin esa huida de la vieja melancolía europea y del cártel teórico-masoquista alemán, no podría concebirse mi labor de escritura en estos momentos iniciales. Hay en ella, particularmente en los libros escritos en los años ochenta, una suerte de radiación de fondo, una suerte de eco del estallido vital acontecido en esa época. Desde entonces emito en una frecuencia que no es recibida por la inteligencia académica alemana ni, en parte, por la opinión periodística dominante, aunque sí por el público en su sentido amplio. Cuando vio la luz la *Crítica de la razón cínica*, se hizo manifiesto que, después de mucho tiempo, era posible dotar a la filosofía de tonos diferentes, más claros, y sin caer en la ingenuidad. De ahí que en su día muchos de los viejos cómplices se enfurecieran, particularmente los hermanos y hermanas de la vida dañada, quienes durante años me guardaron rencor por traicionar las reglas de la orden; algunos incluso siguen resentidos conmigo hasta el día de hoy. Por nada en el mundo pueden y quieren admitir que la Ilustración es algo que tiene que ver con la clarificación del tono vital social

e individual. Como ya he dicho, todo esto habría podido ser un tema adecuado para una exposición en forma novelada. Quizá sea posible volver a escribir sobre ello dentro de diez o veinte años. Será entonces cuando ese capital repartido en algún tipo de sótano preconsciente haya reposado hasta el punto de poder volver a expresarse. De momento no lo parece. Lo mejor que yo podría decir *a posteriori* sobre esto quizá ya lo haya apuntado en *Experimentos con uno mismo*; instado por las preguntas de Carlos Oliveira, fue aquí donde comencé a comentar tímidamente algo al respecto.

H.-J. H. Quisiera aprovechar dos conceptos que usted acaba de utilizar, los de irradiación y eco. Permítame volver a comentar con más detenimiento y con su ayuda la imagen del médium y del «Ello que escribe». En alguna ocasión, Lévi-Strauss ha dicho que se sentía como una puerta por la que entraban los mitos de las culturas extrañas. El autor sería, por tanto (esto se puede encontrar en muchos escritores y filósofos de primera fila), un canal por el cual, siempre que esté abierto, fluyen los pensamientos. Recuerdo cierta observación de Wittgenstein que decía que uno debería eliminar una fórmula como el «yo pienso», y decir en su lugar: «esto es un pensamiento», y yo soy testigo de cómo entro en relación con este pensamiento. En último caso, podría decirse que el pensamiento «toma posesión» de uno mismo.

En una novela de Yoko Tawada me he topado con una formulación significativa de esta cuestión: «Una de las cosas que me enseñaron en Alemania –dice– fue a decir “yo” cuando uno habla de sí mismo». Esto muestra en qué medida este «yo» no es más que una convención cultural. Interpreto su libro como un intento que abunda en su propia despedida de este yo agresivo, estrecho de miras y condicionado. En su conversación con Carlos Oliveirase encuentran una serie de formulaciones, bien de usted, bien de su interlocutor, que parecen refrendar estas ideas básicas. En su diálogo con el joven filósofo español se construye un espacio en el que aparecen fórmulas tales como «zombi nómada en la sociedad del ego» (esto fue apuntado por Oliveira), o «individualismo de diseño», una expresión con la que usted define el reciente giro de la cultura cotidiana.

Me parece que tales fórmulas dejan entrever un cierto compromiso

deconstructivo. El sujeto fijado en un punto local es radicalmente cuestionado. En este punto de vista se advierte una confrontación polémica de muchos años con las tradiciones orientales. Mas, desde otro punto de vista, este diagnóstico converge con tendencias de la vanguardia teórica occidental que van de Lacan a Luhmann. Quizá ante este telón de fondo haya que comprender su observación en *Experimentos con uno mismo*, que me molestó en un primer momento, de que se había extinguido su fascinación por Lacan. Esta posición sería sorprendente si con ella quisiera expresar una oposición real o una ruptura respecto a la propia revisión lacaniana del psicoanálisis, puesto que, en cierto aspecto, usted sigue trasladando los puntos de vista fundamentales de Lacan a un marco filosófico y teórico-cultural. Probablemente, esta apreciación sólo pone de manifiesto que, a partir de un determinado momento, los nombres propios dejan de ser importantes. En su libro encontramos formulaciones como la de la «nada amueblada» en la que los modernos se sostienen, o como la «situación punto cero» tras la desaparición de la ilusión del sujeto, expresiones que bien podrían estar inspiradas en la tradición lacaniana.

P. SI. Ami modo de ver, la intención polémica de comparar a Lacan con Rajneesh ha de calibrarse desde otro punto de vista. Quería indicar a mis amigos intelectuales que ellos no tienen razón cuando citan a uno e ignoran al otro. Sabemos cuáles son las reglas del juego para esta gente: mientras que citar a Lacan confiere un nimbo de prestigio, la cita de Rajneesh se hace sospechosa. Tengo que admitir que desde siempre me han interesado las posibilidades que resultan inaceptables. A este respecto no hay mejores maestros. Estoy convencido de que los dos tienen mucho en común, han tratado de emprender un trabajo semejante, sólo que Rajneesh ha llegado todavía más lejos que su colega europeo. Por otra parte, para completar el paralelismo, también se ha tachado a los lacanianos de ser una secta satánica. En una palabra, veo a ambos como figuras que se explican recíprocamente. En los dos existe esa síntesis de psicoanálisis, teatralidad y provocación espiritual, dos posibilidades de hacerse inaceptable que apuntan al futuro. Opino que también respecto a lo escandaloso debemos pensar de manera más ecuménica. Si en ese momento di prioridad al maestro indio en

detrimento del *maître absolu* francés, no fue sino para confesar mi agradecimiento hacia él, un agradecimiento que, a pesar de las inevitables dudas y alejamientos, es más intenso que el que tengo hacia Lacan, de quien siempre fui sólo un lector, un lector, por lo demás, que afrontó su lectura a veces con sentimientos encontrados: nunca pude abstraerme completamente de ciertos rasgos antipáticos de su estilo o de sus hábitos. Existe en él una cierta inclinación a hacer juegos de palabras con el inconsciente que se me antoja problemática en el plano teórico. Ahora bien, hay que entender mi posición. Compré mi ejemplar de los *Écrits* en agosto de 1969 en París. Para Lacan apenas podría tener otras palabras que no fueran de elogio, pero ya no vivimos en una cultura de la veneración. Además, uno alaba tanto más a un autor cuanto más sigue ligado a él y sigue reflexionando sobre sus ideas. Polemizo con la teoría lacaniana del estadio del espejo en mi libro *Esferas* /y presento una nueva propuesta: trato de reconsiderar este principio a la luz de otra fórmula que permita limitar la excesiva valoración de lo imaginario, tan arraigada en el psicoanálisis vienés y en sus seguidores franceses, y, en lugar de ello, reflexiono más detalladamente en torno a las situaciones fundamentales psicoacústicas. Quisiera favorecer la sustitución del «estadio del espejo» por el «estadio-sirenas». Ciertamente es que este principio del estadio del espejo es el punto más conocido de la *œuvre* lacaniana, pero también el más débil. Por esta razón habría que volver a formular, de un modo más constructivo si cabe, el gran impulso que entraña este principio.

En un maestro que entra en escena como amo espiritual, la relación en cierta medida es mucho más sencilla. También el desarrollo de la desconfianza frente a un maestro de este tipo sigue una lógica más sincera. Desde el principio uno mismo toma la decisión: ¿considera más atractivo desenmascararlo y resistir a su influjo seductor o trabajar con su ofrecimiento? Uno carga con la responsabilidad de la propia interpretación, algo que cuesta a los intelectuales occidentales, que, por lo general, fijan sus recelos en el objeto. A pesar de su originalidad y de su radical inconformismo, Rajneesh-Osho forma parte de una tradición de crítica al ego metafísico que habita en Oriente desde hace milenios. Piénsese, por ejemplo, en la doctrina budista del *anātman*, en el Vedānta, en las innumerables escuelas de yoga y tántricas, en el sin-

cretismo islámico-hinduista, en la más reciente mística del norte de la India, así como en influyentes figuras de la espiritualidad hinduista de este siglo como Yogananda, Meher Baba, Ramana, Aurobindo y Krishnamurti, por citar sólo algunos nombres que han proyectado su influjo hasta Occidente. Toda la cultura hinduista está imbuida de teorías de la abolición del ego que, en cierta medida, sólo esperaban a ser combinadas por un genio. Por tanto, lo que entre nosotros, los europeos, tiene que ver desde hace algunos decenios con la subversión del sujeto fue conquistado, cuando menos, con retraso.

De la necesidad de una historiografía alternativa de la Revolución

H.-J. H. Quisiera ahora derivar estas reflexiones hacia otro aspecto, concretamente a la cuestión de si en el mundo moderno aún son posibles revoluciones sociales y espirituales en general. En este contexto podríamos volver a leer a Lacan, sobre todo su idea de que el yo no es sino la enfermedad espiritual de Occidente. Un aserto que posee un hondo calado cultural y revolucionario. Si tomamos en serio esto y reparamos en el hecho de que Lacan quiere terminar abrazando un cierto tipo de budismo, entonces sus escritos, sobre todo los primeros, se revelan básicamente como un corte significativo respecto a la tradición idealista y subjetivista. Parece que, como condición necesaria, se necesita destruir el yo cotidiano en su autoexcelencia para poder acceder libremente a un modo de funcionamiento anímico al margen de la subjetividad. En este contexto encuentro interesante su concepto de «estadio-sirenas», que para mí tiene ciertas similitudes con la nueva interpretación de la *Odisea* realizada por Michel Serres.

Propongo, pues, que precise su sugerencia de volver a maridar más estrechamente la filosofía con la aventura de lo político y, más allá de esto, con las revoluciones técnicas. Usted cifra su ambición en elaborar algo así como una teoría posmarxista de la revolución. En este contexto usted habla de que en nuestro tiempo se consuma una

transformación de la forma del mundo. La pregunta sigue siendo: ¿en qué varía su interpretación de la revolución de la que se ha comprendido en la tradición política y estética de la Modernidad? Uno de sus primeros libros lleva el título de *Weltrevolution der Seele [Revolución universal del alma]*, una exhaustiva obra compuesta de dos volúmenes [*Arbeitsbuch zur Gnosis*] dedicada a interpretar y analizar la gnosis, que apareció en 1991 con ensayos introductorios de Thomas Macho y de usted mismo. Aquí, probablemente, ante la sorpresa de su lector habitual hasta el momento, usted desarrolló en el terreno de la filosofía de la religión una tesis de alto vuelo especulativo. En este texto explica, tomando como punto de partida las tesis de Hans Jonas, que la revolución metafísica impulsada por la gnosis y el cristianismo primitivo condujo a un tipo de ruptura frente a la cárcel del mundo antiguo, y muestra cómo esta destrucción siguió influyendo en la historia de las ideas. Ella traza unas líneas de desarrollo que llegan hasta la izquierda mesiánica y las culturas alternativas contemporáneas. A tenor de estos desarrollos conceptuales ampliados, ¿qué tiene que ver esta conexión con las revoluciones políticas, culturales, estéticas y ecológicas? ¿Acaso han de valorarse estos fenómenos sólo como aspectos parciales de un acontecimiento revolucionario de mucho mayor alcance?

P. SI. Antes que nada, para contestar a esta pregunta, es necesario tener en cuenta qué es lo que pudo ocurrir para que el concepto de revolución llegara a comprenderse en los términos de su moderna definición política y socioeconómica. Dejemos al margen aquí la prehistoria astronómica del concepto *revolutio* como revolución estelar. Desde la Revolución Francesa entendemos por revolución una subversión de las situaciones de poder en la sociedad en favor de una clase media ascendente que, a raíz de una violenta separación respecto a los viejos señores, se siente lo suficientemente fuerte como para controlar de manera independiente el poder. Esta clase media relativamente pequeña en número se apoya, de entrada, en una estrategia retórica idiosincrásica: entra en escena de manera inmediata y sin ningún tipo de rodeos como la humanidad, y se presenta como esa parte que constituye el Todo. De esta manera, encarna la paradoja realmente existente de un «partido universal». Es en este punto donde la crítica

de la ideología clásica se alza, utilizando los argumentos fácilmente imaginables en estas circunstancias: considerará como hecho escandaloso la pseudouniversalidad de la burguesía y el carácter de pseudoinclusión de la sociedad civil. En el momento en que surge la recurrente tensión entre retórica de la inclusión y política de la exclusividad, el reloj revolucionario vuelve a ponerse en marcha espontáneamente. La escena política originaria (la llegada de los individuos hasta ahora impotentes y excluidos a las posiciones de poder y lugares centrales) se representa a partir de este momento de un modo constante y con todos los posibles actores. Esto significa que todos los grupos y clases de la sociedad tienen que aspirar a convertirse en clase media. Por consiguiente, la sociedad grávida de revolución sólo se forma desde el centro. Inversamente, cabe decir que sólo donde existe un centro hay época revolucionaria: en este sentido quizá puede decirse incluso que la historia política en general desaparece. El centro es un lugar privado de transcendencia. Todos aspiran a ese lugar donde no sucede nada.

Desde un signo sobremanera idealista o, siendo más exactos, teológico, el teórico revolucionario espiritualmente más interesante, Eugen Rosenstock-Huussy, ya había interpretado al filo del año 1930 la serie de revoluciones europeas como una procesión en torno a un centro. En la sociedad emancipada –afirmaba– todos los grupos o «estamentos», desde la alta nobleza al proletariado, han gozado de un momento políticamente fuerte y han seguido escribiendo la historia de la libertad. Sólo después de que todos los «estamentos» y colectivos aparezcan en la palestra pública, cuando todos luchan y legitimen sus reivindicaciones, cuando todos se constituyan a sí mismos al socaire del éxito de la rebelión y conozcan el orgullo de trocarse en actores competentes y sujetos políticos, sólo, por tanto, cuando todas las clases y grupos experimenten de manera concreta la pasión de su emergencia y de su autodevenir sobre el escenario político, sólo entonces, y en ningún momento antes, podrá el ciclo de las revoluciones llegar a su fin. Ahora bien, basándose en los hechos, Rosenstock pensaba que con la Revolución rusa, supuestamente proletaria y, por ende, definitiva, la historia universal neumática en sentido estricto había tocado techo, y que el Reino de Dios entre los hombres había llegado para consumarse; en incógnito ateo, ciertamente, pero en los mismos términos.