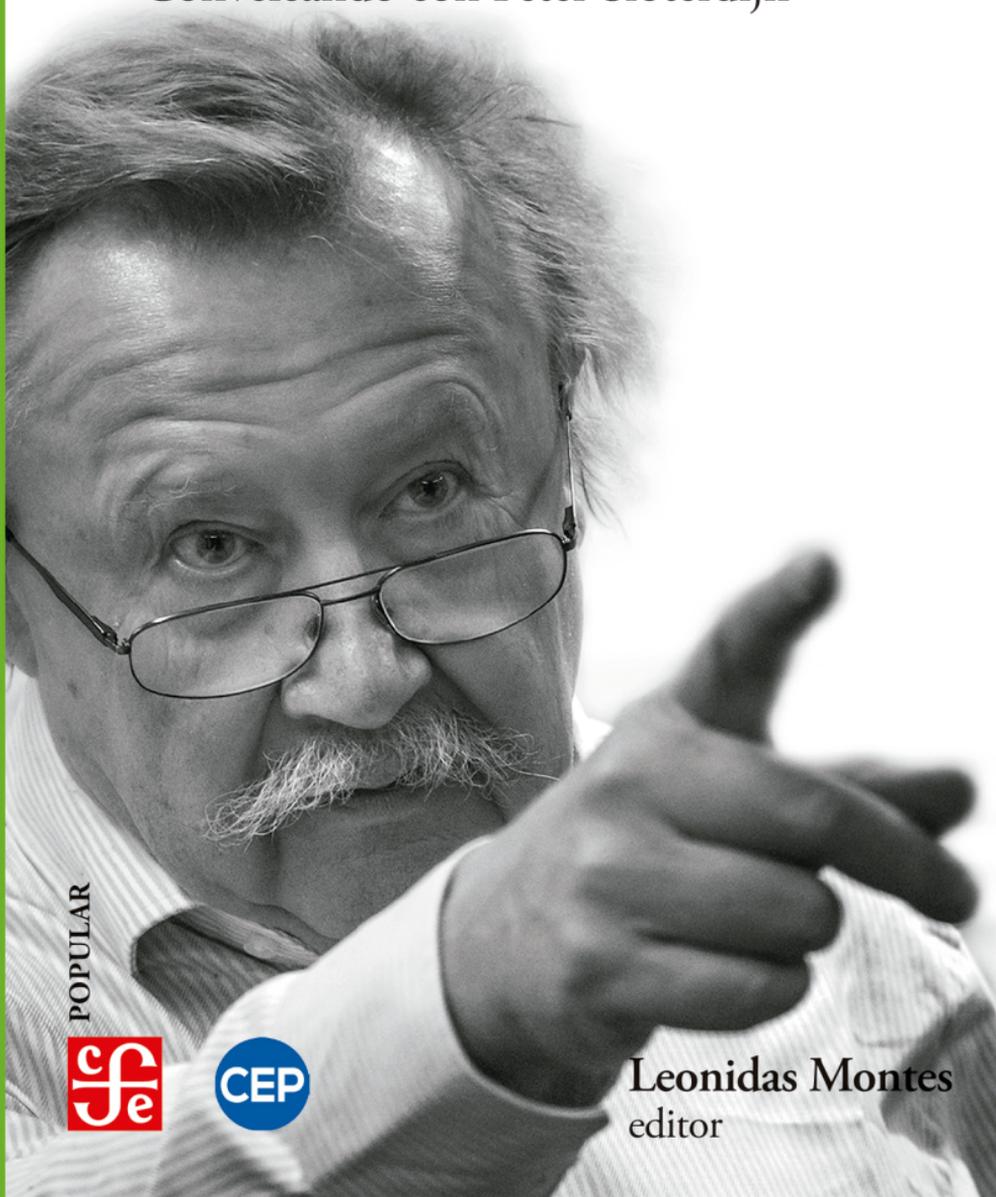


*Ideas para pensar
la filosofía del siglo XXI*

Encantamientos en prosa

Conversando con Peter Sloterdijk



POPULAR



Leonidas Montes
editor

COLECCIÓN POPULAR

779

ENCANTAMIENTOS
EN PROSA:

CONVERSANDO CON
PETER SLOTERDIJK

ENCANTAMIENTOS
EN PROSA:
CONVERSANDO CON
PETER SLOTERDIJK

Editado por Leonidas Montes



CEP | CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS
www.cepchile.cl

Primera edición, FCE Chile, 2019

Montes, Leonidas (ed.)

Encantamientos en prosa: Conversando con Peter Sloterdijk /
ed. de Leonidas Montes. – Santiago de Chile : FCE, CEP, 2019
104 p. ; 17 × 11 cm – (Colec. Popular ; 779)
ISBN 978-956-289-197-4

1. Sloterdijk, Peter – Entrevistas 2. Sloterdijk, Peter – Crítica e
interpretación 3. Filosofía alemana – Siglo XXI I. Ser. II. t.

LC 3332 .S254

Dewey 193 M445e

Distribución mundial para lengua española

© Leonidas Montes

D.R. © 2019, Fondo de Cultura Económica Chile S.A.
Av. Paseo Bulnes 152, Santiago, Chile
www.fondodeculturaeconomica.cl
Comentarios: editorial@fcechile.cl
Teléfono: (562) 2594 4132

Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com

Coordinación editorial: Fondo de Cultura Económica Chile S.A.
Cuidado de la edición: Cristóbal Joannon y Patricio Tapia
Diseño de portada y diagramación: Fondo de Cultura Económica
Chile S.A.
Fotografía de portada: William Rojas Maturana

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el
diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico
o mecánico, sin el consentimiento por escrito de los editores.

ISBN 978-956-289-197-4

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	9
I. Primera Jornada	
<i>El rol del intelectual público y de las universidades.</i>	
Conversación con Hans Ulrich Gumbrecht e Iván Jaksic	15
II. Segunda Jornada	
<i>El Estado y el futuro de la sociedad.</i>	
Conversación con Sylvia Eyzaguirre y Leonidas Montes	43
III. Tercera Jornada	
<i>La irreverencia del pensar.</i>	
Conversación con Cristián Warnken	72
<i>Participantes</i>	97
<i>Bibliografía</i>	99

PRÓLOGO

PETER SLOTERDIJK es un pensador original, un provocador que deja estelas de genialidad con sus palabras. Es un filósofo poco común. Es también un bardo de la filosofía que se atreve a pensar con libertad y se ríe con soltura disimulando una penetrante lucidez. Algunos lo llaman el Nietzsche del siglo XXI. Hay algo de cierto en ese juicio: su pensamiento navega con gracia sobre un profundo mar de ideas. No en vano su *Crítica de la razón cínica* (1983) fue un éxito de ventas, e *Ira y tiempo* (2008) ya es un clásico. Pero Sloterdijk también nos recuerda al gran filósofo David Hume. Ambos no pertenecen ni se amoldan a los cánones universitarios de sus tiempos. Sloterdijk, por ejemplo, nunca ha estado en la batalla por los papers ISI, ni siquiera en la carrera por una cátedra. Sin embargo, su nutrida lista de publicaciones, que trasciende los cánones del gremio académico, habla por sí sola (ver bibliografía de su obra en español en anexo). Estos pensadores, libres e independientes, nos remecen. Y sus ideas nos despiertan del cómodo sueño dogmático.

En noviembre de 2018, Peter Sloterdijk estuvo en Chile invitado por el Centro de Estudios Públicos (CEP). Aterrizó en Santiago el domingo 11 de noviembre junto a su pareja, Beatrice Sloterdijk. Al día

siguiente fue recibido en el auditorio del CEP con un *trailer* de su ópera *Babylon*. Pese a una inusual lluvia primaveral, unas cuatrocientas personas lo esperaban para escuchar su primera conversación con Hans-Ulrich Gumbrecht e Iván Jaksić, titulada “El rol del intelectual público y de las universidades”. El martes 13 de noviembre fue la siguiente conversación en el CEP –“El Estado y el futuro de la sociedad”–, esta vez con Sylvia Eyzaguirre y Leonidas Montes. El miércoles se cerraba la trilogía de Sloterdijk en Chile con un nuevo encuentro intelectual en la Sala Gabriela Mistral de nuestra Biblioteca Nacional. Esta conversación con Cristián Warnken se tituló “La irreverencia del pensar” y, por la cantidad de gente inscrita, hubo que habilitar la Sala América de la biblioteca. El jueves 15 de noviembre partimos al sur de Chile. Y el domingo, después de una semana intensa, Beatrice y Peter Sloterdijk regresaron a Alemania.

Su visita de una semana fue un regalo. Nos dejó ideas, pero también preguntas. Muchas preguntas. Esto último es importante. Algunos criticaron que Sloterdijk evadía respuestas o simplemente no respondía. Pero olvidan lo fundamental, esto es, que la filosofía también es una invitación a preguntarnos, a dudar, a cuestionar lo conocido y lo establecido. Kant, citando a Horacio en su maravilloso ensayo acerca de la Ilustración, habla del *sapere aude* (atrévete a saber). El atrevimiento intelectual exige, por cierto, preguntar y romper con los moldes del pasado y los paradigmas o dogmas del presente. No parece casual que a Sloterdijk le guste andar en bicicleta:

es un ciclista de las ideas, que parte su travesía sin saber adónde llegará. Pero mientras pedalea, admira el paisaje descubriendo nuevas ideas. Y estas ideas tienen un punto de partida al que se regresa cuando se cruza la meta. Esto es lo que transmite la lectura de las tres conversaciones que ahora ponemos a disposición del público de habla hispana.

Lo más hermoso del paso de Sloterdijk por Chile fue volver a darnos cuenta de que las ideas y la filosofía nos unen. Su visita generó un interés tan diverso como transversal. La filosofía trasciende edades, colores políticos y clases sociales. Así como dos de nuestros grandes filósofos, Carla Cordua y Roberto Torretti, asistieron con entusiasmo a los tres encuentros, también participaron muchos jóvenes, académicos, profesionales y empresarios. Todos disfrutamos de sus palabras y provocaciones. Pero el recuerdo que mejor refleja lo que fue su visita a Chile tuvo a dos protagonistas. El día lunes 12 de noviembre, iniciando su visita, Sloterdijk fue recibido por el Presidente de la República, Sebastián Piñera. Conversaron durante casi una hora de política internacional, de literatura, de sus ideas acerca de la voluntariedad fiscal y, al ver el cuadro “Espejo de Cronos” de Roberto Matta que los acompañaba en el Salón Azul del Palacio de La Moneda, Sloterdijk recordó algunas anécdotas del pintor chileno, ese otro gran provocador. Al día siguiente, al bajarnos de un taxi camino a almorzar, Sloterdijk fue abordado y recibido con emoción por Venancio Díaz, un jardinero municipal que lo reconoció de inmediato y se abalanzó sobre el filósofo gritando su nombre. Ante la sorpresa de Slo-

terdijk, Venancio le contó que su hijo, que estudiaba filosofía, era un gran admirador de su obra.

Esta inolvidable visita fue consecuencia, como diría Adam Ferguson, del *human action*, pero no necesariamente del *human design*, surgió de manera casual o casi espontánea. En un almuerzo de camaradería junto a Hans Ulrich Gumbrecht –un enamorado de Chile–, Iván Jaksić y Teresa Matte hablamos de la importancia de Peter Sloterdijk. Teresa Matte sugirió invitarlo. Gumbrecht, quien es amigo de Sloterdijk, se comprometió a apoyar esta idea. Aprovechando la visita de la gran cantante de ópera Sonya Joncheva en noviembre de 2018, lo invitamos a Chile. El filósofo no se resistió a la invitación de conocer el fin del mundo. Disfrutó sus tres conversaciones para finalizar su visita de una semana escuchando y compartiendo con Sonya Joncheva, al comienzo de la Patagonia, en el maravilloso Teatro del Lago en Frutillar, a orillas del lago Llanquihue.

Solo resta agradecer al CEP por hacer posible esta visita y, en especial, a su presidente Enrique Barros por su entusiasmo para llevar adelante esta iniciativa, a Teresa Matte, precursora de esta idea que parecía imposible, a los investigadores del CEP, Joaquín Trujillo y Aldo Mascareño, que participaron y trabajaron desde el comienzo de la visita hasta el final del trabajo de edición; a Macarena Rivas, coordinadora ejecutiva del CEP que veló por cada detalle de la visita, al equipo del CEP por un despliegue fenomenal para hacer posibles las tres conversaciones, a Carla Cordua y Roberto Torretti, por su apoyo permanente y entusiasta ayudándonos incluso a

dilucidar el significado de algunas frases y palabras en alemán; a los editores de estilo, Patricio Tapia y Cristóbal Joannon, que hicieron un trabajo riguroso y excepcional, al subsecretario del Patrimonio Cultural, Emilio de la Cerda, que apoyó e hizo posible la conversación en la espléndida Sala Gabriela Mistral de la Biblioteca Nacional, a nuestro gran Cristián Warnken por una entrevista memorable, y a Sylvia Eyzaguirre, Hans Ulrich Gumbrecht e Iván Jaksić por un rol que fue más allá de las conversaciones.

Por último, agradecer a las más de mil personas que asistieron y participaron en las tres conversaciones que son fielmente reproducidas y editadas en este libro. Como nos dice Sloterdijk en la última conversación, cuando los primeros filósofos eran los chamanes y poetas, “el mundo no se explicaba, sino que se cantaba”. Ahora los invito a *encantarse* con el pensamiento hablado de este bardo de la filosofía.

LEONIDAS MONTES
octubre de 2019

I. PRIMERA JORNADA EL ROL DEL INTELLECTUAL PÚBLICO Y DE LAS UNIVERSIDADES

Conversación con
Hans Ulrich Gumbrecht e Iván Jaksic

Lunes 12 de noviembre de 2018. Auditorio CEP

Sloterdijk es recibido con la exhibición del trailer de Babylon, ópera en siete escenas con música de Jörg Widmann y libreto de Peter Sloterdijk, estrenada por la Ópera del Estado Bávaro el 27 de octubre de 2012 bajo la conducción de Kent Nagano.

LEONIDAS MONTES (LM): Me gustaría comenzar esta conversación sobre el rol público de los intelectuales retomando un debate que se ha dado últimamente en Chile de forma muy intensa sobre la importancia de la filosofía y preguntarle a un intelectual público, que además es un gran ciclista y ha escrito un libreto de ópera, lo siguiente: ¿tiene límites la filosofía?, ¿qué es, en definitiva, la filosofía?

PETER SLOTERDIJK (PS): La filosofía surgió hace aproximadamente dos mil quinientos años, cuando los magos en la *polis* ya no podían hablarle al pueblo

con cantos o versos, sino que debían hacer sus encantamientos en prosa. Creo que se puede hacer una deducción teórico-literaria de la filosofía a través del paso de la poesía a la prosa, desde el verso al argumento. Así fue como surgió una nueva cultura racional en cuya tradición nos encontramos, después de un gran *intermezzo*, cuando la filosofía buscó su exilio en la teología durante mil quinientos años. Y nuestra historia comienza de nuevo en los siglos XV-XVI, cuando por primera vez surgen formas no teológicas o no religiosas del pensamiento autónomo. En esta tradición de la racionalidad liberada del servicio a la Iglesia, es donde se encuentra la figura sobre la cual queremos hablar esta noche: el intelectual, que despliega una forma particular del uso de la razón pública. En suma, podríamos decir que esta es una tarea infinita. Si filosofía significa querer machacar a la estupidez, la infinitud de la estupidez procura siempre un motivo para querer hacerlo.

HANS ULRICH GUMBRECHT (HG): Cuando se piensa en un intelectual público, por lo general se piensa en el siglo XVIII, en la Ilustración. En ese entonces no se usaba la palabra “intelectual”, sino *philosophe*, pero en el siglo XVIII se halla sin duda el origen del “intelectual”. Luego, a principios del siglo XX, un momento clave en la historia del concepto es la aparición de Zola y su *J'accuse*¹. Tanto en el siglo XVIII

¹ El alegato de Émile Zola en favor del capitán Dreyfus, *J'accuse...!* (1898): *Yo acuso: la verdad en marcha*, por José Elías (Tusquets, 1998).

como a comienzos del siglo XX el intelectual claramente jugaba un papel. Iván y yo queríamos preguntarte² lo siguiente: ¿en qué ha cambiado el panorama desde el siglo XVIII y sobre todo desde principios del siglo XX? Hoy, a comienzos del siglo XXI, se habla mucho de la crisis del intelectual público; los intelectuales se quejan porque nadie los oye, porque no tienen resonancia alguna... ¿Qué ha cambiado desde el XVIII o desde Zola, por ejemplo?

PS: Me parece que la aparición de Zola se encuentra, de hecho, en el medio de esta historia, pues Zola era un autor que no tuvo que posicionarse ni como liberal ni como socialista para ser un abogado de la justicia. Ya en ese entonces, con su famoso *J'accuse*, Zola evadió la polaridad que se había originado en el siglo XIX entre “izquierda/socialista” y “conservador/derechista” o “liberal/derechista”. Zola se sustrajo de la oposición política clásica, originándose así un espacio neutral en el cual la defensa de la justicia se volvió un motivo metapolítico. En el fondo, la historia del intelectual, aunque en una forma fuertemente politizada, se puede remontar al siglo XVIII. Allí tenemos los nombres de los grandes rivales: por un lado, Voltaire y, por otro, Rousseau. Voltaire jamás hizo, de su posición relativamente cínica y liberal, un secreto. Una vez dijo: “Vi a tantos escritores pobres y despreciados que decidí desde un principio no aumentar su número”. Rousseau jamás

²De quienes conversan en este libro con Sloterdijk, solo Hans Ulrich Gumbrecht se dirige a él tuteándolo.

pudo haber dicho eso, aunque al menos en los años sesenta y setenta del siglo XVIII fue el autor más exitoso que Europa jamás haya visto. Hoy eso no lo podemos entender, pues si nos afanamos en buscar cuáles son los libros más aburridos del siglo XVIII, probablemente tendríamos que elegir tanto su *Emilio* como su novela *Eloísa. El contrato social*, hay que admitirlo, ha pasado relativamente bien la prueba del tiempo³. Los intentos épicos de Rousseau se han tornado ilegibles para la *intelligentsia* actual, es decir, hay que padecer una patología profesional para someterse a esa lectura. Dicho de otra manera, solo los filólogos de lenguas romances pueden leerlo. Pero en el desacuerdo entre ambos se ve muy claro qué lenguajes chocan: Voltaire mantiene correspondencia con Federico II de Prusia, llamado más tarde “el Grande”, se cartea con Catalina de Rusia, más tarde también llamada “la Grande”, acepta insensatamente la función de ser consejero de los poderosos. Se transforma en consejero de los que manejan la política mundial, no sin ventaja para él, pues llevaba la vida de un príncipe burgués en el lago de Ginebra. Guardó su voto de no aumentar el número de los escritores desgraciados de modo tan

³ De las obras de Jean-Jacques Rousseau suelen encontrarse varias versiones en castellano, tanto populares como especializadas. Para señalar un par de *El contrato social*, están la de Mauro Armiño (Alianza, 1980) y la de María José Villaverde (Tecnos, 1988), así como otras dos del *Emilio o de la Educación*: la de Luis Aguirre Prado (Edaf, 1985) y la de Mauro Armiño (Alianza, 1998). De *Julia*, o la nueva *Eloísa* está la versión de Pilar Ruiz Ortega (Akal, 2007).

estricto como solo un monje podría guardar los votos de obediencia y pobreza (con respecto al tercer voto, el de castidad, muchos clérigos se han permitido excepciones respecto de sí mismos y respecto de otros —sobre estas excepciones todavía se discute, no sólo en Chile, sino en Europa; muchas personas que no viven en celibato se enojan con aquellas que viven en él, pero no son consecuentes en la práctica). Por otro lado, Rousseau, que realmente terminó en la pobreza, dejó a una mujer, con la cual no se había casado —Thérèse Levasseur. Quien en las décadas del ochenta o noventa del siglo XVIII quería saber algo del muerto más famoso de esa época, visitaba a la viuda de Rousseau en un pequeño departamento en París y encontraba a una señora vieja sentada en la cocina, borracha, rodeada de botellas de aguardiente. Y ella contaba anécdotas de la vida de Rousseau. Rousseau articula la posición del *self-made man*, del hombre del pueblo que quiere seguir siendo parte del pueblo, a pesar de que en sus años juveniles gozara de la protección de los más ricos de Francia. Conocía los castillos del Loira como nadie —y desde dentro— pues allí había gozado del mecenazgo de señores y damas de fortuna, pero con el resentimiento de quien ha recibido regalos —no como Voltaire, que se ganaba su dinero. Eso constituye una gran diferencia entre ambos. Tanto Rousseau como Voltaire le heredan a la generación posterior la cuestión de qué significa ser un hombre en una época en que la vieja antropología evidentemente ya no entiende completamente al hombre; ambos son protagonistas en una nueva au-

todescripción del individuo. Se podría decir lo siguiente: en Voltaire y en Rousseau entran en escena dos posibilidades de individualidad moderna, digamos, dos tipos de intelectual público. Ambos muestran un alto grado de comprensión. Con Rousseau comienza algo que sigue todavía ocurriendo: surge un tipo de filosofía que dice “yo” y que no esconde al filósofo, sino que lo devela. Si eso es posible sin mentiras o funciona bien sin una hipocresía de alto vuelo, es harina de otro costal. Pero en todo caso es un hecho que, desde Rousseau, por así decirlo, existe una filosofía *autobiográfica*. Y hay que remontarse mil quinientos años para encontrarse con un equivalente: Aurelio Agustín, el hombre al que mejor conocemos de toda la Antigüedad, hasta en los más ínfimos detalles. Eso no vuelve a suceder sino hasta Rousseau, y desde Rousseau existe la tendencia a que el filósofo se vuelva un nudista psicológico. Un hombre que, por así decirlo, devela su alma en “la cultura del cuerpo libre” [*Freikörperkultur*]⁴, como decimos en alemán, y que incita a otros a ser famosos y a estar desnudos.

IVÁN JAKSIĆ (IJ): En *Los hijos terribles de la Edad Moderna* usted habla de Cicerón como prototipo del intelectual público. Cicerón trae a la ciudad romana la vida contemplativa de los griegos, navegando entre esta y el espacio público. ¿Son estos —vida práctica y vida teórica— los dos rasgos que van a

⁴ *Freikörperkultur* (FKK) es el nombre que se le da al movimiento nudista en Alemania.

perdurar en el intelectual público? ¿Cómo se potencia esta vida contemplativa en la vida pública?

PS: El intelectual moderno es, en cualquier caso, una persona que interpreta la perplejidad de la libertad moderna, que se da al mismo tiempo junto al anhelo de libertad. Pero esta sucesión quizá debería ser formulada al revés: primero uno se emancipa, es decir, uno se libera de la fe en la primacía de la aristocracia, tanto política como existencialmente, pero luego uno se encuentra —si es que tuvo éxito en esta liberación— solo ante el cielo abierto y condenado a inventarse a sí mismo. El intelectual moderno, o el intelectual público, si se quiere, aspira a ser como un modelo que muestra lo que se puede alcanzar con la libertad. Por eso la mayoría de los intelectuales habla de la soledad y de la libertad, fórmula que tiene sus orígenes en la universidad alemana, la temprana universidad alemana. El *Professor* alemán —también el filósofo alemán— vive y piensa en soledad y libertad, lo que en general implica que no puede tener una esposa como el pastor protestante, pues como dijo concisamente Nietzsche, el filósofo casado pertenece a la comedia.

HG: Cuidado, que está la señora Sloterdijk aquí.

Has hecho una genealogía del intelectual público desde el siglo XVIII hasta principios del siglo XX. Por lo general, se cree —y tú también lo crees— que hoy en día el intelectual público se encuentra en una crisis, porque ya no podría cumplir la función que tuvo alguna vez. ¿Pensas que tú, un intelectual pú-

blico de mucha resonancia, eres un contraejemplo a esta tendencia? Y en segundo lugar, ¿qué crees que ha cambiado desde la época de Zola?

PS: El intelectual clásico de los siglos XIX y XX interpreta una situación histórica que ya no existe hoy para nosotros de la misma manera. Hay que acordarse de lo siguiente: el siglo XVIII tardío experimentó al menos dos o tres veces —a partir de 1789— el que personas importantes hayan dado por terminada la revolución. En 1790, Luis XVI, después de haber participado en la gran fiesta de las federaciones en recuerdo del 14 de julio del año anterior, y habiendo jurado sobre la nueva Constitución, señaló que la revolución había terminado. El partido liberal de entonces estaba dispuesto a creerle su juramento y a aceptar su declaración de que la revolución había terminado, pues esencialmente sus aspiraciones habían quedado plasmadas en la nueva Constitución. Pero después hubo una escalada: viene la fuga del rey a Varennes durante el verano de 1791, la humillación, la idea de que el rey y el pueblo ya no son uno, sino que el rey traicionó a su pueblo. Esto lleva a que exista una segunda gran declaración de que la revolución había terminado: el célebre 18 de Brumario del año 1799 (en el calendario gregoriano, un 9 de noviembre, para los europeos una fecha extraordinariamente cargada, pues también tiene que ver con el fin de la Primera Guerra Mundial). La palabra clave del 18 de Brumario, de noviembre de 1799, la dio Napoleón, que en este tiempo se autoproclama cónsul vitalicio. La Revolución Francesa se había

transformado en una gran comedia romana, una pieza teatral romana, una especie de *reenactment* de la República Romana, y Napoleón dice: “La revolución ha terminado”, pero esta vez con una autoridad completamente distinta. “La revolución está fija en sus fundamentos —señala—, está anclada, establecida. *Elle est fixée aux ces principes... la révolution est finie*”. Esa es la clave para todo el siglo XIX, porque en este siglo la opinión pública europea se divide en dos posiciones: los que creen que Napoleón dijo la verdad y los que creen que no. Y el intelectual irá oscilando entre ambas posiciones. Por una parte se manifiesta, por ejemplo, en la figura de Alexis de Tocqueville, quien dice que la revolución es un episodio en una historia más larga en la que surge el Estado central en Francia. La revolución misma es un episodio trágico en la historia del centralismo. Esta frase es de una ironía inmensa, pero al mismo tiempo de una gran profundidad histórica. Por otra parte, tenemos a los intelectuales que no le dan la razón a Napoleón, desde Baubef hasta Karl Marx. Están convencidos de que la revolución sigue, porque esta no solo consiste en la acción política, sino que se ha desencadenado una dinámica en la profundidad de las relaciones sociales, que trasciende la voluntad, el poder y los saberes humanos. Yo creo que el papel del intelectual público se define mediante la posibilidad de tomar posición ante este antagonismo. O bien decimos que la revolución continúa (y si continúa, por qué), o bien damos a la revolución política esencialmente por concluida y explicamos entonces el dinamismo de la sociedad moderna

no mediante expresiones políticas, sino mediante expresiones económicas. Y esto corresponde a nuestra experiencia actual, en donde la economía es más revolucionaria que la política. La política hoy es casi estructuralmente conservadora, en algunos casos es incluso antirrevolucionaria —lo que antes se habría llamado “contra-revolución”. La política intenta estabilizar la inquietud que proviene del complejo de la invención técnica y de esta alianza poderosa entre conocimiento, tecnología, cultura de máquinas, cultura financiera y estilo de vida moderno. Esto no tiene en realidad nada que ver con la revolución clásica.

IJ: Una de las cosas que llama la atención en uno de los escritos a propósito de Max Stirner es el término “proletariado intelectual”. Me gustaría que usted pudiera elaborar más este concepto, que ya lo vemos en Benjamin Constant en vísperas de la revolución de julio, cuando habla de los “especialistas en la demolición”, refiriéndose a los medios, al intelectual que recurre a la prensa como arma de demolición. En una entrevista con Carlos Oliveira en 1994 usted habla de la ira de los intelectuales contra los medios y clasifica en tres tipos a los intelectuales desechados por haber sido desplazados por los medios. Me gustaría que elaborara algunas distinciones entre el intelectual público, el intelectual académico y el “proletariado intelectual”.

PS: En esa entrevista me refería tanto al público alemán como al público francés. En Francia este

problema es aún más dramático que entre nosotros. Propuse la distinción entre la *gens de plume* y la *gens de micro*. El resentimiento de la clase escritora contra el grupo de aquellos que han expandido las ondas de radio y de televisión es inmenso y por razones entendibles. El alcance y la penetración de los medios modernos abarcan muchísimo más que la anticuada tecnología de la escritura. En francés se nota más, porque *plume* significa “pluma”, es decir, se remonta a la época en que el escritor maltrata a un ganso. La *gens de lettre* y la *gens de plume*, si se quiere, son discípulos de San Martín de Tours, el primer intelectual europeo que desarrolló una relación especial con los gansos. Hay una linda anécdota para confirmar un refrán —creo que Martin Buber una vez la contó. El refrán es: “Quien no piensa en sí mismo, a ese hay que darle las llaves”. Eso le pasó a San Martín, que fue elegido como obispo por los ciudadanos de Tours, y como no quería aceptar, se escondió en un corral de gansos fuera de los muros de la ciudad. Hasta hoy los gansos se lo toman a mal, porque a partir de ahí comenzó una costumbre terrible, la matanza de gansos en noviembre. Los gansos jóvenes, para citar a Nassim Taleb⁵, creen que entre enero y *thanksgiving* los seres humanos son fantásticos, lo que se puede entender como una advertencia contra la lógica inductiva o ante la generalización inductiva, ¿no?

⁵ Esta historia la cuenta Nassim Taleb en su libro *El cisne negro: el impacto de lo altamente improbable* (Paidós, 2008, traducción de Roc Filella).

Creo que este roce nos ocupará mucho tiempo; la mayoría de los intelectuales eran un poco perezosos para entender la nueva situación de los medios y entretanto se ha dado un salto mediante la tecnología digital del blog; ya no es necesario conquistar la televisión, pues hoy la televisión se ha vuelto un medio antiguo, un medio nuevo-antiguo, de manera que la modernización ahora va por otra dirección y el resentimiento de la clase escritora contra la clase que emite ondas puede relativizarse. En todo caso, creo que la historia comienza mucho antes, dentro de la Iglesia Católica. El resentimiento contra las mentes intelectualmente inquietas comenzó ya en el siglo XIII en Europa, cuando las órdenes mendicantes generaron una movilidad intelectual. Los mendicantes no tenían que cumplir el precepto de la *stabilitas loci*, no estaban atados a un lugar, y llevaban ideas teológicas rebeldes a través de toda Europa. Las ideas que propagaban tenían casi siempre tendencias proto-individualistas y místicas; eran como una Reforma antes de la Reforma. Eran ideas subversivas, porque dejaban de lado el aparato de mediación entre el alma y Dios. En realidad, los intelectuales comenzaron sus carreras, desde un punto de vista histórico, en ropas de monjes mendicantes. En el siglo XVII Thomas Hobbes escribe que todos los alborotos provienen de la universidad. Esto lo dice en son de lamento, no como Herbert Marcuse, que afirma que por suerte todos los alborotos provienen de la universidad. Pero ya estaba claro en el siglo XVII que los cesantes del mañana, los cesantes titulados del mañana, provendrían de las universidades, porque el

Estado en ese entonces ya era muy selectivo en el reclutamiento de una nueva generación de funcionarios. Desde la época de la Reforma existía en Europa una estrecha alianza entre los príncipes y las universidades. El concepto de universidad es el único concepto de la lógica medieval que fue asumido en el mundo moderno. A partir de los siglos XII y XIII, la disputa entre la filosofía realista y nominalista llevó a una nueva reflexión sobre la naturaleza de las corporaciones. Las corporaciones no son personas naturales, pero son agencias capaces de actuar, y la respuesta frente al surgimiento de colectivos de agencias yace en esta sentencia escolástica: *universitas non moritur*. Pero esto no hay que traducirlo modernamente como “la universidad no muere”, pues se pierde el sentido. *Universitas non moritur* significa la corporación, el estamento (como se le llamó después), el *status*, el *état* no muere. Es decir, sobrevive en nuevos miembros. La universidad es también una sucesión de generaciones de profesores, pero lo mismo vale para la corporación de una municipalidad, una representación de los estamentos o una corporación laboral. La Edad Media organizaba los diferentes oficios en gremios y corporaciones. Para todos ellos vale *universitas non moritur*. En Alemania es tan así que hoy los farmacéuticos conforman un gremio, es decir, la Edad Media vive entre nosotros. Los taxistas y los farmacéuticos alemanes son todavía corporaciones medievales que no mueren porque están repletos de este espíritu corporativo. La aplicación más importante, naturalmente, se daba en el caso de la realeza, que generalmente implica una

sola persona que está inserta en el sistema de parentesco real. Cuando el rey moría, la lógica medieval se veía en grandes aprietos, porque no sabía cómo pensar la discontinuidad entre la muerte del viejo monarca y la entronización del nuevo monarca. La respuesta que los escolásticos medievales propusieron, que sigue siendo impresionante hasta nuestros días, es que la brecha se supera mediante el fisco. Cuando el rey muere, el fisco, su tesoro privado, sigue viviendo. Hubo un jurista del siglo XIV que escribió: “El fisco es omnipresente y por eso es similar a Dios”. Una de las frases que demuestra que entre los europeos y entre los no judíos la fuerza profética no se ha extinguido.

HG: Volviendo a lo que decías antes sobre el presente, me parece que es una hipótesis nueva e interesante afirmar que hoy el elemento revolucionario e innovador está mucho más de parte de la tecnología o de la economía que de la política. El intelectual público europeo, desde el siglo XVIII, se ha formado desde su relación con la política. Pero como la política ya no cumple esta función, ¿se podría decir que el intelectual que se ocupa todavía de la política está obsoleto, fuera de juego? En Estados Unidos ahora todos los intelectuales están obsesionados con Trump. Pero Trump nunca va a reaccionar. ¿No sería más interesante ocuparse de *Silicon Valley*, por ejemplo, que de Trump, es decir, no de la política, sino de este sector que es verdaderamente innovador?

PS: Me gustaría volver a un tema que ya fue mencionado. Con la Revolución Francesa comenzó una nueva ronda en la historia del motivo *res publica*, este concepto romano para aquello que más tarde llamamos “Estado”. Recuerdo un pasaje interesante en ese ensayo grandioso de Ortega y Gasset sobre el Imperio Romano, donde él ve la genialidad propia de la Constitución romana en el hecho de haber logrado establecer la función de los tribunos de la plebe. Es decir, ya los romanos descubrieron algo que volvió nuevamente solo con Voltaire y Rousseau, y más adelante con Marat, Saint-Just, Robespierre, Marx, Gramsci, Walter Benjamin y todas estas figuras: una voz que, a través de una particular mística de la condensación o la representación, es capaz de hablar en nombre de un gran colectivo, por el pueblo, pero sin alegorías, como Luis XIV, que habría dicho “*l’État c’est moi*”. Por el contrario, desde los tiempos romanos existe una voz que puede decir *ego sum populus* —el tribuno de la plebe habla el lenguaje del pueblo y la voluntad del pueblo. La idea rousseauiana de la voluntad general es, si se quiere, una interpretación del cargo de tribuno de la plebe. Y eso reaparece en la Revolución Francesa, en las obras teatrales sobre la República Romana. Y está ahí desde hace doscientos años, solo que hoy el pueblo ya no tiene ganas de ser representado por tribunos, sino que el pueblo mismo escribe un *blog* y ya no tiene una sensibilidad directa para que a partir de sí mismo emane una delegación. En la gran época de los intelectuales existía todavía esta estrechísima relación de representación entre el tri-

buno de la plebe, el intercesor, el protagonista de un asunto del pueblo y la multitud que está detrás de él. Una masa de hombres producía una sola voz. Hoy no hay una masa, sino una multitud en vías de articulación. Creo que hoy las relaciones de articulación sobre este grado óptimo histórico de la delegación han ido más allá y a la mayoría de los intelectuales en la actualidad les desagrada la idea de tener que hablar por muchos, a excepción del feminismo, que en cierta forma encarna la *arrière-garde* de la revolución europea. Ahí aún hay un resto de trabajo revolucionario inconcluso por hacer, junto con las relaciones de representación que de allí surgen. Pero a muchas mujeres les desagrada hoy cuando sus *tribunas* hablan con convicción de “nosotras”. Creo que en un par de décadas la proporción de voces masculinas y femeninas se habrá equilibrado.

IJ: A nosotros los chilenos, por nuestra historia, nos inquieta el papel de las universidades y el de la filosofía. Me pregunto si puede haber una filosofía no académica. En este país, los filósofos y los intelectuales cercanos a la filosofía desempeñaron un papel público enorme en la formación y educación de la ciudadanía. Los nombres que surgen de inmediato son Andrés Bello y Valentín Letelier, que son hombres que fundan una universidad y al mismo tiempo piensan en grandes temas: la secularización, el papel de las ciencias, la dirección de una sociedad. En el siglo XX tenemos dos ejemplos de personas muy preocupadas del destino de la universidad

y de la política: Enrique Molina, fundador de la Universidad de Concepción, ministro de gobierno y quien además tuvo una labor muy destacada en la elaboración de la política; y, por otra parte, Jorge Millas, filósofo muy querido y competente, que pensó profundamente la universidad. Pero hoy lo que se perfila es un nivel de especialización tal que uno se pregunta de dónde van a salir las grandes ideas acerca de lo que debe hacer la universidad, y más importante aún: de dónde van a salir los grandes filósofos en las próximas décadas.

PS: Ufff... ¿De dónde vendrán los grandes filósofos? Creo que la pregunta acerca de dónde vienen hay que responderla de modo tan paradójico como lo es la pregunta misma. Todos los pensadores importantes desde los siglos XVI y XVII fueron, desde el punto de vista genealógico, bastardos. Es decir, eran lo que se decía en latín *homines novi*, no venían de grandes familias —no existe siquiera eso de las “grandes familias” en el pensamiento. En Suiza hubo una gran familia de matemáticos, los Bernoulli, y ha habido muchas grandes familias de músicos. El talento matemático o musical se puede heredar; el filosófico, no. Esto se debe a que en la filosofía el neuroticismo, como don singular, en realidad no se hereda. Pero existen diferentes tipos de filósofos que dominan el campo general. Hoy tenemos algunas personas que tienden, por decirlo así, al tipo Leibniz. Por ejemplo, en Estados Unidos, desde Quine hasta Brandon, hay mentes absolutamente brillantes, pero que no pueden mostrar sus

orígenes así sin más y cuyos discípulos nunca podrán jugar el papel de intelectuales públicos y, en general, tampoco lo hacen. En cambio, el típico intelectual público tiene una dinámica bastarda. Pertenece al sistema de familia de aquellos que aparecen en el escenario del drama isabelino del siglo XVII. Hay estudios literarios que muestran que solo durante el reinado de Isabel I se escribieron cien obras de teatro en las cuales aparecen bastardos como figuras centrales. Es impresionante el contraste entre Edmund y Edgar, en el famoso monólogo del bastardo⁶. ¿Por qué yo, que solo nací catorce lunas después de mi hermano, he sido privado de todas las regalías de la herencia? “*Wherefore base?*”, ¿por qué más bajo? Y después viene la promesa desde la cual se origina el mundo moderno desde el punto de vista genealógico: “*Now, gods, stand up for bastards!*”. El bastardo invoca a la naturaleza, muy importante en este contexto, porque la naturaleza no es un factor genealógico ni de orden simbólico. Invoca a la naturaleza y a los viejos dioses para que ayuden al bastardo a tener éxito. Esto nos lleva directamente a las reflexiones del joven Schumpeter en su tesis de habilitación de 1911. Allí se encuentra esta frase maravillosa, algo más o menos así: “Sobre las espaldas del crédito, el genio

⁶ El monólogo del bastardo pertenece a *El rey Lear*, obra de Shakespeare que cuenta con numerosas traducciones. Para señalar una reciente, hecha en Chile y siguiendo criterios filológicos exigentes: *El rey Lear* (Editorial Universitaria, 2017), por Paula Baldwin Lind y Braulio Fernández Biggs.

cabalga hacia el éxito”⁷. Hay que saber que Schumpeter en esta época tenía un caballo y llegaba vestido de jinete a las reuniones de la facultad —esto no lo hacía popular. Podemos imaginarnos bien que se trata de una metáfora muy autobiográfica, cuya gracia consiste en mostrarnos bien que el sistema de crédito, usado por los empresarios modernos, se halla en un pacto con la dinámica bastarda. Podemos verlo en la lista de Forbes: dos tercios de los millonarios de hoy no existían hace veinticinco años, no vienen de viejas familias. Aunque no hay que subestimar el papel de la familia y de la herencia, la dinámica bastarda, la dinámica *newcomer*, es muy poderosa. Por eso el retrato que hace Schumpeter del empresario es tan importante y original. Ya en esa época hacía ciento cincuenta años que existía la economía como ciencia —“*dismal science*” la llama Thomas Carlyle. Pero recién alrededor de 1910 se habla por primera vez del empresario. Existía el capital, los medios de producción, las relaciones de producción, el proletariado y el explotador, pero no existía el empresario en la teoría (y si existía, era solo como caricatura). Esto se debe a que los ojos genealógicos de la modernidad permanecían ciegos a la dinámica familiar, de modo que no tenía ojos para la ambición psicológi-

⁷ Existe una traducción de la tesis de habilitación de Joseph Schumpeter como *Teoría del desenvolvimiento económico* (FCE, 1949), en versión de Jesús Prados. La cita precisa (que difiere levemente en el recuerdo de Sloterdijk) es cita de una cita: “El talento en la vida económica ‘cabalga hacia el éxito sobre el corcel de sus deudas’”.

ca de la Edad Moderna y la subestimaba. La mayoría de los intelectuales modernos no tenía a nadie detrás y por eso no se puede saber de dónde vienen. Lo que es seguro es que siempre habrá grandes espíritus y que Trotski seguramente no tiene razón cuando afirma que bajo el socialismo Goethe y Leonardo da Vinci serían hombres promedio.

HG: Recapitulando lo que tú has dicho en la última hora, me parece que el panorama es relativamente optimista respecto a la figura del intelectual público. No estamos en el peor de los mundos, la historia no se ha acabado. Pero pensando acerca del momento actual y también pensando en ti personalmente, ¿cuál sería la función del intelectual? Voltaire aconsejaba a políticos y gobernantes de su tiempo. Yo pienso que aconsejar hoy no es la función específica del intelectual, sino más bien producir ideas alternativas, por ejemplo como lo has hecho tú sobre la ética de los impuestos en Alemania. Resumiendo tu propia experiencia en los últimos años, ¿qué es lo específico, si es que hay algo específico, que aporta el intelectual en este momento y quizás en el futuro?

PS: Hay varias funciones claramente definidas o relativamente definidas. No hay que olvidar que desde el siglo XVIII no solo volvió la Filosofía, con F mayúscula, sino que también lo hizo la sombra del filósofo, el sofista, bajo la figura del intelectual público. Desde el Renacimiento vivimos en una coyuntura neosofística. Donde haya empresarios se necesita también informantes, esto es, personas que cubren

la necesidad, por medio de una visión amplia, de tomar decisiones, que acompañan y amortiguan intelectualmente. Desde el siglo XVI se origina en la sociedad modernizante una serie de nuevos perfiles profesionales, especialmente la función del banquero. En el siglo XV observamos al primer abogado alemán, Gregorio de Heimburg, con quien comienza la historia de esa profesión. El nombre “abogado” es en sí mismo muy decidor: es alguien al que “se llama” (*ad-vocare*); quien no sabe llama a alguien que supuestamente sabe más. De aquí surge, en Jacques Lacan, esa figura medio mitológica, medio iluminada, del *sujet supposé savoir*, el sujeto que creemos que sabe. Hoy lo llamamos “experto”. Y para eso necesitamos la antropología adecuada. Si sostenemos una antropología autonomista, entonces arrastro al individuo a la desesperanza, porque lo dejo despistado y solo. Tenemos que empezar una nueva reflexión antropológica en la cual el hombre sea pensado siempre con su acompañante como pareja inseparable. Hay una carta muy interesante de Sigmund Freud a su amigo Wilhelm Fliess antes de que apareciera *La interpretación de los sueños*, donde dice: “Me estoy acostumbrando a considerar todas las relaciones entre dos personas como un asunto entre cuatro personas”⁸, queriendo decir que en todo hombre se halla también su madre sentada al borde de la cama, y en toda mujer se halla también su padre. Te-

⁸ La correspondencia entre Sigmund Freud y Wilhelm Fliess está recogida en *Cartas a Wilhelm Fliess. 1887-1904* (Amorrortu, 1994), en traducción de José Luis Etcheverry.

nemos siempre esta estructura magnética cruzada de atracción; en otras palabras, el ser humano es un ser que entrega afectos, es decir, en su alma siempre hay espacio para otro, aunque este espacio parezca ya ocupado, como en el narcisismo típico, en donde el espacio para otro es saturado por la propia imagen, pero que es solamente una reacción ante el fracaso de la apertura al otro. Pero el lugar mismo está disponible, solo falta arrancar la propia imagen de allí para que pueda entrar el otro. Pero en vez de los padres, varias *images* psicológicas tienen que llenar este lugar. Creo que para describir bien a un individuo moderno, yo diría que no se trata de un asunto de cuatro, sino de diez personas. Entre ellas está de todas maneras el hombre y su abogado, el ser humano y su asesor tributario, porque hoy podríamos decir que “pienso en el fisco, luego existo” —una modernización del cartesianismo exige una especial subjetividad fiscal. Tenemos que comprender que no solo estamos unidos a los demás mediante la empatía, sino que también mediante una virtud que en la etnología se describe mediante un concepto no muy difundido y por desgracia generalmente ignorado entre los ministros de hacienda: el altruismo adscriptivo. Es un altruismo que yo no tengo que sentir, sino que simplemente está supuesto en mí. El ministro de hacienda me conoce mejor que yo a mí mismo, porque me dice: “Peter, tú querías pagar 100.000 euros de impuestos este año, ¿no? Tienes seis semanas de plazo”. Eso es altruismo adscriptivo. Con eso realmente soy parte de una sociedad, si definimos sociedad como un grupo de personas que no

se conocen mutuamente. Todo lo demás es una comunidad. Yo haría esta distinción entre comunidad y sociedad; quisiera reactivar la distinción de Tönnies. La comunidad es una entidad tribal que se basa en el conocimiento interpersonal y que si uno es un atleta o un campeón de la amistad, abarca entre doscientas y trescientas personas. Pero esto ya es un poco sobrehumano, porque la capacidad normal de comunicación está limitada por el número de Dunbar, que permite aproximadamente ciento veinte caras o relaciones humanas sin *file effects* y sin libreta de direcciones.

IJ: Ahora abrimos el debate a algunas preguntas de los asistentes.

PÚBLICO (P): Mi pregunta es sobre el papel del intelectual público, el papel de la universidad en el debate público y una tensión que atraviesa a ambos, que no se relaciona necesariamente con la lógica de la producción científica ni con la racionalidad técnica a la que usualmente está sujeta la universidad. Me parece que la universidad en tanto que institución encarna también algo así como el “uso público de la razón”, para ponerlo en términos kantianos. Cuando se habla de intelectual público, se habla de alguien del que se espera dicho uso público de la razón. La universidad (en tanto que interfiere en la esfera pública) y el intelectual ven la razón pública y ahí advierten un problema, porque esta tiene una tendencia generalizante. El escrutinio termina excluyendo lo raro, lo nuevo, lo insólito. Pero, a la vez, se pide de

la universidad que esté abierta a lo nuevo, a lo insólito, a lo excepcional. Por ende, es una institución que está en tensión consigo misma, porque en cuanto institución es una regularidad, pero se le exige pensar lo nuevo. ¿Cómo ve esa tensión insuperable y cómo cree que puede ser manejada?

PS: Me gustaría tocar los problemas que aquí se han mencionado recordando la figura de Leibniz. Leibniz es, quizá junto a Goethe, el último sabio que llevaba en su propia persona a la universidad completa. Era historiador, investigador de archivos, quizá el mejor matemático de su tiempo, constructor, ingeniero, mecánico y tuvo aproximadamente cien oficios, la mayoría dentro del espectro de las ciencias naturales y las humanidades, impulsó una de las disciplinas filosóficas fundamentales, la crítica del conocimiento (en respuesta a Locke). Al mismo tiempo, fue el que mejor entendió que eso no podía continuar. Sabía perfectamente que con su muerte esta unión personal y única de las facultades no podría existir más. Por eso impulsó, como su verdadera obra vital, la fundación de academias científicas, porque sabía que el futuro de las ciencias había que buscarlo en la despersonalización. Y esto vale hasta el día de hoy para las ciencias de la ingeniería, de las matemáticas y para las ciencias naturales: la ley subyacente de la despersonalización y por ende de la especialización. Es casi una contradicción en sí misma hablar hoy de un biólogo molecular culto. Esto se debe a la economía del trabajo del saber. O bien se es culto o bien se entiende algo de biología molecular.

No puede darse esta *coincidentia oppositorum* en una misma persona. En Leibniz era posible. Hoy no lo es. Y aparece entonces un fenómeno que es tan característico de finales del siglo XX: desde las humanidades el hombre culto asume una posición política; se puede volver tribuno débil de la plebe, un *citoyen* culto que se entiende con sus conciudadanos, pero no en cuanto científico. Incluso los científicos o incluso los humanistas tienen el derecho de hablar o de equivocarse en cuanto ciudadanos, sin que sus colegas los apuñalen por la espalda —eso ocurre de todos modos, pero por otras razones que ya mencionamos, cuando hicimos la distinción entre *gens de plume* y *gens de micro*. Me parece que efectivamente las universidades han llegado a una situación completamente distinta en comparación, por ejemplo, a la época del neo-humanismo prusiano de comienzos del siglo XIX. Esto es un episodio importante en la historia de la universidad, porque la universidad alemana a comienzos del siglo XIX se transformó en todo el mundo en un modelo para la creación de instituciones análogas, al igual que la escuela técnica superior alemana fue copiada mundialmente durante el siglo XIX. Hubo una delegación estadounidense que visitó la escuela técnica de Karlsruhe y que a su regreso fundó el Massachusetts Institute of Technology (MIT)⁹. El MIT es un hijo de Karlsruhe, si se

⁹ El Instituto Tecnológico de Karlsruhe, también conocido como KIT [Karlsruher Institut für Technologie] fue fundado en 2009, fusionando la antigua Universidad de Karlsruhe (fundada en 1825, como politécnico) y el Centro de Investigación de Karlsruhe

quiere. Pero este tipo de instituciones tienen su propio destino: son *science-factories* que rara vez desempeñan un papel en la formación pública. La única gran excepción la constituyen los físicos nucleares, que se han vuelto como los sacerdotes seculares de la sociedad moderna y, últimamente, de modo particular, los meteorólogos. Se añade otra figura para la configuración del sujeto del futuro: el individuo y su psicoanalista, su asesor de impuestos, su abogado y su meteorólogo. Cada hombre necesita su propio tiempo o posee “conciencia climática”, ¡y también un moderador, que tome el tiempo y dé la palabra!

P: Quisiera referirme a un diálogo suyo con Bruno Latour, Isabelle Stengers y Philippe Descola en Venecia, el año 2004, en el que usted usaba el concepto de “invernadero” y desarrolla el concepto de sociedad como el lugar en donde vivimos sobre la premisa de intentar convivir entre vecinos y dice que la política es la “gestión de la inverosimilitud”, porque la *polis*

(fundado en 1956). Peter Sloterdijk, a quien se le negó sistemáticamente una cátedra de filosofía en las universidades alemanas, consiguió establecerse en la Universidad de Artes y Diseño de su natal Karlsruhe (HIG) como Rector y Profesor de Filosofía y Estética. De este modo, el MIT es un hijo de la inicial Universidad de Karlsruhe, pero, paradójicamente, el fusionado KIT de 2009, imitando las siglas del MIT, aspiraría a hacerse una suerte de “hijo de su propio hijo”. He aquí la densa ironía de Sloterdijk en este pasaje. No está demás señalar que fue precisamente en la Universidad de Karlsruhe donde, desde 1894 y hasta 1911, Fritz Haber y Carl Bosch (Nobeles de Química en 1918 y 1931, respectivamente) desarrollaron las bases del salitre sintético, el cual tuvo graves consecuencias sobre la economía chilena.

es el lugar en donde una coexistencia inverosímil se convierte en un logro compartido. Y luego dice una frase enigmática, que me gustaría que comentara: “Es probable que el arte de escribir sea lo que más haya aportado a la noción de democracia. Todas las técnicas de la democracia se derivan de la escritura”. Me gustaría que pudiera profundizar en esta idea sobre la democracia y sobre la política.

PS: Usted tiene razón, en el contexto del proyecto *Esferas* desarrollé sociológicamente la metáfora de la “incubadora”. La incubadora es un artefacto en el cual se estabiliza la vida extrauterina del niño nacido prematuramente, proporcionándole una atmósfera análoga a la del útero, hasta que logre la estabilidad para poder existir en el ambiente abierto. El antropólogo y biólogo Adolf Portmann y el biólogo Louis Bolk contribuyeron con algo importante a la antropología biológica y también a la antropología filosófica al mostrar que todos los hombres nacen con marcas de nacimiento prematuro, pues aunque hayan nacido a tiempo luego de una gestación de nueve meses son prematuros y, por ende, deben permanecer alrededor de un año más en un ambiente uteroidal extrauterino, por así decirlo, antes de estabilizarse por completo. Si las personas tuvieran que asumir el grado aproximado de madurez de un mamífero de la sabana al nacer, tendrían que estar veinte meses en el vientre, lo cual es imposible. La hospitalidad de la madre se limita a un número contado de días y luego en la definición de madre existen en general compensaciones exter-

nas, por ejemplo, mediante ayudas. No quiero difundir aquí una ontología de la madre, pero la función de la maternidad como tal tiene que ejercerla ella o un sustituto, o si no el alma de este nuevo ser venido al mundo queda demasiado abierta y se volverá psicótica con el tiempo. Hasta aquí la descripción de los aspectos individuales-climatológicos de la vida humana. Luego se da un salto a la sociología, donde se dice que las sociedades enteras, a su vez, tienen características de incubadoras con respecto a sus miembros y que el ser humano per se necesita que en cierto grado lo mimen, pues solo así se le liberan las manos para la acción simbólica, porque solo a través de la liberación del trabajo duro o de preocupaciones básicas se convierte en el ser que los antropólogos estadounidenses llaman *symbolic species*, o dicho aristotélicamente, el animal que posee lenguaje, ζῷον λόγον ἔχον. El lenguaje mismo también tiene propiedades de incubadora. El propio Heidegger lo ha expresado en esa grandiosa metáfora de que el lenguaje es la “casa del ser”, que por lo demás es una cita de Nietzsche, en el libro segundo o tercero de *Así habló Zaratustra*, donde los animales dicen “la casa del ser se construye a sí misma eternamente”. Como sea, en todo caso la metáfora de la incubadora tiene una cierta flexibilidad, creo, incluso grandes sociedades modernas pueden ser descritas a través de su cualidad de incubadoras. Las iglesias también tienen cualidad de incubadoras. Con respecto a la segunda parte de su pregunta, no sé cómo seguir este impulso... Continuemos con la segunda parte mañana.

II. SEGUNDA JORNADA EL ESTADO Y EL FUTURO DE LA SOCIEDAD

Conversación con
Sylvia Eyzaguirre y Leonidas Montes

Martes 13 de noviembre de 2018. Auditorio CEP

ENRIQUE BARROS: Hoy hablaremos del Estado. El Estado moderno es la más grande y poderosa organización que haya creado el ser humano. Un historiador del derecho muy apreciado como Harold J. Berman, en *Law and Revolution*, ha dicho que los orígenes del Estado moderno se encuentran en el Papa Inocencio III, en la organización del papado y la influencia que ha tenido primero en la formación del Estado absolutista y luego en el Estado burocrático organizado. El Estado se ha convertido para nosotros en un lugar común. Desde la época medieval hasta hoy, no nos imaginamos sin el Estado. Aquí en el CEP hemos hecho un esfuerzo muy grande en los últimos años de pensar en cómo se racionaliza el Estado para hacerlo más eficaz, cómo, por así decirlo, transformar este oso comilón en una pantera ágil. Nosotros no tenemos la tradición francesa del *service publique* ni la tradición burocrática alemana y por consiguiente

tenemos que repensar nuestro Estado, heredado de la época borbónica española. En nuestro tiempo surgen preguntas muy acuciantes respecto del tema. Primero, la actitud crítica de los ciudadanos respecto de las autoridades públicas que recorre el mundo entero. Además, el Estado parece no ser capaz de acoger las demandas de autenticidad y de reconocimiento que tienen los ciudadanos modernos. Orientarlo hacia esas funciones parece ser una tarea pendiente. Con todas estas cualidades, ¿en qué cree que el Estado sigue siendo indispensable y en qué le parece prescindible o reformable?

PS: Autores alemanes nacidos en el siglo XX tienen en el oído una frase del *Así habló Zaratustra*, que dice: “El Estado es el más frío de todos los monstruos fríos”¹⁰. Esto lo escribe Nietzsche en 1883, cuando apareció la tercera parte del *Zaratustra*. Alrededor de 1965 se realiza un consejo de ministros en el palacio del Eliseo, donde el ministro de relaciones exteriores de De Gaulle, Couve de Murville, da una conferencia y habla de los “amigos de Francia” en el mundo. De Gaulle lo interrumpe y le dice: “Un Estado que merece este nombre no tiene amigos”. Yo creo que estas dos frases, que distan aproximadamente cien años una de la otra, dejan en claro que el discurso sobre el Estado es el tema menos inocuo que existe, porque el Estado mismo ha surgido de

¹⁰ De *Así habló Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche, puede hallarse la traducción de Andrés Sánchez Pascual (Editorial Alianza, 1972).

una alianza entre dos fuerzas, una de las cuales puede dar muerte y la otra dar vida: es decir, el Estado es el resultado de la alianza medieval tardía entre los príncipes y las ciudades. Las ciudades son los lugares de la vida burguesa, de la civilidad, del *savoir-vivre*, de la economía monetaria y del arte. Al aliarse los príncipes con las ciudades intervienen en la economía monetaria, desarrollada por cierta historiografía norteamericana. El Estado es una entidad que hace la guerra y a la vez una entidad que conduce la economía. Esta unidad es paradójica, pues se aúnan dos funciones que se repelen mutuamente. La economía necesita la paz, mientras que el Estado necesita la guerra. Ahora bien, el Estado ha crecido tanto, que quizá algún día pueda prescindir de la guerra y aceptar el primado de la sociedad civil. Yo creo que hoy nos acercamos en el mundo occidental a esta situación: la utopía de la ciencia política actual es un Estado libre de guerras.

LEONIDAS MONTES (LM): Su respuesta me recuerda al Leviatán, ese monstruo de mirada impertérrita, al cual hay que entregarle libertad para, de manera paradójica, asegurarnos nuestra propia existencia y nuestra propia libertad. Y si nos remontamos a la *politeia* griega, a la *res publica*, al *Quattrocento* y al republicanismo clásico de Maquiavelo, siempre está presente la idea de que el Estado protege la libertad de los ciudadanos, hasta llegar a la definición de Max Weber del Estado como “monopolio legítimo de la coerción”. Siguiendo su línea de pensamiento, ¿cuál cree que es la tensión actual entre el Estado y la libertad?

PS: El Estado contemporáneo nació en realidad de la siguiente experiencia trágica: durante el siglo XIX el Estado moderno inaugura algo que no existía como tal en el Estado medieval y en el Estado absolutista, pero que en cierto sentido lo hereda de ellos: la modernización de la función fobocrática, esto es, el poder mediante el miedo, el poder mediante la violencia, es monopolizado por el Estado. Y por eso el siglo XX hasta fines de la Segunda Guerra Mundial se caracteriza por el terrorismo de Estado. Hay que decirlo así de rotundo: sean cuales sean las circunstancias en que vivimos, hoy nos toca vivir en una época en que el terrorismo es anárquico o individual, hemos perdido el recuerdo de cuando la mayor parte del terrorismo era ejercido por el Estado contra sus ciudadanos. Esto vale para el así llamado “segundo mundo”, incluso después de 1945. Vale también para el periodo desde 1914 hasta la Segunda Guerra Mundial. Ahí el Estado ha confiscado la vida de sus ciudadanos, porque tiene el monopolio para declarar la guerra. En ese caso, el Estado expropia la vida de sus ciudadanos varones. Eso lo hace muy diferente a la situación de hoy, porque hoy existe el ejército profesional y la posibilidad de ir a la guerra ya prácticamente no existe para los jóvenes.

En el siglo XIX se ven, en forma amplia, las consecuencias de la Revolución Francesa, que por primera vez desde la Antigüedad estableció un levantamiento en masa, es decir, se da el reclutamiento masivo obligatorio, se persigue a los jóvenes para enrolarlos. En la Revolución Francesa, por primera vez, no hubo ejércitos profesionales, sino que ejércitos de ciuda-

danos, surgidos del reclutamiento no voluntario. En las demás naciones europeas esto sucedió a consecuencia de la Revolución Francesa, y desde esa época las cifras de muertos en la guerra suben en forma explosiva. Un historiador bélico norteamericano hace poco hizo un nuevo cálculo de los muertos de la era napoleónica, donde se da la primera “guerra total”: lo calcula en cinco millones, a diferencia de los tres millones y medio de muertos que se habían calculado antes, a cuenta de Napoleón. El siglo XIX estructuralmente es un siglo que desde el punto de vista psicológico estaba hecho para enloquecer a los jóvenes. Tras el bachillerato o después de alcanzar la mayoría de edad, los jóvenes tenían que estar dispuestos a morir por la patria, pero al mismo tiempo sus padres les tocaban el hombro y les decían: “Prepárate para una larga vida, como si fueras a cumplir ochenta años”. Es una especie de situación fundamental de esquizofrenia curricular. Vive como si tuvieras que morir joven (¡la patria te da buenas razones!), pero vive a la vez como si quisieras algún día ver jugar a tus nietos. Nunca hay que olvidar por qué hay tantas biografías irregulares en el siglo XIX. ¿Por qué los hijos de “buenas familias” preferían de pronto carreras artísticas antes que una carrera de abogado? ¿Por qué surgió esa bohemia tan grande, por qué apareció la tentación de las drogas para muchos jóvenes durante el siglo XIX, hasta el punto en que Nietzsche pudo escribir: “¡Oh, quién ha de enseñarnos la historia entera de los narcóticos! ¡Es casi la historia de la ‘educación’, la así llamada educación

superior!”¹¹? Es una frase que solo podría haber sido escrita a fines del siglo XIX. Así como la frase conclusiva de *Ecce Homo* (“Yo no soy un hombre, soy dinamita”¹²), aunque no se quiera creer, es un helvetismo —una frase que solo podría haber sido escrita en Suiza, por muy raro que parezca— pues Suiza no solamente era el campo de práctica del terrorismo individual, sino que también era el Estado en que por primera vez la dinamita fue usada para fines civiles, para la construcción del túnel de San Gotardo, una de las maravillas del mundo del siglo XIX. Este túnel demostró que los hombres quizá no puedan mover montañas, pero sí atravesarlas mediante túneles, pues nadie hace perforaciones como los suizos. A eso se refería Nietzsche cuando dice que es “dinamita”.

SYLVIA EYZAGUIRRE (SE): La frase de Nietzsche me resuena a lo que usted dice en su libro *Ira y tiempo*, que la política es el arte de administrar la ira en la historia. Destaca al catolicismo y al comunismo como “los dos órganos más poderosos de recolección metafísica y política de la ira de la civilización occidental”. En el último tiempo hemos sido testigos de cómo las instituciones políticas (sobre todo la democracia) y religiosas han perdido la confianza

¹¹ La mención a las drogas por parte de Nietzsche se encuentra en su libro *La ciencia jovial*, del cual hay una versión de José Jara (Monteávila, 1990; reedición en Ediciones Universidad de Valparaíso, 2013).

¹² La referencia a *Ecce Homo* se basa en la versión de Andrés Sánchez Pascual (editorial Alianza, 1971).

depositada en ellas, y por lo tanto han perdido la capacidad de administrar la ira. Tal vez podríamos interpretar a Trump en los Estados Unidos, Bolsonaro en Brasil, López Obrador en México, Orbán en Hungría, como consecuencia de este debilitamiento de la política como administración de la ira. ¿Cómo ve esta crisis de la política? ¿Cree que surgirán nuevas instituciones para reemplazar a la política y a la religión con el fin de administrar la ira, o la transformación será en el seno mismo de estas instituciones?

PS: En primer lugar quisiera explicar cómo llegué a describir la ira —en el marco de un análisis psicopolítico mayor— como algo factible de ser recolectado. Para recolectar la ira hay que transformar los afectos en depósitos de afectos. Hay un dicho alemán sobre alguien generoso y que vive sin resentimiento: se dice que “su ira no dura más allá de la cena” [Er bringt seinen Zorn nicht über das Abendessen hinweg]. Vale decir, no acumula este afecto dentro de sí, sino que lo deja ir. Esta es una manera muy sana de gestionar la ira, porque así la ira no lo envenena y no debe conservarla. Por el contrario, la ira acumulada se transforma en resentimiento. Esta es una de las razones por las cuales no solo filosófica, sino también psicológicamente hay que volver a Nietzsche, pues él es uno de los padres fundadores de la psicología del resentimiento. Dos generaciones después, el filósofo alemán Max Scheler volvió a explicar esto de modo más amplio, ilustrando el papel del resentimiento en la construcción de la moral en

general¹³. Los afectos como la ira, la necesidad de venganza, la esperanza y el deseo de grandeza pueden ser recolectados en “bancos de afectos”, por decirlo así; no es dinero lo que se deposita, sino afectos. Ustedes podrían preguntarse, por supuesto, ¿cómo se llaman estas instituciones en las que se depositan afectos? Todos sabemos la respuesta: son los partidos políticos. Los partidos son bancos de afectos. Cuando están en bancarrota, no se recibe nada de tus activos en este banco. Si yo, como obrero en el siglo XIX, depositaba mis esperanzas y mi protesta en el Partido Socialdemócrata de Alemania, mi ira era una categoría relativamente sucia, pero a través del partido esta es purificada, transformada en un discurso político digno de ser representado en el escenario de la sociedad. Ya no es una ira sórdida y destructiva, sino que el partido, como una planta de tratamientos para los afectos sucios o destructivos, procesa la ira hasta convertirla en demandas capaces de ser representadas, de ser propuestas de un modo político y de ser integradas en programas políticos también. Al nivel de los afectos personales, muchas veces hay emociones muy oscuras, como el deseo de matar, el resentimiento, el alegrarse por el daño del otro [*Schadenfreude*], que se dice que es un afecto típicamente alemán, pues no existe la palabra para ello en otros idiomas —la alegría por la des-

¹³ El libro de Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, fue traducido tempranamente por José Gaos (Revista de Occidente, 1927) y tiene una traducción más nueva de José María Vegas (Capparrós, 1993).

gracia ajena; en las demás culturas falta el *terminus technicus*, pero nosotros lo aprendemos ya desde niños. En suma, esta historia de los bancos ayuda a entender un poco más lo que en un lenguaje psicopolítico ocurre cuando los partidos se dirigen a los electores y los invitan a depositar sus activos de afectos en ellos. Esta nueva descripción de los flujos de afectos es importante y necesaria, porque en general los partidos tradicionales son presa de su propia retórica y ya no entienden ellos mismos lo que hacen. Lo que debe hacer un buen banquero de los afectos es prometer rentabilidad y esa rentabilidad en el fondo se paga en la forma de políticas exitosas. Las políticas exitosas de la socialdemocracia en Alemania, a fines del siglo XIX, consistían en que incluso un político conservador como Otto von Bismarck estaba obligado a dictar leyes sociales que hicieran realidad gran parte de las demandas socialdemócratas, pero en el lenguaje de una política conservadora. Es decir, estos afectos se traducen en políticas exitosas. Después de la Segunda Guerra surgió esta polaridad mundial entre mundo libre y comunismo. El comunismo, para la socialdemocracia occidental, para las fuerzas de centroizquierda en Occidente, era una gran suerte, porque mientras hubiera un comunismo fuerte, siempre sería evidente que la socialdemocracia era el mal menor. No había que buscar por mucho tiempo el mal menor para encontrarlo. También los partidos conservadores debían convertirse estructuralmente en socialdemócratas, porque de lo contrario no se podían parecer al mal menor. Por eso nos hace tanta falta el

comunismo, porque esta amenaza hizo implosión y por eso los así llamados partidos populares en Europa están en decadencia. Surgen situaciones nuevas, completamente caóticas. Al igual que con el sistema bancario, la gente está desconcertada, porque ya no hay rentabilidad. Imagínense que durante cinco años han depositado diez mil dólares en el banco y al cabo de cinco años vuelven a mirar su cuenta y solamente hay 9.900 dólares, porque (a) el banco no pagó intereses y (b) cada año les cobra comisiones. Es decir, el sector bancario mismo, en la época de los bajos intereses, está en vías de convertirse en algo absurdo. Y los bancos psicopolíticos —los partidos— también están en vías de convertirse en absurdos, porque ya no pagan intereses o no pueden prometer rentabilidad. Entonces surge un comportamiento experimental entre los votantes: votan de una manera, luego votan de otra. Nunca tantas personas dentro de tan poco tiempo habían cambiado tanto de partido. Mi abuelo durante cincuenta años votó por los socialdemócratas. Si viviera hoy diría “basta, voy a votar por Angela Merkel” y al cabo de cuatro años quizá diría “no, voy a probar otra cosa, vamos a probar con los liberales”. El ciudadano ya no acumula rentabilidad, sino que colecciona desilusiones. Eso es el individuo moderno. Antes uno acumulaba experiencias; hoy coleccionamos desilusiones.

SE: Y dado que los bancos psicopolíticos se hallan en deuda y no están produciendo rédito, ¿ve que la democracia peligra como sistema para admi-

nistrar las esperanzas y las decepciones, o todavía no hemos llegado a eso?

PS: Aún no llegamos a ese punto, pero las instituciones democráticas y sobre todo los sentimientos democráticos se están debilitando, pues muchas personas tienen la impresión de que incluso la democracia se estructura mediante “el eterno retorno de lo mismo”. La democracia vive de lo que Timothy Snyder, en su libro publicado hace poco *The Road to Unfreedom* —a mi juicio, un libro importante—, llama el “sentimiento meliorista del tiempo”¹⁴. Elegir en las urnas tiene el sentido de que los electores, el colectivo de los electores, cada dos años pueda expresar su parecer sobre el rendimiento de los partidos, es decir, sobre cómo están gobernando, cómo están dirigiendo. Pero sucede que los electores tienen la sensación de que no hay más alternativas, es decir, que no puedo reconocer el mal menor ni tampoco puedo reconocer la opción de mejoría, o estoy tan confundido que no separo mejoramiento y empeoramiento. El no poder distinguir entre mejoramiento y empeoramiento no le pasó solo a los alemanes en los años treinta, sino que también a los brasileños en el siglo XXI. Esto es justamente la expresión de la situación en que el juicio emocional de los colectivos se destruye por una infeliz combinación de publicidad mediática a través de la desin-

¹⁴ La obra de Timothy Snyder, *El camino hacia la no libertad*, ha sido recientemente traducida por María Luisa Rodríguez (Galaxia Gutenberg, 2018).

formación o a través de una situación política y económica objetiva en la que un grupo de personas no ven la manera de mejorar su situación durante algún tiempo. Y entonces aparece la resignación y el masoquismo político. Que el pueblo tiene una relación sadomasoquista con sus gobernantes no es solo una especialidad rusa, en donde el pueblo dice al gobierno: “Ustedes no saben todo lo que podemos aguantar. Todavía no estamos suficientemente mal. Por favor, siga torturándonos”. El artista que mejor ha comprendido esto es Sergei Eisenstein en su película clásica sobre la revolución, Iván el Terrible. Iván se decepciona de la gente y del poder, y decide retirarse a un monasterio cerca de Moscú. Creo que muchos de ustedes han visto esa toma sensacional en donde Iván está sentado en el monasterio mirando hacia afuera, contemplando un vasto terreno nevado, sentado con su barba larga, que toca el otro lado de la ventana, mostrando su perfil cruel. Y entonces se ve afuera una caravana en forma de S que viene caminando sobre la nieve: es el pueblo moscovita. La gente se acerca al monasterio, se arrodilla rogándole que vuelva con ellos y que los siga oprimiendo. Lo que quiero decir con esto es que el campo del análisis psicopolítico es bastante amplio y muchos fenómenos de este tipo solo se pueden entender mediante la categoría del masoquismo colectivo.

LM: Usted ha narrado de manera provocativa cómo la izquierda administró la ira tan eficientemente durante los siglos XIX y XX, los afectos, el thymós de los más desfavorecidos y cómo este se

convierte en miedo, en terror y en hambre. Y dice algo notable en *Ira y tiempo*: la izquierda europea en su historia persiguió cansada e incansablemente el proceso de crear un lenguaje para la ira de los afortunados. Y más adelante destaca este giro lingüístico de la izquierda radical de fines del siglo XX, el giro hacia el “antifascismo”, que define como la maniobra lingüística más exitosa del siglo XX. ¿Cree que hoy, en el siglo XXI, es posible realizar algún giro lingüístico en ese sentido o este banco central es hoy una banca libre, que en su implosión nos llevará a algo diferente?

PS: Si nos quedamos con la metáfora del banco, es evidente que la Tercera Internacional Comunista, la dirigida desde Moscú (no la Segunda, socialdemócrata), fue el Banco Mundial de la Ira. Era como un Fondo Monetario Internacional de la Ira, que podía pagar depósitos de ira a Cuba, y desde Cuba se podía pagar hacia otros países de Latinoamérica. Mientras existía este Banco Mundial, existía también una fuerte oposición, porque este Banco Mundial no solo administraba la ira, sino también la esperanza socialista. “Deposito ira y protesta, y recibo una ganancia en esperanza y mejoría”. Ese fue un negocio exitoso, sobre todo para el mundo occidental, porque bajo esa presión ganaron los trabajadores occidentales. En efecto, en esa época los salarios reales en el mundo occidental subieron significativamente y surgió algo así como una sociedad de clase media. Pero hoy nuevamente volvemos a caer en una época de repolarización

porque las condiciones de presión han cambiado muchísimo.

SE: Uno de los principios básicos de la democracia y del mundo moderno, que piensa al hombre como un ser libre, al contrario del feudalismo, es la libertad de expresión. La libertad de expresión es uno de los derechos fundamentales del hombre en la era moderna y, sin embargo, en el último tiempo hemos sido testigos de una tendencia a limitar la libertad de expresión. Hoy el gobierno de Macron, por ejemplo, comunicó que el Estado monitoreará Facebook con el fin de remover discursos que inciten al odio. Hemos visto también prácticas de limitación del discurso en universidades y en la esfera pública. ¿Qué piensa de esta tensión entre libertad de expresión y la protección del espacio público ante los discursos de odio?

PS: Bueno, quien se dedica a la historia de las ideas y del lenguaje en los últimos quinientos años en Europa no llega a la conclusión de que el hombre fue creado para la libertad de opinión, sino que el mundo moderno surge de las guerras *confesionales* del siglo XVI. Pero las confesiones no son opiniones libres, más bien, como su nombre lo dice, confesiones: la manifestación de posturas absolutas en el espacio público. La sociedad moderna se origina solo cuando las confesiones se pueden transformar en opiniones, es decir, cuando la alta tensión de las pasiones y las confesiones se transforma a la baja tensión de las opiniones. Es decir, necesitamos “trans-

formadores” para hacer que la democracia, por así decirlo, sea un mundo de baja tensión. Mientras las pasiones no se transformen en intereses (que fue el gran tema de Hirschman¹⁵) o mientras las confesiones no se transformen en opiniones, no puede haber democracia. En la confesión y en la pasión hay una imposibilidad energética para la comunicación democrática. Este ha sido un proceso de aprendizaje muy doloroso para los europeos. Cuando surge el concepto de *les politiques* en el siglo XVII en Francia, este se refería a aquellos que, en el ámbito del gobierno, del parlamento y de la corte, comenzaron a transitar entre las pasiones y las luchas confesionales. Fueron los inventores de la neutralidad. Allí donde hay neutralidad surge el espacio para opiniones que no son pasiones ni tampoco confesiones. Y por eso pienso que el ser humano como ser opinante es una creación muy joven; se inventó recién hace poco. El hombre tiene pasiones y confesiones, ambas irreversibles. Esto siempre fue un asunto de vida o muerte, de salvación o condena. Pero este debilitamiento de la confesión hasta llegar a ser opinión también ha tocado al catolicismo. Me gusta citar esta frase de Juan Pablo II, el Papa polaco Karol Wojtyla, que en una entrevista con un periodista italiano —no en una declaración ex cathedra— dijo: “*Speriamo che l’inferno sia vuoto*”, esperemos que el infierno esté vacío. Esto quiere decir que, si el infier-

¹⁵ El libro *Las pasiones y los intereses* (1977), de Albert O. Hirschman, contó con traducciones en 1978 y 1999, y está actualmente disponible una tercera por Joan Solé (Capitán Swing, 2014).

no está vacío, entonces la creencia en el infierno es solo una opinión, con la implicancia desagradable de que quizá también el cielo esté vacío y que el cielo y el infierno sean metáforas metafísicas para estados del alma humana en este mundo. Entonces es evidente que en el mercado de las opiniones puede haber muchas cosas y uno puede referirse a tradiciones religiosas tolerantes, citando esta frase bíblica: “En la casa de mi Padre hay muchas moradas”. Pero esto supone que se haya hecho un trabajo previo de desfanatización. Sin embargo, nuestro problema hoy justamente son las refanatizaciones o los pseudo fanatismos o fanatismos oportunistas que observamos. Los alemanes, también los austriacos, son especialistas en este último tipo de fanatismo. Muchos alemanes aparentemente pensaban que no era tan dañino tener diez años de fascismo en la biografía propia, por ejemplo. Era un pseudo entusiasmo por un gran hombre. Y más tarde, nos vamos al *shopping mall*. La vida es demasiado larga para una sola confesión o para un solo entusiasmo. Algunos creen que es demasiado larga para un solo amor o para un solo matrimonio. En Alemania tenemos esta expresión hermosa: la “monogamia secuencial” [sekuenzielle Monogamie]. Y también eso se puede aplicar al nivel de las opiniones o los pseudo entusiasmos. La vida es lo suficientemente larga para interesarse o entusiasmarse en muchas cosas diversas, a no ser que usted elija lo que se llama en Alemania la “realización temprana” [Frühvollendung].

LM: Usted habló del fanatismo. Los padres del liberalismo del siglo XVIII se oponían fuertemente al fanatismo y a la superstición por razones históricamente conocidas. ¿Cree que en este “mercado libre” de opiniones y emociones, de ideas e informaciones, se está dando el germen nuevamente del fanatismo y la superstición?

PS: Evidentemente, pero no creo que sean fanatismos sustanciales que alcancen la espesura de una confesión verdadera. Sobre todo a partir de la experiencia alemana me parece evidente que en el siglo XX surgió el fenómeno del pseudo entusiasmo y el pseudo fanatismo. Me parece que este fenómeno, supongo, va a persistir en el futuro mientras haya confluencias entre diferentes afectos, por ejemplo la confluencia entre resentimiento y esperanza. Allí de forma temporal pueden crearse nuevos entusiasmos peligrosos, que están fuera del alcance de los argumentos. Ese es siempre el criterio: cada opinión puede tener una opinión contraria, pero los entusiasmos no son cosas a las que se les pueda oponer un contrario. Simplemente no hay contrario, pues llenan todo el espacio. Sin embargo, pienso que son cosas efímeras, que van a durar unos pocos años y que se esfumarán.

SE: Hay una distinción clásica en filosofía entre apariencia y realidad. La encontramos en Platón, en Kant, en la historia de la filosofía. Y hoy parte importante de nuestra vida transcurre en el mundo virtual. Las redes sociales como Facebook, Twitter,

Instagram, Tinder, etcétera, son plataformas en donde cada persona construye un yo virtual y a partir de allí se relaciona con los otros y con el mundo. En este mundo virtual se hace cada vez más difícil distinguir lo real de lo virtual, o lo virtual se hace cada vez más real. ¿Cree que hoy el valor de la apariencia superó al valor de lo real? ¿Tiene sentido esta distinción? Hablando desde Heidegger, ¿cómo aparece el ser? ¿Es esta era virtual la culminación de la época técnica, o estamos ante una nueva forma de aparecer del ser?

PS: Yo creo que ninguna cultura está tan bien preparada para la virtualidad como la española, por la simple razón de que ya en el siglo XVII la corte española había establecido la total virtualización de las relaciones humanas. Cien años después acontece lo mismo en Versalles, cuando 4.000 o 5.000 representantes de la nobleza rural fueron concentrados en la corte y jugaban juegos estratégicos entre ellos como en un gran teatro de marionetas. Hay una grandiosa carta de Madame de Pompadour al filósofo Montesquieu, en la que se queja de que todos en la corte, salvo el rey, son autómatas. Es uno de los primeros pasajes en la literatura en que aparece la metáfora del autómata para referirse al hombre moderno, a saber, el cortesano. El cortesano es aquel que consiste solo en apariencias, pero esta apariencia allí es equiparable a la realidad. Entre estas personas surgen extrañas rivalidades, surge la envidia mortal, por ejemplo, entre el tercer y el segundo mayordomo del Rey, porque el segundo tiene el derecho de llevar-

le la camisa por la mañana, mientras que el otro tiene el honor de llevarse su bacinica. Otro hijo de una gran familia de duques rurales se convierte en el tercer o cuarto maestro de la mostaza. Llegan a ser rivales por distinciones demenciales. En realidad, esto comenzó en España, en un mundo en donde todavía regía la etiqueta más estricta de la corte (quizá aparte de la China, de la cual no sé tanto). Creo que los españoles y los chinos son los mejor preparados para la era virtual, suponiendo que harán el esfuerzo de estudiar más en detalle su propia edad de oro. Y si un día tienen el privilegio de leer el *Oráculo manual* de Gracián conocerán, a través de una gran prosa del siglo XVII, lo que hay que saber para moverse entre las redes con astucia y virtuosismo en el siglo XXI. Gracián mismo fue lo suficientemente astuto para decir que el cortesano perfecto es a la vez el santo perfecto (¡a no ser que Schopenhauer haya traducido mal ese punto!). Lo que quiero decir es que el sabio perfecto, el que juzga la vida desde el punto de vista más alto, se llama a sí mismo “santo”, pero en el fondo ya es una persona totalmente penetrada por la evidencia de que el arte de la vida y el comportamiento estratégico coinciden, y que la vida y el ajedrez convergen. Por eso tenemos que explorar esta metáfora del juego, del teatro, que viene de la metafísica española de los siglos XVII-XVIII. Tenemos que pensarlas nuevamente. La sociología reinterpretó críticamente una parte de esta metafísica, hablando de “roles” que desempeñan los seres humanos modernos. Con el concepto de “rol” se contamina estructuralmente a la existencia humana con la me-

tafísica del teatro español. Y si no tienen suficiente conocimiento de sus fuentes, que hablen con los chinos, también ellos tenían sus artes estratégicas y su arte de la obediencia subversiva. Con todo, los emperadores eran todavía más inteligentes: ocuparon las posiciones más importantes de la corte con hombres castrados.

LM: Con respecto a todos los cambios técnicos que experimentamos violentamente día a día, nos acordamos de esa famosa entrevista a Heidegger publicada póstumamente en 1976 en donde él, abrumado, dijo: “Solo un dios puede salvarnos”¹⁶. ¿Es usted pesimista u optimista con respecto a los cambios que atraviesa la humanidad? ¿Se siente cómodo con Heidegger o cree que hay un modo más optimista de mirar el porvenir?

PS: Creo que Heidegger habla impostando la voz cuando dice que “Solo un dios puede salvarnos”. ¿Qué quiere decir realmente? Habla en condicional y se pone en una posición que, por ejemplo, un griego del siglo VI o V a./C. habría aceptado, antes de que hubiera llegado el culto de Dionisio a Grecia. Dionisio era el dios venidero. Es el dios que posee típicamente un largo adviento. Trae el vino, una cierta forma de fiesta, trae la nueva posibilidad de embria-

¹⁶ En castellano, la entrevista a Martin Heidegger para el semanario alemán *Der Spiegel* se encuentra en el libro *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34. Entrevista de Spiegel* (Tecnos, 1996), con traducción de Ramón Rodríguez.

garse. Atrae a las mujeres —eso es muy importante. El culto dionisiaco rescata, por así decirlo, elementos de un feminismo temprano al interior de la cultura griega. Allí aparecen, por ejemplo, las “faloforias”, fiestas en que las mujeres llevaban falos de un metro por las calles, divirtiéndose enormemente. En las faloforias se hacían réplicas enormes de este objeto místico y se las llevaba al hombro. Es una forma extraña de hacer una fiesta. Heidegger habla desde la posición de un presocrático, que se plantea la siguiente pregunta: si acaso para la humanidad contemporánea existe algo así como un dios venidero, refiriéndose a algo que sería más fuerte que el culto moderno de la autoafirmación técnica. “Dios” es, en efecto, una metáfora de aquello que es más fuerte que el interés de supervivencia del ser humano. Es decir, también los seres humanos del futuro, si tienen suerte, van a conocer quizá algo que va a permitirles superar esta maldición de la supervivencia por la supervivencia misma. Y esta palabra de salvación no es presocrática, sino que proviene de Hölderlin. El himno de Hölderlin dice: “Donde hay peligro, allí también crece la salvación”¹⁷. Estos dos elementos están en esta cita de la entrevista del Spiegel. Me gusta mucho la respuesta que Odo Marquard dio a esa frase sagrada de Heidegger hace muchos años,

¹⁷ El poema de Hölderlin, “Patmos”, en que figura este verso, ha sido traducido muchas veces y puede leerse en *Antología poética* (Cátedra, 2002), con versión de Federico Bermúdez-Cañete. La interpretación heideggeriana del mismo está en “¿Para qué poetas?”, recogido en el libro de Heidegger *Caminos de bosque* (Alianza, 1995), traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte.

en un comentario que hizo sobre la interpretación de la frase de Hölderlin: “Allí donde está la salvación, allí también crece el peligro”. Porque así como los seres humanos modernos tienen buenas razones para temer a sus salvadores, también las tienen para tener miedo del peligro.

LM: Me encantaría que pudiera referirse a su polémica propuesta sobre los impuestos voluntarios. Allí ve una naturaleza humana distinta y una relación distinta entre el ser humano como miembro de la comunidad y el Estado. ¿Cree que su idea pueda tener asidero en el futuro?

PS: Cicerón dijo que los impuestos constituyen el nervio de la *res publica*. Cicerón utiliza allí un término muy poco habitual, *vectigalia*, una palabra rara que se ocupa pocas veces y que significa “lo que se junta o se reúne”. Probablemente se halla allí el verbo *vehi* (desplazar). Ya Cicerón, desde el punto de vista romano, sabía que la *res publica* (la palabra “Estado” no cabe aquí) vive de su propio presupuesto. Esto tiene que ver con el hecho de que la comunidad romana dependía del financiamiento de las legiones y de tener suficiente dinero para tener soldados pagados. Normalmente los soldados en el ejército romano servían durante veinticinco años y después les correspondía un tiempo de descanso. Los romanos inventaron, si se quiere, la jubilación de los funcionarios públicos. En la costa del mar Adriático, hoy Croacia, había pensiones para los soldados. En Badenweiler, al sur de la Selva Negra, de

donde proviene Heidegger, los viejos oficiales romanos se sumergían en los baños termales para recuperarse. Una de las fuentes que tiene el Estado para asegurar la lealtad de sus servidores es poder pagarles bien. Como acertadamente dijo Max Weber, la única forma de limitar la corrupción consiste en pagar bien a los funcionarios públicos¹⁸. Un funcionario mal pagado es muy susceptible al encanto de un segundo ingreso. Estas cosas se conocen bien desde hace al menos dos mil años. Al comienzo del Estado moderno estos fenómenos reaparecen. El Estado, en el fondo, vive de la capacidad de producir funcionarios convincentes. Por otra parte, había formularios bizantinos para el juramento de funcionarios, que debían ser llenados por cada funcionario y que tenían la solemnidad de un sacramento. Entrar al servicio público era un acto sacramental, se juraba ante la Virgen y el Emperador, ante Dios y Jesucristo, estableciendo lealtad incluso ante una revolución palaciega. Eso estaba en el contrato que firmaba el funcionario público. Había que prometer morir con el viejo emperador antes que servir al nuevo. Existía una mística del Estado sobre la cual se basó su éxito o al menos gran parte de él. Es muy difícil hipnotizar a las personas para que realmente sirvan al Estado. Mi ejemplo preferido es la Tercera República francesa que comienza en 1871, después

¹⁸ Las ideas de Max Weber sobre la corrupción y los funcionarios pueden verse en su conferencia "La política como vocación", recogida en el libro de Weber *El político y el científico* (Alianza, 1967), traducido por Francisco Rubio.

de la Guerra Franco-Prusiana. A partir de 1880, en todos los edificios públicos se leía el lema, olvidado tras casi un siglo después de la revolución, de *liberté, égalité, fraternité*. Cien años demoró en imponerse esa tesis. Y luego surgió un tipo de funcionario público que, a mi entender, es el más impresionante que ha creado la historia cultural europea: el profesor francés de liceo. Ellos fueron los soportes de la nación. Enseñaban a los alumnos el *modus vivendi* de la existencia republicana, siendo ellos buenos franceses; y la sabiduría del sistema escolar francés consistía en que las vacaciones de verano comenzaban el 14 de julio¹⁹. Permítaseme un paréntesis: la falta de instinto de la política cultural actual en Francia se muestra en el hecho de que las vacaciones hoy no comienzan el 14 de julio. La asociación entre libertad, verano y juventud fue hecha pedazos por la mala política cultural de hoy. Así, para Macron es mucho más difícil gobernar en comparación con sus antecesores que gobernaron hasta 1940.

LM: Vamos a abrir la conversación para que el público haga algunas preguntas.

P: Ha dicho que los partidos políticos son un banco de afectos. Sin embargo, en las democracias también surge el fenómeno del populismo, que suele indicar una debilidad de los partidos. Donde hay populismo, suele haber un sistema de partidos muy

¹⁹ Fecha que conmemora el Día de la Federación, la que corresponde al aniversario de la Toma de la Bastilla en 1789

débil. ¿Cómo puede entenderse el populismo desde el punto de vista de los afectos?

PS: No estoy seguro si el populismo lo describimos bien o lo entendemos bien. En primer lugar estos fenómenos populistas son enteramente compatibles con la tradición de la acumulación de ira, esperanzas y protestas en lugares de acumulación de capital que llamamos bancos. Solo que en este caso no son bancos estatales, sino bancos populares, como dice el nombre, y son bancos sin grandes tradiciones, si se quiere, son bancos *start-up*, que abren sus negocios en el corto plazo y que pronto tendrán su bancarrota, y dejarán probablemente a sus clientes en la calle, de modo que estos tendrán que depositar sus afectos en algún otro lugar. Lo podemos observar en Brasil. Aquellos que ahora depositaron sus afectos en el futuro jefe de gobierno quizá en unos pocos años más van a retirar sus depósitos. Desde mi punto de vista aquello es bastante probable. Fuera de eso, uno debería ver el populismo con cierta amabilidad, porque, en el fondo, el populismo representa una agudización del sector bancario emocional en una época de bajos intereses. Si en todas partes hay una política emocional de interés cero, entonces un banco popular afectivo, al menos en el corto plazo, es un fenómeno que promete algo así como un cierto rédito. Pero después resulta ser una empresa fraudulenta. Quizá quede claro en pocos años más que el populismo tiene una similitud estructural con el sistema de bolas de nieve o el esquema Ponzi de estafa piramidal. Aquellos

que llegan al último son los que más pierden.

P: Quisiera preguntarle sobre la relación entre comunidad y libertad individual. Hay quienes piensan que la sociedad es un pacto de no agresión entre individuos. Otros piensan que los problemas que aquejan a algunos miembros de la sociedad son también problemas de todos los demás miembros. Sobre estas ideas distintas están montados, por ejemplo, los diferentes sistemas de pensiones y ciertas políticas públicas para atacar la desigualdad. ¿Cuál es su posición al respecto?

PS: Bueno, uno podría señalar que la sociedad moderna, como lo dijo nuestro colega fallecido, Ulrich Beck, hace un cuarto de siglo, es un sistema para el control de los riesgos existenciales —él hablaba de la sociedad del riesgo²⁰. La Modernidad es una época que ha generado una nueva matemática; desde el siglo XVII ha venido desarrollándose —a eso contribuyó, por cierto, la dinastía matemática suiza de los Bernoulli— y se trata de una matemática que tiene que ver con el sistema de seguros. Los seguros son tal vez la creación más original del mundo moderno. Quizá uno debería mirar los Estados y los seguros simultáneamente, de modo estereoscópico. Pues el “Estado” recibe su nombre a partir de la discusión italiana sobre la *res publica*, después esto

²⁰ Sloterdijk se refiere al libro de Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo* (Paidós, 2006), disponible en traducción de Jorge Navarro, Daniel Jiménez y María Rosa Borrás.

pasó al *État* francés —*Staat* en alemán—, que describe la fuerza de la permanencia, la capacidad de *estabilidad* de las instituciones. Pero es evidente que la sociedad moderna no es persistente, sino que está expuesta a una dinámica casi revolucionaria, ya sea en una reforma permanente o una revolución permanente. El Estado podría llamarse un *glissando*, es decir, algo que está en permanente cambio, deslizándose de un lado a otro. El mismo nombre de Estado es un nombre utópico de algo que no puede existir en la realidad. El Estado parte con un pseudónimo. Cuando el Estado o Luis XIV dice “el Estado soy yo”, en realidad ya lleva una máscara, la máscara de la estabilidad, una que no puede tener. En el fondo, tenemos dos sistemas: el sistema fiscal y los seguros. Son dos sistemas que constituyen la gestión del riesgo del mundo moderno. Los seguros aseguran, por lo general, a los individuos, los metaseguros aseguran a los seguros, y finalmente el Estado asegura los seguros de los seguros. De esto siempre nos percatamos cuando al final el contribuyente recibe la cuenta de una mala política. Porque al final todo el Estado tiene la estructura de un gran sistema inmunológico, de un sistema de seguros. Este sistema de seguros, en largos periodos de paz, es más visible que en tiempos inquietos, en los cuales las personas se orientan más hacia valores liberales. Hoy vivimos una época en que el motivo de la seguridad es más fuerte que el de la libertad, lo cual es un fenómeno típico de largos periodos de paz.

P: Dice que los partidos ya no dan más réditos a los ciudadanos. Esto ocurre en la misma época en que muchos políticos vienen de la técnica, principalmente de la economía. Por otra parte, Keynes dice que todos los políticos son deudores de algún pensador. ¿Qué necesitamos hoy, nuevos pensadores o mejores economistas, y por ende mejores políticos?

PS: Si se me permite dar un ejemplo alemán: tenemos en el parlamento alemán muy pocos economistas —para responder a la primera pregunta. Antes esto era más extremo todavía, antes un 50% eran profesores, un 30-40% eran juristas o de otras profesiones liberales, casi nunca un dentista o un cirujano, casi ningún arquitecto o ingeniero, y jamás hasta ahora un banquero. Esto hay que examinarlo de cerca, pues es un hecho que uno puede remontarse hasta la asamblea revolucionaria de los estamentos en 1789, cuando después de una pausa de unos 170 años se reunieron en Francia por primera vez los estamentos, lo que irónicamente se llamaban *état*, lo que tiene que ver con esta lógica medieval sobre la cual hablaba ayer. Las corporaciones en el medioevo se llamaban *universitates* y estas *universitates* luego se transformaron en el idioma español en las *generalidades*, esto es, los órganos estatales, las autoridades. Pero en alemán, francés e inglés la única palabra en la cual las corporaciones medievales siguen viviendo es en la palabra “universidad”. Las universidades son las únicas *universitates* que pasaron directamente de la Edad Media a la Edad Moderna. Cuando los esta-

mentos, esas corporaciones de la Iglesia y las profesiones liberales, se reunieron en Francia, lo hicieron bajo esta extraña sinonimia de *état* y *État*. En nuestro tiempo no se ve la diferencia entre estamento (*état*) y Estado (*État*). Pero tiene una gran importancia para la retórica revolucionaria. Sieyès no dijo en vano: “El tercer estamento es en sí mismo la nación completa”. El tercer *état* no necesita ni del primero ni del segundo; y eso en la retórica revolucionaria es el momento fundacional del Estado moderno, pues la Iglesia y la nobleza son excluidos del tercer estado en la revolución. Luego, representantes de la nobleza y del clero se unieron al tercer estamento. Después del 4 de agosto se tomó la decisión de que la nobleza francesa renunciara voluntariamente a sus privilegios —en el fondo, el instante entusiasta de la Revolución Francesa. ¿Pero quiénes eran los representantes del tercer estado? ¡Los abogados! ¿Quiénes eran la voz del pueblo? El tribuno de la plebe, el intelectual moderno sobre el cual hablamos ayer, fue Robespierre, un pequeño abogado de una ciudad de provincia, Arras, que repentinamente representó el arquetipo del discurso parlamentario, es decir, un alegato no referido a un litigio jurídico. Robespierre inventó el discurso parlamentario. Un jurista que entró en la Asamblea Nacional y proclamó la tesis: “El sueño de la filosofía se hizo realidad”. Se refería a la idea estoica del universalismo de la humanidad.

III. TERCERA JORNADA LA IRREVERENCIA DEL PENSAR

Conversación con
Cristián Warnken

Miércoles 14 de noviembre de 2018
Sala Gabriela Mistral, Biblioteca Nacional de Chile

*Tras darle la bienvenida en la Biblioteca Nacional, Cristián Warnken recita el fragmento en francés de *Altazor* de Vicente Huidobro. Warnken menciona que Huidobro es un hijo terrible de la modernidad.*

CRISTIÁN WARNKEN (CW): Usted en el libro *Los hijos terribles de la Edad Moderna* cita el texto *El Loco*, de Nietzsche, el famoso fragmento 125 de *La ciencia jovial*, que dice: “¿Hacia dónde nos movemos nosotros?”, y usted afirma que allí hay un diagnóstico “anti-abarcante” del modo de ser moderno, en tanto constata la manera y el modo de la existencia corriente en un continuo resbalar y caer, resbalar y caer. Para nosotros, que somos un país que estamos al borde del abismo en el fin del mundo, que todo caiga es inquietante, los terremotos, los tsunamis. Somos un país estrecho, y me gustaría que me explicara qué significa este “caer” que se percibe en el

libro suyo, la sensación de que vamos cayendo, vamos en una caída libre, y si esa caída libre se parece a la caída de Altazor, la caída de la modernidad.

PS: En los siglos cristianos de Europa la existencia humana se representó como una forma de caminata; el ser humano es ahí esencialmente un caminante. No alguien que cae, sino que ya ha caído, porque con la expulsión del Paraíso a causa del pecado original ya nos hemos caído, pero luego nos levantamos y nos convertimos en caminantes. La forma cristiana del caminante es la del peregrino que siempre está en camino hacia un lugar de peregrinaje; en última instancia está en camino hacia su propia tumba. Todos los seres humanos peregrinan hacia su tumba en la interpretación tradicional de la condición humana. La expresión “condición humana” es ella misma parte de la antropología católica, porque la palabra “*conditio*” no significa en este contexto “*fitness*”, sino que “fragilidad” y la “*conditio*” humana o la condición humana ha cambiado dramáticamente desde el siglo XVII, en el sentido de que los hombres europeos de aquella época estaban marcados por la experiencia de una guerra que no comenzó en su propia vida y, probablemente, se prolongará más allá. Es decir, el mundo mismo se transforma en un escenario de guerra, en un *theatrum belli* y el individuo ya no puede estar seguro de morir de muerte natural. Ya no es un peregrino que peregrina hacia su propia tumba, sino, probablemente, morirá de una muerte no natural en un campo de batalla. Las personas que mueren

en un campo de batalla se llaman en lenguas europeas, por lo general, “los caídos”. Hay una nota autobiográfica muy interesante del hijo de Thomas Mann quien —como hijo de un escritor— tenía esa extraña patología del literato para procesar su propia vida. Escribió una autobiografía a los 25 años bajo el bello título *Hijo de este tiempo*²¹. Allí cita a Hugo von Hofmannsthal, quien dice: “Tengo la impresión de que este tiempo produce hijos extraños”, y cuenta que cuando estaba en la mesa, a los doce años, no entendía por qué los adultos siempre ponían caras tan serias cuando decían tal o cual persona “cayó” o es “un caído”. Él, como niño, se había caído muchas veces y nadie puso cara seria por eso. Y luego entendió que la palabra “caer” tiene un significado más complejo y que hay una manera, una forma de caer, de la cual ya no se puede levantar. En el fondo, este *pathos* de los caídos viene de la arena romana. Los romanos primero tenían algo así como una cultura de masas y una cultura de la entretención; ellos crearon eso, fueron los primeros, y la filosofía romana estableció una diferencia teórica entre “estar parado” y “estar acostado”. Porque, se dice, no es de extrañar que, después de la lucha de los gladiadores, encontramos en todas partes y vemos en todos lados seres humanos acostados en el suelo, los que han caído en batalla mientras que al final solo uno o dos todavía siguen de pie. De ellos, dice Séneca, “será el filósofo

²¹ Existe versión castellana de la autobiografía temprana de Klaus Mann: *Hijo de este tiempo* (Minúscula, 2001), en traducción de Carlos Fortea.

que sigue parado cuando todos los demás han caído”. Pero luego generaliza la situación de la arena y la convierte en metáfora de la vida humana en general. La vida es una lucha en una arena; él dice “*sine missione nascimur*” [nacemos sin una misión]. La palabra “*missio*” significa en este contexto, incluso antes de la era cristiana, el poder salir de la batalla, y en la arena romana eso se expresaba con el pulgar en alto, algo que hoy, de manera interesante, es una señal de victoria de los jóvenes que mutuamente se aseguran su buen humor. Pero *sine missione nascimur* también podría significar que hemos nacido entre la vida y la muerte, y no nos pueden dejar salir de la arena sin que nosotros luchemos hasta el final. La idea de la sustancia —lo que se llama “sustancia” en la filosofía latina, lo que está en pie hasta el final— en el fondo viene de la arena. Viene de la metáfora estoica de la arena y también de la gramática estoica. En ella, la sustancia es el sustantivo y lleva sus atributos.

CW: Cuando uno lee este libro *Los hijos terribles de la Edad Moderna* siente la velocidad de los acontecimientos, que se van precipitando desde esa frase de Nietzsche, desde ese loco que dice “Dios ha muerto”. Usted compara varias veces la modernidad o esta época moderna con una nave o con un avión que se va arreglando a sí mismo en pleno vuelo, pero que no tiene una pista de aterrizaje segura, y la sensación es que la modernidad es una especie de avanzar en forma vertiginosa hacia adelante, y cada vez más vertiginosa en una “caída”. ¿Ve usted así el siglo

XXI, en el que todavía estamos? ¿Vamos en esa “nave”? ¿Vamos “cayendo”?

PS: Si las sociedades modernas fueran vehículos, habría que verlos como vehículos paradójicos, porque fueron puestos en marcha antes de que se instalara un freno, es decir, el vehículo de la sociedad puede andar a diferentes velocidades hacia adelante, y no hay ningún dispositivo con el cual uno pueda ralentizar el viaje sin provocar una catástrofe. Estamos condenados a la aceleración.

CW:¿Está de acuerdo en ese sentido con Paul Virilio, el pensador francés que habla de este aceleramiento que terminaría finalmente en un gran accidente? Él habla del “gran accidente” y, sí es así, ¿cuál sería ese posible accidente?

PS: Mirando los siglos XIX y XX en retrospectiva vemos que los accidentes más grandes posibles han ocurrido. La pregunta es si se van a repetir o si hay una regularidad en virtud de la cual las catástrofes pasadas nuevamente se ponen en escena. Pero toda la primera mitad del siglo XX consistió en accidentes máximos, porque tiene sentido aplicar el concepto de “accidente” a las guerras. Hemos tenido oportunidad una y otra vez para afirmar que la historia no se hace por grandes hombres y tampoco por las estructuras, sino que la historia, la fuerza básica que hace la historia, es el accidente o el error; la banalidad hace la historia. Lo puede ver en un simple ejemplo: la Primera Guerra Mundial, entre otras co-

sas, estalló porque el conductor del automóvil en el cual estaba el sucesor del trono austríaco no recorrió el camino normal que estaba preestablecido. Ya había pasado por donde estaba el asesino, que estaba en una posición desde la cual no podía disparar. Pero luego se escuchó en la distancia una explosión, y por eso el conductor dio la vuelta y pasó por segunda vez por el lado del futuro asesino y esta vez puso al sucesor del trono y a su esposa directamente delante de su pistola. Es decir, al final de cuentas, es el error el que hace la historia. Un chofer austríaco tiene la culpa de la Primera Guerra Mundial. Todo lo demás es una cadena causal. Cuatro semanas después, producto de una diplomacia torpe, se produjo una escalada. Al principio nadie creyó en la guerra. El emperador austríaco, primero que nada, se fue de vacaciones a Bad Ischl como todos los años, durante cuatro semanas, y nadie pensó en la posibilidad de una guerra. El emperador alemán, con su yate, el Hohenzollern, un barco de 110 metros, se fue por tres semanas a los fiordos noruegos. ¿Y de la guerra mundial? Nada. Dos días antes de la declaración de la guerra, el emperador Guillermo y el zar Nicolás intercambiaron telegramas: “Querido Willy”, “querido Niki”. No había una gran causalidad que obligara a todo eso. Fue la suma de pequeñas tonterías, pequeños errores; en ninguna parte había una coerción real.

CW: Lo que usted está describiendo muestra una Europa anterior a la guerra como el Titanic, todos bailando adentro, la fiesta, la orquesta, en un estado de inconciencia, y de pronto... viene el accidente.

Europa era un Titanic en ese momento. ¿Le parece que esa imagen correspondería al accidente de Europa del siglo XX?

PS: Sí, efectivamente. Los europeos en aquella época creyeron que no había ningún *iceberg*. Ya en aquella época, si se quiere, eran “ateístas” con respecto a los *icebergs* que flotan en la región en la cual viajan también barcos europeos; pensábamos que habíamos salido de la era de la colisión con posibles icebergs. Cien años después, obviamente, surgió una cultura muy distinta, la de la prudencia, la de la cautela. También se habla en la política, y en muchos otros contextos, del principio de precaución, de la obligación de la precaución. Así nació toda una ciencia de la futurología para prever los próximos años y décadas, para vivirlos o experimentarlos de la manera lo más suave y “poco accidentada” posible, para que nuestros movimientos futuros generasen menos catástrofes.

CW: Usted compara la época moderna también con el “avión”, como decíamos recién. Y habla de que en estos “vuelos” de ahora, “los vuelos de la modernidad”, la característica singular es que en ellos está prohibida la idea de aterrizaje, y afirma: “Somos autodidactas de la navegación espacial”. ¿En qué sentido en la nave en que vamos ahora somos autodidactas de la nave espacial?, ¿qué quiere decir usted con esto?

PS: Si recuerda el texto *Operating Manual For Spaceship Earth* (“Manual de operaciones para la nave espacial Tierra”²²), escrito en 1968 y publicado por Buckminster Fuller, ahí él lleva a cabo una reflexión muy sutil y dice que a quienes somos astronautas en esta nave Tierra no se nos entregó ningún manual de operaciones. Tenemos que inventar el arte de navegar la Tierra y tenemos que aprender en el transcurso de la navegación en forma autodidacta. Es una hermosa analogía con una imagen que creó el filósofo austriaco Schlick o más bien Neurath en los años 30, que nosotros también, como científicos, estamos condenados a remodelar en alta mar nuestro barco, sin que podamos llegar a un puerto donde se podrían llevar a cabo estas reparaciones en forma segura. Todas estas son ideas muy interesantes desarrolladas por filósofos o ingenieros, metáforas del riesgo que señalan que nosotros, en relación con nuestras tareas, siempre llegamos tarde. Es decir, el pensamiento, por un lado, en la medida en que es fantástico, se adelanta a las circunstancias, pero de hecho siempre viene retrasado, porque ya estamos en el mundo y ahí recién comenzamos a pensar. Por esto Descartes en su poco conocida obra magna tardía estrenó ese tratado sobre las pasiones del alma (*Les passions de*

²² El escrito de Buckminster Fuller está incluido en *El capitán etéreo y otros escritos* (Editorial Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, 2003), en traducción de Andrea Morales Vidal.

l'âme)²³ e hizo una lista de los sentimientos más fuertes que agitan el alma y comienza significativamente con lo que llama el *étonnement* o *étonnement*, como se diría más tarde. El asombro, para él, es lo más fuerte y la sensación más desagradable que la inteligencia humana puede sentir. Es decir, él cambia, invierte las aseveraciones de Aristóteles que hace comenzar la filosofía con el asombro y que el asombro es un sentimiento creativo. Descartes lo invierte y dice que no hay nada tan desagradable y que perturbe tanto el pensamiento como el asombro. Descartes también retoma el lema estoico que dice *nihil admirari*, esto es, no asombrarse de nada. Asombrarse es el inicio de la enfermedad del pensamiento. Advierte que, cuando estamos asombrándonos, el pensamiento es el motivo patológico y este debe continuar hasta que todo esté explicado para que luego llegue la serenidad al alma, que vivimos cuando logramos buenas explicaciones. Es decir, Descartes quiere esta calma estoica, quiere restablecerla, con los medios de la ciencia, por eso tiene el *pathos* de la fundamentación absoluta. Mientras que hoy hemos abandonado en gran medida esta pretensión y más bien aconsejamos a las personas que toleren la incertidumbre, soporten el asombro y superen esta enfermedad del pensamiento, con decencia, al menos en la medida en que hagan de ella un motivo de creatividad.

²³ El tratado de *Las pasiones del alma* de Descartes cuenta con varias traducciones, entre ellas la de José Antonio Martínez y Pilar Andrade (Tecnos, 1997) y la de Francisco Fernández Buey (Biblioteca Nueva, 2005).

CW: ¿Y qué le produce a usted más asombro de lo que sucede hoy en el mundo, en el siglo XXI?

PS: Creo que el asombro de hoy y la admiración de hoy, en el fondo no es otra cosa que el asombro del primer ser humano que levanta la cabeza y mira el horizonte. El pensamiento siempre comienza con este momento patológico en el cual entendemos que hemos llegado tarde. Es decir, no estuvimos al principio y abrimos los ojos en un momento en el cual todo ya está simultáneamente con nosotros. Miramos hacia afuera y descubrimos toda mi circunstancia, todo el estado de cosas que llamamos “el mundo”, *mundus*, y entendemos que estamos en medio de todo esto y que no tenemos el principio. Este terrible vacío que uno ve, cuando se da cuenta que ha llegado tarde y el tren del mundo ya estaba en marcha y yo estoy adentro y, en el fondo, no puedo salirme, no puedo bajarme... No sé de dónde viene el tren y tampoco sé adónde va. Y en esta situación los seres humanos comienzan a narrar, a contar, para decir lo que había al principio. En el fondo, solamente podemos diferenciar dos tipos de culturas, unas que cierran el vacío del principio con narraciones míticas y las otras que lo cierran con teorías de la evolución. Creo que esa es una diferencia que también hoy permea todo el mundo. Todavía hay numerosas culturas que no tienen teorías de la evolución y que aceptan este caso de las mitológicas de los inicios. Esas culturas son ideológicamente muy nerviosas, muy vulnerables, y si estas escuchan el lenguaje de la evolución sacan el revólver y disparan contra los evolu-

cionistas, porque o la teoría de la evolución es correcta o lo es la mitología del origen. Si Dios ha creado el mundo en seis días y el séptimo descansó, entonces no puedo simultáneamente utilizar la teoría de la evolución, porque esta ocupa el mismo lugar llenando este vacío del inicio. Y, por lo general, se narra también para hacer un poco más soportable el asombro insoportable.

CW: Usted dijo que los filósofos llegan tarde al pensar. La poesía, que podríamos decir que es como un pensar anterior a la filosofía, es magia y canto, previo al pensar racional, por decirlo de alguna manera. El mismo Huidobro se define a sí mismo como anti-poeta y mago —el poeta del poema que yo le leí al comienzo. La pregunta es: ¿Los poetas llegan más temprano que los filósofos, o es una mitología más?

PS: Bueno, cronológicamente claro que llegaron antes. Pero no se llamaban poetas, se llamaban chamanes, y era otra categoría totalmente diferente. Entonces el mundo no se explicaba, sino que se cantaba. Y la filosofía surge, básicamente, cuando los chamanes llegan a la ciudad y en la ciudad ya no se puede hablar sobre el mundo con cantos, sino que se habla en prosa. Y los filósofos, en cierta medida, son poetas desilusionados, desencantados, o poetas que viven la abstinencia de las drogas o que tuvieron que pasar por esto y que ahora argumentan en vez de cantar. Uno lo ve en la literatura moderna, también en la filosofía moderna. Después de Nietzsche es claro que hay un anhelo o una nostalgia por el regreso

al mundo poético. En el prólogo a su escrito temprano sobre el nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música Nietzsche escribe una intensa autocrítica: “Mi alma debería haber cantado, no debería haber argumentado, no debería haber desarrollado la dialéctica de Apolo y Dioniso en prosa, debería haber escrito una ópera”²⁴, pero ya lo había hecho Richard Wagner y entonces solamente le quedaba el rol de la triste teoría.

CW: Pero da la impresión, cuando uno lee a Nietzsche, que él baila, que también canta, que su prosa es musical y a veces altamente poética, y eso uno lo agradece. Hay una nostalgia de ese canto que el lector mismo también agradece en la filosofía y que también yo lo he sentido en su escritura. Y la pregunta que le quería hacer es a partir de la famosa frase de Hölderlin, que dice: “Llegamos tarde, demasiado tarde. Tarde en relación con los dioses que se fueron”. Y luego pregunta: “¿Para qué poetas en tiempos de indigencia, para qué poetas en tiempos de miseria?”. Yo le pregunto a usted: ¿Para qué filósofos en tiempos de indigencia?

PS: Nietzsche dice claramente que los seres humanos modernos necesitan dos cerebros, uno para reconocer la verdad y el otro para hacer poesía. Este sistema “bicameral” del pensamiento se refle-

²⁴ La obra de Nietzsche sobre la tragedia está traducida como *El nacimiento de la tragedia* (Alianza, 1973) por Andrés Sánchez Pascual.

ja también en su propia obra, una importante obra en prosa. Nietzsche, sin duda alguna, representa el estado más alto del idioma alemán y hay en él mismo, a la vez, una obra rapsódica que va más allá de la prosa y en la cual realmente canta como el Zaratustra. Y los escritos ditirámicos más tardíos de Nietzsche traen de vuelta esos ritmos, el tono alto, el tono casi bíblico. Nietzsche, en el fondo, es el parodiador de la Biblia que, usando el alemán de Lutero, logra escribir versos dionisiacos, es decir, desarrolla una forma de parodia que lleva hacia arriba. Normalmente, la parodia es una forma de poner los tonos altos en lo bajo. Nietzsche lo invierte; él parodia hacia arriba, introduce el tono más agudo en la prosa del mundo moderno, como solamente lo conocemos en un ritual de coronación o en himnos eclesiásticos. Él busca reactivar el elemento del lenguaje que en la modernidad se ha vuelto imposible: a saber, el *pathos* muy elevado. Él construye catedrales con palabras y está consciente de ello. Y dice: “Yo construyo montañas, montañas cada vez más altas”. Montañas sobre montañas, es decir, tiene esta dinámica vertical increíble, y él intenta de esta manera hacer más soportable la prosa de la vida moderna que, a partir de estas tensiones anímicas, reconquista el *pathos* elevado. Y creo que esto es un gesto que, para toda la época posterior, ha continuado siendo importante, porque comprueba que también en el tiempo de la prosa absoluta, lo heroico y lo sublime todavía son posibles, a pesar de que ya parece imposible. Nietzsche mismo lo dice claramente:

“Tenemos el arte para que la verdad no acabe con nosotros”²⁵.

CW: Y en cuanto a su propia prosa filosófica, ¿usted se siente parte de este linaje nietzscheano, de este mismo *pathos*, de esta misma línea dionisiaca de escribir filosofía?

PS: No propiamente. Creo que Nietzsche mismo era un apolíneo y no un dionisiaco. Por ejemplo, no tomaba vino, lo que no es muy buen signo para un autor que se remite a Dionisio. Nietzsche era un bebedor de agua, lo que un buen chileno quizás no logra imaginarse muy bien. Tengo esta y otras razones que me permiten creer que Nietzsche debería ser entendido más bien como un apolíneo, al menos toda vez que argumentaba para aclarar con su maravillosa prosa. Lo apolíneo también lo tengo, tengo esa sensibilidad, me gustan las frases hermosas; uno encuentra en cada libro un par de pasajes demasiado bonitos y un par de frases demasiado bonitas que son simplemente demasiado hermosas para ser verdaderas. Esto tiene que ver con que, por un lado, en cien páginas se va desde la prosa hacia el *aria*, quiere cambiarse a hacer una transición hacia el *aria*, y muchos lectores lo sienten y los colegas académicos quedan descontentos.

²⁵ Se trata de uno de los más famosos fragmentos póstumos de Nietzsche. Figura en la recopilación y traducción hecha por Carla Cordua, publicada como *Sobre arte y artistas* (Ediciones Tácitas, 2018).

CW: Me imagino que tiene problemas con la academia. Usted, en una entrevista que le hizo Hans-Jürgen Heinrichs, afirmó que “desde siempre me han interesado las posibilidades que son inaceptables, en este respecto no hay mejores maestros”. Y, de hecho, usted ha tenido “maestros” que fueron inaceptables, partiendo por Osho. Usted habla también de Lacan y también uno pondría a Nietzsche como maestro inaceptable. ¿En qué sentido son más interesantes los “maestros inaceptables” y son mejores maestros que los otros, sobre todo este tipo de maestros?

PS: El concepto de maestro en la tradición europea dentro de las instituciones académicas se ha abolido, solo siguió en el ámbito de la música donde todavía sin sonrojarse uno puede dirigirse a alguien llamándole “maestro”. En la academia ya no existe esta relación de discípulo-maestro, y esto por muchas razones. Pero esto también tiene que ver con el hecho de que siempre queda más claro que hay una preeminencia del discípulo, del alumno; es el discípulo el que convierte al maestro en maestro, y que lo escoge porque es un buen alumno, es alguien que tiene un gran presentimiento de sí mismo. Un buen discípulo es un joven que presiente el advenimiento de su propia inteligencia. Él siente que en él hay un enorme espacio todavía vacío y en ese espacio vacío coloca la figura del maestro y se deja explicar por él toda la dimensión de la anticipación. Y así el maestro puede convertirse en maestro, porque solo se toma en serio a sí mismo en relación con el discípulo. Yo lo he vivido pocas veces, pero

en algunas ocasiones esta relación efectivamente resultó ser fructífera. Todo es anticipación. La inteligencia misma es una fuerza anticipatoria y cuanto más lejos la proyectamos tanto más difícil es alcanzarla. Pero en la medida de la admiración que uno siente por el maestro, uno puede deducir a partir de ello cuán lejos va a llegar, y esto es una forma de enseñar y de aprender que hoy, básicamente, casi sólo existe en la música. Cuando Abbado trabajaba con músicos jóvenes, había un clima de admiración gigantesca. A estos jóvenes músicos eso les mostró a su vez cuán lejos y cuán alto llega el espacio de crecimiento en el que se pueden desarrollar sus vidas en el futuro. Y pienso que nosotros como científicos del espíritu estaríamos felices si en casos específicos tuviéramos esa relación cuasi musical con nuestros alumnos.

CW: Quiero detenerme brevemente en el caso de Osho. Me parece que lo que él estuvo a punto de lograr fue una suerte de encuentro o colisión, de permear las fronteras de Oriente y Occidente como nunca antes nadie lo había logrado, y me parece que ahí hubo algo interesante que estuvo a punto de suceder, pero que no sucedió. Eso es lo primero. Lo segundo es si hoy día sigue siendo pertinente o sigue siendo interesante y posible buscar esta colisión o permeabilidad entre Oriente y Occidente.

PS: En el siglo XX, en la civilización occidental, tenemos un desarrollo filosófico muy interesante: los llamados filósofos presocráticos se han vuelto

nuevamente objeto de interés para los pensadores más modernos, es decir, hubo una especie de renacimiento del pensar que no se remonta a Platón, sino a los presocráticos. Eso significa que en el siglo XX tenemos una situación de renacimiento intelectual. Nuestro renacimiento comienza oficialmente en el siglo XV y, de cierta forma, nunca se ha terminado por completo. Eso se puede ver, entre otras cosas, en el hecho de que la figura más importante de la Antigüedad, el atleta, en nuestro caso recién volvió en el siglo XIX. El retórico, el filósofo mundano, el orador, el diplomático y otras figuras parecidas, pero sobre todo también el escultor y el pintor, están nuevamente entre nosotros desde el siglo XV. Pero el atleta recién vuelve alrededor del siglo XIX, con un retraso de unos 400 años. Fue a la vez la figura más popular y más peligrosa del mundo antiguo. Con él viene también la vieja idea de la *physis*, del cuerpo fuerte que desde el Renacimiento no ha terminado. Es un error típico del historiador del arte creer que el Renacimiento duró desde 1400 hasta 1600 y allí terminó. En realidad continúa constantemente, también en la literatura. Porque el Renacimiento inventa la novella o novela corta, una forma no legendaria de narrar, y la novella se convierte en la novela moderna. Todavía es uno de los géneros literarios más fructíferos, y por eso seguimos viviendo en un Renacimiento. Lo interesante es que ahora, por el intercambio de las culturas, comenzamos a participar de la antigüedad de otras culturas.

Un indólogo francés²⁶, por ejemplo, habla o habló de un renacimiento asiático o índico, del cual hoy, como personas occidentales, podemos participar también. Asimismo podemos participar de la antigüedad centroamericana y sudamericana, es decir, las antigüedades de las distintas culturas, también de la antigua China. Todas están hoy día aquí. Creo que tenemos buenas razones para que un libro como *El museo imaginario*, de Malraux, volvamos no solamente a leerlo, sino también a escribirlo, al ver la simultaneidad de los distintos pasados, es decir, una pluralidad de antigüedades²⁷. Se trata, una vez que nos hemos dado cuenta de ello, de echar a andar un intercambio que vaya más allá de los diferentes senderos de la modernidad.

CW: François Jullien, filósofo francés que entrevisté hace algunos años, hizo el camino de ir a pensar con los chinos o pensar la filosofía china aprendiendo chino para desde afuera volver a pensar Occidente. ¿Qué le parece a usted ese camino?

²⁶ El indólogo francés al que hace referencia Sloterdijk es Raymond Schwab, autor de *La Renaissance orientale* (Payot, 1950).

²⁷ *El museo imaginario*, ensayo de André Malraux, fue publicado por primera vez en 1947 y después como la primera parte de *Las voces del silencio* (1951). Una tercera edición revisada y completada se publicó en 1965. En castellano existen *Las voces del silencio* (Emecé, 1956; traducción de Damián Bayón y Elva de Lóizaga) y una versión de la edición de 1965 como *El museo imaginario* (Cátedra, 2017; traducción de María Córdor).

PS: Para mí el regreso a Europa fue difícil en un sentido filosófico. En primer lugar porque los impulsos de la India están articulados en un idioma extranjero. Es la razón por la que al inicio de los años ochenta empecé a leer a Heidegger, quien también tenía un fuerte elemento presocrático en él mismo, lo que era un fenómeno paradójico en sí mismo por ser un presocrático viviente. Heidegger era una persona que, aunque suene raro, estando en el presente, vive y piensa en la Antigüedad (en una forma específica de la Antigüedad). Por esta razón fue posible para mí integrar las experiencias indias de mejor manera.

CW: Leí en una entrevista que se le hizo en *Le Magazine Littéraire* que usted se definía a sí mismo y decía: “Europa es un museo, es un maravilloso museo que tiene piezas extraordinarias de pintura, de filosofía, pero piezas de museo, y a mí me gustaría ser tal vez el guardián de ese museo. Europa hoy día es un museo donde no está ocurriendo algo vivo, donde podemos sentir nostalgia por piezas maravillosas y recorrer un pasado”. ¿Sigue con esa idea de ser un guardián de museo o hay otra posibilidad para Europa?

PS: Ciertamente. Lo primero tiene que ver con el hecho de que, a mi entender, los museos de hoy son los lugares más vivos que uno pueda encontrar en el espectro de las instituciones culturales, porque las universidades y los museos son los únicos lugares en los cuales hay algo así como vida, porque el museo

hoy ya no es lo que era antes o parecía ser antes, es decir, solamente un archivo, un lugar donde se mantenía el pasado. El museo moderno es el lugar en el cual aparece lo contemporáneo en una forma atizada, o sea, sensible, más que en cualquier otro lugar, y por eso allí no está el guardián, pero sí el curador que es el intelectual público por excelencia.

CW: En estos últimos minutos que me quedan de conversación me gustaría hacerle algunas preguntas precisas y cortas, y también pedirle —sé que es difícil— respuestas cortas. Brevemente me gustaría hablar del tema del resentimiento, un estado anímico muy movilizador en el mundo. Aquí también, en Chile, ese estado de ánimo es importante; a veces aparece con más fuerza. Diego Portales es un personaje de nuestra historia con una doble vida: por un lado, pasión por el orden y, por otro, pasión por la juerga nocturna; hablaba del *peso de la noche*, así definía al resentimiento. Y decía que andaba con una escoba para pegarle a los políticos y a las prostitutas que no lo dejaban gobernar. Me gustaría detenerme brevemente. Usted tiene un libro que hace un recorrido sobre el tema de la ira y el tiempo, habla también de los “bancos de resentimiento”. ¿Cuáles son los bancos de resentimiento hoy día más importantes en el mundo y dónde están?

PS: Hay que saber que la ira o la rabia están en diferentes formas o estados de agregación; es una intensa acumulación emocional que conduce a un desahogo en la forma de un sentimiento contenido

por el cual la ira se convierte en hábito, es decir, en un sentimiento reprimido; cuando la ira y el tiempo se apartan entonces surge el resentimiento, o sea, una sensación que se trata de reprimir, una sensación de otro tiempo. De ahí se crea el resentimiento. Es decir, la venganza no tiene lugar en el modo de lo inmediato, el desahogo inmediato, sino que se guarda en el interior y en otro momento se desahoga. El resentimiento crea un sedimento, que se puede comparar con el envenenamiento.

CW: También quería preguntarle sobre la relación entre lo público y lo estatal. Nosotros estamos acá en un espacio público emblemático que es la Biblioteca Nacional. ¿Cuál es la tensión entre lo público y lo estatal hoy y dónde está lo público del siglo XXI, o dónde se empieza a ver la germinación de algo público distinto a lo que entendimos en los siglos anteriores?

PS: El espacio público en el que nos encontramos hoy, o nos articulamos hoy, es un espacio que se abre gracias al encuentro de personas —o que se inauguró a través del encuentro de personas— que mutuamente se ven y reconocen como iguales. Fuera de eso, cuando hay una fuerte jerarquía, los políticos y los hombres poderosos representan su existencia ante un público o ante espectadores, ellos existen *ante* lo público y no *en* lo público. El espacio público moderno tiene la capacidad de permitir un uso recíproco del lenguaje y de establecer un ir y venir, una simultaneidad y equivalencia real y vir-

tual a la vez, y eso hace la diferencia también de un espacio público *top-down* y otro *bottom-up*.

CW: Heidegger en una famosa conferencia, *Serenidad*, se refiere al tema de la técnica²⁸. Hoy día, al parecer, vivimos en la era técnica en su plenitud y en su nueva forma, un mundo digitalizado, un humanismo que se va a transformar en un transhumanismo; incluso la definición del hombre empieza a repensarse, y Heidegger propone en ese libro una actitud ante la invasión de la técnica en nuestras vidas privadas, que hoy día irrumpe fuertemente, y muchos aparatos entran en nuestra vida, en nuestra comunicación, en nuestra práctica, en nuestra intimidad. Él propone la palabra “serenidad” o “desasimiento”, la palabra en alemán creo que es *Gelassenheit*. Esto es, decirle un sí o un no a la técnica al mismo tiempo. ¿Qué piensa usted de esa actitud de Heidegger? ¿Cree que sigue siendo válida para enfrentar el mundo técnico de hoy?

PS: Yo creo que no se puede tener otra actitud en realidad. El abandono, o la situación básica del abandono, surge cuando uno mismo es impotente y hay que confiar en que otro domine una tecnología, es decir, tengo que abandonarme a mí mismo cuando voy a un hospital, por ejemplo. Entonces tengo que confiar en que el cirujano sabe lo que hace. O, si me subo a un taxi, tengo que entregarme porque su-

²⁸ La conferencia de Heidegger, *Serenidad* (Ediciones del Serbal, 1989), está traducida por Ives Zimmerman.

pongo que el conductor sabe cómo conducir. Normalmente el mejor *test* de la entrega es que uno esté en un vehículo con una persona que no conoce y deje que esa persona a uno lo conduzca. Mirando al conductor uno se pregunta: ¿sabrá o no sabrá conducir? Creo que, de esta manera, la inevitabilidad de la entrega en la sociedad moderna se demuestra en cualquier momento. Cuando uno sube a un avión, por ejemplo, necesariamente tiene la suficiente confianza en que los pilotos saben lo que hacen. Uno se convertiría en paranoide si quisiera saber hacer todo. En una sociedad con división del trabajo, la confianza es la única posibilidad de reconciliarse con el propio “no saber hacer”, de reconciliarse con el “no saber o no poder”, o uno tiene una inflación de paranoia y quiere saber hacer todo uno mismo: primero tendría que formarme como piloto antes de subirme por primera vez a un avión como pasajero. Sería una completa paradoja.

CW: Por último, quiero preguntarle sobre el futuro y la esperanza. Usted dice que el éxtasis temporal llamado futuro ha ido perdiendo cada vez más encanto, casi como si ya no fuera posible ese éxtasis que alguna vez tuvimos en el siglo XX; hubo mucho éxtasis por el futuro. El hombre nuevo, las utopías, etcétera. Hoy día ese éxtasis parece que no fuera posible. ¿Cuál es la actitud hacia el futuro? Esperanza o no. Gabriel Marcel dice que el ser humano está hecho fundamentalmente de esperanzas en último término. Había un filósofo chileno, Jorge Millas, que decía que había que alentar la esperanza en tiempos

difíciles (acá en Chile). Hablemos de futuro brevemente y de la esperanza.

PS: El principio de la esperanza sobre el cual trabajó Ernst Bloch durante toda su vida²⁹ ha emigrado hoy de la esfera cultural a la económica, porque nuestra manera de articular la esperanza se muestra en el sistema crediticio. Creo que desde hace más de cien años utilizamos la terminología equivocada, porque lo que se llama “capitalismo” en realidad no existe. En realidad el capital hoy ya no juega un rol tan grande, pero el crédito sí. Y habría que llamar a ese sistema más bien “creditismo” y no “capitalismo”. El crédito es una determinada forma de interpretar con dinero el futuro, o sea es una moneda de reserva, suponiendo que en algún momento regrese este dinero con una ganancia, que se llama “interés” en español, *interest* en inglés. Es una expresión muy interesante. En alemán hay otra palabra: se llama *Zins*. Es decir, si se quiere, nuestro mundo actualmente está monetarizado y mientras todavía no se ha devuelto todo, tenemos futuro. Los conservadores insisten siempre en que algún día ya no existirán las deudas. Pero entonces el mundo se hundirá. Podemos estar seguros de que cuando hayan pagado la última cuota ya habremos llegado al ocaso del mundo. Cuando ya no tengamos deudas ya no tendremos futuro. Y en las deudas, por decirlo así, hay

²⁹ La obra de Ernst Bloch se halla traducida como *El principio esperanza* (Trotta, tres tomos, 2004-2007), en versión de Felipe González Vicén.

un camino estructurado hacia el futuro, está contenido dentro de esto, pero es también la obligación al esfuerzo, a la creatividad, porque lo que hoy llamamos creatividad en el fondo solo es una expresión mitificada de la necesidad de trabajar mejor que hasta ahora, pues de otro modo no pagaremos nuestro crédito.

CW: Yo quiero pedir un crédito de treinta segundos con una última pregunta. Esta pregunta se la he hecho a varios filósofos y ninguno me la ha podido responder. Hay un fragmento que considero muy enigmático en *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche. Es el fragmento en que se encuentra Nietzsche y la Vida, no sé si usted lo recuerda, en el capítulo del Gran anhelo. En un momento Nietzsche le dice algo al oído a la Vida y la Vida le contesta: “¿Tú sabes eso, oh Zaratustra? Eso no lo sabe nadie”. A mí me encanta ese fragmento, porque veo que allí hay un secreto. ¿Qué es lo que cree usted que sabía Zaratustra y que sorprende a la Vida porque lo sabía?

PS: Zaratustra está aliado con la vida, porque maneja el secreto del eterno retorno. Él se ha convertido totalmente en un ser que dice *sí*, en un ser afirmativo, que incluso su negación, su dolor, lo pone en la balanza de la afirmación.

Muchas gracias por responderme esta pregunta que nadie me había respondido hasta ahora.

PARTICIPANTES

ENRIQUE BARROS. Doctor en Derecho por la Universidad de Múnchen. Profesor titular de la Universidad de Chile, ha sido además presidente del Centro de Estudios Públicos y del Colegio de Abogados de Chile. Entre sus libros destaca *Tratado de responsabilidad extracontractual* (2010).

SYLVIA EYZAGUIRE. Doctora en Filosofía por la Universidad de Friburgo. Es investigadora del Centro de Estudios Públicos, columnista y académica invitada de la Universidad de Chile. Es una participante frecuente de programas de opinión en radio y televisión.

HANS ULRICH GUMBRECHT. Crítico literario y filósofo alemán. Doctor por la Universidad de Constanza y profesor emérito del Departamento de Literatura Comparada de la Universidad de Stanford. Es autor de la monumental *Historia de la literatura española* en dos tomos (1990), *Sentido de la vida y la literatura* (1992) y *Elogio de la belleza atlética* (2006), entre otros.

IVÁN JAKSIĆ. Doctor en Historia por la Universidad del Estado de Nueva York. Es académico del De-

partamento de Culturas Ibéricas y Latinoamericanas y Director del Bing Overseas Studies Program en Santiago de la Universidad de Stanford. Entre sus libros destacan *Andrés Bello, la pasión por el orden* (2001) y *Rebeldes académicos* (2013), entre otros.

LEONIDAS MONTES. Es Doctor en Economía por la Universidad de Cambridge, ingeniero civil y filósofo de formación en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Director ejecutivo del Centro de Estudios Públicos y profesor titular de la Universidad Adolfo Ibáñez, ha sido además presidente de Televisión Nacional de Chile. Entre sus libros destaca *Adam Smith en contexto* (2003, 2017).

CRISTIÁN WARNKEN. Escritor, profesor y animador de televisión y radio. Como entrevistador en los programas de TV “La belleza del pensar” y “Una belleza nueva” ha conversado con filósofos, escritores, científicos, artistas, cineastas y líderes espirituales de todo el mundo. Es director editorial de Ediciones Universidad de Valparaíso y profesor de la Universidad del Desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Peter Sloterdijk traducidas al castellano

Novela

———, *El árbol mágico* (1985). Traducción de Ana María de la Fuente. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1986.

Ensayos y estudios

———, *Crítica de la razón cínica* (1983). Traducción de Miguel Ángel Vega. Editorial Taurus, Madrid, 1989; Editorial Siruela, Madrid, 2003.

———, *El pensador en escena* (1986). Traducción de Germán Cano. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2000.

———, *Venir al mundo, venir al lenguaje* (1988). Traducción de Germán Cano. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2006.

———, *Eurotaoísmo* (1989). Traducción de Ana María de la Fuente. Editorial Seix Barral, Barcelona, 2001.

———, *Extrañamiento del mundo* (1993). Traducción de Eduardo Gil Bera. Editorial Pre-Textos, Valencia, 1998.

———, *En el mismo barco* (1993). Traducción de Manuel Fontán del Junco. Editorial Siruela, Madrid, 1994.

———, *Si Europa despierta* (1994). Traducción de Germán Cano. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2004.

———, *Esferas I: Burbujas. Microsferología* (1998). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2003.

———, *Esferas II: Globos. Macrosferología* (1999). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2004.

———, *Normas para el parque humano* (1999). Traducción de Teresa Rocha. Editorial Siruela, Madrid, 2003.

———, *El desprecio de las masas* (2000). Traducción de Germán Cano. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2002.

- , *Sobre la mejora de la Buena Nueva* (2001). Traducción de Germán Cano. Editorial Siruela, Madrid, 2005.
- , *Sin salvación* (2001). Traducción de Joaquín Chamorro. Editorial Akal, Madrid, 2011.
- , *Temblores de aire* (2002). Traducción de Germán Cano. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003.
- , *Esferas III: Espumas. Esferología plural* (2004). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2006.
- , *En el mundo interior del capital* (2005). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2007.
- , *Ira y tiempo* (2006). Traducción de Miguel Ángel Vega y Elena Serrano. Editorial Siruela, Madrid, 2010.
- , *Derrida, un egipcio* (2007). Traducción de Horacio Pons. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- , *Celo de Dios* (2007). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2011.
- , *Temperamentos filosóficos* (2009). Traducción de Jorge Seca. Editorial Siruela, Madrid, 2011.
- , *Has de cambiar tu vida* (2009). Traducción de Pedro Madrigal. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2012.
- , *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana* (2009). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2014.
- , *Muerte aparente en el pensar* (2011). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2013.
- , *El Reino de la Fortuna* (2011). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Fundación Ortega Muñoz, Badajoz, 2014.
- , *Los hijos terribles de la Edad Moderna* (2014). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2015.
- , *Estrés y libertad* (2011). Traducción de Paula Kuffer. Editorial Godot, Buenos Aires, 2017.
- , *¿Qué sucedió en el siglo XX?* (2016). Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela, Madrid, 2018.

Conversaciones o diálogos

- , Con Carlos Oliveira: *Experimentos con uno mismo* (2000). Traducción de Germán Cano. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003.

- , Con Hans-Jürgen Heinrichs: *El sol y la muerte* (2001). Traducción de Germán Cano. Editorial Siruela, Madrid, 2004.
- , Con Alain Finkielkraut: *Los latidos del mundo* (2004). Traducción de Heber Cardoso. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- , Con el cardenal Walter Kasper: *El retorno de la religión* (2007). Traducción de Mónica Sánchez. Editorial KRK, Oviedo, 2007.

Encantamientos en prosa: Conversando con Peter Sloterdijk,
de Leonidas Montes, se terminó de imprimir y encuadernar
en el mes de noviembre de 2019, en los talleres de Salesianos
Impresores S.A., Santiago de Chile.
Se tiraron 1 200 ejemplares.