

¡QUE BELLO SERÁ VIVIR SIN CULTURA!

CÉSAR ANTONIO MOLINA¹
Casa del Lector, Madrid

Conferencia pronunciada en el Real Club Náutico de A Coruña el 29 de enero de 2016

I

Hace unos pocos meses, participando en una feria del libro, contemplé con estupor cómo un perro ocupaba una caseta para también él firmar su libro. Evidentemente un perro no puede escribir libros, pero ya es casi habitual que algunos de quienes los firman no lo hayan hecho. Lo más curioso era ver cómo mojaban su pezuña en una especie de tampón y le hacían dejar la marca sobre el papel. No tengo nada contra los animales, por el contrario, como Pitágoras creo que, de haber alma, también la deben de tener los seres irracionales. El filósofo griego, escuchando los ladridos de un perro apaleado, se dio cuenta que tenía la misma voz que un amigo suyo. “¡Por el perro!” gritaba habitualmente Sócrates. Era su expresión predilecta, un eufemismo que evita la mención del nombre de un dios. A ello se refiere Platón en *Fedón* (Dodds, *The Greeks and the Irrational*)². Siglos después Nietzsche, en *La gaya ciencia*³, escribió: “He puesto un nombre a mi dolor:

¹ Director de la Casa del Lector, Centro Internacional para la Investigación, el Desarrollo y la Innovación de la Lectura, y exministro de Cultura del gobierno de España.

² Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1951.

³ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, El barquero-Olañeta Editor, Barcelona-Palma de Mallorca, 2003.

le llamo mi *perro*” (p. 173). En *Evening wind*⁴, Anne Carson escribe estos versos: “What dog or horse will wish to be remembered/after passing away from this world/where it moved/as a frailty” (p. 82). (“¿Qué perro o qué caballo querrá ser recordado/después de abandonar este mundo/donde se movió/como flaqueza?”).

Este suceso, a quienes frecuentamos estos mercados de las maravillas, no nos debería sorprender pues en los últimos años —y ya van siendo muchos— hemos tenido que compartir espacio con todo tipo de personajes de desigual calaña —a veces hasta delincuentes y amorales— cuya impostura no solo no producía rechazo social sino, por el contrario, admiración y colas de ventas. Esta “legitimación” democrática les ha ido dando alas frente a quienes defienden la cultura como lugar donde se forma a ciudadanos preparados y libres. Escritores reconocidos se atrincheran con sus propias obras a la espera de sus lectores, diezmados por el fuego amigo. Su prestigio, la mayor parte de las veces no correspondido por las ventas, sirve sin embargo de salvoconducto para justificar estas prácticas mercantiles de empresas que han tergiversado sus fines. El libro, desde una perspectiva puramente mercantil, puede llevar a cabo este tipo de actividades, aunque conduzcan a la tierra quemada; pero el libro como empresa cultural debe mostrar su disconformidad con estas prácticas sintomáticas. Unas prácticas que revelan que la sociedad que las ejerce está enferma, quizás gravemente enferma y esa enfermedad obnubila.

Cada vez hay que ser más conscientes de la necesidad de separar lo bueno de lo malo; ser intransigentes con lo superfluo, con todo aquello que atenta contra la dignidad de las personas. Incluso estéticamente. No todo vale, no todo es igual, no todo sirve para cauterizar el fracaso de la felicidad, es decir, el aburrimiento, el tedio cotidiano, el vacío espiritual, el dolor. Simmel insistía, ya en su época, en la tragedia de una sociedad que se vuelve contra el espíritu y la cultura. Sabemos que lo único en el mundo que de verdad nos haría felices es, precisamente, lo único que nadie nos puede dar o devolver: la juventud, los afectos, los ausentes. El arte y la literatura, la cultura en general, nos ayudan a recobrarlos a través del único camino posible: el desvío. El desvío de la imaginación. “¿Qué hacer? ¿Por qué? ¿Para qué?” se pregunta Pierre Bezujov en *Guerra y paz*. Lo mismo nos preguntamos cada uno de nosotros cuando volvemos a leer estas páginas de Tolstoi con la misma frescura que cuando se redactaron y, probablemente, seguimos sin conocer las respuestas. La literatura, el arte, la mayor parte de las veces solamente plantean preguntas, pero esas preguntas hacen pensar.

⁴ *Raritan: a quarterly review*, 17:4, Spring 1998.

¿Qué le sucede a un país que no piensa? ¿Qué le sucede a un país que en vez de educar a sus ciudadanos los arrastra a la ignorancia? Victor Hugo, ante la Asamblea constituyente de 1848, exclamó que la ignorancia era peor que la miseria. Nuestro Baltasar Gracián ya había dicho antes que el mal gusto habitualmente nace de la ignorancia. Un país lo componemos todos y todos somos responsables de la misma manera.

Lo importante es saber leer y escribir pero, si cabe, todavía más importante es saber qué leer. No vale leer cualquier cosa, pues en esa cosecha mezclada lo malo siempre invadirá y destruirá el terreno de lo bueno. La lectura es un hábito y el buen gusto también lo es y se conforma con el tiempo. Así que no es lo mismo leer un buen libro escrito por un autor, que otro “escrito” por un perro, una señora de las páginas amarillas, un convicto de homicidio o tantos otros personajes atrabiliarios e inejemplares, por muchos volúmenes que estos puedan vender engañando a gente analfabeta intelectualmente. No es lo mismo un gol de Messi o Ronaldo que un poema de Borges o Juan Ramón, pues los primeros, si es caso, solo ayudan entreteñer; mientras que los segundos nos ayudan a entender la vida, a sobrellevarla, a tomar conciencia de que nuestro paso por el mundo no es superfluo, gratuito, innecesario, anónimo, es decir, carne de cañón. Existir sin vivir, esas son las publicidades que se desprenden de esas colas de compradores. Primero fuimos esclavos, libertos, siervos de la gleba, súbditos, finalmente, después de tanta sangre, logramos alcanzar la ciudadanía y ahora la tenemos hipotecada. Hemos logrado alcanzar otro estadio de nuestra libertad: el ser meros compradores, consumidores, clientes. ¡No! No es igual lo que leemos, lo que escuchamos, lo que vemos. ¡No! No es igual para nuestra vida, ni tampoco para nuestro buen morir, cuando toque. El aburrimiento, el vacío intelectual conduce al desorden. Pero no solo al desorden social sino lo que aún es peor, al desorden individual. Kierkegaard, en *El concepto de angustia*⁵, contrapone la plenitud estable y tranquila de la libertad de pensar con el cráter violento del vacío espiritual. La ignorancia, el sectarismo, el fanatismo, la intransigencia, la intolerancia son producto de sabotear la cultura y la educación, y este daño y deterioro en las débiles instalaciones del saber y el conocimiento ponen en peligro el futuro del individuo, de su sociedad y el de la humanidad entera. La diversión es el tedio suspendido, es el aburrimiento interrumpido. La distracción se opone a la reflexión. Pascal deplora la diversión —todavía no existía la industria del

⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de angustia*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1930.

entretenimiento— porque es un remedio desesperado para el desesperante mal de pensar en uno mismo.

¡No! No todo es igual, no todo es lo mismo, no todo vale para todo y para lo que guste. La cultura siempre ha tenido y tiene, hoy en día, a pesar de los riquísimos grilletes con que se la recubre para acallarla dulcemente, la función secular de explicar y entender el mundo. Eliot escribió que la cultura es todo aquello que hace de la vida algo digno de ser vivido, incluso la última muralla de defensa contra la muerte. Pero Valéry ya avisó que la cultura fue una creación humana siempre en peligro. Eliot también habló de la velocidad de su sociedad para echarse en manos de la *acultura* y, más contemporáneamente, Steiner nos sitúa ya en un futuro sin cultura. ¿Cómo habrá de ser este? ¿Ya todos los animales serán capaces de escribir libros, mientras los seres humanos pasten entre las tinieblas? La vida es el único libro que todos tenemos derecho a escribir, a escribirlo bien, lo mejor posible, con la dignidad que se le supone a cada ser creado. Pero para escribirlo hay que saber dibujar el mapa, adivinar los juegos de sombras, las skiagraphías de la caverna. La cultura nos sirvió para salir de la cueva, no nos empeñemos ahora en regresar a ella como a un lugar a donde se va a descansar plácidamente después de un caminar arduo. No podemos vivir en el insomnio a plena luz del día.

“Quousque eadem?” se pregunta Séneca, y Laforgue habla de la pesada monotonía de la vida. La sociedad sabe que las horas pasan lentamente, pero la vida vuela y, para evitar el dolor, intentan diversificar con el entretenimiento esa orfandad. Antes las religiones eran, desde la moderación, y lo son, un buen antídoto; también el laicismo. Para Jules Renard un laico —como él, como yo, como tantos— es el que busca a Dios sin parar y no lo encuentra. Divertir, entretener, malgastar el tiempo: sabemos que la vida es agotadora si vivimos el presente en todo momento, pero la cultura nos ayuda a no estar solos, a estar acompañados. La cultura nos ayuda a evitar el infantilismo controlado, el alzheimer en que grandes masas viven sin saberlo, pues ya son incapaces de reconocerse a sí mismas.

Quienes hacen cola para que les firmen un libro que, probablemente, jamás leerán, aunque haya sido “escrito” por un perro o quienes roturan sin parar muchas de esas páginas que no han escrito, actúan como nuevos ricos. Al igual que ellos, lo primero, lo único que necesitan es el dinero para tener poder. Luego, el dinero y el poder, como se explica muy bien en el *Gatopardo*⁶ de Lampedusa, no les es suficiente. El siguiente paso es

⁶ Giuseppe Thomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano, 1959.

conseguir prestigio. No el prestigio por uno mismo, sino comprándolo. El padre de Concetta la casa con Tancredi, proveniente de la vieja aristocracia siciliana arruinada. Estos sustitutos o reemplazantes ya venden más libros que los novelistas, poetas y ensayistas; ya ganan más dinero. El prestigio les llegará cuando logren derribar a los críticos y el mal gusto cabalgue como uno de los jinetes del *Apocalipsis*. Así, no es raro leer en las páginas de los periódicos, incluso de sus suplementos literarios, arremeter contra ellos, haciendo traspasar un saber y un conocimiento a la nueva democracia del voto-compra. Los creadores luchan en un campo minado no solo por el enemigo, sino lo que es aún peor, por sus propios compañeros. Sin críticos, sin editores (la defensa de la autoedición sobre todo a través de internet y las redes sociales es cada vez más relevante), sin librerías, sin maestros que enseñen en los colegios no solo a leer sino también a qué leer y cómo leer —también en la universidad y la familia— sin la complicidad del Estado, ¿qué pasará?

Las humanidades, y sobre todo la filosofía, van desapareciendo de la enseñanza, siendo sustituidas por una asignatura de programación de ordenadores. Esa filosofía que nos enseñaba a pensar se ve de repente suprimida por el manejo de programas que nos vienen dados desde las multinacionales de las telecomunicaciones. Y ¿cómo pensar, si no se aprende a pensar? Siempre discutí con mi gran y añorado amigo, el escritor Carlos Fuentes, sobre una convicción que él tenía y que yo nunca compartí. Me decía el autor de *La región más transparente*, que, gracias a muchas superventas, él y otros escritores podían seguir escribiendo libremente lo que querían, pues esos otros autores llenaban las arcas de las editoriales y les evitaban las servidumbres de la masificación. Quizás ese pan para hoy no evitaba el hambre del mañana. El mal gusto, lo fácil, lo irreflexivo se han ido extendiendo sobre un océano deformado de lectores que, a la larga —y ahora es la época de recolección— impidieron más grandes y generosas cosechas. No vale solo educar, hay que educar bien. La mala educación trae males mayores e irreversibles. La crisis de la cultura, del libro, no proviene solo de la crisis generalizada, sino también de la sobreexplotación de una materia espiritual que hemos convertido en un mero producto comercial.

¿Estaremos entre las ruinas del conocimiento y es mejor que un perro nos firme un libro a que nos ladre? Decadencia. Ocaso. Principio de amanecer. Porque, como Valéry anotó en su *Cuaderno de bitácora*⁷, “Todas estas ruinas tienen cierta rosa”.

⁷ *Journal de Bord*: Valéry denominó así al primero de sus *Cahiers*, de 1894, y en general a sus *Cahiers*.

II

¿Por qué en vez de ver en la cultura algo que ayuda y enriquece al hombre, se la considera por el poder, y también por amplias capas de la población, como algo ajeno y alejado más y más de la verdadera meta de la existencia? ¿Para qué ha servido el triunfo de las ideas si se logró a costa de renunciar, muchas veces, a la felicidad? ¿Es la felicidad un fin esencial en la cultura? Contra las artes y las ciencias se levantó Rousseau por, según el filósofo suizo, enervar y reblandecer al hombre en lo moral, lo físico e intelectual. La cultura en vez de satisfacer sus necesidades había abierto innumerables enigmas. Kant, influido por Rousseau, dudó que la alta cultura intelectual pudiera llegar a resolver todas las inquietudes de la existencia. El pensador alemán confirmó el fracaso de los intentos filosóficos en materia de teodicea (la teología basada en los principios de la razón), y extirpó el hedonismo, el fin de la felicidad, de la dicha, para fundamentar su ética. Si la felicidad fuera el fin de las aspiraciones humanas, la cultura quedaría condenada. Hay que aplicarle otros criterios de valor, aquellos que sirven para conformar racionalmente los actos del propio ser humano. Lo sensible aportado por la naturaleza, sería compartido por lo inteligible.

La cultura no puede dar de inmediato la felicidad, pero puede ayudar de una manera decisiva a ser menos infeliz. ¿A través de qué? A través de la libertad. El ser racional se hace libre e independiente, adquiere criterios y los expresa, domina con la técnica la naturaleza, pero no precisamente para tiranizarla sino para procurar el dominio moral sobre sí mismo. La verdadera meta de nuestro saber no es el conocimiento de la naturaleza, sino el autoconocimiento. La naturaleza era obra de otro, el hombre solo podía llegar a comprender la estructura y el carácter peculiar de sus propias obras, no la esencia de las cosas. Ernst Cassirer en *Las ciencias de la cultura*⁸ (un libro publicado, por primera vez en alemán, en el año 1942, y cuya actualidad es hoy aún mayor que hace setenta años) se pregunta si es seguro que el hombre pueda realizar en la cultura y gracias a ella su verdadera naturaleza “inteligible”; que pueda llegar, por este camino, si no a la satisfacción de todos sus deseos, sí al desarrollo de todas sus capacidades y dotes espirituales. Es aquí donde surge uno de los conflictos entre la individualidad y el conjunto de los seres humanos. Entre las posibilidades siempre de unos pocos y la imposibilidad, incapacidad o, simplemente, desinterés de la gran mayoría. Cassirer tituló uno de los capítulos del libro citado “La tragedia

⁸ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, 1975.

de la cultura” que remite al trabajo de Georg Simmel “El concepto y la tragedia de la cultura”. Tanto uno como el otro dudan de que este asunto tenga solución, pues la filosofía —como tantas otras humanidades— no puede hacer otra cosa que señalar el conflicto, pero sin prometer su solución.

La cultura, a lo largo de los siglos, fue abriendo infinidad de nuevos caminos que el individuo no ha podido muchas veces seguir y se ha sentido desplazado. No ha podido seguir por carecer de la formación precisa, por su propio desinterés y comodidad e, incluso, por entender la poca utilidad material que iba a obtener por semejante esfuerzo. Simmel-Cassirer (autores entre el siglo XIX y comienzos del XX) coinciden en que el individuo convertido en masa ya no puede abarcarlo y captarlo todo. No puede, no quiere, no desea, no le interesa. Ese yo masivo se siente sobrepasado ante tanta multiplicidad de creaciones, no extrae ya de la cultura la conciencia de su poder, sino solamente la certeza de su impotencia espiritual. ¿Para qué sirve la belleza si no se puede disfrutar? ¿Para qué sirve el conocimiento si no se puede alcanzar? Este pesimismo cultural es la verdadera razón de la “tragedia” de la cultura. Además la cultura no es un lugar seguro, ordenado, sin riesgos; sino por el contrario es un espacio de debate e incertidumbres que lo ayudan en su desarrollo. No es un lugar útil sino inútil en el devenir cotidiano de la vida, tan inmerso a veces en la mera supervivencia.

La verdadera razón de esta “tragedia”, según Simmel, reside en que la cultura nos promete una interiorización (una búsqueda natural de nosotros mismos) que se convierte en una especie de autoenajenación “media” entre el alma y el mundo, un conflicto permanente. La vida espiritual consiste en un entregarse al otro, mientras que la anímica es un camino de regreso sobre sí mismo. Por eso, los caminos y las metas de lo que Simmel llama “espíritu objetivo” no pueden ser nunca los mismos que los de la vida subjetiva. Divorcio entre el proceso vital y creador del alma (el lado místico, sumirse pura y exclusivamente en la esencia del yo para en ella descubrir la de Dios, todo lo demás estorba) y sus contenidos y productos (lo que emana de la creación cultural que no solo puede pretender esa misma búsqueda de Dios, pero también otras muchas diferentes búsquedas espirituales).

La cultura no representa un todo armónico, sino que se halla, por el contrario, repleta de conflictos y dudas interiores. La cultura es permanentemente dialéctica y cambiante, no tiene meta. Es consustancialmente insatisfactoria en sí misma y muy compleja. La acción creadora de la cultura siempre se basa en una perfección inalcanzable que produce nuevos, constantes e interminables sufrimientos. La felicidad es una meta que se considera inalcanzable en su realización, pero la cultura aporta muchos elementos para adivinarla. Simmel habla de la vida, por una parte; y de

otra, el mundo de los valores objetivos, ideales, dotados de vigencia propia. Campos distintos y que “no pueden articularse entre sí ni, menos aún, fundirse” (p. 164). Cuanto más se desarrolla el proceso de la cultura, más se revela lo creado como enemigo del creador, se establece una pugna entre él y la obra que adquiere su propia individualidad. La vida y la cultura chocan. La primera busca la desbordante plenitud sin más explicaciones; mientras que la cultura busca las explicaciones de esa plenitud que considera insatisfactoria mientras no encuentre las razones. Una realización artística, sea del género que sea, no se acaba en sí misma, no es un fin en sí mismo, sino un eslabón más de una cadena sin fin, es inagotable. Cassirer se refiere igualmente a la obra de arte como un desengaño “queda por debajo de la intuición originaria de la que brotó” (p. 165). Al final de este largo y tortuoso camino no aparece la obra (punto de transición entre el yo y los otros), en cuya existencia permanente se estanca el proceso creador, sino el tú, el otro sujeto, que recibe la forma para incorporarla a su propia vida y transferirla al medio que procede. El artista para hacer una obra se tiene que entregar plenamente a ella olvidándose de su ser personal, así que cuando está finalizada no solo es realización, sino —como comentaba anteriormente— desengaño. Bajo todo esto subyace un gran escepticismo. Cassirer va más allá incluso y se refiere a la renuncia que muchos pensadores han hecho a expresar sus pensamientos últimos y más profundos, por ejemplo el propio Platón. El pensador griego, en su séptima carta, dice que la palabra ya no es capaz de expresar algunos pensamientos, que hay tan altos pensamientos que carecen ya de posibilidad de ser comunicados mediante la escritura y la enseñanza. Pero aquí vuelve a aparecer ese conflicto entre el individuo y el grupo. El grupo está desbordado en su comprensión por lo más accesible, mientras que al pensador le parece poco todo. Un mundo es el de lo cotidiano y otro es el de la cultura que no está ajena sino que lo complementa. La vida sigue su curso, incluso prescindiendo de lo que nosotros consideramos como imprescindible para poder vivirla; la cultura también sigue su camino. Acepta a todos pero es exigente, no da la felicidad (¿quién la da?) pero ayuda a buscarla (caso de que existiera tal cual utópicamente nos la imaginamos). La cultura se convierte en mediadora entre el yo (nunca el grupo) y la naturaleza; también entre el yo y el tú que, muchas veces, somos nosotros mismos. El individuo, creador o no, lucha permanentemente por no verse ahogado por la comunidad, lucha por no perder su libertad e independencia. Esto lo da la cultura que, según Croce, debe ser expresión del sentimiento y del estado individual de ánimo que conforma una sociedad.

Vladimir Jankélévitch, a la “Tragedia de la cultura”, le dedicó un capítulo en su libro *Georg Simmel, filósofo de la vida*⁹. Jankélévitch enfrentaba, en primer lugar, el pensamiento de Bergson al de Simmel. El filósofo francés (Bergson) nunca percibió lo que hay de profundamente trágico en el hecho de que la “vida”, para poder existir; debe convertirse primero en “No-vida”. El drama de la cultura espiritual consiste precisamente en que “la negación de la vida es inherente a la vida misma y que lo vital, para realizarse, requiere su propia antítesis: que lo mata”. Simmel ponía como ejemplo, una vez más, a Goethe. Romántico en la primera fase de su vida, deseaba destruirlo todo para dejar únicamente a flote los sentimientos y las pasiones, es decir, el individuo por encima de todo. En una segunda fase vital, el novelista y poeta alemán, tras su estancia en Italia, inició otro camino de contención. “Goethe encuentra en el simbolismo de su segundo Fausto una manera de conciliar lo vital con las formas objetivas que lo niegan y desprender del mismo devenir espiritual las determinaciones estéticas que le son immanentes”, escribe Jankélévitch (p. 83).

Simmel, como en el *Fausto* de Goethe, se interesa por la existencia de los individuos, individuos limitados por un espacio y un tiempo. La vida es siempre individual, la vida se convierte en algo que no es la vida “que se cristaliza en ‘existencias transvitales’ y que negándose a sí misma no hace más que explicar la antítesis inmanente a su propia naturaleza”, escribe Jankélévitch (p. 84).

Jankélévitch, interpretando a Simmel, habla de la tragedia de la cultura en su aspecto moral. “La moralidad no puede expresarse sino en las formas supravitales y en las leyes objetivas, que la matan” (p. 84). Es decir, una lucha entre el individuo, su propia conciencia; y las normas que lo controlan. Algo inevitable. “La conciencia”, nos aclara Jankélévitch, “no podría escapar sino volviendo al estado vegetativo y caótico de niños y salvajes” (p. 84). Lo mismo sucede, la misma tragedia afecta a la religión. La conciencia religiosa individual se disuelve en las normas, dogmas, ritos y plegarias que lo legislan todo para el común de los creyentes. El misticismo no agrada por prescindir de las instituciones y las normas.

La muerte es inmanente a la vida. La vida, en sí, es inmortal; la materia, en sí, es inmortal: solo el individuo puede morir. Puede y debe morir “porque la muerte es de algún modo el sello de una existencia superior, el tributo que los hombres, seres inteligentes y diferenciados, deben pagar por la perfección de su lógica y su potencia de objetividad”. Y añade Jankélévitch interpretando a Simmel, todos llevamos dentro “la negación de nuestra

⁹ Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, Gedisa, Barcelona, 2009.

propia esencia; y esta antítesis de la vida, preformada *en* la vida, nos invade tanto más fácilmente y nos *mata* tanto más rápidamente que la reflexión discursiva, ese producto refinado y valioso de la evolución humana, elabora aún más nuestros valores morales, estéticos y religiosos. *Esta es la tragedia de la cultura espiritual*” (p. 86).

Jankélévitch nos conduce por las reinterpretaciones que de Simmel hace Heinrich Rickert que llega a la siguiente conclusión “la ‘trascendencia’ destructiva de Simmel puede terminar por destruirse a sí misma si una forma definitiva y permanente no es postulada, aunque sea como forma del cambio; si queremos evitar que la filosofía de la vida corra, de alguna manera, a su propio suicidio, impongamos a nuestro relativismo un término absoluto y digámosle: ¡Alto!” (p. 88) ¿Relativismo, reposo, inmovilismo? Para Simmel lo fundamental es el movimiento de la vida. Jankélévitch está con Simmel y reprocha a Rickert lo que este le reprochaba a Simmel, el no haber impuesto a la vida una forma estática. Recuerda que Max Scheler, en 1923, en su libro *Esencia y formas de la simpatía*, se queja “de que Simmel ‘vitalice’ demasiado el espíritu y ‘espiritualice’ demasiado lo vital, mientras subordina a las exigencias de la vida y de la sociedad normas jurídicas, estéticas y morales” (p. 93). Y apunta: “Simmel *espiritualiza* el amor tanto como racionaliza la muerte y olvida que, incluso en un comienzo de la evolución, los valores religiosos o morales son ya valores ‘supravitales’, y que incluso en la cima de la evolución, el amor y el instinto sexual siguen siendo, como sostienen Schopenhauer y Sigmund Freud, hechos vitales...” (p. 93). Simmel rompió con el nacionalismo integral para acercarse a Bergson.

La lectura que hace Jankélévitch de Simmel en este pequeño libro, pero de una densidad extenuante, podría resumirse en este fragmento: “Negar que el saber humano sea un saber entrelazado por ignorancias, agujereado por vastas lagunas, sería renunciar al relativismo, pero suponer el universo absolutamente inteligible para nuestra razón, es decir, admitir la hipótesis de una inadecuación irremediable de las categorías y de ‘lo dado’, sería sacrificar el principio mismo de la relatividad filosófica” (p. 49).

Pero si la fe de las religiones y la cultura racional posponen, la primera, la felicidad para un más allá desconocido; y la cultura no la ofrece tampoco como realización inmediata, qué otra tercera vía puede existir para circular por ella en pos de esa utopía. Quizá esa tercera vía sea la tecnología. No ofrece nada para el futuro, solo ofrece distracciones para el presente, una manera fallida de felicidad, pero que las colectividades la identifican como si fuera verdadera. Mediante el empleo de instrumentos (dispositivos los denomina Agamben) que los relaciona con una herencia teológica, el ser humano logra —o así lo cree— hacerse dueño de las cosas. Estos instrumentos

o dispositivos traen consigo una bendición y, a la vez, una maldición. Muchas veces lo ayudan y otras muchas lo vuelven en su contra. El instrumento o dispositivo que parecía destinado a satisfacer sus necesidades, también ha servido para crear innumerables necesidades artificiales. Hoy en día toda esta desorientación ha sido creada conscientemente por los fabricantes del entretenimiento y la distracción ininterrumpida. De nuevo ¿dónde está la felicidad? Resurge entonces la nostalgia roussoniana de la vuelta a la naturaleza, a lo sencillo.

Agamben (uno de los grandes filósofos contemporáneos) en *Ché cos è un dispositivo*¹⁰ se refiere a la creación de dos nuevas clases sociales: los seres vivos (el ser humano); y los dispositivos, una especie de redes que sirven para capturar a los primeros y tiranizarlos. El filósofo italiano define a los dispositivos como cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes, entre ellos, los ordenadores y los teléfonos móviles. Dos clases sociales nuevas y, entre ambas, una tercera, los sujetos. Es decir, lo que resulta o queda del cuerpo a cuerpo entre los “vivientes” y los “dispositivos”. Instrumentos los hubo en todas las épocas, desde el origen de los tiempos, pero parecería que hoy no hay un solo instante en la vida (en nuestras vidas) que no esté organizado por algún “dispositivo” o “instrumento”. ¿Luchar contra ellos (Agamben le declaró un odio implacable al telefonino), entregarse en sus manos o manejarlos? El propio filósofo italiano habla de la “hominización” de las tecnologías. De la misma manera que el ser humano domesticó a muchos de los animales salvajes, también deberá de hacer lo mismo con las nuevas tecnologías. El ser humano cree haber encontrado la felicidad en estos objetos porque llenan constantemente el vacío de sus vidas sin exigirles nada: no tienen que pensar, todo es falsamente positivo, están conectados con todo el mundo, el tiempo se multiplica también en su desperdicio. Todos son iguales en su desinterés. En la raíz de todo dispositivo está, como en el de su dueño, ese deseo muy humano de encontrar la felicidad que ni la fe ni la cultura racional se la han dado. Foucault ya advirtió (desde un mundo todavía sin las tecnologías de las que hoy disponemos) que los dispositivos se dirigen a la creación de cuerpos dóciles pero libres que asumen su identidad y su libertad de sujetos en el proceso mismo de su sometimiento. Para Agamben, el dispositivo es, sobre todo, una máquina que produce subjeti-vaciones y sólo como tal es también una máquina de gobierno. Es decir, las

¹⁰ Giorgio Agamben, *Ché cos è un dispositivo*, Nottetempo, Roma, 2006. En español: “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, número 73, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264.

nuevas tecnologías producen o están produciendo una nueva subjetividad en la que el aparato forma parte esencial de la misma. Un instrumento que no es libre, ni independiente, sino que es rehén de los constructores y de las redes establecidas al margen del individuo. En realidad Agamben lo que habla, no es como yo he dicho antes, de nueva subjetividad, sino de subjetivación “... La no verdad del sujeto ya no tiene nada que ver con su verdad. Aquel que se deja capturar en el dispositivo ‘teléfono móvil, etc.’, cualquiera que sea la intensidad del deseo que lo ha movilizad, no adquiere por ello una nueva subjetividad, sino solo un número a través del cual eventualmente puede ser controlado; el espectador que pasa las tardes viendo televisión solo recibe a cambio de su desubjetivación la máscara frustrante del zapping o la inclusión en el cálculo de un índice de audiencia” (p. 262). Agamben no está de acuerdo con la afirmación de que los dispositivos no son malos sino que la mayoría de las veces se utilizan inapropiadamente, pues si a cada dispositivo le corresponde un proceso determinado de subjetivación o desubjetivación, es totalmente imposible que el usuario lo maneje correctamente.

Nuestro mundo contemporáneo, el occidental y democrático, vive en ese proceso de nueva subjetividad compartida o desubjetivación. Antes la política iba dirigida a individuos e identidades reales, por ejemplo, las clases sociales o estamentos; hoy el triunfo o la imposición de la economía (de *oïkos*, administración de la casa) solo se refiere a ella misma sin ninguna otra consideración. Los dispositivos, los aparatos tecnológicos le sirven para controlarnos permanentemente: compras, gustos, movimientos... Ni la fe, ni la cultura lograron dar la felicidad en la tierra (no hay felicidad posible mientras siga existiendo la muerte, a pesar de que la disimulemos con barrocas estrategias); mientras que los dispositivos ocupan todo nuestro tiempo y nos impiden pensar, y el no pensar —quizá— ya es una forma de felicidad. Ya lo dijo el *Eclesiastés* “donde abunda sabiduría, abundan penas, y quien acumula ciencia, acumula dolor”. ¿Por qué culpar a quienes lo quieren evitar? Eclipse de la fe, eclipse de la cultura, eclipse del pensamiento, eclipse de la política, eclipse de la subjetividad. ¡Teclar, teclar, teclar, como cabalgar! ¡No pensar, teclar! ¿Tendrá razón Hegel cuando creía que el hombre solo sería libre rodeándose de un mundo enteramente creado por él? Que se lo pregunten a Theodore el personaje de la película de Spika Jonza, *Her*.

Qué bello será vivir sin cultura...