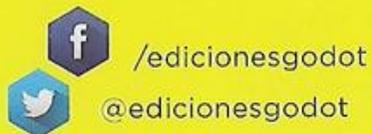


En la época final de Mao, cuando le preguntaron al primer ministro chino Zhou Enlai qué pensaba de la Revolución Francesa, después de dudar un instante, respondió: "Todavía es demasiado pronto para poder decir algo al respecto".

Seguramente es demasiado pronto para poder decir algo sobre la civilización individualista de nuestros días. Pero no es demasiado pronto para hablar del estado del problema de la libertad y de su significado para el futuro del colectivo humano.

Basta con  
contemp  
qué punt  
dos priva  
fundame



# Estrés y libertad

Peter Sloterdijk



Sloterdijk, Peter  
Estrés y libertad / Peter Sloterdijk. - 1a ed. - Ciudad  
Autónoma de Buenos Aires : EGodot Argentina, 2017.  
88 p. ; 200 x 130 cm. Traducción de: Paula Kuffer.  
ISBN 978-987-4086-18-1

1. Filosofía. I. Kuffer, Paula, trad. II. Título.  
CDD 190

© *Streß und Freiheit* por Peter Sloterdijk  
© Suhrkamp Verlag Berlin, 2011. Todos los derechos  
reservados y controlados por Suhrkamp Verlag Berlin  
© Ediciones Godot, de esta edición

**Traducción del alemán** Paula Kuffer  
**Corrección** Álvaro López Ithurbide  
**Ilustración** Juan Pablo Martínez  
**Diseño de tapa e interiores** Víctor Malumián

**Ediciones Godot**  
[www.edicionesgodot.com.ar](http://www.edicionesgodot.com.ar)  
[info@edicionesgodot.com.ar](mailto:info@edicionesgodot.com.ar)  
Buenos Aires, Argentina, 2017  
[Facebook.com/EdicionesGodot](https://www.facebook.com/EdicionesGodot)  
[Twitter.com/EdicionesGodot](https://twitter.com/EdicionesGodot)  
[Instagram.com/EdicionesGodot](https://www.instagram.com/EdicionesGodot)

Impreso en Porter, Plaza 1202,  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires,  
República Argentina, en Abril de 2017

# 1. Los grandes cuerpos políticos como comunidades de estrés

**D**ECIR QUE LA FILOSOFÍA y la ciencia surgen del asombro es un lugar común. Platón, en boca de Sócrates, manifiesta que la admiración o el asombro es el único origen de la filosofía<sup>1</sup>. Aristóteles le responde con un conocido fragmento: “Los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo”<sup>2</sup>. Debo confesar que estas frases grandilocuentes siempre me han parecido un poco sospechosas. Aunque ya hace casi cincuenta años que trato con literatura filosófica y científica, y he conocido, en todo este tiempo —ya sea como

---

1 Platón, *Diálogos*, vol. v, Madrid, Gredos, 1988, pág. 202.

2 Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, I, 2, pág. 76.

lector o en persona — a un gran número de autores de diversos campos científicos, nunca me he topado (salvo alguna excepción) con una persona de quien se pudiera decir en rigor que el origen de su labor intelectual fuera el asombro. Al contrario, más bien daría la impresión de que la ciencia organizada y la filosofía convertida en institución han emprendido una campaña contra el asombro. El personal sabio, los actores de la campaña, se esconden desde hace mucho tiempo tras la máscara de la impasibilidad, que en alguna ocasión también se denominó “resistencia a la perplejidad”. A grandes rasgos, la cultura científica contemporánea se ha apropiado, sin excepción, de la postura estoica del *nihil admirari*, pero a pesar de que la antigua doctrina inculcaba a sus adeptos que no debían asombrarse de nada, esta máxima no llegó a su punto álgido sino hasta en la época moderna. En el siglo XVII, Descartes caracterizó el *étonnement* como un afecto negativo del alma, como un desconcierto de lo más desagradable e inoportuno, que debía superarse mediante un gran esfuerzo espiritual<sup>3</sup>. El desarrollo de nuestra cultura de la racionalidad secunda en este punto a uno de sus fundadores. Si en la actualidad

3 Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 146: “El asombro es un exceso de admiración, que es siempre y forzosamente malo.”

se llega a detectar el menor rastro del supuesto *thaumazein*, de la interrupción ante la sorpresa que provoca un tema desatendido, debemos asegurarnos de que se atribuya a una voz marginal o a la palabra de un lego: los expertos se encogen de hombros y siguen con el orden del día.

Esto vale sobre todo para las ciencias sociales. Según sus criterios internos, estas deben remitirse a un terreno absolutamente libre de asombro. Pensándolo bien, se trata de una premisa extraña, ya que si hay algo que puede despertar sin condiciones el asombro del lego y la admiración del erudito es la existencia de grandes cuerpos políticos, que en el pasado se denominaban “pueblos”, y que hoy en día, como consecuencia de una convención semántica sospechosa, reciben el nombre de “sociedades”. Este término suele referirse a las poblaciones de los Estados-nación modernos, es decir, a unidades políticas ingentes, con un volumen demográfico que oscila entre los varios millones y los miles de millones de miembros. Nada debería sorprendernos más que la existencia de estos conjuntos de millones y miles de millones de personas envueltos en capas culturales nacionales y múltiples divisiones internas.

Deberíamos estar perplejos ante estos ejércitos de grupos políticos que siempre consiguen vencer a sus miembros —sin que nunca sepamos

cómo— de que, en virtud de un emplazamiento común y una prehistoria en común, forman parte, en la actualidad e inevitablemente, de una misma sociedad, que disfrutan de los mismos derechos y que participan en proyectos locales de supervivencia. Aquello que sorprende de estos objetos sobrepasa el límite de lo concebible cuando advertimos que no pocos de los grandes cuerpos políticos se constituyeron en la época moderna —podríamos decir que con el comienzo de las culturas liberales occidentales en el siglo xvii— con poblaciones de tendencias individualistas cada vez más marcadas. Entiendo por individualismo la forma de vida que relaja la inserción de cada persona en lo colectivo y cuestiona el absolutismo de lo común, algo aparentemente impensable hasta entonces, al atribuir a cada ser particular la categoría de un absoluto *sui generis*. No hay nada más sorprendente que la perpetuación de civilizaciones, la mayoría de cuyos miembros están cabalmente convencidos de que su existencia propia es en cierta medida más auténtica que todo aquello que envuelve a lo colectivo.

Aquí me gustaría —en contra de la corriente predominante de la politología y la sociología, sumidas en el no-asombro— llevar a cabo un ejercicio de admiración para poder entender un poco mejor el asombro inconmensurable frente a las formas de vida contemporáneas. Una civilización como la

nuestra, que se basa en la integración de poblaciones individualistas en grandes cuerpos políticos, es una realidad existente muy improbable. Relegamos la existencia de los unicornios al ámbito de la fábula, pero damos por sentada a la “sociedad”, un animal fantástico de mil cabezas, aunque real. Al menos hemos comprendido que la estabilidad de estas grandes formaciones no está garantizada. Los propios integrantes son cada vez más conscientes de que la perdurabilidad de su forma de vida resulta problemática; si no fuera así, las élites de los subsistemas sociales no estarían discutiendo constantemente desde hace tiempo sobre la sostenibilidad de su *modus vivendi*. No cabe duda de que la palabra “sostenibilidad” se presenta como el síntoma semántico fundamental de la crisis cultural de hoy en día: asoma en los discursos de los responsables como si fuera un tic nervioso que nos lleva a deducir tensiones no resueltas en nuestros sistemas de accionamiento (*Antriebssystemen*). Responde a un malestar, que impregna nuestro ser en la civilización técnica de un sentimiento de fugacidad cada vez más intenso. Este sentimiento es indisociable de la conciencia de que nuestra “sociedad” —vamos a hacer uso de este concepto sospechoso sin detenernos demasiado en él— está estresada a causa de su autoconservación, que exige de nosotros un rendimiento insólito.

Así pues, nos sobran los motivos que nos invitan a pensar en un cambio de perspectiva en relación con la “sociedad”, este animal fantástico y real. Una teoría social plausible solo puede aplicarse a grandes cuerpos improbables o, si se prefiere, en tanto que física social de agentes conectados. La teoría de los grandes cuerpos constituye un *compositum* en el que se integran la teoría del estrés, la teoría de medios, la teoría del crédito, la teoría de la organización y la teoría de las redes. Me gustaría centrar mi atención en la extraordinaria importancia del concepto de estrés, en especial en su contexto actual. En mi opinión, los grandes cuerpos políticos, a los que denominamos sociedades, deben entenderse en primer lugar como campos de fuerzas constituidos por el estrés, a la vez que como sistemas de preocupaciones que se estresan a sí mismos y se precipitan hacia adelante permanentemente. Estos solo existen en la medida en que logran conservar su tono específico de inquietud a lo largo de la sucesión de temas día a día, año a año. En este sentido, una nación es un colectivo que consigue mantener la inquietud común. Debe abrigar un intenso flujo constante de temas más o menos estresantes que se ocupe de la sincronización de las preocupaciones de las conciencias para integrar a la población correspondiente en una comunidad de preocupaciones y estímulos renovados a diario. De ahí que los medios

de información resulten absolutamente indispensables para la producción de coherencia en las comunas nacionales y continentales de estrés. Solo ellos son capaces, con una oferta que es un torrente incesante de temas irritantes, de mantener unido por medio de “contratensiones” (*Gegenspannungen*) a un colectivo dispar. La función de los medios en una sociedad *multi-milieu* conformada por el estrés consiste en evocar y provocar al colectivo en tanto tal, presentando propuestas nuevas cada día, a cada hora, para que este se excite, se indigne, se llene de envidia, se exalte: una multitud de posibilidades que apuntan al sentimentalismo, al miedo y a la indiscreción de sus miembros. Los receptores eligen entre esta oferta todos los días. La nación es un plebiscito diario, en el que sin embargo no se consulta sobre la constitución, sino sobre la prioridad de las preocupaciones. Al decantarse entre las posibilidades ofertadas por una excitación sincrónica, los grandes grupos, que no dejan de temblar de los nervios, reproducen el éter de la comunidad, sin el cual no puede originarse la cohesión social —o al menos la apariencia de esta— a lo largo de la extensión de los grandes Estados. Está claro que todo sistema social requiere de una base formada por instituciones, organizaciones y medios de transporte: esta debe velar por la producción y el intercambio de bienes y servicios.

La actualización del lazo social en el sentir de sus miembros solo puede llevarse a cabo mediante la creación simbólica de un estrés tematizado de manera crónica. Cuanto más grande es el colectivo, más fuertes deben ser las fuerzas de estrés que operan contra la descomposición del colectivo, en realidad imposible de reunir, en un *patchwork* de claves y enclaves introvertidos. Si un colectivo se enfurece ante la idea de su propia desaparición, indica que tiene un buen nivel de vitalidad. Hace aquello que mejor saben hacer los colectivos sanos: exaltarse; al exaltarse demuestra aquello que debe demostrar, es decir, que bajo el estrés da lo mejor de sí. En este sentido, desde hace ya algún tiempo, no tiene ninguna importancia preguntarse si se trata de un colectivo cerrado monoculturalmente o de una composición multicultural.

## 2.

La revuelta de Lucrecia,  
la evasión de Rousseau

**L**A PROPIA NATURALEZA DEL asunto hace que la reflexión sobre la síntesis social por medio del estrés colectivo tarde o temprano se tope con el problema de la libertad. En lo que sigue, nos ocuparemos del concepto de libertad, atendiendo a su significado antiguo, que en ningún caso debe confundirse con la interpretación moderna del término. En primer lugar, quisiera recordar una escena originaria de la tradición política de la vieja Europa, que nos muestra con una claridad arquetípica el vínculo originario entre estrés y libertad. Después, en contraste, se apelará a una escena moderna que trata la misma cuestión desde una perspectiva muy distinta.

En el primer libro de *Ab urbe condita*, Tito Livio cuenta que los romanos se liberaron del yugo del reinado etrusco de Tarquinio y fundaron la *res publica*, que hasta el día de hoy —junto con algunas características de la cultura de las antiguas ciudades-Estado griegas— se toma como modelo histórico de sociedad civil solidaria<sup>4</sup>. La escena se desarrolla en el año 509 antes de nuestra época. Un pequeño ejército romano-etrusco sitia la ciudad de Ardea, a unos treinta y cinco kilómetros al sur de Roma. Una tarde, un grupo de oficiales se reúne en una de las tiendas y se dedica a hacer lo que los hombres no pueden hacer en el campo de batalla: hablar de mujeres (en realidad de las propias, pero siempre con un ojo puesto en las de los demás). Colatino se destaca por no poder contener sus parlamentos apasionados sobre la belleza y las virtudes de su cónyuge Lucrecia. El resto de los oficiales representa una especie de versión etrusca de *La donna è mobile*. Deciden partir hacia Roma para hacerse una idea de los movimientos de las matronas en ausencia de sus hombres. En realidad, no vieron a las mujeres entreteniéndose con sus divertimentos femeninos, sino a Lucrecia, sentada en casa, hilando lana, rodeada por sus criadas. Se le ha concedido el don de la virtud, pero también el de ser anhelada. Sexto Tarquinio, uno de los hijos

<sup>4</sup> Tito Livio, *Ab urbe condita*, Libro I, 58-60.

del violento Tarquinio el Soberbio, decide hacerse con la mujer, sin duda acuciado por los halagos de Colatino y seguramente excitado por la provocadora idea de que un colega de rango inferior, aun siendo de origen aristocrático, pudiera estar mejor consolado eróticamente que él mismo, hijo de una familia real. El resto debe achacarse al atractivo de la joven. Sexto Tarquinio logra entrar en la casa de Lucrecia y la fuerza a mantener relaciones sexuales amenazando con matarla, primero a ella y después a un esclavo, para así colocarlos juntos y anunciar luego que la sorprendió cometiendo adulterio. Al marcharse Sexto, Lucrecia llama a su marido y a su padre, les cuenta lo sucedido, les hace prometer venganza y se mata con un puñal para poner fin a su deshonra.

El resto es parte del mito fundacional de aquella forma de vida que denominamos *res publica*. La noticia se extiende como una llama por la ciudad, una ola inmensa de indignación golpea los ánimos, los romanos se reúnen, un consenso conmovedor aúna la concentración, que puede considerarse la primera de carácter libre y burgués. El rey será derrocado, los tiranos expulsados. Nunca más un arrogante deberá guiar el ser común de los romanos.

Quisiera exponer la historia desde nuestra perspectiva: este relato trata, ni más ni menos, del nacimiento de la libertad republicana a partir de la

indignación colectiva. Esta convierte a todos los integrantes en un grupo de estrés agresor, que se transforma en una comunidad política. Este primer gran afecto político de tendencia liberal y republicana está relacionado con el repudio de una vileza. La libertad política entra en suelo europeo en un arrebatado de ira compartido por miles de personas. (La arrogancia del poder a menudo no se manifiesta únicamente en el tirano, sino también en la arrogancia de sus hijos; tanto para los antiguos como para nosotros, no importa si el malvado padre en cuestión se llama Tarquinio el Soberbio o Muammar al-Gaddafi). El sentimiento antimonárquico de la psicología política de los romanos que muestra esta escena primigenia no es una sorpresa: la mera palabra “rey” ya desataba una aversión terrible entre los miembros de la valiente república patricia. Como consecuencia, los césares posteriores tuvieron que renunciar al título de *rex* y ocultaban su autocracia bajo el llamado al Senado y al pueblo de Roma. Si nos fijamos en Grecia, veremos que también allí la conciencia de la libertad surge en primera instancia en un frente antitiránico. Aquello que los griegos llamaban *eleutheria* —una palabra que convencionalmente solemos traducir por libertad, lo cual da lugar a muchos malentendidos— en un principio no significaba otra cosa que el deseo de vivir autónomamente (de manera autoexponencial), de acuerdo

a las *patrioi nomoi*, las costumbres de los padres de vivir entre las gentes del propio pueblo y no tener que someterse a la voluntad de un individuo demasiado engrandecido, sobre todo si se trata de la de uno de los reyes persas. En este sentido, las batallas de Maratón, Salamina y Platea fueron guerras por la libertad.

Entendido desde la perspectiva de la historia de la libertad, la revuelta de Lucrecia y la victoria de los griegos contra los persas forman parte de lo mismo. Tanto en un caso como en el otro, habría que considerar las implicaciones modernas de estos “movimientos libertarios”. Ni los romanos ni los griegos se preocupaban por los derechos humanos o la libertad de opinión, aunque la alabanza griega de la sinceridad verbal entre hombres, la *parrhesia*, que literalmente significa “decirlo todo”, pareciera una forma previa de esta, que más adelante quedará amparada bajo la ley en tanto que libre expresión de opinión. Pero el valor de la palabra en Grecia es más bien un aspecto del culto agonal, una extensión de la disposición atlética al combate en la esfera del diálogo sobre la verdad, más que un derecho político o una virtud civil. El sujeto de la libertad antigua es el pueblo o, para ser más precisos, un complejo de *demos* y *ethos*, que da lugar a la *polis*. Para hablar con más propiedad, habría que decir: la libertad, en este caso, no

es más que el derecho de un colectivo al aislamiento étnico en sí mismo. Hace referencia al derecho a guiarse por las costumbres, las tradiciones y las instituciones que impregnan a todos los miembros del colectivo desde la juventud. La libertad, aquí, hace referencia al sometimiento voluntario y espontáneo de un grupo étnico (*Volksgruppe*) al despotismo de sus preciadas tradiciones. Esta formulación señala el límite interior de la idea de libertad de los antiguos, así como de los pueblos. Si la libertad únicamente se refiere a la obsesión constante de un colectivo por su propia procedencia, entonces se entiende perfectamente por qué tal posición es insostenible, puesto que en cuanto aparece alguien de afuera pone en cuestión el imperioso poder de las costumbres, la “costumbre de la costumbre”<sup>5</sup>. Los pueblos pretenden entenderse a sí mismos como soberanos en un sentido jurídico, y en tiempos postimperialistas lo hacen en un sentido amplio; en un sentido civilizatorio teórico son incapaces de soberanía, porque el elemento nacional conlleva en sí mismo la insistencia en la obstinación de lo tradicional. Cuando el individuo reflexivo entra en escena, se desvía de la línea de la procedencia colectiva y se somete a una ley superior —sea la de la naturaleza, la de la fe iluminada por una de las escrituras sagradas o la de la ley individual de la

5 Véase Friedrich Nietzsche, *Aurora*, libro 1, 9.

búsqueda de la felicidad —, se activa la investigación del sentido de la libertad.

La segunda escena originaria en el desarrollo del concepto europeo de libertad, del que pretendo ocuparme aquí, tiene lugar en suelo suizo dos mil años después, concretamente en el otoño de 1765. Poseemos un conocimiento relativamente detallado de esta a través de un testigo, que a su vez es el protagonista de lo sucedido. Suiza había desempeñado un papel fundamental en la historia de la renovada libertad de pensamiento republicana hacía ya mucho tiempo pero, como se mostrará, tuvo un papel igual de importante en aquel instante del desarrollo de la historia de la subjetividad moderna.

Rousseau, ni más ni menos, es el héroe de esta historia. Ginebrino de nacimiento, en ese momento tenía 53 años y se encontraba a la fuga. Con 40 años cumplidos, ya era una celebridad europea después de haber ganado el Premio de la Academia de Lyon en 1750; con apenas sesenta —tras la publicación de exitosos libros como *Julia o la nueva Eloísa* (1761), que tuvo cerca de cien ediciones hasta 1800, *El contrato social* (1762) y *Emilio* (1762)—, ya se lo consideraba un personaje escandaloso. En términos más contemporáneos, diríamos que había pasado de ser famoso a ser una súper estrella. En concreto, el fragmento más fascinante del *Emilio*, “La profesión de la fe del vicario saboyano”, que se leyó como manifiesto de

una religión de corazón panteísta, le valió al autor la enemistad con el alto clero de París y con el *establishment* de Ginebra. Se dictó, así, una orden de captura y le fue derogado el permiso de residencia. En la noche del 6 al 7 de septiembre de 1765, una multitud anónima atacó a pedradas la casa de Rousseau en Môtiers, en aquel entonces en el cantón prusiano de Neuchâtel. Doce años después, el autor recordará este acontecimiento y lo calificará de “lapidación” (*lapidation*)<sup>6</sup>. Aunque pueda parecer sorprendente, nunca se le ocurrió pensar que su propia presencia fuera el motivo del ataque, a pesar de haberse presentado en Môtiers vestido de armenio, con un caftán con aspecto de bata de dormir y un atrevido gorro de piel. Nos lleva a pensar en otras estrellas mediáticas del último siglo y del presente, que con su vestuario ya dan muestra de su propia particularidad. En resumen, podemos decir que Rousseau nunca conoció la ley de la prominencia moderna. Pero ocupa un lugar de honor en la historia de los comienzos de la cultura de masas. No fue el primer famoso a nivel mundial que terminó su carrera sumido en la amargura. Pero se merece un lugar aún más honorífico en la historia de la psicología: fue el testigo principal del descubrimiento de que hay paranoicos a quienes persiguen de verdad.

6 Jean-Jacques Rousseau, *Ensoñaciones del paseante solitario*, Alianza, 2008, Barcelona y *Confesiones*, libro 12, 2003, pág. 84.

Ante una situación tan arriesgada, Rousseau toma la decisión de retirarse junto a Marie-Thérèse Le Vasseur (su indispensable compañera, que lo elogia tiránicamente) a una isla casi deshabitada en medio del lago Bieler. Los biógrafos más afanosos apuntan con precisión que su estadía en la Île St. Pierre se extiende desde el 12 de septiembre hasta el 25 de octubre de 1765. El lugar no tardó en convertirse en un enclave de peregrinación donde venerar a Rousseau. Esos días son de gran importancia en cuanto a la historia de las ideas, porque tuvo lugar algo así como el *Big Bang* de la poesía de la subjetividad moderna, que de inmediato pasó a filosofía de la libertad; siempre y cuando creamos al autor de las *Ensoñaciones de un paseante solitario* de 1776 y 1777. Debo retirar de inmediato la expresión *Big Bang*, puesto que en realidad no me refiero a un acontecimiento explosivo, sino a uno casi imperceptible, de carácter más bien implosivo o contemplativo. Rousseau describe la siguiente escena en el legendario *Quinto paseo* de las *Ensoñaciones*: Algunos días soleados de otoño, el autor perseguido, que había alcanzado la tranquilidad y se dejaba encandilar por el encanto de la sosegada isla, salía a remar en bote por el lago. Una vez lejos de la orilla, dejaba los remos a un lado y se tumbaba boca arriba en la embarcación para dedicarse a una de sus ocupaciones más preciadas. Se entregaba a

un torbellino interior, al que el autor da el nombre de *rêverie*, ensoñación. También podríamos definir este torrente espiritual, incapaz de detenerse en ningún tema, como una meditación abstracta, según el sentido europeo del término aunque no según el que se tiene en el Lejano Oriente. El mismo Rousseau confiesa que se dejaba llevar durante horas, hundido en ensoñaciones sin un verdadero contenido, que le deparaban cien veces más felicidad que todo aquello que suele considerarse fuente de la alegría de vivir<sup>7</sup>. A menudo se acercaba hasta el punto en que estaba dispuesto a decir: “Quisiera que este momento durara para siempre”. En sus derivas sin propósito descubrió la duración psíquica pura en que desaparece la sucesión habitual del tiempo, con sus recuerdos y anticipaciones, para dar lugar a una sucesión torrentosa de “ahoras” (*Jetzt-Momente*), sin carencias ni ausencias que los perturben.

Vale la pena darle la palabra al autor, para oírlo explicar de su propia voz su descubrimiento en el umbral entre la pérdida del yo y la autoposición completa (*Selbstinbesitznahme*) del yo. Fue entonces cuando se le ocurrieron sus osadas generalizaciones, que cobrarían gran importancia para la historia de la subjetividad moderna y, *eo ipso*, la de las tendencias modernas de la libertad: “¿De qué se goza en semejante situación? De nada

7 Jean-Jacques Rousseau, *Ensoñaciones...*, pág. 91.

externo a uno, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia; en tanto tal estado dura, uno se basta a sí mismo como Dios. El sentimiento de la existencia despojado de todo otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz que bastaría por sí solo para hacer dulce y querida esta existencia a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrenas que acuden incesantemente a distraernos y a turbar aquí abajo la dulzura”<sup>8</sup>.

El lector actual seguramente es capaz de comprender la sensación de tranquilidad expresada en estas líneas. No es ajena a la época contemporánea. Expresa el debut de un concepto de existencia en el que sale a escena nada más ni nada menos que el individuo moderno. Este individuo se presenta a la vez como un nuevo sujeto de la libertad. Esta escena originaria del pensamiento sobre la existencia (*Existenz-Denken*) debe entenderse como sigue: la joven libertad de 1765 todavía no es una libertad para empresarios, descubridores y compositores. El autor deja bien claro que él no quiere tener nada que ver *in situ* con la licencia del lenguaje literario del propio interior. (Rousseau declaró más tarde que en la Île St. Pierre no dispuso en ningún momento de un utensilio para escribir, de modo que, si acaso se le ocurría algo para anotar, usaba la pluma del

8 *Ib.*, pág. 90.

arrendatario; permitía con mucho gusto que el estar-consigo ensoñador se impusiera sobre la escritura). Es la libertad de un soñador despierto. La discreta genialidad de Rousseau en el *Quinto paseo* consiste en que, con gran seguridad, estamos ante la primera expresión en suelo europeo de una experiencia de la libertad en la que el sujeto de la libertad apela a su existencia sentida, más allá de todos los resultados y los deberes, más allá también de cualquier pretensión de reconocimiento del otro. El autor no cree estar cerca de Dios u olvidado en el tercer cielo. La primera palabra del sujeto es una autoinculpación. Esta consiste en explicar su éxtasis al descubrir el estar-consigo-mismo (*Bei-sich-Sein*), y no tiene nada que decir sobre ello. Mientras experimenta la existencia pura, cree haber conquistado un título soberano del ser.

Si tradujéramos estas consideraciones tomando prestadas las expresiones hegelianas, podríamos decir: entre tanta conciencia infeliz reinante en el mundo (que tiene muy atareados a estoicos, budistas, judíos, cristianos, musulmanes, socialistas, desarrolladores, terapeutas y consultores), Rousseau descubre —aun y de un modo ocasional, no deja de ser ejemplar— un acceso contemporáneo a una conciencia feliz. A partir de ese momento, la idea de libertad, involuntariamente, adquiere un nuevo significado, que contradice todo aquello a lo que hasta

entonces se había vinculado este concepto: la libertad como derecho al despotismo sin reservas, como comunidad de derecho en la *polis*, como autarquía individual, como libertad de culto, como privilegio del señor, como libertad de los cristianos.

Describe un estado de inutilidad elegida en el que el individuo está completamente recluido en sí mismo, y al mismo tiempo está liberado de cualquier identidad cotidiana. En la ensoñación, el individuo se aparta de la “sociedad” y se desvincula de toda persona inmersa en el entramado social. Ambos quedan tras de sí, el mundo con los temas que preocupan al colectivo y el sí mismo como parte de este. Así pues, libre es quien logra conquistar la despreocupación. En un sentido de lo más actual, libre es aquel que experimenta el descubrimiento de una desocupación sublime en su interior (sin tener que acudir a la oficina de desempleo). A partir de ese momento, solo será verdaderamente libre aquel que dirija su atención hacia sí mismo y logre que la fuente del sentimiento de la existencia empiece a fluir en su interior; no en forma de aburrimiento (*Langweile*), como en Heidegger, ni en forma de asco, como en Sartre, sino con un tono de euforia contenida, que es una afirmación abstracta genérica que se manifiesta previamente a cualquier consentimiento. En este tipo de descubrimientos, el punto decisivo es la falta de relación con el rendimiento.

El sujeto del *Quinto paseo* no es un sujeto de conocimiento ni un sujeto de voluntad, ni un sujeto emprendedor ni un sujeto político. Tampoco es un sujeto artístico. No tiene nada que decir, no tiene opinión, no se expresa, no tiene proyecto alguno. No es creativo ni progresivo, ni tiene buena voluntad. Su nueva libertad se muestra en su extática inutilidad para todo. Según Rousseau, el hombre libre descubre que es el hombre más inútil del mundo: y le parece muy bien.

### 3. Estrés y libertad

**D**ESPUÉS DE HABER RECUPERADO dos escenas primigenias de la historia de la libertad europea —la de cuño romano y la helvética— queda claro que los miembros de las culturas occidentales representan, en sentido actual o potencial, dos formas de falta de libertad (*Unfreiheit*). La primera forma se entiende como opresión política; la segunda, como aflicción ante la realidad, término para denominar, con acierto o desatino, el exterior. (En este contexto no cabe analizar un tercer frente de la falta de libertad, en que la esclavitud del hombre pasa por la falsa imagen que este tiene de sí mismo).

Las dos formas de dominación primarias se pueden describir como variantes del estrés. La

represión política construye un sistema de estrés cuyo éxito se basa en que los oprimidos prefieran encontrar formas para prevenir el estrés —hablamos de obediencia, rendición, vigilancia— antes que decantarse por la rebelión y la revolución. Según el lenguaje técnico, una revolución antitiránica es una “cooperación de estrés máxima”<sup>9</sup> por parte de los dominadores para eliminar una carga que se ha vuelto insoportable a través de la dominación. Las revoluciones estallan cuando los colectivos vuelven a calcular intuitivamente su nivel de estrés y llegan a la conclusión de que es más duro vivir sometidos previniendo el estrés, que el estrés que provoca rebelarse. En última instancia, el cálculo es el siguiente: antes muerto que seguir siendo esclavo. Cuando este cálculo se extiende entre los individuos, la conformidad con el poder y la creencia en la autoridad desaparecen, ya sea por un momento o de manera duradera. Desde una perspectiva teórica del estrés, se entiende que los despotismos blandos sean los más duraderos: no ofrecen motivos a los súbditos para hacer tales cálculos al compensarlos

---

9 El concepto *Maximal Stress Cooperation* (MSC) se desarrolló por primera vez en: Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie* [La naturaleza de las culturas. Esbozo de una teoría cultural-genética], Viena/Nueva York, 1996. En adelante haré uso del concepto técnico de estrés allí utilizado, aunque en ocasiones me permitiré utilizar el concepto más allá de su sentido técnico.

con gratificaciones agradables bajo el yugo de la subordinación. Kant añadiría que un gobierno paternalista es “el mayor despotismo imaginable”<sup>10</sup>. Y estaría en lo cierto, del mismo modo que la tutela benévola nunca fue prevista como un momento de la emancipación. El abandono de la minoría de edad también tiene su precio. Si los revolucionarios llegaran a triunfar, cobrarían conciencia de que una revolución siempre empuja a una segunda, no tanto porque los partidarios de la antigua situación se lanzasen a una contrarrevolución, sino porque aquellos que en la primera revolución quedaron insatisfechos con su balance del estrés volverían a hacer cálculos y se darían cuenta de que el orden mejorado de la sociedad no les sería conveniente. Sí, tendrían estrés, quizás incluso más, porque su carga se mediría con la escala de las grandes expectativas. Parece que en el ser en común moderno todos los efectos de alivio estuvieran condenados a ser apagados por una sensibilidad acrecentada. La ley de la insatisfacción, en aumento en las democracias, todavía está esperando su fundación sistemática.

En el otro frente de la falta de libertad, los hombres tienen que luchar contra el peso del carácter de la realidad como tal. La aflicción que esta

---

10 “En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. En Kant, Immanuel, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 2002.

genera en el ser no se pasa por alto. Sin embargo, Lotario di Segni, que más adelante se convertiría en el papa Inocencio III, dejó constancia de un verdadero compendio de la vida insoportable en su *Tratado sobre la miseria humana (De humanae conditionis miseria*, 1195). En la modernidad temprana, un clásico del realismo sintetizó aún más las miserias humanas. Thomas Hobbes resumió en cinco predicados fatales el modo en que suele desarrollarse la vida de los hombres: *solitary, poor, nasty, brutish and short*<sup>11</sup>. La presión de la realidad sobre el ser convencional a menudo muestra los rasgos personificados de un dictador, en un ambiente de necesidades y crueldades anónimas, de los que en general sus miembros no pueden escapar. Cuando el salmo del Antiguo Testamento dice que incluso una larga vida es “trabajo y pesar”<sup>12</sup> se está refiriendo a la ley de la gravitación existencial, conocida por todos los mortales. Cuando el lenguaje popular dice “no es fácil”, se expresa en pocas palabras, pero bien claras, sobre el despotismo sin rostro de lo real. Y cuando Heidegger habla de la estructura de cuidado del Ser está traduciendo la antigua ontología popular a un registro contemporáneo y académico. Aun más: ni el salmista ni el lenguaje popular, ni tampoco Heidegger estaban dispuestos, ni podían

11 Thomas Hobbes, *Leviatán*, cap. 13, 9.

12 *Salmos*, 90,10.

tener en cuenta, que en nuestro mundo se dio una rebelión contra la tiranía de lo real, una rebelión que se presenta en una serie de nombres más o menos pulidos: Revolución Industrial, Ilustración, modernización, servicios sociales, técnica, democracia. Cuando uno emplea estas expresiones no se da cuenta de que cobran sentido en tanto parte de una revolución ontológica. Nombran el aspecto de la época de la sublevación contra el carácter aplastante de la carga de la realidad de otrora. Quien aspira a ser moderno se esmera en convertir la realidad actual en una realidad anterior: una pesada, en una ligera; una implacable, en una adaptable. El movimiento ontológico de libertad, al que denominamos “modernidad”, cumple con la necesidad fundamental de “escapar por completo del yugo de las circunstancias”<sup>13</sup>. Puede ser que esta necesidad haya estado ahí desde tiempos inmemoriales, pero solo el mundo moderno, con la técnica y la cultura del estado de bienestar, le dio métodos efectivos para su satisfacción: de ahí la osadía que supuso que los padres de la Ilustración americana contemplaran un derecho a la felicidad cuando escribieron la constitución del nuevo ser en común que fundaban políticamente. El secreto de la modernidad se esconde

13 Arnold Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung* [Sobre el nacimiento de la libertad a partir de la alienación] (1952), en: *Obras completas*, vol. 4, Fráncfort del Meno, 1983, págs. 366-379.

en su capacidad de reclutar gente de todo origen y confesión para las grandes campañas, la campaña por la progresiva descarga del estrés anónimo de la opresión por medio de lo real.

Llegados a este punto, vale la pena recuperar una vez más el episodio en ese rincón de ensueño en el lago Bieler donde a Rousseau se le revela la subjetividad. Ese luminoso día de otoño de 1765, Rousseau emprendió una maniobra de evasión por la cual accedió a este descubrimiento. En la huida de sus hostiles contemporáneos, su descentramiento lo empujó a un estado de sutil desconexión. Para poder apreciar este proceso, deberíamos tener en cuenta que el hombre a quien le sucedió todo esto —el soñador en el bote— a quien se le brinda el dulce sentimiento de la existencia, no era un estudiante de secundaria que se estuviera debatiendo entre suicidarse o seguir con vida. Tenía más de cincuenta años, era el hombre más conocido de su época, autor de *El contrato social*, el escrito político con más repercusión del siglo, el mismo hombre que, poco menos de tres años atrás, había dejado plasmada la frase más provocadora y aparentemente comprensible, pero en realidad de lo más confusa, de la antropología política: “El hombre nació libre y está encadenado por todas partes”. Había alcanzado una claridad a la que solo da acceso una profunda serenidad. Sin duda, esta fue una recompensa

por el miedo, después de que el estado de ánimo del autor pasara de estar sometido a un estrés extremo bajo las presiones de sus enemigos a un relajamiento radical. El hecho de que Rousseau pronto volvería a ser presa del malhumor, como muestran sus ataques paranoides contra su benefactor David Hume, no tiene ninguna importancia para el asunto que nos ocupa. Volvía a ser otra vez —después de haber dejado de serlo durante un instante feliz—, el Rousseau de siempre: el mísero, el ofendido, el angustiado. Aunque el lago Bieler no esté a la altura del lago de Silvaplana, a orillas del cual se le presentaría a Nietzsche la idea del Zaratustra cien años después, las mejores intuiciones de Rousseau también se situaron a unos cientos de metros alejados de la gente y el tiempo. Su mayor deseo, contemplado en la Declaración de la Independencia como *pursuit of happiness*, se hizo realidad en suelo helvético por un breve lapso. Si tenemos todo esto en cuenta, podemos entender que Suiza despierte tanta desconfianza en el mundo entero: a orillas de sus lagos se alcanzaron experiencias de la libertad lo bastante subversivas como para suministrar provocaciones suficientes para los siguientes mil años.

En cuanto a Rousseau, debemos decir que había encontrado la manera de poner punto final a cualquier tipo de revuelta contra la tiranía de lo real. Con la liberación de las preocupaciones, el estrés y

la realidad, la subjetividad sale a la luz, subversiva e inevitablemente, aun de manera momentánea y efímera. En la escena primigenia del sujeto, este se revela como un inútil ejemplar, extraño al mundo e inservible: no tanto como un superhombre sino más bien como un animal feliz; no tanto como una personalidad sino más bien como un soñador; no tanto como un idealista sino más bien como un emigrante; no tanto como un empresario sino más bien como un veraneante. La subjetividad —el sentimiento puro de la existencia ajeno a cualquier asunto—, liberada en su huida del acoso de lo real, accedió por una vez a un remanso de libertad sin estrés. Si no hay cuestiones imperiosas que atender, no hay preocupación alguna; si no hay preocupaciones, no hay realidad.

Pero si la nueva libertad llega hasta tal punto que derriba el peso de lo objetivo, la reacción de la realidad no se hace esperar. A partir de este momento, el concepto de realidad como tal adopta un tono reactivo, si no con un dejo restaurativo. La modernidad solo llega a descubrir qué es la realidad después de que su intento por derribar su peso alcanzara el éxito durante un tiempo acotado. Ahora la realidad es la objetividad que retorna después de haberse replegado con éxito en la subjetividad pura. Por realidad se entenderá aquello que regresa después de su olvido temporal y hace valer sus

derechos. En el mundo de la red, habría que advertir a los usuarios que a partir de ahora deben usar mejor el programa “Realidad 2.0”.

Desde el momento en que queda demostrado que la realidad puede olvidarse, esta requiere de abogados que intercedan por ella. De hecho, en Europa, desde hace doscientos años, la historia de las ideas se presenta esencialmente como una lucha contra las consecuencias del descubrimiento de Rousseau. Este es el combate infinito que el realismo libra contra lo que desde entonces se denomina, la mayoría de las veces con desprecio o a modo de advertencia, romanticismo. Los defensores de la realidad llevan la voz cantante en esta batalla. Desde su tribuna abogan por restar toda importancia a cualquier tipo de desapego individual y a desterrar el fantasma de la realidad de la buena sociedad, que a partir de ahora se identifica con el *Club de los Realistas*.

Podríamos expresarlo con una imagen dramática: el sujeto del *Quinto paseo* es como un reactor nuclear que de pronto irradia en el mundo una subjetividad pura y anárquica. A diferencia de la radioactividad física, para la cual no disponemos de ningún sensor, la radioactividad del sujeto es percibida al instante por sus pares. La ensoñación de uno provoca la ensoñación del resto. La libertad manifiesta de uno se dirige involuntariamente al

potencial de libertad del resto: sobre todo, cuando el atractivo de la situación se ilustra eficazmente en los medios literarios. A partir del momento en que un individuo ejemplar se libera por completo del estrés, su capacidad infecciosa a través de la literatura hace que mucha otra gente se pregunte por tal liberación en su propio caso. En última instancia, la modernidad siempre apunta al relajamiento. Por este motivo, la lectura de la literatura moderna no puede ser inofensiva. Cuando ejerce su influencia sin obstáculos, se desata una cadena que con el tiempo puede llegar a irradiar a toda la sociedad si no se ataja con medidas para disminuir la subjetividad. Estas solo pueden ser medidas que reduzcan la libertad y aseguren el estrés. Entendemos muy bien por qué el drama solo puede desarrollarse en esta dirección. Si el sujeto primario de la nueva libertad es el sujeto ensoñador, aquel desligado del estrés social, que deambula sin rumbo ni centro fijo, ajeno a todas las opiniones, y está sumido en una absoluta despreocupación hasta lo más profundo de su ser, se hace evidente que la liberación en masa de una subjetividad de este tipo puede conducir a una catástrofe de lo social. Amenaza a la síntesis social con una reacción individual en cadena, que acaba en la huida en masa de los individuos despreocupados de la carga del colectivo. Esta minaría los campos de

estrés sociógenos<sup>14</sup> que, como se demostró, constituyen el vínculo entre los miembros de la sociedad. De hecho, el gran cuerpo psicopolítico al que denominamos sociedad no es otra cosa que una comunidad de preocupaciones que oscila entre los temas de estrés inducidos por los medios.

Llegados a este punto me gustaría retomar mis consideraciones sobre la falta de asombro en las ciencias sociales. A lo largo de estas reflexiones debería quedar claro por qué no hay nada más asombroso que la existencia real de sociedades de masas individualistas de tipo occidental, tal y como hoy en día tenemos ante nosotros. Son asombrosas porque alojan a una innumerable cantidad de individuos con una experiencia subjetiva; casi podríamos llegar a decir con una experiencia de la disolución, con una experiencia de la asociabilidad, con una experiencia de la inutilidad feliz. No todos los miembros de una sociedad muestran de por sí el mismo grado de irradiación subjetiva. Una mayoría escasa necesita ser levemente afectada, de ahí que sus momentos peligrosos se reduzcan a los días de vacaciones despreocupados y al enturbiamiento de lo real inducido por el alcohol. Por otro lado, hay grupos con una gran capacidad de radiación, principalmente artistas, que se presentan como la vanguardia de la inutilidad, pero también miembros de oficios

14 Neologismo de Sloterdijk, "soziogenen" en el original. [N. de T.]

terapéuticos, que ofrecen técnicas para relajarse y retiros de meditación, así como representantes de nuevas religiones reconfortantes fundadas a lo largo del siglo XX y que se instauran entre los jóvenes cada vez de un modo más ofensivo. Hace tiempo que convirtieron la desfasada *rêverie* en una verdadera cultura de características desarticuladas, de la que surgen palabras como *pasota*, *gandul*, *colgado*, *relajado* y recientemente otras como *procastinar* y *chill*, signos de una activa inactividad de diversos matices al margen de las zonas de realidad establecidas. Durante el siglo XX, crecieron al abrigo de estos terrenos una infinidad de individuos, que adquirieron una gran cantidad de preocupantes experiencias de disolución de la realidad a través de la relajación, y de disolución social a través de la libertad del estrés. Pero lo más digno de asombro es la existencia de sociedades que logran integrar una infinidad de extranjeros, como nosotros mismos, después de haber sido tocados por la irradiación subjetiva. No hay que dejarse engañar por la integración tal y como la plantean los sociólogos: en el individualismo cada uno es una sociedad paralela. Todos nosotros tenemos una historia de migración, alguna vez estuvimos muy lejos aunque ahora nos sintamos en nuestro lugar.

#### 4. La reacción de lo real

**D**ESDE HACE UNAS DÉCADAS, se ha convertido en una moda intelectual definir como construcción todo tipo de autoridad del mundo que habitamos en común, para así despojarla de cualquier apariencia de naturalidad y autoevidencia. La “sociedad” se presentará siempre como el constructor común. De ahí que se hable, como si fuera lo más normal, de la construcción social de las necesidades, de la construcción social de la infancia, de la construcción social de la sexualidad, de la construcción social de la feminidad e incluso de la construcción social de la menopausia. Este tipo de pensamiento, de por sí, no retrocede ante ningún concepto filosófico o metafísico: no podría ser de

otra manera al considerar la construcción social de la naturaleza y la construcción social de la realidad. Por lo visto, todos estos discursos surgieron con el propósito de llamar la atención sobre las capacidades de la subjetividad. La cultura de la reflexión moderna pretendía involucrar al sujeto activo en todos los asuntos que en el pasado habían quedado en manos de la “naturaleza” o del “ser objetivo”. Como es sabido, la antropología previa a la modernidad estaba atravesada por la convicción sagrada de que el hombre, más allá de sus intenciones, era al fin y al cabo débil, marginal e insignificante, de ahí que necesitara un principio, ya fuera Dios o el cosmos, que saliera a su rescate.

Ahora me gustaría explicar por qué el discurso sobre la construcción social de la realidad tiene un significado distinto al que pretenden los adeptos a la jerga constructivista. De hecho, en la modernidad la realidad es una construcción, pero no una construcción del sujeto, sino una construcción de los defensores de la objetividad, que no pretenden otra cosa que evitar la evasión del sujeto de la realidad común de estrés. Esto se manifiesta con gran claridad ya en la escena primigenia del lago Bieler: los opositores de Môtiers son agentes de la reacción antisubjetivista, que ven en la aparición de un Rousseau vestido de armenio una arbitrariedad subversiva frente a sus comportamientos estáticos y

estamentales. Pero al no poder expulsar a pedradas del mundo la irradiación de la subjetividad se hicieron necesarios otros métodos para evitar el peligro que suponía la inutilidad divina del sujeto *ensoñador* sumido en sí mismo. Solo los sujetos pensantes controladores podían poner a disposición tales medios. Procedían primero de la filosofía alemana de la generación posterior a Rousseau, hacia el año 1800. Sus protagonistas comprendieron al instante, de manera intuitiva, que el nuevo sujeto era del todo incompetente para lo social. Entendieron, con gran entusiasmo, que su tarea consistía en resocializarlo según las reglas del arte. Esto solo podía conseguirse otorgando al sujeto ensoñador desatado, contra su propia tendencia, una función en el mundo del rendimiento. Immanuel Kant —que veía en Rousseau a un segundo Newton— fue el primero en lograrlo al dar un giro hacia el sujeto con la filosofía trascendental, aunque solo fuera para preparar a este en el terreno de las tareas cognoscitivas y de las actividades del juicio. A partir de este momento, pierde su feliz desocupación. Kant saca al soñador del barco y lo incorpora a los servicios públicos. Ahora, por primera vez, el sujeto se transforma de súbdito en señor; pasa de estar fundamentado a convertirse en fundamento. Fichte fue más allá que Kant y otorgó al sujeto la producción inconsciente de toda objetividad, con lo que este pasó de ser un

absoluto desempleado a un productor integral de la realidad. Después Hegel, a su manera, convirtió al sujeto en un trabajador en la viña del espíritu al cargarlo con el peso de la formación (*Bildung*); para este, adquirir una formación significa sacrificar la oscuridad de las ensoñaciones inconsistentes en aras de conocimientos y deberes objetivos. Esta es la línea que sigue la derecha hegeliana hasta llegar a los institucionalistas y los teóricos compensatorios del siglo xx. La izquierda hegeliana, con Karl Marx a la cabeza, llevó este plan de fomento del empleo hasta el extremo de transfigurar al productor del mundo fichteano, al yo absoluto, en sociedad trabajadora e identificarla como totalidad con el órgano de la verdadera subjetividad.

Las sutiles formas de sumisión de la subjetividad libre de estrés bajo programas de ocupación idealista y pragmática no lograron dar por concluido el escándalo de la liberación del sujeto. Solo hubo que esperar a la siguiente generación para que aparecieran espíritus robustos que pretendían cortar por lo sano con el sujeto, haciendo de este un fantasma, una no-entidad, una metáfora, o incluso una mera forma de hablar, en un reflejo psíquico-neuronal del pronombre personal de la primera persona, al que no corresponde ningún tipo de sustancia. En el futuro, nadie debería poder escapar del campo de trabajo forzado de la sociedad. Así

se expresaba magistralmente el fundador del positivismo, August Comte, en 1850: "Nadie tiene más derecho que el de cumplir con su deber". En esa misma época, el aplicado materialista Carl Vogt escribía que los pensamientos guardan la misma relación con el cerebro que la orina con los riñones. De ahí habría que concluir que cualquier hombre que cobre conciencia de su existencia y la aprehenda en pensamientos imprecisos, en realidad solo está haciendo sus necesidades, pero hacia adentro: una actividad a la que no puede oponerse ni siquiera el más severo de los patrones, siempre y cuando esta no lleve demasiado tiempo. En esa época, los liberales alemanes estaban convencidos de que los pensamientos eran libres y nadie podía detenerlos. No, respondían los naturalistas, los pensamientos no son libres y no hay ninguna necesidad de adivinarlos si uno conoce el periódico que los origina hasta que se meten en la cabeza de uno.

No podemos desarrollar ahora la historia entera del disciplinamiento, de la recolocación, de la nacionalización forzada y, al fin y al cabo, de la difamación, la negación y la anulación del sujeto en el despliegue de la cultura en los siglos xix y xx. Esta es la novela de la modernidad, que tiene miedo ante su descubrimiento más importante. Me contento con apuntar lo que parece ser el estadio final de la inquisición contra el sujeto liberado en los

últimos siglos. Hoy en día, han aparecido en escena las ciencias neurológicas, cuyos representantes nos demuestran, sosteniendo encefalogramas coloridos en la mano, que no somos nada más que un epifenómeno de procesos neuronales, producto de una sobreinterpretación de estados cerebrales y parásitos en la superficie de uso del neocórtex. Según esta visión, seríamos necesariamente visitantes de un teatro neuronal, una burla de la evolución, que no podrían hacer nada más que caer en la trampa de los fantasmas de la pantalla de la interioridad.

Desde esta perspectiva, las reacciones ante el descubrimiento de la subjetividad adquieren solo en apariencia un sentido filosófico. En mi opinión se trata de algo más que eso, sirven en primer lugar para defender la realidad, o la esfera de la objetividad, contra su disolución en la despreocupación subjetiva. Por las buenas o por las malas, se centró toda la atención en la amenaza que suponía para la unión social el éxtasis del sujeto libre de estrés y en volver a proveer el terreno del estrés social con las medidas pertinentes. Esto solo podía llegar a ocurrir si los controladores localizaban una nueva manera de relacionar la objetividad con la subjetividad. El propósito era encontrar un camino para reimplantar la realidad como fuente de estrés en el sujeto relajado. Aquí se hizo necesario explicarle al sujeto la naturaleza de su libertad de un modo

distinto. Había que aclararle, de alguna manera, que la libertad es lo contrario de la despreocupación. La libertad, dijo Hegel con astucia, es la conciencia de la necesidad. El hombre del bote replica, sin alzar la cabeza: no me vengas con tonterías.

Pero aun así había que reincorporar al sujeto desorientado en la esfera de las preocupaciones objetivas y los asuntos colectivos. Los realistas consiguieron de alguna manera allanarle el camino en su regreso al mundo de los asuntos estresantes. De este modo, el sujeto solitario fue provisto de un acceso a la esfera de los esfuerzos objetivos, atribuyéndole una disposición espontánea para la expansión en lo abierto, al rendimiento en el trabajo, al anhelo del objeto del placer, a la conquista de riquezas, a los negocios, a la discusión de sus ideas, a la lucha por el reconocimiento, etcétera... También podría decirse que infundiéndole desde la cuna —o desde el bote— un deseo de estrés y de lucha con el exterior. Este es el sentido del expresionismo, que atraviesa a la antropología moderna. Al pensar al hombre como un ser expresivo, este queda unido, desde su interior, a la construcción colectiva de lo real.

En este punto nos estamos moviendo en el terreno del origen de la distinción, tan sugestiva como improductiva, entre libertad negativa y positiva. En los escritos escolares y en las prédicas

hay una preferencia por contraponerlas como “libertad de” y “libertad para”. En este punto, habría bastado preguntarle a Rousseau. No habría podido más que sacudir la cabeza ante la libertad positiva. Y habría planteado: ¿la libertad del hombre no pasa por aquello que este puede hacer, por aquello que quiere, sino por aquello que no debe hacer, que no quiere hacer? ¿Y su idea más valiosa no se da cuando abandona las galeras de la realidad, incluida la “autorrealización?”. No en vano, para el momento de la liberación, eligió un pequeño bote a la deriva sin remos ni timón. En su interior no había lugar para colocar factores de estrés como la voluntad, la pulsión, las iniciativas, el deseo de distinción, de reconocimiento u otros por el estilo.

La comprensión de la negatividad de la libertad, como se deduce de la traducción de la teoría de la libertad en la lengua de la teoría del estrés, ha quedado relegada en la cultura contemporánea desde que los positivistas y los realistas tomaron el mando. Pero en otros tiempos no faltaron las voces que entendían la libertad como negación del peso de la obligación, en especial después de que en Occidente se extendiera la influencia de las tradiciones de sabiduría índicas y del Lejano Oriente. Entre los autores que sentaron las bases occidentales del sujeto debemos nombrar, ante todo (tras

Schopenhauer y junto a Sartre), a Samuel Beckett. Su obra entera podría leerse como un ensayo sobre el nacimiento de la libertad a partir de la huelga contra la exigencia de lo real. Esto vale sobre todo para una de sus primeras obras de teatro, casi desconocida, del año 1947, que de manera significativa lleva el título de *Eleutheria*. Se trata de la palabra griega para “libertad”, de la que ya hemos visto que tiene un significado completamente defensivo, en tanto que derecho a no ser molestado por medio de la tiranía, sin importar si este tiene un origen autóctono o persa. Beckett tradujo despreocupadamente esta expresión en el mundo moderno, haciendo de un fundamento antitiránico de la vida de la polis griega un principio existencial. En este caso debemos hablar de una equivocación productiva.

El héroe, o antihéroe, de la obra es un joven que, irónicamente, se llama Víctor, el vencedor —un pariente lejano de *Bartleby*, el escribiente de Melville; del *Oblomov* de Goncharov o de Xavier de Maistre— que en el año 1790 viajó durante 42 días por su habitación. A partir de las conversaciones de las personas que quedan, sabemos que Víctor está encerrado en su habitación desde hace dos años y evita todo contacto con su familia y su prometida para guardar silencio sobre el mundo exterior. Víctor es un luchador por la libertad

muy curioso, que se esmera por desligarse de la realidad. El momento culminante de la obra es su confesión existencial, en la que podemos reconocer, sin hacer ningún esfuerzo, un eco lejano de la escena del lago Bieler, traspuesta a un registro un poco más oscuro:

Es sencillo. Siempre quise ser libre. No sé por qué. Tampoco sé qué significa ser libre. Aunque me arrancaran todas las uñas no sabría definirlo. Pero sé qué es sin necesidad de ninguna palabra. Es algo que siempre anhelé. Todavía lo anhele. Solo anhele eso. Antes era prisionero de los demás. Por eso me alejé de ellos. Entonces pasé a ser prisionero de mí mismo. Eso fue aún peor. Por eso me alejé de mí mismo [...] No tengo nada más que decirle<sup>15</sup>.

Luego, el espectador de la obra le pregunta a Víctor:

“¿Y no le sirve con simplemente morirse?”, y este replica: “Si estuviera muerto, no sabría que estoy muerto. Es lo único que tengo contra la muerte. Quiero disfrutar de mi muerte. La libertad es eso: verse muerto”<sup>16</sup>. Y prosigue: “Renuncio a ser libre. No se

15 Samuel Beckett, *Eleutheria*, Fráncfort del Meno, 1996, pág. 124 y ss.

16 *Ibid.*, pág. 127.

puede ser libre. Me he equivocado. Ya no puedo seguir con esta vida. [...] No te puedes ver muerto a ti mismo”<sup>17</sup>.

El espectador contesta triunfante: “No puede seguir así.”

Víctor: No, no puedo.

Espectador: Va más allá de sus fuerzas.

Víctor: Sí.

Espectador: Sea lógico. O la vida, con todo lo que tiene de... de... sumisión, o... la partida, la verdadera, por usar una imagen, a la que usted tiene mucho aprecio. ¿No es así? [...] O puede regresar con su familia [...], embolsarse la herencia, hacer feliz a su prometida, fundar una revista, una iglesia, una patria, un club de cine, qué sé yo. Muerto o vivo nos pertenece, vuelve a ser uno de los nuestros. Esto es lo único que teníamos que probar. En el fondo solo existimos nosotros<sup>18</sup>.

Un poco después Víctor objeta:

Lo he pensado mejor [...] Nunca seré libre [...] Pero sentiré indefinidamente cómo seré [...] Le explicaré para qué seguiré con

17 *Ibid.*, pág. 128.

18 *Ibid.*, pág. 129.

vida: para restregar mis cadenas. De la mañana a la noche y de la noche a la mañana. Este ligero sonido inútil se convertirá en mi vida. No estoy diciendo en mi alegría. Mi alegría se la dejo a usted. Mi tranquilidad. Mi limbo. [...] ¡Y usted me viene con el amor, la razón, la muerte! [...] ¡No, váyase, váyase!<sup>19</sup>.

En su última acotación como director, Beckett escribe que Víctor está en la cama y observa concentrado al público, a la orquesta, a los balcones a derecha y a izquierda. “Luego se da vuelta y le ofrece su raquítica espalda a la humanidad”<sup>20</sup>. Ahora el hombre de la cama se une al hombre del bote. Entendemos que la cama y el bote cumplen la misma función. El hombre que permanece tumbado está más cerca de la libertad.

---

19 *Ibíd.*, pág. 140.

20 *Ibíd.*, pág. 144.

## 5. De la fuente de la libertad comprometida

**¿QUÉ** PODEMOS CONCLUIR A partir de estos recuerdos de la fuente de la libertad moderna, en tanto que desarraigo del sujeto de la esfera de lo común o de las preocupaciones objetivas? Una consecuencia parece clara: en el mundo de hoy ya no podemos tener una experiencia moderna de la libertad, tal y como se describe en el *Quinto paseo*, o como se profundiza de modo negativo en *Eleutheria* de Beckett. De la misma manera, tampoco podemos estar siempre de vacaciones o en huelga contra la objetividad. Pero lo que nos resulta fundamentalmente imposible es repetir la propia disolución de

la disarmonía de Rousseau entre la ensoñación subjetiva y las exigencias de la vida pública. Como es sabido, el inquietante suizo propuso aunar la libertad individual en una voluntad general homogénea. De este modo, la verdadera libertad individual queda encajada en una subjetividad grupal en aras de una libertad ficticia. Para los comentaristas contemporáneos no cabe ninguna duda de que el atropellado concepto de la *volonté générale* de Rousseau es la semilla lógica de los fascismos socialistas que durante el siglo xx se batieron a duelo con sus rivales nacionalistas. Entretanto, Rousseau formuló su idea fatal en *El contrato social*, en 1762, antes de que en el *Quinto paseo* de 1777 (y un año antes de su muerte) se le ocurriera la versión universal de la nueva comprensión de la subjetividad: no siempre los pensadores de categoría acceden a sus ideas más exitosas siguiendo la sucesión correcta. Rousseau debería haberse retractado de su doctrina de la *volonté générale* a la luz de su experiencia en el lago Bieler. El mundo moderno sufrió las consecuencias de su abandono pues, para este, no hay nada más irresistible que una idea equivocada a la que parece haber estado esperando.

El contenido de la idea de la *volonté générale* fue puesto en práctica por el terror jacobino pocos años después de la muerte de Rousseau. Las revoluciones rusa y china dejaron al descubierto hasta

dónde era capaz de llegar la furia del pensamiento unitario. Los actos de los jemes rojos tampoco pueden negar sus raíces rousseauianas, reflejo de todo lo que Pol Pot aprendió en París entre 1949 y 1953. El socialismo libio de Gaddafi trajo hasta nuestros días algunos rasgos del fantasma que decían que la voluntad del todo debía ser unánime y encarnarse en una unidad de la que todos querían ser parte.

La civilización moderna sigue ocupándose hasta el día de hoy del significado que tiene la publicidad de la subjetividad para la comprensión de la libertad. Todavía no se ha dicho la última palabra sobre este asunto y, según lo visto, se puede entender por qué. En la época final de Mao, cuando le preguntaron al primer ministro chino Zhou Enlai qué pensaba de la Revolución Francesa, después de dudar un instante, respondió: "Todavía es demasiado pronto para poder decir algo al respecto". Seguramente es demasiado pronto para poder decir algo sobre la civilización individualista de nuestros días. Pero no es demasiado pronto para hablar del estado del problema de la libertad y de su significado para el futuro del colectivo humano. Basta con observar la escena mundial contemporánea para darse cuenta de hasta qué punto siguen ejerciendo su poder las dos privaciones de libertad (*Unfreiheit*) fundamentales. La mayoría de la

población mundial todavía debe enfrentarse a la sublevación contra la tiranía política. Del mismo modo que en el pasado, casi toda la humanidad contemporánea está sometida a la dictadura de lo real y experimenta su opresión más que nunca, puesto que lo real ha tomado la forma de la circulación global y se ha disipado en la forma del fantasma de la especulación financiera. Podríamos pensar que el despotismo de la construcción de estrés colectivo de hoy es mucho más patente que en cualquier tiempo pasado, porque el levantamiento de los modernos contra la opresión por medio de la objetividad paradójicamente trajo consigo, en muchos aspectos, una carga todavía mayor que hacía sentir aún más la opresión.

En esta situación, se vuelve indispensable repensar el sentido de la libertad individual y de la sociedad liberal. Si la subjetividad pura no fuera nada más que un polo de la libertad en tanto que desaparición del individuo de todos los terrenos de estrés, sería idéntica a la absoluta asociabilidad. En este caso, el liberalismo, si tomamos las palabras de Martin Walser, sería una ideología para gente que no se necesita la una a la otra. Entonces, la contención de la asociabilidad a partir de lo social sería el horizonte de la política, así como la victoria inevitable del malestar sobre el bienestar se convertiría en el horizonte último de la ética.

Visto más de cerca, se revela que el sujeto liberado nunca permanece inaccesible a la realidad permanentemente. En cuanto descubre su libertad, a su vez descubre en sí mismo una accesibilidad casi infinita a los llamados de lo real. Con motivo de su disponibilidad, cuya desvinculación hacia el interior le otorga un gran valor, recupera por sí mismo el camino hacia lo objetivo; siempre y cuando no quede atrapado por la neurosis, como Rousseau, en una construcción errónea del yo. Baja del bote, desestabilizado por una experiencia inolvidable, y se pone a disposición del mercado de trabajo de lo verdadero, más allá de quererlo o no quererlo. Me parece que este giro hacia la autoimposición (*Selbstbelastung*) después de estar desconectado es lo que Jean-Paul Sartre definió con el concepto de *engagement*. Un *engagement* es aquello que espera un actor desempleado. El sujeto libre no está meramente a la espera, sino que sale a su encuentro. Su *engagement* no surge de una necesidad de expresión ni de una pulsión, ni de una neurosis ni de una carencia, sino que es consecuencia de una experiencia de la libertad.

La fuente de la autoimposición en un escenario de libertad disponible es el orgullo, es decir, la elevación espontánea sobre la cotidianidad, a la que los griegos denominaban *thymós*. Con este término se referían a un movimiento (*Regungsberd*) interior

que motivaba a la gente a confiar en sus contemporáneos como poseedores de ciertas virtudes. El *thymós*, como convicción liberal de la vida que se da, ofrece la única comprensión de la libertad que no tiene nada que temer a una reducción naturalista a causas exógenas y condiciones neurológicas. La mayor parte de las veces se quiso dar con la libertad en lugares donde era imposible encontrarla (en la voluntad, en la elección de los actos o en el cerebro) y se ubicó su origen en la convicción noble, en el estímulo, en la generosidad. En realidad, libertad es solo otra palabra para la elegancia, es decir, para aquella convicción de que en cualquier circunstancia se orienta a lo mejor, a lo más difícil, incluso porque es lo suficientemente libre para lo menos probable, lo menos vulgar, lo menos humano. En este sentido, la libertad es la disponibilidad para lo improbable. La libertad también permanece fiel a su negatividad occidental en su giro hacia su obrar práctico, porque en todo lo que hace siempre expresa la renuncia a la tiranía de lo más probable. Quien actúa libremente se rebela contra la ordinariez, a la que no puede soportar. Esta libertad es lo contrario de la concepción que tienen aquellos que la entienden como la licencia para abandonarse a lo común, demasiado común.

Si llegara a darse una regeneración intelectual del liberalismo político, debería partir de la idea de que la persona no es únicamente un ser codicioso,

voraz, vicioso y necesitado, que reclama vía libre para su carencia sentimental y su hambre de poder. También lleva en sí el potencial de un comportamiento dadivoso, generoso y soberano. Esta observación nunca tuvo tanta importancia como hoy en día. Nunca antes los conceptos como liberal, o incluso neoliberal, tuvieron una connotación tan negativa como en los últimos años. Nunca antes el pensamiento liberal, sobre todo en nuestro país<sup>21</sup>, se alejó tanto del polo noble de las posibilidades humanas. Nunca antes la libertad había mantenido un vínculo tan estrecho y tan fatal con la obsesión de la gente por medio del ansia de estrés. ¿De qué da cuenta algo así? Solo da cuenta de que la liberalidad es demasiado importante para dejarla en manos de los liberales. Esta restricción no solo afecta a un único partido. La cuestión de lo real y su reforma es demasiado importante como para confiarla únicamente a los conservadores. La conservación del medioambiente es demasiado importante como para relegarla al partido de Los Verdes. La búsqueda de la igualdad social es una exigencia demasiado importante como para que los socialdemócratas y los partidos de izquierda carguen con esa responsabilidad. Pero aun así cada uno de estos motivos elementales necesita de una voz partidista principal.

21 Alemania [N. de T.]

En lo que se refiere a la defensa de la libertad, se trata de un proyecto que no se entiende sin un partido o sin partidismos. Quien haya experimentado alguna vez la libertad sabe que hay que seguir conteniendo ambas tiranías: la que se viste con rostro de déspota y la anónima, que se impone con la forma imperante de lo necesario. Tenemos que resignarnos a que la realidad, la mayoría de las veces, nos envuelva como un constructo de estrés. Los realistas confesos tienen razón cuando insisten en la obligación del sentido de la realidad. Los verdaderos liberales añaden el sentido de la posibilidad: nos recuerdan que no podemos saber todo lo que llegará a ser posible, cuando la gente encuentre la manera de desprenderse de las construcciones coactivas del colectivo. Precisamente por eso el mundo actual es sorprendentemente ilimitado. A pesar de los reveses antiliberales, tienen lugar, hoy más que nunca, incontables infiltraciones del otro estado, de la desconexión, de la levedad del ser: infiltraciones que traen consigo un grado mayor de libertad en las estructuras de lo existente. Defenderemos la libertad en tanto que trabajemos en la palabra liberalismo, que en la actualidad, por desgracia, remite a una vida de codicia y no funciona como un sinónimo de generosidad; y en la palabra liberalidad, en tanto que signo de la simpatía por todo aquello que libere a la gente de cualquier tipo de despotismo.

## Índice

1. Los grandes cuerpos políticos como comunidades de estrés / 7
2. La revuelta de Lucrecia, la evasión de Rousseau / 17
3. Estrés y libertad / 33
4. La reacción de lo real / 47
5. De la fuente de la libertad comprometida / 61