

# HAS DE CAMBIAR TU VIDA

Sobre antropotécnica

Peter Sloterdijk

*Traducción de*  
PEDRO MADRIGAL

PRE-TEXTOS

La traducción de esta obra ha contado con la ayuda del Goethe-Institut



Impreso en papel FSC® proveniente de bosques bien gestionados y otras fuentes controladas

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

*Primera edición: enero de 2012*

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:  
*Du mußt dein Leben ändern*

De la traducción : © Pedro Madrigal

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2012

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

[www.pre-textos.com](http://www.pre-textos.com)

Derechos exclusivos para Europa

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-15297-54-3

DEPOSITO LEGAL: M-48501-2012

ARTEGRAF, S.A. TEL. 91 471 71 00

INTRODUCCIÓN:  
SOBRE EL GIRO ANTROPOTÉCNICO



Un fantasma ronda el mundo occidental, el fantasma de la religión. Por todo el territorio europeo se nos asegura que, después de una ausencia bastante larga, vuelve a estar entre los hombres del mundo moderno y que haríamos bien en contar seriamente con su nueva presencia. A diferencia del fantasma del comunismo, que en 1848, el año del *Manifiesto*, no era ningún retorno, sino algo nuevo que aparecía entre las cosas amenazantes, el fantasma actual tiene totalmente justificada su naturaleza de algo retornado. Con independencia de que ahora consuele o amenace, de que sea saludado como un espíritu bueno o bien la sombra irracional de la humanidad, su aparición y, más aún, ya su mero anuncio, crea en torno suyo, dondequiera que dirijamos la mirada, una actitud de respeto, siempre que dejemos fuera de consideración la ofensiva veraniega de los ateos de 2007, a la cual debemos dos de los panfletos más superficiales de la reciente historia intelectual, firmados por Christopher Hitchens y Richard Dawkins.<sup>1</sup> Las potencias de la vieja Europa se han reunido en una pomposa fiesta de bienvenida; en ella se juntan los huéspedes más dispares: el Papa y los sabios del islam, los presidentes americanos y los nuevos señores del Kremlin, todos los Metternichs y Guizots de nuestros días, los comisarios culturales franceses y los sociólogos alemanes.

En el restablecimiento de la religión en sus fueros de antaño adquiere importancia un protocolo que exige de los fascinados nuevos conversos la confesión de los errores que hasta entonces hayan cometido. Como en los días del primer merovingio, que se adhirió a la doctrina de la cruz como consecuencia

---

<sup>1</sup> El autor se refiere al polémico libro *God is Not Great: how Religion Poisons Everything* (2007) (trad. cast.: *Dios no es bueno: alegato contra la religión*, trad. de Ricardo García Pérez, Debate, Barcelona, 2008) de este periodista norteamericano y al bestseller del biólogo evolucionista británico Richard Dawkins *The God Delusion* (trad. cast.: *El espejismo de Dios*, trad. de Regina Hernández, Espasa-Calpe, Madrid, 2007). (N. del T.)

de una batalla ganada, también hoy día deben prender fuego los hijos de una Ilustración banalizada a aquello que ellos antes veneraban.<sup>1</sup> En esta conversión volvieron a aparecer en escena intuiciones litúrgicas ya perdidas. Que piden, de los novicios de la «sociedad» post-secular un distanciamiento público respecto a las proposiciones de crítica religiosa de los siglos ilustrados. A éstos sólo les parecía accesible la autodeterminación del ser humano a costa de que los mortales reclamasen las fuerzas desperdiciadas en el mundo ultraterreno y las emplearan en la optimización de los recursos terrenales. Para estar, por fin, en forma para el mundo de los humanos había que retirar de «Dios» una cantidad ingente de energía. En una transferencia así de fuerzas se basaba el *élan* de la época que se había dedicado en cuerpo y alma a cultivar ese singular término del «progreso». El espíritu combativo humanista llegó incluso a hacer de la esperanza un principio fundamental. El escaso condumio que mantenía a los desesperados debía convertirse en el *primum mobile* de tiempos mejores. Quien se mostraba partidario de esta primera causa elegía la Tierra como tierra donde asentarse, para realizarse en ella y sólo en ella. Desde entonces, la consigna era echar abajo los puentes que conducían a las esferas de allá arriba e invertir todas las fuerzas liberadas en una existencia profana. Si hubiera un Dios, se habría convertido en la magnitud más solitaria del universo. El éxodo desde el más allá adquirió proporciones de una huida en masa (la rala demografía actual de Europa del Este parece, en comparación, una situación de superpoblación). Otra cosa es que la amplia masa del pueblo, imperturbable ante esas ideologías de la inmanencia, se permitiera, incluso en los días triunfantes de la Ilustración, hacer sus secretas excursiones allende las fronteras.

Entretanto, han logrado la supremacía motivaciones completamente distintas. La situación viene determinada por una serie de complicadas percepciones de las oportunidades del hombre. Una Ilustración que se ha dilucidado a sí misma ha puesto de relieve sus propias paradojas, internándose en regiones donde las cosas, por citar a un conocido escritor, «se hacen complejas y tristes». De aquel impulso incondicionado hacia delante de antaño únicamente han quedado en uso reliquias cansinas. No se está ya muy lejos de que los últimos conservadores de la esperanza al estilo ilustrado vuelvan a tierra firme, como los amish de la posmodernidad. Otros eternamente progresistas siguen

---

<sup>1</sup> *Incende quod adorasti et adora quod incendisti*: de acuerdo con la *Crónica* de Gregorio de Tours, estas palabras habrían sido pronunciadas por Remigio, obispo de Reims, mientras Clodoveo I, el rey de los francos, descendía «como un nuevo Constantino» a la pila bautismal, convencido, tras la batalla de Zülpich, de la ayuda de Cristo en la victoria conseguida.

la llamada de las organizaciones no gubernamentales, que se han consagrado a la salvación del mundo. Por lo demás, los signos de la época apuntan a la revisión y a la regresión. A no pocos contemporáneos desengañados les gustaría apoyarse, sin sufrir daño ellos mismos, en quienes producen o ahuyentan sus ilusiones progresistas, como si fuera posible invocar para las ideas una especie de defensa del consumidor. El arquetipo jurídico de nuestra época, el proceso en busca de indemnización, abarca amplios sectores de la vida. ¿No se ha aprendido, en sus formas de juego americanas, cómo hay que pedir al principio sumas exorbitantes para, al final de la lucha entre abogados, encontrar un arreglo sólo medianamente satisfactorio? Los descendientes de los expulsados del cielo piensan abiertamente en exuberantes reparaciones; es más, se atreven a soñar con reparaciones que hagan época. Si se tratara de ellos, la expropiación del mundo del más allá debería ser íntegramente invalidada. Lo que más gustaría a no pocos empresarios neorreligiosos sería poner de nuevo en funcionamiento, de la noche a la mañana, como si se dejara atrás una mera recesión, las fábricas metafísicas que habían sido paradas.

¿Constituiría la Ilustración europea una crisis de forma? Sería, al menos, como un experimento en un plano inclinado y, vista en el horizonte global del mundo, una anomalía. Los sociólogos de la religión lo dicen con toda rotundidad: por doquier se siguen teniendo creencias vigorosas y únicamente entre nosotros ha sido ensalzado el estado de sobriedad frente a la embriaguez de la fe. De hecho, ¿por qué razón sólo los europeos deberían mantener una dieta metafísica, cuando el resto del mundo sigue banqueteeando imperturbable en mesas ricamente abastecidas?

Permítaseme recordar que Marx y Engels habían escrito el *Manifiesto comunista* con el propósito de sustituir la leyenda de un fantasma llamado comunismo por una combativa autoafirmación de lo que era realmente el comunismo. Donde había dominado un simple miedo de fantasmas debía surgir el miedo fundado de un enemigo real de lo establecido. También el libro que presentamos aquí se dedica a la crítica de una leyenda y la reemplaza por una tesis positiva. De hecho, hemos de contraponer a la leyenda del retorno de la religión tras el «fracaso» de la Ilustración una visión más aguda de los hechos espirituales. Me propongo mostrar que una vuelta a la religión es tan poco posible como un retorno de la propia religión, por la simple razón de que no hay ninguna «religión» ni ningunas «religiones», sino únicamente sistemas, malentendidos, de prácticas espirituales, se lleven éstas a efecto en realizaciones

colectivas –tradicionalmente, la Iglesia, la Orden, la *Umma*, la *sangha*<sup>1</sup>– o personales, en un intercambio con el «propio Dios», con el que los ciudadanos de la modernidad tienen un seguro privado. Con ello pierde toda razón de ser la engorrosa diferenciación entre la «religión verdadera» y la superstición. Lo único que habría serían sistemas de ejercitación más o menos capaces de difundirse, más o menos merecedores de difusión. También desaparece el falso antagonismo entre creyentes e incrédulos, siendo sustituido por la diferenciación entre ejercitantes y no ejercitantes, o bien que tienen otras prácticas.

De hecho, hay algo que hoy retorna, pero la información corriente de que se trata de la religión, que se anuncia de nuevo, no puede satisfacer las demandas críticas. Tampoco se trata del retorno de una magnitud que habría desaparecido, sino de un cambio de acentuación en un *continuum* nunca interrumpido. Lo que realmente vuelve, y es merecedor de toda la atención intelectual, presenta más bien un ángulo antropológico que «religioso»; se trata, por decirlo con una palabra, del reconocimiento de lo *inmunitario* del ser humano. Tras varios cientos de años de experimentos con nuevas formas de vida ha quedado dilucidado que los hombres, indiferentemente de las circunstancias étnicas, económicas y políticas en que vivan, desarrollan su existencia no sólo en determinadas «condiciones materiales», sino también inmersos en sistemas inmunológicos simbólicos y bajo velos rituales. De ese tejido de cosas hablaremos a continuación. En el curso de la exposición se aclarará por sí mismo por qué sus telares son designados aquí con la atrevida expresión de «antropotécnicas».

El primer paso para justificar mi interés por esos temas lo querría dar recordando la conocida exigencia de Wittgenstein «de poner fin a la palabrería sobre ética». Mientras tanto, sería posible reformular mediante expresiones técnicas la parte del discurso ético que no sea pura fraseología. La labor de esa retraducción constituye, desde los años cuarenta del siglo XX –si bien siguiendo utilizando aún otro nombre–, el confuso medio donde tienen lugar los modernos «estudios de la cultura». Por un momento, el programa ético del presente había aparecido con nitidez en el campo de visión, cuando Marx y los jóvenes hegelianos articularon la tesis de que es el propio hombre el que produce al hombre. Lo que decía esta afirmación quedó, en un abrir y cerrar de ojos, des-

---

<sup>1</sup> *Sangha* es una palabra del sánscrito que puede ser traducida como «asociación», «asamblea» o «comunidad». (N. del T.)



figurado por otro parloteo, que hablaba del trabajo como la única acción esencial del ser humano. Pero si el hombre produce, de hecho, al hombre, no es precisamente a través del trabajo y de sus resultados concretos, como tampoco mediante el recientemente tan encomiado «trabajo del hombre en sí mismo», y menos por la «interacción» o la «comunicación», invocadas como alternativas. Eso lo hace el hombre viviendo su vida en diversas formas de ejercicio.

Defino como *ejercicio* cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare o no se declare a ésta como un ejercicio.<sup>1</sup>

Quien hable de la autoproducción del hombre sin mencionar su configuración en la vida que se ejercita ha errado el tema desde el principio. En consecuencia, hemos de dejar prácticamente en suspenso todo lo que haya sido dicho sobre el hombre como un ser trabajador, para traducirlo en el lenguaje de la ejercitación de la vida, o de un comportamiento que se configura y acrecienta a sí mismo. Y no sólo el fatigado *homo faber* —que objetiviza el mundo según su modo de «hacer»— ha de desocupar el sitio que tenía en el centro de la escena lógica, sino que incluso el *homo religiosus*, vuelto con ritos *sub-reales* hacia el mundo del más allá, deberá aceptar la retirada que se merece. Tanto el hombre *trabajador* como el creyente son englobados en un nuevo concepto general. Ya es tiempo de desenmascarar al hombre como a un ser vivo surgido por la repetición. Así como el siglo XIX estuvo, en lo cognitivo, bajo el signo de la producción y el siglo XX bajo el de la reflexividad, el futuro debería ser presentado bajo el signo del ejercicio.

Las apuestas de nuestro juego no son bajas. Lo que está en juego en nuestro plan es nada menos que la introducción de un lenguaje alternativo, y, junto con el lenguaje, una óptica modificada en relación con un grupo de fenómenos para los cuales la tradición solía ofrecer expresiones como «espiritualidad», «devoción», «moral» «ética» y «ascesis». Si nos sale bien la maniobra, el gran

---

<sup>1</sup> Explicaciones sobre el concepto de *ejercicio* podrán encontrarse más tarde, en los apartados de mi escrito sobre el descubrimiento de la pedagogía [pág. 256 sigs., apartado «Antropotécnica: volver el poder de la repetición contra la repetición»], sobre la constitución del hábito [pág. 238 sigs., apartado «Del genio de la costumbre: Aristóteles y Tomás de Aquino»] o sobre el *circulus virtuosus* [pág. 407 sigs., apartado «Actuación *autoplástica: circulus virtuosus*»], así como en las tres primeras secciones del capítulo 12 [pág. 515 sigs., apartado «Ejercicios y ejercicios fallidos» y sigs.].

perdedor que surgirá de estos estudios será el concepto tradicional de religión, aquel desgraciado espantajo que asoma en la escenografía de la Europa moderna. Es cierto que, desde siempre, la historia de las ideas se asemeja a un asilo para conceptos deformes, y tras la marcha que haremos por las estaciones de la misma no sólo calaremos en lo que significa el concepto «religión» con respecto a su plan malogrado, un concepto cuya equívocidad sólo se ve rebasada por el hiperespantajo del término «cultura». Y luego se entenderá por qué en relación con las exposiciones aquí modificadas sería igualmente un sinsentido tomar partido por la beatería negativa presentada en nuestras latitudes desde casi dos siglos como un ateísmo de cartel, un sombrero de Gessler<sup>1</sup> al que saludaban con gusto los elegantes intelectuales que pasaban junto a él, no sin reivindicar para sí mismos, con ocasión de ello, el predicado de «intelectuales íntegros», u opcionalmente, de «críticos» o «autónomos». Ahora se trata de dar a todo el escenario un giro de 180 grados, hasta que se muestre bajo un nuevo ángulo, que nos ponga al corriente de lo que realmente es, el material religioso, espiritual y ético.

Las apuestas, repito, son altas. Hemos de arremeter contra una de las más crasas pseudoevidencias de la reciente historia del espíritu: contra la creencia, que ha prevalecido desde hace dos o tres siglos en Europa, en la existencia de «religiones»; más aún, contra la creencia, no probada, en la existencia de la fe. La creencia de que se da la «religión» es el elemento que, tanto hoy como ayer, ha venido uniendo a creyentes y a no creyentes. Se trata de una creencia tan imperturbable que tendría que hacer palidecer de envidia a cualquier prefecto de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe. Lo ecuménico de estos malentendidos ha sobrevivido intacto a lo largo de los tiempos modernos. Ningún superador de la religión ha dudado de la existencia de la religión, por mucho que le discuta todos y cada uno de sus dogmas. Ningún rechazo ha presentado ante lo rechazado la cuestión de si eso que se llama «religión» lleva justificadamente tal nombre y si tiene, en cuanto tal, alguna consistencia. Sólo basándose en la costumbre de una ficción surgida en fecha relativamente reciente —no se usó antes del siglo XVII—, se puede hablar hoy día de un «retorno de la

---

<sup>1</sup> Según la leyenda, el señor feudal Hermann Gessler emplazó en Altdorf un sombrero que todo el que pasara por allí tenía la obligación de saludar, cosa que, según aparece en el drama de Schiller, Guillermo Tell no quiso hacer, por lo que fue condenado a acertar con una flecha en una manzana colocada sobre la cabeza de su hijo. (*N. del T.*)

religión».<sup>1</sup> La leyenda actual se fundamenta en la creencia inquebrantable en la religión como una magnitud constante y universal que puede marcharse y volver.

Mientras que el psicoanálisis ha hecho sus construcciones sobre el teorema del retorno de lo reprimido, un análisis de ideas y comportamientos como el que aquí presentamos se basaría en el teorema del retorno de lo incomprendido. Fenómenos rotativos de este tipo resultan inevitables siempre que no se haya entendido suficientemente en su especificidad algo que un día estuvo allí y que luego se ocultó, para volver de nuevo a resurgir. Únicamente se puede avanzar en el propósito de ir hasta el fundamento mismo de la cuestión si no se afirma ni se niega el objeto de la misma, sino que se comienza, más bien, con una explicación que cale hondo en el asunto. Se trata de un proyecto hacia el que enfiló una avanzadilla de investigadores del siglo XIX y comienzos del XX, si bien echando mano de medios cuya insuficiencia hace mucho que es evidente –estoy pensando en autores como Feuerbach, Comte, Durkheim y Weber–. Con todo, en sus investigaciones, las llamadas «religiones» fueron adquiriendo poco a poco, como sistemas de comportamiento ordenados según paradigmas simbólicos, contornos más precisos, pero en ningún sitio quedó formulada convenientemente la naturaleza del comportamiento «religioso» como *ejercicio* y su cimentación en procedimientos de *autoplastia*. Sólo el último Nietzsche presentó, en sus reflexiones dietológicas de la década de 1880 –piénsese en las páginas correspondientes de su escrito de autocrucifixión *Ecce homo*–, planteamientos para una doctrina de la vida basada en la ejercitación, o bien para una *ascetología* general. Por mucho que éstos hayan sido malentendidos por parte de lectores superficiales como un repliegue de la filosofía a un nivel farmacéutico,<sup>2</sup> quien estudie esas páginas con la atención que merecen puede descubrir en ellas las ideas seminales de una teoría general de la existencia fundada en el ejercicio.

---

<sup>1</sup> Edward Herbert de Cherbury (1583-1648), con sus escritos *De veritate* (1624), *De religione gentilium* y *De religione laici* (1645), puede figurar como padre fundador de lo que más tarde se llamará filosofía de la religión.

<sup>2</sup> Típico es, en este aspecto, Oswald Spengler, en su obra *Der Untergang des Abendlandes*, Múnich, 1979, pág. 462 (trad. cast.: *La decadencia de Occidente*, 2 vols., trad. de Manuel García Morente, RBA, Barcelona, 2005), al querer reconocer en el giro de Nietzsche hacia la conciencia del arte de la vida un síntoma del «climaterio de la cultura» (*ibid.*, pág. 459). Veía ahí un ejemplo de la decadencia que, según él, caracteriza el estadio «civilizatorio» de las culturas, en el transcurso del cual las elevadas visiones metafísicas del mundo degeneran en instrucciones de uso dirigidas al individuo en sus preocupaciones cotidianas y digestivas.

La traducción aquí propuesta de los hechos religiosos, espirituales y éticos en el lenguaje y en la óptica de una teoría general del ejercicio se entiende a sí misma como una empresa llamada a conservar la Ilustración. En ella subyace un doble interés de conservación: por un lado, se confiesa partidaria del *continuum* del aprendizaje acumulativo que llamamos Ilustración y que nosotros, la gente de la época presente, seguimos manteniendo –pese a todos los rumores de un estado de cosas «post-secular» aparecido recientemente– como el contexto de aprendizaje de los tiempos modernos, que abarca ya cuatro siglos; por otro lado, retoma el hilo, en parte ya milenario, que nos ata –dando por supuesto que estamos dispuestos a empalmar *explícitamente* con ellas– a las primeras manifestaciones del saber sobre la ejercitación y la vivificación de lo humano.

Con esto queda ya escrito cuál será la clave de todo lo que a partir de aquí se podrá leer. El adverbio «explícitamente» aplicado a los temas indicados contiene *in nuce* el libro entero. El mencionado giro de 180 grados en el escenario de la historia del espíritu no significaría otra cosa que una maniobra lógica para explicitar una serie de circunstancias que en la masa de lo transmitido por la tradición estaban allí «implícitamente», es decir, en formas replegadas y apiñadas. Si la Ilustración, en su aspecto técnico, constituye el lema programático de un progreso referido a la conciencia de la explicitación, será lícito afirmar, sin miedo a las grandes fórmulas, que el hacer explícito lo implícito constituye la forma cognitiva del destino. De no ser así, no se hubiera podido creer en ninguna época que el saber posterior tiene que ser, asimismo, el mejor, pues sobre esta suposición se basa, como es sabido, todo lo que nosotros venimos documentando, desde siglos, usando la expresión «investigación». Sólo si las «cosas» o los hechos replegados tienden, por sí mismos, a desplegarse y a hacerse más comprensibles para nosotros puede hablarse –siempre que ese despliegue se logre– de un crecimiento real del saber. Únicamente si las «materias» están dispuestas espontáneamente (o se dejan compeler a ello mediante una investigación impuesta) a surgir a la luz con una superficie ampliada y mejor iluminada se puede afirmar seriamente –con una seriedad ontológicamente enfática–: hay una ciencia *in progress*, hay logros cognoscitivos reales y expediciones. Y a través de éstas nosotros, como colectivo comprometido con la *epistème*, nos adentramos en continentes del saber que permanecían ocultos, tematizando algo que hasta entonces no había sido tematizado, sacando a la luz cosas aún desconocidas y transformando lo oscuramente conocido en algo

expresamente sabido. De este modo incrementamos el capital cognitivo de nuestra sociedad (aquí sin comillas). En otros tiempos se hubiera dicho probablemente que el trabajo del concepto desemboca en alguna forma de «producción». Hegel fue en esto tan lejos, que llegó a explicar que la verdad es, esencialmente, un resultado, siendo por ello inevitable que sólo se encuentre al final de su drama. Allí donde ella se revela con toda su estatura, el espíritu humano estaría celebrando el *domingo* [*dies solis*] de la vida. Ya que yo no tengo intención de ocuparme aquí del significado del concepto en general y abrigo otros propósitos en relación con el concepto del trabajo, me doy por satisfecho con una tesis algo menos triunfal, pero no menos vinculante: no hay, en lo cognitivo, nada nuevo bajo el sol.

La novedad de lo nuevo tendría que ver, como hemos indicado, con el despliegue de lo ya conocido en perfiles más grandes, más claros y ricos. En consecuencia, lo nuevo no podría ser nunca absolutamente innovativo, no representando más que la continuación, con otros medios, de lo cognitivamente ya disponible. Coincidiendo así la novedad con un grado mayor de explicitación. Podemos asimismo decir que cuanto más alto sea el grado de explicitación más profundo será el posible –es más, el ineludible– grado de extrañeza del saber recientemente adquirido. Que esta mesa ha sido hecha con madera de cerezo es algo que yo, hasta ahora, he admitido como un hecho convencional. Que la madera de cerezo se compone de cosas llamadas átomos es algo de lo que yo me entero con la resignación propia de un ser cultivado, aunque los tan citados átomos sigan estando, para mí, en su valor de realidad, al mismo nivel que el polvo del cuerno de unicornio o la influencia de Saturno. Que los átomos de la madera de cerezo quedan disueltos, en una explicación ulterior, en una nebulosa de subátomos que casi no son nada es también algo que yo, como receptor final de la explicación física de las cosas, tengo igualmente que aceptar, incluso si con ello se ven vulneradas mis hipótesis sobre la sustancialidad de la *sustancia*. La última explicación me ilustra del modo más enfático que el saber posterior tiende a ser el más extraño.

En la plétora de novedades cognitivas que han visto la luz del sol de la modernidad no hay ninguna que sea comparable, ni de lejos, con la aparición y el conocimiento de los sistemas inmunológicos en la biología de finales del siglo XIX. Desde entonces nada puede seguir siendo como era en las ciencias que versan sobre las entidades integrales –los organismos animales, las especies, las «sociedades», las culturas–. Sólo con titubeos se ha empezado a entender que los llamados sistemas se convierten propiamente en sistemas, los seres vivos en

seres vivos o las culturas en culturas gracias precisamente a dispositivos de carácter inmunológico. Sólo en virtud de sus cualidades inmunitarias aquéllos ascienden al rango de unidades autoorganizadas que se conservan y reproducen en una relación constante con un mundo circundante invasivo e irritante tanto en potencia como en acto. Tales prestaciones se desarrollan de un modo especialmente impresionante en los sistemas biológicos inmunitarios –cuyo descubrimiento se remonta a las investigaciones hechas por Ilya Mechnikov y los discípulos de Robert Koch, sobre todo Paul Ehrlich, a finales del siglo XIX–. En ellas se puede leer la sorprendente idea de que ya seres vivos relativamente simples, como los insectos y los moluscos, portan en sí mismos una especie de «saber previo» de los riesgos vitales típicos de los insectos y los moluscos. Por consiguiente, los sistemas inmunitarios de este nivel pueden ser definidos como una serie de expectativas de vulneración incorporadas al propio ser y de los correspondientes programas *a priori* de defensa y reparación.

Vista bajo esa luz, la vida misma aparece como una dinámica de integración equipada con competencias autoterapéuticas o «endoclínicas» y referida a un espacio sorpresivo específico para cada especie. A ella le corresponde una competencia, tanto congénita como –en el caso de organismos superiores– adquirida por vía de adaptación, para hacer frente a vulneraciones e invasiones que le salen al paso en el entorno fijo que le ha sido adjuntado o en el mundo circundante conquistado. Tales sistemas inmunitarios podrían ser igualmente descritos como prefiguraciones orgánicas de algún sentido de la transcendencia: gracias a la eficiencia, continuamente a punto de intervenir, de estos resortes, el ser vivo se confronta activamente con lo para él potencialmente deletéreo, contraponiéndole la facultad de superación que tiene su propio cuerpo. A causa de tales prestaciones, los sistemas inmunitarios de este tipo han sido comparados con una «policía corporal» o una tropa encargada de la defensa de sus fronteras. Pero dado que ya en este nivel se trata de la estipulación de un *modus vivendi* frente a poderes ajenos e invisibles –y además, en cuanto tales pueden ser letales, frente a poderes «superiores» y «terribles»–, encontramos aquí una etapa previa del comportamiento que, en contextos humanos, suele ser designado como algo religioso o espiritual. Para cada organismo el mundo circundante es su transcendencia, y cuanto más abstracto e ignoto sea el peligro dimanante del entorno tanto más transcendente se le aparece.

Cada gesto de «mantenerse dentro» de lo abierto, por decirlo con Heidegger, incluye ese estar previamente preparado del sistema del ser vivo para el encuentro con poderes irritativos e invasivos potencialmente letales. «Con todos

sus ojos mira la criatura / lo abierto», establece Rilke al principio de la octava de las *Elegías de Duino*; la propia vida sería un éxodo, que confronta su interior con el entorno. La tracción hacia lo abierto ocurre, en el mundo de la evolución, en diversos grados: aunque prácticamente todos los organismos o seres integrales trascienden los espacios sorprendidos y conflictivos de primer grado que les han sido, respectivamente, adjuntados como sus entornos (hasta las plantas lo hacen, cuánto más los animales), únicamente una minoría –por lo que sabemos, sólo los hombres– logran hacer un movimiento de trascendencia de segundo grado. Gracias a éste, el entorno estricto rebasaría sus límites y se convertiría en *mundo*, como algo integrado por lo manifiesto y lo latente. El segundo paso es obra del lenguaje. Éste no sólo alza la «casa del ser», expresión que Heidegger sacó de lo que dicen los animales de Zaratustra, que reprochan al *convaleciente*: «eternamente se vuelve a construir de nuevo la casa del ser»; el lenguaje sirve también de vehículo a las propias tendencias a huir de casa con las que el hombre se enfrenta, gracias a sus *excedentes* internos, a lo abierto. No es necesario explicar por qué aparece, en este segundo grado de trascendencia, el parásito más antiguo del mundo: el mundo del más allá.

Renuncio a indicar ya desde ahora las consecuencias de estas reflexiones para el ámbito de lo humano. De momento es suficiente constatar que la continuación de la evolución biológica en lo social y en lo cultural lleva a una categoría superior de los sistemas inmunológicos. Tenemos razones para no contar en el hombre con un único sistema inmunitario, el biológico, el cual, estando como está en el aspecto evolutivo en primer lugar, en la historia de los descubrimientos humanos se encontraría, sin embargo, en el último. En la esfera humana existen no menos de tres sistemas inmunitarios, los cuales trabajan superpuestos, con un fuerte ensamblaje cooperativo y una complementariedad funcional. Sobre el sustrato biológico, en gran parte automatizado e independiente de la conciencia, se han ido desarrollando en el hombre, en el transcurso de su desarrollo mental y sociocultural, dos sistemas complementarios encargados de una elaboración previsor de los daños potenciales: por un lado, un sistema de prácticas socio-inmunitarias, especialmente las jurídicas o las solidarias, pero también las militares, con las que los hombres desarrollan, en la «sociedad», sus confrontaciones con agresores ajenos y lejanos y con vecinos ofensores o dañinos;<sup>1</sup> por otro lado, un sistema de prácticas simbólicas, o bien

---

<sup>1</sup> Sobre el «sistema jurídico como sistema inmunitario del sistema social» cf. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Fráncfort, 1984, pág. 509 sig. (trad. cast.: *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, trad. de Silvia Pappe, Brunhilde Erker, Javier Torres, Anthropos, Barcelona, 1998).

psico-inmunológicas, con cuya ayuda los hombres logran, desde tiempos inmemoriales, sobrellevar más o menos bien su vulnerabilidad ante el destino, incluida la mortalidad, a base de antelaciones imaginarias y del uso de una serie de armas mentales.<sup>1</sup> Es irónico en estos sistemas el que sean susceptibles de recibir una explicación de su lado oscuro, aunque existan, desde el principio, como algo dependiente de la conciencia y se tengan por magnitudes auto-transparentes. No funcionan a espaldas de los sujetos, sino incrustados por completo en su comportamiento intencional; no obstante, es posible que entendamos ese comportamiento mejor de como es entendido por sus propios ingenuos agentes. Y porque esto es así es posible una ciencia de la cultura, y la ciencia de la cultura es necesaria porque el trato no ingenuo con los sistemas inmunitarios simbólicos se ha convertido hoy día en una condición de supervivencia de las propias «culturas».<sup>2</sup>

Como es natural, nosotros nos ocuparemos en este libro sobre todo de las manifestaciones del tercer nivel inmunitario. Reúno materiales para la biografía del *homo immunologicus*, dejándome guiar por la hipótesis de que es especialmente aquí donde se ha encontrar el entramado de donde surgen las antropotécnicas. Entiendo, con esta última expresión, los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte. Sólo cuando estos procedimientos sean captados dentro de un amplio cuadro de los «trabajos del hombre en sí mismo» se podrán evaluar los más recientes experimentos de las técnicas genéticas, a las cuales se quiere limitar, en el debate actual, el concepto de «antropotécnica» reacuñado en 1997.<sup>3</sup> Lo que yo tengo que decir, desde mi punto de vista actual, sobre este tema iré incorporándolo *ad hoc* en el transcurso de mi exposición. La tendencia de mi toma de posición puede leerse ya en el título del presente libro: quien repare en que en él se dice *¡Has de cambiar tu vida!*,

---

<sup>1</sup> Con problemas de este tipo se ve confrontada, entre otras, la nueva ciencia de la psicoimmunología, que se ocupa del ensamblaje de varios sistemas de mensajeros químicos (sistema nervioso, sistema hormonal, sistema inmunitario).

<sup>2</sup> Sobre el significado de supervivencia de la ciencia de la cultura en el contexto global puede verse el capítulo «Perspectiva. El imperativo absoluto», pág. 563 sigs.].

<sup>3</sup> Cf. Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Basilea, 1997, Fráncfort, 1999 (trad. cast.: *Normas para el parque humano*, trad. de Teresa Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2000). Por lo demás, el concepto ya estuvo en uso durante los años heroicos de la Revolución rusa; se lo puede buscar en el volumen III de la *Gran Enciclopedia Soviética* de 1926, donde designaba, ante todo, las posibilidades, especulativamente anticipadas, de manipulaciones biotécnicas en la sustancia hereditaria humana.



no ¡*Has de cambiar la vida!*, habrá entendido ya a la primera vuelta de qué se trata.<sup>1</sup>

El héroe de esta historia, el *homo immunologicus*, que ha de dar una armadura simbólica a su vida, con todos sus peligros y sus *excedentes*, es el hombre que lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma. Lo caracterizaremos más de cerca como el hombre ético, o mejor dicho, el *homo repetitivus*, el *homo artista*, el hombre inmerso en el *training*. Ninguna de las teorías corrientes sobre el comportamiento y la acción humanos estaría en condiciones de captar al hombre como ser que se ejercita; al contrario, llegaremos a entender cómo las teorías hasta ahora vigentes tenían, sistemáticamente, que hacerlo desaparecer, con independencia de que distribuyesen el campo observado en trabajo e interacción, o en comportamiento y comunicación, o bien en vida activa y vida contemplativa. Con un concepto de ejercicio ampliamente fundamentado en la antropología tendremos por fin a mano un instrumento para tender un puente en el abismo –metodológicamente, se presupone que insuperable– entre los fenómenos inmunitarios biológicos y culturales, es decir, entre, por un lado, los procesos naturales y, por otro, las acciones específicamente humanas.

Se ha afirmado con bastante frecuencia, en interminables discusiones sobre la diferencia entre los fenómenos naturales y culturales –y sobre los métodos de su investigación científica–, que entre una esfera y otra no hay pasajes directos abiertos. Pero el postulado de un paso directo ente los dos representaría un embrollo superfluo, por el que uno no debiera dejarse desconcertar. Persisten en él, de forma significativa, sobre todo quienes reclaman para las llamadas aquí, en este país, ciencias del espíritu, una reserva protegida por cercas metafísicas. No pocos defensores del mundo del espíritu quieren excavar lo más profundamente posible la zanja que se abre entre los sucesos naturales y las obras producto de la libertad, llegando, si es necesario, hasta las simas de un dualismo ontológico, y todo supuestamente para proteger las colonias de la Corona de lo espiritual de los asaltos naturalistas. Ya veremos qué se ha de opinar al respecto.

En realidad, el pasadizo entre la naturaleza y la cultura, y viceversa, se ha encontrado, desde siempre, completamente abierto. Va a través de un puente fácil de cruzar: la vida como ejercicio. Los hombres se han comprometido en

---

<sup>1</sup> La antítesis aquí pertinente entre automejora y mejora del mundo es explicada más tarde, en la parte III del libro, donde se habla de la creciente alienación del imperativo *metanoético* en la modernidad.

su construcción, desde sus inicios o, mejor dicho, sólo hay seres humanos desde que se emplean en la construcción de ese puente. El hombre es el ser vivo *pontifical* que, desde los estadios más tempranos de su evolución, tiende arcos aptos para ser transmitidos por la tradición entre la cabeza de puente de la corporeidad y la de los programas culturales. La naturaleza y la cultura estarían unidas, de antemano, por un amplio espacio de en medio, de prácticas corporeizadas, donde encuentran su sitio las lenguas, los rituales y el manejo de la técnica, en tanto estas instancias materializan las formas universales de un conjunto de artificios automatizados. Tal zona intermedia constituye una región pródiga en formas, variable y estable, que provisionalmente puede ser designada con suficiente claridad mediante expresiones convencionales como educación, usos, costumbres, conformación de hábitos, entrenamientos y ejercicios, sin tener que esperar a los representantes de las «ciencias humanas», los cuales siembran, con el ruido de su cultura, el desconcierto, para cuya disolución luego ofrecen sus servicios. En este «jardín de lo humano» –por recordar una fórmula lograda, y no física, del físico Carl Friedrich von Weizsäcker–<sup>1</sup> encontrarán su temática las investigaciones que siguen. Los jardines son recintos cercados donde coinciden plantas y artificios. Constituyen «culturas», en un sentido no comprometido de la expresión. Quien se adentre en los jardines de lo humano se topa con potentes estratos de acciones reguladas, internas y externas que presentan una tendencia propia de sistemas inmunitarios ubicados sobre sustratos biológicos. Frente a la crisis mundial de las culturas, en la que hay que incluir también los fantasmales episodios neo-religiosos mencionados al principio, sería un placer más que académico poner la explicación de lo que es esa región en el orden del día de los Parlamentos de la civilización.<sup>2</sup>

Es imposible que un estudio, como éste, sobre la antropología del ejercicio pueda hacerse libre de compromiso y de forma imparcial. Esto se deriva de la circunstancia de que todo discurso sobre «el hombre» acaba por trascender, más pronto o más tarde, los límites de la simple descripción, persiguiendo metas normativas, sean éstas puestas o no al descubierto. En ninguna

---

<sup>1</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Múnich, 1978.

<sup>2</sup> Sobre un parlamentarismo ampliado véase Bruno Latour, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, 2005, así como *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Fráncfort, 2001. Sobre el programa general de cómo civilizar culturas, cf. Bazon Brock, *Der Barbar als Kulturheld*, Colonia, 2002.

época pudo verse esto con mayor claridad que por los tiempos de la primera Ilustración europea, cuando la antropología emergía de la pila bautismal como la originaria «ciencia burguesa». Fue entonces cuando la ciencia sobre el hombre empezó a anteponerse, como paradigma moderno de la filosofía, a las disciplinas tradicionales de la lógica, la ontología y la ética. Quien se inmiscuyera en el debate sobre el hombre lo hacía para hacer valer –de una forma «progresista»– la ecuación entre el ciudadano y el hombre, queriendo eliminar a los nobles como secesionistas de la humanidad o intentando elevar a la humanidad en su conjunto a la condición nobiliaria, o bien retratando al ser humano –de un modo «reaccionario»– como al animal del pecado original, corrompido y lábil, al que, por su propio interés, lo mejor es no dejarle nunca de la mano de los maestros encargados de corregirle, de sus *correctores*, por decirlo en lenguaje medieval.

La insuperable parcialidad de la teoría antropológica aparece íntimamente entrelazada con la naturaleza del objeto de su estudio. Pues por mucho que el discurso general sobre «el hombre» esté imbuido de un *páthos* igualitario–trátese de la igualdad real o afirmada de los hombres ante la herencia biológica de la especie o de la igualdad de valor de las culturas ante el tribunal que decide sobre lo digno de sobrevivir–, tendrá que contar siempre con el hecho de que los seres humanos están sujetos, ineludiblemente, a tensiones *verticales*, en todas las épocas y en todos los espacios culturales. Allí donde se tope con seres humanos se verá que éstos aparecen encapsulados en determinados campos de prestaciones y clases que tienen que ver con su *status*. Incluso el observador externo no puede librarse del todo del carácter vinculante de tales fenómenos jerárquicos, por mucho que se empeñe en poner entre paréntesis los ídolos de su propio linaje. Es totalmente evidente que hay determinados meta-ídolos cuya autoridad se hace valer y que abarcan culturas diversas; se trata, evidentemente, de los universales que determinan el papel de las prestaciones sociales, del reconocimiento del *status* correspondiente y de la excelencia, universales de los que nadie puede emanciparse, tanto en lo propio como en lo ajeno, sin caer en la posición del bárbaro.

Es una fatalidad que sea el término «bárbaro» el que nos suministre la contraseña que nos franquea el acceso a los archivos del siglo XX. Esta expresión designaría al despreciador del rendimiento, al vándalo, al negador del *status*, al iconoclasta, al rechazador del reconocimiento de todo tipo de reglas de *ranking* y jerarquía. Quien quiera entender el siglo XX no ha de perder nunca de vista este factor de la barbarie. Fue y ha seguido siendo algo típico de tiempos mo-

dernos recientes admitir ante el gran público la existencia de una alianza entre la barbarie y el éxito; al principio, más bajo la forma de un imperialismo tramposo, hoy día tras los disfraces de una vulgaridad invasiva, que, vehiculada a través de la cultura popular, se adentra en prácticamente todos los campos. El hecho de que la posición bárbara en la Europa del siglo XX sirviera temporalmente de poste indicador incluso entre los representantes de la alta cultura —hasta llegar a un mesianismo de la incultura, y, aún más, a la utopía de un nuevo comienzo desde la *tabula rasa* de la ignorancia—, ilustra las proporciones de la crisis de civilización que este continente ha experimentado en los últimos ciento cincuenta años, incluida la revolución cultural hacia abajo que atraviesa en nuestras latitudes el siglo XX y proyecta sus sombras sobre el siglo XXI.

Dado que las páginas que siguen tratan de la vida como ejercicio, conducen, en correspondencia con su objeto, a una expedición hacia el universo poco investigado de las tensiones *verticales* del hombre. El Sócrates platónico había descubierto este fenómeno para la cultura occidental cuando dijera, *expressis verbis*, que el hombre es el ser que potencialmente es «superior a sí mismo».<sup>1</sup> Yo traduzco esta indicación por la observación de que todas las «culturas», «subculturas» o todos los «escenarios» están contruidos sobre diferencias-guía con cuya ayuda el campo de las posibilidades de comportamiento humano se ve subdividido en clases polarizadas. Así, las «culturas» *ascéticas* [en el sentido primitivo de la palabra] conocen la diferencia directriz o diferencia-guía de lo perfecto *versus* lo imperfecto, las «culturas» *religiosas* la de lo sagrado *versus* lo profano, las aristocráticas la de noble *versus* villano, las militares la de valiente *versus* cobarde, las políticas la de poderoso *versus* el privado de poder, las administrativas la de superior *versus* subordinado, las atléticas la de excelencia *versus* medianía, las económicas la de abundancia *versus* carestía, las cognitivas la de saber *versus* ignorancia, las sapienciales la de iluminación *versus* ceguera.<sup>2</sup> Lo que estas diferenciaciones directrices tienen siempre en común es la toma de partido por el primer valor de los dos indicados, que en el campo co-

---

<sup>1</sup> Véase acerca de esto pág. 217 sigs., apartado «Ser superior a sí mismo».

<sup>2</sup> Véase sobre esto Thomas Macho, «*Neue Askese? Zur Frage der Aktualität des Verzichtes*», en *Merkur*, LIV (1994), cuaderno 7, Stuttgart, 1994, págs. 583-593, donde respecto a la poderosa alternativa entre la saciedad y el hambre en la historia de la cultura se explica la diferencia conductora de lo lleno *versus* lo vacío.

rrespondiente funciona como un *atractor*,<sup>1</sup> mientras que al otro polo de la alternativa le compete la función de un valor de repulsión o una magnitud de esquivamiento.

Lo que yo llamo aquí *atractores* son, por sus efectos, magnitudes direccionales de tensiones verticales, que en los sistemas psíquicos se encargan de la orientación. La antropología, si no quiere estar, con su discurso, al margen de los vectores esenciales de la *conditio humana*, no debe seguir dejando fuera de su consideración la realidad de tales magnitudes. Sólo a partir de la percepción de las fuerzas de tracción dispuestas «desde arriba» se puede hacer comprensible por qué y en qué formas el *Homo sapiens* —que los paleontólogos nos ofrecen hasta la zona donde empiezan su cometido las ciencias del espíritu— ha podido desarrollarse y convertirse en el animal de tendencias ascendentes que nos describen, más o menos al unísono, los hallazgos de los historiadores de las ideas y de los descubridores del mundo. Allí donde se encuentre a miembros del género humano éstos revelan, por doquier, los rasgos de un ser condenado a fatigas *suprarrealistas*. Quien busque hombres encontrará acróbatas.

La referencia al pluralismo de las diferenciaciones directrices no sólo nos debe hacer reparar en las condiciones de explotación de las diversas «culturas» o de los distintos «escenarios». Tal pluralismo sugiere también una explicación sobre el modo como en la historia de las «culturas», sobre todo en las fases más candentes y creativas de las mismas, se ha podido llegar a superposiciones y mezclas de sectores que al principio estaban separados, así como a inversiones de signos axiológicos y entrecruzamientos de disciplinas, a fenómenos, con ello, que subyacen en formas de espiritualidad y civilización que siguen ejerciendo una tracción hasta hoy día. Dado que las citadas diferenciaciones directrices pueden emigrar de su campo originario para incrustarse con éxito en zonas ajenas, hay una serie de oportunidades espirituales que nos continúan fascinando aún como posibilidades superiores y supremas de la humanidad, por ejemplo: una definición no económica de la riqueza, una definición no aristocrática del noble, una definición no atlética de un rendimiento de primera clase, una definición no señorial de lo superior, una definición no ascética de la perfección, una definición no militar de la valentía, una definición no beata de la sabiduría y de la fidelidad.

---

<sup>1</sup> Un *atractor*, en la teoría de la complejidad, es el patrón que vemos si observamos el comportamiento de un sistema durante un tiempo. Cuando lo hemos descubierto, decimos que este patrón es un *atractor*, es decir, una especie de imán que *atrae* al sistema hacia ese comportamiento. Hay *atractores* que acercan al sistema a su funcionamiento óptimo y otros que lo alejan del mismo. (*N. del T.*)