

Peter Sloterdijk

# La herencia del Dios perdido

Traducción del alemán  
de Isidoro Reguera

 Siruela

Biblioteca de Ensayo 109 (Serie Mayor)

# Índice

1 El ocaso de los dioses	9
2 ¿Se puede afirmar el mundo?	27
3 La verdadera doctrina errónea: la gnosis	55
4 Más cerca de mí que yo mismo	87
5 El bastardo de Dios: la cesura-Jesús	138
6 La mejora del ser humano	163
7 Épocas de la animación	177
8 Latencia	199
9 El imperativo místico	208
10 Imperativo absoluto y categórico	231
11 Innovaciones en la voluntad de creer	237
12 Oportunidades en lo monstruoso	254
<i>Nota editorial</i>	275

1  
EL OCASO DE LOS DIOSES

«A todo mundo de dioses sigue un ocaso de dioses»<sup>1</sup>.

*¡Calma, calma, oh, Dios!*

RICHARD WAGNER,  
*El ocaso de los dioses*

1

El hecho de que los griegos de la época clásica denominaran a los seres humanos los «mortales» es algo que los ilustrados de nuestros días, culturalmente olvidadizos, solo recuerdan en parte. Los seres humanos llevaban ese nombre porque se les concebía como contrapunto de los dioses, a los que se llamaba los «inmortales». De hecho, la inmortalidad era la única característica eminente de los dioses griegos; en lo que respectaba a su comportamiento, por su demasía de humanidad, apenas podía diferenciarse del de los seres humanos.

Después de que Paul Valéry, hace cien años, bajo la conmoción de la Primera Guerra Mundial, extrapolara el predicado «mortalidad» a las altas culturas, al asegurar que ahora sabíamos que incluso las grandes formaciones colectivas (*nous autres, civilisations*), integradas por lenguaje, derecho y división del trabajo, eran mortales, puede considerarse una coincidencia feliz el que esa inmensa sentencia haya dejado algún engrama todavía, aquí y allá, en una memoria troquelada al estilo de la vieja Europa. De hecho, «nosotros, las civilizaciones» somos mortales y deberíamos haber tomado buena nota de ello después de todo lo que ha pasado. El predicado «mortalidad» ya no compete solo a Sócrates y a sus semejantes. Abandona el ejercicio silogístico e

<sup>1</sup> Gotthard Günther, «Seele und Maschine» [Alma y máquina], en: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* [Contribuciones a la fundamentación de una dialéctica operativa], primer volumen, Hamburgo, 1976, pág. 79.

inunda un continente que no comprende su gran guerra. No solo es el hecho de que en el plazo de cuatro años fueran enviados más de nueve millones de hombres al fuego de los frentes lo que proporciona la nueva nota a la mortalidad. Lo decisivo es que el sinnúmero de caídos y de víctimas civiles parece que se siguió de las tensiones internas del acontecer cultural mismo. ¿Qué son las naciones de cultura y qué sentido tienen las civilizaciones si permiten tales excesos de víctimas y autoinmolaciones; si no solo los permiten, sino que los provocan por sus impulsos más profundos? ¿Qué delata este consumo masivo de vidas acerca del espíritu de la era industrial? ¿Qué indica esta nueva falta de consideración, sin precedentes, por la existencia individual? La palabra «mortalidad», aplicada a las civilizaciones, alude también desde entonces a opciones suicidas.

El *shock*, del que da testimonio la nota de Valéry, alcanzaba una profundidad mayor de lo que podían concebir sus contemporáneos. Esta vez la percepción de la posibilidad de hundimiento de las civilizaciones no se refería a mundos lejanos como los de Nínive, Babilonia o Cartago, sino que trataba de dimensiones que se creía conocer de cerca: Francia, Inglaterra, Rusia..., nombres todavía hasta ayer mismo sonoros. Se hablaba de ellos como de universales en forma de pueblos. Representaban la estabilidad intemporal que desde antiguo se atribuía a los clanes y a sus asociaciones en pueblos. Los clanes se regían desde siempre por la ley de la ascendencia. Encarnaban la perdurabilidad, que fluye a través de las generaciones por más que los individuos vayan y vengan. Y, en palabras de Valéry: «Ahora vemos que el abismo de la historia es suficientemente grande para todos»<sup>2</sup>.

El ocaso de la civilización comienza en el instante en que los habitantes del gran receptáculo cultural caen en la cuenta de que ni siquiera los sistemas humanos más sólidos del presente están contruidos para la eternidad, sino que están sujetos a una fragilidad que también se denomina «historicidad». Para las civilizaciones la historicidad representa lo que para los individuos es la mortalidad. En la filosofía del siglo XX esto se ha denominado, con respecto a los individuos, la llamada del ser-hacia-la-muerte. En el caso de las culturas, se denomina conciencia histórica.

<sup>2</sup> «Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles [...]. Et nous voyons maintenant que l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde». Paul Valéry, *La Crise de l'Esprit*, París, 1919, reeditado en: *Variété I*, París, 1924; ahora en: *Œuvres I*, Pléiade, París, pág. 988.

Por regla general, los miembros de las naciones históricamente agitadas no tienen en cuenta la idea de que sus historiadores son, a la vez, sus tanatólogos. Por su profesión, los tanatólogos son los mejores teólogos: apoyándose en un punto de partida local, adoptan de forma anticipada la perspectiva de Dios en el fin del mundo y al final de la vida. Por regla general, los historiadores no se dan cuenta de que, en tanto en cuanto recuerdan comienzos tempranos, también ejercitan, de modo indirecto, la perspectiva del fin.

Desde el punto de vista de Dios, la historia no es otra cosa que el procedimiento para convertir lo que todavía-no-ha-sido en algo que ha sido. Solo cuando todo ser haya llegado a ser sido, el «Dios omnisciente»<sup>3</sup> de la metafísica clásica habrá llegado a la meta. Solo cuando sea seguro que ya no va a suceder nada nuevo, puede Dios deshacerse del predicado, al principio fascinante, y más tarde comprometedor, de «omnipotencia», que se ha ido haciendo progresivamente embarazoso y superfluo. En el fin real de la historia no hay nada que crear ni nada que mantener. Todo lo que es está ahí en razón de lo que va a ser al final. El asunto de la creación se cierra. El Dios-fin se envuelve en el manto de la omnisciencia: en cuanto al saber devenido total por parte de la creatividad (o del «acontecer»), ya no se le asigna tarea alguna. Dios abraza con su mirada el universo en su totalidad. Contempla con sosiego a través de todo lo que fue.

El momento de esa omniabarcante contemplación retrospectiva se llama en la tradición veteroeuropea «apocalipsis». Esto quiere decir, en sentido estricto, la puesta al descubierto de todas las cosas a partir del final. Cuando todo está acabado, todo se vuelve transparente. Las llamadas «revelaciones», con las que cuentan los observadores mortales en algunas altas culturas en forma de «Escrituras Sagradas», son, por decirlo de alguna manera, perspectivas de la quietud del más allá, fijadas por escrito a mitad de camino. Testimonian que en las grandes religiones no funciona nada sin precipitación<sup>4</sup>. Esta precipitación está sujeta al esquema temporal de la creencia impa-

<sup>3</sup> Cfr. Raffaele Pettazzoni, *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee* [El Dios omnisciente. Para una historia de la idea de Dios], Fráncfort y Hamburgo, 1960.

<sup>4</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* [Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos], Fráncfort y Leipzig, 2007, págs. 207 y ss. [Ediciones Siruela, Madrid 2015].

ciente: ¡ahora ya, pero de verdad! Por regla general, los apocalipsis religiosos, sin embargo, no tratan de las «últimas cosas» reales, sino que se detienen en la descripción de tumultos anteriores a la llegada de la gran tranquilidad.

Quien acepta tales mensajes puede imaginarse participar de manera anticipada en la visión de conjunto desde la perspectiva del final. Las esferas de tales imaginaciones se llaman «mundos de fe». Se producen para franquear el intervalo entre este mundo y la eternidad. El creyente, sin embargo, sigue estando de camino en lo provisorio y permanece sujeto a su ley. Sabe que solo puede alcanzar a Dios en tanto en cuanto en la muerte se vuelve ontológicamente del mismo rango que él. Esto vale tanto para la vieja India como para la vieja Europa, y no menos para los dominios del islam.

Se llamaba místicos a aquellos grupos de creyentes que estaban convencidos de poder solucionar *media vita* la tarea aparentemente imposible de alcanzar a Dios. Gracias a sus esfuerzos, la trascendencia no se ha quedado reducida a una mera palabra vacía. Estos virtuosos del autoabandono intentaban renunciar a cualquier vida separada de Dios. De este modo, se entregaban a la idea de haber entrado ya aquí en el más allá. De hecho, morir significa devolver el alma, tal como lo expresa de modo metafísicamente correcto la expresión francesa *rendre l'âme*. Pero, solo cuando todo esté muerto de hecho —ya sea de antemano o en un momento dado, oportuno o inoportuno—, todo lo que estaba determinado a la existencia será liberado de la coacción del devenir y del cambio. Si hubiera que decir en una frase lo que la metafísica clásica tenía en mientes, sería: quiso convencer al mundo para que participara en la quietud de la omnisciencia de Dios. Para ello sirvieron, entre otras cosas, las doctrinas estoicas y cristianas de la providencia (*pronoia*, *providentia*), que habían de proteger, con vistas al futuro, el flanco al descubierto de Dios.

Porque ese intento de conversión fracasó, existe el mundo moderno. Hay que atribuir la modernidad a quien rechaza la idea de un vaciado completo del futuro en el pasado y apuesta por la inagotabilidad del futuro, aunque al hacer dicha elección se excluya la posibilidad de un Dios omnisciente, de un Dios que «al final de todos los tiempos» se vuelva hacia atrás, en retrospectiva completa de la creación.

El «mundo» —y que «mundo» fue durante mucho tiempo una «palabrota cristiana» es algo que Nietzsche sabía mejor que nadie<sup>5</sup>— se oponía a la invitación a vaciar el futuro en el ser-pasado total, porque abjuraba de la preeminencia ontológica del pasado. El mundo se oponía porque, en lucha interna, gracias a un esfuerzo autodidacta de coherencia admirable, aprendió a concederle al tiempo lo que le pertenece. Irónicamente, el nuevo esfuerzo por una comprensión más profunda del tiempo se realizó precisamente en tierras europeas, en la patria de una resuelta metafísica de la quietud y de una apocalíptica convulsa. La apertura fundamental del futuro fue captada de modo correcto por primera vez en el pensamiento filosófico de la Modernidad. En el punto de encuentro de la voluntad y la manifestación se configura el mundo como proyecto y empresa. No fueron los comerciantes y navegantes los responsables de la reforma y transformación del mundo en conjuntos de proyectos, sino que los pensadores revocaron la parálisis metafísica del futuro. Por eso a figuras como Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger, Bloch y Günther, y quizá [pese a ser muy anterior] también al Cusano, les corresponden lugares eminentes en el panteón de la filosofía «contemporánea». Estos autores fueron los primeros que acabaron con el desalojo del tiempo y del cambio del ser. Dinamitaron la carcasa muerta de la ontología en tanto en cuanto colocaron el tiempo y el *novum* en lo más profundo del ser.

## 2

La mitología griega antigua había presentado de lejos la revancha del tiempo frente a la eternidad, cuando se permitió insinuar que incluso los dioses inmortales habían de organizarse con una fatalidad de orden superior. Los griegos llamaron a esa fuerza del destino las moiras. Representaban una magnitud anónima en el trasfondo del ser manifestado. Actuando desde lo invisible, asignaba a toda magnitud sus características. Poseía plenos poderes sobre los repartos de atribuciones, las porciones, las suertes y los destinos. Imperaba como un poder previo al poder, como una justicia previa a la justicia, como un destino previo a los destinos. Permitía al reino olímpico entrar en la existencia en la medida en que, gracias a un reparto de poder de lo absoluto, delimita-

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, epílogo a «Der Fall Wagner» [El caso Wagner], en: *Kritische Studienausgabe*, vol. 6, pág. 51.

ba los ámbitos de autoridad e influencia de los dioses principales. Así, coloca a Hades como señor del mundo subterráneo, a Poseidón como señor de todo lo que cubren las aguas, y a Zeus como señor de todo lo visible bajo el cielo. La civilización de los dioses da el paso decisivo cuando desde el todo se asigna a cada uno lo suyo.

¡Qué lejos estamos ya ahora de los toscos monstruos de poder de las fuerzas preolímpicas! ¡Igual de lejos estamos todavía del Dios de los filósofos y de su sosias ciclotímico, iracundo-misericordioso, el Dios de los teólogos! De estos últimos solo pocos son conscientes de lo que ocasionaron al sobreelevar a uno a costa de los muchos. Con su fatal diferenciación entre Dios y los ídolos desencadenaron una epidemia teocida que todavía no se ha extinguido. ¿No había despachado ya Isaías a los dioses de los demás como meros trozos de madera pintados?<sup>6</sup> ¿No ha hecho notar Nietzsche, todavía en la tonalidad de las sátiras monoteístas de la religión, que hay «muchos más ídolos que realidades en el mundo...»?<sup>7</sup> Desde que el Uno echó a un lado a los demás, dormitan los dioses en el exilio. Y, sin embargo, los teólogos oficiales creen, antes como ahora, haber proporcionado el mejor servicio al mundo al hacer dependiente a una gran parte de la humanidad de un Dios escindido en sí mismo, cuya unicidad se consiguió con un buen enmascaramiento de la incompatibilidad de sus propiedades supremas.

En su celo suprematista, los teólogos religiosos se habían empeñado en revestir a Dios con los dos atributos más resplandecientes a la vez: omnipotencia y omnisciencia<sup>8</sup>. No tuvieron en cuenta que con la proclamación de esas dos propiedades de manera simultánea implantaban una contradicción efectiva de naturaleza altamente explosiva en lo supremo: o bien Dios es todopoderoso y entonces su

<sup>6</sup> Cfr. Jan Assmann, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung* [Religión total. Orígenes y formas de exacerbación puritana], Viena, 2016, págs. 58 y ss.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, «Götzen-Dämmerung» [El crepúsculo de los ídolos], en: *Kritische Studienausgabe*, vol. 6, pág. 57.

<sup>8</sup> Cfr. *Lexicon der katholischen Dogmatik* [Diccionario de dogmática católica], Wolfgang Beinert (ed.), Friburgo-Basilea-Viena, 3.<sup>a</sup> ed., 1991, págs. 106-109, donde, bajo el rótulo «Eigenschaften Gottes» [«Propiedades de Dios»], se enumeran los 16 atributos teológicamente más notables, desde la omnipresencia hasta la ira, sin que el autor (Wilhelm Breuning, Bonn) plantee la cuestión de un examen de compatibilidad entre ellos.

voluntad creadora permanece libre en cualquier tiempo futuro para lo nuevo y nunca puede ser reflejada, sino *a posteriori*, por su saber; o bien es omnisciente y entonces tendría que haber consumido ya todo su poder creador; solo así podría mirar de forma retrospectiva al universo del ser-sido en un eterno fin de jornada.

El pensamiento veteroeuropeo necesitó milenio y medio para poner en marcha la contradicción que encerraba el concepto mono-teísta de Dios. La puesta de relieve de la contradicción tanto tiempo encubierta se malentendió la mayoría de las veces como crisis de fe de la Edad Moderna. En realidad, el poder y el saber, tanto en lo relativo a lo superior como a lo inferior, huyeron el uno del otro y se configuraron de nuevo. Pero, mientras que la teología cristiana más reciente, la protestante sobre todo, se decidió por la apertura al futuro de la Modernidad y se las ha arreglado más o menos calladamente con la pérdida de la omnipotencia de Dios<sup>9</sup>, el islam actual sigue haciendo gran proclamación de la omnipotencia de Alá. Sin embargo, dado que también Alá se ha vuelto incapaz hace mucho tiempo para lo nuevo y sigue fijado a su pasado de creador, solo puede demostrar su supuesta omnipotencia, todavía virulenta, mediante la voluntad de extinción de infames criaturas<sup>10</sup>. Los jóvenes asesinos y suicidas que se marchan a la yihad exterior han comprendido sin teología alguna hasta qué punto un dios del tipo de Alá irradia una figura imposible en cuanto se le considera desde el trasfondo de un mundo moderno, es decir, dinamizado por creatividades humanas. Nótese que el que todos los seres humanos mueran antes o después puede cargarse, lejos de cualquier representación de Dios, a cuenta de la naturaleza o de la fatalidad. Pero que se liquide antes de tiempo a individuos mortales, y que los liquidadores, al hacerlo, se sacrifiquen a sí mismos broncoheroicamente no pocas veces, eso es lo que ha de constituir ahora, hablando completamente en serio, la prueba del espíritu y de la fuerza de Alá. Los jóvenes fanáticos no se dan cuenta de hasta qué punto con sus acciones dan prueba de la esterilidad de una cultura teológica difunta. Pasará un tiempo hasta que se extienda la idea de que el terror contra los «no creyentes» causado por islamistas cons-

<sup>9</sup> Desde el lado judío se ha enunciado recientemente *expressis verbis* la revocación del predicado de la omnipotencia: cfr. Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* [El concepto de Dios tras Auschwitz], Fráncfort, 1987.

<sup>10</sup> Cfr. Gilles Kepel y Jean-Pierre Milelli (eds.), *Al-Qaida. Texte des Terrors* [Al Qaeda. Textos del terror], Múnich, 2006.

tituye, tanto dentro como fuera de la «casa del islam», el medio de cumplimiento del ocaso de Alá. Los atentados son pruebas fallidas de un Dios que ya no entiende el mundo.

En el centro de la crisis teológica del islam está la cuestión inaclara de la creatividad, que es a la vez la pregunta por la técnica y por el derecho a la imagen. Con medios coránicos no se puede solucionar el problema. De hecho, *summa summarum*, las naciones islamizadas solo participan en la Modernidad creadora, especialmente en sus agudizaciones técnicas, desde el punto de vista del usuario. No han entrado en el *plateau* de la «existencia técnica»<sup>11</sup>. No producen lo que utilizan; no generan lo que toman en su mano. No han aceptado ni considerado como tarea de su tiempo la *translatio creativitatis*<sup>12</sup>.

Sería exagerado suponer que exista en la teología implícita en el mito griego una premonición de lo que en otras tradiciones mitológicas se ha llamado el «ocaso de los dioses». Las moiras conllevan, de todos modos, la idea de un régimen que proporciona a los dioses su «constitución». (La afirmación de Rousseau de que un pueblo de dioses se regiría inevitablemente de modo democrático resulta ignorante desde el punto de vista metafísico, ya que, por todo lo que se pueda saber acerca de los dioses, estos, de manera espontánea, tienden a realzar a un soberano). Las moiras no dicen nada respecto a un posible fin de los inmortales.

No obstante, en algunos de los dramas atribuidos a Esquilo en torno al titán Prometeo se insinúa una anticipación de situaciones posolímpicas. Gracias a su previsor inteligencia, parece que Prometeo vio más allá del liderazgo de Zeus; es decir, habría ofrecido compartir con Zeus sus amenazadoras visiones si este le liberaba de su eterno martirio en la roca del Cáucaso. Parece que Zeus —muy alejado evidentemente de la omnisciencia en asuntos propios— aceptó el trato y «desencadenó» a Prometeo. Lo hizo para saber si debido a un posible hijo le amenazaba el mismo destino que Cronos, padre de Zeus, le había deparado a su abuelo Urano, al que Cronos castró mientras aquel (Urano) dormía con Gea. En consecuencia, Zeus desistió de engendrar un hijo que pudiera llegar a imitar a Cronos, rehuyendo a la provocadora ninfa, dispuesta a ser la posible madre del asesino de Zeus.

<sup>11</sup> Max Bense, *Technische Existenz* [Existencia técnica], Stuttgart, 1949.

<sup>12</sup> Ver *infra*, págs. 20 y ss., y 84 y ss.

Hasta ese punto las premoniciones de disturbios en las casas de los dioses quedan limitadas a cambios dinásticos de fases. Los griegos de los siglos clásicos pueden imaginarse sin más una revolución de palacio en el distrito olímpico; un ocaso de los dioses al estilo indogermánico y nórdico no corresponde a su temperamento. La doctrina estoica de la *ekpyrosis* (disolución del universo en el fuego) es un exotismo posterior, importado de Oriente Medio.

La mitología germánica ofrece abundante material para acercarse al tipo de acontecimiento denominado el «ocaso de los dioses». Es verdad que, por diversos motivos, los eruditos siguen discutiendo aún hoy si los poetas creadores de los dioses del antiguo norte inventaron pronto y por sí mismos el fuego devorador al final de los tiempos, o si solo el conocimiento del apocalipsis cristiano les despertó el gusto por la decadencia.

Pero dejemos constancia de que el *Ragnarök* —traducido a veces como «el fin del mundo», y otras como «el ocaso de los dioses»— se anuncia mediante un periodo de desregulaciones genealógicas, en cuya secuencia hay hermanos que se matan a palos unos a otros, y padres que estrangulan a sus hijos y que abusan de sus descendientes. A nivel cosmológico sucede algo correspondiente. El gigantesco lobo Fenris devora el sol y la luna, y las estrellas se apagan. Tras un invierno de mil días, en el que ya no hay verano que cumpla la tarea de separar un invierno del siguiente, tiembla la tierra, los montes se vienen abajo, el océano inunda la tierra firme, el árbol del mundo tiembla y todo lo que vive se llena de horror. En la última batalla entre los dioses de Muspelheim [el reino del fuego] y los monstruos arcaicos, muere Thor a causa del veneno de la serpiente que él mata, mientras que Odín es devorado por el lobo. En esa lucha rige la ley de una aniquilación mutua casi asegurada. Al final, Surt (el Negro, el equivalente escandinavo de Vulcano) prende fuego al mundo y deja que se consuma ardiendo lo existente. Del infierno escapan como supervivientes algunos dioses y una pareja de seres humanos. Su tarea será fundar un nuevo ciclo de vida.

No existe aquí motivo alguno para entrar en analogías entre el *Ragnarök* y el *Mahabharata* o el Apocalipsis de san Juan. Tampoco nos sentimos preocupados por si la expresión «ocaso de los dioses» traduce correctamente el término «Ragnarök». Cubre, según los enunciados de la literatura erudita, un espectro de significados que abarca desde «muerte de los dioses» hasta «renovación de las fuerzas divinas». Tampoco parece que Richard Wagner estuviera en abso-

luto seguro de que la expresión fuera del todo adecuada. Según el testimonio de Cosima<sup>13</sup>, parece que cuando estaba trabajando en la cuarta parte del *El anillo del nibelungo* él barajó la idea de llamar a la obra «El tribunal de los dioses», «pues Brunilda los somete a juicio». En consecuencia, al compositor, a quien se debe el renacimiento del motivo «ocaso de los dioses»<sup>14</sup>, no le importaría tanto un mito de decadencia nórdicamente disfrazado cuanto la rectificación de una falta moral, entretrejida desde antiguo en la urdimbre del mundo. Su *Ocaso de los dioses* es un drama moral de purificación; no pretende ser ninguna fenomenología del espíritu para el teatro. No reconoce pecado original alguno, pero sí una falta original. Sigue teniendo sentido como simbolismo el hecho de que la sede de los dioses de Wagner, el Walhalla, arda en llamas con los leños del árbol talado del mundo. Este final de la obra, que rompe todas las proporciones, puede interpretarse como si la profanación del organismo del mundo por su trocamiento en leños fuera la causa tanto material como espiritual de la extinción de los dioses en el fuego.

El ocaso escénico de los dioses manifiesta un pesimismo definitivo. El libreto de Wagner se resigna ante el desgaste de los viejos dioses. La sublime inmolación de Brunilda no es, desde el punto de vista cultural, más significativa que el suicidio de Emma Bovary. Un cierto anarco-vandalismo tiene la última palabra. No se habla para nada de un nuevo ciclo de creación. La «excitación del ocaso»<sup>15</sup> lo arrastra todo. Los motivos de ello permanecen incomprensibles dentro de la obra de arte.

<sup>13</sup> Cosima Wagner, *Die Tagebücher in 3 Bänden* [Los diarios en 3 tomos], Berlín, 2006, entrada del 3 de agosto de 1872.

<sup>14</sup> Posiblemente Wagner no solo tomó la expresión [*Götterdämmerung*, ocaso de los dioses] de traducciones alemanas de la mitología nórdica, sino también de un poema titulado así del *Libro de las canciones* de Heinrich Heine (1827).

<sup>15</sup> Peter Wapnewski, *Der Ring des Nibelungen. Richard Wagners Weltendrama* [El anillo del nibelungo. El drama de mundos de Richard Wagner], Múnich-Zúrich, 2013 (original: 1995, bajo el título «Weiss du wie das wird?» [«¿Sabes qué sucederá con esto?»]), pág. 304, refiriéndose al análisis de Hans Mayer en: *Richard Wagner in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* [Richard Wagner en testimonios propios y documentos gráficos], Hamburgo, 1959, págs. 147 y ss.

La contribución de Richard Wagner a la representación de la agonía de los dioses puede considerarse un testimonio de la idea de que la libertad de la voluntad se ha trasladado desde hace algún tiempo al arte. En un mundo dinámico, el ser humano solo en su «propio» potencial creador —y en el de sus compañeros de destino— puede experimentar un rastro de libertad, es decir, de apertura a lo venidero. La traslación de la creatividad al arte y a la técnica marca época. Sin ella la palabra «Modernidad» sería un eco vacío. Giambattista Vico fue el primer pensador de Europa que puso en concepto ese movimiento cuando distinguió la era de los dioses de la época de los héroes y de la de los hombres. Esta serie puede transcribirse como encarnación progresiva. Donde había dioses, tiene que haber ahora seres humanos. Donde hay seres humanos, aumenta la artificiosidad.

La importancia filosófica de la obra de Wagner se debe a que hace que las tres esferas se mezclen estrechamente. Evoca una trabajosa cuasi simultaneidad de dioses, héroes y seres humanos. La meditación de Wagner sobre el poder del tiempo se manifiesta en cómo tras de los dioses presenta a los héroes, y tras de los héroes, a los seres humanos, sin ofrecer mayores justificaciones de esta secuencia. La nueva mitología de Wagner es una hermenéutica del destino. Manifiesta que se puede enseñar a comprender por la mera presentación de las cosas. Lo que tiene que ver con el destino solo se puede mostrar, no explicar. *Destino* significa «lo que sucede», sin que sean admisibles preguntas sobre el porqué.

Desde el punto de vista filosófico Wagner no solo está cronológicamente entre Hegel y Heidegger. Como lector de Feuerbach, sabe que los seres humanos poseen por naturaleza competencia teopoiética. Como lector de Schopenhauer, comprende que actuar acumula culpa por ceguera de voluntad; como lector de Bakunin, tiene claro que quien quiere algo nuevo tiene que arrimar la antorcha encendida a lo inflamable —lo que los espíritus críticos llaman lo «existente»—. Sin pasar por el fuego no hay depuración posible. Sin cenizas no hay fénix.

El *Ocaso de los dioses* constituye la prueba de la idea de Wagner del agotamiento del viejo entramado de dioses, que no pueden «hacer nada» para evitar su final, sino «solo esperarlos»<sup>16</sup>. Las especulaciones

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth* [Richard Wagner en Bayreuth], Leipzig, 1876, cap. 10.

de Wagner, no obstante, solo contribuyen de manera indirecta a la comprensión del proceso que desde el punto de vista ontológico puede designarse *translatio creativitatis*. La expresión quiere decir: no solo Dios es el creador, sino que también la naturaleza y el ser humano poseen cualidades creadoras. Es evidente que hay una multiplicidad de reflexividades en el mundo que no son reclamables, y mucho menos monopolizables, por una instancia central divina. La Tierra es un lugar polivalentemente inteligente. Constituye el único sitio conocido del universo del que vale la constatación: piensa de modo polifacético.

Lo que hasta ahora se llamó en el discurso mitológico el «ocaso de los dioses», desde el punto de vista filosófico no significa otra cosa que la condensación simbólica de las consecuencias de la tesis: se piensa. El pensamiento preciso depara una nueva realidad. La conclusión fallida de Descartes fue reclamar el pensar para su yo. Pero el yo no es otra cosa que el lugar donde se hace ostensible por primera vez la constatación «se piensa». Es secundario que un yo se atribuya a sí mismo su pensar y lo pensado. La idea primaria cartesiana según la cual si pienso ciertamente también soy se muestra estéril desde el principio. El *cogito* constituye un fundamento incommovible pero sin construcción alguna encima. Todo pensamiento de contenido fértil pertenece a la esfera del «se piensa»<sup>17</sup> (en todo caso, del «se piensa en mí»). (Entre paréntesis, constituye la grandeza de Fichte el que en su obra tardía introdujera lo impersonal en el yo; en principio, se necesita efectivamente un yo para que se pueda pensar, pero tras del yo, que conozco inmediatamente porque yo lo he establecido, se revuelve un yo que no conozco y que me utiliza como su ojo, por así decirlo. El yo desconocido, que mira a través de mí, se llama Dios. Dios es la voluntad de contenido, la voluntad de no-esterilidad, la voluntad de no-agotamiento-en-la-autorreferencia-vacía; en una palabra, la voluntad de mundo).

Para comprender el fenómeno del «ocaso de los dioses» no bastan ayudas mitológicas. La expresión «ocaso de los dioses» muestra acertadamente, de todos modos, que ni Dios ni los dioses mueren, sino que se desvanecen, ya sea que una luz más clara deslumbré la suya, ya sea que un oscurecimiento los vuelva invisibles. La parábola del anillo,

<sup>17</sup> O «ello piensa» (*es denkt*), con un sujeto no personal, o un sujeto superior, como la Tierra, en el ejemplo anterior; se piensa, hay pensar fuera de un sujeto cartesiano; ello, el espíritu, el universo, el propio pensar, un sujeto superior, «Dios», etc., piensa. (*N. del T.*)

de Gotthold Ephraim Lessing —tomada del *Decamerón* (1356) de Boccaccio—, en *Natán el Sabio* (1779) marcó una etapa en el proceso del desvanecimiento. Después de ella rodea al Dios de los monoteísmos, antes afilados y cortantes, un aura de indecisión amistosa.

El desvanecimiento como tal no tiene por qué ser fatal<sup>18</sup>. Tal como demuestra el presente, un dios puede recuperarse de la palidez si la coyuntura es favorable, aunque la mayoría de las veces en una coloración dudosa. En lo esencial, el desvanecimiento es irreversible porque la civilización moderna genera tanta luz artificial por su arte, su ciencia, su técnica y su complejo de medios que la luz de Dios parece mortecina a su lado. Solo se puede dejar que brille los domingos y fiestas, cuando se apagan las máquinas de luz artificial.

En cuanto a la última afirmación, como mejor puede explicarse es por un retroceso a la tanatología de la metafísica clásica. Según la historia oficial de la creación de la vieja Europa, al ser humano se le proporcionaba el alma sintiente-reflexiva por inspiración divina. Mientras el alma mantenga su unión con el cuerpo, el ser humano seguirá «vivo». En el universo del Génesis (como en la mayoría de los mitos de la creación, que conocen un demiurgo, un *maker*, un primer autor) el *summum* de la reflexión reside en la inteligencia divina, que puede lo que quiere, y quiere lo que sabe. Las inteligencias individuales humanas son préstamos en porciones sacados del fondo de la inteligencia total. Esos regalos le serán devueltos al creador en la muerte de las criaturas. El mito del Juicio Final entraña la lógica de un contrato de préstamo: al retomar el alma prestada se examina si se devuelve completa y sin daño. En caso contrario, el prestamista ejecuta su venganza en los muertos que devuelven su alma dañada, deformada u oscurecida.

Se entiende por sí mismo que dentro del esquema clásico de transacciones entre Dios, el alma y el mundo ninguna otra inteligencia adicional puede caber en el mundo. Tampoco ello parece necesario, puesto que Dios, desde la riqueza insuperable de su estructura, ha dado ya a la creación, a la naturaleza, tanto orden como necesita para su existencia. Tampoco el ser humano, animado con inteligencia, puede configurar el mundo con mayor sensatez de la que goza por su

<sup>18</sup> Realmente fatal es la extinción de los dioses por la muerte de lenguas a nivel mundial. Los conocedores de la materia afirman que en el curso del siglo XXI desaparecerán más de mil pequeñas lenguas. Con cada lengua muerta se pierden a la vez una mitología, un sistema ritual y un léxico de nombres de dioses.

configuración originaria. Por eso siente el mundo a menudo como un «mundo exterior». Es su inquilino, no su transformador. Dentro de ese patrón metafísico, se establece una relación reflexiva exclusivamente entre Dios y el ser humano. El dador de inteligencia llama a las almas a la existencia y les concede suficiente revelación para introducir las a la creencia en él; por lo demás, los seres humanos viven «en su tiempo» y tras el vencimiento de dicho tiempo devuelven su inteligencia animada, a las puertas de la muerte. Recordemos otra vez la sutil expresión francesa *rendre l'âme*. También los cantos de iglesia protestantes saben, a su manera, que el mundo no es «mi verdadero hogar»<sup>19</sup>.

Aunque lo sugestivo de estas ideas se mantenga intacto, no puede dejar de reconocerse que también respiran el espíritu de una sublime esterilidad, que otorga al acontecer del mundo y de la creación la forma de un juego de suma cero. Al final, Dios no gana nada con todo esto, y los seres humanos, si han vivido de manera problemática, se arriesgan a la condenación. Bajo el clásico esquema de la relación entre Dios y las almas resulta impensable un flujo de inteligencia hacia el mundo. Bajo estas premisas, la humanidad posbabilónica, dispersa en culturas particulares, jamás conseguirá otra cosa que producir vástagos suficientemente parecidos.

En este punto se hace valer la objeción de la Modernidad a la metafísica clásica. Debido a la naturaleza del asunto, esta objeción ha de adoptar la forma de una interpretación alternativa de la muerte. No se puede descartar que el ser humano «devuelva el alma» al morir, pero el supuesto de que al mundo no le afecte la salida de él de un alma inteligente no corresponde ya a la experiencia de seres humanos simbólica y técnicamente activos en las civilizaciones superiores.

De hecho, se mire por donde se mire, los seres humanos han actuado universalmente como animales teopoiéticos. No obstante, por mucho que invirtieran en sus creaciones de dioses, precisamente por su furor teopoiético se manifiestan como seres vivos que erigen monumentos. En las altas culturas se comportan como productores que llenan con materiales el «vestíbulo de la conciencia»; actúan como coleccionistas de cosas memorables (tanto sagradas como profanas); funcionan como administradores de «posesiones de cultura» y como guardianes de patrimonios. Estas constataciones en modo alguno son compatibles con la idea básica de la tanatología clásica, según la cual

<sup>19</sup> Cfr. la canción de Paul Gerhardt «Ich bin ein Gast auf Erden» [«Soy un huésped en la tierra»] (1667).

el ser humano devuelve en la muerte su alma a Dios sin descuento alguno. Más bien parece que, en la medida en que se hace «creativo», el ser humano consigue la competencia de dejar atrás en el mundo algo de su alma inteligente. Es verdad que se devuelve en la muerte a «sí mismo», pero no pocas veces ha creado a la vez una «obra», que el mundo conserva y puede convertirse en el mismo en punto de partida de nuevas creaciones y legados renovables.

El fenómeno del «ocaso de los dioses», pues, no tiene prácticamente nada que ver con fatalidades trascendentes en el terreno de Dios. Afecta exclusivamente a la relación entre las inteligencias creadoras y el mundo. Si se quiere forzar más el concepto de destino, este concierne al hecho de que las altas culturas entran en el efecto retroactivo de su creatividad. Mientras más avanza en ellas la acumulación de los efectos artificiales —y mientras más se someten esos efectos a la ley de la autointensificación (en terminología cibernética, al *feedback* positivo)—, con mayor intensidad se hace ostensible el eclipse de la naturaleza por parte de la cultura, y más imparable se vuelve el desvanecimiento de los dioses.

No es en absoluto casual que los piadosos hayan desconfiado desde siempre de las grandes ciudades como si de focos de ateísmo se tratara. Hacían bien en desconfiar, pues el habitante de la ciudad está rodeado continuamente de muestras del espíritu y de la fuerza de configuración puramente humana del entorno. Desde los días del Tanaj (el Antiguo Testamento de los cristianos) el nombre de Babilonia representa la feria de las vanidades. El entorno artificial de la ciudad remite a sus habitantes más a sí mismos y a las ambiciones arquitectónicas de sus antecesores que a las obras de los dioses o de Dios. El hecho de que metrópolis como Jerusalén, Roma o Benarés hayan sobrevivido como ciudades sagradas demuestra simplemente cómo ciertas élites sacerdotales consiguieron mistificar sus ciudades como teatro de pruebas arquitectónicas de la existencia de Dios. En Chicago, Singapur o Berlín y otras aglomeraciones urbanas del planeta, una maniobra de ese tipo habría fracasado *a priori*.

Si se quiere esclarecer en conceptos filosóficos y científico-culturales la repercusión del ocaso de los dioses, es necesario revisar la idea de la metafísica clásica de la devolución del alma en la muerte. Aquí no se necesita tocar para nada la noble idea del regreso del alma a una fuente trascendente. Pero resulta indispensable, sin embargo,

repensar desde su base la figura del testamento, o del «legado». Precisamente en la civilización, creativamente dinámica, de la Modernidad, en la que se potencia lo artificial a niveles siempre crecientes, no puede ignorarse por más tiempo el flujo de la inteligencia humana en «obras» o artefactos, aunque también hoy como siempre sus creadores estén sometidos a la mortalidad. (El desagüe residual de la cultura de masas en la decadencia es otro tema).

Desde este punto de vista, el necrólogo constituye el tipo clave para entender el proceso de la civilización. Con ocasión de la muerte de un creador el mundo dinámico se detiene un segundo y medita el traslado de una *work in progress* al archivo global. Durante ese segundo meditativo estamos más cerca que nunca del fenómeno del ocaso de los dioses.

Con su concepto de «espíritu objetivo» Hegel fue el primero en tomar nota del fluir de la inteligencia en estructuras informadas de relativa estabilidad. La expresión estaba demasiado cargada de presuposiciones desde un punto de vista metafísico para que pudiera ser integrada sin comprometer el vocabulario de las ciencias humanas. Se la cambió discretamente por el término no comprometedor de «cultura». No obstante, tampoco en el concepto, a menudo insoportablemente vago, de cultura puede ignorarse el eco del fenómeno básico, esto es, que siempre se trata de la fluencia de reflexividad viva en estructuras objetivadas y materializadas, ya se trate de signos, rituales, instituciones o máquinas. Todas dichas estructuras poseen, en tanto en cuanto su eficacia está demostrada, la cualidad de herencia o de legado, que ya no presupone la presencia del artífice vivo. La importancia tanatológica de libros, casas, obras de arte, entidades públicas y máquinas se demuestra en que su «funcionamiento» —como legibilidad, habitabilidad, capacidad de uso y de continuación— se ha separado de su autor, adoptando en libertad una especie de vida propia. El artificio duradero sobrevive a su creador por un tiempo a menudo mucho mayor que el de la vida de este. La suma de la luz de los legados eclipsa con el tiempo la idea de un creador trascendente y sumerge lo existente, en su totalidad, en la luz artificial de la civilización. Con buen motivo ha hablado Gotthard Günther del «vértigo histórico de las altas culturas»<sup>20</sup>, vértigo que se produce por la aceleración de la evolución, aceleración debida a los efectos unidos de escritura, escuela, técnica, arte, configuraciones estatales, archivo y ascesis.

<sup>20</sup> Gotthard Günther, o. cit., pág. 217.

Los historiadores de las ideas han denominado al siglo XVII la época clave de la Modernidad incipiente, porque desde entonces no solo vieron la luz del mundo inventos concretos aislados. Ese periodo hizo época porque en él la invención se inventó como método general de innovación. El ingeniero es una invención del siglo XVII; aunque su nombre ya apareciera doscientos años antes, a la vez que el del virtuoso. Entonces el crepúsculo vespertino de Dios se mezcló con la aurora matutina de la creatividad humana. Esta cambió el mundo en los trescientos años siguientes más de lo que habían conseguido hacer millones de años de evolución natural.

A la comprensión del presente como época de complejidades y complicaciones crecientes se debe la conciencia del aumento de los ocasos. Ya no solo nos las habemos con este o aquel ocaso de dioses, que daba que pensar a los mitólogos, a los teólogos y a los artistas. Si los ocasos de dioses se siguen de un desarrollo de culturas de invención como tales, es fácil suponer que los ocasos venideros tampoco se detendrán ante los misterios de la capacidad de invención humana.

Desde comienzos del siglo XX es perceptible cómo un ocaso de almas de este mundo se superpone al ocaso metafísico de dioses. Esto es consecuente, dado que Dios y alma constituían un tándem en la metafísica clásica. Es difícil imaginar el desvanecimiento de una instancia sin la extinción de la otra. La aparición de las psicologías profundas en torno a 1800 y del psicoanálisis vienés en torno a 1900, así como la superación de ambos por parte de las ciencias neurocognitivas en torno al año 2000 son indicios inequívocos de ese fenómeno.

Al ocaso de almas acompaña consecuentemente un ocaso de inteligencia, en cuyo transcurso numerosas cualidades del espíritu humano se transfieren cada vez más a la «segunda máquina», por tomar el término acuñado por Gotthard Günther en 1951 (en un comentario a la novela de Isaac Asimov *Yo, robot*). En el universo en proceso de las segundas máquinas se secularizan los restos de las concepciones vétero-indoeuropeas del alma.

Ante el acontecer claramente imparable se plantea la siguiente cuestión: tras el encendido de las luces artificiales, ¿qué queda de la eterna luz del alma después de que esta haya traspasado buena parte de su fuerza luminosa anterior a las cosas del mundo, cada vez más inteligentemente hechas, los objetos computarizados? La primera máquina había legitimado el alma; la segunda la obliga al autocuestionamiento.

¿Hemos de contemplar realmente la sugerencia de que los inventores de la inteligencia artificial hayan tomado el puesto que dejó libre el Dios-hacedor? Y, entonces, ¿habrán de contar ellos, como este, con la rebelión de sus criaturas? ¿Hay un pecado original de las máquinas? ¿Han de crear las máquinas en sus seres humanos, o habrá un humanismo de los robots?

¿Qué hemos de responder a las histerias antimodernas, inflamadas desde hace siglos, que suponen que el ser humano quiere «llegar a ser como Dios»? En todo caso, si, según la doctrina fundamental cristiana, Dios quiso hacerse hombre, a nadie le puede extrañar que el hombre —seguro de su noble ascendencia de un hacedor— quiera hacerse segunda máquina.

Las consecuencias del vaciado cada vez más rápido de las deliberaciones humanas en deliberaciones de máquinas son imprevisibles. Los movimientos contrarios dan testimonio de su protesta. Se quieren construir presas frente a la oleada de inteligencia externalizada. Empleando la terminología de la tradición, ya no vivimos simplemente en medio de la primera *analogia entis* (Dios-hombre), sino con la segunda (hombre-máquina superior). El ser es concebido en sí mismo como tensión de fuerzas e inteligencias. No pocos de los más inteligentes entre los contemporáneos espiritualmente impetuosos —nombremos a Hawking y Harari en representación de algunos otros dignos de mención— expresan sus preocupaciones espirituales en la visión del avasallamiento de los seres humanos por parte de sus *golems* digitales.

Quizá en un futuro próximo aparezca de nuevo entre los ciudadanos de la Modernidad la diferenciación entre dioses e ídolos, traducida a un registro técnico y político. Para ello la ilustración teológica se convertirá en una tarea inevitable. Gotthard Günther escribe al final de su artículo «Alma y máquina» (1956): «Los críticos que se quejan de que la máquina nos “roba” nuestra alma están en un error. En ella, una interioridad más intensa, que ilumina hasta profundidades mayores, aleja de sí con gesto soberano sus viejas formas de reflexión, devenidas indiferentes, rebajadas a meros mecanismos, para afirmarse a sí misma en una espiritualidad más profunda. ¿Y la enseñanza de ese proceso histórico? Por mucho que el sujeto entregue de su reflexión al mecanismo siempre se volverá más rico, porque de una interioridad inagotable y sin fondo fluyen hacia él constantemente nuevos poderes de reflexión»<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Gotthard Günther, o. cit., pág. 90.