

# ENTREVISTA CON FERNANDO BAYÓN

## La globalización y el horizonte del hombre

**La Colmena.** Profesor Bayón, hay quienes en el ámbito de la filosofía no aceptan los vasos comunicantes que ésta tiene con la literatura y el arte en general. En *La prohibición del amor. Sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann*, usted anuncia felizmente lo contrario; es decir, sin soslayar el rigor sistemático y crítico del trabajo filosófico, usted ha escrito un texto revelador del universo simbólico del autor de *Doktor Faustus*. ¿Cómo fue el proceso articulador y de apuntalamiento de su investigación de las «fórmulas de mediación entre mito e historia, comunidad e individuo, arquetipo y psicología a partir de la obra de Mann»?



**Fernando Bayón.** En primer lugar, las relaciones entre Filosofía y Literatura, por no hablar desde luego del Arte (de Baumgarten a Adorno, pasando por Kant y Hegel), no son un "invento" precisamente actual. Lo que puede desconcertar a algunos no es, obviamente, la supervivencia de estas incuestionables relaciones ya históricas, sino el hecho de que la filosofía empiece a *expresarse* conforme a prácticas afines a lo literario que supuestamente traicionan o debilitan su estatuto epistemológico. Aquí reside un primer error. En segundo lugar, esta atribución de supuestas virtudes, tales como la de "sistematicidad", a

determinadas esferas del conocimiento, por ejemplo la Filosofía, que habrían de “patrimonializarlas” en un régimen de exclusividad, resulta hoy especialmente problemática. Sobre todo cuando se emplea como un expediente de minusvaloración del poder epistemológico que se *contiene* y se *produce* en otras esferas del conocimiento, como pudiera ser la literatura. Hoy, la elaboración de un discurso *específicamente* filosófico depende acaso mucho más del compromiso de fondo que adquirimos al preguntar *por* nuestra realidad, que de las reverencias supuestamente debidas a ciertas “escolásticas de género” aplicadas al estilo como respondemos. Resulta absurdo tratar de establecer un *rating* de fortaleza, repercusión y profundidad en el que competirían por separado los “modos del conocer” de la filosofía y la literatura, sobre todo porque deberíamos comenzar por desenmascarar las instituciones (el negocio universitario y la industria editorial, entre ellas) que median en la producción de una “identidad” a la que obedecen y *en* la que se ordenan todas nuestras interpretaciones, con sus estilos. Es mucho más razonable, infinitamente más sugerente, descubrir *desde* la filosofía lo que tienen que decir autores y obras como Thomas Mann y *Doktor Faustus*, Fernando Pessoa y el *Libro del desasosiego*, James Joyce y su *Ulises*, Robert Musil y *El hombre sin atributos*, por citarles unos pocos ejemplos extraordinarios, y que a mí me parecen muy fecundos. Pues ellos ayudaron a construir, sí, con sus *ficciones*, un horizonte candente de reflexión sobre algunos problemas que nos interesan *hoy* de un modo inagotable, y que nos conciernen también de un modo inesquivable. Sugirieron órdenes (o desórdenes) de interpretación que siguen atrayendo y provocando a nuestros modos actuales del interrogar, ya que no sólo hicieron de portavoces o retratistas de su época sino que produjeron las condiciones más hondas y críticas para que ésta, con su psicología y su ética, con su política y su estética, pudiera autocomprenderse de una forma que es retadora e insoslayable para el filósofo. Personalmente, por ponerle un ejemplo, no sólo creo que la aventura del pensamiento filosófico no pueda pasarse sin Kafka cuando decide investigar las consecuencias de la racionalidad burocrática en el siglo XX, más bien estoy convencido de que la forma de hacer justicia a Kafka no consiste precisamente en emplearlo como ejemplo iluminador o aliño cultural de problemas que existirían con anterioridad e independencia a él, antes bien en reconocer hasta qué punto este escritor ha sido capaz de suscitar un horizonte del preguntar que no existiría sin su literatura y que sigue inspirando esa otra “literatura del conocimiento”, como dice Eugenio Trías, que llamamos “filosofía”. Ambas intentan *inventar lo humano*, como dijera Harold Bloom de Shakespeare. Pues bien, mi libro sobre Thomas Mann nace, podría resumirse así, del convencimiento de que la pregunta filosófica por la construcción del *sujeto*, la *cultura* y la *forma artística* en el siglo XX debe admitir que la literatura le ofrezca también horizontes de respuesta.

**LC.** ¿Cómo es que mediante este prolijo trabajo usted abre «la discusión en torno a los rudimentos éticos del sujeto en la última modernidad»?

**FB.** La expresión “última modernidad” la vengo usando para delimitar un horizonte de pensamiento en torno a las primeras tres décadas del siglo XX en que se produjo una eclosión de autores, muy particularmente literarios (Mann, Musil, Pessoa o Joyce quizás sean los que más me interesan), que dieron una expresión tan radical como admirable a gran parte de los trastornos que en aquella época acabaron de padecer los ideales y metáforas directrices sobre los que se había montado la modernidad. El Sujeto, la Cultura,

las Formas Artísticas (y sus viejos correlatos: ciertas formas de entender las relaciones de producción, ciertos deseos de administrar las pasiones nacionales, ciertas opciones de relatar las enfermedades de la psique o las convenciones estéticas y sociales) empezaron a ser reinterpretados conforme a un nuevo *ethos* de la desestabilización y el desencanto. El horizonte de la "última modernidad" es el horizonte donde algunos de los conceptos-clave de la modernidad padecen una deflación de su sentido, una relativa humillación de su poder, una pérdida en su capacidad de referirse de un modo directo e intuitivo a la cosa que creían mencionar (sujeto, nación, trabajo, etc.). No hablo aquí de post-modernidad pues ese horizonte no es *aún* el de una hedonista (por escoger un solo "humor") "celebración de la superación" de lo moderno, sino el de un autodiagnóstico de todas aquellas tradiciones, exhaustas pero todavía *nuestras*, que a principios de siglo fueron re-tratadas a través de una literatura que dirigía contra ellas verdaderas cargas críticas de profundidad, insertándolas en procesos retóricos diseñados, como le decía, para su completa desestabilización. Pues bien, mi propuesta consiste en rescatar ese horizonte de la última modernidad como sugestiva galaxia de referencias inexcusables para entender los presupuestos de una pretendida filosofía contemporánea de la cultura.

**LC.** ¿Cuál es su diagnóstico del hombre en el contexto de lo que se ha denominado "posmodernidad"?

**FB.** En fin, se trata ciertamente de una pregunta ambiciosa, difícil de responder en unas pocas frases. La *posmodernidad* es una expresión muy útil, y sin duda exitosa, a cambio de que no la refiramos, ni en sentido estricto ni en exclusiva, a algo así como una "época". No es una "era" sino, tal y como dice Jameson, un *campo de fuerzas cultural [sic]* dominante. Creo que resulta mucho más aprovechable como término si trabajamos con la hipótesis de que hace referencia a una gama extraordinariamente compleja de fenómenos de comprensión de un presente caracterizado, entre otras cosas, por la generación, planetarización y mercantilización incesante de la información, por la pluralización de los estilos de vida y la consiguiente reconversión de todo lo humano en *imagen* y no *sustancia*, por la difusión y multilateralidad de los marcadores identitarios, por la apertura radical del horizonte donde se nos permite y/o deseamos poner a prueba nuestros capitales simbólicos (educativos, afectivos, profesionales, etc.). Es la multiplicación de las posibilidades de relatar lo humano toda vez que ningún relato está en condiciones de elevarse a un estatuto hegemónico o centralizador de nuestras cosmovisiones. Pero la verdad es que cualquier recuento, al menos los que son tan apresurados e insuficientes como el que acabo de realizar, de las características de nuestro presente no puede volvernos ciegos ante el hecho de que la posmodernidad, como fenómeno de comprensión del mismo, se enfrenta una y otra vez a ciertos límites y resistencias interiores. La globalización, por ejemplo, es algo que parece acontecer *con* la posmodernidad (aunque no sabemos muy bien si colocarla *más allá* o *dentro* de ella); y todos estamos razonablemente convencidos de que la mundialización que promete lo es sólo de algunos contenidos severamente escogidos; que la movilidad que alienta la disfrutan solamente algunos, aunque muchos, privilegiados; que el barrido de fronteras pertinaces y visibles que parece comportar su lógica lleva implicada la *invisibilización* de otras fronteras no menos obscenas. El hombre posmoderno ha de hacerse cargo de esta contradicción sin poder resolverla mágicamente mediante la reverencia a un solo patrón,



ni de comportamiento ni de interpretación. Es el hombre que celebra lo plural, y que exige atenuar el miedo-ambiente; que participa activamente con su imaginación de la dislocación simbólica operada en todos los órdenes de sentido y que, al mismo tiempo, reclama que se le asegure una posición desde la cual su imaginación pueda volverse efectivamente activa, participativa y democrática.

**LC.** ¿Somos, acaso, seres exiliados, sin «suelo patrio» y sin «hogar» y, más, sin mitos que contar y re-contar ante la metáfora del «terror y el miedo al exilio»?

**FB.** A la fuerza habría de remitir mi respuesta al diagnóstico, reconozco que muy apresurado, que he

esbozado a partir de su anterior pregunta. Permítame tan sólo que incluya ahora algo referente a la condición mito-lógica del ser humano a la luz de nuestras celebraciones, devastaciones y temores culturales. El *exilio* se ha vuelto una de las metáforas más capacitadas para describir el puesto del hombre en el mundo contemporáneo: la desestructuración de los mercados laborales, la irrupción incesante en nuestras vidas y nuestros cuerpos de un sinfín de efectos extraídos de cambios tecnológicos frenéticos, la imprevisibilidad y arbitrariedad de muchos de los poderes que parecen querer organizar nuestra existencia en la fase del turbocapitalismo, parecen arrojarnos una y otra vez fuera de esa nuez de cotidianidades y rutinas que nos podrían hacer "natural" nuestra vida, expulsándonos "sin previo aviso", como dice Bauman, de ese plexo de obviedades que le podrían hacer sentir a uno seguro e integrado. Los mitos han cumplido tradicionalmente una función importante a este respecto: por emplear el lenguaje de alguien que ha estudiado a fondo este tema, Hans Blumenberg, los mitos cumplieron su misión protectora desvigorizando el poder de una realidad exterior, en la que se veía algo ominoso y despótico, mediante el expediente de introducir relatos protectores que nombraran lo innumerable, que especificaran lo inespecífico, proponiendo órdenes simbólicos que, al mismo tiempo que repartían el informe bloque de poderío del cosmos en poderes minúsculos (dioses, héroes, etc.) en los que sí podíamos vernos representados, sugerían horizontes de cohesión social. Lo que ocurre hoy es que nuestros relatos míticos,



pertinaces, inexcusables, reinterpretados, acaso hayan perdido gran parte de su credibilidad: todos cobramos alguna distancia irónica frente a ellos, sabemos de su existencia, sabemos para qué sirven, les hemos desenmascarado. Hemos desencantado el mito. Ya no creemos inconscientemente en ellos. Sus estructuras de plausibilidad han salido a la superficie. En cierto sentido, podría decirse que nos hemos exiliado del mito, esto es, de aquellos relatos en que nos quisimos refugiar para evitarnos la amargura y parálisis del exilio del cosmos.

**LC.** ¿El cosmos es indiferente al ser humano?

**FB.** La expresión, como sabe muy bien, pertenece a Blumenberg. Lo que quiere decir con ella es que hace mucho que dejamos atrás la época en que el ser humano creía que el cosmos era el mensajero de los dioses: y un cataclismo era interpretado como un castigo por nuestros pecados y una aurora boreal como un presente que el cielo envolvía *ex profeso* para regalar nuestros sentidos o como un bendito augurio de poderes trascendentes y ocultos. La modernidad trajo consigo la conciencia de estos tres rasgos del cosmos frente al hombre: su *mudez*, pues ya no es el muñeco que hablaría con la voz prestada por un Ventrilocuo del más allá; su *inconmensurabilidad*, pues su tiempo y sus dimensiones son incomparables con los del ser humano; su *indiferencia* terrible, pues moriremos y el mundo seguirá, y tras mi ausencia nacerán condiciones nuevas para el mundo que serán habituales para los demás, no para mí, y "los abedules y los campos" no se pondrán de luto, ni el paisaje y los meteoros celebrarán ningún duelo, como se decía a sí mismo, si recuerda, Andrei Bolkonski en la víspera de la batalla de Borodinó en *Guerra y Paz* de Tolstói. Pues bien, de la conciencia de la indiferencia del cosmos frente al hombre brota ese nuevo campo de fuerzas de la modernidad: la contingencia y sus miedos, la finitud y sus artificios de cohesión.

**LC.** ¿Vivimos tiempos de agonía tecnificada, tecnologizada y racionalmente irracional?

**FB.** Sencillamente, creo que podemos valernos sistemáticamente de medios hiperracionales y ponerlos al



servicio de una vida completamente irracional: alienante desposeída de sentido. La imagen de Charles Chaplin en *Modern Times* sigue siendo válida hasta cierto punto, pues encarnaba la figura del trabajador *tayloriano* completamente enajenado, devorado y vomitado por la máquina. Las máquinas puede que, en muchos casos, pero desde luego no en todos, hayan utilizado su esencia, y que lo que nos devore no sea exactamente un mecanismo físico de bielas y engranajes sino un sistema donde estos rudimentos se han metamorfoseado en algo distinto pero no menos estresante: la fluidificación del escenario laboral (la informática y la electrónica han dado lugar a espacios virtuales donde la “mano de obra” ha devenido en “teclado en línea”) genera horizontes distintos de control y opresión. De todos modos, la paradoja persiste: nadie nos asegura que los medios más racionales no se ordenen al servicio de la consecución de los fines más insensatos o abominables (un campo de concentración es el ejemplo extremo). Con lo cual parece seguir vigente el problema planteado a principios de siglo por Max Weber acerca de la competición inevitable, y probablemente trágica, entre los valores de la racionalidad formal-teleológica (o científico-tecnológica) y los valores de la racionalidad práctico-moral. Entre el ser y el deber ser: entre las *verdades* que pugnan por *describir* objetivamente el mundo, y aquellas otras *verdades* por las que decidimos que merece la pena *vivir* en el mundo.

**LC.** ¿Cuál es su opinión con respecto a la divinización de la ciencia y sus resultados?

**FB.** Permítame que recurra aquí a dos autores: Weber y Simmel. Lo que la metáfora weberiana de la “contienda de los dioses” nos tiene *aún* que enseñar al respecto de la interpretación de las relaciones Ciencia/Ética no consiste desde luego en que, para garantizarnos la supervivencia de esta última, hayamos de consentir en una vieja mentalidad de “freno, censura y sospecha” anticientífica. Este recurso inquisitorial se ha vuelto hoy, *precisamente* hoy, tan absurdo como incómodo, a la par insostenible y peligroso. Lo que nos *enseña* más bien Weber es a hacer justicia a una tensión filosóficamente irreductible y humanamente retadora cuyos polos podrían ser expresados así: por una parte, la racionalidad *científico-tecnológica* (el ser, como le indicaba anteriormente) produce determinadas vigencias descriptivas de la realidad de conformidad con una legalidad que le es específica; por otra parte, la racionalidad *ético-valorativa* (el deber-ser) se produce en la medida en que se padece una y otra vez una crisis de sentido —un vacío que hay que llenar asumiendo riesgo personal e incursionando en un paisaje de posibilidades y límites que hay que interpretar creativamente—. La primera, como recordaba antes, nos *ofrece* verdades que informan sistemáticamente acerca de *cuál* es nuestra posición en el mundo. La segunda *busca* esas verdades vitales por las que merece la pena seguir defendiendo *una* posición en el mundo. Y lo que afirma Weber es que lo segundo no puede fidelizarse de forma unilateral y coactiva a lo primero. Que no podemos absolutizar las vigencias *actuales* de las descripciones científicas acerca del *ser*, concediendo que de ellas se extraigan de forma acrítica o mecánica nuestras convicciones éticas como si fueran nada más que una anatomía muerta, inerte y sujeta a las inercias de la ciencia. Pues esto equivaldría a olvidar hasta qué punto la racionalidad científico-tecnológica está en deuda *también* con ciertas justificaciones culturales, y que su autonomía metodológica es inevitablemente compatible con la intervención, sorda y tenaz, de determinados horizontes históricos

de precomprensión e interés sobre los que se montan sus verdades y se amparan convenientemente sus resultados.

De todos modos, la respuesta weberiana a aquel estado social de cosas y hombres que antes prefirieran encerrarse como auténticas nulidades dentro de una jaula de hierro (*hedonistas sin espíritu, especialistas sin corazón*) que sostener con su pensamiento crítico, tenso y vigilante la verdadera imagen plural e irreductible del mundo en su última modernidad, debe complementarse, en mi opinión, con otra metáfora. Le pertenece a Georg Simmel: la *tragedia de la cultura*. Porque la conformación específicamente *cultural* de lo humano se produce, según él, sólo allí donde el sujeto se reconquista a *sí mismo* a través de la mediación de lo que está al mismo tiempo *más allá de él mismo*: las instituciones (Arte, Religión, Justicia, Economía, y, claro está, Ciencia). Ellas son modulaciones objetivas de lo humano, formas supra-personales a que se revierte el caudal de la vida, amansándose, atemperándose, limitándose, organizándose, sistematizándose (y, pretendidamente, cohesionándose). Son las grandes mediaciones de la vida del hombre, grandes horizontes formales sobre los cuales éste (*el ser fronterizo que no tiene fronteras*, dice Simmel) ha de transitar, grandes escenarios en los que ha de encarnar un papel, *su* papel. Y lo que observa Simmel es que, en la última modernidad, ese orden institucional se ha desarrollado siguiendo una lógica puramente objetiva hasta lo caricaturesco. Que nuestras instituciones (la Ciencia es un excelente ejemplo, por lo preocupante y lo candente) parecen alzarse ensoberbecidas al margen del hombre, al que expulsan fuera de sí, como una criatura irritablemente anhelante y desgarnecida. La Ciencia, igual que el Arte, parece operar según un "autismo de la perfección" que la lleva a responder de un modo auto-reverente ante su propia historia intestina: sin que su valor *real* pueda proyectarse como valor *cultural*, sin que los significados con que sobrecarga las mentes, hiperestimula la psique y controla las imágenes del cuerpo puedan hacer que los hombres tardomodernos dejen de decirse a sí mismos *omnia habentes, nihil possidentes* (quien *tiene* todo, *posee* nada). Es entonces cuando irrumpe lo trágico como categoría de la cultura según Simmel: cuando la ciencia, entre las demás instituciones, avanza imparable y autosatisfecha hacia una especialización desgajada de la vida, hacia la autocomplacencia de una técnica que ya no encuentra el camino de regreso a los sujetos.

**LC.** En un mundo hegemónico y globalizador, ¿cuál es el horizonte del hombre contemporáneo?

**FB.** Seré breve. Le respondo a esta entrevista *aún* consternado por los últimos atentados terroristas en cadena de Londres, perpetrados en la madrugada de hoy, día 7 de julio. Yo me encuentro en México, D. F., consternado por algo que acaba de ocurrir en Londres y que he podido seguir por *Internet* al segundo, al instante. Y todo apunta a que los autores de estos crímenes con *sus* razones movilizan nuestras conciencias hacia el Oriente próximo. Tres continentes quedan encabalgados en un solo instante, por una sola acción, dentro de mi persona. Puede que de continuo nos veamos recompensados por la sobreestimulación de la mente y la porosa multiplicación de los centros de placer e interés implicadas en la mundialización. Pero hoy se nos hace más claro que nunca que, al mismo tiempo que todo esto se nos promete, no cabe duda de que la globalización amplía los horizontes de nuestra incumbencia, incrementando simultáneamente los flujos del dolor. LC