

Jean Baudrillard



Contraseñas



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Jean Baudrillard

Contraseñas

Traducción de Joaquín Jordá



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

Mots de passe

Pauvert

París, 2000

*Publicado con la ayuda del Ministerio francés
de Cultura. Centro Nacional del Libro*

*Este texto ha sido elaborado a partir de un film concebido por
Leslie F. Grunberg y realizado por Pierre Bourgeois*

Diseño de la colección:

Julio Vivas

Ilustración: «Donuts» (fragmento), Edward Everett
Robbins, 1995

© Pauvert, département des Éditions Fayard, 2000

© Les Films Pénélope Production, 2000

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2002

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-6172-1

Depósito Legal: B. 14894-2002

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

Es paradójico trazar un panorama retrospectivo de una obra que jamás ha querido ser prospectiva. Es algo así como Orfeo, que mira demasiado pronto a Eurídice y, de golpe, la devuelve para siempre a los Infiernos. Eso significaría que la obra se adelanta a sí misma y presiente su final desde el principio, que estaba cerrada, que se desarrolla de forma coherente, que siempre había existido. Así que no veo otra manera de tratarla que en términos de simulación, un poco a la manera como Borges reconstruye una civilización perdida a través de los fragmentos de una biblioteca. Es decir que difícilmente puedo plantearme la cuestión de su verosimilitud sociológica, a la que, por otra parte, me resultaría

extremadamente difícil contestar. Sin duda hay que ponerse en la situación de un viajero imaginario que tropezara con estos textos como con un manuscrito olvidado y que, carente de documentos en los que apoyarse, se esforzara en reconstruir la sociedad que describen.

J. B.

Contraseñas... Creo que la palabra sugiere bastante bien una manera casi iniciática de introducirse en las cosas sin la pretensión de catalogarlas. Pues las palabras son portadoras y generadoras de ideas, más, quizá, que al contrario. Mágicas portadoras de espejismos, no sólo transmiten ideas y cosas, sino que ellas mismas se metamorfosean y se metabolizan entre sí, obedeciendo a una suerte de evolución en espiral. Así se convierten en contrabandistas de ideas.

Las palabras poseen para mí una importancia extrema. Que poseen una vida propia, y, por consiguiente, son mortales, es evidente para cualquiera que no reivindique un pensamiento

definitivo, con pretensiones edificantes. Lo que es mi caso. La temporalidad de las palabras expresa un juego casi poético de muerte y renacimiento: las metaforizaciones sucesivas hacen que una idea crezca y se convierta en algo más que ella misma, en una «forma de pensamiento», pues el lenguaje piensa, nos piensa y piensa por nosotros tanto, por lo menos, como nosotros pensamos a través de él. También ahí existe un intercambio, que puede ser simbólico, entre palabras e ideas.

Creemos que avanzamos a base de ideas —ésta es sin duda la fantasía de cualquier teórico, de cualquier filósofo—, pero son también las propias palabras las que generan o regeneran las ideas, las que sirven de «embrague». En esos momentos, las ideas se entrecruzan, se mezclan al nivel de la palabra, que sirve entonces de operador —pero de un operador no técnico— en una catálisis en la que el propio lenguaje está en juego. Lo que lo convierte en una *baza* por lo menos tan importante como las ideas.

Así pues, dado que las palabras pasan, traspasan, se metamorfosean, se convierten en por-

teadoras de ideas siguiendo unas rutas imprevisas, incalculadas, creo que el término «contraseñas» permite abarcar las cosas a la vez cristalizándolas y situándolas en una perspectiva abierta y panorámica.

EL OBJETO

El objeto ha sido para mí la «contraseña» por excelencia. Desde el comienzo, elegí ese ángulo porque quería desentenderme de la problemática del sujeto. La cuestión del objeto representaba su alternativa, y se estableció como mi horizonte de reflexión. También intervenían cuestiones relacionadas con la época: en los años sesenta, el paso de la primacía de la producción a la del consumo situó los objetos en un primer plano. En cualquier caso, lo que me ha interesado realmente no es tanto el objeto fabricado en sí mismo como lo que los objetos se decían entre sí, el sistema de signos y la sintaxis que elaboraban. Y, por encima de todo, el hecho de que remitían a un mundo menos real de lo que

podía hacer creer la aparente omnipotencia del consumo y el beneficio. A mi modo de ver, en ese mundo de signos, escapaban muy rápidamente a su valor de uso para jugar entre sí, para corresponderse.

Detrás de esta formalización semiótica, existía sin duda una reminiscencia de *La náusea* de Sartre y de aquella famosa raíz que es un objeto obsesivo, una sustancia venenosa... Me parecía que el objeto estaba casi dotado de pasión, o, por lo menos, podía tener una vida propia, salir de la pasividad de su utilización para adquirir una suerte de autonomía y tal vez incluso la capacidad de vengarse de un sujeto demasiado convencido de dominarlo. Los objetos siempre han sido considerados un universo inerte y mudo, del que disponemos con el pretexto de que lo hemos producido. Pero, en mi opinión, ese universo tenía algo que decir, algo que superaba su utilización. Entraba en el reino del signo, donde nada ocurre con tanta simplicidad, porque el signo siempre es el desvanecimiento de la cosa. Así pues, el objeto designaba el mundo real pero también su ausencia, y en especial, la de su sujeto.

La exploración de esta fauna y esta flora de los objetos es lo que me ha interesado. He utilizado para ello todas las disciplinas que se movían en el aire del momento, el psicoanálisis, el análisis marxista de la producción y sobre todo el análisis lingüístico, a la manera de Barthes. Pero el interés del estudio del objeto residía en que exigía pasar a través de tales disciplinas, e imponía una transversalidad. A decir verdad, el objeto no era reductible a ninguna disciplina concreta y, al convertirlas a todas en enigmáticas, ayudaba a poner en cuestión sus propios postulados, sin excluir los de la semiótica, en la medida en que el objeto-signo, en el que interfieren múltiples tipos de valores, es mucho más ambiguo que el signo lingüístico.

Sea cual fuere el interés real de estas diferentes aproximaciones, lo que me apasionaba y me sigue apasionando es la manera como el objeto se evade y se ausenta, todo lo que mantiene de «inquietante extrañeza». El intercambio al que sirve de soporte sigue insatisfecho. Ejerce, sin duda, de mediador, pero, al mismo tiempo, dado que es inmediato e inmanente, rompe esa mediación. Permanece en las dos pendientes, sa-

tisface tanto como decepciona; es posible que proceda de la «parte maldita» a que se refería Bataille, que jamás se resolverá, jamás se redimirá. No existe la Redención del objeto, en alguna parte existe un «resto» del que el sujeto no puede apoderarse; cree paliarlo mediante la profusión y el amontonamiento, pero sólo consigue multiplicar los obstáculos para la relación. En un primer momento, se alcanza una comunicación a través de los objetos, pero después su proliferación bloquea esa comunicación. El objeto desempeña un papel dramático, es de pies a cabeza un actor en la medida en que desbarata cualquier simple funcionalidad. Y por ese motivo me interesa.

EL VALOR

Es evidente que el valor está estrechamente vinculado al objeto, pero, en este caso, la intención es más limitada y se refiere al valor de uso y al valor de cambio, fundamentos de la producción y del mercado. De entrada, valor de uso y valor de cambio –y la dialéctica que se instaura entre ambos– se me antojan como un edificio racional que postula la posibilidad de equilibrar el valor, de encontrarle un equivalente general capaz de agotar las significaciones y de explicar un intercambio. Entonces es cuando interviene la antropología para invertir esas nociones y romper la ideología del mercado, es decir, el mercado como ideología y no únicamente como realidad. La antropología ofrece el recurso de so-

ciudades y de culturas en las que la noción de valor tal como nosotros la entendemos es casi inexistente, donde las cosas nunca se intercambian directamente entre sí y siempre a través de la mediación de una trascendencia, de una abstracción.

Al lado del valor mercantil existen valores morales o estéticos que funcionan, a su vez, en términos de oposición regulada entre el bien y el mal, lo hermoso y lo feo... Creía, sin embargo, que existía una posibilidad de que las cosas circularan de otro modo, y que otras culturas ofrecían precisamente la imagen de una organización tal que no permitía la instalación de la trascendencia del valor, y con ello la trascendencia del poder ya que ésta se constituye principalmente sobre la manipulación de los valores. Se trataba de intentar despojar el objeto –pero no sólo a él– de su estatuto de mercancía, de devolverle una inmediatez, una realidad bruta carente de precio y de valoración. Tanto si una cosa no «vale» nada como si «no tiene precio»; en ambos casos nos hallamos ante lo «inapreciable», en el sentido duro de la expresión. A partir de ahí, el

intercambio que puede realizarse se efectúa sobre unas bases que ya no dependen del contrato –como ocurre en el sistema habitual del valor–, sino del pacto. Existe una profunda diferencia entre el contrato, que es una convención abstracta entre dos términos, dos individuos, y el pacto, que es una relación dual y cómplice. Podríamos ver una imagen de ello en determinadas modalidades del lenguaje poético en donde los intercambios entre palabras –con la intensidad del placer que procuran– se operan al margen de su mero desciframiento, más acá o más allá de su funcionamiento en términos de «valor de significación». Ocurre lo mismo con los objetos y los individuos. En esta perspectiva existe una posibilidad de bloquear el sistema del valor y la esfera de dominio que sustenta. A partir del sentido nos convertiremos en dueños del lenguaje, dueños de la comunicación (aunque el acto de la palabra y sus modalidades intervengan en este dominio del discurso), a partir del valor mercantil conseguiremos el dominio del mercado. Y, a partir de la distinción del valor del bien y del mal, se instituirá el dominio moral... A continuación se edifican todos los poderes. Tal vez

sea utópico pretender superar el valor, pero es una utopía operativa, un intento para pensar un funcionamiento más radical de las cosas.

Está claro que el estudio del valor es complejo: de la misma manera que el valor mercantil es aprehensible, el valor signo es fugitivo y movedizo, en un momento determinado se consume y se dispersa en el valedor. Cuando todo está sustituido por una factividad, ¿seguimos estando en el mundo del valor o en su simulación?

Es posible que siempre estemos en una doble moral... Existiría una esfera moral, la del cambio mercantil, y una esfera inmoral, la del juego, en la que sólo cuenta el acontecimiento del juego y el de una regla compartida. Compartir la regla no es lo mismo que referirse a un equivalente general común: es preciso estar totalmente implicado para poder jugar, lo que crea entre los jugadores un tipo de relación más dramática que el intercambio mercantil. En esa relación, los individuos no son seres abstractos que pueden sustituirse entre sí: cada uno de ellos tiene una posición singular frente a unas posibilidades

de victoria o de derrota, de vida o de muerte. Incluso en sus formas más banales, el juego impone otro modo de entrada en los envites que el intercambio, palabra, por otra parte, tan ambigua, que he llegado a hablar de intercambio imposible.

EL INTERCAMBIO SIMBÓLICO

El intercambio simbólico es el lugar estratégico en el que todas las modalidades del valor confluyen hacia una zona que yo denominaría ciega, en la que todo se pone en cuestión. Lo simbólico, en este caso, no tiene la acepción corriente de «imaginario», pero tampoco la que le daba Lacan. Es el intercambio simbólico tal como lo entiende la antropología. Mientras el valor posee siempre un sentido unidireccional, que pasa de un punto a otro de acuerdo con un sistema de equivalencia, en el intercambio simbólico existe una reversibilidad de los términos. Yo quería, mediante este concepto, tomar el contrapié del intercambio mercantil, y de ese modo hacer una crítica política de nuestra socie-

dad en nombre de lo que tal vez podría ser tachado de utopía, pero que ha sido una forma viva en muchas otras culturas.

La reversibilidad lo es tanto de la vida como de la muerte, del bien como del mal, de todo lo que hemos organizado en valores alternativos. En el universo simbólico, vida y muerte se intercambian. Y, como no existen términos separados sino, por el contrario, reversibles, se vuelve a poner en cuestión la idea de valor, que, a su vez, exige términos claramente enfrentados, entre los cuales puede entonces instaurarse una dialéctica. Ahora bien, lo simbólico carece de dialéctica. En lo concerniente a la muerte y a la vida, nuestro sistema de valores carece de reversibilidad: lo positivo está del lado de la vida, lo negativo del lado de la muerte, la muerte es el final de la vida, su contrario, mientras que en el universo simbólico los términos, hablando con propiedad, se intercambian.

Eso es válido en todos los ámbitos, y también, por tanto, en el del intercambio de los bienes: en el *potlatch* funciona un determinado tipo de circulación de los bienes exonerado de la idea de valor, que incluye la prodigalidad y la disipa-

ción de las cosas, pero que jamás debe detenerse. El intercambio jamás debe detenerse, tiene que aumentar constantemente su intensidad, hasta la muerte si es preciso. El juego también participaría de esta forma de intercambio, en la medida en que el dinero carece de valor fijo ya que entra una y otra vez en circulación, de acuerdo con la regla simbólica, que no es, evidentemente, la ley moral. En esta regla simbólica, el dinero ganado no puede, en ningún caso, reconvertirse en valor mercantil, tiene que ser puesto en juego dentro del propio juego.

También podemos entender este intercambio simbólico a un nivel más amplio, el de las formas. Así pues, la forma animal, la forma humana y la forma divina se intercambian según una regla de las metamorfosis en la que cada una de ellas deja de estar circunscrita a su definición, lo humano se opone a lo inhumano, etc. Existe una circulación simbólica de las cosas en la que ninguna posee una individualidad separada, y todas operan en una especie de complicidad universal de las formas inseparables. Ocurre lo mismo con el cuerpo, que tampoco tiene un

estatuto «individual»: es una especie de sustancia sacrificial que no se opone a ninguna otra sustancia, ni al alma ni a cualquier otro valor espiritual. En las culturas en las que el cuerpo es puesto en juego continuamente en el ritual, no es un símbolo de la vida, y el problema no reside en su salud, su supervivencia o su integridad. Mientras que nosotros tenemos de él una visión individualizada unida a los conceptos de posesión y de dominio, para ellas el cuerpo es la baza de una constante reversibilidad. Es una sustancia que puede moverse a través de otras formas, animales, minerales y vegetales.

Por otra parte, ¿acaso no se desarrolla todo siempre al nivel de un intercambio simbólico, es decir, de una apuesta que supera en mucho el comercio racional de las cosas o de los cuerpos tal como se practica actualmente? A decir verdad, y por paradójico que parezca, prefiero pensar que jamás ha existido economía en el sentido racional y científico, tal como lo entendemos, que el intercambio simbólico sigue siendo el fundamento radical de las cosas, y que éstas se desarrollan en ese plano.

Cabe considerar el intercambio simbólico

como un objeto perdido, interesarse por el *potlatch* en las sociedades primitivas, tratarlo antropológicamente, constatando que nosotros estamos viviendo por completo en sociedades mercantiles, en sociedades del valor... Pero ¿esto es tan cierto? Es posible que sigamos en un inmenso *potlatch*. Circunscribimos unos ámbitos en los que parecen juntarse todo tipo de racionalidades, económica, anatómica y sexual, pero la forma fundamental, la forma radical, sigue siendo la del desafío, la de la puja, del *potlatch*, y, por tanto, la de la negación del valor. La del sacrificio del valor. Así pues, seguiríamos viviendo de un modo sacrificial, pero ahora sin querer asumirlo. Y, además, sin poder hacerlo, porque sin los rituales y sin los mitos carecemos de los medios para hacerlo.

Inútil sentirse nostálgico: nosotros hemos fundado otra organización que ha creado un sistema lineal e irreversible allí donde había una forma circular, de circuito, reversible. Vivimos, y después morimos, y eso es realmente el final.

LA SEDUCCIÓN

En mi opinión, el universo de la seducción era lo que se inscribe radicalmente contra el de la producción. Ya no se trataba de hacer surgir las cosas, de fabricarlas y de producirlas para un mundo del valor, sino de seducirlas, es decir, de desviarlas de ese valor, y por tanto de su identidad, de su realidad, para llevarlas al juego de las apariencias, a su intercambio simbólico. Este intercambio simbólico ha apuntado primero al mundo económico, a los bienes —como en el *potlatch*— y después al intercambio simbólico de la muerte. A continuación ha llegado la sexualidad, que ha estrechado un poco el campo. En mi opinión, la seducción afecta a todas las cosas, y no solamente el intercambio entre los sexos.

Es cierto que, por su diferencia, cada sexo busca y encuentra su identidad confrontándose con el otro, en una forma a un tiempo de rivalidad y de connivencia, haciendo positiva la sexualidad como función y como goce. Pero, para mí, la seducción era, fundamentalmente, una forma reversible en la que ambos sexos fisiológicos se jugaban su identidad, entraban en juego. Me interesaba una forma del devenir masculino de lo femenino, del devenir femenino de lo masculino, frente al prejuicio que afirma que lo masculino es en sí la identidad sexual. Yo entendía lo femenino como lo que contradice la oposición masculino/femenino, la oposición valorizada por los dos sexos. Lo femenino era lo que transversalizaba esos conceptos y, en cierto modo, abolía la identidad sexual. Tengo que decir que eso ha creado algún malentendido con las feministas. Porque, a partir de ahí, el envite ya no era la liberación sexual, que, a fin de cuentas, me parecía un proyecto bastante ingenuo puesto que se basaba en el valor, en la identidad sexual...

La seducción es un juego más fatal, y también más arriesgado, que no excluye en absoluto

el placer, muy al contrario, pero que no tiene nada en común con el goce físico. La seducción es un desafío, una forma que siempre tiende a desconcertar a alguien respecto a su identidad, al sentido que puede adoptar para él. Recupera la posibilidad de una alteridad radical. Me parecía que la seducción afectaba a todas las formas que escapan a un sistema de acumulación, de producción. Ahora bien, la liberación sexual, que, al igual que la liberación del trabajo, era el gran tema de aquella época, no escapaba al esquema productivista. Se trataba de liberar de la energía –cuyo modelo arquetípico era la energía material–, modelo en absoluto contradictorio con el gran juego de la seducción que, por su parte, no es de tipo acumulativo.

La seducción juega menos sobre el deseo porque no es un juego con el deseo. No lo niega, y tampoco es su contrario, se limita a ponerlo en juego.

Las apariencias pertenecen a la esfera de la seducción, mucho más allá de las apariencias físicas. Es la esfera donde la intervención del ser es una especie de deontología, donde permane-

ce mos en formas flexibles y reversibles, donde ningún sexo está seguro de su fundamento ni, sobre todo, de su superioridad. Había apostado entonces por lo femenino, al igual que en el intercambio simbólico, en lugar de por la muerte. Era una especie de contraseña, «contrarrealidad», por decirlo de algún modo, de indicio de reversibilidad de la vida y la muerte. La *femina* era también la reversibilidad de lo masculino y lo femenino.

Una puntualización, sin embargo: el término «seducción» ha sido utilizado con exceso, en una serie de acepciones como «el poder seduce a las masas», «la seducción mediática», o los «grandes seductores»... Yo no entendía el término a ese nivel, extremadamente vulgar. Es cierto que, en el campo de la seducción, creía que la mujer poseía históricamente una posición privilegiada. Pero juntar la mujer y la seducción se me antojaba condenarla a las apariencias, y por lo tanto a la frivolidad. Un contrasentido total: la seducción a la que yo me refería es realmente el dominio simbólico de las formas, mientras que lo otro sólo es el dominio material del poder a través de la estratagema.

El crimen originario es la seducción. Y nuestros intentos para hacer positivo el mundo, darle un sentido unilateral, al igual que toda la inmensa empresa de la producción, tienen sin duda la intención de eliminar, de abolir el terreno, a fin de cuentas, peligroso y maléfico de la seducción.

El otro mundo de las formas –seducción, desafío, reversibilidad– es el más poderoso. El otro, el mundo de la producción, posee el poder, pero la potencia, por su parte, está del lado de la seducción. Diría que no es la primera en términos de causa y efecto, en términos de sucesión, pero es más poderosa, a la larga, que todos los sistemas de producción, de riquezas, de sentido, de placer... Y cabe que todos los tipos de producción estén subordinados a ella.

LO OBSCENO

Está claro que escena y obscena no tienen la misma etimología, pero la aproximación es tentadora, pues, desde el momento en que existe escena, existe mirada y distancia, juego y alteridad. El espectáculo está relacionado con la escena. Por el contrario, cuando se está en la obscenidad, ya no hay escena ni juego, la distancia de la mirada se borra. Pensemos en la pornografía: está claro que allí el cuerpo aparece totalmente *realizado*. Puede que la definición de la obscenidad sea el devenir real, absolutamente real, de algo que, hasta entonces, estaba metaforizado o tenía una dimensión metafórica. La sexualidad –al igual que la seducción– siempre tiene una dimensión metafórica. En la obscenidad, los

cuerpos, los órganos sexuales, el acto sexual, son brutalmente no ya «puestos en escena», sino ofrecidos de forma inmediata a la vista, es decir, a la devoración, son absorbidos y reabsorbidos al mismo tiempo. Es un *acting out* total de cosas que, en principio, son objeto de una dramaturgia, de una escena, de un juego entre las partes. Ahí ya no existe juego, ya no existe dialéctica ni distancia, sino una colusión total de los elementos.

Lo que vale para los cuerpos, vale para la mediatización de un acontecimiento, para la información. Cuando las cosas devienen demasiado reales, cuando aparecen inmediatamente dadas, realizadas, cuando nos hallamos en ese cortocircuito que hace que tales cosas se aproximen cada vez más, nos hallamos en la obscenidad... Régis Debray ha hecho una crítica interesante de la sociedad del espectáculo desde esta perspectiva: en su opinión, no nos hallamos en absoluto en una sociedad que nos alejaría de las cosas, en la que estaríamos alienados por nuestra separación respecto a ellas... La maldición que nos afecta sería, por el contrario, estar ultracer-

canos, que todo resulte inmediatamente realizado, tanto nosotros como las cosas. Y este mundo demasiado real es obsceno.

En un mundo así, ya no existe comunicación, sino contaminación de tipo vírico, todo se contagia de uno a otro de manera inmediata. La palabra promiscuidad expresa lo mismo: está ahí inmediatamente, sin distancia, sin encanto. Y sin auténtico placer.

Ahí aparecen los dos extremos: la obscenidad y la seducción, como lo muestra el arte, que es uno de los terrenos de la seducción. A un lado está el arte capaz de inventar una escena diferente de la real, una regla de juego diferente, y al otro el arte realista, que ha caído en una especie de obscenidad al hacerse descriptivo, objetivo o mero reflejo de la descomposición, de la fractalización del mundo.

La obscenidad tiende siempre a superarse: presentar un cuerpo desnudo ya puede ser brutalmente obsceno, presentarlo descarnado, desollado, esquelético todavía lo es más. Está claro que actualmente toda la problemática crítica de los media gira alrededor del umbral de toleran-

cia en el exceso de obscenidad. Si debe decirse todo, todo se dirá... Pero la verdad objetiva es obscena. Eso no impide que cuando nos cuentan todos los detalles de las actividades sexuales de Bill Clinton, la obscenidad sea tan ridícula que nos preguntamos si en todo eso no habrá una dimensión irónica. Esta desviación sería tal vez el último avatar de la seducción, en un mundo que va a la deriva, hacia la obscenidad total: en cualquier caso, no acabamos de creérnoslo del todo. La obscenidad, o sea la visibilidad total de las cosas, es hasta tal punto insostenible que hay que aplicarle la estrategia de la ironía para sobrevivir. De no hacerlo, esa transparencia resultaría absolutamente dañina.

Entramos entonces, entre el bien y el mal, en un antagonismo insoluble en el que —con riesgo de ser maniqueo y de contradecir todo nuestro humanismo— no existe posible reconciliación. Hay que aceptar una regla de juego que, aunque no sea un consuelo, me parece más lúcida que imaginar que un día se realizará la unidad del mundo y se restablecerá el hipotético reino del bien. Justo cuando se pretende alcanzar este bien total, es cuando el mal se transpa-

renta. Por paradójico que parezca, ¿no es a través de los derechos del hombre como suceden actualmente, y a nivel planetario, las peores discriminaciones? Así pues, la búsqueda del bien tiene unos efectos perversos y esos efectos están siempre del lado del mal. Pero hablar del mal no equivale a condenarlo: en cierto modo, el mal es lo fatal, y una fatalidad puede ser desdichada o afortunada.

LA TRANSPARENCIA DEL MAL

Cualquier «transparencia» plantea inmediatamente el problema de su contrario, el secreto. Es una alternativa que no depende en absoluto de la moral, del bien y del mal: existe lo secreto y lo profano, o sea, otra distribución de las cosas. Determinadas cosas jamás serán ofrecidas a la vista, se comparten en secreto de acuerdo con un tipo de intercambio diferente de aquel que pasa por lo visible. Cuando todo tiende a irse al lado de lo visible, como ocurre en nuestro universo, ¿qué ocurre con las cosas que antes eran secretas? Se convierten en ocultas, clandestinas, maléficas: lo que era meramente secreto, es decir, propicio a intercambiarse en secreto, se convierte en el mal y tiene que ser abolido, extermi-

nado. Pero no es posible destruirlas: en cierto modo, el secreto es indestructible. Entonces será demonizado y atravesará los instrumentos utilizados para eliminarlo. Su energía es la energía del mal, la energía que proviene de la no unificación de las cosas, definiéndose el bien como la unificación de las cosas en un mundo totalizado.

A partir de ahí, todo lo que se sustenta en la dualidad, en la disociación de las cosas, en la negatividad, en la muerte, es considerado el mal. Por consiguiente, nuestra sociedad se empeña en conseguir que todo vaya bien, que a cada necesidad responda una tecnología. En ese sentido, toda la tecnología está del lado del bien, o sea del cumplimiento del deseo general, en un estado de cosas unificado.

Actualmente vivimos en un sistema que yo llamaría de «cinta de Moebius». Si estuviéramos en un sistema de enfrentamiento, de confrontación, las estrategias podrían ser claras, basadas en una linealidad de las causas y los efectos. Se utiliza el mal o el bien en función de un proyecto, y el maquiavelismo no está al margen de la racionalidad. Pero nos hallamos en un universo

totalmente aleatorio donde las causas y los efectos se superponen, siguiendo el modelo de la cinta de Moebius, y nadie puede saber dónde se detendrán los efectos de los efectos.

Un ejemplo de efecto perverso aparece en la lucha contra la corrupción que reina en los negocios o en la financiación de los partidos políticos. Es evidente que tiene que ser denunciada. Y los jueces lo hacen. Y nos decimos que allí existe una purificación, en el buen sentido de la palabra. Pero la purificación también tiene necesariamente efectos secundarios. El caso Clinton pertenece a este orden. Al conseguir denunciar una perversión judicial que bordea el perjurio, el juez contribuye a construir la imagen de una América «limpia», beneficiándose de esa imagen para explotar —aunque sea democráticamente— el poder moral adquirido frente al resto del mundo.

Sólo de manera superficial cabe entender la acción de los jueces como conflictivamente enfrentada a la clase política. En cierto modo, son, por el contrario, los regeneradores de su legitimidad, aun cuando el problema de su corrupción esté lejos de quedar resuelto.

¿Es tan claro que la corrupción tenga que ser eliminada a cualquier precio? Nos decimos, evidentemente, que el dinero alimenta las fabulosas comisiones de la financiación armamentística, o incluso su producción, que sería, sin duda, preferible utilizarlo para reducir la miseria del mundo. Pero se trata de una evidencia apresurada. Como nadie pretende que el dinero salga del circuito mercantil, «podría» gastarse en un pavimentado general del territorio. A partir de ahí, por paradójica que pueda parecer la pregunta, ¿es preferible, desde la perspectiva del «bien» o del «mal», seguir fabricando, o vendiendo, armas, de las que una parte considerable nunca serán utilizadas, que hacer desaparecer un país bajo una capa de cemento? La respuesta a esta pregunta interesa menos que la toma de conciencia de que no existe un punto fijo a partir del cual podamos determinar lo que está totalmente bien o mal.

Se trata, sin duda, de una situación profundamente desastrosa para una mente racional, y de una incomodidad total. Eso no impide que, de la misma manera que Nietzsche hablaba de la ilusión vital de las apariencias, podríamos hablar

de una función vital de la corrupción en la sociedad. Pero, como su principio es ilegítimo, no puede ser oficializado, y sólo puede operar, por consiguiente, en el secreto. Evidentemente, es un punto de vista cínico, moralmente inadmisibles, pero también es una especie de estrategia fatal, que, por otra parte, no es patrimonio de nadie y carece de beneficios exclusivos. Con ello, reintroduciríamos el mal. El mal funciona porque de él procede la energía. Y combatirlo —cosa necesaria— conduce simultáneamente a reactivarlo.

Cabe evocar aquí lo que decía Mandeville cuando afirmaba que una sociedad funciona a partir de sus vicios, o, por lo menos, a partir de sus desequilibrios. No por sus cualidades positivas, sino por las negativas. Si aceptamos este cinismo, cabe entender que la política sea —también— la inclusión del mal, del desorden, en el orden ideal de las cosas. Así pues, no hay que negarla sino utilizarla, reírse de ella y desbaratarla.

Este título —«la transparencia del mal»— no es del todo pertinente... Convendría referirse más bien a la «transparición» del Mal que, que-

ramos o no, «transparenta» o transpira a través de todo lo que tiende a conjurarlo. Por otra parte, la propia transparencia sería el Mal, la pérdida de todo secreto. De igual manera que, en el «crimen perfecto», es la propia perfección lo que es criminal.

LO VIRTUAL

En su acepción habitual, lo virtual se opone a lo real, pero su repentina emergencia, al amparo de las nuevas tecnologías, ofrece la sensación de que, a partir de ahora, señala su desvanecimiento, su final. En mi opinión, como ya he dicho, hacer advenir un mundo real equivale a producirlo, y lo real jamás ha sido otra cosa que una forma de simulación. No cabe duda de que es posible conseguir que exista un efecto de realidad, un efecto de verdad, un efecto de objetividad, pero, en sí, lo real no existe. Lo virtual, en tal caso, sólo es una hipérbole de la tendencia de pasar de lo simbólico a lo real, que sería su grado cero. En dicho sentido, lo virtual abarca la noción de hiper-realidad. La realidad virtual, esa

que estaría perfectamente homogeneizada, numerizada, «operacionalizada», sustituye a la otra porque es perfecta, controlable y no contradictoria. Es decir, porque está más «acabada», es más real que lo que hemos fundado como simulacro.

Eso no impide que la expresión «realidad virtual» sea un auténtico oxímoron. Ya no estamos en la confortable y tradicional acepción filosófica en la que lo virtual era lo que está destinado a convertirse en actual y donde se instauraba una dialéctica entre ambos conceptos. Ahora, lo virtual es lo que sustituye a lo real, es su solución final en la medida en que, a un tiempo, consume el mundo en su realidad definitiva y firma su disolución.

A partir de ahí, lo virtual es lo que nos piensa: ya no hace falta un sujeto del pensamiento, un sujeto de la acción, todo ocurre a través de mediaciones tecnológicas. ¿Pero lo virtual es lo que concluye definitivamente con un mundo de lo real y del juego, o bien forma parte de una experimentación con la que jugamos? ¿Acaso no estamos interpretando la comedia de lo virtual, con una pizca de ironía, igual que en la comedia del poder? Toda la inmensa instalación de la vir-

tualidad, la *performance* en el sentido artístico, ¿no será, en el fondo, un nuevo escenario en el que unos operadores han sustituido a los actores? No habría, en tal caso, que prestarle más crédito que a cualquier otra organización ideológica. Hipótesis bastante tranquilizadora: a fin de cuentas, todo eso no sería demasiado serio, y el exterminio de la realidad, cuando menos, probado.

Pero si nuestro mundo se inventa realmente su doble virtual, es preciso entender que nos hallamos ante la realización de una tendencia iniciada hace mucho tiempo. Como sabemos, la realidad no ha existido siempre. Comenzó a hablarse de ella sólo a partir de la existencia de una racionalidad para mencionarla, de unos parámetros que permiten representarla mediante signos codificados y descodificables.

En lo virtual, ya no se trata de valor, es simplemente cuestión de puesta en información, de puesta en cálculo, de una computación generalizada en la que los efectos de lo real desaparecen. Lo virtual sería exactamente el horizonte de lo real, al igual que, en física, hablamos del horizonte de los acontecimientos. Pero también cabe

pensar que todo eso no es más que un rodeo para un envite todavía indiscernible.

Actualmente existe una auténtica fascinación por lo virtual y todas sus tecnologías. Si realmente es un modo de desaparición, sería una opción —oscura, pero deliberada— de la propia especie: la de clonar los cuerpos y los bienes en otro universo, desaparecer como especie humana propiamente dicha para perpetuarse en una especie artificial que tendría unos atributos mucho más competitivos, mucho más operativos. ¿Es el envite?

Pienso en la fábula de Borges sobre el pueblo que ha sido condenado al ostracismo, desterrado al otro lado del espejo, y que sólo es el reflejo del emperador que lo ha esclavizado. Así sería el gran sistema de lo virtual, y todo el resto quedaría en unas especies de clones, del rechazo, de la abyección. Pero en la fábula esos pueblos se empeñan en parecerse cada vez menos a su dominador, y un día retornan a este lado del espejo. Entonces, dice Borges, no volverán a ser vencidos. ¿Cabe suponer una catástrofe semejante, y al mismo tiempo esa especie de revolu-

ción al cubo? Por mi parte, me inclino más a una hipertrofia de lo virtual tal, que nos llevaría a una forma de implosión. ¿Qué vendría a continuación? Es difícil decirlo, porque, más allá de lo virtual, no veo nada, salvo lo que Freud denominaba el nirvana, un intercambio de sustancia molecular y nada más. Sólo quedaría un sistema ondulatorio perfecto, que coincidiría con lo corpuscular en un universo puramente físico que ya no tendría nada de humano, de moral ni, evidentemente, de metafísico. Regresaríamos, de ese modo, a un estadio material, con una circulación insensata de los elementos...

Para abandonar la ciencia ficción, sólo cabe constatar, de todos modos, la singular ironía que existe en el hecho de que esas tecnologías, que relacionamos con la inhumanidad y con la aniquilación, pueden llegar a ser finalmente lo que nos salvará del mundo del valor, del mundo del juicio. Toda esa incómoda cultura humana y filosófica que el pensamiento radical moderno se ha dedicado metafísicamente a liquidar al término de una tarea agotadora, la técnica la expulsa pragmática y radicalmente en lo virtual.

En la fase en que estamos, no sabemos si —perspectiva optimista— la técnica llegada a un punto de extrema sofisticación nos liberará de ella misma, o si nos encaminamos hacia la catástrofe. Aunque la catástrofe, en el sentido dramático de la palabra, o sea, el desenlace, consiga, según los protagonistas, formas desdichadas o felices.

LA ALEATORIEDAD

La aleatoriedad —a lo que yo añadiría la fractalidad, la catástrofe— forma parte de esas teorías modernas que toman en consideración los efectos imprevisibles de las cosas o, por lo menos, una diseminación de los efectos y de las causas suficiente como para que desaparezcan los puntos de referencia. Nos hallamos en un mundo aleatorio, un mundo en el que ya no existen un sujeto y un objeto repartidos armoniosamente en el registro del saber. Respecto a los fenómenos aleatorios, no están únicamente en las cosas o en los cuerpos materiales: también nosotros formamos parte del microcosmos molecular a través de nuestro propio pensamiento, y eso es lo que crea la incertidumbre radical del

mundo. Si estuviéramos relacionados con una materia aleatoria, con unos efectos físicos aleatorios, pero acompañados de un pensamiento homogéneo y unidireccional, seguiría existiendo una buena dialéctica del sujeto y el objeto, pero ahora hemos caído en un pensamiento aleatorio que sólo nos permite emitir hipótesis, que ya no puede aspirar a la verdad. Es lo que ya ocurre, como sabemos, con las ciencias microfísicas. Pero también, diría, con nuestra reflexión y nuestro análisis actual de la sociedad, de lo político... Sólo cabe adelantarse a los procesos aleatorios gracias a un pensamiento también aleatorio, lo que es un ejercicio que no tiene nada que ver con el clásico pensamiento discursivo que había sustentado la filosofía tradicional. Esta nueva trayectoria no carece de riesgos. ¿A qué se puede dar el nombre de «acontecimientos» cuando impera un desarrollo caótico, con causas o condiciones iniciales mínimas e infinitesimales, y efectos prodigiosos a nivel mundial? En dicho sentido, el fenómeno de la globalización es en sí mismo aleatorio y caótico, hasta el extremo de que nadie puede controlarlo ni pretender someterlo a una estrategia.

La fractalidad también está en el centro de nuestro mundo. No me referiré a las teorías de Mandelbrot, que no conozco suficientemente, pero esa reproducción indefinida de una misma microforma, de una misma fórmula, sugiere nuestra propia situación en la medida en que somos partículas infinitesimales, en las que toda la información concentrada de cada partícula prolifera constantemente de acuerdo con una fórmula idéntica.

Tal como era identificado en la sociología, el fenómeno de la masa ya era un fenómeno fractal, un fenómeno virtual, un fenómeno vírico. Todas estas dimensiones, que han tenido su fase histórica de irrupción, reaparecen en la física de las masas. ¿Sólo existiría, por tanto, un individuo fractal, o sea, sin dividir –lo que seguiría asegurándole una integridad, aunque fuera problemática–, pero diseminado, multiplicado al infinito? Culturalmente, el individuo ya está clonado, no es necesario estarlo genéticamente, biológicamente. Tal vez llegue a estarlo, pero en cualquier caso ya lo está mental y culturalmente: esta evolución es absolutamente perceptible.

Frente a estas formas caóticas y catastróficas, y a su proceso de exponencialidad, constatamos que el macrocosmos humano, que creíamos poder universalizar gracias al dominio del mundo mediante la racionalidad, se ha convertido en una burbuja dentro de un microcosmos completamente incontrolable, que es de tipo microfísico y aleatorio. La regla actual es lo molecular, lo aleatorio. Todo lo referente a lo real, al sentido y a la verdad constituye ahora la excepción, es decir, un misterio. ¿Cómo este efecto de verdad, este efecto de real pueden tener alguna participación en una ínfima localización del universo, haber nacido y durado por poco que haya sido, aunque estén en vías de su desaparición?

EL CAOS

El caos no se opone radicalmente a la racionalidad. Ésta está más o menos dominada, pero ni siquiera las ciencias llegan a sus límites: en determinado momento, aparece el muro del objeto y las leyes físicas se invierten o dejan de funcionar. Nosotros no hemos salido, sin embargo, de la utopía de un conocimiento cada vez más sofisticado, pese a que esta ilusión radical ya no sea intrínseca a la ciencia. Por mi parte, insinuaría gustosamente una hipótesis casi maniquea: en última instancia, ya no nos enfrentaríamos a una apropiación del objeto del mundo por parte del sujeto, sino a un duelo entre sujeto y objeto. Y desconocemos su resultado... Tenemos la impresión de que existe una especie de

reversión, de revancha, de venganza, casi, del objeto supuestamente pasivo, que se ha dejado descubrir, analizar, y que se ha convertido súbitamente en un extraño imán y, en cierto modo, en un adversario. Ahí se establece un antagonismo casi fatal, semejante al de Eros y Tánatos, en una suerte de enfrentamiento metafísico.

En la actualidad, nuestras ciencias confiesan la desaparición estratégica del objeto en la pantalla de la virtualización: a partir de ahora el objeto es inaprensible.

Dicho sea entre nosotros, es algo que me parece muy irónico: la regla de juego está a punto de cambiar y nosotros hemos dejado de imponerla. Ahí está el destino de una cultura, nuestra cultura. Otras culturas, otras metafísicas, están sin duda menos quebrantadas por esta evolución, porque no han tenido la ambición, la exigencia y la fantasía de poseer el mundo, de analizarlo para dominarlo. Pero, dado que hemos pretendido dominar el conjunto de los postulados, es, evidentemente, nuestro propio sistema el que corre hacia la catástrofe.

EL FINAL

Con esta palabra, aparece la cuestión del tiempo, de su linealidad, de la representación tal vez convencional que de él tenemos: pasado, presente, futuro, con un origen y un final. Existe un binomio origen-final de la misma manera que existen unas causas y unos efectos, o el sujeto y el objeto. De una u otra manera, todas ellas cosas tranquilizadoras. Pero ahora nos encontramos ante una especie de proceso sin límites, en el que el final ya no es distinguible. He hablado a este respecto de «solución final» en el sentido de exterminio.

Pero el final es también el fin, la finalidad de algo, lo que le da un sentido. Y cuando nos hallamos en procesos que se desarrollan a través

de una reacción en cadena, que se hacen exponenciales, más allá de cierta masa crítica, dejan de tener finalidad y sentido. Canetti lo insinúa respecto a la historia: nosotros estamos más allá de lo verdadero y de lo falso, más allá del bien y del mal, sin medios para retroceder. Existiría una especie de punto de irreversibilidad más allá del cual las cosas pierden su final. Cuando algo se acaba, llega a su final, es que realmente ha existido, mientras que si ya no tiene final, entramos en la historia interminable, en la crisis interminable, en unas series de procesos interminables. Los conocemos, ya están ante nosotros: basta con mirar el desarrollo interminable y desmesurado de la producción material.

En este sistema ya no existe un vencimiento. He intentado ver, con motivo del paso al año 2000, si seguíamos disponiendo del sentido del vencimiento o si estábamos en una mera cuenta atrás. La cuenta atrás no es el final, es la extenuación de algo, el agotamiento de un proceso que, sin embargo, no está concluido, que pasa a ser interminable. Nos tropezamos entonces con una alternativa paradójica: o jamás alcanzaremos el final o ya lo hemos dejado atrás. Me decía a

mí mismo que no existiría «paso» al año 2000 porque ya se había producido mucho antes y sólo se trataba de una especie de sobresalto de la temporalidad. En tal caso, a falta de situar un final, intentamos desesperadamente descubrir un principio. Lo demuestra nuestra compulsión actual por la búsqueda de los orígenes: en los ámbitos antropológicos y paleontológicos presentamos el retroceso de los límites temporales hacia un pasado también interminable.

Mi hipótesis es que ya hemos franqueado el punto de irreversibilidad, y que ya estamos en una forma exponencial e ilimitada en la que todo se desarrolla en el vacío, hasta el infinito, sin poder apuntalarse en una dimensión humana, donde se pierde a un tiempo la memoria del pasado, la proyección del futuro y la posibilidad de integrar ese futuro en una acción presente. Estaríamos ya en un estado abstracto y desencarnado en el que las cosas persisten por mera inercia y se convierten en el simulacro de sí mismas, sin que quepa darles fin. Ya no son más que una síntesis artificial, una prótesis. Esto significa asegurarles una existencia y una especie de inmortalidad y de eternidad, la del clon, la de

un universo clónico. El problema que plantea la historia no es el de su final, como afirma Fukuyama, sino, por el contrario, que no lo tendrá; por tanto, se acabó la finalidad.

He tratado el problema del final en términos de ilusión. Seguimos viviendo en la ilusión de que algo tendrá un final, adquirirá entonces un sentido, permitirá restituir el origen retrospectivamente y, con ese comienzo y ese final, legitima el juego de las causas y los efectos...

La ausencia de final da la sensación de que toda la información que recibimos está ya deglutida, regurgitada, de que todo estaba ahí, de que nos encaramos con un inframelodrama de acontecimientos de los que ignoramos si realmente han existido, si han sustituido a otros, lo cual nada tiene que ver con un acontecimiento que no podría dejar de suceder, el acontecimiento fatal que señala verdaderamente el final pero que adquiere de su propia fatalidad el estatuto de acontecimiento.

El hecho de haber extraditado a la muerte, o, por lo menos de intentarlo constantemente, se percibe en los infinitos esfuerzos realizados para retrasar su vencimiento, por no envejecer,

por suprimir las alternativas, por intervenir incluso en el nacimiento, por anticipado, según todas las posibilidades genéticas. Como todas estas posibilidades son tecnológicamente verosímiles, la tecnología ha sustituido a la determinación que hace que en un momento dado dos cosas se excluyan entre sí, se separen, tengan un destino diferente pero también la infinita posibilidad de hacerlo todo sucesivamente. Aunque no sean dos metafísicas enfrentadas —en la medida en que la tecnología no depende de la metafísica—, sí aparece, como mínimo, un envite decisivo desde la perspectiva de la libertad.

Pero si ya no existe un final, una finitud, si es inmortal, el sujeto ya no sabe lo que es. Y esa inmortalidad es precisamente el fantasma último de nuestras tecnologías.

EL CRIMEN PERFECTO

El crimen perfecto sería la eliminación del mundo real. Pero lo que me interesa es la eliminación de la ilusión original, la ilusión fatal del mundo. Cabría afirmar que el propio mundo es un crimen perfecto: carece en sí mismo de móvil, de equivalencia, de presunto autor. Cabría imaginar por tanto que ya desde el origen estamos en el crimen.

Pero, en el crimen perfecto, lo criminal es la perfección. Perfeccionar el mundo equivale a concluirlo, a realizarlo, y, por tanto, a encontrarle una solución final. Pienso en esa parábola sobre los monjes del Tíbet que, desde hace siglos, descifran todos los nombres de Dios, los nueve mil millones de nombres de Dios. Un

día, llaman al personal de la IBM, que llega con sus ordenadores, y en un mes acaban con toda la tarea. Ahora bien, la profecía de los monjes decía que, una vez concluido este cotejo de los nombres de Dios, el mundo llegaría a su fin. Evidentemente, los de la IBM no lo creen, pero, cuando descienden de la montaña, con su inventario terminado, ven cómo las estrellas del firmamento se van apagando una tras otra. Es una parábola muy hermosa del exterminio del mundo a través de su última comprobación, que lo completa a golpes de cálculo, de verdad.

Frente a un mundo que es ilusión, todas las grandes culturas se han empeñado en gestionar la ilusión mediante la ilusión, el mal mediante el mal, en cierto modo. Sólo nosotros pretendemos reducir la ilusión a través de la verdad, lo que es la más fantástica de las ilusiones. Pero esta verdad última, esta solución final, equivale a la exterminación. Lo que está en cuestión en el crimen perfecto perpetrado sobre el mundo, sobre el tiempo, sobre el cuerpo, es esta especie de disolución a través de la comprobación objetiva de las cosas, a través de la identificación. Como ya se ha dicho, eso equivale a eliminar una vez

más la muerte, pues ya no se trata de muerte sino de exterminio. En un sentido literal, *exterminar* significa privar a algo de su fin propio, privarle de su caducidad. Significa eliminar la dualidad, el antagonismo de la vida y la muerte, reducirlo todo a una especie de principio único —cabría decir un «pensamiento único»— del mundo que se traduciría en todas nuestras tecnologías; en la actualidad, muy especialmente en nuestras tecnologías de lo virtual.

Así pues, es un crimen contra el mundo real, que se convierte en una función inútil, pero, de una manera más profunda y más radical, es un crimen perpetrado contra la ilusión del mundo, es decir, contra su incertidumbre radical, su dualidad, su antagonismo, todo lo que contribuye a que exista el destino, el conflicto, la muerte. De ese modo, al eliminar todo principio negativo, se llegaría a un mundo unificado y homogeneizado, totalmente *revisado* en cierto modo, y a través de ahí, en mi opinión, exterminado. A partir de ahora, el exterminio sería nuestro nuevo modo de desaparición, aquel con el que habríamos sustituido a la muerte.

Ésta es la historia del crimen perfecto, que se

manifiesta en toda la «operacionalidad» actual del mundo, en nuestras formas de *realizar* lo que es sueño, fantasía, o utopía, de transcribirlo numéricamente, de convertirlo en información, cosa que corresponde a lo virtual en su acepción más general. Ahí está el crimen: se llega a una perfección en su sentido de culminación fatal, y esa totalización es un fin. No existe otro destino al margen de éste, ni siquiera existe «margen». El crimen perfecto destruye la alteridad, al otro. Es el reino de lo idéntico. El mundo se identifica consigo mismo, idéntico a sí mismo, por exclusión de cualquier principio de alteridad.

En la actualidad, lo que sustenta la noción de «individuo» ya no es el sujeto filosófico o el sujeto crítico de la historia, es una molécula perfectamente operacional pero abandonada a sí misma y abocada a asumirse por sí misma. Carente de destino, sólo tendrá un desarrollo precodificado y se reproducirá hasta el infinito, idéntica a sí misma. La «clonación» en su acepción más amplia forma parte del crimen perfecto.

EL DESTINO

Me gustaría ofrecer una imagen del destino sacada del ámbito geográfico, la de la división de las aguas, el famoso *continental divide* a partir del cual, en los Estados Unidos, unas corrientes marinas parten hacia el Pacífico y otras hacia el Atlántico. Mediante ese reparto, en un momento determinado, dos elementos se separan, según parece, irreversiblemente, y jamás volverán a juntarse. La división es definitiva. Cabe decir lo mismo del nacimiento, que es una separación definitiva. Una cosa adquiere forma de existencia, otra no, y lo que no ha nacido simultáneamente se convertirá en el otro, y no dejará de serlo.

Así pues, el destino sería una forma de sepa-

ración definitiva e irreversible. Pero una suerte de reversibilidad hace que las cosas separadas mantengan una complicidad. La ultramicrofísica habla simultáneamente de la *separabilidad* y de la *inseparabilidad* de las partículas. Adondequiera que vayan, y aunque diverjan definitivamente, cada partícula permanece vinculada y conectada a su antipartícula. Está claro que no sabría llevar mucho más lejos la comparación, pero explica la apariencia que el destino toma en la tragedia, donde es la forma de lo que nace y lo que muere bajo el mismo signo. Y el signo que conduce a la vida, a la existencia, también es el que lleva a la muerte. Así pues, las cosas comenzarán y finalizarán bajo el mismo signo. Ahí está el sentido de la famosa historia de la muerte en Samarkanda... En la plaza de una ciudad, un soldado ve que la muerte le hace un guiño, se asusta, acude a casa del rey y le dice: «La muerte me ha guiñado el ojo, me iré lo más lejos posible, escaparé a Samarkanda.» El rey llama a la muerte para preguntarle por qué ha asustado a su capitán. Y la muerte le dice: «No he querido asustarle, sólo quería recordarle que esta noche teníamos una cita en Samarkanda.» Por consi-

guiente, el destino tiene una forma en cierto modo esférica: cuanto más nos alejamos de un punto, más nos acercamos a él.

En otras palabras, el destino carece de «intenciones», pero a veces tenemos la impresión de que mientras se desarrolla una vida de gloria y de éxito, en otro lugar, oscuramente, un dispositivo actúa en sentido contrario y convierte, de manera imprevisible, la euforia en drama. El acontecimiento fatal no es el que cabe explicar mediante unas causas, sino aquel que, en un momento determinado, contradice todas las causalidades, llega de otra parte pero poseía ese destino secreto. Cabe encontrar, por tanto, unas causas a la muerte de Diana e intentar reducir el acontecimiento a esas causas. Pero reclamar unas causas para justificar unos efectos siempre será una coartada: de ese modo no se agota el sentido o el sinsentido de un acontecimiento. Ahora bien, en este caso lo que constituye el acontecimiento es una inversión de lo positivo en negativo, un giro que hace que, cuando las cosas son demasiado favorables, se conviertan en funestas, como si interviniera sigilosamente una fuerza sacrificial colectiva. El destino siempre es

el principio de reversibilidad en acción. En el mismo sentido, diría que el mundo es lo que nos piensa, no de un modo discursivo sino al revés, contra todos nuestros esfuerzos para pensarlo al derecho. Todos encontraríamos fácilmente ejemplos al respecto. Incluso las coincidencias van acompañadas de todo un arte. Cuando el psicoanálisis habla de lapsus, de sustitución de términos en el chiste, se refiere también a un arte de la coincidencia: en un momento determinado aparece una atracción extraña entre unos significantes, y eso es lo que crea un acontecimiento psíquico.

Me gustaría imaginar, como contrapunto de este universo completamente informatizado que podemos ver o prever, un mundo que sólo fuera una coincidencia. Un mundo así ya no sería un mundo del azar y de la indeterminación, sino un mundo del destino. En cierto modo, todas las coincidencias están predestinadas. Se opondría entonces a la destinación, a lo que tiene una finalidad clara, el destino, es decir, lo que tiene una destinación secreta, una predestinación, sin ningún sentido religioso. La predestinación diría: cualquier momento predestina otro, cualquier

palabra otra, igual que en un poema en que tenemos la impresión de que las palabras siempre han tenido la vocación de ensamblarse.

De la misma manera, en la seducción aparece una forma de predestinación: yo no creo que entre lo femenino y lo masculino exista únicamente una relación diferencial, existe también una forma de destino. Siempre estamos destinados al otro, es un intercambio, una forma dual y no, contrariamente a la concepción común, un destino individual. El destino es un intercambio simbólico entre nosotros y el mundo que nos piensa y que nosotros pensamos, donde se desarrollan tanto la colisión como la colusión, tanto el enfrentamiento como la complicidad de las cosas entre sí.

Ahí está el crimen, y la dimensión trágica. El castigo es indefectible: existirá una reversibilidad que hará que cada cosa, en su interior, sea vengada. Canetti lo dice: «No vale la pena querer la venganza, se cumplirá, se cumple automáticamente, mediante la reversibilidad de las cosas.» Ésta es la forma del destino.

EL INTERCAMBIO IMPOSIBLE

Vivimos en el intercambio universalmente: todas nuestras concepciones culminan en él en un determinado momento, trátase del intercambio mercantil o del concepto de intercambio simbólico que yo he utilizado frecuentemente y que, en cierto modo, es su contrario. Pero es un hecho que el intercambio sustenta realmente nuestra moral, al igual que la idea de que todo puede canjearse, que sólo existe lo que puede adquirir un valor, y pasar, por tanto, de una a otra mano.

El destino aproxima el concepto de intercambio imposible, por lo menos en lo absoluto. El destino no se intercambia con nada. Es algo que, en un momento determinado, posee una

singularidad que no es intercambiable con ninguna racionalidad, sea cual sea. Así pues, la dimensión radical del destino sería la del intercambio imposible. En mi opinión, el intercambio es una trampa, una ilusión, pero todo nos lleva a actuar como si todo pudiera intercambiarse, las ideas, las palabras, las mercancías, los bienes, los individuos... Como si la propia muerte pudiera intercambiarse con algo. Y sigue siendo una modalidad del intercambio descubrir razones para todo, descubrir causas, descubrir finalidades. Para que esta trampa funcione, es preciso que todo tenga un referente, un equivalente, en algún lugar. O sea, una posibilidad de intercambio en términos de valor. Y, por el contrario, lo que no se intercambia sería, quemando etapas, la «parte maldita» mencionada por Bataille, y ésta hay que reducirla.

Creo que, pese a todos nuestros esfuerzos, este intercambio imposible es omnipresente. Si tomamos el ejemplo del ámbito económico, que es el ámbito privilegiado del intercambio, cualquier cosa es en principio intercambiable, ya que ésa es su condición de entrada en ese cam-

po. Pero la propia esfera económica, entendida en su globalidad, no es intercambiable con nada. No existe una metaeconomía, una trascendencia con la que pudiera medirse. No existe una finalidad última con la que la economía, como tal, podría intercambiarse. En su interior caben todas las circulaciones, pero no existe la menor trascendencia, «otra cosa» contra cuyo valor podría intercambiarse.

Y, en el límite, cabe sostener el mismo razonamiento respecto al propio mundo. El mundo no es intercambiable ya que, en su globalidad, carece de equivalente en otro lugar. Y como todo forma parte del mundo, no existe nada exterior a él con lo que pueda medirse, compararse, y alcanzar, así, un valor mensurable. En cierto modo, no tiene precio.

Pero a partir del momento en que algo es nombrado, codificado, cifrado, reaparece el circuito del intercambio. En ese momento, la «parte maldita» se convierte en un valor. En la actualidad, tanto la desgracia como la miseria se negocian perfectamente. Por decirlo de algún modo, existe una cotización de los valores negativos. Lo mismo ocurre con la deuda, que tiene

algo de negativo y algo de virtual, y puede negociarse, venderse o comprarse. Creo que es Nietzsche quien habla de la deuda redimida. Esta redención de la deuda es la estratagema de Dios: ha enviado a su hijo para redimir la deuda del hombre, y el hombre jamás podrá redimirla, ya que el acreedor ya lo ha hecho antes. De ese modo, el hombre nunca podrá pagarla y será un deudor perpetuo. Y lo que vale para Dios, vale, actualmente, para el capital: el sistema crea una deuda ilimitada que él mismo redime de vez en cuando, renegocia, pone de nuevo en circulación, hasta el infinito... Un poco a la manera del diablo, que, después de comprar la sombra del hombre, la recicla.

Corresponde a la estrategia del propio sistema mantener un intercambio que no se sustenta en nada, pero que posee toda la eficacia de un intercambio positivo. El sistema puede reintegrarlo todo, con la salvedad de que en sí no consigue ser equivalente a nada. Cualquier sistema —económico, político, estético— tiene sus motivos, sus causas internas que posibilitan los intercambios. Pero existe un límite, una masa crítica, una frontera, más allá de los cuales estos siste-

mas carecen de sentido, porque no existe nada exterior a ellos que pueda convertirlos en valor. Entramos entonces en la dimensión casi sobrenatural del intercambio imposible. En algún lugar, nuestra ley moral del intercambio deja de funcionar. ¿Cómo denominar a ese lugar? No es un universo, porque precisamente lo universal, de acuerdo con nuestra concepción, delimita un espacio en el que todos los intercambios son posibles: nos hallamos en el centro universal del intercambio. En cualquier caso, en un lugar en el que ya no se puede llevar a cabo la reconciliación de una cosa con su valor, con el referente que le otorga un sentido. Así pues, ya no existe un intercambio sino una dualidad. Mientras que en el intercambio existen igualmente dos términos, pero sobre todo paso de uno al otro, circulación —una circulación consensual, reconciliada, en la que los contratantes están de acuerdo—, allí el consenso no puede funcionar, y la consecuencia es que tales sistemas están obsesionados por este límite, el muro del intercambio imposible. En todos los sistemas que poseen un desarrollo cada vez más proliferante, la saturación conduce a ese muro del intercambio im-

posible, y la repercusión de ello es su propio desarreglo interno.

Pero el caso es que estamos a punto de inventar un fantástico equivalente general, lo virtual. Se presenta como algo cifrado, codificado, donde todo podrá medirse con una misma medida, extremadamente reductora: el sistema binario, la alternancia 0/1. Nada escapará a esta ecuación simplificadora. Ahí reside la forma última del intercambio, su forma más abstracta, su forma límite, próxima al intercambio imposible. Podríamos asociar a esa idea la de incertidumbre, en el sentido en que se utiliza en la física del «principio de incertidumbre». Todo contribuye a hacernos vivir en un mundo que se sumerge en una incertidumbre definitiva. Ya no se trata de esa incertidumbre relativa que depende de los retrasos de la ciencia, de estructuras mentales poco sofisticadas. Siempre existirá esta línea más allá de la cual un sistema, al ser incapaz ya de demostrarse a sí mismo, se revuelve en ese momento contra sí mismo. En física, el principio de incertidumbre estipula que no cabe a un mismo tiempo definir la situación y la velocidad de una partícula. En nuestro caso, sig-

nifica que jamás se podrá definir simultáneamente una cosa —la vida, por ejemplo— y su precio. No se puede captar al mismo tiempo lo real y su signo: jamás podremos dominar ambas cosas simultáneamente.

LA DUALIDAD

En el fondo, los mundos paralelos son la consecuencia de una realidad que se disocia porque nos hemos excedido en nuestro deseo de unificarla, de homogeneizarla. ¿La dualidad —de la que, en cierto modo, la reversibilidad es una forma aplicada— debe ser colocada al principio? ¿Nos enfrentamos a un orden o un desorden del mundo en el que existiría originariamente una coexistencia antagonista de dos principios eternos, el bien y el mal, como afirma el pensamiento maniqueo? Si el mundo creado es la obra del mal, si el mal es su energía, resulta bastante extraño que en él pueda aparecer el bien, la verdad. Siempre nos hemos preguntado acerca de la perversidad de las cosas, de la naturaleza hu-

mana... Pues bien, convendría plantearse la pregunta inversa: ¿cómo es posible que, en un momento determinado, pueda existir el bien, que en algún lugar, en una película del mundo, pueda instituirse el principio del orden, un principio de regulación y de equilibrio que funcione? Este milagro es ininteligible.

Creo que las cosas son diferentes. Lo que nos resulta más difícil de entender es el principio dual, en la medida en que estamos moldeados por una filosofía general de la unidad: todo lo que la contraviene es considerado inconcebible. Intentamos controlar no lo que existe, sino lo que, en nombre de este presupuesto, no debería existir. Por mi parte, considero mucho más fascinante plantear en principio una dualidad irreversible e irreconciliable. Enfrentamos el bien y el mal en términos dialécticos para posibilitar una moral, es decir, para que se pueda optar entre uno y otro. Ahora bien, nada asegura que exista realmente esta opción a causa de una reversibilidad perversa que hace que, casi siempre, todos los intentos de hacer el bien conduzcan, a medio o a largo plazo, al mal. Es evidente que también se produce lo contrario: el

mal culmina en un bien. Existen, por consiguiente, unos efectos de bien y de mal totalmente contingentes, totalmente flotantes, hasta el punto de que es ilusorio considerar separadamente los dos principios y pensar que existe entre ambos una opción posible basada en algún tipo de razón moral.

Recuperando la conocida metáfora del iceberg, la dualidad supone que el bien es la décima parte emergente del mal... Y, de vez en cuando, se produce una inversión, el mal ocupa el lugar del bien, y a continuación el iceberg se funde y todo se reconvierte en una especie de fluido en el que el bien y el mal se confunden. En cualquier caso, considero que la dualidad es el auténtico origen de cualquier energía, sin que eso signifique pontificar acerca del principio –bien o mal– originario. Lo esencial es su antagonismo y la imposibilidad en que nos hallamos para fundar un mundo del orden y explicar al mismo tiempo su contexto total de incertidumbre. Resulta imposible, y eso es, precisamente, el mal.

EL PENSAMIENTO

El mundo nos piensa, pero eso somos nosotros quienes lo pensamos... En realidad, el pensamiento es una forma dual, no corresponde a un sujeto individual, se reparte entre el mundo y nosotros: nosotros no podemos pensar el mundo, porque, en algún lugar, él nos piensa a nosotros. Así pues, ya no se trata de un pensamiento sujeto, que impone un orden situándose en el exterior de su objeto, sosteniéndolo a distancia. Puede que esta situación no haya existido nunca, sin duda no es más que una majestuosa representación intelectual, que ha conocido, de todos modos, una expansión fantástica. Pero, a partir de ahora, algo ha cambiado: el mundo, las apariencias, el objeto, están irrum-

piendo. Este objeto, que habíamos querido mantener en una especie de pasividad analítica, se venga... Me complace bastante la idea de este desquite, de este efecto devolución que nos obliga a tenerlo en cuenta. Ahí nace la incertidumbre, pero esta incertidumbre del mundo ¿la inyecta en el mundo el pensamiento? ¿O será la ilusión radical del mundo lo que contamina el pensamiento? Es posible que esto permanezca definitivamente irresuelto. Pero eso no impide que la desaparición de la fijeza del sujeto pensante, fundamento de nuestra filosofía occidental, y la conciencia de un intercambio simbólico del mundo y del pensamiento desestabilicen los discursos de orden y de racionalización, incluido el discurso científico. El pensamiento vuelve a convertirse así en un pensamiento-mundo, en el que ningún territorio puede jactarse de un dominio analítico de las cosas. Y si, como yo creo, el estado del mundo es paradójico —ambiguo, inseguro, aleatorio o reversible—, es preciso encontrar un pensamiento que sea también paradójico. Si quiere dejar huella en el mundo, el pensamiento debe estar hecho a su imagen y semejanza. Un pensamiento objetivo era perfecta-

mente adecuado a la imagen de un mundo que se suponía determinado. Ya no lo es para un mundo desestabilizado e inseguro. Así pues, es preciso recuperar una especie de pensamiento-acontecimiento, que consiga convertir la incertidumbre en principio y el intercambio imposible en regla de juego, sabiendo que no es intercambiable por la verdad, ni por la realidad. Es otra cosa, que seguirá siendo enigmática. ¿Cómo puede ubicarse sin aspirar al dominio de la significación, permaneciendo en el flujo de las apariencias, sin tener referencias respecto a la verdad? Ahí está el principio del intercambio imposible, y me parece que el pensamiento debe tenerlo en cuenta y convertir la incertidumbre en una regla de juego. Pero tiene que saber que juega sin conclusión posible, en una forma definitiva de ilusión, por consiguiente de apuesta que incluye su propio estatuto.

El orden de las cosas, el orden de las apariencias, ya no puede seguir confiado a un sujeto de saber determinado. Yo quiero un pensamiento paradójico y seductor, siempre, evidentemente, que no se confunda la seducción con

la manipulación halagadora, sino con una tergiversación de la identidad, una tergiversación del ser.

El caso es que el pensamiento no actúa a favor de la identificación de las cosas, como hace el pensamiento racional, sino de su desidentificación, de su seducción, o sea, de su tergiversación, pese a su voluntad fantasmal de unificar el mundo bajo su dependencia y en su nombre.

Evidentemente, ese pensamiento es un agente provocador, que gestiona la ilusión por la ilusión. No pretendo que ese tipo de pensamiento se aplique por doquier. Tal vez sea necesario aceptar dos niveles de pensamiento: un pensamiento causal y racional que corresponde al mundo newtoniano en el que vivimos, y otro nivel de pensamiento, mucho más radical, que formaría parte de un destino secreto del mundo, del que sería una especie de estrategia fatal.

LA PALABRA FINAL

Resultaría extremadamente presuntuosa la pretensión de ofrecer una palabra final. Pero creo que hemos recorrido un itinerario en el que los términos se han metabolizado entre sí —la muerte, lo fatal, lo femenino, la simulación— siguiendo una especie de espiral. No hemos avanzado ni un solo paso en acercarnos a una finalidad eventual. Nos hemos limitado a recorrer un determinado número de paradigmas que sólo terminarán en el momento de su metamorfosis. Pues si los conceptos mueren, mueren de manera óptima, si vale la expresión, al pasar de una forma a otra, lo que sigue siendo la mejor manera de pensar. Por tanto, no hay final, no hay conclusión. En mi opinión, un pensamiento es

radical en la medida en que no pretende demostrarse a sí mismo, comprobarse en una determinada realidad. Eso no significa que niegue su existencia, que sea indiferente a su impacto, sino que depende en lo esencial de mantenerse como elemento de un juego cuyas reglas conoce. El único punto fijo es lo inefable, el hecho de que permanecerá, y todo el trabajo del pensamiento tiene por objetivo preservarle.

Pero la presencia inalienable de lo inefable no me lleva a un pensamiento ajeno a la situación, que sólo está relacionado con la especulación abstracta y con la manipulación de ideas surgidas de la historia de la filosofía. Intento desprenderme de un pensamiento referencial y finalista para proseguir un juego propio de un pensamiento consciente de que algo diferente lo piensa. Por ese motivo siempre he estado bastante cerca de la actualidad, menos en términos sociológicos o políticos que para medir el ángulo de incidencia sobre ella de un mundo paralelo con el cual se establece una perpetua confrontación.

El pensamiento tiene que desempeñar un papel catastrófico, ser él mismo un elemento de

catástrofe y de provocación en un mundo que se empeña en depurarlo todo, exterminar la muerte y la negatividad. Pero al mismo tiempo tiene que seguir siendo humanista, preocupándose por lo humano, y recuperar para ello la reversibilidad del bien y el mal, de lo humano y lo inhumano.

ÍNDICE

El objeto.	13
El valor.	17
El intercambio simbólico	23
La seducción	29
Lo obsceno.	35
La transparencia del mal.	41
Lo virtual	47
La aleatoriedad.	53
El caos	57
El final	59
El crimen perfecto	65
El destino.	69
El intercambio imposible	75
La dualidad	83
El pensamiento.	87
La palabra final.	91

Al analizar los vínculos que mantienen los grandes movimientos sociales y la obsesión contemporánea de la producción, Jean Baudrillard se sitúa en el centro de la problemática de una generación rebelde a las referencias impuestas por la omnipotencia del mercado. A la «virtualización» de nuestro mundo, a la univocidad del «comercio» de los signos, a las virtudes ilusorias de la transparencia y a la mixtificación del valor mercantil, opone la prodigalidad del intercambio simbólico, el desafío de la seducción, el juego íntimo de lo aleatorio, la reversibilidad del destino.

Agentes seductores de un pensamiento que se reivindica como provocador y paradójico, dieciséis contraseñas cristalizan aquí las ideas clave de sus obras, siguiendo el principio estético y pedagógico de un abecedario. Un libro accesible y de una gran libertad de tono, una especie de paleta que reparte a pinceladas los principales conceptos filosóficos de Baudrillard.

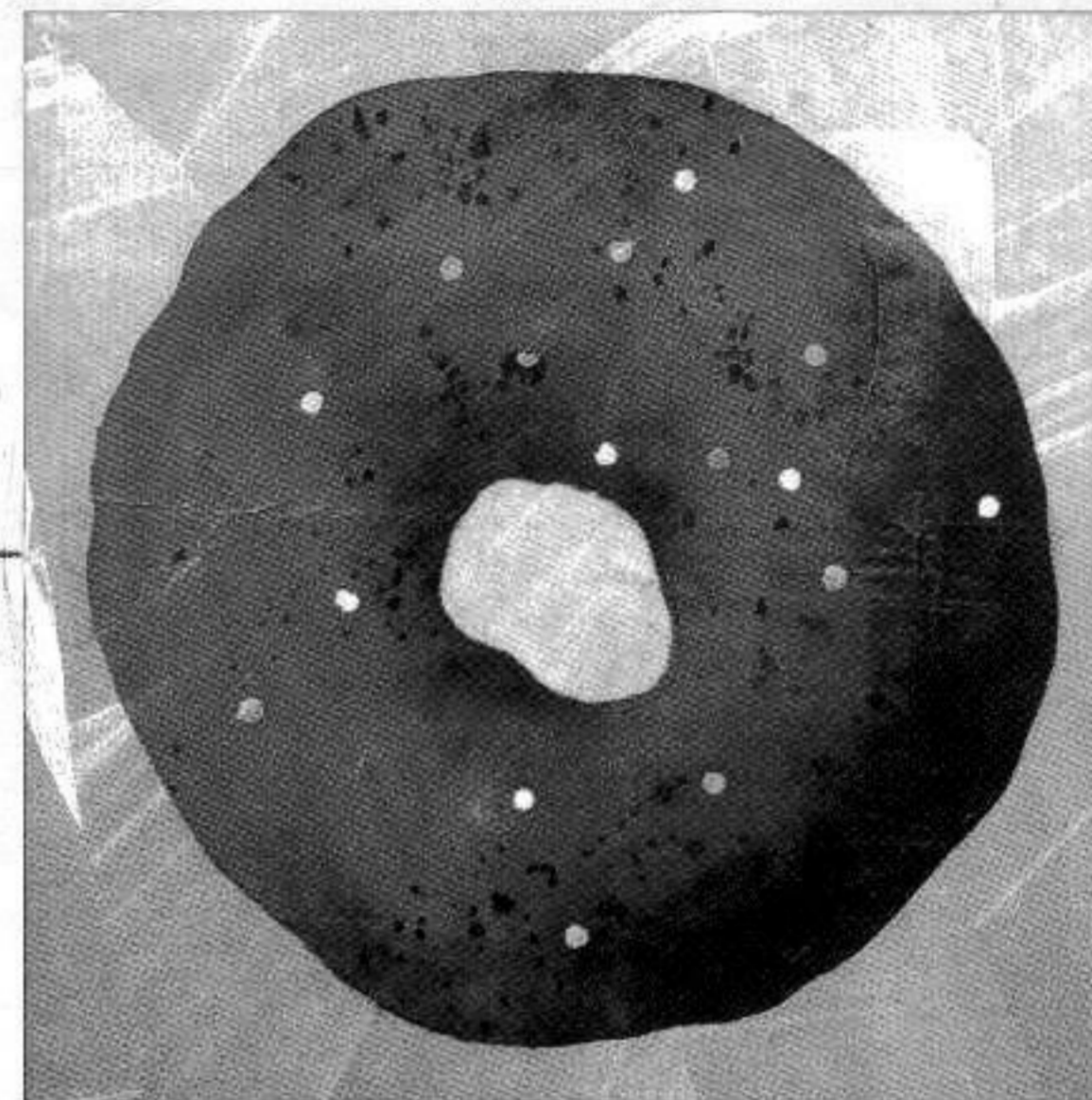
«Desde hace un cuarto de siglo, Jean Baudrillard –ojo melancólico, voz de barítono– publica libros como arrojando al mundo sus mensajes radicales y crípticos. Solitario, nietzscheano, posmoderno. Un *desperado* que acecha con delectación el apocalipsis... En el fondo Baudrillard es un analista de un mundo amenazado por el consenso y desertado por la razón» (Jean-Paul Enthoven, *Le Point*).

«Dieciséis contraseñas como otros tantos Sésamos destinados, si no a abrir, por lo menos a facilitar la entrada a la obra consecuente de Jean Baudrillard» (*La Quinzaine Littéraire*).

Jean Baudrillard es uno de los más interesantes y provocativos pensadores de nuestro tiempo. En Anagrama se han publicado las obras siguientes: *Las estrategias fatales*, *La izquierda divina*, *El otro por sí mismo*, *América*, *Cool Memories*, *La transparencia del mal*, *La guerra del Golfo no han tenido lugar*, *La ilusión del fin*, *El crimen perfecto*, *El paroxista indiferente*, *Pantalla total* y *Contraseñas*.

Baudrillard Contraseñas

Jean Baudrillard



Contraseñas