

Jean Baudrillard

El intercambio
simbólico
y la muerte

Monte Avila Editores

Colección Las Ideas

Jean Baudrillard
El intercambio simbólico
y la muerte



Monte Avila Editores, c. a.

Título original:
L'échange symbolique et la mort
Traductora:
Carmen Rada

© Monte Avila Editores
Caracas (Venezuela)

Luis Porcel, Editor
Mallorca, 79
Barcelona, 29

Portada: Víctor Viano

Realización técnica: Víctor Claudín

ISBN: 84 - 85321 - 32 - 2
Depósito Legal: B. 14180 - 1980
Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona - 18

Ya no hay intercambio simbólico a nivel de las formaciones sociales modernas, no como forma organizadora. Desde luego, lo simbólico las obsede como su propia muerte. Precisamente porque no regula ya la forma social, ellas no lo conocen más que como obsesión, como exigencia constantemente obstaculizada por la ley del valor. Y si bien una cierta idea de la Revolución trató a partir de Marx de abrirse paso a través de esta ley del valor, con el tiempo se fue convirtiendo en una Revolución conforme a la Ley. El psicoanálisis, a su vez, gira alrededor de esta obsesión, pero la elude al mismo tiempo al circunscribirla al inconsciente individual, la reduce, bajo la Ley del Padre, a una obsesión de la castración y del Significante. Siempre la Ley. Sin embargo, más allá de los tópicos y de los económicos, libidinales y políticos, que gravitan todos en torno a una producción, material o de deseo, en la escena del valor está presente el esquema de una relación social fundada en la exterminación del valor, cuyo modelo nos remite a las formaciones primitivas, pero cuya utopía radical empieza a explotar lentamente a todos los niveles de nuestra sociedad en el vértigo de una rebelión que ya nada tiene que ver con la revolución ni con la ley de la historia, ni siquiera —pero esto tardará más en aparecer porque su fantasma es reciente— con la «liberación» de un «deseo».

En esta perspectiva, otros acontecimientos teóricos adquieren una importancia capital: los anagramas de Saussure, el intercambio/don de Mauss, hipótesis estas más radicales a la larga que las de Freud y Marx, perspectivas censuradas precisamente por el imperialismo de las interpretaciones freudiana y marxista. El anagrama o el intercambio/don no son episodios curiosos dentro de los confines de las disciplinas lingüísticas y antropológicas, modalidades subalternas respecto a las grandes máquinas del inconsciente y de la revolución. Por el contrario, en ellas vemos perfilarse una misma gran forma de la cual marxismo y psicoanálisis no hacen quizá sino derivar, por desconocimiento, una forma que no beneficia ni a la economía política ni a la economía libidinal, al trazar desde aquí, desde ahora, un más allá del valor, un más allá de la represión, un más allá del inconsciente. Son cosas que suceden.

Tan sólo un acontecimiento teórico tiene para nosotros la trascendencia de éstos: la enunciación del instinto de muerte en Freud. A condición de radicalizarla en contra del mismo Freud. De todos modos, se trata en los tres casos de una referencia contrariada: hay que interpretar a Mauss contra Mauss, a Saussure contra Saussure y a Freud contra Freud. Hay que erigir el principio de reversión (contra-don) contra todas las interpretaciones economistas, psicológicas o estructuralistas a las que Mauss abre el paso. Hay que oponer el Saussure de los *Anagramas* contra el de la lingüística, y aun contra su propia hipótesis restringida sobre los Anagramas. Hay que oponer el Freud del instinto de muerte a todo el edificio anterior del psicoanálisis, e incluso a la versión freudiana del instinto de muerte.

A este precio paradójico, que es el de la violencia teórica, vemos las tres hipótesis trazar en sus respectivos campos —pero precisamente esta respectividad queda abolida en la forma general de lo simbólico— un principio de funcionamiento soberanamente exterior y antagonista de nuestro «principio de realidad» económico.

Reversibilidad del don en el contra-don, reversibilidad del intercambio en el sacrificio, reversibilidad del tiempo en el ciclo, reversibilidad de la producción en la destrucción, reversibilidad de la vida en la muerte, reversibilidad de cada término y valor de lengua en el anagrama: una sola gran forma, la misma en todos los dominios, la de la reversibilidad, de la reversión cíclica, de la anulación; la que en todas partes pone fin a la linealidad del tiempo, a la del lenguaje, a la de los intercambios económicos y de la acumulación, a la del poder. En todas partes toma para nosotros la forma de la exterminación y de la muerte. Es la forma misma de lo simbólico. Ni mística ni estructural: ineluctable.

El principio de realidad ha coincidido con un estadio determinado de la ley del valor. Hoy, todo el sistema oscila en la indeterminación, toda realidad es absorbida por la hiperrealidad del código y de la simulación. Es un principio de simulación que nos rige en lo sucesivo en lugar del antiguo principio de realidad. Las finalidades han desaparecido, son los modelos los que nos generan. Ya no hay ideología, sólo hay simulacros. Es pues, toda una genealogía de la ley del valor y de los simulacros la que hay que restituir para comprender la hegemonía y lo fantástico del sistema actual; revolución estructural del valor. Y es en esta genealogía donde hay que resituar la economía política, que aparece entonces como un simulacro de segundo orden, igual que los que no ponen en juego más que lo real; real de producción, real de significación, en la conciencia o en el inconsciente.

El capital no es ya del orden de la economía política; se sirve de la economía política como modelo de simulación. Todo el dispositivo de la ley mercantil del valor está absorbido y reciclado en el dispositivo más vasto de la ley estructural del valor y subsiste así en los simulacros de tercer orden (ver más adelante). La economía política se asegura de este

Tan sólo un acontecimiento teórico tiene para nosotros la trascendencia de éstos: la enunciación del instinto de muerte en Freud. A condición de radicalizarla en contra del mismo Freud. De todos modos, se trata en los tres casos de una referencia contrariada: hay que interpretar a Mauss contra Mauss, a Saussure contra Saussure y a Freud contra Freud. Hay que erigir el principio de reversión (contra-don) contra todas las interpretaciones economistas, psicológicas o estructuralistas a las que Mauss abre el paso. Hay que oponer el Saussure de los *Anagramas* contra el de la lingüística, y aun contra su propia hipótesis restringida sobre los Anagramas. Hay que oponer el Freud del instinto de muerte a todo el edificio anterior del psicoanálisis, e incluso a la versión freudiana del instinto de muerte.

A este precio paradójico, que es el de la violencia teórica, vemos las tres hipótesis trazar en sus respectivos campos —pero precisamente esta respectividad queda abolida en la forma general de lo simbólico— un principio de funcionamiento soberanamente exterior y antagonista de nuestro «principio de realidad» económico.

Reversibilidad del don en el contra-don, reversibilidad del intercambio en el sacrificio, reversibilidad del tiempo en el ciclo, reversibilidad de la producción en la destrucción, reversibilidad de la vida en la muerte, reversibilidad de cada término y valor de lengua en el anagrama: una sola gran forma, la misma en todos los dominios, la de la reversibilidad, de la reversión cíclica, de la anulación; la que en todas partes pone fin a la linealidad del tiempo, a la del lenguaje, a la de los intercambios económicos y de la acumulación, a la del poder. En todas partes toma para nosotros la forma de la exterminación y de la muerte. Es la forma misma de lo simbólico. Ni mística ni estructural: ineluctable.

El principio de realidad ha coincidido con un estadio determinado de la ley del valor. Hoy, todo el sistema oscila en la indeterminación, toda realidad es absorbida por la hiperrealidad del código y de la simulación. Es un principio de simulación que nos rige en lo sucesivo en lugar del antiguo principio de realidad. Las finalidades han desaparecido, son los modelos los que nos generan. Ya no hay ideología, sólo hay simulacros. Es pues, toda una genealogía de la ley del valor y de los simulacros la que hay que restituir para comprender la hegemonía y lo fantástico del sistema actual; revolución estructural del valor. Y es en esta genealogía donde hay que resituarse la economía política, que aparece entonces como un simulacro de segundo orden, igual que los que no ponen en juego más que lo real; real de producción, real de significación, en la conciencia o en el inconsciente.

El capital no es ya del orden de la economía política; se sirve de la economía política como modelo de simulación. Todo el dispositivo de la ley mercantil del valor está absorbido y reciclado en el dispositivo más vasto de la ley estructural del valor y subsiste así en los simulacros de tercer orden (ver más adelante). La economía política se asegura de este

modo una *segunda eternidad*, en el marco de un dispositivo en el que ha perdido toda determinación propia, pero en el que conserva su eficacia como referencial de simulación. Exactamente igual sucedió con el dispositivo anterior de la ley natural del valor, recuperada como referencial imaginario (la «Naturaleza») por el sistema de la economía política y la ley mercantil del valor: es el valor de uso, que lleva una existencia fantasma en el meollo del valor de cambio. Pero éste a su vez, en la espiral siguiente, es recuperado como coartada en el orden dominante del código. Cada configuración del valor es recuperada por la siguiente en un orden de simulacro superior. Y cada frase del valor integra en su dispositivo al dispositivo anterior como referencia fantasma, referencia fanteche, referencia de simulación.

Una revolución separa cada orden del orden ulterior: éstas son inclusive, las únicas verdaderas revoluciones. El tercer orden es el nuestro, no es ya del orden de lo real, sino de lo hiperreal, y es ahí solamente donde las teorías o las prácticas, ellas mismas flotantes e indeterminadas, pueden alcanzarlo y asestarle un golpe mortal.

Las revoluciones actuales se insertan todas en la fase inmediatamente anterior del sistema. Se arman todas ellas de una resurrección nostálgica de lo real bajo todas sus formas, es decir, de los simulacros de segundo orden: dialéctica, valor de uso, transparencia y finalidad de la producción, «liberación» el inconsciente, del sentido reprimido (del significante o del significado llamado deseo), etc. Todas estas liberaciones se atribuyen como contenido ideal los fantasmas que el sistema ha devorado en sus revoluciones sucesivas y que sutilmente él resucita como fantasmas de la revolución. Todas las liberaciones no son más que transición hacia la manipulación generalizada. La revolución no quiere decir nada en el estadio de los procesos aleatorios de control.

A las máquinas industriales correspondían las máquinas de la conciencia, racionales, referenciales, funcionales, históricas. A las máquinas aleatorias del código corresponden las máquinas aleatorias del inconsciente, irreferenciales, transferenciales, indeterminadas, flotantes. Pero el inconsciente mismo ha entrado en el juego: hace tiempo que ha perdido su principio propio de realidad para convertirse en simulacro operacional. En el punto exacto en que su principio de realidad *psíquica* se confunde con su principio de realidad *psicoanalítica*, el inconsciente se vuelve, como la economía política, un modelo de simulación.

Toda la estrategia del sistema radica en esta hiperrealidad de los valores flotantes. Sucede con el inconsciente como con las monedas o las teorías. El valor reina de acuerdo al orden inasible de la generación por modelos, según el encadenamiento indefinido de la simulación.

La operacionalidad cibernética, el código genético, el orden aleatorio de las mutaciones, el principio de incertidumbre, etc.: todo ello sucede a una ciencia determinada, objetivista, a una visión dialéctica de la historia y del conocimiento. La crítica teórica misma y la revolución forman

parte de los simulacros de segundo orden, como todos los procesos determinados. La instalación de los simulacros de tercer orden barre todo eso y contra ellos no sirve de nada querer resucitar la dialéctica, las contradicciones «objetivas», etc.: es una regresión política sin esperanza. No se combate lo aleatorio a golpe de finalidades, no se combate la dispersión programada y molecular a golpe de tomas de conciencia y de avances dialécticos, ni se combate el código a golpe de economía política ni de «revolución». Todas estas viejas armas (incluso las que vamos a buscar en los simulacros de primer orden, en la ética y la metafísica del hombre y de la naturaleza, valor de uso y otros referenciales de liberación) están neutralizadas convenientemente por el sistema general, que es de un orden superior. Todo lo que se inserta en el espacio-tiempo desfinalizado del código o trata de intervenir en él, es desconectado de sus propias finalidades, desintegrado y absorbido; es el efecto, bien conocido, de recuperación, de manipulación, de ciclaje y reciclaje a todos los niveles. «Todo elemento de oposición o de subversión de un sistema debe ser de un tipo lógico superior» (Anthony Wilden, *Sistema y Estructura*). A los simulacros de tercer orden hay que oponer entonces al menos un juego igual, ¿es posible? ¿Hay una teoría o una práctica subversivas por ser más aleatorias que el sistema mismo? ¿Una subversión indeterminada que sea para el orden del código lo que la revolución era para el orden de la economía política? ¿Podemos luchar contra el A.D.N.? Desde luego, no a golpe de lucha de clases. O bien, inventar simulacros de un orden lógico (o ilógico) superior —más allá del tercer orden actual, más allá de la determinación y de la indeterminación— ¿segurían siendo simulacros? La muerte quizá, y sólo ella, la reversibilidad de la muerte es de un orden superior al del código. Sólo el desorden simbólico puede irrumpir en el código.

Todo sistema que se aproxima a una operacionalidad perfecta está cerca de su ruina. Cuando el sistema dice «A es A» o «dos y dos son cuatro», se acerca a la vez al poder absoluto y al ridículo total, es decir, a la subversión inmediata y probable; basta un empujón para hacerlo desaparecer. Sabemos el poder que tiene la tautología cuando dobla esta pretensión del sistema a la esfericidad perfecta (la espiral de Ubu).

La identidad es insostenible: es la muerte puesto que fracasa en registrar su propia muerte. Es el caso de los sistemas cerrados o metastabilizados, funcionales o cibernéticos, que están acechados por la irrisión, la subversión instantánea, en un santiamén (y ya no por una larga labor dialéctica) porque toda la inercia del sistema actúa contra él. Es la ambivalencia que acecha a los sistemas más perfectos, los que han logrado divinizar su principio de funcionamiento, como el Dios binario de Leibniz. La fascinación que ejercen, por ser fruto de una profunda denegación, como en el fetichismo, es instantáneamente reversible. De ahí su fragilidad, que crece en proporción a su coherencia ideal. Estos sistemas, incluso cuando se fundan en la indeterminación radical (la pérdida del sentido), acaban siendo víctimas del sentido. Caen bajo el peso de su monstruosidad,

como los monstruos del carbonífero, y se descomponen rápidamente. Es la fatalidad de todo sistema destinado por su propia lógica a la perfección total y, por lo tanto, a la defecación total, a la infalibilidad absoluta, y por lo tanto, a la falla sin remedio: todas las energías ligadas apuntan a su propia muerte. Es por esto que la única estrategia es *catastrófica*, y en absoluto dialéctica. Hay que llevar las cosas al límite, donde naturalmente se invierten y se derrumban. Porque es en el colmo del valor donde estamos más cerca de la ambivalencia, porque es en el colmo de la coherencia donde estamos más cerca del abismo del desvío que acosa a los signos duplicados del código, hay que ir más lejos que el sistema en la simulación. Hay que jugar la muerte contra la muerte; tautología radical. Hacer de la propia lógica del sistema el arma absoluta. Contra un sistema hiperrealista la única estrategia es patafísica, en cierta forma «una ciencia de soluciones imaginarias», es decir, una ciencia-ficción del vuelco del sistema contra sí mismo en el límite extremo de la simulación, de una simulación reversible en una hiperlógica de la destrucción y de la muerte.¹

Una reversibilidad minuciosa, tal es la obligación simbólica. Que cada *término* sea *ex-terminado*, que el valor sea abolido en esta revolución del término contra sí mismo; tal es la única violencia simbólica equivalente y triunfante de la violencia estructural del código.

A la ley mercantil del valor y de las equivalencias correspondía una dialéctica de la revolución. A la indeterminación del código y a la ley estructural del valor sólo corresponde la reversión minuciosa de la muerte.²

1. La muerte es siempre a la vez lo que nos espera al *término* del sistema y la *exterminación* simbólica que acecha al sistema mismo. No hay dos palabras para designar la finalidad de muerte interna al sistema, la que se inscribe por doquier en su lógica operacional, y la contra-finalidad radical, exinscrita al sistema en cuanto tal, pero que lo acosa por todas partes: el mismo término de muerte, y sólo él, se impone en una y otra parte. Esta ambigüedad puede leerse ya en el instinto de muerte freudiano. No se trata de *una ambigüedad*. Traduce simplemente la proximidad de la perfección realizada y de la defecación inmediata del sistema.

2. La muerte no debe ser entendida jamás como el suceso real de un sujeto o de un cuerpo, sino como una *forma* —eventualmente la de la relación social— en la que se pierde la determinación del sujeto y del valor. Es la obligación de reversibilidad que pone fin a la vez a la determinación y a la indeterminación. Pone fin a las energías ligadas en las oposiciones reguladas, y en esto coincide con las teorías de los flujos y las intensidades, libidinales o esquizo. Pero la desligadura de las energías es la forma misma del sistema actual, la de una deriva estratégica del valor. El sistema puede conectarse o desconectarse; todas las energías liberadas vuelven a él algún día: es él quien ha producido el concepto de *energía* y de *intensidad*. El capital es un sistema energético e intenso. De ahí la imposibilidad de distinguir (Lyotard) la economía libidinal de la economía misma del sistema (la del valor); la imposibilidad de distinguir (Deleuze) la esquizo capitalista de la esquizo revolucionaria. Porque el sistema es el amo: puede, como Dios, ligar y desligar las energías, lo que no puede hacer (y a lo que no puede tampoco escapar) es ser reversible. El proceso del valor es irreversible. Por lo tanto, sólo la reversibilidad y no la desligadura, ni la deriva, resulta mortal para él. El término de «intercambio» simbólico no quiere decir otra cosa.

A decir verdad, no queda nada sobre qué fundarse. No nos queda más que la violencia teórica. La especulación a muerte, cuyo único método es la radicalización de todas las hipótesis. Incluso el código, lo simbólico son también términos simuladores; habría que retirarlos uno a uno del discurso.

I. EL FIN DE LA PRODUCCION

LA REVOLUCION ESTRUCTURAL DEL VALOR

Saussure daba dos dimensiones al intercambio de los términos de la lengua, asimilándolos a la moneda: una moneda debe poder cambiarse por un bien real de algún valor y, por otra parte, debe poder ser correlacionada con todos los otros términos del sistema monetario. Es a este último aspecto al que reservaba, cada vez más, el término de *valor*: la relatividad, interna al sistema general y constituida por oposiciones distintivas, de todos los términos entre sí (por oposición a la otra posible definición del valor: la relación de cada término con aquello que designa, de cada signifiante con su significado, como la de cada moneda con lo que se puede obtener a cambio). El primer aspecto corresponde a la dimensión estructural del lenguaje y el segundo a su dimensión funcional. Las dos dimensiones son distintas pero articuladas, digamos que intervinen juntas y que son coherentes. Esta coherencia caracteriza la configuración «clásica» del signo lingüístico, la que se agrupa bajo la ley mercantil del valor, donde la designación aparece siempre como la finalidad de la operación estructural de la lengua. El paralelo es total, en este estadio «clásico» de la significación, con el mecanismo del valor en la producción material, tal como Marx lo analiza: el valor de uso actúa como horizonte y finalidad del sistema del valor de cambio —el primero califica a la operación concreta de la mercancía en el consumo (momento paralelo al de la designación para el signo), el segundo remite a la intercambiabilidad de todas las mercancías entre sí bajo la ley de la equivalencia (momento paralelo al de la organización estructural del signo)— los dos se articulan dialécticamente a lo largo de los análisis de Marx y definen una configuración racional de la producción regida por la economía política.

Una revolución ha puesto fin a esta economía «clásica» del valor, una revolución del valor que, más allá de su forma mercantil, la lleva a su forma radical.

Esta revolución consiste en que los dos aspectos del valor que se creían coherentes y eternamente ligados como por una ley natural, están desarticulados, *el valor referencial es aniquilado en provecho del solo juego estructural del valor*. La dimensión estructural se autonomiza ex-

cluyendo a la dimensión referencial y se instaura a expensas de la muerte de aquélla. Se suprimen los referenciales de producción, de significación, de afecto, de substancia, de historia, toda esa equivalencia con contenidos «reales» que lastraban al signo con una especie de carga útil, de gravedad; su forma de equivalente representativo. El otro estadio del valor prevalece, el de la relatividad total, de la conmutación general, combinatoria y simulación. Simulación en el sentido de que todos los signos se intercambiaban entre sí en lo sucesivo sin cambiarse por algo real (y no se intercambian bien, no se intercambian perfectamente entre sí sino a *condición de* no cambiarse ya por algo real). Emancipación del signo: desembarazo de esa obligación «arcaica» que tenía de designar alguna cosa, queda al fin libre para un juego estructural, o combinatorio, de acuerdo a una indiferencia y una indeterminación total que sucede a la regla anterior de equivalencia determinada. Idéntica operación a nivel de la fuerza de trabajo y del proceso de producción: la supresión de toda finalidad de los contenidos de producción le permite a ésta funcionar como código y al signo monetario evadirse por ejemplo, en una especulación indefinida, fuera de toda referencia a un real de producción o incluso a un patrón-oro. La flotación de las monedas y de los signos, la flotación de las «necesidades» y de las finalidades de la producción, la flotación del trabajo mismo; la conmutabilidad de todos estos términos que va acompañada de una especulación y de una inflación sin límites (estamos realmente en la *libertad total*; desafecto, desobligación, desencanto general: era una magia, una especie de obligación mágica que tenía el signo encadenado a lo real, el capital ha liberado a los signos de esta «ingenuidad» para entregarlos a la pura circulación). Todo esto, ni Saussure ni Marx lo presentían, estaban aún en la edad de oro de una dialéctica del signo y de lo real, que es al mismo tiempo el período «clásico» del capital y del valor. Su dialéctica ha sido descuartizada y lo real ha muerto bajo el golpe de esta autonomización fantástica del valor. La determinación ha muerto, la indeterminación es la reina. Ha habido una ex-terminación (en el sentido literal del término) de los reales de producción y de lo real de significación.¹

*

1. Si sólo se tratara de la preponderancia del valor de cambio sobre el valor de uso (o de la preponderancia de la dimensión estructural sobre la dimensión funcional del lenguaje) Marx y Saussure ya la señalaron. Marx no está lejos de hacer del valor de uso, el medio o la coartada pura y simple del valor de cambio. Y todo su análisis se basa en el principio de equivalencia que está en el centro del sistema del valor de cambio. Pero si hay *equivalencia* en el centro del sistema, no hay *indeterminación* del sistema global (siempre hay determinación y finalidad dialéctica del modo de producción). Mientras que el sistema actual se basa en la indeterminación y está impulsado por ella. Inversamente, está obsesionado por la muerte de toda determinación.

Esta revolución estructural de la ley del valor estaba indicada en el término «economía política del signo», pero este término es un mal menor, porque:

I. ¿Se trata aún de economía política? Sí, en el sentido de que se trata siempre de valor y de la ley del valor, pero la mutación que le afecta es tan profunda, tan decisiva, todos sus contenidos están tan cambiados, hasta suprimidos, que el término no es más que alusivo, y más exactamente, *político*, en la medida en que es siempre la *destrucción* de las relaciones sociales regidas por el valor lo que está en juego. Pero se trata desde hace mucho tiempo de algo muy distinto de la economía.

II. El término de signo no tiene más que valor alusivo. Puesto que la ley estructural del valor afecta a la significación tanto como al resto, y tiene como forma, no la del signo en general, sino cierta organización que es la del código. Ahora bien, un código no rige a cualquier clase de signos. Ni la ley mercantil del valor significa una instancia determinante cualquiera, en un momento dado de la producción material, ni inversamente la ley estructural del valor significa una preeminencia cualquiera del signo. Esta ilusión proviene de que la una se ha desarrollado con Marx a la sombra de la mercancía, y la otra con Saussure a la sombra del signo lingüístico; pero hay que deshacerla. La ley mercantil del valor es una ley de las equivalencias, y esta ley actúa en todas las esferas: designa también a esta configuración del signo en la que la equivalencia de un significante y de un significado permite el intercambio regulado de los contenidos referenciales (otra modalidad paralela: la linealidad del significante, contemporánea del tiempo lineal y acumulativo de la producción).

Esta ley clásica del valor actúa, por lo tanto, simultáneamente sobre todas las instancias (lenguaje, producción, etc.), pero éstas siguen siendo distintas según su esfera referencial.

Inversamente, la ley estructural del valor significa la indeterminación de todas las esferas entre sí y en cuanto a su contenido propio (y así mismo, el paso de la esfera *determinada* de los signos a la *indeterminación* del código). Decir que la esfera de la producción material y la de los signos intercambian su contenido respectivo es también equivocarse por completo: desaparecen literalmente en cuanto tales y pierden su respectividad junto con su determinación en provecho de una forma del valor, de un arreglo mucho más general en el que la designación y la producción se suprimen.

La «economía política del signo» resultaba de una extensión de la ley mercantil del valor y de su verificación en la escala de los signos. Mientras que la configuración estructural del valor pone fin pura y simplemente tanto al régimen de la producción y de la economía política como al de la representación de los signos. Todo ello, con el código, cae en la simulación. Ni la economía «clásica» del signo ni la economía política dejan, hablando propiamente, de existir; llevan una existencia segunda, se convierten en una especie de principio fantasma de disuasión.

Fin del trabajo. Fin de la producción. Fin de la economía política.

Fin de la dialéctica significante/significado que permitía la acumulación del saber y del sentido, el sintagma lineal del discurso acumulativo. Fin simultáneo de la dialéctica valor de cambio/valor de uso, la única que hacía posible la acumulación y la producción social. Fin de la dimensión lineal del discurso. Fin de la dimensión lineal de la mercancía. Fin de la era clásica del signo. Fin de la era de la producción.

No es LA revolución la que pone fin a todo esto. Es el capital mismo. Es él quien anula la determinación social por el modo de producción. Es él quien sustituye la forma mercantil por la forma estructural del valor. Y es ella la que impone toda la estrategia actual del sistema.

*

Esta mutación histórica y social es legible en todos los niveles. La era de la simulación queda así abierta en todas partes por la conmutabilidad de los términos antiguamente contradictorios o dialécticamente opuestos. En todas partes la misma «génesis de simulactos»: conmutabilidad de lo bello y de lo feo en la moda, de la izquierda y la derecha en política, de lo verdadero y lo falso en todos los mensajes de los media, de lo útil y lo inútil a nivel de los objetos, de la naturaleza y la cultura a todos los niveles de la significación. Todos los grandes criterios humanistas del valor, los de toda una civilización del juicio moral, estético y práctico, se borran en nuestro sistema de imágenes y de signos. Todo se vuelve indecible, es el efecto característico de la dominación del código, que en todas partes reposa sobre el principio de la neutralización y la indiferencia.² Esto es el burdel generalizado del capital, no un burdel de prostitución sino burdel de sustitución y de conmutación.

Este proceso, desde hace tiempo operacional en la cultura, el arte, la política, e incluso, la sexualidad (en los dominios llamados «superestruc-

2. La producción teórica, como la producción material, pierde sus determinaciones y comienza a girar sobre sí misma, precipitándose hacia una realidad inencontrable. Nosotros estamos en ese punto: en la indecidibilidad, en la era de las teorías flotantes, como las monedas flotantes. Todas las teorías actuales, no importa de qué horizonte provengan (las psicoanalíticas también), ni la violencia que revistan o que pretendan recuperar una inmanencia o una movilidad sin referenciales (Deleuze, Lyotard, etc.), todas ellas flotan y no tienen otro sentido que darse aviso entre sí. Resulta vano pedirles alguna coherencia con una «realidad» cualquiera. El sistema ha privado de toda garantía referencial tanto a la fuerza de trabajo teórico como a la otra. Tampoco hay ya valor de uso de la teoría, el espejo de la producción teórica está quebrado también. Y todo está dentro del orden. Quiero decir que esa indecidibilidad misma de la teoría es efecto del código. No hay que hacerse ilusiones: ese flotar de las teorías no tiene nada de «deriva» esquizofrénica donde los flujos circularían libremente por el cuerpo sin órgano (¿de qué?, ¿del capital?). Significa simplemente que en lo sucesivo todas las teorías pueden intercambiarse según unas tasas de cambio variables, pero sin emplearse en ninguna parte excepto en el espejo de su escritura.

turales») afecta hoy a la economía misma, a todo el campo llamado «infraestructural». La misma indeterminación reina allí. Y desde luego, junto con la determinación de lo económico se desvanece toda posibilidad de concebirla como instancia determinante.

Puesto que es en torno a lo económico que se ha establecido desde hace dos siglos (en todo caso desde Marx) la determinación histórica, es ahí dónde importa descubrir la irrupción del código.

EL FIN DE LA PRODUCCION

Estamos en el fin de la producción. Esta forma coincide en Occidente con la enunciación de la ley mercantil del valor, es decir, con el reino de la economía política. Antes nada se *produjo*, propiamente hablando, todo se *dedujo*, mediante la gracia (de Dios) o la gratificación (la naturaleza) de una instancia que otorga o rehusa sus riquezas. El valor emana del reino de las cualidades divinas o naturales (se confunden para nosotros retrospectivamente). Así es cómo ven todavía los fisiócratas el ciclo de la tierra y del trabajo: éste carece de valor propio. Cabe preguntarse si hay entonces una verdadera *ley* del valor, puesto que es *dispensada* sin que su expresión pueda volverse racional. Su forma no está despejada puesto que está ligada a una sustancia referencial inagotable. Si existe una ley es, por oposición a la ley mercantil, una ley *natural* del valor.

Una mutación derriba este edificio —el de una distribución o una dispensa natural de las riquezas— y desde entonces el valor se vuelve *productivo*, su referencia, el trabajo, y su ley, la equivalencia generalizada de todos los trabajos. El valor es asignado en lo sucesivo a la operación distinta y racional del trabajo humano (del trabajo social). Es mensurable y, como consecuencia, también la plusvalía.

Es el comienzo de la crítica de la economía política, con la referencia de una producción social y de un modo de producción. Sólo el concepto de producción permite despejar, mediante el análisis de esta mercancía singular que es la fuerza de trabajo, un *plus* (la plus-valía), que ordena la dinámica racional del capital y, más allá, aquella otra también racional de la revolución.

Todo ha cambiado de nuevo para nosotros en la actualidad. Producción, forma mercantil, fuerza de trabajo, equivalencia y plusvalía trazaban una configuración cuantitativa, material y mensurable, que ha terminado para nosotros. Las fuerzas productivas trazaban aún una referencia —contradictoria con las relaciones de producción— pero referencia de todos modos, de la riqueza social. Un contenido de producción sostenía aún una forma social llamada capital, y su crítica interna llamada marxismo. Y es en la abolición de la ley *mercantil* del valor que se funda la exigencia revolucionaria.

Ahora bien, nosotros hemos pasado de la ley mercantil a la ley es-

tructural del valor, y esto coincide con la volatilización de la forma social llamada producción. ¿Estamos todavía, entonces, en un mundo capitalista? Es posible que estemos en un modo hipercapitalista o en un orden muy diferente. ¿La forma capital está ligada a la ley del valor en general, o a una determinada forma del valor? (¿acaso incluso estamos ya en un modo francamente socialista? ¿Quizá esta metamorfosis del capital bajo el signo de la ley estructural del valor no es más que su salida socialista? ¡Ay!). Si la vida y la muerte del capital se juegan sobre la ley mercantil del valor, si la revolución se juega sobre el modo de producción, entonces no estamos ya ni en el capital ni en la revolución. Si ésta consiste en una liberación de la producción social y genérica del hombre, entonces ya no hay revolución en perspectiva, porque ya no hay producción. Si por el contrario, el capital es un *modo de dominación*, entonces sí estamos en él, porque esta ley estructural del valor es la forma de dominación social más pura, ilegible, como la plus-valía, sin referencias en lo sucesivo en una clase dominante o una relación de fuerzas, sin violencia, toda entera reabsorbida sin una huella de sangre, en los signos que nos rodean, por doquier operacional en el código donde el capital desarrolla su discurso más puro, más allá de los dialectos industriales, comerciales, financieros, más allá de los dialectos de clase que desarrolló en su fase «productiva». Violencia simbólica por doquier inscrita en los signos, y hasta en los signos de la revolución.

La revolución estructural del valor aniquila las bases de la «Revolución». La pérdida de los referenciales afecta mortalmente primero a los referenciales revolucionarios que no encuentran ya en ninguna sustancia social de producción, en ninguna verdad de la fuerza de trabajo, la certidumbre de un cambio. Porque el trabajo no es ya una *fuerza*, se ha convertido en *signo* entre los signos. Se produce y se consume como el resto. Se intercambia con el no-trabajo, el descanso, de acuerdo a una equivalencia total, es conmutable con todos los demás sectores de la vida cotidiana. Ni más ni menos «enajenado», ya no es el lugar de una «praxis» histórica singular que engendra relaciones sociales singulares. No es más, como la mayor parte de las prácticas, que un conjunto de operaciones señalíticas. Entra en el diseño general de la vida, es decir, en lo enmarcado por los signos. Ni siquiera en ese sufrimiento, esa prostitución histórica que actuaba como promesa inversa de una emancipación final (o, como en Lyotard, como espacio del *gozo* obrero, realización de deseo encarnizado en medio de la abyección del valor y la regla del capital). Nada de eso es cierto ya. La forma signo se ha apoderado del trabajo para vaciarlo de toda significación histórica o libidinal y absorberlo en el proceso de su propia reproducción: es la operación del *signo* que por duplicarse, detrás de la alusión, vacía lo que designa. El trabajo pudo designar en una época la realidad de una producción social, de un objetivo social acumulativo de riqueza. Aunque explotado en el capital y la plus-valía, precisamente conservaba entonces un valor de uso para la reproducción ampliada del ca-

pital y para su destrucción final. Una finalidad le recorría de todos modos; aunque el trabajador se absorba en la reproducción pura y simple de su fuerza de trabajo no es cierto que el proceso de producción sea vivido como una repetición insensata. El trabajo revoluciona a la sociedad, a través de su abyección misma, en cuanto mercancía cuyo potencial excede siempre la pura y simple reproducción del valor.

Hoy, no: el trabajo ya no es productivo, se ha vuelto reproductivo de la *asignación al trabajo*, como habitus general de una sociedad que ni siquiera sabe si quiere producir o no. No más mitos de producción, no más contenidos de producción: los balances nacionales no muestran ya sino un desarrollo cifrado, estadístico, vacío de sentido; una inflación de signos contables sobre los cuales ya no se logra alucinar a la voluntad colectiva. El pathos del desarrollo mismo está muerto, como el pathos de la producción, del que era la última erección enloquecida, paranoica —hoy desinflado en las cifras— nadie lo cree ya. Pero sigue siendo indispensable reproducir el trabajo como destinación social, como reflejo, como moral, como consenso, como regulación, como principio de realidad. Pero principio de realidad *del código*: es un gigantesco *ritual de los signos del trabajo* que se extiende sobre toda la sociedad; poco importa si eso produce aún, eso se reproduce. Socialización por el ritual, por los signos, mucho más eficaz que mediante las energías ligadas de la producción. Todo lo que se os pide no es producir, superaros en el esfuerzo (esta ética clásica sería más bien sospechosa), es socializaros. Es no tomar ningún valor, según la definición estructural que adquiere aquí toda su envergadura *social*, más que como un término respectivo de otro. Es funcionar como signo en el escenario general de la producción, así como el trabajo y la producción sólo funcionan ya como signos, como términos conmutables con el no-trabajo, el consumo, la comunicación, etc. Relación múltiple, incesante, en remolino, en toda la red de los demás signos. El trabajo, vaciado así de su energía y de su sustancia (y generalmente desinvertido) resucita como modelo de simulación social, arrastrando consigo todas las demás categorías de la economía política a la esfera aleatoria del código.

Inquietante rareza: esta repentina zambullida en una especie de existencia segunda, separada de vosotros por todo el espesor de una vida anterior, porque había una familiaridad, una intimidad del proceso tradicional del trabajo. Incluso lo concreto de la explotación, la socialidad violenta del trabajo es un sentido cercano a uno. Hoy no hay tal: y esto no se debe tanto a la abstracción *operatoria* del *proceso* de trabajo, descrito tan a menudo, como al paso de toda *significación* de trabajo a un campo *operacional* donde se vuelve una variable flotante, arrastrando con ella todo lo imaginario de una vida anterior.

Del otro lado de la autonomización de la producción como *medio* (del otro lado de las convulsiones, contradicciones y revoluciones internas al modo), hay que hacer resurgir el *código* de la producción. Es la dimensión que toma hoy, al término de una historia «materialista» que ha logrado legalizarla como principio del movimiento real de las sociedades (para Marx, el arte, la religión, el derecho, etc. no tienen historia propia; sólo la producción tiene una historia, mejor aún: ella *es* la historia, ella *funda* la historia. Increíble afabulación del trabajo y de la producción como razón histórica y como modelo genérico de realización).

El fin de esta autonomización religiosa de la producción deja entrever que todo eso podría también haber sido *producido* (esta vez en el sentido de puesta en escena y de escenario) no hace mucho tiempo y con fines totalmente diferentes de las finalidades internas (entre ellas, la revolución) que segrega la producción.

Analizar la producción como código es traspasar la evidencia material de las máquinas, de las fábricas, del horario de trabajo, del producto, del salario, del dinero, y aquélla más formal pero también «objetiva» de la plus-valía, del mercado, del capital, para descubrir la regla del juego; destruir la sucesión lógica de las instancias del capital e incluso, la sucesión crítica de las categorías marxistas que lo analizan y que no son más que las de una apariencia del capital al segundo grado, las de su apariencia *crítica*, para descubrir los significantes elementales de la producción, la relación social que ella establece, esfumada para siempre bajo la ilusión histórica de los productores (y de los teóricos).

El Trabajo

La fuerza de trabajo no es una fuerza, es una definición, un axioma, y su operación «real» en el proceso de trabajo, su «valor de uso» no es más que la duplicación de esta definición en la operación del código. Es a nivel del signo, jamás a nivel de la energía, que la violencia es fundamental. El *mecanismo* del capital (y no su ley) especula con la plus-valía; inequivalencia del salario y de la fuerza de trabajo. Pero si hubiera equivalencia entre los dos, fin de la plus-valía e incluso abolición del salario (de la venta de la fuerza de trabajo), el hombre continuaría marcado por este axioma, por este destino de producción, por este sacramento del trabajo que le traspasa como un sexo. No, el trabajador ya no es un hombre, ni tampoco hombre o mujer; sólo tiene un sexo: esta fuerza de trabajo que le asigna a un fin. Está marcado por ella como la mujer lo está por su sexo (su definición sexual), como el negro lo está por el color de su piel; todos ellos signos y nada más que signos.

Hay que distinguir lo que no depende sino del *modo* y lo que depende del *código* de la producción. Antes de convertirse en elemento de la ley mercantil del valor, la fuerza de trabajo es en primer lugar un esta-

tuto, una estructura de obediencia a un código. Antes de convertirse en valor de cambio o valor de uso, ya es, como cualquier mercancía, el *signo* de la operación de la naturaleza en valor, aquello por lo que se define la producción, y que es el axioma fundamental de nuestra cultura, y de ninguna otra. Mucho más profundamente que las equivalencias cuantitativas, es éste el mensaje que circula bajo la mercancía: arrancar la naturaleza (y el hombre) de la indeterminación para someterla a la determinación del valor. Lo que podemos constatar en la furia constructiva de los bulldozers, de las autopistas, de las «infraestructuras» en la furia civilizadora de la era productiva, esa furia de no dejar ninguna parcela improductiva, de refrendarlo todo por la producción, incluso sin el estímulo de un aumento de riqueza; producir para marcar, producir para reproducir el hombre marcado. ¿Qué otra cosa es la producción hoy sino ese terrorismo del código? Esto se hace tan evidente como para las primeras generaciones industriales que tuvieron que vérselas con las máquinas como con enemigos absolutos, portadores de destrucción total, antes de que se desarrollara el dulce sueño de una dialéctica histórica de la producción. Las prácticas luditas que surgieron un poco en todas partes, el salvajismo que combate al instrumento de producción (y primeramente a sí mismo en cuanto fuerza productiva), el sabotaje endémico y la defeción hablan por sí mismos de la fragilidad del orden productivo. Romper las máquinas es un acto aberrante si son *medios* de producción, si persiste la ambigüedad de su valor de uso futuro. Pero si los *fines* de esa producción se derrumban, el respeto a los medios se derrumba también, y las máquinas se revelan, de acuerdo a su verdadero fin, como signos operadores directos, inmediatos, de la relación social de muerte de que vive el capital. Nada se opone entonces a su destrucción inmediata. En este sentido, los luditas fueron más lúcidos que Marx sobre el alcance de la irrupción del orden industrial, y hoy tienen en cierta forma su revancha, al término *catástrofico* de ese proceso en el que el mismo Marx nos ha extraviado, en la euforia *dialéctica* de las fuerzas productivas.

Al decir que el trabajo es signo no es en el sentido de las connotaciones de prestigio que pueden ser inherentes a un tipo de trabajo, ni tampoco en el sentido de la promoción que constituye el trabajo asalariado para el inmigrado argelino respecto a su comunidad tribal, o para el muchacho marroquí del Alto Atlas cuyo único sueño es entrar a trabajar en la Simca, o para las mujeres entre nosotros. En ese caso, el trabajo remite a un valor propio; aumento o diferencia de estatuto. En el escenario actual, el trabajo no concierne a esta definición referencial del signo. Ya no hay significación propia de un tipo de trabajo o del trabajo en general, sino un sistema de trabajo en el que los puestos se intercambian. No más «*right man in the right place*», viejo adagio de un idealismo científico de la producción. Pero tampoco individuos intercambiables pero indispensables en un proceso de trabajo determinado. Es el proceso

de trabajo mismo el que se ha vuelto intercambiable: estructura de acogida móvil, polivalente, intermitente, indiferente a cualquier objetivo, indiferente al trabajo mismo entendido en su operación clásica. Aplicada solamente a localizar a cada cual en un nexo social donde nada converge en ninguna parte sino en la inmanencia de esa cuadrícula operacional, paradigma que conjuga a todos los individuos sobre el mismo radical o sintagma que los asocia de acuerdo a un modo combinatorio indefinido.

El trabajo (bajo la forma de descanso también) invade toda la vida como represión fundamental, como control, como ocupación permanente en lugares y tiempos regulados conforme a un código omnipresente. Hay que *fixar* a la gente en todas partes, en la escuela, en la fábrica, en la playa o delante de la T.V., o en el reciclaje; movilización general permanente. Pero este trabajo ya no es productivo en el sentido original: no es más que el espejo de la sociedad, su imaginario, su principio fantástico de realidad. Instinto de muerte, quizá.

Hacia eso tiende toda la estrategia actual que gira en torno al trabajo: *job enrichment*, horarios variables, movilidad, reciclaje, formación permanente, autonomía, autogestión, descentralización del proceso de trabajo, hasta la utopía californiana del trabajo cibernético, repartido a domicilio. Ya no se os arranca salvajemente a vuestra vida para entregaros a la máquina; se os integra en ella con vuestra infancia, vuestros tics, vuestras relaciones humanas, vuestros instintos inconscientes y vuestro mismo rechazo al trabajo. Ya se os conseguirá un puesto con todo incluido, un *job* personalizado o, en su defecto, un subsidio de paro calculado de acuerdo a vuestra ecuación personal. De todas maneras, no se os abandonará jamás, lo esencial es que cada cual sea el terminal de toda la red, terminal ínfimo, pero no obstante, término; sobre todo, no un grito inarticulado, sino un término de la lengua, y en el término de toda la red estructural de la lengua. La elección misma del trabajo, la utopía de un trabajo a la medida de cada uno, significa que *la suerte está echada*, que la estructura de acogida es total. La fuerza de trabajo ya no se vende ni se compra brutalmente, se diseña, se marquetiza, se mercadea; la producción se incorpora al sistema de signos del consumo.

Un primer estadio del análisis fue concebir la esfera del consumo como una extensión de la esfera de las fuerzas productivas. Pero hay que hacer a la inversa. Hay que concebir toda la esfera de la producción, del trabajo y de las fuerzas productivas como oscilando en la esfera del «consumo», entendida como la de una axiomática generalizada, de un intercambio codificado de signos, de un diseño general de la vida. Así mismo el saber, los conocimientos, las actitudes (Verres: «¿Por qué no considerar las actitudes del personal como uno de los recursos que el patrón tiene la tarea de administrar?»), pero también la sexualidad y el cuerpo, la imaginación (Verres: «La imaginación es la única que permanece ligada al principio del placer, mientras que el aparato psíquico está subordinado al principio de realidad (Freud). Hay que acabar con este lío. Que la imaginación

se actualice como fuerza productiva, que se invierta. La imaginación al poder: la consigna de la tecnocracia»). Y el inconsciente, y la Revolución, etc. Sí, todo ello está en vía de «inversión» y de absorción en la esfera del valor, pero no tanto el valor mercantil como el valor computable, es decir, no movilizadado para la producción, sino catalogado, asignado, obligado a jugar como variable operacional, convertido no en fuerza productiva sino en piezas del ajedrez del código, cogidas en la misma regla de juego. El axioma de producción no tiende sino a reducir todo a *factores*, el axioma del código reduce todo a *variables*. El uno lleva a ecuaciones y a balances de fuerzas. El otro lleva a conjuntos móviles y aleatorios que neutralizan lo que se les resiste o se les escapa, por *conexión*, y no por *anexión*.

*

Esto va mucho más lejos que la O.C.T., la Organización Científica del Trabajo, aunque la aparición de ésta marca un jalón fundamental de la inversión a través del código. Podemos distinguir dos fases:

A la fase «precientífica» del sistema industrial, caracterizada por la explotación maximal de la fuerza de trabajo, sucede la fase de la maquinaria, de la preponderancia del capital fijo, en la que «el trabajo objetivado no es un simple producto que sirve de instrumento de trabajo, sino la fuerza productiva misma» (*Grundrisse*, t. II, p. 213). Esta acumulación de trabajo objetivado que suplanta al trabajo vivo como fuerza productiva, se multiplica después al infinito por la acumulación del saber: «La acumulación del saber, de la habilidad, así como de todas las fuerzas productivas generales del cerebro social son entonces absorbidas en el capital que se opone al trabajo: ellas aparecen en lo sucesivo como una propiedad del capital, o más exactamente, del capital fijo» (*Gr.*, II, 213).

Esta fase de la maquinaria, del aparato científico, del trabajador colectivo y de la O.C.T., es aquella en donde «el proceso de producción deja de ser un proceso de trabajo, en el sentido de que el trabajo constituya su unidad dominante» (*Gr.*, II, 213). Ya no hay fuerza productiva «original», sino una maquinaria general que transforma las fuerzas productivas en capital; o más bien, una maquinaria *que fabrica la fuerza productiva y el trabajo*. Todo el aparato social del trabajo queda desmontado por esta operación: es la maquinaria colectiva la que se encarga de producir directamente la finalidad social, es ella la que produce la producción.

Es la hegemonía del trabajo muerto sobre el trabajo vivo. La acumulación primitiva no es otra cosa: acumulación del trabajo muerto hasta que sea capaz de reabsorber el trabajo vivo. Mejor aún: de producirlo bajo control, para sus fines propios. Es por esto que el fin de la acumulación primitiva marca el giro decisivo de la economía política: el paso a la preponderancia del trabajo muerto, a una relación social cristalizada y

encarnada en el trabajo muerto que pesa sobre toda la sociedad como el código mismo de la dominación. El fantástico error de Marx es haber creído, a pesar de todo, en la inocencia de las máquinas, de la técnica, de la ciencia, las cuales podrían volver a ser trabajo social vivo una vez liquidado el sistema del capital. Cuando éste precisamente se basa en eso. Esperanza piadosa que proviene de haber desestimado a la muerte en el trabajo muerto, y de pensar que lo muerto se supera en lo vivo, más allá de un punto crucial, por una especie de sobresalto histórico de la producción.

Sin embargo, Marx había olfateado algo cuando señala «la propiedad del trabajo objetivado de transformarse en capital, es decir, de transformar los medios de producción en medios de *mando* ejercido sobre el trabajo vivo». Es lo que se transparenta también en la fórmula según la cual en un cierto estadio del capital, «el hombre se encuentra colocado a un lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal» (Gr., II, 221/222). Fórmula que va más allá de la economía política y de su crítica, puesto que significa literalmente que no se trata ya de un proceso de producción, sino de un proceso de exclusión y de relegación.

Todavía falta extraer todas las consecuencias. Cuando la producción alcanza esa circularidad e involucre, pierde toda determinación objetiva. Se mitifica a través de sus propios términos convertidos en signos. Cuando, simultáneamente, esta esfera de los signos (comprendidos los media, la información, etc.) deja de ser una esfera específica para representar la unidad del proceso global del capital, entonces hay que decir no solamente con Marx que «el proceso de producción deja de ser un proceso de trabajo», sino que «el proceso del capital mismo deja de ser un proceso de producción».

Con la hegemonía del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, toda la dialéctica de la producción se derrumba. Valor de uso/valor de cambio, fuerzas productivas/relaciones de producción, todas estas oposiciones con las que funciona el marxismo (según el mismo esquema en el fondo, que el pensamiento racionalista sobre las oposiciones de lo verdadero y lo falso, de la apariencia y la realidad, de la naturaleza y la cultura) son neutralizadas también, y del mismo modo. Todo en la producción y en la economía se vuelve conmutable, reversible, intercambiable, según la misma especularidad indefinida que en la política, la moda o los media. Especularidad indefinida de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción, del capital y del trabajo, del valor de uso y del valor de cambio: esto es la disolución de la producción en el código. Y la ley del valor ya no reside tanto en la intercambiabilidad de todas las mercancías bajo el signo del equivalente general, como en la intercambiabilidad, mucho más radical, de todas las categorías de la economía política (y de su crítica) según el código. Todas las determinaciones del pensamiento «burgués» fueron neutralizadas y abolidas por el pensamiento materialista de la producción, que ha reducido todo a una sola gran determinación histórica. Pero él, a su vez, está neutralizado y absorbido

por una revolución de los términos del sistema. Y así como otras generaciones pudieron soñar con la sociedad precapitalista, nosotros empezamos a soñar con la economía política como con algo que perdimos, y su discurso sólo tiene esa fuerza de referencia porque es algo que perdimos.

*

Marx: «Los trabajos que sólo pueden ser utilizados como servicios, debido a que sus productos son inseparables de sus prestatarios, de modo que no pueden convertirse en mercancías autónomas, representan una masa irrisoria con respecto a la de la producción capitalista. Por lo tanto, podemos dejarlos a un lado y examinarlos en el capítulo sobre el trabajo asalariado» (*Capital*, cap. VI, p. 234). Ese capítulo del *Capital* no se escribió jamás: el problema que planteaba esta distinción que divide al trabajo productivo y al trabajo improductivo, es completamente insoluble. Las definiciones marxistas del trabajo se resquebrajan por todas partes, y eso desde el principio. En los *Grundrisse* (I, 253): «El trabajo es productivo si produce su contrario [el capital]». De donde se puede lógicamente concluir que si el trabajo llega a reproducirse a sí mismo, como es el caso hoy día, en toda la extensión del «trabajador colectivo», deja de ser productivo. Consecuencia imprevista de una definición que ni siquiera considera que el capital puede enraizarse en algo distinto que en lo «productivo», y quizá precisamente en el trabajo vaciado de su productividad, en el trabajo «improductivo», neutralizado en cierta forma, pero donde el capital justamente invalida la determinación peligrosa del trabajo «productivo» y puede empezar a instaurar su dominación real, no solamente sobre el trabajo, sino sobre la sociedad entera. Al despreciar este «trabajo improductivo», Marx dejó de lado la verdadera *indefinición* del trabajo en la cual se funda la estrategia del capital.

«Una producción es productiva, satisfaga un consumo productivo o improductivo, a condición solamente de que cree o recree el capital» (*Gr.*, I, 253). La paradoja es entonces que, según la propia definición de Marx, una parte creciente del trabajo humano se vuelve improductiva, sin que ello impida visiblemente al capital profundizar su dominación. De hecho, todo esto resulta falso, no hay dos o tres clases de trabajo³, es el propio

3. Marx, astuto jesuita, no estaba lejos de reconocerlo con su concepto de trabajador colectivo: «A partir del momento, sin embargo, en que el producto individual es transformado en producto social, en producto de un trabajador colectivo cuyos distintos miembros participan en el manejo de la materia en diversos grados, de cerca o de lejos, o incluso nada en absoluto, las determinaciones de *trabajo productivo*, de *trabajador productivo*, se amplían necesariamente. Para ser productivo ya no es necesario ponerle manos a la obra, basta con ser un órgano del trabajador colectivo, o con cumplir cualquier función en él. La determinación primitiva del trabajo productivo, nacida de la naturaleza misma de la producción

capital el que le ha soplado a Marx esas distinciones sofisticadas, pero el capital no ha sido nunca tan estúpido para creérselas, siempre ha pasado «ingenuamente» a través. Hay una sola clase de trabajo, una definición efectivamente fundamental, y la desgracia quiso que sea la que Marx abandonó. Si todos los trabajos hoy se alinean en una sola definición, es en la del trabajo/servicio, en esta categoría bastarda, arcaica, no analizada, y no en la clásica y supuestamente universal, del trabajo asalariado «proletario».

Trabajo/servicio: no en el sentido feudal, porque este trabajo ha perdido el sentido de obligación y de reciprocidad que tenía en el contexto feudal, sino en el sentido que señala Marx: en el servicio, la prestación es inseparable del prestatario (aspecto arcaico en la visión productivista del capital, pero fundamental si se toma el capital como sistema de dominación, como sistema de «infeudación» en una sociedad de trabajo, es decir, en un cierto tipo de sociedad política de la cual él es la regla de juego). Es ahí donde estamos (si es que no era ya así en tiempos de Marx): la reducción de todo trabajo a servicio; el trabajo como pura y simple presencia/ocupación, consumo de tiempo, *prestación* de tiempo. Hacer «acto» de trabajo como se hace acto de presencia, como se hace acto de obediencia. En este sentido, la prestación es efectivamente inseparable del prestatario. El servicio prestado es la adhesión de cuerpo, de tiempo, de espacio, de materia gris. Que eso produzca o no es indiferente respecto a esa catalogación personal. La plusvalía desaparece evidentemente y el salario cambia de sentido, volveremos sobre ello. No se trata de una «regresión» del capital hacia el feudalismo, es el paso a la dominación *real*, es decir, a la demanda y a la requisa total de las personas. A eso tienden todos los esfuerzos de «retotalizar» el trabajo: tienden a hacer de él un servicio total del cual el prestatario esté cada vez menos ausente y cada vez más implicado personalmente.

En este sentido el trabajo no se distingue ya de las otras prácticas y, particularmente, de su término contrario, el tiempo libre, el cual, porque supone la misma movilización y la misma inversión (o la misma desinversión productiva), es hoy igualmente un *servicio prestado*,⁴ que

material, sigue siendo cierta con respecto al trabajador colectivo considerado como una sola persona, pero no se aplica a cada uno de sus miembros por separado» (Cap., II, 183/184).

4. El tiempo libre es, si se quiere, una forma de «trabajo complejo», en el sentido de que éste, en contraposición al trabajo simple, coincide con la definición del servicio: solidaridad de la prestación y del prestatario, no-equivalencia a un tiempo de trabajo social abstracto, no-equivalencia a un salario reproductor de la fuerza de trabajo. Marx lo habría podido ver si no se hubiera cegado con el trabajo productivo y las múltiples distinciones, tendientes todas a salvar el sujeto de la historia: el trabajador productivo. Y no habría caído en la fantasmagoría del tiempo libre: «Si la reificación de la fuerza de trabajo alcanzara la perfección, se produciría un estallido de la forma reificada, una fractura en la cadena que sujeta el individuo al mecanismo... El hombre se beneficiaría de un tiempo libre y po-

debería en toda justicia merecer un salario (lo que no es imposible además).⁵ En resumen, no es sólo la distinción imaginaria entre trabajo productivo e improductivo la que vuela, sino la distinción misma entre el trabajo y el resto. Simplemente ya no hay trabajo en el sentido específico del término, y Marx hizo bien en el fondo al no escribir su capítulo del *Capital*: estaba condenado de antemano.

Es en este momento precisamente cuando los trabajadores se vuelven «agentes productivos»; los deslices terminológicos tienen su importancia: éste significa por antífrasis, el estatuto del que no produce ya nada. Ya el O.A. no era el trabajador, era el obrero frente a la indiferenciación total del trabajo. Enfrentado no ya a un contenido de trabajo ni a un salario específico, sino a la forma generalizada del trabajo y el salario político. Con el «agente productivo» es la vía libre a la forma más abstracta; más abstracta que el viejo O.A. explotado a muerte: es el *maniquí de trabajo* lo que surge, el módulo común más pequeño, el mozo de base de un principio de irrealidad del trabajo. Eufemismo genial: no se trabaja más, se hace «acto de producción»: es del fin de una cultura de la producción y del trabajo de donde surge contradictoriamente el término «productivo». Lo que caracteriza a este «agente productivo» no es ya su explotación, no es ya ser materia prima en un proceso de trabajo, es su movilidad, su intercambiabilidad, su carácter de desinencia inútil del capital fijo. El «agente productivo» designa el estatuto último del «obrero a un lado de la producción» de que hablaba Marx.

*

dría al fin dar forma a su vida privada y social» (*El Hombre unidimensional*). Marcuse parece haber comprendido que el sistema, a través del progreso técnico y la automatización, produce el tiempo libre como la extrema reificación de la fuerza de trabajo, como forma consumada del tiempo de trabajo social abstracto, justamente en la simulación inversa del no-trabajo.

Otro tipo de trabajo «complejo»: la formación, la cualificación, la escuela, etc. Tentación de analizar esto también en términos de plus valía, reinversión por parte del capital en el saber, la formación, los estudios, de un capital constante sobreañadido al trabajador simple. Smith: «Un hombre formado a costa de mucho trabajo y tiempo, se puede comparar a una costosa máquina...» Error. La instrucción, la formación, la escuela, no son inversiones indirectas. Son directamente la relación social de domesticación y de control. El capital no busca con ello fomentar el trabajo complejo, sino que pierde, sacrifica gran parte de su «P.V.» en la reproducción de su hegemonía.

5. El salario de desempleo es eso (un año de salario después de la licenciatura en Francia en lo sucesivo). Pero lo supera aún el proyecto de «impuesto negativo», en uso en ciertos países, y que prevee un salario básico mínimo para todos, madres de familia, impedidos, jóvenes sin empleo, a deducir de una remuneración eventual de trabajo. El desempleo desaparece aquí pura y simplemente como coyuntura crítica (con todo lo que implicaba políticamente). El trabajo se vuelve una opción, y el salario una visa de existencia, una inscripción automática en el dispositivo social. El capital sigue siendo el salariado, pero esta vez en su forma pura —desligado del trabajo— (significante desligado del significado, según la analogía de Saussure) que no era sino su contenido episódico.

Paralelamente, esta fase donde «el proceso del capital deja de ser un proceso de producción», es la de la desaparición de la fábrica: es el conjunto de la sociedad el que cobra semblante de fábrica. Es preciso que la fábrica desaparezca en cuanto tal, que el trabajo pierda su especificidad para que el capital pueda asegurar esta metamorfosis extensiva de su forma a la sociedad total. Es preciso, por lo tanto, levantar acta de la desaparición de los lugares determinados del trabajo, de un tema determinado de trabajo, de un tiempo determinado de trabajo social, levantar acta de la desaparición de la fábrica, del trabajo y del proletariado si se quiere analizar la dominación actual real del capital.⁶ Se acabó el estadio de la sociedad sucursal o superestructura de la fábrica, ejército de reserva virtual del capital. El principio de la fábrica y del trabajo explota y se dispersa en toda la extensión de la sociedad de tal suerte que la distinción entre los dos se vuelve «ideológica»: esto resulta una trampa del capital, el mantener (en lo imaginario revolucionario) una presencia específica y privilegiada de la fábrica. El trabajo está en todas partes porque ya no existe el trabajo. Es entonces cuando alcanza su forma definitiva, su forma acabada, su *principio*, y se incorpora a los principios elaborados en el curso de la historia en esos otros espacios sociales que han precedido a la manufactura y le han servido de modelo: el asilo, el ghetto, el hospital general, la cárcel. Todos los lugares de reclusión y de concentración que nuestra cultura ha segregado en su marcha hacia la civilización. Todos estos lugares determinados pierden, desde luego, sus límites hoy día y se dispersan en la sociedad global, porque la forma asilaria, la forma carcelaria, la discriminación, han invadido todo el espacio social, todos los momentos de la vida real.⁷ To-

6. Podemos ver muy bien a través de la evolución social de la vivienda, cómo se desplaza la estrategia del capital de un proceso económico hacia un proceso extensivo.

La vivienda obrera al principio no es más que un cuchitril, sucursal de la fábrica, lugar funcional de reproducción de la fuerza de trabajo, en tanto que el lugar estratégico sigue siendo la fábrica y la empresa. La vivienda no está invadida por la forma capital.

Poco a poco, la vivienda es utilizada como espacio-tiempo marcado, dentro de un proceso de control directo y generalizado del espacio social; lugar de reproducción no del trabajo sino del *hábitat mismo como función específica*, como forma directa de la relación social. Reproducción ya no del trabajador sino del habitante mismo, del *usuario*, porque el «usuario» se ha convertido, después del proletario, en el tipo ideal del esclavo industrial. El usuario de los bienes, el usuario de las palabras, el usuario del sexo, el usuario del propio trabajo (el obrero, el «agente productivo» se convierte en usuario de su fábrica y de su trabajo como equipo individual y colectivo, como *servicio social*), el usuario de los transportes, pero también el usuario de su vida y de su muerte.

Estrategia descentrada, extensiva, en todos los sentidos, el uso o la apropiación del valor de uso, es la forma consumada de la autogestión del control social.

7. Como la utopía californiana de la disolución cibernética de la metrópolis terciaria: el trabajo distribuido a domicilio mediante computadora. Pulverización del trabajo en todos los poros de la sociedad y de la vida cotidiana. No solamente la

davía queda de eso —fábricas, asilos, prisiones, escuelas— y seguirá habiendo siempre indudablemente, como signos de disuasión, para desviar hacia una materialidad imaginaria la realidad de la dominación del capital. Siempre ha habido Iglesias para ocultar la muerte de Dios, o para ocultar que Dios estaba en todas partes: lo que es lo mismo. Siempre habrá reservas de animales y de indios para ocultar que están muertos y que todos somos indios. Siempre habrá fábricas para ocultar que el trabajo ha muerto, que la producción ha muerto o que está en todas partes y en ninguna. Porque de nada sirve combatir hoy al capital bajo formas *determinadas*. En cambio, si se hace patente que ya no está determinado por nada y que su arma absoluta es reproducir el trabajo como imaginario, el capital será entonces el que estará a punto de reventar.

El Salario

En su forma consumada, en la que el trabajo no tiene relación con una producción determinada, tampoco tiene equivalencia con el salario. Este no es el equivalente (falsificado, injusto, pero no importa) de la fuerza de trabajo sino en la perspectiva de la reproducción *cuantitativa* de la fuerza de trabajo. Ya no tiene en absoluto ese sentido cuando es la sanción del *estatuto* de fuerza de trabajo, el signo de la obediencia a la regla de juego del capital. Ya no es equivalente o proporcional a lo que sea,⁸ es un sacramento como el bautismo (o la extremaunción) que hace de usted un verdadero ciudadano de la sociedad política del capi-

fuerza de trabajo sino el espacio-tiempo del trabajo deja de existir: la sociedad no consiste sino en un solo continuum del proceso del valor. El trabajo se ha convertido en *el modo de vida*. Contra esta ubicuidad del capital, de la plus-valía y del trabajo, ligada a su desaparición en cuanto tales, de nada sirve resucitar los muros de la fábrica, la edad de oro de la fábrica y de la lucha de clases. El obrero alimenta en lo sucesivo la quimera de la lucha, como el policía alimenta la quimera de la represión.

8. El concepto de plus-valía simplemente ya no tiene sentido con respecto a un sistema que, de reproductor de la fuerza de trabajo como generadora de ganancia y de plus-valía, se ha vuelto reproductor de la vida entera mediante la redistribución o la re-inyección anticipada de todo el equivalente del excedente de trabajo social. A partir de ahí la plus-valía está en todas partes y en ninguna. Ya no hay «gastos menudos del capital» ni, inversamente, «ganancia» en el sentido de extorsión unilateral. La ley del sistema es deshacerse de ella y redistribuirla a fin de que circule, y de que todos y cada uno, apresados en la tupida red de esa redistribución incansante, nos volvamos gestores, y el grupo entero autogestor de la plus-valía, implicándonos así a fondo en el orden político y cotidiano del capital. Y así como la plus-valía ya no tiene sentido vista del lado del capital, no lo tiene tampoco del lado del explotado. La distinción entre una fracción del trabajo que se reintegra al salario y un resto llamado plus-valía ya no tiene sentido frente a un trabajador que, de reproductor de su fuerza de trabajo en su salario, se convierte en reproductor de su vida entera en un proceso de «trabajo» generalizado.

tal. Más allá de la inversión económica que constituye para el capital el salario-renta del trabajador (fin del salariado como explotación, comienzo del salariado como régimen accionista de la sociedad del capital; deslizamiento de la función estratégica del trabajador hacia el consumo como servicio social obligado), es la otra acepción del término * la que predomina en la fase actual del salario/estatuto: el capital invierte al trabajador del salario como se invierte a alguien de un cargo o de una responsabilidad. O también, asedia al trabajador como se asedia a una ciudad: lo ocupa en profundidad y controla todos sus accesos.

No solamente por el salario/renta el capital encarga a los productores de hacer circular el dinero y de volverse así los verdaderos reproductores del capital, sino que, profundizando más, mediante el salario/estatuto hace de ellos adquirientes de bienes, al igual que él, capital, es adquiriente de trabajo. Cada cual queda así investido de la mentalidad profunda del capital.

Inversamente, a partir del momento en que el salario es desconectado de la fuerza de trabajo, ya nada se opone (sino los sindicatos) a una reivindicación salarial maximalista, ilimitada. Porque si hay un «justo precio» para una cierta *cantidad* de fuerza de trabajo, ya no hay precio para el consenso y la participación global. La reivindicación salarial tradicional no es más que la negociación de la *condición* de productor. La reivindicación maximalista es una forma de ataque por parte del asalariado para trastocar el *estatuto* de reproductor al cual está destinado a través del salario. Es un desafío. El asalariado quiere todo. Es su manera, no solamente de hacer más honda la crisis económica del sistema, sino de devolver contra él la exigencia política total que aquel le impone.

Salario máximo para un trabajo mínimo: tal es la consigna. Escalada de la reivindicación cuya salida política podría muy bien ser hacer saltar el sistema por arriba, según su propia lógica del trabajo como presencia forzada. Pues ya no es como productores que intervienen los asalariados sino como no-productivos, rol que les asigna el capital; y no intervienen ya dialécticamente, sino catastróficamente en el proceso.

Menos se tiene que hacer, más se debe exigir un salario alto, puesto que este menor empleo es el signo de un absurdo más evidente aún que la presencia forzada. He aquí la «clase», fruto del capital: desposeída de su explotación misma, del uso de su fuerza de trabajo, no le hará pagar demasiado caro por esta *negativa de producción*, esta pérdida de identidad, este abuso. Explotada, no podía exigir sino lo mínimo. Desclasada, es libre de exigir todo.⁹ Y lo más grave es que el capital se

* N. del T. El término en referencia es *investissement*, que en francés tiene tres acepciones: inversión, investidura y asedio.

9. En otras formas paralelas a la reivindicación maximalista: salario igual para todos, lucha contra la cualificación: todas apuntan a acabar con la división del trabajo (del trabajo como relación social) y con la ley de la equivalencia sobre el te-

pone a tono con ella en este terreno. No es superfluo que los sindicatos intervengan para devolver a los asalariados inconscientes la conciencia de la equivalencia salario/trabajo, que el capital mismo ha abolido. No es superfluo que los sindicatos intervengan para canalizar ese chantaje salarial ilimitado hacia una sana negociación. Sin sindicatos, los obreros exigirían de golpe un 50 %, un 100 %, un 200 % de aumento; y quizá lo obtendrían. Hay ejemplos en ese sentido en Estados Unidos y Japón.¹⁰

La Moneda

La homología planteada por Saussure entre trabajo y significado de una parte y salario y significante de otra, es una especie de matriz de donde se puede irradiar hacia toda la economía política. Hoy se confirma a la inversa: desconexión de los significantes con los significados, desconexión del salario con el trabajo. Escalada paralela del juego de los significantes y del salario. Saussure tenía razón: la economía política es una lengua, y la misma mutación que afecta a los signos de la lengua cuando pierden su estatuto referencial, afecta también a las categorías de la economía política. El mismo proceso se confirma en otras dos direcciones:

I. Desconexión de la producción con toda referencia o finalidad social; entra entonces en la fase del *desarrollo*. Hay que interpretar el desarrollo en este sentido, no como una aceleración, sino como otra cosa que marca en realidad el *fin de la producción*. Este se caracterizaba por una separación significativa entre una producción y un consumo relativamente contingente y autónomo. Pero a partir del momento (la crisis del 29, y sobre todo el fin de la Segunda Guerra mundial) en que el consumo se vuelve literalmente dirigido, es decir, coge fuerza a la vez de mito y de variable controlada, entramos en una fase en que ni la producción ni el consumo tienen ya determinaciones propias ni fines res-

reno, de la equivalencia del salario y de la fuerza de trabajo; ley fundamental para el sistema. Por lo tanto, apuntan indirectamente a la forma misma de la economía política.

10. Es el mismo fenómeno que se está dando en los países subdesarrollados. Ningún límite al precio de las materias primas desde el momento en que éstas, más allá de lo económico, se convierten en el signo, la garantía de la aceptación de un orden político mundial, la sociedad planetaria de la coexistencia pacífica, en donde los países subdesarrollados se hallan socializados a la fuerza, bajo la dependencia de las grandes potencias. La escalada de los precios se vuelve entonces un desafío, no solamente a la riqueza de los países occidentales, sino también al sistema político de la coexistencia pacífica, frente a la dominación de una clase política mundial, capitalista o comunista, poco importa.

Los árabes, antes de la guerra energética, estaban en un plan de reivindicación salarial tradicional: hacer pagar el petróleo *a su justo valor*. En lo sucesivo la reivindicación se vuelve maximal, sin límites, y cambia de sentido.

pectivos, sino que quedan ambos atrapados en un ciclo, o una espiral, o una maraña que los rebasa, y que es la del desarrollo. Este deja bien atrás los objetivos sociales tradicionales de la producción y el consumo. Es un proceso en sí y para sí. No apunta ya a las necesidades ni al provecho. No es una aceleración de la productividad sino, estructuralmente, una inflación de los *signos* de la producción, un trastrueque y una fuga hacia adelante de todos los signos, y del signo monetario desde luego. Es el estadio de los programas de cohetes, del Concorde, de los programas militares de toda índole, de la inflación del parque industrial, de los equipos de infraestructura sociales o individuales, de los programas de formación y reciclaje, etc. Hay que producir cualquier cosa, por una presión de reinversión, cueste lo que cueste (y no en función de la tasa de plusvalía). En este *planning* reproductivo, la obra maestra parece ser la anti-contaminación, donde todo el sistema «productivo» va a reciclarse con la eliminación de sus propios deshechos —ecuación gigantesca con resultado nulo— no nulo, sin embargo, puesto que con la «dialéctica» contaminación/anticontaminación se perfila la esperanza de un desarrollo sin fin.

II. Desconexión del signo monetario de toda producción social: entra entonces en la especulación y la inflación ilimitada. La inflación es a la moneda lo que la escalada de los salarios es a la venta de la fuerza de trabajo (lo que el desarrollo es a la producción). En todos estos casos, la misma desconexión desencadena el mismo desbocamiento y la misma crisis virtual. Desconexión del salario y del «justo» valor de la fuerza de trabajo; desconexión de la moneda y la producción real: la misma pérdida de referencial. En un caso, el tiempo de trabajo social abstracto, en el otro, el patrón-oro, pierden su función de índices y de criterios de equivalencia. Inflación salarial e inflación monetaria (y desarrollo) son pues del mismo tipo y son inseparables.¹¹

Vaciada de las finalidades y de los *afectos* de la producción, la moneda se vuelve especulativa. Del patrón-oro, que no era ya el equivalente representativo de una producción real, pero conservaba su huella en un cierto equilibrio (escasa inflación, convertibilidad de las monedas en oro, etc.) a los capitales flotantes y a la flotación generalizada, la moneda pasa del signo referencial a la forma estructural. Lógica propia del significante «flotante», no en el sentido de Lévi-Strauss, según el cual no habría encontrado aún significado, sino en el sentido de que se ha deshecho de todo significado (de una equivalencia en lo real) como de un freno a su

11. Y la crisis de la energía aporta a ambas al mismo tiempo, una coartada y un argumento perfecto de disuasión. En adelante la inflación, crisis estructural interna del sistema, podrá ser imputada al «excesivo aumento de precios» de los países productores de energía y de materias primas, y el desapego del sistema productivista (expresado en el desafío salarial maximalista, por ejemplo) podrá ser contrarrestado por el chantaje de la penuria, es decir, por el chantaje *del valor de uso del sistema económico* mismo.

proliferación y a su juego ilimitado. La moneda puede así reproducirse a sí misma según un simple juego de transferencias y de escrituras, según un desdoblamiento y una duplicación incesante de su propia sustancia abstracta.

Hot money: así se llama a los eurodólares, sin duda para caracterizar esta ronda insensata del signo monetario. Pero sería más justo decir que la moneda actual se ha vuelto «*cool*», término que designa (McLuhan y Riesman) una relatividad intensa de los términos, pero sin afectos, un juego que se alimenta puramente de las reglas del juego, de la conmutación de los términos y del agotamiento de estas conmutaciones. *Hot* caracteriza, por el contrario, la fase referencial del signo, con su singularidad y su espesor de significado real, su afecto muy fuerte y su escasa conmutabilidad. Estamos en plena fase *cool* del signo. El sistema actual de trabajo es *cool*, la moneda es *cool*, toda disposición estructural en general es *cool*, y la producción y el trabajo «clásicos», procesos *hot* por excelencia, han cedido el puesto al desarrollo ilimitado, ligado a la no-inversión de los contenidos y del proceso de trabajo, que son procesos *cool*.

Coolness es el juego puro de los valores del discurso, de las conmutaciones de la escritura, es la soltura, la distancia de lo que no juega ya verdaderamente más que con las cifras, los signos y las palabras, es la omnipotencia de la simulación operacional. Mientras quede afecto y referencial, estamos en lo *hot*. Mientras quede «mensaje», estamos en lo *hot*. Cuando el médium se vuelve mensaje, entramos en la era *cool*. Y esto es lo que ha ocurrido precisamente con la moneda. Alcanzada una cierta fase de desconexión, ya no es un médium, un medio de circulación de las mercancías, sino que es *la circulación misma*, es decir, la forma realizada del sistema en su abstracción en remolino.

La moneda es la primera «mercancía» que pasa al estatuto de signo y *escapa al valor de uso*. Desde entonces, es repetición del sistema del valor de cambio en un signo visible, y por este concepto es lo que deja ver el mercado (y por lo tanto, también la escasez) en su transparencia. Pero actualmente la moneda da un paso más: *escapa incluso al valor de cambio*. Liberada del propio mercado, se vuelve simulacro autónomo, deslastrada de todo mensaje y de toda significación de cambio, convertida ella misma en mensaje y cambiándose por ella misma. Ya no es, por lo tanto, una mercancía, puesto que ya no hay en ella ni V.U. ni V.C. Ya no es equivalente general, es decir, abstracción mediatrix del mercado. Es lo que circula más rápidamente que el resto, y sin medida común con el resto. Desde luego, se puede decir que siempre lo ha sido, que desde los albores de la economía mercantil es lo que circula más rápidamente, y lo que arrastra a todos los otros sectores a esa aceleración. Y a lo largo de la historia del capital hay distorsión entre los diferentes niveles (financiero, industrial, agrícola, pero también bienes de consumo, etc.) según la velocidad a que circule. Hoy todavía persisten esas

distorsiones, hay por ejemplo, resistencia de las monedas nacionales (ligadas a un mercado, a una producción, a un equilibrio local) a la moneda especulativa internacional. Pero es ésta la que lleva la ofensiva, porque es la que circula más rápidamente, la que deriva, la que flota: un simple juego de flotación puede quebrar cualquier economía nacional. Según una velocidad de rotación diferencial, todos los sectores son gobernados por esa flotación en la cumbre que, lejos de ser un proceso epifenomenal y barroco («¿para qué sirve la Bolsa?») es la más pura expresión del sistema, cuyo escenario descubrimos en todas partes: inconvertibilidad de las monedas en oro o inconvertibilidad de los signos en su referencial; convertibilidad flotante y generalizada de las monedas entre sí o movilidad, juego estructural indefinido de los signos, pero también flotación de todas las categorías de la economía política desde el momento en que pierden su referente-oro, la fuerza de trabajo y la producción social: trabajo y no-trabajo, trabajo y capital se vuelven convertibles, toda lógica se disuelve. Pero también flotación de todas las categorías de la conciencia desde el momento en que el *equivalente mental del patrón-oro*, el sujeto, se ha perdido. No más instancia de referencia bajo cuya jurisdicción los productores podían cambiar sus valores según equivalencias controladas: es el fin del patrón-oro. No más instancia de referencia bajo cuya égida sujeto y objetos podían intercambiarse dialécticamente, intercambiar sus determinaciones en torno a una identidad estable según reglas seguras: es el fin del sujeto de la conciencia. Estamos tentados de decir: es el reino del inconsciente. Consecuencia lógica: si el sujeto de la conciencia es el equivalente mental del patrón-oro, *es el inconsciente el equivalente mental de la moneda especulativa y de los capitales flotantes*. Hoy efectivamente, los individuos, desinvertidos como sujetos y desligados de sus relaciones de objeto, derivan los unos respecto a los otros en un modo incesante de fluctuaciones transferenciales: flujo, conexiones, desconexiones, transferencia/contra-transferencia; toda la socialidad puede describirse perfectamente en términos de inconsciente deleuziano, o de mecánica monetaria (incluso en términos riesmanianos de «*otherdirectedness*»: la «*otherdirectedness*» es ya, en términos desafortunadamente anglosajones y poco esquizofrénicos, esa flotación de las identidades). ¿Por qué habría un privilegio del inconsciente (incluso huérfano y esquizofrénico)? El Inconsciente es esta estructura mental contemporánea de la fase actual, la más radical del intercambio dominante, contemporánea de la revolución estructural del valor.

La Huelga

La huelga se justificaba históricamente en un sistema de producción, como violencia organizada para arrancarle a la violencia inversa del capital una fracción de la plusvalía, si no el poder. Hoy esa huelga ha muerto:

1. Porque el capital tiene capacidad para dejar pudrir todas las huelgas, y esto porque no estamos ya en un sistema de producción (maximalización de la plusvalía). ¡Que perezca la ganancia con tal de que la reproducción *de la forma de la relación social* se salve!

2. Porque estas huelgas no cambian nada en el fondo: el capital redistribuye hoy por sí mismo, es una cuestión de vida o muerte para él. En el mejor de los casos, la huelga le arranca al capital lo que él habría concedido de todas formas en un plazo, según su propia lógica.

Si por lo tanto, las relaciones de producción, y con ellas la lucha de clases, se hundan en las relaciones sociales y políticas orquestadas, está claro que sólo puede hacer irrupción en ese ciclo lo que escapa a la organización y a la definición de clase como:

- instancia histórica *representativa*;
- instancia histórica *productiva*.

Sólo aquellos que escapan al torniquete de la producción y de la representación pueden descomponer los mecanismos y fomentar, desde el fondo de su condición ciega, un vuelco de la «lucha de clases» que podría ser su fin puro y simple como lugar geométrico de lo «político». Es aquí donde la intervención de los inmigrados adquiere sentido en las huelgas recientes.¹²

Porque millones de trabajadores se encuentran, a causa del mecanismo de su discriminación, privados de toda instancia representativa, es su irrupción en la escena occidental de la lucha de clases la que lleva la crisis al nivel crucial de la representación. Mantenidos fuera de clase por la sociedad entera, incluidos los sindicatos (y con la complicidad económico-racial de su «base» en este punto: para la «clase» proletaria organizada, centrada en su relación de fuerzas económico-política con la clase burguesa capitalista, el inmigrado es «objetivamente» un enemigo de clase), los inmigrados actúan, por esta exclusión social, como analizadores de la relación entre trabajadores y sindicatos, y más generalmente de la relación entre la «clase» y toda instancia representativa de la «clase». Desviantes en cuanto al sistema de la representación política, infectan su desvío a todo el proletariado, que aprende también, poco a poco, a prescindir del sistema de la representación y de toda instancia que pretenda hablar en su nombre.

La situación no durará: sindicatos y patrones han olfateado el peli-

12. Pero esta intervención no excluye la de cualquier otro grupo *privado de representación social*. Mujeres jóvenes, liceístas, homosexuales y «proletas», cuando se vuelven «salvajes», o si admitimos que en el fondo los sindicatos no los representan para nada y sólo se representan a sí mismos; todos, en este sentido, somos «inmigrados». Inversamente, aquellos pueden dejar de serlo. No hay por lo tanto, «inmigrantes en cuanto tales», ni constituyen un nuevo sujeto histórico, un neoproletariado que releve al otro.

gro y se dedican a reintegrar a los inmigrados como «comparsa con plenos derechos» en la escena de la «lucha de clases».

La autopsia de los sindicatos

La huelga de marzo-abril del 73 en la Renault constituyó una especie de ensayo general de esta crisis. Confusa en apariencia, descoordinada, manipulada y, a fin de cuentas, un fracaso (salvo la extraordinaria victoria terminológica consistente en reemplazar el término de O.A., en adelante tabú, por el de A.P.: ¡«agente productivo»!), en realidad una buena agonía de los sindicatos arrinconados entre la base y el patronato. Al principio, es una huelga «salvaje» desencadenada por los O.A. inmigrados. Pero la C.G.T. tiene ahora contra este tipo de accidente un arma preparada: la extensión de la huelga a otras fábricas, o a otras categorías de personal, aprovechando así la ocasión de una acción de masas primaveral y en adelante ritual. Ahora bien, incluso este mecanismo de control, que se ha puesto en práctica desde el 68, y en el que contaban apoyarse los sindicatos durante una generación, les falló en realidad esta vez. Incluso la base no salvaje (Seguin, Flins, Sandouville) ora abandonó, ora retomó el trabajo (lo que es también importante) sin consideraciones para con los «consejos» de sus sindicatos. Estos fueron constantemente desautorizados. Lo que obtenían de la dirección para hacerlo ratificar a los obreros, éstos lo rechazaban. Las concesiones que arrancaban a los obreros para reemprender la negociación con la dirección, ésta las rehúsa y cierra las fábricas. Hace un llamado a los trabajadores por encima de los sindicatos. En realidad, impulsa deliberadamente la crisis para forzar a los sindicatos en sus reductos: ¿podrán ellos controlar a *todos* los trabajadores? Es su existencia social, su legitimidad la que está a prueba. Esa es la razón del «endurecimiento» patronal (y gubernamental, a todos los niveles). No se trata ya de una prueba de fuerza entre proletariado organizado (sindicado) y patronato, sino de una *prueba de representatividad* para el sindicato bajo la doble presión de la base y del patronato. Y esta prueba es el resultado de todas las huelgas salvajes de los últimos años, es decir, que tiene por detonador a los no sindicados, los jóvenes refractarios, los inmigrados, todos los fuera de clase.

La apuesta a este nivel es extraordinaria. Es todo el edificio social el que amenaza derrumbarse con la legitimidad y la representatividad sindical. El Parlamento y las otras mediaciones no pesan ya. Incluso la policía no sirve de nada sin los sindicatos si estos últimos son incapaces de ser policivos en las fábricas y en otras partes. En mayo del 68, fueron ellos los que salvaron el régimen. Ahora suena su hora. Profundamente, esta importancia de la apuesta se manifiesta en la confusión misma de los acontecimientos (y esto es válido tanto para la acción de

los estudiantes de secundaria como para las huelgas de la Renault). Huelga, no huelga. ¿Dónde estamos? Nadie decide ya nada. ¿Cuáles son los objetivos? ¿Dónde están los adversarios? ¿De qué hablamos? Los contadores Geiger, gracias a los cuales sindicatos, partidos y grupúsculos miden la combatividad de las masas, se enloquecen. El movimiento liceísta se licúa en las manos de quienes quieren estructurarlo con sus propios objetivos: ¿no tenía entonces objetivos? En todo caso no quiso *hacerse objetivar por detrás*. Los obreros reemprenden el trabajo después de un resultado nulo, mientras que rehusaron hacerlo ocho días antes con ventajas sensibles, etc. En realidad esta confusión es como la del sueño: traduce una resistencia o una censura que actúa sobre el contenido mismo del sueño. Aquí, traduce un hecho capital, y difícilmente aceptable por los propios proletarios: es que la lucha social se ha *desplazado* del enemigo de clase tradicional, externo, patronos y capital, hacia el verdadero enemigo de clase interno, la propia instancia representativa de la clase: partido o sindicato. La instancia a la que los obreros delegan su poder, y que se vuelve contra ellos bajo la forma de delegación del poder patronal y gubernamental. El capital sólo enajena la fuerza de trabajo y su producto, no tiene sino el monopolio de la *producción*. Partidos y sindicatos enajenan el poder social de los explotados, y tienen el monopolio de la *representación*. El haberlos atacado es un progreso revolucionario histórico. Pero este progreso se paga con una menor claridad, una menor resolución, una regresión aparente, la ausencia de continuidad, de lógica, de objetivos, etc. Es que todo se vuelve incierto, todo resiste cuando se trata de enfrentarse con su propia instancia represiva, de echar al sindicato, al delegado, al responsable, al portavoz *de su cabeza*. Pero esa vaguedad de la primavera del 73 indica precisamente que se ha llegado al fondo del problema: los sindicatos y los partidos han muerto, les queda morir.

El desenfreno del proletariado

Esta crisis de la representación es el aspecto *político* crucial de los últimos movimientos sociales. Por sí sola, podría sin embargo no ser mortal para el sistema, y vemos ya perfilarse en todas partes (en los sindicatos mismos) su superación formal (su recuperación) en un esquema generalizado de la *autogestión*. ¡No más delegación de poder, todo el mundo responsable con pleno derecho de la producción! ¡La nueva generación ideológica se alza! Pero tendrá mucho que hacer, porque esta crisis se articula en otra mucho más profunda aún, y que afecta a la producción misma, al propio sistema de la productividad. Y aquí también los inmigrados, indirectamente desde luego, están en posición de analizadores. Del mismo modo que analizaban la relación del «proletariado» con sus instancias representativas, analizan *la relación de los trabajadores con su*

propia fuerza de trabajo, su relación consigo mismos en cuanto fuerza productiva (y ya no a algunos de ellos en cuanto instancia representativa). Y esto porque son ellos los que han sido más recientemente arrancados a una tradición productivista. Porque ha sido necesario desestructurarlos socialmente para arrojarlos al proceso de trabajo occidental, y que a cambio, son ellos los que desestructuran a fondo este proceso general y la moral productivista que domina a las sociedades occidentales.

Todo sucede como si su contrata a la fuerza en el mercado europeo del trabajo, provocara un desenfreno creciente del proletariado europeo en lo referente al trabajo y a la producción. Ya no se trata solamente de prácticas «clandestinas» de resistencia al trabajo (frenado, derroche, absentismo, etc.) que no han cesado nunca; sino que esta vez, abiertamente, colectivamente, espontáneamente, los obreros paran de trabajar, así, súbitamente, no reclaman nada, no negocian nada, con gran desesperación de los sindicatos y los patronos, y vuelven al trabajo también espontáneamente, y *juntos*, el lunes siguiente. Ni fracaso ni victoria, no es una huelga, es un «*paro de trabajo*». Eufemismo que dice mucho más que el término de huelga: es toda la disciplina del trabajo la que cae, todas las normas morales y prácticas que han impuesto la colonización industrial desde hace dos siglos en Europa, las que se disgregan y se olvidan, sin esfuerzo aparente, sin «lucha de clases» propiamente hablando. Discontinuidad, lasitud, indisciplina horaria, indiferencia respecto al *forcing* salarial, al excedente, a la promoción, a la acumulación, a la previsión; se hace justo lo necesario, luego se para y se regresa más tarde. Es exactamente el comportamiento que los colonos reprochan a los «subdesarrollados»: imposible educarlos en el valor/trabajo, en el tiempo racional y continuo, en el concepto de ganancia salarial, etc. Sólo exportándolos a ultramar se consigue integrarlos al fin en el proceso de trabajo. Y es en ese preciso momento cuando los trabajadores occidentales «regresan» cada vez más al comportamiento de los «subdesarrollados». No es la menor revancha de la colonización y de su forma más avanzada (la importación de mano de obra) el ver al proletariado occidental entregado al desenfreno; tanto es así que quizá habrá que exportarlo a su vez a los países subdesarrollados para inculcarle de nuevo los valores históricos y revolucionarios del trabajo.

Hay una relación estrecha entre esta ultra-colonización de los trabajadores inmigrados (puesto que las colonias no eran rentables en el lugar, se las importa) y esta descolonización industrial que afecta a todos los sectores de la sociedad (en todas partes, escuela, fábrica, se pasa de la fase *hot* de inversión del trabajo a la *práctica cool* y *cínica de las tareas*). Son ellos, los inmigrados (y los O.S. jóvenes o rurales), por ser los más recientemente salidos de la indiferencia «salvaje» al trabajo «racional», los que analizan la sociedad occidental en lo que puede tener de reciente, de frágil, de superficial y de arbitrario esta colectivización forzada por el trabajo, esta paranoia colectiva, de la que tanto han hecho

una moral, una cultura, un mito, que han olvidado que no hace dos siglos que fue impuesta esta disciplina industrial, al precio de esfuerzos inauditos, incluso en Occidente; que nunca triunfó realmente y que comienza a resquebrajarse peligrosamente (en el fondo no habrá durado quizá más que la otra colonización, la de ultramar).

La huelga por la huelga

La huelga por la huelga es la verdad actual de la lucha. Sin motivación, sin objetivo ni referencial político, responde por medio de la oposición a una producción igualmente sin motivación, sin referencial, sin valor de uso social, sin otra finalidad que ella misma; *a una producción por la producción*, en resumen, a un sistema que no es más que un sistema de *reproducción*, y que gira sobre sí mismo en una gigantesca tautología del proceso de trabajo. La huelga por la huelga es la tautología inversa, pero subversiva, puesto que pone al descubierto esta forma nueva del capital, que corresponde al estadio último de la ley del valor.

La huelga deja de ser un medio, y solamente un medio, de pesar en la relación de fuerzas políticas y el juego del poder. Se vuelve un fin. Niega, parodiándola en su propio terreno, esta especie de finalidad sin fin en que se ha convertido la producción.

En la producción por la producción, no hay más *despilfarro*. Este término, válido en una economía restringida del uso, es inutilizable para nosotros. Conciérne a una crítica piadosa del sistema. El Concorde, el programa espacial, etc., no es derroche; al contrario. Porque lo que el sistema, una vez alcanzado ese alto nivel de inutilidad «objetiva», produce y reproduce *es el trabajo mismo*. Es, por lo demás, lo que todo el mundo (trabajadores y sindicatos incluidos) exige de él primeramente. Todo gira alrededor del empleo —lo social es la creación de empleos— para preservar el empleo, los sindicatos británicos están dispuestos a transformar el Concorde en bombardero supersónico; inflación o desempleo: viva la inflación, etc. El trabajo se ha convertido, como la Seguridad Social, como los bienes de consumo, en un bien de redistribución social. Inmensa paradoja: el trabajo es cada vez menos una fuerza productiva, y cada vez más un *producto*. Este aspecto no es el menos característico de la mutación actual del sistema del capital, de la revolución por la cual pasa del estadio específico de la producción al de la reproducción. Cada vez necesita menos fuerza de trabajo para funcionar y ampliarse, y se le exige que suministre, que «produzca» cada vez más trabajo.

A esta absurda circularidad de un sistema en el que se trabaja para producir trabajo, corresponde la reivindicación de la huelga por la huelga (es, por lo demás, en lo que paran hoy la mayor parte de las huelgas «reivindicativas»). «Páguenos las jornadas de huelga», es decir, en el

fondo: páguenos para que podamos *reproducir* la huelga por la huelga. Vuelco de lo absurdo del sistema general.

Hoy, cuando los productos, *todos* los productos, y el trabajo mismo, están más allá de lo útil y de lo inútil; ya no hay trabajo productivo, sólo hay trabajo *reproductivo*. Igualmente, ya no hay consumo «productivo», ni consumo «improductivo»: sólo hay un consumo *reproductivo*. El ocio es tan «productivo» como el trabajo, el trabajo de una fábrica tan «improductivo» como el descanso o el terciario; poco importa una u otra fórmula, y *esta indiferencia marca precisamente la fase consumada de la economía política*. Todos son *reproductivos*, es decir, han perdido la finalidad concreta que les distinguía. Nadie produce ya. La producción ha muerto. ¡Viva la reproducción!

Genealogía de la producción

Lo que es reproducido en el sistema actual, es el capital en su definición más rigurosa: como *forma de la relación social*, y no en la acepción vulgar, como dinero, ganancia y sistema económico. Siempre se ha entendido la reproducción como reproducción «ampliada» del modo de producción, y determinada por este último. Mientras que habría que concebir el modo de producción como modalidad (y no la única) del *modo de reproducción*. Fuerzas productivas y relaciones de producción —dicho de otro modo, la esfera de la productividad material— no son quizá más que una de las coyunturas posibles y, por lo tanto, históricamente relativa, del proceso de reproducción. La reproducción es una forma que supera con mucho a la explotación económica. El juego de las fuerzas productivas no es, pues, su condición necesaria.

Históricamente, el estatuto del «proletariado» (del asalariado industrial) ¿no es en primer término el del encierro, de la concentración y de la exclusión social?

El confinamiento manufacturero es la ampliación fantástica del encierro descrito por Foucault en el siglo XVII. El trabajo «industrial» (no artesanal, colectivo, privado de los medios de producción, bajo control) ¿no ha nacido en los grandes Hospitales Generales? En los primeros tiempos, una sociedad en vía de racionalización, encierra a sus ociosos, sus errantes, sus desviantes. Los ocupa, los fija, les impone su principio racional de trabajo. Pero la contaminación es recíproca, y este corte por el cual la sociedad ha establecido su principio de racionalidad, refluye a toda la sociedad de trabajo: el encierro es un micro-modelo que va a generalizarse después, como sistema industrial, a toda la sociedad convertida, bajo el signo del trabajo, de la finalidad productivista, en un campo de concentración, de arresto, de reclusión.

En lugar de exportar el concepto de proletariado y de explotación a la opresión racial, sexual, etc., hay que preguntarse si no es lo inverso.

Si el obrero no es en primer lugar, si su estatuto fundamental no es, como el loco, el muerto, la naturaleza, los animales, los niños, los negros, las mujeres —no un estatuto de *explotación*, sino un estatuto de *excomunicación*— no un estatuto de explotación y de explotación, sino un estatuto de discriminación y de mercado.

Yo sostengo la hipótesis de que no ha habido jamás verdadera lucha de clases más que sobre la base de esta discriminación: la lucha de los infrahombres contra su estatuto de bestias, contra la abyección de ese corte de casta que los destina a la infrahumanidad del trabajo. Esto es lo que hay detrás de cada huelga, de cada rebelión, hoy aun detrás de las acciones más «salariales»: su virulencia viene de allá. Dicho esto, el proletario es hoy día un ser «normal», el trabajador ha sido promovido a la dignidad de «ser humano» con pleno derecho, y en cuanto tal reanuda todas las discriminaciones dominantes por su cuenta: es racista, machista, represivo. Respecto a los desviantes actuales, a los discriminados de toda índole, está del mismo lado de la burguesía: del lado humano, del lado normal. Es tan cierto que la ley fundamental de esta sociedad no es la ley de la explotación, sino el *código de la normalidad*.

Mayo del 68: La ilusión de la producción

La primera onda de choque de este paso de la producción a la pura y simple reproducción fue Mayo del 68. Primero alcanzó a la Universidad, empezando por las Facultades de ciencias humanas, porque fue allí donde se hizo más evidente (incluso sin una conciencia «política» clara) que *no se producía* ya nada, y que no se hacía más que reproducir (docentes, saber y cultura, todos ellos factores de reproducción del sistema general). Es esto, vivido como inutilidad total, irresponsabilidad («¿Para qué los sociólogos?») relegación, lo que fomentó el movimiento estudiantil del 68 (y no la ausencia de salidas —salidas hay siempre suficientes en la *reproducción*—, lo que no existe ya son lugares, espacios donde se *produzca* verdaderamente algo).

Esta onda de choque continúa corriendo. No puede sino propagarse hasta las extremidades del sistema, a medida que sectores enteros de la sociedad vayan cayendo del rango de *fuerzas productivas* al puro y simple estatuto de *fuerzas reproductivas*. Si este proceso ha llegado primero a los sectores de la cultura, del saber, de la justicia, de la familia, es decir, los sectores llamados «superestructurales», está claro que hoy va afectando progresivamente a todo el sector llamado «infraestructural». Una nueva generación de huelgas desde el 68, parciales, salvajes, episódicas, poco importa, testimonia no ya la «lucha de clases» de un proletariado asignado a una producción, sino la rebelión de los que, en las fábricas mismas, están asignados a la reproducción.

Sin embargo, en este sector son las categorías marginales, anómicas,

las primeras afectadas: jóvenes O.S. importados directamente del campo a la fábrica, inmigrados, no sindicalizados, etc. Por todas las razones señaladas, el proletariado «tradicional», organizado y sindicalizado, tiene efectivamente todas las probabilidades de ser el último en reaccionar, puesto que es el que puede mantener por más tiempo *la ilusión del trabajo* «productivo». Esta conciencia de ser, respecto a todos los demás, verdaderos «productores», de estar a pesar de todo, aunque sea al precio de la explotación, en la fuente de la riqueza social, esta conciencia «proletaria», reforzada y sancionada por la organización, constituye ciertamente la más segura muralla *ideológica* contra la desestructuración del sistema actual que, lejos de proletarizar a capas enteras de la población, es decir, de ampliar la explotación del trabajo «productivo» como lo quiere la buena teoría marxista, alinea a todo el mundo en el mismo estatuto de trabajador reproductivo.

Los trabajadores «productivos» manuales viven, más que cualquier otro, en *la ilusión de la producción*, tal como viven su ocio en la ilusión de la libertad.

Mientras las cosas son vividas como fuente de riqueza o de satisfacción, *como V.U.*, así fuera el peor trabajo enajenado y explotado, son soportables. Mientras se puede hacer referencia a una «producción» correspondiente (aunque sea imaginariamente) a las necesidades individuales o sociales (es por lo que el concepto de necesidad es tan fundamental y tan mixtificador), las peores situaciones individuales o históricas son soportables, porque *la ilusión de la producción es siempre la ilusión de hacer coincidir a ésta con su valor de uso ideal*. Y los que hoy creen en el valor de uso de su fuerza de trabajo —los proletarios— son virtualmente los más mixtificadores, los menos susceptibles a esta rebelión que sacude a la gente del fondo de su inutilidad total, de la manipulación circular que hace de ellos puros jalones de una reproducción insensata.

El día en que este proceso se generalice en toda la sociedad, Mayo del 68 tomará la forma de una explosión general, y el problema de la unión estudiantes/trabajadores no se planteará ya. Este no hacía sino traducir el foso que separa a los que en el sistema actual, creen aún en su propia fuerza de trabajo, y los que no creen ya en ella.

LA ECONOMIA POLITICA COMO MODELO DE IMITACION

La economía política es en lo sucesivo *lo real* para nosotros, es decir, exactamente lo que es el referencial en el signo: el horizonte de un orden difunto, pero en el que la simulación preserva un equilibrio «dialéctico» del conjunto. Lo real, *por lo tanto*, lo imaginario. Porque aquí

también las dos categorías antaño diferentes, se han fusionado y van a la deriva juntas. El código (la ley estructural del valor) representa la reactivación sistemática de la economía política (ley restringida y mercantil del valor) como real/imaginario de nuestras sociedades, y la manifestación de la forma restringida del valor equivale a la ocultación de su forma radical.

Ganancia, plus-valía, mecánica del capital, lucha de clases: todo el discurso crítico de la economía política es puesto en escena como discurso de referencia. El misterio del valor es producido en escena (desde luego, el misterio ha cambiado simplemente de valor: es el valor estructural el que se ha vuelto misterioso). Todo el mundo está de acuerdo sobre la «instancia determinante» de lo económico, se vuelve «obscena».¹³

13. El cartel B.N.P.: «Su dinero me interesa —toma y daca—, usted me presta su dinero y yo le hago beneficiarse de mi banco», merece ser analizado en ese sentido.

1.º Es la primera vez que el capital (en su institución punta, que es el capital financiero internacional) enuncia tan claramente, mirando a los ojos, la ley de la equivalencia, y la enuncia como *argumento publicitario*. Usualmente estas cosas se callan, el intercambio mercantil es *inmoral*, y toda la publicidad tiende a esconderlo enfocándolo como servicio. Por lo tanto, podemos estar seguros de que esta franqueza es una máscara de segundo grado.

2.º El objetivo aparente es convencer económicamente a la gente de que hacen un buen negocio poniendo su dinero en el B.N.P. Pero la verdadera estrategia es paralela (como los servicios secretos). Se trata de convencer a la gente, mediante esta franqueza capitalista «de hombre a hombre», de que se acabó el sentimiento, la ideología del servicio, y que las cartas sobre la mesa, etc. Es seducirlos con la obscenidad de revelar la ley oculta, inmoral, de la equivalencia. Complicidad «viril»: compartamos entre hombres la verdad obscena del capital. De ahí el olor a impudicia de ese cartel, el aire lascivo y sucio de esos ojos fijos en vuestro dinero como si fuera vuestro sexo. La técnica es la provocación perversa, mucho más sutil que la de la seducción simplista mediante la sonrisa (que será el tema de la contra-ofensiva de la Sociedad General: «Es el cliente quien debe sonreír, no el banquero»). Seducir a la gente con la obscenidad de lo económico, atraparlos al nivel de la fascinación perversa que ejerce el capital en su misma atrocidad. Bajo este ángulo, el slogan significa simplemente: «Su culo me interesa —toma y daca—, présteme sus nalgas y le jodo». Lo cual no es que desagrade a todo el mundo. Detrás de la moral humanista de los intercambios hay un deseo profundo del capital, un deseo vertiginoso de la ley del valor, y es esa complicidad, más acá o más allá de lo económico, lo que trata de rescatar este cartel, con lo que demuestra, sin saberlo quizá, una intuición *política*.

3.º Los anunciantes no pueden desconocer que esa cara de vampiro para con las clases medias, esa complicidad lúbrica, ese ataque directo podría desencadenar reacciones negativas. ¿Por qué correr el riesgo?

Ahí está la trampa más extraña: este cartel está hecho para cristalizar las resistencias sobre la ley de la ganancia y de la equivalencia, para imponer la equivalencia del capital y de la ganancia, del capital y de lo económico (toma y daca) *en un momento en el que eso ya no es cierto*, en el que el capital ha desplazado su estrategia y por tanto, puede enunciar su «ley» porque ya no es su verdad. La enunciación de esta ley no es más que un engaño suplementario.

El capital ya no vive de la ley de lo económico, por eso esta ley puede convertirse en argumento publicitario, caer en la esfera del *signo* y de la manipulación.

Es una provocación. El capital ya no va a buscar sus coartadas en la naturaleza, Dios o la moral, sino directamente en la economía política, en su *crítica*, y vive de su propia denuncia interna; estímulo dialéctico y *feedback*. De ahí el rol esencial que juega el análisis marxista en el *design* del capital.

El mismo escenario funciona aquí que el descrito por Bourdieu/Pasaron para el sistema escolar: Es su pretendida autonomía lo que le permite reproducir eficazmente la estructura de una sociedad de clases. Aquí también, es la autonomía pretendida de la economía política (mejor aún: su valor de instancia determinante) lo que le permite reproducir eficazmente la regla del juego simbólico del capital, su dominación real de vida y de muerte, la fundada en el código, que fomenta continuamente la economía política como médium, como coartada, como taparabos.

Una máquina debe funcionar si se quiere que reproduzca las relaciones de producción. Una mercancía debe tener un valor de uso para poder sustentar el sistema del valor de cambio. Tal era el escenario en el primer nivel. Hoy la simulación está en el segundo nivel: una mercancía debe funcionar como valor de cambio para ocultar mejor que circula

Lo económico no es más que el teatro cuantitativo del valor. El cartel lo expresa a su manera, y el dinero no es allí más que un pretexto.

De ahí la conmutabilidad del cartel, que puede actuar a todos los niveles:

Por ejemplo: Su inconsciente me interesa —toma y daca—: présteme sus fantasmas y yo le hago beneficiarse de mi análisis.

Su muerte me interesa —toma y daca—: tome un seguro de vida y yo haré la felicidad de los suyos.

Su productividad me interesa —toma y daca—: présteme su fuerza de trabajo y yo le hago beneficiarse de mi capital.

Y así sucesivamente: este cartel puede servir de «equivalente general» en todas las relaciones actuales.

4.º Si el mensaje fundamental del cartel no es el de la equivalencia, $a = a$, toma y daca (nadie es tonto, y los publicistas *lo saben muy bien*), ¿es entonces el de la plus-valía, el hecho de que la operación se salda para el banquero y el capital mediante la ecuación: $a = a + a'$? El cartel apenas oculta esta verdad, y todo el mundo puede olfatearla. El capital actúa aquí entre perro y lobo, se desenmascara casi, pero no es grave porque lo que dice el cartel en realidad no es del orden de la equivalencia cuantitativa ni de la plus-valía, sino del orden de la tautología:

no: $a = a$

ni: $a = a + a'$

sino: *A es A*

es decir, un Banco es un Banco, un banquero es un banquero, el dinero es el dinero, y usted nada puede hacer al respecto. Con el pretexto de enunciar la ley de la equivalencia económica, el cartel enuncia en realidad el imperativo tautológico, regla fundamental de la dominación. Porque, un Banco es un Banco, una mesa es una mesa, o 2 y 2 son 4 (y no 5 como quería Dostoyevski), eso es el verdadero *crédito* capitalista. Cuando el capital dice: «Su dinero me interesa», finge la rentabilidad para asegurar la *credibilidad*. Esta credibilidad es de orden económico, pero el *crédito*, que se asocia a la tautología y resume en ella la identidad del orden capitalista, es de orden simbólico.

como signo, y reproduce el código.¹⁴ La sociedad debe producirse como sociedad de clases, como lucha de clases, debe «funcionar» en el nivel marxista/crítico para enmascarar mejor la ley verdadera del sistema y la posibilidad de su destrucción simbólica. Marcuse ha señalado desde hace tiempo ese patinazo de la dialéctica materialista: las relaciones de producción, lejos de estar desbaratadas por las fuerzas productivas, someten en lo sucesivo a las fuerzas productivas (ciencia, técnica, etc.) y encuentran en ello *una nueva legitimidad*. Aquí también hay que pasar al segundo nivel: son las relaciones sociales de dominación simbólica las que someten al modo de producción entero (fuerzas productivas y relaciones de producción conjuntamente) y las que encuentran allí, en el movimiento aparente de la economía política y *de su revolución*, una nueva legitimidad y la mejor de las coartadas.

De ahí la necesidad de resucitar, de dramatizar la economía política como estructura pantalla. De ahí el tipo de crisis, de perpetuo simulacro de crisis con el que tenemos que habérmolas hoy.

En el estadio estético de la economía política, que es el de una finalidad sin fin de la producción, el mito ético, ascético, de la acumulación y del trabajo se derrumba. El capital, que corre el riesgo de reventar a causa de esta licuefacción de los valores, se vuelve por lo tanto nostálgico de su gran período *ético*, aquel en el que producir tenía un sentido, la edad de oro de la penuria y del desarrollo de las fuerzas productivas. Para restablecer las finalidades, para reactivar el principio de lo económico, hay que regenerar la penuria. De ahí la ecología, donde la amenaza de escasez absoluta restituye una ética de la conservación de la energía. De ahí la crisis de la energía y de las materias primas, verdadera bendición para un sistema al que el espejo de la producción no devolvía ya más que una forma vacía y perturbada. La crisis va a permitir devolver al código de la economía su referencial perdido, al principio de producción una gravedad que se le escapaba. Se va a recuperar el gusto de la ascesis, la inversión patética que nace de la carencia y de la privación.

Todo el viraje ecológico de los últimos años había emprendido ya este proceso de regeneración por la crisis; una crisis que no es ya de superproducción, como la de 1929, sino de involución del sistema y de reciclaje de su identidad perdida.¹⁵ Tampoco crisis de la *producción*, sino

14. Así, al igual que hubo (para Marx también) un fantasma naturalista del valor de uso, hoy día hay para nosotros un fantasma economista del valor de cambio. El valor de cambio tiene para nosotros, en el juego estructural del código, el mismo rol que tenía el valor de uso en la ley mercantil del valor; simulacro referencial.

15. El senado americano ha llegado incluso a evaluar lo que costaría devolver el agua al grado de pureza que tenía antes de la conquista de América por los europeos (la «norma 1491», puesto que Cristóbal Colón desembarcó, como sabemos, en 1492). 350 mil millones de dólares. Pero poco importan los millones de dólares, porque lo que calculan los senadores en realidad, es el precio que valdría

de la *reproducción* (de ahí la imposibilidad de captar lo que hay en esta crisis de verdad y de simulacro). La ecología es la producción que se regenera en el espectro de la penuria, que recupera una necesidad natural en que fortalecer la ley del valor. Pero la ecología es demasiado lenta. Una crisis súbita, como la del petróleo, constituye una terapéutica más enérgica. Cuanto menos petróleo hay, más vamos a percibir que hay producción. A partir del momento en que el lugar de la materia prima vuelve a ser señalado, la fuerza de trabajo recupera su sitio también, y todo el mecanismo de la producción vuelve a ser inteligible. Se había marchado a dar una vuelta.

Por lo tanto, nada de pánico. A la hora en que la movilización intensiva de la fuerza de trabajo, la ética de la fuerza de trabajo amenazan derrumbarse, la crisis de la energía material llega a punto para ocultar la destrucción verdaderamente catastrófica de la *finalidad* de la producción, y desplazarla hacia una simple *contradicción interna* (ahora bien, sabemos que este sistema vive de sus contradicciones).

*

Todavía existe la ilusión de pensar que el sistema del capital, en un cierto umbral de reproducción ampliada, pasa irreversiblemente de una estrategia de la penuria a una estrategia de la abundancia. La crisis actual demuestra que esta estrategia es reversible. La ilusión provenía de una fe ingenua en una *realidad* de la penuria o en una *realidad* de la abundancia y, por lo tanto, de la ilusión de la oposición *real* entre los dos términos. Mientras que estos dos términos son simplemente *alternativos*, y la definición estratégica del neocapitalismo no es pasar a la fase de la abundancia (del consumo, de la desublimación represiva, de la liberación sexual, etc.), sino a la fase de la *alternancia sistemática* entre los dos: penuria y abundancia, porque ambos términos no tienen ya referencia ni, por tanto, realidad antagonica, y el sistema puede jugar indiferentemente con el uno o con el otro. Esto representa el estadio consumado de la reproducción. En el campo político este estadio se alcanza cuando habiendo sido neutralizado todo antagonismo entre la izquierda y la derecha, el ejercicio del poder puede jugar a la alternancia de una y otra.

devolver el sistema a la pureza original de la acu...ación primitiva, a la edad de oro de la fuerza de trabajo. ¿La norma 1890, incluso 1840?

Del mismo modo, el sistema monetario actual sueña con el oro y con el Gold Exchange Standard como estabilizador y regenerador de los valores fiduciarios. Porque la especulación libre e ilimitada sobre la base de la pérdida del patrón-oro —estadio actual de las cosas— roza a cada instante la catástrofe: una arbitrariedad y una inflación tan gigantesca que la propia instancia de la moneda vacila y pierde toda credibilidad. Aquí también es necesaria una regeneración cíclica por medio del referencial, una regeneración «crítica», para que los intercambios financieros no lleguen al límite de su irrealidad, donde se destruirían a sí mismos.

Es esta indeterminación de los términos, esta neutralización *de una oposición dialéctica en una pura y simple alternancia estructural*, lo que produce ese efecto tan característico de *incertidumbre sobre la realidad de la crisis*. Ese efecto insoportable de simulacro —característico de todo lo que procede del funcionamiento sistemático del código— todo el mundo trata de conjurarlo en términos de complot. La crisis sería fomentada por el «gran capital»: esta hipótesis es tranquilizadora, puesto que restaura una instancia económico-política *real*, y la presencia de un *sujeto* (oculto) de la crisis, por lo tanto, de una verdad de la historia. El terror del simulacro se ha alzado: todo es preferible; más vale la fatalidad económico-política omnipresente del capital, con tal de que haya una verdad clara: la ganancia, la explotación, más vale esta atrocidad *económica* del capital que reconocer la situación en que estamos, en la que todo se practica y se anula por efecto del código. El desconocimiento de esta «verdad» de la dominación mundial, si la hay, es proporcional a la crisis que la revela por primera vez en toda su amplitud.

Porque la crisis del 29 era todavía una crisis del capital proporcionado a su tasa de reinversión, de plus-valía y de ganancia, una crisis de la (super)producción proporcionada a las finalidades sociales del consumo. Y es la regulación de la demanda lo que resuelve esta crisis en un intercambio sin fin de finalidades entre producción y consumo. De ahí en adelante (y definitivamente después de la Segunda Guerra mundial) una y otro dejan de ser polos opuestos y eventualmente contradictorios. A la vez, todo el campo de lo económico pierde, con la posibilidad misma de la crisis, toda determinación interna. No subsiste sino como proceso de simulación económica en los confines de un proceso de reproducción que lo absorbe por entero.¹⁶

¿Pero ha habido jamás penuria *real* y, por lo tanto, realidad del principio económico, para que hoy se pueda decir que desaparece y no actúa sino como mito y, a la vez, mito alternativo del de la abundancia? ¿Ha habido históricamente un *valor de uso* de la penuria y, por lo tanto, una finalidad irreductible de lo económico, de manera que hoy se pueda de-

16. Por supuesto, todavía hay contradicciones entre la ley estructural y la ley mercantil del valor, como las hubo en una fase anterior entre la ley mercantil y los valores precapitalistas resistentes (incluso éstas no han desaparecido completamente). Así, el sistema tiene como finalidad absoluta el controlar la muerte: eso hace parte del lineamiento estructural de la vida, pero choca con ciertos imperativos económicos, con una lógica tradicional de la ganancia (costo gigantesco de los cuidados prolongados, de la supervivencia hospitalaria, etc.). De ello resulta un compromiso, un equilibrio absurdo (la tasa del 35 % de enfermos de leucemia que se decide hacer sobrevivir). Evaluación del costo marginal de la muerte. Más allá, se los deja morir. ¿Cinismo económico? No, al contrario, es la economía la que impide que el sistema llegue al límite de su propia lógica, que es cerrar a la gente el acceso a la muerte.

En realidad hay un juego entre las dos formas del valor, y todo está gobernado por esta estrategia de desdoblamiento y de crisis. Porque la crisis es lo que parece exigir una solución, pero resulta que ella es *ya* esa solución.

cir que ha desaparecido en el ciclo de la reproducción en provecho de la hegemonía única de un código, de una regulación por el código que es una verdadera sentencia de vida y de muerte? Nosotros decimos: la economía para *producirse* (y ella no produce jamás sino a ella misma) necesita esa tensión dialéctica entre penuria y abundancia; pero el sistema, para reproducirse, no necesita hoy más que *la operación mítica de la economía*.

*

Debido a que toda la esfera de lo económico está desmontada, todo puede decirse en términos de economía política y de producción. Lo económico pasa a ser el discurso explícito de toda una sociedad, la vulgata de todo análisis y, preferentemente, en su variante marxista. Hoy, todos los ideólogos han encontrado su lengua materna en la economía política. Todos los sociólogos, los *human scientists*, etc., viran hacia el marxismo como discurso de referencia. Incluso los cristianos, sobre todo los cristianos, desde luego. Es toda la nueva izquierda divina la que se alza. Todo se ha vuelto «político» e «ideológico», por la misma operación de integración sin orillas. Los hechos diversos son política, el deporte es política, del arte no hablemos: la razón está en todas partes del lado de la lucha de clases. Todo el discurso latente del capital se ha vuelto manifiesto y se observa por doquier un júbilo evidente por esta asunción de la «verdad».

Mayo del 68 ha marcado la etapa decisiva en esta *naturalización de la economía política*. La sacudida de Mayo del 68, al socavar el sistema en las profundidades de su organización simbólica, volvió urgente, vital, el paso de las ideologías «superestructurales» (morales, culturales, etc.) a una ideologización de la infraestructura misma. El capital, al oficializar el discurso de la oposición, redobla su poder detrás de esta legalización de lo económico y de lo político. Es la economía política la que cerró la brecha del 68, la economía política *marxista*, como son los sindicatos y los partidos de izquierda quienes «negociaron» la crisis sobre el terreno. El referente oculto de la economía y de lo político sólo fue desenterrado por lo tanto para salvar una situación catastrófica, y hoy continúa siendo difundido, generalizado, desesperadamente reproducido porque la situación catastrófica abierta por Mayo del 68 no ha cesado.

Si osáramos, diríamos que lo económico y su crítica no es sino una superestructura; pero no osaremos porque eso no sería más que voltear esa vieja piel como un guante. ¿Dónde estaría entonces la infraestructura, etc.? Y eso equivaldría a dar a lo económico la oportunidad de resurgir un día por un juego de balanza que es un efecto del código. Nos han hecho demasiado a menudo la jugada de la infraestructura para que vayamos a lanzarnos de nuevo a ese juego de máscaras. El propio sistema ha puesto fin a estas determinaciones *infra* y *superestructurales*. Hoy finge

tomar lo económico como infraestructura porque Marx le ha soplado generalmente esa estrategia de recambio, pero de hecho, el capital jamás ha funcionado realmente con esa distinción imaginaria; no es tan ingenuo. Su poder proviene justamente de su desarrollo simultáneo a todos los niveles, y de no haberse planteado jamás *en el fondo* la cuestión de la determinación, de la distinción marrullera de las instancias y de la «ideología»; de no haberse confundido jamás en el fondo con la producción, como le sucedió a Marx y a todos los revolucionarios posteriores, los cuales creyeron y creen aún en la producción, y que le han mezclado sus fantasmas y su más loca esperanza. El capital se contenta con desarrollar su ley de un solo movimiento, ocupando inexorablemente todo el espacio de la vida, sin mezclarse en prioridades. Y si ha puesto a la gente a trabajar, la ha puesto también en la cultura, la ha puesto en las necesidades, la ha puesto en el lenguaje y en los idiomas funcionales, en la información y en la comunicación, la ha puesto en el derecho, en la libertad, en la sexualidad, la ha puesto en el instinto de conservación y la ha puesto en el instinto de muerte. Los ha amaestrado en todas partes a la vez de acuerdo a unos minutos adversos e indiferentes. Esa es su sola ley: la indiferencia. ¿Jerarquizar las instancias? Juego demasiado peligroso, y que corre el riesgo de volverse contra él. No: nivelar, neutralizar, cuadrricular, indiferenciar, he aquí lo que sabe hacer, he aquí cómo procede según su ley. Pero también, disimular este proceso fundamental bajo la máscara «determinante» de la economía política.

En el capital actual, gigantesca máquina polimorfa, lo simbólico (don y contra-don, reciprocidad y reversión, gasto y sacrificio) no es nada ya, la naturaleza (el gran referencial de origen y de sustancia, la dialéctica sujeto/objeto, etc.) no es nada ya, la economía política misma sólo sobrevive en estado de coma avanzado, pero todos estos fantasmas se arrastran aún en el campo operacional del valor. Quizá hay en ello, a una escala gigantesca, el eco de lo que Marx señalaba: cada acontecimiento pasa primero por una existencia histórica, para resucitar en forma de parodia. Sólo que para nosotros las dos fases se interpenetran, porque la buena vieja historia materialista misma se ha vuelto un proceso de simulación, ni siquiera brinda ya la oportunidad de una parodia teatral y grotesca: es directamente como se ejerce hoy el terror fundado en las cosas vaciadas de su sustancia, es en forma inmediata que se anticipan los simulacros a nuestra vida en todas sus determinaciones. Ya no es el teatro y lo imaginario; es una táctica feroz de neutralización que ya no deja lugar a la bufonada tipo Napoleón III, farsa histórica que la historia *real*, según Marx, supera sin esfuerzo. Los simulacros son otra cosa, y son ellos los que nos liquidan, junto con la historia. O quizá esto demuestra una ilusión general de Marx sobre las posibilidades de *revolución* del sistema. El vio muy bien lo que rondaba por el capital en su época, su capacidad de socavar sus propias bases y de pasar «por encima supermultiplicada». Veía claramente que el capital tendía a reducir, si no

a eliminar totalmente, la fuerza de trabajo de su proceso, y a sustituirla por una gigantesca fuerza de trabajo muerto. Pero como pensaba que la fuerza de trabajo vivo era el fundamento objetivo, histórico y necesario del capital, no podía pensar sino que éste cavaba así su propia tumba. Ilusión: el capital ha enterrado a la fuerza de trabajo, pero de una manera más sutil: ha hecho de ella el segundo término de una oposición pautada con el capital. Esta *energía* de ruptura que debía hacer estallar las relaciones de producción, la ha convertido en un término homogéneo de las relaciones de producción, en una simulación de oposición bajo el signo del trabajo muerto. En lo sucesivo es una sola instancia hegemónica, la del trabajo muerto, la que se desdobra en capital y trabajo vivo: resuelto el antagonismo por un dispositivo binario de funcionamiento codificado. Pero, se dirá, ¿la plus-valía, la producción? Y bien, al capital se le da una higa. Sin prestarle una intuición marxista (aunque Marx haya hecho todo lo posible por *iluminar* al capital sobre lo que le esperaba: si se obstinaba en actuar en el terreno de la producción, iba a su muerte en breve plazo. La economía era una trampa mortal para el capital), todo sucede como si él hubiera comprendido bien a Marx en este punto y, en consecuencia, «elegido» liquidar la producción para pasar a otro tipo de estrategia. Digo: todo sucede como si, porque no es del todo seguro que el capital haya tenido jamás esta visión productivista de sí mismo (sólo Marx, en el fondo, la habría tenido, y proyectado ese fantasma como verdad histórica), es más verosímil que no haya hecho jamás más que *utilizar* a la producción, listo para abandonarla más tarde, cuando eso lo arrastre a contradicciones mortales. El capital ¿ha tomado jamás en serio la producción? No es tan tonto: en plena seriedad de la producción, el capital no es ya, sin duda, más que simulación.

Es por esto que los únicos actos que atentan contra su dominación real son aquellos que se sitúan en el campo de esta indeterminación radical, y que rompen esta estrategia económica de disuasión.

*

No se destruirá jamás al sistema por una revolución directa, dialéctica, de la infraestructura económica o política. Todo lo que produce contradicción, relación de fuerzas, energía en general, no hace más que regresar al sistema e impulsarlo, según una distorsión semejante al anillo de Möbius. No se le vencerá jamás según su propia lógica, la de la energía, del cálculo, de la razón y de la revolución, la de la historia y del poder, la de cualquier finalidad o contra-finalidad; la peor violencia a este nivel no tiene asidero y se vuelca contra sí misma. No se vencerá jamás al sistema en el plano *real*: el peor error de todos nuestros estrategias revolucionarios es creer poner fin al sistema en el plano *real*: eso es su imaginario, lo que les impone el propio sistema, que no vive y

sobrevive sino de llevar continuamente a los que lo atacan, a batirse en el terreno de la realidad, *que es para siempre el suyo*. Es allí donde todos arrojan sus energías, su violencia imaginaria, que una lógica implacable reconduce constantemente al sistema. El no tiene nada que ver con la violencia o contra-violencia real, vive de violencia simbólica. No en el sentido degradado en que esta fórmula se ha impuesto: una violencia «por los signos», por donde el sistema duplicaría o «disfrazaría» su violencia material. No: la violencia simbólica se deduce de una *lógica* de lo simbólico (que no tiene nada que ver con el signo o la energía): reversión, reversibilidad incesante del contra-don e, inversamente, toma de poder por el ejercicio unilateral del don.¹⁷

Lo que hay que hacer es, por lo tanto, desplazar todo a la esfera de lo simbólico, donde la ley es la del desafío, de la reversión, de la sobrepuja. *Tal como a la muerte no se puede responder más que con una muerte igual o superior*. Aquí no es cuestión ni de violencia ni de fuerzas reales, sólo es cuestión de desafío y de lógica simbólica. Si la dominación proviene de que el sistema detenta la exclusividad del don sin contra-don; don del trabajo, al cual no se puede responder con la destrucción o el sacrificio, sino con el consumo, que no es sino una espiral más del sistema de gratificación sin salida, por lo tanto, una espiral más de la dominación; don de los media y de los mensajes, a los cuales, por el monopolio del código, es imposible redargüir; don, en todas partes y a todo instante, de lo *social*, de la instancia de protección, de seguridad, de gratificación y de demanda de lo social, a lo cual es ya imposible escapar. Entonces la única solución es volcar contra el sistema el principio

17. Se ha hecho del don, bajo el signo del intercambio-don, la característica de las «economías» primitivas y, al mismo tiempo, el principio alternativo de la ley del valor y de la economía política. No hay peor engaño. El don es *nuestro* mito, mito idealista correlativo de nuestro mito materialista, y enterramos a los primitivos bajo los dos a la vez. El proceso simbólico primitivo no conoce la gratuidad del don, no conoce más que el desafío y la reversión de los intercambios. Cuando ésta se rompe, precisamente por la posibilidad de dar unilateralmente (que supone la de acumular el valor y transferirlo en un solo sentido), la relación propiamente simbólica muere y aparece el poder: después se desplegará en el dispositivo económico del contrato. Es una ficción nuestra (operacional), nuestra metafísica, la idea de que es posible acumular en su cabeza (capital) un stock-valor, hacerlo crecer y multiplicarse: es la trampa de la acumulación y del capital; pero también es una ficción nuestra pensar que exista un desprendimiento total (en el don). Los primitivos saben que eso no existe, que ponerle un límite al valor, o la posibilidad de aislar un segmento, una vertiente del intercambio, es impensable; *que no hay nada jamás sin contrapartida*, no en el sentido contractual, sino en el sentido de que el proceso del intercambio es inexorablemente reversible. Ellos basan todas sus relaciones en esa incesante compensación d la ambivalencia y de la muerte en el intercambio. Mientras que nosotros basamos nuestro orden en la posibilidad de separar y autonomizar dos polos distintos del intercambio, de lo que resulta: o el intercambio equivalente (contrato), o el intercambio inequivalente, sin contrapartida (el don). Pero ambos, como vemos, obedecen a la misma dislocación del proceso y al mismo principio de autonomización del valor.

mismo de su poder: la imposibilidad de respuesta y de retorsión. *Desafiar al sistema con un don al cual no pueda responder sino con su propia muerte y su propio derrumbe.* Porque nadie, ni siquiera el sistema, escapa a la obligación simbólica, y en esta trampa está la única oportunidad de su catástrofe. Escorpionización del sistema cercado por el desafío de la muerte. Porque aquello a lo que está conminado a responder, so pena de perder cara, no puede ser evidentemente otra cosa que la muerte. Es necesario que el sistema mismo *se suicide en respuesta al desafío multiplicado de la muerte y el suicidio.*

Como con la captura de rehenes. En el plan simbólico, que es el del sacrificio, y del cual queda excluida toda consideración moral sobre la inocencia de las víctimas, el rehén es el sustituto, el alter ego del «terrorista»; su muerte es contra la del terrorista, y pueden confundirse, por lo demás, en el mismo acto de sacrificio. La apuesta es la de una muerte sin negociación posible y que, por lo tanto, remite a una sobrepuja obligada. Desde luego, todo el sistema de la negociación trata de desplegarse, y los terroristas mismos entran a menudo en ese escenario de intercambio, en términos de equivalencia calculada (la vida de los rehenes contra tal rescate, o liberación, hasta por el solo prestigio de la operación). Bajo este ángulo, la toma de rehenes no es en absoluto original, simplemente crea una relación de fuerzas imprevista, puntual, soluble por la violencia tradicional o la negociación. Es una acción táctica. Pero hay otra cosa en juego, y se vio claramente lo que era en La Haya, en el curso de los diez días de negociaciones increíbles: nadie sabía qué podía negociarse, ni se ponía de acuerdo sobre los términos o sobre las equivalencias posibles del intercambio. O incluso, si se formulan, las «exigencias de los terroristas» son tales que equivalen a una negativa radical de negociación. Y ahí está precisamente lo que se juega: la imposibilidad de toda negociación y, por lo tanto, el paso al orden simbólico, que ignora totalmente este tipo de cálculo y de intercambio (el sistema sólo vive de negociación, así sea en el equilibrio de la violencia). A esta irrupción de lo simbólico (que es la cosa más grave que puede ocurrirle, y la única «revolución» en el fondo) el sistema no puede, no sabe responder sino con la muerte física, la muerte real de los terroristas; pero esto es su derrota, puesto que esta muerte era justamente la apuesta *de ellos*, y que, al hacerlo, el sistema no ha hecho sino ensañarse en su propia violencia, *sin responder verdaderamente al desafío que le fue lanzado.* Porque toda muerte es fácilmente computable en el sistema, incluso las carnicerías bélicas, pero no la muerte-desafío, la muerte simbólica, porque ésta no tiene equivalente contable; va a dar a una sobrepuja que no es expiable sino a cambio de otra muerte. No hay nada *que corresponda* a la muerte, sino la muerte. Y es lo que sucede en este caso: *el sistema es forzado a suicidarse a cambio;* lo que hace en forma manifiesta por su desconcierto y su debilidad. El aparato colosal de poder se licúa en esta situación, infinitesimal en términos de

relación de fuerzas, pero en la que todo el escarnio (su misma desmesura), se vuelve contra él. La policía, el ejército, todas las instituciones y la violencia movilizada del poder, no pueden nada contra la muerte ínfima, pero simbólica, de uno solo o de unos pocos. Porque ésta le lleva a un plano donde no hay ya respuesta posible para él (así, la licuefacción súbita, estructural, del poder en el 68, no porque fuera el menos fuerte, sino por el simple desplazamiento simbólico que operó la práctica de los estudiantes). El sistema sólo puede morir a cambio, deshacerse para librarse del desafío. Su muerte en ese instante es una respuesta simbólica; pero de la que revienta.

El desafío es de una eficacia asesina. Todas las sociedades distintas de la nuestra lo saben, o lo sabían. La nuestra está en vía de redescubrirlo. Las vías de una política alternativa son las de la eficacia simbólica.

Así, el asceta que se mortifica desafía a Dios a devolverle un día el equivalente. Dios hace todo lo que puede por devolvérselo «centuplicado», en forma de prestigio, de poder espiritual, incluso de hegemonía mundana. Pero el sueño secreto del asceta es llegar a un punto tal de mortificación que Dios mismo no pueda librarse del desafío, ni borrar esta deuda. Entonces él habrá triunfado sobre Dios, y él será Dios. Es por eso que el asceta está siempre cercano a la herejía y al sacrilegio, y como tal, condenado por la Iglesia, que sólo está ahí para preservar a Dios de este frente a frente simbólico, de este desafío mortal en el que Dios es intimado a morir, a sacrificarse para librarse del desafío del mortificado. En todo tiempo la Iglesia habrá tenido el rol de evitar este género de enfrentamiento catastrófico (para ella en primer lugar) y de sustituirlo por un intercambio regulado de penitencias y de gratificaciones, un sistema de equivalencias entre Dios y los hombres, del cual ella sea el empresario.

Lo mismo sucede en nuestra relación con el sistema de poder. Todas las instituciones, todas las mediaciones sociales, económicas, políticas, psicológicas, están ahí para que nadie tenga jamás la ocasión de ese desafío simbólico, de ese desafío a muerte, de ese don irreversible que, como la mortificación absoluta del asceta, hace triunfar de todo poder, por poderosa que sea su instancia. Es necesario que esta posibilidad directa de enfrentamiento simbólico no tenga lugar jamás. Es necesario que todo se negocie. Y esta es la fuente de nuestro profundo disgusto.

Es por esto que la toma de rehenes y otros actos similares resucitan algo fascinante: son a la vez un espejo exorbitante para el sistema de su propia violencia representativa, y el modelo de una violencia simbólica que le está prohibida, de la única violencia que él no puede ejercer: la de su propia muerte.

EL TRABAJO Y LA MUERTE

Otras sociedades han conocido apuestas múltiples: sobre el nacimiento y el parentesco, sobre el alma y el cuerpo, sobre lo verdadero y lo falso, sobre la realidad y la apariencia. La economía política las ha reducido todas a una sola: la producción. Pero entonces ésta resultó una apuesta formidable, la violencia y la esperanza fueron desmesuradas. Hoy, se acabó: el sistema ha vaciado a la producción de toda apuesta real. Pero una verdad más radical se transparenta, y es el triunfo mismo del sistema lo que permite entrever esta apuesta fundamental. Resulta incluso posible analizar retrospectivamente toda la economía política como si nada tuviera que ver con la producción. Como una apuesta de vida y muerte. Una apuesta simbólica.

Todas las apuestas son simbólicas. No ha habido jamás sino apuestas simbólicas. Esta dimensión está por doquier implícita en la ley estructural del valor, en todas partes inminente en el código.

La fuerza de trabajo se instaura en la muerte. Hace falta que un hombre muera para llegar a ser fuerza de trabajo. Esta muerte es lo que cobra en el salario. Pero la violencia económica que le es infligida por el capital en la equivalencia del salario y de la fuerza de trabajo no es nada al lado de la violencia simbólica que le es infligida en su misma definición de fuerza productiva. La artimañana de esa equivalencia no es nada al lado de la equivalencia del salario, *como signo*, a la muerte.

La posibilidad misma de la equivalencia cuantitativa supone la muerte. La del salario y la fuerza de trabajo supone la muerte del obrero, la de todas las mercancías entre sí supone la exterminación simbólica de los objetos. Es la muerte lo que en todas partes posibilita el cálculo de equivalencia y la regulación por la indiferencia. Esta muerte no es violenta y física, es la conmutación indiferente de la vida y la muerte, la neutralización respectiva de la vida y la muerte en la supervivencia o muerte *diferida*.

El trabajo es una muerte lenta. Esto se entiende generalmente en el sentido de la extenuación física, pero hay que entenderlo en otra forma: el trabajo no se opone, como una especie de muerte, a la «realización de la vida» —esa es la visión idealista—, el trabajo se opone *como una muerte lenta, a la muerte violenta*. Esta es la realidad simbólica. El trabajo se opone, como muerte diferida, a la muerte inmediata del sacrificio. Contra toda visión piadosa y «revolucionaria» del tipo «el trabajo (o la cultura) es lo inverso de la vida», hay que sostener que la única alternativa al trabajo no es el tiempo libre, o el no-trabajo, es el sacrificio.

Todo esto se aclara en la genealogía del esclavo. Primeramente, al prisionero de guerra se le da pura y simplemente muerte (es un honor que se le hace). Después, es «dejado a salvo» y *conservado* (= servus)

a título de botín y de trofeo: se convierte en esclavo y pasa a la domesticidad suntuaria. Es mucho después solamente cuando pasa al trabajo servil. Sin embargo, todavía no es un «trabajador», porque el trabajo no aparece sino en la fase del siervo o esclavo *emancipado*, al fin liberado de la hipoteca de ser muerto, ¿y liberado por qué?, precisamente por el trabajo.

El trabajo se inspira por lo tanto, en todas partes, en la muerte diferida. Es la muerte diferida. Lenta o violenta, inmediata o diferida, el compás de la muerte es decisivo. Es lo que diferencia radicalmente a dos tipos de organización: la de la economía y la del sacrificio. Vivimos irreversiblemente en la primera, que no ha cesado de arraigarse en el «aplazamiento» de la muerte.

El escenario no ha cambiado nunca. El que trabaja sigue siendo *aquél al que no se le ha dado muerte*, al que le es rehusado ese honor. Y el trabajo es en primer lugar, el signo de esa abyección de no ser juzgado digno sino de vida. ¿El capital explota a los trabajadores a muerte? Paradojalmente, lo peor que les inflige es rehusarles la muerte. Es de diferir su muerte de lo que les hace esclavos y los destina a la abyección indefinida de la vida en el trabajo.

En esta relación simbólica, la sustancia del trabajo y de la explotación es indiferente: el poder del amo proviene siempre, en primer lugar, de ese suspenso de muerte. El poder no es nunca, por tanto, a la inversa de lo que nos imaginamos, el de dar muerte sino, todo lo contrario, el de dejar la vida; una vida que el esclavo no tiene el derecho de devolver. El amo confisca la muerte del otro, y conserva el derecho de arriesgar la suya. Esto se le rehúsa al esclavo, que queda abocado a la vida sin devolución, por lo tanto, sin expiación posible.

Al arrancarle a la muerte, el amo arranca al esclavo de la circulación de los bienes simbólicos: es la violencia que le hace, y que aboca al otro a la fuerza de trabajo. Aquí está el secreto del poder (Hegel, en la dialéctica del amo y del esclavo hace derivar también la dominación del amo de la amenaza de muerte diferida sobre el esclavo). Trabajo, producción, explotación, no serán más que uno de los avatares posibles de esta estructura de poder, que es una estructura de muerte.

Esto cambia todas las perspectivas revolucionarias sobre la abolición del poder. Si el poder es muerte *diferida*, no será suprimido mientras el *suspenso* de esta muerte no sea suprimido. Y si el poder (tal es su definición siempre y en todas partes) reside en el hecho de dar sin que se os devuelva, está claro que el poder que tiene el amo de conceder unilateralmente la vida no será abolido más que si esa vida puede serle devuelta; *en una muerte no diferida*. No hay otra alternativa: no es conservando la vida como podrá abolirse este poder, puesto que no habría habido reversión de lo que ha sido dado. Sólo la capitulación de esta vida, la réplica a la muerte diferida con la muerte inmediata, constituye una respuesta radical, y la única posibilidad de abolición del poder.

Toda estrategia revolucionaria tiene que partir de que el esclavo vuelva a poner en juego su propia muerte, cuya desviación, el aplazamiento, es aprovechado por el amo para asegurar su poder. Rechazo a no ser muerto, a vivir en el plazo mortal del poder, rechazo a deber la vida y a no ser librado jamás de esa vida, y a estar en la obligación de saldar este crédito a largo plazo en la muerte lenta del trabajo, sin que esta muerte lenta cambie en nada la dimensión abyecta, la fatalidad del poder. La muerte violenta cambia todo, la muerte lenta no cambia nada, porque hay un ritmo, un compás necesario en el intercambio simbólico: una cosa debe ser devuelta en el mismo movimiento y según el mismo ritmo, si no, no hay reciprocidad y simplemente no es devuelta. La estrategia del sistema de poder es *desplazar* el tiempo del intercambio, sustituir la continuidad, la linealidad mortal del trabajo a la torsión, a la réplica inmediata de la muerte. Por lo tanto, no le sirve de nada al esclavo (al obrero) el devolver poco a poco, en dosis infinitesimales, en el curso del trabajo que le mata, su vida al amo o al capital, porque este «sacrificio» en pequeñas dosis no lo es justamente; no afecta al *aplazamiento* de la muerte, que es lo esencial, y no hace más que destilar un proceso cuya estructura permanece igual.

Se puede efectivamente, sostener la hipótesis de que en el trabajo, el explotado *devuelve* su vida al explotador, y reconquista así, a través de su misma explotación, un poder de respuesta simbólica. Habría contrapoder en el proceso de trabajo como puesta en juego por el explotado de su propia muerte (lenta). Esto concordaría con la hipótesis de Lyotard en el plano de la economía libidinal: la intensidad del goce del explotado en la abyección misma de su explotación. Y Lyotard tiene razón; la intensidad libidinal, la carga de deseo y de capitulación de la muerte está siempre presente en el explotado¹⁸, pero no lo está en el ritmo propiamente simbólico de la réplica inmediata, por tanto, de una resolución total. El goce del im-poder (a condición incluso de no ser un fantasma que pretende restituir el triunfo del deseo al nivel del proletario) no abolirá jamás el poder.

La propia modalidad de la respuesta por la muerte lenta del trabajo, deja al amo la posibilidad de devolver al esclavo de nuevo y constantemente, la vida en el trabajo, por el trabajo. La cuenta no queda nunca saldada, corre siempre en provecho del poder, de esta *dialéctica* del poder que especula con la separación de los polos de la muerte, de los polos del intercambio. El esclavo continúa prisionero de la dialéctica del amo, y su muerte, o su vida destilada, sirve a la reproducción indefinida de la dominación.

Esto tanto más cuanto que el sistema se encarga de neutralizar esa

18. Esto sucede más bien en la fase de abyección física y de explotación salvaje, de «prostitución» capitalista bajo la ley mercantil del valor. ¿Qué queda de ello en nuestra fase de la ley estructural del valor?

réplica simbólica *rescatándola mediante el salario*. Si el explotado trata de devolver su muerte al explotador en el trabajo, éste conjura esa restitución mediante el salario. Hay que volver a hacer aquí también una radiografía simbólica. Contra todas las apariencias vividas (el capital compra su fuerza de trabajo al trabajador y le tima el trabajo suplementario), es el capital el que *da* trabajo al trabajador (el trabajador, por su parte, devuelve capital al capitalismo). *Arbeitgeber* en alemán: el empresario es «donador de trabajo»; *Arbeitnehmer*: el obrero es «tomador de trabajo». En materia de trabajo, es el capitalista el que *da*, el que tiene la iniciativa del don, lo cual le asegura, como en todo orden social, una preeminencia y un poder mucho más allá de lo económico. *El rechazo del trabajo, en su forma radical, es el rechazo de esta dominación simbólica*, de esta humillación de la cosa concedida. El don y la toma de trabajo funcionan directamente como código de la relación social dominante, como código de discriminación. Y el salario es la marca de ese regalo envenenado, el signo que resume todo el código. Sanciona ese don unilateral del trabajo, o bien, el *salario rescata simbólicamente la dominación que el capital ejerce a través del don del trabajo*. Es al mismo tiempo la posibilidad del capital de circunscribir la operación a una dimensión de contrato, de estabilizar el enfrentamiento en lo económico. Además, el salario hace del asalariado un «tomador de bienes», lo que viene a redoblar su estatuto de «tomador de trabajo» y a reforzar su déficit simbólico. Rechazar el trabajo, oponerse al salario, es por lo tanto, atacar al proceso del don, del rescate y de la compensación económica, es, por lo tanto, poner al desnudo el proceso simbólico fundamental.

El salario hoy ya no es arrancado. Se os *da* el salario también, no a cambio del trabajo, sino para que lo gastéis, lo que es otro tipo de trabajo. Y el tomador de salario se encuentra reproduciendo en el consumo, en el uso de los objetos, exactamente *la misma relación simbólica de muerte lenta que él sufre en el trabajo*. El usuario vive exactamente de la misma muerte *diferida* del objeto (él no lo sacrifica, él lo «usa» funcionalmente) que la del trabajador en el capital. Y al igual que el salario rescata ese don unilateral del trabajo, el precio pagado por el objeto no es más que el rescate por parte del usuario de esa muerte *diferida* del objeto. La prueba de ello es la regla simbólica que quiere que lo que uno recibe sin pagar por ello (lotería, regalo, dinero ganado en el juego) no esté destinado al uso sino gastado inútilmente.

Toda dominación debe ser rescatada. Antiguamente lo fue mediante la muerte en sacrificio (la muerte ritual del rey o del líder) o también mediante la inversión ritual (fiesta y otros ritos sociales: otra forma de sacrificio). Hasta entonces, el poder se ejerce todavía abierta, directamente. Este juego social de la reversión cesa con la dialéctica del amo y el esclavo, en la que la reversibilidad del poder cede el puesto a una dialéctica de la reproducción del poder. Sin embargo, el rescate del po-

der debe ser siempre simulado. Es el dispositivo del capital, en el que el rescate formal se hace a través de la gigantesca máquina del trabajo, del salario y del consumo. Lo económico es la esfera del rescate por excelencia, aquella donde la dominación del capital logra rescatarse sin volver a ponerse verdaderamente en juego, sino al contrario: desviando el proceso de rescate hacia su propia reproducción indefinida. La necesidad de lo económico, y de su aparición histórica, reside quizá ahí: en la urgencia, a nivel de sociedades mucho más extensas y móviles que los grupos primitivos, de un sistema de rescate que sea a la vez mensurable, controlable, extensible al infinito (lo que no sucede con los rituales), y que, sobre todo, no ataque al ejercicio y la herencia del poder; producción y consumo son una solución original y sin precedente a este problema. El resbalón de lo simbólico a lo económico permite, simulando el rescate en esta nueva forma, asegurar la hegemonía definitiva del poder político sobre la sociedad.

Lo económico logra ese milagro de disfrazar la verdadera estructura del poder invirtiendo los términos de su definición. Mientras que el poder es de dar unilateralmente (la vida en particular, como se veía anteriormente), se ha logrado imponer la evidencia inversa: el poder sería de tomar y de apropiarse unilateralmente. Al abrigo de este escamoteo genial, la verdadera dominación simbólica puede continuar lográndose, puesto que todos los esfuerzos de los dominados van a precipitarse en la trampa de *recuperar* del poder lo que les ha quitado, o sea, de «tomar el poder» mismo, lanzándose así ciegamente en la dirección de su dominación.

En realidad, trabajo, salario, poder, revolución, todo hay que leerlo al revés:

- el trabajo no es explotación, es dado por el capital;
- el salario no es arrancado, es dado también; no compra una fuerza de trabajo, rescata el poder del capital;¹⁹
- la muerte lenta del trabajo no es sufrida, es una tentativa desesperada, un desafío al don unilateral del trabajo por el capital;
- la única réplica eficaz al poder es devolverle lo que os da, y esto no es posible simbólicamente más que por la muerte.

Pero el sistema mismo, como hemos visto, destituye lo económico, le quita su sustancia y su credibilidad, ¿no denuncia en esta perspectiva su propia dominación simbólica? No, porque el sistema hace reinar en todas partes su estrategia de poder, la del don sin contra-don, que se confunde con la muerte diferida. La misma relación social se instaura en los media y el consumo, donde hemos visto (*Requiem por los Media*) que

19. Es particularmente claro cuando en el «impuesto negativo» el salario es unilateralmente concedido, impuesto, sin contrapartida de trabajo. El salario sin equivalencia: vemos lo que se fragua en este contrato transeconómico: la dominación pura, la servidumbre pura mediante el don y la prima.

no hay respuesta, contra-don posible a la entrega unilateral de mensajes. Se ha podido interpretar (proyecto del CERFI sobre el accidente de automóvil) la hecatombe del automóvil como «el precio que la colectividad paga a sus instituciones...», los dones del Estado asientan en la contabilidad colectiva una «deuda». La muerte gratuita no es entonces más que una tentativa de borrar ese déficit. La sangre en las carreteras es una forma desesperada de compensar los dones en pavimento del Estado. El accidente se sitúa así en ese espacio que instaura la deuda simbólica hacia el Estado. Es probable que a medida que esta deuda aumente, se acentúe más la tendencia al accidente. Todas las estrategias «racionales» para atajar este fenómeno (prevención, limitación de velocidad, organización de auxilios, represión) son en realidad irrisorios. Simulan la posibilidad de integrar el accidente en un sistema racional, y en esto son incapaces de captar el problema en su raíz: la comprobación de una deuda simbólica que funda, legítima y refuerza la dependencia de la colectividad respecto al Estado. Por el contrario, estas estrategias «racionales» acentúan el fenómeno. Para contrarrestar los efectos de los accidentes, proponen la instauración de otros dispositivos, de otras instituciones estatales, de «dones» suplementarios, que son otros tantos medios de agravar la deuda simbólica.

Así, en todas partes la lucha enfrenta a una sociedad y una institución política (cf. Pierre Clastres: la Sociedad contra el Estado) que se alza sobre ella con todo el poder que saca de los dones con que la abruma, de la supervivencia en que la mantiene, de la muerte que le retira (para almacenarla y destinarla después a sus propios fines). Nadie acepta jamás en el fondo esta gratificación, se devuelve como se puede²⁰, pero el poder da siempre más, para esclavizar mejor, y la sociedad o los individuos pueden llegar hasta la propia destrucción para ponerle fin. Es la única arma absoluta, y su simple amenaza colectiva puede hacer que el poder se derrumbe. Sólo ante este «chantaje» simbólico (barricadas del 68, toma de rehenes) el poder se disocia: puesto que él vive de mi muerte lenta, le enfrento mi muerte violenta. Y es porque vivimos una muerte lenta que soñamos con una muerte violenta. El sueño mismo le resulta insoportable al poder.

20. Eso es el *intercambio simbólico*. Contra toda la ideología del don, ideología humanista, libertaria o cristiana, es necesario subrayar: el don es la fuente y la esencia misma del poder. Sólo el contra-don suprime el poder; reversibilidad del intercambio simbólico.

II. EL ORDEN DE LOS SIMULACROS

LOS TRES ORDENES DE SIMULACROS

Tres órdenes de simulacros, paralelamente a las mutaciones de la ley del valor, se han sucedido desde el Renacimiento:

— La *falsificación* es el esquema dominante de la época «clásica», del Renacimiento a la revolución industrial.

— La *producción* es el esquema dominante de la era industrial.

— La *simulación* es el esquema dominante de la fase actual regida por el código.

El simulacro de primer orden juega con la ley natural del valor, el del segundo orden con la ley mercantil del valor, el de tercer orden con la ley estructural del valor.

EL ANGEL DE ESTUCO

La falsificación (y la moda al mismo tiempo) nace con el Renacimiento, con la desestructuración del orden feudal por el orden burgués y el surgimiento de una competencia abierta a nivel de los signos distintivos. No hay moda en una sociedad de castas o de rangos, puesto que la asignación es total y la movilidad de clases nula. Un veto protege a los signos y les asegura una claridad total: cada uno remite sin equívoco a un estatuto. No hay falsificación posible en el ceremonial (sino como magia negra y sacrilegio, y es por esto que la mezcla de signos es castigada: como grave infracción al orden mismo de las cosas). Si nos ponemos a soñar todavía —hoy sobre todo— con un mundo de signos seguros, con un «orden simbólico» firme, no nos hagamos ilusiones: ese orden existió, y fue el de una jerarquía feroz, porque la transparencia y la crueldad de los signos corren parejas. En las sociedades de castas, feudales o arcaicas, sociedades *cruelles*, los signos son en número limitado, de difusión restringida, cada uno tiene su pleno valor de prohibición, cada uno es una obligación recíproca entre castas, clanes o personas: no son, por tanto,

arbitrarios. Lo arbitrario del signo comienza cuando, en lugar de ligar a dos personas por una reciprocidad infranqueable, pasa (significante) a remitir a un universo desencantado del significado, denominador común del mundo real, hacia el cual ya nadie está obligado.

Fin del signo *obligado*, reino del signo emancipado, con el cual van a poder jugar todas las clases indiferentemente. La democracia concurrente sucede a la endogamia de los signos propia de los órdenes estatutarios. Al mismo tiempo, con el tránsito de valores/signos de prestigio de una clase a otra, entramos necesariamente en la *falsificación*. Porque de un orden limitado de signos, en el que una prohibición condena la producción «libre», se pasa a la proliferación de los signos de acuerdo con la demanda. Pero el signo multiplicado ya nada tiene que ver con el signo obligado de difusión restringida: es su falsificación, no por desnaturalización de un «original», sino por extensión de un material cuya claridad se debía a la restricción que lo marcaba. No discriminante (ya no es sino competitivo), aligerado de toda coacción, disponible universalmente, el signo moderno simula aún, sin embargo, la necesidad aparentando estar ligado al mundo. El signo moderno sueña con el signo anterior y quisiera, con su referencia a lo real, recuperar una *obligación*: no recupera sino una *razón*, esa razón referencial, ese real, ese «natural» del cual va a vivir. Pero este vínculo de designación no es más que simulacro de obligación simbólica: no produce más que valores neutros, los que se intercambian en un mundo objetivo. El signo sufre aquí el mismo destino que el trabajo. El trabajador «libre» no es libre más que de producir las equivalencias; el signo «libre y emancipado» no es libre más que de producir significados equivalentes.

Es por lo tanto en el simulacro de una «naturaleza» como el signo moderno halla su valor. Problemática de lo «natural», metafísica de la realidad y de la apariencia: ésta será la de toda la burguesía a partir del Renacimiento, espejo del signo burgués, espejo del signo clásico. Todavía hoy persiste la nostalgia de una referencia natural del signo, a pesar de varias revoluciones encaminadas a romper esta configuración, entre ellas la de la producción, donde los signos dejan de referirse a una naturaleza para hacerlo solamente a la ley del cambio, y pasan a la jurisdicción de la ley mercantil del valor. Simulacros de segundo orden, a los que volveremos a referirnos.

Es pues en el Renacimiento cuando lo falso nace con lo natural. Esto va desde el chaleco delantero falso hasta los miembros artificiales, hasta los interiores de estuco y los grandes montajes teatrales barrocos. Porque toda esa era clásica es por excelencia la del teatro. El teatro es una forma que se apodera de toda la vida social y de toda la arquitectura a partir del Renacimiento. Es ahí, en las proezas del estuco y del arte barroco, donde se descifra la metafísica de la falsificación, y las nuevas ambiciones del hombre renacentista, que son las de una *demiurgia mundana*, de una transubstanciación de toda naturaleza en una substancia

única, teatral como la socialidad unificada bajo el signo de los valores burgueses, más allá de las diferencias de sangre, de rango o de casta. El estuco es la democracia triunfal de todos los signos artificiales, la apoteosis del teatro y la moda, que traduce la posibilidad para la nueva clase de hacer todo, desde el momento en que pudo romper la exclusividad de los signos. Es la vía abierta a combinaciones inauditas, a todos los juegos, a todas las falsificaciones; la mira prometeca de la burguesía, habiéndose sumido primeramente en la *imitación* de la naturaleza, antes de lanzarse a la *producción*. En las iglesias y los palacios, el estuco adopta todas las formas, imita todas las materias (las cortinas de terciopelo, las cornisas de madera, las redondeces carnales de los cuerpos). El estuco exorciza la inverosímil confusión de materias en una sola sustancia nueva, especie de equivalente general de todas las otras, y propicia a todo prestigio teatral puesto que es sustancia representativa, espejo de todas las demás.

Pero los simulacros no son sólo juegos de signos; implican relaciones sociales y un poder social. El estuco puede aparecer como la exaltación de una ciencia y de una tecnología en expansión, pero sobre todo, está ligado al barroco y éste a la empresa de la Contrarreforma y de la hegemonía del mundo político y mental que trataron de instaurar, por primera vez, una concepción moderna del poder, los jesuitas.

Hay una estrecha relación entre la obediencia mental de los jesuitas (*perinde ac cadaver*) y la ambición demiúrgica de exorcizar la sustancia natural de las cosas para sustituirla por una sustancia de síntesis: Al igual que el hombre sometido a la organización, las cosas adquieren la funcionalidad ideal del cadáver. Toda la tecnología, toda la tecnocracia están ya ahí: presunción de una falsificación ideal del mundo, que se expresa en la invención de una sustancia universal, y de una combinatoria universal de sustancias. Reunificar el mundo desunido (después de la Reforma) en una doctrina homogénea, universalizar el mundo bajo una sola palabra (de la Nueva-España al Japón: las Misiones), constituir una élite política *de Estado*, con una misma estrategia centralizada; tales son los objetivos de los jesuitas. Para ello es necesario crear simulacros eficaces: el aparato de la organización es uno de ellos, pero también el de la pompa y el teatro (es el gran teatro de los cardenales y de las eminencias grises), y también el de la formación y la educación que tiende, por primera vez de manera sistemática, a remodelar una naturaleza ideal del niño. La mantelería arquitectónica del estuco y del barroco es un gran aparato del mismo orden. Todo ello precede a la racionalidad productivista del capital, pero todo ello atestigua ya, no en la producción, sino en la falsificación, el mismo proyecto de control y de hegemonía universales, un esquema social donde ya interviene a fondo la coherencia interna de un sistema.

Antiguamente vivía en las Ardenas un viejo cocinero a quien la edificación de piezas ensambladas y la ciencia de la plástica pastelera le

habían insuflado el orgullo de retomar el mundo allí donde Dios lo dejó..., en su estadio natural, para eliminar de él la espontaneidad orgánica y sustituirla por una materia única y polimorfa, el hormigón armado: muebles de hormigón, sillas, cajones, máquina de coser de hormigón, y fuera, en el patio, una orquesta entera, incluidos violines, de hormigón, árboles de hormigón trasplantados con hojas de verdad, un jabalí de hormigón pero con un verdadero cráneo de jabalí en el interior, corderos de hormigón cubiertos con lana auténtica. En fin, Camilo Renault había redescubierto la sustancia original, la pasta de la que los diversos objetos sólo se diferencian por los matices «realistas»: el cráneo del jabalí, las hojas de los árboles; pero desde luego, eso no era sino una concesión del demiurgo a los visitantes... porque este buen dios de 80 años hacía visitar su creación con una sonrisa encantadora. El no peleaba con la creación divina, simplemente la rehacía para volverla más inteligible. Nada de rebelión luciferina, de deseo de parodia o de preferencia retrógrada por un arte «ingenuo». El cocinero de las Ardenas simplemente reinaba sobre una sustancia mental unificada (porque el hormigón es una sustancia *mental* que permite, como el concepto, ordenar los fenómenos y cortarlos en pedazos, según el gusto). Su proyecto no estaba lejos del de los constructores de estuco del arte barroco, ni difería mucho del proyecto de una comunidad urbana en los grandes conjuntos actuales. La imitación no trabaja aún más que con la sustancia y la forma, todavía no con las relaciones y las estructuras, pero ya aspira a ese nivel, al control de una sociedad pacificada, moldeada con una sustancia de síntesis que escapa a la muerte: un artefacto indestructible que garantizará la eternidad del poder. ¿No es el milagro del hombre el haber inventado, con el plástico, una materia no degradable, interrumpiendo así el ciclo que, por la putrefacción y la muerte, reintegraba una en otra todas las sustancias del mundo? Una sustancia fuera de ciclo, de la cual incluso el fuego deja un residuo indestructible (hay algo de inaudito en ello), simulacro en el que se condensa la ambición de una semiótica universal. Esto ya nada tiene que ver con un «progreso» de la tecnología o un designio racional de la ciencia. Es un proyecto de hegemonía política y mental, el fantasma de una sustancia mental cerrada; como esos ángeles barrocos de estuco cuyas extremidades se unían en un espejo curvo.

EL AUTOMATA Y EL ROBOT

Un mundo separa a estos dos seres artificiales. El uno es la falsificación teatral, mecánica y relojera del hombre, la técnica está allí enteramente sometida a la *analogía* y al efecto de simulacro. El otro está dominado por el principio técnico, es un logro de la máquina, y con la

máquina es la *equivalencia* lo que se instala. El autómatas interpreta al artesano y al hombre de sociedad, participa en el juego teatral y social anterior a la Revolución. El robot, como su nombre lo indica, trabaja: se acabó el teatro, comienza la mecánica humana. El autómatas es el *analogon* del hombre y sigue siendo su interlocutor (¡juega al ajedrez con él!). La máquina es el *equivalente* del hombre y se lo anexa como equivalente en la unidad de un proceso operacional. Es toda la diferencia entre un simulacro de primer orden y un simulacro de segundo orden.

No hay que dejarse engañar, por lo tanto, por la semejanza «figurativa». El autómatas es una interrogación sobre la naturaleza, sobre el misterio o no misterio del alma, sobre el dilema de las apariencias y el ser; es como Dios: ¿qué hay allí debajo, qué hay allí dentro, qué hay allí detrás? Sólo la falsificación del hombre permite plantear estos problemas. Toda la metafísica del hombre como protagonista del *teatro natural* de la creación se encarna en el autómatas antes de desaparecer con la Revolución. Y el autómatas no tiene otro destino que el de ser comparado constantemente con el hombre vivo, con el designio de ser más natural que él, y del cual es la figura ideal. Doble perfecto del hombre hasta en la flexibilidad de sus gestos, hasta en el funcionamiento de sus órganos y de su inteligencia (hasta rozar la angustia que sentiría al percibir que no hay ninguna diferencia y que, por lo tanto, se acabó eso del alma en provecho de un cuerpo idealmente naturalizado). Sacrilegio. Esta diferencia, por tanto, se mantiene siempre, como en el caso de ese autómatas, tan perfecto, que el ilusionista mimaba en escena su movimiento en sacudidas a fin de que al menos, si los roles se invertían, la confusión fuese imposible. Así, la interrogación del autómatas continúa abierta, lo que hace de él una mecánica optimista, incluso si la falsificación implica siempre una connotación diabólica.¹

Nada de esto sucede con el robot. El robot ya no interroga las apa-

1. Falsificación y reproducción implican siempre una angustia, una inquietante extrañeza: la inquietud ante la fotografía, asociada a un truco de brujería, y más generalmente ante todo aparejo técnico, que es siempre aparejo de reproducción, es comparada por Benjamin con la inquietud ligada a la aparición de la imagen en el espejo. En esto ya hay brujería, pero mucha más cuando esa imagen puede ser separada del espejo y volverse transportable, almacenable y reproducible a voluntad (cf. *El Estudiante de Praga*, donde el diablo separa del espejo la imagen del estudiante y luego lo acosa mortalmente por intermedio de esa imagen). Toda reproducción implica pues un maleficio, desde el hecho de quedar seducido por su propia imagen en el agua, como Narciso, hasta la obsesión del doble, y quién sabe si hasta la vuelta mortal de ese vasto aparejo técnico segregado actualmente por el hombre como su propia imagen (el espejismo narcisista de la técnica, McLuhan) y que le es remitida después rota y distorsionada; reproducción sin fin de sí mismo y de su poder hasta los confines del mundo. La reproducción es diabólica en su esencia, hace vacilar algo fundamental. Eso no ha cambiado mucho para nosotros: la simulación (que describimos aquí como la operación del código) es aún y siempre el lugar de una gigantesca empresa de manipulación, de control y de muerte, así como el objeto simulacro (la estatuilla primitiva o la imagen o la foto) tuvo siempre primeramente por objetivo una operación de magia negra.

riencias, su sola verdad es su eficacia mecánica. Ya no está orientado hacia la semejanza del hombre, a quien por lo demás, no se compara ya. La ínfima diferencia metafísica que constituía el misterio y el encanto del autómatas ya no existe: el robot la ha absorbido en su provecho. El ser y la apariencia se han fundido en una sola sustancia de producción y de trabajo. El simulacro de primer orden no suprime jamás la diferencia: supone la porfía siempre sensible del simulacro y lo real (juego particularmente sutil en la pintura en *trompe-l'oeil*, pero el arte todo vive de esta diferencia). El simulacro de segundo orden simplifica el problema por absorción de las apariencias, o por liquidación de lo real, como se quiera. Erige, en todo caso, una realidad sin imagen, sin eco, sin espejo, sin apariencia: tal es el trabajo, tal es la máquina, tal es todo el sistema de producción industrial, como opuesto radicalmente al principio de la ilusión teatral. No más semejanza o desemejanza, de Dios o del hombre, sino una lógica inmanente del principio operacional.

A partir de ahí, los robots y las máquinas pueden proliferar, es incluso su ley; lo que los autómatas no hicieron jamás, por ser mecánicas sublimes y singulares. Los hombres mismos no empezaron a proliferar sino cuando adquirieron el estatuto de máquinas con la revolución industrial: liberados de toda semejanza, liberados incluso de su doble, aumentan como el sistema de producción, del cual son el equivalente en miniatura. La revancha del simulacro, que alimenta el mito del aprendiz de brujo, no tiene lugar con el autómatas. En cambio, es la ley del segundo orden: la hegemonía es siempre del robot, de la máquina, del trabajo muerto sobre el trabajo vivo. Esta hegemonía es necesaria al ciclo de la producción y de la reproducción. Con este vuelco salimos de la falsificación para entrar en la (re)producción. Salimos de la ley natural y de sus juegos de formas para entrar en la ley mercantil del valor y sus cálculos de fuerzas.

EL SIMULACRO INDUSTRIAL

Una nueva generación de signos y de objetos surge con la revolución industrial. Signos sin tradición de casta, que no habrán conocido jamás las restricciones de estatuto, y que, por lo tanto, no tendrán que ser *falsificados*, puesto que serán *proáucidos* de una vez a escala gigantesca. El problema de su singularidad y de su origen ya no se plantea: la técnica es su origen, sólo tienen sentido en la dimensión del simulacro industrial.

Es decir, la serie. Es decir, la posibilidad misma de dos o de n objetos idénticos. La relación entre ellos ya no es la de un original con su falsificación, ni analogía ni reflejo, sino la equivalencia, la indiferencia. En la serie, los objetos se vuelven simulacros indefinidos los unos de los

otros y, con los objetos, los hombres que los producen. Sólo la extinción de la referencia original permite la ley generalizada de la equivalencias, es decir, *la posibilidad misma de la producción*.

Todo el análisis de la producción oscila según que no se vea en ella un proceso original, incluso el que está en el origen de todos los demás, sino a la inversa, un proceso de reabsorción de todo ser original y de introducción de una serie de seres idénticos. Hasta aquí se ha considerado la producción y el trabajo como potencial, como fuerza, como proceso histórico, como actividad genérica: mito energético-económico propio de la modernidad. Hay que preguntarse si la producción no interviene, *en el orden de los signos*, como una fase particular; si no es en el fondo más que un episodio en la progenie de los simulacros: precisamente el de producir, gracias a la técnica, seres (objetos/signos) potencialmente idénticos en series indefinidas.

Las fabulosas energías que están en juego en la técnica, en la industria y la economía, no deben ocultarnos que no se trata en el fondo sino de lograr esa reproductibilidad indefinida que es ciertamente un desafío al orden «natural», pero finalmente, un simulacro «de segundo orden» y una solución imaginaria, bastante pobre, al dominio del mundo. Con respecto a la era de la falsificación, del doble, del espejo, del teatro, del juego de máscaras y de apariencias, la era serial y técnica de la reproducción es, en suma, una era de menor envergadura (la que sigue, la era de los modelos de simulación, la de los simulacros de tercer orden, tiene una dimensión mucho más considerable).

Es Walter Benjamín quien, en *L'Oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, ha extraído, el primero, las implicaciones esenciales de este principio de reproducción. Demuestra que la reproducción absorbe el proceso de producción, cambia sus finalidades, altera el estatuto del producto y del productor. Lo demuestra en el terreno del arte, cine y fotografía, porque es allí donde se abren, en el siglo xx, nuevos territorios, sin tradición de productividad «clásica», colocados de una vez bajo el signo de la reproducción. Pero sabemos que hoy toda la producción material entra en esta esfera. Sabemos que hoy es al nivel de la reproducción —moda, media, publicidad, red de informaciones y de comunicaciones— al nivel de lo que Marx llamaba negligentemente, los gastos menudos del capital (podemos medir la ironía de la historia), es decir, en la esfera de los simulacros y del código donde se anuda la unidad del proceso general del capital. Benjamin, el primero (y más tarde McLuhan), tomó la técnica no como «fuerza productiva» (ahí donde se recluye el análisis marxista) sino como médium, como forma y principio de toda una nueva generación del sentido. El solo hecho de que cualquier cosa pueda ser simplemente reproducida, tal cual, en un ejemplar doble, es ya una revolución: basta pensar en la estupefacción de los negros al ver por primera vez dos libros idénticos. Que esos dos productos de la técnica sean *equivalentes* bajo el signo del trabajo social necesario, es menos esencial

a largo plazo que la repetición *serial* del mismo objeto (que es también la de los individuos como fuerza de trabajo. La técnica como médium le gana no solamente al «mensaje» del producto (su valor de uso) sino también a la fuerza de trabajo, de la cual Marx pretende hacer el mensaje revolucionario de la producción. Benjamin y McLuhan vieron más claro que Marx: vieron que el verdadero mensaje, *el verdadero ultimatum estaba en la reproducción misma*. Y que la producción no tiene sentido: su finalidad social se pierde en la serialidad. Los simulacros le ganan a la historia.

Por lo demás, este estadio de la reproducción serial (el del mecanismo industrial, de la cadena, de la reproducción ampliada, etc.) es efímero. Desde que el trabajo muerto triunfa sobre el trabajo vivo, es decir, desde el fin de la acumulación primitiva, la producción serial da paso a la generación por modelos. Y aquí se trata de un vuelco de origen y de finalidad, porque todas las formas cambian a partir del momento en que no son ya mecánicamente reproducidas sino *concebidas a partir de su propia reproductibilidad*, difracción a partir de un núcleo generador llamado modelo. Aquí estamos en los simulacros de tercer orden. Ya no hay falsificación de original como en el primer orden, pero tampoco serie pura como en el segundo: hay los modelos de donde proceden todas las formas según las modulaciones de diferencias. Sólo la afiliación al modelo da sentido, y nada procede ya según su fin, sino que procede del modelo, «significante de referencia» que es como una finalidad anterior, y la única verosimilitud. Estamos en la simulación en el sentido moderno del término, de la cual la industrialización no es más que la forma primaria. Finalmente, no es la reproductibilidad serial lo que es fundamental, sino la modulación, no las equivalencias cuantitativas, sino las oposiciones distintas, no ya la ley de las equivalencias sino la conmutación de los términos; no ya la ley mercantil, sino la ley estructural del valor. Y no solamente no hay que buscar en la técnica o la economía los secretos del código, es a la inversa, la posibilidad de la producción industrial la que ~~hay~~ que buscar en la génesis del código y de los simulacros. Cada orden se somete al orden precedente. Como el orden de la falsificación ha sido tomado por el de la producción serial (véase cómo el arte ha pasado enteramente a la «maquinalidad»), así todo el orden de la producción está cayendo en la simulación operacional.

Los análisis de Benjamin y los de McLuhan, se sitúan en estos confines de la reproducción y de la simulación. En el punto en que la razón referencial desaparece, y en el que la producción es presa del vértigo. En esto ellos significan un progreso decisivo respecto a los análisis de Veblen y de Goblot: éstos, al describir por ejemplo los signos de moda, continúan refiriéndose a la configuración clásica; los signos constituyen un material distintivo, tienen una finalidad y un uso de prestigio, de estatuto, de diferenciación social. Despliegan una estrategia contemporánea de aquella de la ganancia y la mercancía en Marx, en un momento en que todavía

se podía hablar de un valor de uso del signo o de la fuerza de trabajo, en que simplemente todavía se podía hablar de economía, porque aún existía una Razón del signo y una Razón de la producción.

LA METAFISICA DEL CODIGO

«Leibniz, ese espíritu matemático, veía en la elegancia mística del sistema binario, que no cuenta más que el cero y el uno, la imagen misma de la creación. La unidad del Ser supremo, operando por función binaria en la nada habría bastado, según él, para sacar de ella a todos los seres.»

(MacLuhan)

Los grandes simulacros construidos por el hombre pasan de un universo de leyes naturales a un universo de fuerzas y de tensiones de fuerzas, hoy a un universo de estructuras y de oposiciones binarias. Después de la metafísica del ser y de las apariencias, después de la de la energía y de la determinación; la del indeterminismo y del código. Control cibernético, generación por modelos, modulación diferencial, *feed-back*, pregunta/respuesta, etc.: tal es la nueva configuración *operacional* (los simulacros industriales no son más que *operatorios*). La digitalidad es su principio metafísico (el Dios de Leibniz), y el A.D.N. es su profeta. Es efectivamente en el código genético donde la «génesis de los simulacros» encuentra hoy su forma consumada. En el límite de una exterminación siempre en aumento de las referencias y de las finalidades, de una pérdida de las semejanzas y de las designaciones, encontramos el signo digital y programático, cuyo «valor» es puramente *táctico*, en la intersección de otras señales (corpúsculos de información/test), y cuya estructura es la de un código micromolecular de mando y de control.

A este nivel, la cuestión de los signos, de su misión racional, de su real y su imaginario, de su rechazo, de su desvío, de la ilusión que trazan, de lo que callan o de sus significaciones paralelas; todo eso queda borrado. Habíamos visto ya los signos de primer orden, signos complejos y ricos en ilusión, transformarse, con las máquinas, en signos burdos, opacos, industriales, repetitivos, sin eco, operatorios y eficaces. ¡Qué mutación aún más radical con las señales del código, ilegibles, sin interpretación posible, enterradas como las matrices programáticas a años-luz en el fondo del cuerpo «biológico»; cajas negras donde se fomentan todas las órdenes, todas las respuestas! Se acabó el teatro de la representación, el espacio

de los signos, de su conflicto, de su silencio; sólo la caja negra del código, la molécula emisora de señales que nos irradian, nos atraviesan con preguntas/respuestas como con radiaciones signalíticas, nos someten a test ininterrumpidamente mediante nuestro propio programa inscrito en las células. Células carcelarias, células electrónicas, células del partido, células microbiológicas: es siempre la búsqueda de mínimo elemento indivisible, cuya síntesis orgánica se hará según los datos del código. Pero el código mismo no es más que una célula genética, generadora, donde miríadas de intersecciones producen todas las preguntas y las soluciones posibles, a condición (¿para quién?) de elegir. Ninguna finalidad para estas «preguntas» (impulsos informáticos y signalíticos) más que la respuesta, genéticamente inmutable, o desviada por diferencias ínfimas y aleatorias. Espacio ni siquiera ya lineal o unidimensional: espacio *celular* de generación indefinida de las mismas señales, que son como los tics de un preso loco de soledad y de repetición. Tal es el código genético: un disco rayado, inmutable, del cual no somos más que las células de lectura. Todo le vendrá del signo, la significación misma está resuelta junto con la determinación: todo está resuelto en la inscripción y la interpretación del código.

Tal es el simulacro de tercer orden, el nuestro, tal es la «elegancia mística del sistema binario, del cero y el uno», del cual proceden todos los seres, tal es el estatuto del signo que es también el fin de la significación: el A.D.N. o la simulación operacional.

Todo esto está perfectamente resumido por Sebeok («Genética y Semiótica», en *Versus*):

«Innumerables observaciones confirman la hipótesis de que el mundo orgánico interno desciende en línea recta de las formas primordiales de vida. El hecho más notable es la omnipresencia de la molécula A.D.N. El material genético de todos los organismos conocidos en la tierra está compuesto en gran parte por los ácidos nucleicos A.D.N. y A.R.N., que contienen en su estructura la información, transmitida por reproducción de una generación a otra, y dotada además de la capacidad de autoreproducirse e imitar. En resumen, el código genético es universal o casi. Su desciframiento fue un descubrimiento trascendental, en la medida en que demostró que «los dos lenguajes de los grandes polímeros, el lenguaje del ácido nucleico y el de la proteína, están estrechamente correlacionados» (Crick, 1966, Clarck/Narcker, 1968). El matemático soviético Liapunov demostró en 1963 que todos los sistemas vivos transmiten por canales prescritos con precisión, una pequeña cantidad de energía o de materia que contiene un gran volumen de información, y que es responsable del control ulterior de una gran cantidad de energía y de materia. En esta perspectiva, numerosos fenómenos tanto biológicos como culturales (*stockage, feedback, canalización de mensajes y otros*) pueden ser considerados como aspectos del tratamiento de la información. En un último análisis, la información aparece en gran parte como repetición de información, o incluso como otro tipo de información, una especie de control que parece ser una propiedad

universal de la vida terrestre, independientemente de la forma o de la sustancia.

«Hace cinco años, llamé la atención sobre la convergencia de la genética y la lingüística; disciplinas autónomas, pero paralelas en el campo más vasto de la ciencia de la comunicación (del cual forma parte también la zoosemiótica). La terminología de la genética está llena de expresiones tomadas de la lingüística y de la teoría de la comunicación (Jacobson, 1968), que ha subrayado también, bien las semejanzas principales, bien las diferencias importantes de estructura y de funcionamiento de los códigos genético y verbal... Hoy es evidente que el código genético debe ser considerado como la más fundamental de todas las redes semióticas y, por tanto, como el prototipo de todos los demás sistemas de señalización que usan los animales, incluido el hombre. Desde este punto de vista, las moléculas, que son sistemas de quanta y se comportan como vehículos estables de información física, los sistemas zoosemióticos y los sistemas culturales, incluido el lenguaje, constituyen una cadena continua de estadios, con niveles energéticos cada vez más complejos, dentro del marco de una evolución universal única. Es por lo tanto posible describir tanto el lenguaje como los sistemas vivientes desde un punto de vista cibernético unitario. Por el momento no es más que una analogía útil, o una previsión... Un acercamiento recíproco entre genética, comunicación animal y lingüística, puede conducir a un conocimiento completo de la dinámica de la semiosis, y tal conocimiento puede resultar, en un último análisis, ser nada menos que una definición de la vida.»

Así se delinea el modelo estratégico actual, que en todas partes releva al gran modelo ideológico que fue en su tiempo la economía política.

Lo volveremos a encontrar, bajo el signo riguroso de la «ciencia» en *El Azar y la Necesidad*, de Jacques Monod. Se acabó la evolución dialéctica, es el indeterminismo discontinuo del código genético lo que rige la vida; el principio teleonómico: la finalidad ya no está al término, no hay más término ni determinación, la finalidad está ahí de antemano, inscrita en el código. Vemos que nada ha cambiado; simplemente el orden de los fines es inferior al juego de las moléculas, y el orden de los significados, al juego de los significantes infinitesimales, reducidos a su conmutación aleatoria. Todas las finalidades trascendentes reducidas a un cuadro de mandos. Es, sin embargo, siempre el recurso a una naturaleza, a la inscripción en una naturaleza «biológica»: en realidad, una naturaleza imaginaria como lo ha sido siempre, santuario metafísico no ya del origen y de las sustancias, sino esta vez del código. Es necesario que el código tenga una base «objetiva». ¿Qué mejor para ello que la molécula y la genética? De esta trascendencia molecular, Monod es el teólogo severo, Edgar Morin, el partidario extasiado (A.D.N. = ¡Adonai!). Pero tanto en

el uno como en el otro, el fantasma del código, que equivale a la realidad del poder, se confunde con el idealismo de la molécula.

Volvemos a encontrar la ilusión delirante de reunificar el mundo bajo un solo principio; el de una sustancia homogénea en los jesuitas de la Contra-Reforma, el del código genético en los tecnócratas de la ciencia biológica (pero también lingüística), von Leibniz y su divididad binaria, como precursor. Porque el programa que se tiene en mira aquí no tiene nada de genético, es un programa social e histórico. Lo que es hipostasiado en la bioquímica es el ideal de un orden social regido por una especie de código genético, de cálculo macromolecular, de P.P.B.S. (Planning Programming Budgeting System) que irradian al cuerpo social con sus circuitos operacionales. La tecno-cibernética encuentra aquí su «filosofía natural», como dice Monod. La fascinación de lo biológico, de lo bioquímico, ha estado siempre presente desde los inicios de la ciencia. Intervénía en el organicismo spenceriano (biosociologismo) a nivel de las estructuras de segundo y tercer orden (clasificación de Jacob en *La lógica de lo Viviente*, actúa hoy con la bioquímica moderna, a nivel de las estructuras de cuarto orden).

Similitudes y desemejanzas codificadas: esta es la imagen del intercambio social cibernético. No queda sino añadir un «complejo estereoespecífico» para reinyectar un poco de comunicación intracelular, que Morin va a transfigurar en Eros molecular.

Prácticamente e históricamente, esto significa la sustitución del control social al *fin* (y la *providencia* más o menos dialéctica que vela por el cumplimiento de este fin), de un control social mediante la previsión, la simulación, la anticipación programadora, la mutación indeterminada pero regida por el código. En lugar de un proceso finalizado según su desarrollo ideal, estamos ante una generación por el *modelo*. En lugar de una profecía, tenemos derecho a una «inscripción». No hay diferencia radical entre las dos. Sólo cambian y, hay que confesarlo, se perfeccionan fantásticamente, los esquemas de control. De una sociedad capitalista productivista a un orden neocapitalista cibernético, que apunta esta vez al control absoluto: tal es la mutación a la que la teorización biológica del código aporta sus armas. Esta mutación no tiene nada de «indeterminado»; es el resultado de toda una historia en la que Dios, el Hombre, el Progreso, la Historia misma, mueren sucesivamente en beneficio del código, en la que la trascendencia muere en beneficio de la inmanencia, la cual corresponde a una fase mucho más avanzada en la manipulación vertiginosa de la relación social.

★

En su reproducción indefinida, el sistema pone fin a su mito de origen y a todos los valores referenciales que él mismo ha segregado a través de su proceso. Al poner fin a su mito de origen, pone fin a sus con-

tradiciones internas (no más real ni referencial a que confrontarlo), y pone fin asimismo al mito de su fin: la propia revolución. Lo que se perfilaba con la revolución, era la victoria de la referencia humana y genérica del potencial original del hombre. Pero si el capital borra del mapa al propio hombre genérico (¿en provecho del hombre genético?). La edad de oro de la revolución fue la del capital, donde los mitos de origen y de fin todavía circulaban. Una vez corto-circuitados los mitos (y el único peligro que haya corrido el capital provino de esta exigencia *mítica* de racionalidad que le traspasó desde el comienzo) en una operacionalidad de hecho, una operacionalidad sin discurso, una vez convertido en su propio mito, o más bien en una máquina indeterminada, aleatoria, algo así como un *código genético social*, el capital no deja ninguna oportunidad de un vuelco determinado. Esta es su verdadera violencia. Falta por saber si esta operacionalidad no es ella misma un mito, si el A.D.N. mismo no es un *mito*.

De una vez por todas se plantea, efectivamente, el problema del estatuto de la ciencia como discurso. Buena ocasión para plantearlo aquí, donde ese discurso se absolutiza con tal candor. «Platón, Heráclito, Hegel, Marx: esos edificios ideológicos, presentados como a priori, eran en realidad construcciones a posteriori, destinadas a justificar una teoría ético-política preconcebida... El único a priori para la ciencia es el postulado de objetividad que le prohíbe tomar parte en este debate» (Monod). Pero ese postulado resulta de una decisión nunca inocente de objetivación del mundo y de lo «real». De hecho, es el de la coherencia de un cierto *discurso*, y toda la científicidad no es, desde luego, más que el espacio de ese discurso, que no se da jamás como tal, y cuyo simulacro «objetivo» cubre la palabra política, estratégica. Un poco más adelante, Monod, por otra parte, expresa claramente lo que hay de arbitrario en ello: «Podemos preguntarnos si todas las invariaciones, conservaciones y simetrías que constituyen la trama del discurso científico no son ficciones que sustituyen a la realidad para dar de ella una imagen operacional... Lógica fundada en un principio de identidad puramente abstracto, quizá convencional. Convención, sin embargo, de la cual la razón humana parece incapaz de abstenerse». No se podría decir mejor que la ciencia decide por sí misma como fórmula generadora, como discurso modelo, sobre la fe en un orden convencional (pero no cualquiera, por lo demás: el de una sumisión total). Pero Monod resbala rápidamente por esta hipótesis peligrosa de un principio de identidad «convencional». Más vale fundar la ciencia en firme en una realidad «objetiva». La física está ahí para atestiguar que la identidad no es sólo un postulado; está *en las cosas*, puesto que hay «identidad absoluta de dos átomos que se encuentran en el mismo estado cuántico». ¿Entonces? ¿Convención o realidad objetiva? La verdad es que la ciencia se organiza como cualquier discurso, con una lógica convencional, pero exige para su justificación, como cualquier discurso ideológico, una referencia real, «objetiva», en un proceso de sustancia. Si el principio de iden-

tividad es «verdadero» en alguna parte, aunque sea al nivel infinitesimal de dos átomos, entonces todo el edificio convencional de la ciencia que se inspira en él es «verdadero» también. La hipótesis del código genético, el A.D.N. es verdadero también, insuperable. Así va la metafísica. La ciencia da cuenta de las cosas previamente acotadas y formalizadas para obedecerle; la «objetividad» no es más que eso, y lo ético que sanciona este conocimiento objetivo no es más que el sistema de defensa y de desconocimiento que quiere preservar ese círculo vicioso.²

«Abajo todas las hipótesis que han permitido la creencia en un mundo verdadero», decía Nietzsche.

LO TACTIL Y LO DIGITAL

Esta regulación de acuerdo con el modelo de código genético no se limita solamente a los resultados de laboratorio o a las visiones exaltadas de algunos teóricos. Hasta la vida más banal está invadida por estos modelos. La digitalidad está entre nosotros. Está presente en todos los mensajes, en todos los signos de nuestras sociedades, y la forma más concreta bajo la cual podemos reconocerla es la del test de la pregunta/respuesta, del estímulo/respuesta. Todos los contenidos son neutralizados por un proceso continuo de interrogaciones dirigidas, de veredictos y de ultimátums que hay que descifrar, que no provienen esta vez del fondo del código genético, pero que tienen su misma indeterminación táctica; como el ciclo de la dirección está reducido al de pregunta/respuesta, de bit, o cantidad ínfima de energía/información que vuelve a su punto de partida, dicho ciclo no representa sino la reactualización perpetua de los mismos modelos. El equivalente de la neutralización total de los significados por el código, es la instantaneidad del veredicto de moda, o de cada mensaje publicitario o mediático. En todas partes la oferta se traga a la demanda, la pregunta se traga a la respuesta, o la absorbe y la regurgita en forma descodificable, o la inventa y la anticipa en forma previsible. En todas partes el mismo «escenario», escenario de los «ensayos y errores» (los de los conejillos de Indias en los test de laboratorio), escenario del abanico de opciones ofrecido en todas partes («someta a test su personalidad»); por doquier el test como forma social fundamental del control, por divisibilidad infinita de prácticas y respuestas.

2. Hay además en el libro de Monod una flagrante contradicción que refleja la ambigüedad de toda la ciencia actual: su discurso apunta al código, es decir, a los simulacros de tercer orden, pero lo hace con esquemas «científicos» del segundo orden; objetivismo, ética «científica» del saber, principio de verdad y de trascendencia de la ciencia, etc. Cosas todas ellas incompatibles con los modelos de indeterminación del tercer orden.

Vivimos en la moda del *referéndum*, precisamente porque ya no hay *referencial*. Todo signo, todo mensaje (tanto los objetos de uso «funcional» como cualquier rasgo de moda o cualquier información televisada, sondeo o consulta electoral) se nos presenta como pregunta/respuesta. Todo el sistema de comunicación ha pasado de una estructura sintáctica compleja del lenguaje a un sistema binario e identificativo de pregunta/respuesta; de perpetuo *test*. Ahora bien, tests y referéndums son, como sabemos, formas perfectas de simulación: la respuesta es inducida por la pregunta, está señalada de antemano. *El referéndum no es, por lo tanto, más que un ultimátum siempre*: unilateralidad de la pregunta, que justamente deja de ser una interrogación y pasa a ser la imposición inmediata de una dirección en la que se cumple el ciclo de una vez. Cada mensaje es un veredicto, como el que pende de las estadísticas de sondeo. El simulacro de distancia (y hasta de contradicción) entre los dos polos no es, como la impresión de realidad en el interior del signo, más que una alucinación táctica.

★

Benjamin analiza concretamente, a nivel del aparato técnico, esta operación del test: «La actuación del actor de cine es transmitida al público a través de todo un aparejo técnico. Esto tiene dos consecuencias. Este montaje no está sujeto a respetar íntegramente la actuación. Bajo la dirección del camarógrafo, estos aparatos toman a lo largo del film *posición* respecto a dicha actuación. Estas tomas sucesivas de posición constituyen el material con el cual el *cutter* realizará el montaje definitivo... Así, la actuación del actor está sometida a una serie de tests ópticos... Segunda consecuencia: el público (que no tiene contacto personal con el actor) se halla en la situación de un experto: no se identifica con el actor sino en cuanto se identifica con el montaje técnico. Adopta, por lo tanto, el mismo comportamiento que ese aparato: somete a test.

«Nota: La extensión del campo de lo testable en que opera el montaje técnico con el actor de cine, corresponde a la extraordinaria extensión de ese campo de lo testable en que opera el contexto económico con el individuo. Así, las pruebas de orientación profesional adquieren cada vez más importancia. Consisten en un cierto número de cortes efectuados en las actuaciones del individuo. Toma cinematográfica, pruebas de orientación profesional se despliegan ante un areópago de expertos. El director de tomas está exactamente en la misma posición que el controlador de tests en el momento de la prueba...» (*L'oeuvre d'art a l'ère de sa reproductibilité technique.*)

«La obra de arte en los dadaístas se volvió proyectil. Empezó a arremeter contra el espectador, adquirió una cualidad táctil. El elemento de diversión del film es también esencialmente táctil, fundado en la movilidad de los lugares y de los ángulos de vista que golpean al espectador.»

No hay contemplación posible, las imágenes fragmentan la percepción en secuencias sucesivas, en estímulos a los cuales no hay más respuesta que la instantánea, mediante sí o no; reacción abreviada al máximo. El film no permite que usted se interroge sobre él, él le interroga a usted en directo. Es en este sentido que los media modernos exigen, según McLuhan, una mayor participación inmediata³, una respuesta incesante, una plasticidad total (Benjamin compara la operación del *came-raman* a la del cirujano: tactilidad y manipulación). El rol de los mensajes no es la información, sino el test y el sondeo y finalmente el control («contra-rol en el sentido de que todas vuestras respuestas ya están inscritas en el «rol», en el registro anticipado del código). El montaje y la codificación exigen efectivamente que el receptor desarme y descodifique según el mismo proceso. Toda lectura de un mensaje no es, por tanto, más que un examen perpetuo del código.

Cada imagen, cada mensaje mediático, pero también todo objeto funcional del entorno, es un test, es decir, en todo el rigor del término, liberador de mecanismos de respuesta según los estereotipos o modelos analíticos. Hoy, el objeto ya no es «funcional» en el sentido tradicional del término, no os sirve, os *pone un test*. Ya no tiene nada que ver con el objeto anterior, no más que la información mediatizada con una «realidad» de los hechos. Ambos, objetos e informaciones, resultan ya de una selección, de un montaje, de una posición, ya han puesto un test a la «realidad» y no le han hecho más que las preguntas que les «contestaban», han analizado la realidad en elementos simples que han acomodado en escenarios de oposiciones reguladas, exactamente como el fotógrafo impone a su tema sus contrastes, sus luces, sus ángulos (cualquier fotógrafo os lo dirá: se puede hacer todo, basta con tomar el original bajo el buen ángulo, en el momento o la inflexión que harán de él la *respuesta exacta* al test instantáneo de la máquina y de su código) —exactamente como el test o el referéndum cuando traducen cualquier conflicto o problema en un juego de pregunta/respuesta— y la realidad sometida a test os somete a otro a su vez, según la misma cuadrícula, y vosotros la descifráis según el mismo código, inscrito en ella en cada mensaje, en cada objeto, como un código genético en miniatura.

El hecho de que hoy todo se presente como un abanico o una gama, ese solo hecho, os pone un test, puesto que os impone seleccionar. Esto se relaciona con el uso global que tenemos del mundo circundante de la

3. «Es la débil “definición” de la T.V. que condena a su espectador a reordenar los puntos retenidos en una especie de *obra abstracta*. El participa de pronto en la creación de una realidad que no le será presentada más que en punteados: el telespectador está en la posición de un individuo a quien se le propone que proyecte sus propios fantasmas en las manchas de tinta que se supone no representan nada.» La T.V. como test de Rorschach perpetuo. Y también: «La imagen de la T.V. nos obliga a cada instante a completar los blancos de la trama en una participación sensorial convulsiva y profundamente cinética y táctil.»

lectura y del desciframiento colectivo; vivimos menos como usuarios que como lectores y selectores, células de lectura. Pero, atención: al mismo tiempo sois constantemente seleccionados, a vuestra vez, y puestos a test por el médium mismo. Como se selecciona una muestra para una encuesta, todos los media encuadran y recortan mediante su haz de mensajes, que es en realidad un haz de preguntas seleccionadas, las muestras de receptores. Por una operación circular de ajuste experimental, de interferencia incesante, como los del influjo nervioso, táctiles y retráctiles, que exploran un objeto a fuerza de breves secuencias perceptivas, hasta haberlo localizado y controlado; lo que localizan así y estructuran no son grupos reales y autónomos, sino muestras, es decir, social y mentalmente modelizados por un fuego de batería de mensajes. La «opinión pública» es evidentemente la mejor de estas muestras; no una sustancia política irreal, sino hiperreal, lo hiperreal fantástico que no vive más que del montaje y de la manipulación testual.

La irrupción del esquema binario pregunta/respuesta, es de un alcance incalculable: desarticula todos los discursos, pone en corto-circuito a todo lo que fue, en una edad de oro ya caduca, dialéctica de un significante y un significado, de un representante y un representado. Se acabaron los objetos cuyo significado sería la función, se acabó la opinión cuyo sufragio iría a representantes «representativos», se acabó la interrogación real a la cual responde la respuesta (se acabaron sobre todo las preguntas para las que no hay respuesta). Todo ese proceso está desarticulado: el proceso contradictorio de lo verdadero y lo falso, de lo real y lo imaginario, queda abolido en esta lógica hiperreal del montaje. Michel Tort, en su libro sobre el *Cociente Intelectual*, lo analiza muy bien: «Lo que va a determinar la respuesta a la pregunta, no es la pregunta en cuanto tal bajo la forma en que ha sido planteada, es el sentido que va a dar a esta pregunta aquél a quien le ha sido planteada, y también la idea que se hace el sujeto interrogado de la táctica a adoptar más apropiada para responderla en función de la idea que él se hace de las expectativas de la interrogación. Y además: «El artefacto es algo muy distinto a una transformación controlada del objeto con fines al conocimiento: es una intervención salvaje en la realidad, al término de la cual es imposible distinguir lo que en la realidad proviene de un conocimiento objetivo y lo que proviene de la intervención técnica (medium). El C.I. es un artefacto.» No más verdadero o falso, puesto que no hay más distancia reconocible entre pregunta y respuesta. A la luz de los tests, la inteligencia como la opinión, y más generalmente todo proceso de significación, se reduce a la «capacidad de producir reacciones contrastadas a una gama creciente de estímulos adecuados».

Todo este análisis remite directamente a la fórmula de McLuhan: «*Medium is message*». Efectivamente es el medio, el modo mismo de montaje, de recorte, de interpelación, de demanda, de intimación por el medio, lo que regula el proceso de significación. Y se comprende porqué McLuhan

veía en la era de los grandes media electrónicos una era de la comunicación *táctil*. En este proceso estamos efectivamente más cerca del universo táctil que del visual, donde la distanciaci3n es mayor, y la reflexi3n siempre posible. En el momento en que el tacto pierde para nosotros su valor sensorial, sensual («el tacto es una interacci3n de los sentidos m3s que un simple contacto de la piel con un objeto»), es posible que se convierta en el esquema de un universo de la comunicaci3n; pero como campo de simulaci3n *táctil* y *táctica*, donde el mensaje se hace «masaje», demanda tentacular, test. En todas partes se os pone a test, se os palpa, el método es «táctico», la esfera de la comunicaci3n es «táctil». Para no hablar de la ideología del «contacto», que en todas sus formas tiende a suplantarse a la idea de relaci3n social. Hay toda una configuraci3n estratégica que gira en torno al test (la célula pregunta/respuesta) como en torno a un código molecular de mando.

*

Toda la esfera política pierde su especificidad cuando entra en el juego de los media y de los sondeos, es decir, en la esfera del circuito integrado pregunta/respuesta. La esfera electoral es de todos modos la primera gran instituci3n donde el intercambio social se reduce a la obtenci3n de una respuesta. Y gracias a esta simplificaci3n identificativa es la primera en universalizarse: el sufragio universal es el primero de los mass-media. En el curso de los siglos XIX y XX, la práctica política y la práctica económica se identifican cada vez más en un mismo tipo de discurso. Propaganda y publicidad se fusionarán; en el mismo marketing y tráfico de objetos o de ideas-fuerzas. Esta convergencia de lenguaje entre lo económico y lo político es, por otra parte, lo que distingue a una sociedad como la nuestra, donde la «economía política» está plenamente realizada. Es también, al mismo tiempo, su fin, puesto que las dos esferas se anulan en una realidad completamente diferente, o hiperrealidad, que es la de los media. Aquí además, cada término se eleva a la potencia superior, la de los simulacros de tercer orden.

«Que muchos lamenten la «corrupci3n» de lo político por los media, y que deploren que el botón de la T.V. y los pronósticos P.M.U. (los sondeos) hayan reemplazado tranquilamente la formaci3n de una opini3n, atestiguan simplemente que no han comprendido para nada la política» (*Le Monde*).

Lo que caracteriza a esta fase del hiperrealismo político, es la conjunci3n necesaria entre el sistema bipartidista y la entrada en juego de los sondeos como espejo de esta equivalencia alternativa del juego político.

Los sondeos se sitúan más allá de toda *producci3n* social de opini3n. No se refieren más que al simulacro de la opini3n pública. Espejo de la opini3n análogo en su orden al del P.N.B.: espejo imaginario de las fuerzas productivas, sin considerar su finalidad o contra-finalidad social —lo

esencial es que «eso» se reproduzca— igual para la opinión pública: lo esencial es que se repita incesantemente en su propia imagen. Este es el secreto de una representación de masas. Ya no hace falta que nadie *produzca* una opinión, hace falta que todos *reproduzcan* la opinión pública, en el sentido de que todas las opiniones se hundan en esa especie de equivalente general, y procedan de él de nuevo (lo reproduzcan, lo que tengan de él, a nivel de selección singular). Para las opiniones, como para los bienes materiales, la producción ha muerto, ¡viva la reproducción!

Si en alguna parte tiene sentido la fórmula de McLuhan, es aquí.⁴ La opinión pública por excelencia, es a la vez el médium y el mensaje. Y los sondeos que la informan son la imposición incesante del médium como mensaje. En lo cual son del mismo orden que la T.V. y los media electrónicos, los cuales hemos visto que son un juego perpetuo de preguntas/respuestas, un instrumento de sondeo perpetuo.

Los sondeos manipulan lo *indecidible*. ¿Inclinan el voto? ¿Verdadero, falso? ¿Dan una fotografía exacta de la realidad, o de simples tendencias, o la refracción de esa realidad en un hiperespacio de la simulación, de la cual ni siquiera conocemos la curvatura? ¿Verdadero, falso? Indecidible. La más extrema sofisticación de su análisis siempre da lugar a la reversibilidad de las hipótesis. La estadística no es más que casuística. Esta indecidibilidad es propia de todo proceso de simulación (ver más atrás lo indecidible de la crisis). La lógica interna de estos procedimientos (estadísticas, probabilidades, cibernética operacional) es ciertamente rigurosa y «científica», en alguna parte, sin embargo, no se ciñe a nada, es una ficción fabulosa cuyo índice de refracción en una realidad (verdadera o falsa) es nulo. Esto es incluso lo que constituye la fuerza de estos *modelos*, pero es también lo que no les deja otra verdad que la de los tests de proyección paranoica de una casta, o de un grupo, que sueña con una adecuación milagrosa de lo real a sus modelos y, por lo tanto, con una manipulación absoluta.

Lo que es cierto respecto al escenario estadístico lo es también respecto a la participación regulada de la esfera política: alternancia de fuerzas presentes, mayoría/minoría sustitutivas, etc. En este límite de la representación pura, «eso» ya no representa nada. La política muere del juego demasiado bien regulado de sus oposiciones distintivas. La esfera política (y más generalmente la del poder) se vacía. Es en cierta forma, el rescate de la realización del deseo de la clase política: el de una manipulación perfecta de la representación social. Subrepticamente y poco a poco, toda la sustancia social ha desaparecido de esta máquina en el momento de su reproducción perfecta.

Lo mismo sucede con los sondeos: los únicos que creen en ellos son finalmente los miembros de la clase política, como los únicos que creen

4. «*Medium is message*» es la fórmula misma de la economía política del signo al desembocar en la simulación de tercer orden. La distinción entre medio y mensaje caracteriza aún la significación del segundo orden.

verdaderamente en la publicidad y en los estudios de mercado, son los *marketers* y los publicistas. Y esto no es por una estupidez particular (aunque no está excluida), sino porque los sondeos son homogéneos al funcionamiento actual de lo político. Adquieren, por lo tanto, un valor táctico «real», juegan como factor de regulación de la clase política, según su propia regla de juego. Por lo tanto, tiene buenas razones para creer en ellos, y los cree. ¿Pero quién más, en el fondo? Es el espectáculo grotesco de esta esfera política, hiper-representativa de nada absolutamente, lo que la gente saborea a través de los sondeos y los media. Existe un regocijo propio de la nulidad espectacular, y la última forma que toma es la de la contemplación estadística. La otra cara es siempre, por lo demás, como se sabe, una decepción profunda; la especie de desilusión que provocan los sondeos al absorber toda palabra pública y al poner en corto-circuito todo proceso de expresión. La fascinación que ejercen es proporcional a esta neutralización por el vacío, al vértigo que crean por anticipación de la imagen a toda realidad posible.

El problema de los sondeos no es pues en absoluto el de su influencia objetiva. Como en la propaganda o en la publicidad, esa influencia queda, como sabemos, ampliamente anulada por las resistencias o las inercias individuales o colectivas. Su problema es el de la simulación operacional que establecen en toda la extensión de las prácticas sociales, el de la *leuce-mización* de toda sustancia social: sustitución de la sangre por la linfa blanca de los media.



La circularidad pregunta/respuesta se extiende a todos los dominios. Poco a poco vamos entreviendo que todo el campo de las encuestas, de los sondeos, de las estadísticas, debe ser revisado en función de esta sospecha radical que pesa sobre su método. Pero la misma sospecha pesa sobre la etnología; a menos que admitamos que los indígenas son seres perfectamente naturales incapaces de simulación, el problema es el mismo allá que aquí: la imposibilidad de obtener para una pregunta *dirigida*, otra respuesta que no sea *simulada* (otra que no reproduzca la pregunta). Ni siquiera es seguro que se pueda interrogar a las plantas, los animales o la materia inerte en las ciencias exactas, con una probabilidad de respuesta «objetiva». En cuanto a la respuesta de los sondeados a los sondeadores, de los indígenas a los etnólogos, del analizado al analista, podemos estar seguros de que la circularidad es total: los preguntados se presentan tales como la pregunta los imagina y les demanda. Incluso la transferencia y la contra-transferencia psicoanalítica caen hoy bajo el efecto de esta respuesta estimulada, simulada, anticipada, que no es sino una modalidad de la *self-fulfilling prophecy*.⁵

5. Toda la situación «psicológica» actual se caracteriza por ese cortocircuito.

Llegamos entonces a una extraña paradoja: la palabra de los sondeados, de los analizados, de los indígenas, está irremediabilmente cortocircuitada y perdida, y es sobre la base de esta inhabilitación que las disciplinas respectivas —etnología, psicoanálisis, sociología— van a poder desarrollarse maravillosamente. Pero lo hacen en el aire, porque aquí es donde la respuesta circular de los sondeados, de los analizados, de los indígenas es, a pesar de todo, un desafío y una revancha victoriosa: y es que remiten la pregunta a sí misma, la aíslan al tenderle ese espejo de la respuesta que ella espera; sin que haya esperanza para ella de salir jamás

La emancipación de los niños y de los adolescentes, luego de una primera fase de rebelión y una vez establecido el *principio del derecho* a la emancipación, ¿no parece más bien la emancipación *real* de los padres? Y los jóvenes (estudiantes, bachilleres, adolescentes) parecen olfatearlo en su demanda cada vez más encarnizada (aunque siempre al mismo tiempo irreconciliada) de la presencia y de la palabra de los padres o de los formadores. Al fin solos, libres y responsables, les parece de pronto que los «otros» se han embolsado quizá en la operación, la verdadera libertad. Por consiguiente, nada de dejarlos en paz: vamos a acosarlos, no con una exigencia afectiva o material espontánea, sino con una exigencia revisada y corregida por el conocimiento edípico implícito. Hiperdependencia (mucho mayor que la otra) distorsionada por la ironía y el rechazo, *parodia de los mecanismos libidinales originales*. Demanda sin contenido, sin referenciales, infundada, pero tanto más feroz; demanda desnuda, sin respuesta posible. El contenido del saber (enseñanza) o de las relaciones afectivas (familia), el referencial pedagógico o familiar habiendo sido liquidado en el acto de emancipación, sólo queda una demanda ligada a la forma vacía de la institución; demanda perversa y tanto más obstinada. Deseo «transferencial» (es decir, no referencial, irreferencial), deseo alimentado por la carencia, por el sitio vacante, «liberado», deseo prendado de su propia imagen vertiginosa, deseo de deseo, abismado, hiperreal. Privado de sustancia simbólica, se repite a sí mismo, saca su energía de su propio reflejo y de su propia decepción. Esto es lo que es hoy literalmente la «demanda», y es evidente que a la inversa de las relaciones de objeto o transferenciales «clásicas», ésta es insoluble e interminable.

El Edipo simulado.

François Richard: «Los estudiantes piden ser seducidos por el cuerpo o por la palabra. Pero también saben que se trata de eso y juegan a ello irónicos. “Da tu saber, da tu presencia, eres tú quien tiene la palabra, habla, para eso estás ahí.” Impugnación, claro está, pero no solamente: cuanto más refutada e irrisoria es la autoridad, más demanda hay de una autoridad en sí. Juegan a Edipo también para negarlo mejor. El profe es papá, se dice, es divertido, jugamos al incesto, al malestar, al mirame y no me toques, a la provocación, para desexualizar finalmente.» Como el que se está analizando y reclama el Edipo, y cuenta mentiras «edípicas», o cuenta sueños «analíticos» para responder a la supuesta expectativa del analista o para resistirse a ella. Del mismo modo, el estudiante hace su número edípico, su número de seducción, tutea, roza, se acerca, domina. Pero no se trata del deseo sino de su simulación. Psicodrama edípico de simulación (no menos real ni menos dramático a pesar de ello). Muy diferente de una verdadera apuesta libidinal de saber y de poder, o incluso de una verdadera labor de duelo por el saber y el poder (como hubiera podido suceder después del 68 en las universidades). Estamos en el estadio de la reproducción desesperada, donde la apuesta es nula y el simulacro es máximo —simulación exacerbada y paródica al mismo tiempo— tan interminable como el psicoanálisis, y por las mismas razones.

El psicoanálisis interminable.

de ese círculo vicioso que es, en realidad, el del poder. Exactamente como en el sistema electoral, donde los representantes no representan nada a fuerza de controlar tanto las respuestas del cuerpo electoral: en alguna parte se les escapa todo. Es por esto que la respuesta dominada de los dominados es, sin embargo, de alguna manera, una verdadera respuesta, una verganza desesperada: la de dejar al poder enterrar el poder.

*

Los sistemas «democráticos avanzados» se estabilizan sobre la fórmula de la alternancia bipartidista. El monopolio real sigue siendo el de una clase política homogénea, de la izquierda a la derecha, pero no debe ejercerse así: el régimen del partido único, del totalitarismo, es una forma inestable; desmonta la escena política, no asegura el *feed-back* de la opinión pública, el flujo minimal en el circuito integrado que constituye la máquina transistorizada de lo político. La alternancia, en cambio, es el fin del fin de la representación, porque la demanda es maximal, debido a la simple coacción formal, cuanto más nos acercamos a la ecuación competitiva perfecta entre los dos partidos. Esto es lógico: la democracia realiza en el orden político la ley de la equivalencia, y esta ley se perfecciona en el juego de balanza de los dos términos que reactiva su equivalencia pero permite, por esa ínfima separación, captar el consenso público y volver a cerrar el ciclo de la representación. Teatro operacional donde no juega más que el reflejo fuliginoso de la Razón política. La «libre elección» de los individuos, que es el credo de la democracia, desemboca efectivamente, exactamente en lo inverso: el voto se ha vuelto básicamente *obligatorio*; si no lo es por derecho, lo es por la coacción estadística estructural de la alter-

Hay todo un capítulo que añadir a la historia de la transferencia y la contra-transferencia: el de su liquidación por simulación. El de la transferencia insoluble, del psicoanálisis imposible porque es él mismo el que produce y reproduce el inconsciente como su sustancia institucional. El psicoanálisis muere también del intercambio de los *signos* del inconsciente, así como la revolución muere del intercambio de los signos críticos de la economía política. Ese cortocircuito fue entrevisto por Freud bajo la forma del don del sueño analítico o, entre los que se analizan teniendo conocimientos previos sobre el psicoanálisis, del don de su saber analítico. Pero esto se interpretaba como resistencia, como rodeo, y no ponía en tela de juicio el proceso del análisis ni el principio de la transferencia. Pero es muy distinto cuando el inconsciente mismo, el lenguaje del inconsciente se vuelve inencontrable, según el mismo escenario de la anticipación simuladora que hemos visto funcionar a todos los niveles de las máquinas de tercer orden. En análisis entonces no puede desenredarse, se vuelve lógica e históricamente interminable al estabilizarse en una sustancia fantoche de reproducción, un inconsciente programado por la demanda; instancia infranqueable a partir de la cual se redistribuye todo el análisis. Aquí también, los «mensajes» del I.C.S. han sido cortocircuitados por el «medium» psicoanálisis. Esto es hiperrealismo libidinal. A las famosas categorías de lo real, lo simbólico y lo imaginario, habrá que añadir la de lo hiperreal, que capta y desvía el juego de las otras tres.

nancia, reforzada por los sondeos.⁶ El voto se ha vuelto básicamente *aleatorio*: cuando la democracia alcanza un estadio formal avanzado, se distribuye en torno a cocientes iguales (50/50). El voto se parece al movimiento browniano de las partículas, o al cálculo de probabilidades, es como si todo el mundo votara al azar, como si votaran los monos.

Así pues poco importa que los partidos presentes expresen histórica y socialmente lo que sea; *es necesario* incluso que no representen nada: la fascinación del juego, de los sondeos, la compulsión formal y estadística es tanto más grande.

El sufragio universal «clásico» implica ya una cierta neutralización del campo político, en nombre del consenso sobre la regla del juego. Pero en él se distinguen aún representantes y representados, sobre la base de un antagonismo social real de las opiniones. Es la neutralización de este referencial contradictorio, bajo el signo de una opinión pública en lo sucesivo igual a sí misma, mediatizada y homogeneizada por anticipación (los sondeos), lo que va a hacer posible la alternancia «en la cumbre»: simulación de oposición entre dos partidos, absorción de sus objetivos respectivos, reversibilidad de todo discurso del uno al otro. Es, más allá del representante y del representado, la forma pura de la representación; así como la simulación caracteriza, más allá del signifiante y del significado, la forma pura de la economía política del signo; así como la flotación de las monedas y su deriva contable caracteriza, más allá del valor de uso y del valor de cambio, más allá de toda sustancia de producción, la forma pura del valor.

*

Puede parecer que el movimiento histórico del capital le lleva de la competencia abierta hacia el oligopolio, luego hacia el monopolio; que el movimiento de la democracia va desde los partidos múltiples hacia el bipartidismo, luego hacia el partido único. Pero no es así. El oligopolio, o duopolio actual, resulta del *desdoblamiento táctico del monopolio*. En todos los dominios, el duopolio es el estadio consumado del monopolio. No es la voluntad política (intervención del Estado, leyes anti-trusts, etc.) lo que rompe el monopolio del mercado; es que todo sistema unitario, si quiere sobrevivir, debe encontrar una *regulación binaria*. Esto no cambia nada del monopolio: por el contrario, el poder no es absoluto a menos que sepa difractarse en variantes equivalentes, que sepa desdoblarse para duplicarse. Esto va desde las marcas de lejas hasta la coexistencia pacífica. Hacen falta dos superpotencias para mantener el universo bajo control: un solo imperio se derrumbaría por sí mismo. Y el equilibrio del terror

6. La democracia ateniense, mucho más avanzada que la nuestra, había llegado lógicamente a conceder el voto como retribución a un servicio, después de haber ensayado todas las demás soluciones represivas para asegurar el quórum.

es lo que permite establecer la oposición regulada, porque la estrategia es estructural, nunca atómica. Esta oposición regulada puede, por otra parte, ramificarse en un escenario más complejo, la matriz sigue siendo binaria. No se tratará jamás en lo sucesivo de duelo o de lucha competitiva abierta, sino de parejas de oposiciones *simultáneas*.

Desde la unidad disyuntiva más pequeña (la partícula pregunta/respuesta) hasta el nivel macroscópico de los grandes sistemas de alternancia que rigen la economía, la política y la coexistencia mundial, la matriz no cambia: es siempre el 0/1, el compás binario que se afirma como la forma metastable u homeostática, de los sistemas actuales. Ella es el meollo de los procesos de simulación que nos dominan. Puede organizarse en un juego de variaciones inestables, de la polivalencia a la tautología, sin que sea llevada a juicio la forma estratégica del dipolo: es la forma divina de la simulación.⁷

*

¿Por qué hay *dos* torres en el World Trade Center de Nueva York? Todos los grandes *buildings* de Manhattan se han contentado siempre con enfrentarse en una verticalidad *competitiva*, de donde resultaba un panorama arquitectónico a imagen del sistema capitalista: una jungla piramidal, todos los *buildings* al asalto unos de otros. El sistema mismo se perfilaba en la imagen célebre que se tenía de Nueva York al llegar del mar. Esta imagen ha cambiado completamente en pocos años. La efigie del sistema capitalista ha pasado de la pirámide al mapa perforado. Los *buildings* ya no son obeliscos, sino que se abrazan unos a otros sin desafiarse ya, como las columnas de una gráfica estadística. Esta nueva arquitectura encarna un sistema ya no competitivo, sino contable, y donde la competencia ha desaparecido en beneficio de las correlaciones. (Nueva York es la única ciudad del mundo que representa así, a lo largo de su historia, con una fidelidad prodigiosa y en toda su envergadura, la forma actual del sistema capitalista; cambia instantáneamente en función de éste, ninguna ciudad europea lo ha hecho.) Este grafismo arquitectónico es el del monopolio: las dos torres del W.T.C., paralelepípedos perfectos de 400 metros de alto sobre una base cuadrada, vasos comunicantes perfectamente equilibrados y ciegos; el hecho de que sean dos idénticos *significa* el fin de toda competencia, el fin de toda referencia original. Paradójica-

7. En este sentido, hay que criticar radicalmente la proyección que hace Lévi-Strauss de las estructuras binarias como estructuras mentales «antropológicas», y de la organización dualista como estructura de base de las sociedades primitivas. La forma dualista con que Lévi-Strauss quiere beneficiar a las sociedades primitivas, no es otra cosa que *nuestra* lógica estructural, nuestro código. Es incluso, el código de nuestra dominación sobre las sociedades «arcaicas». Lévi-Strauss tiene pues la amabilidad de colárselo en forma de estructuras mentales comunes a toda la especie humana. Así estarán mejor preparadas para recibir el bautismo occidental.

mente, si no hubiera más que uno, el monopolio no estaría encarnado, puesto que hemos visto que él se estabiliza en una forma dual. Para que el signo sea puro, tiene que duplicarse: es la repetición del signo lo que pone verdaderamente fin a lo que designa. Todo Andy Warhol es eso: las réplicas multiplicadas del rostro de Marilyn son, al mismo tiempo, la muerte del original y el fin de la representación. Las dos torres del W.T.C. son el signo visible del enclaustramiento de un sistema en el vértigo de la duplicación, mientras que los demás rascacielos son cada uno el momento original de un sistema que se supera continuamente en la crisis y el desafío.

Hay una fascinación especial en esta duplicación. Por altas que sean, y aunque más altas que todas las demás, las dos torres significan, sin embargo, un cese de la verticalidad. Ignoran a los otros *buildings*, no son de la misma raza, ya no los desafían ni se comparan ya, se miran la una en la otra y culminan en ese prestigio de la similitud. Lo que ellas se remiten, es la idea de modelo, lo que son la una para la otra, y su altitud gemela no es ya un valor de superación; significa solamente que la estrategia de los modelos y de las conmutaciones prima en lo sucesivo históricamente en el corazón del propio sistema —y Nueva York es realmente su corazón— sobre la estrategia tradicional de la competencia. Los *buildings* de Rockefeller Center reflejaban aún sus fachadas de cristal y de acero, unas en otras, en una especularidad indefinida de la ciudad. Las torres, en cambio, son ciegas, y no tienen fachada. Todo referencial del hábitat, de la fachada como rostro, del interior y el exterior, que encontramos aun hasta en el Chase Manhattan Bank, o en los *buildings*/espejo más audaces de los años 60, se ha borrado. Al mismo tiempo que la retórica de la verticalidad, desaparece la retórica del espejo. No queda más que una serie cerrada sobre el número dos, como si la arquitectura, a semejanza del sistema, no procediera más que de un código genético inmutable, de un modelo definitivo.

EL HIPER-REALISMO DE LA SIMULACION

Todo esto define un espacio digital, un campo magnético del código, con polarizaciones, difracciones, gravitaciones de modelos y siempre, siempre, el flujo de las más pequeñas unidades disyuntivas (la célula pregunta/respuesta, que es como el átomo cibernético de significación). Hay que medir bien la diferencia de este campo de control con el espacio represivo tradicional, el espacio policial que correspondía aún a una violencia *significativa*. Espacio de condicionamiento reaccional que se inspiraba en todo el dispositivo pavloviano de agresiones programadas, repetitivas, y que re-encontrábamos a una escala multiplicada en la duplicidad de «matraca» y en la propaganda política de los años 30. Violencia artesanal e industrial, que

tenía por objeto inducir a comportamientos de terror y de obediencia animal. Todo eso ya no tiene sentido. La concentración totalitaria, burocrática, es un esquema que data de la era de la ley mercantil del valor. El sistema de las equivalencias impone, efectivamente, la forma de un equivalente general, y, por lo tanto, la centralización de un proceso global. Racionalidad arcaica con respecto a la de la simulación: aquí ya no es un solo equivalente general, sino una difracción de modelos que tiene un rol regulador; ya no la forma del equivalente general, sino la oposición distintiva. De la intimación pasamos a la disyunción por el código, del ultimátum pasamos a la demanda, de la pasividad requerida pasamos a los modelos construidos de una vez con la «respuesta activa» del sujeto, con su implicación, su participación «lúdica», etc., hacia un modelo circundante total hecho de respuestas espontáneas incesantes, de alegres *feed-back* y de contactos irradiados. Es la «concretización del ambiente general», según Nicolas Schöffer. Es la gran fiesta de la Participación: está compuesta de miríadas de estímulos, de tests miniaturizados, de preguntas/respuestas divisibles hasta el infinito, todos magnetizados por algunos grandes modelos en el campo luminoso del código.

¡He aquí la llegada de la gran Cultura de la comunicación táctil, bajo el signo del espacio tecno-lumino-cinético y del teatro total espaciodinámico!

Es todo un imaginario del contacto, del mimetismo sensorial, del mimetismo táctil, es toda la ecología, en el fondo, lo que se incorpora a este universo de simulación operacional, multiestimulación y multirespuesta. Se va a naturalizar este test incesante de adaptación lograda asimilándola al mimetismo animal: «La adaptación de los animales a los colores y a las formas de su medio es un fenómeno válido para los hombres» (Nicolás Schöffer), e incluso a los indios, con «¡su sentido innato de la ecología!». Tropismos, mimetismos, empatía: todo el evangelio ecológico de los sistemas abiertos, con *feed-back* negativo o positivo, va a precipitarse en esta brecha, con una ideología de la regulación por la información que no es sino el avatar, según una racionalidad más flexible, del reflejo de Pavlov. Así hemos pasado del electroshock a la expresión corporal como condicionamiento de la salud mental. Por doquier los dispositivos de fuerza y de forzado dan paso a los dispositivos de ambiente, con operacionalización de las nociones de necesidad, de percepción, de deseo, etc. Ecología generalizada, mística del «nido» y del contexto, simulación de medio ambiente hasta en los «Centros de Reanimación Estética y Cultural» previstos en el VII Plan (¿por qué no?) y en el Centro de Ocios Sexuales, construido en forma de seno, que ofrecerá «una euforia superior gracias a un ambiente impulsado... El trabajador de todas las categorías podrá penetrar en estos centros estimulantes». Fascinación espaciodinámica, como ese «teatro total», establecido «según un dispositivo circular hiperbólico que gira alrededor de un huso cilíndrico»: no más escena, no más corte, no más «mirada»: fin del espectáculo y fin de lo espectacular hacia lo circundante

total, fusional, táctil, estésico (y no estésico), etc. No podemos dejar de pensar con humor negro en el teatro total de Artaud, en su teatro de la Crueldad, del cual esta simulación espaciodinámica es la caricatura abyecta. Aquí la crueldad es reemplazada por los «umbrales de estímulos» mínimo y máximo, por la invención de «códigos perceptivos calculados a partir de los umbrales de saturación». Incluso la vieja «catarsis» del teatro clásico de las pasiones se ha vuelto hoy homeopatía por simulación. Así va la creatividad.

Es, asimismo, el hundimiento de la realidad en el hiper-realismo, en la duplicación minuciosa de lo real, preferentemente a partir de otro medio reproductivo —publicidad, foto, etc.— de medium en medium lo real se volatiliza, se vuelve alegoría de la muerte, pero también se refuerza mediante su destrucción misma, se convierte en lo real por lo real, fetichismo del objeto perdido; ya no objeto de representación, sino éxtasis de denegación y de su propia exterminación ritual: hiper-real.

El realismo inauguraba ya esta tendencia. La retórica de lo real señala ya que el estatuto de éste está gravemente alterado (la edad de oro es la de la inocencia del lenguaje, en la que no hay que redoblar lo que él dice con un efecto de realidad). El surrealismo es todavía solidario del realismo al que refuta, pero duplica por su ruptura en lo imaginario. Lo hiper-real representa una fase mucho más avanzada, en la medida en que incluso esta contradicción de lo real y lo imaginario, queda en él borrada. La irrealidad no es en él la del sueño o del fantasma, de un más allá o de un más acá, es la de la *alucinante semejanza de lo real consigo mismo*. Para salir de la crisis de la representación hay que encajar lo real en la repetición pura. Antes de emerger en el pop-art i el neo-realismo pictórico, esta tendencia se lee ya en el *nouveau roman*. En él, el proyecto es ya hacer el vacío alrededor de lo real, extirpar toda psicología, toda subjetividad, para devolverlo a la objetividad pura. De hecho, esta objetividad no es otra que la de la pura mirada; objetividad al fin liberada del objeto, que no es más que la retransmisión ciega de la mirada que lo barre. Seducción circular donde se puede descubrir fácilmente el intento inconsciente de no ser visto más.

Esta es la impresión que da el neo-roman: esa rabia de elidir el sentido en una realidad minuciosa y ciega. Sintaxis y semántica han desaparecido; ya no hay aparición sino comparecencia del objeto, interrogatorio encarnizado de sus fragmentos esparcidos. Ni metáfora ni metonimia; inmanencia sucesiva bajo la instancia policíaca de la mirada. Esta microscopía «objetiva» suscita un vértigo de realidad, vértigo de muerte en los confines de la representación por la representación. Se acabaron las viejas ilusiones de relieve, de perspectiva y de profundidad (espaciales y psicológicas) ligadas a la percepción del objeto: es toda la óptica, lo escópico vuelto operacional en la superficie de las cosas, es la mirada convertida en código molecular del objeto.

Varias modalidades de este vértigo de simulación realística son posibles:

I. La desconstrucción de lo real en sus detalles —declinación paradigmática cerrada del objeto— aplanamiento, linealidad y serialidad de los objetos parciales.

II. La visión en 'abismo: todos los juegos de desdoblamiento y de duplicación del objeto detallado. Esta desmultiplicación se da para una profundidad, incluso para un metalenguaje crítico, y esto era desde luego cierto en una configuración reflexiva del signo, en una dialéctica del espejo. En lo sucesivo, esta refracción indefinida no es más que otro tipo de serialidad: lo real ya no se refleja en ella, involucrena en sí mismo hasta la extenuación.

III. La forma propiamente serial (Andy Warhol). Aquí no solamente queda abolida la dimensión sintagmática, sino también la dimensión paradigmática, puesto que no hay flexión de formas, ni incluso reflexión interna, sino contigüidad de lo mismo (flexión y reflexión cero). Como esas dos hermanas gemelas de una foto erótica: la realidad carnal de sus cuerpos queda eliminada por esa semejanza. ¿Cómo conferírsela cuando la belleza de la una está inmediatamente duplicada por la de la otra? La mirada no puede sino ir de la una a la otra, toda visión queda encerrada en este vaivén. Forma sutil de asesinato del original, pero también seducción singular, en la que todo enfoque del objeto es interceptado por su difracción infinita en sí mismo (escenario inverso del mito platónico y de la reunión de las dos mitades separadas de un símbolo; aquí el signo se desmultiplica como los protozoarios). Esta seducción es quizá la de la muerte, en el sentido de que para nosotros, seres sexuados, la muerte no es quizá la nada, sino simplemente el modo de reproducción anterior a la sexuación. La generación por el modelo, según una cadena indefinida, coincide con la de los protozoarios, y se opone a la del sexo, que para nosotros se confunde con la vida.

IV. Pero esta maquinabilidad pura no es desde luego más que un límite paradójico: la verdadera fórmula generadora, la que engloba a todas las demás, y que es en cierto modo la forma estabilizadora del código, es la de la binaridad, la de la digitalidad; no la repetición pura, sino la distancia minimal, la inflexión minimal entre dos términos, es decir, el «mínimo paradigma común» que pueda sostener la ficción del sentido. Combinatoria de diferenciación interna del objeto pictórico como del objeto de consumo, esta simulación se estrecha en el arte contemporáneo hasta no ser más que la ínfima diferencia que separa aún lo hiper-real de la hiper-pintura. Esta pretende extenuarse hasta la desaparición en sacrificio ante lo real, pero sabemos cómo rescita todo el prestigio de la pintura en esta ínfima diferencia: toda la pintura se refugia en el borde que separa a la superficie pintada y el muro. Y en la firma: signo metafísico de la pintura y de toda la metafísica de la representación, en el límite donde se toma a sí misma por modelo (la «pura mirada»), y gira sobre sí misma en la repetición compulsiva del código.

La propia definición de lo real es: *aquello de lo cual es posible dar*

una reproducción equivalente. Es contemporánea de la ciencia que postula que un proceso puede ser reproducido exactamente en las condiciones dadas, y de la racionalidad industrial, que postula un sistema universal de equivalencias (la representación clásica no es equivalencia, es transcripción, interpretación, comentario). Al término de este proceso de reproducibilidad, lo real es no solamente lo que puede ser reproducido, sino *lo que ya está siempre reproducido.* Hiper-real.

Entonces: ¿fin de lo real y fin del arte por reabsorción total de lo uno y de lo otro? No: el hiper-realismo es el colmo del arte y el colmo de lo real por intercambio respectivo, al nivel del simulacro, de los privilegios y de los prejuicios que los fundan. Lo hiper-real no está más allá de la representación (cf. J.-F. Lyotard, *L'Art Vivant*, número sobre el hiper-realismo) sino porque está enteramente en la simulación. El toriquete de la representación se vuelve en ella loco, pero de una locura implosiva que, lejos de ser excéntrica, bizquea hacia el centro, hacia su propia repetición en abismo. Análogo al efecto de distanciación interna es el sueño, que hace que nos digamos que estamos soñando, pero no es más que un juego de censura y de perpetuación del sueño. El hiper-realismo forma parte integrante de una realidad codificada, que él perpetúa y a la cual no cambia en nada.

En realidad, hay que interpretar el hiper-realismo a la inversa: *es la realidad misma hoy, la que es hiper-realista.* El secreto del surrealismo era ya que la realidad más banal podía volverse surreal, pero solamente en momentos privilegiados, y que dependían aún del arte y de lo imaginario. Hoy, es toda la realidad cotidiana, política, social, histórica, económica, etc. la que desde ahora y ya, ha incorporado la dimensión simuladora del hiper-realismo: vivimos en todas partes ya en la alucinación «estética» de la realidad. El viejo eslogan «La realidad supera a la ficción», que corresponde aún al estadio surrealista de esa estetización de la vida, está superado: no más ficción a la que pueda confrontarse la vida, incluso victoriosamente; es la realidad entera que ha pasado al juego de la realidad. Desencantamiento radical, estadio *cool* y cibernético que sucede a la fase *hot* y fantasmática.

Es así como a la culpabilidad, a la angustia y a la muerte puede sustituirse el disfrute total de los signos de la culpabilidad, de la desesperación, de la violencia y de la muerte. Es la euforia misma de la simulación, que se quiere abolición de la causa y del efecto, del origen y del fin, a los que sustituye por la duplicación. De esta forma, todo sistema cerrado se protege a la vez del referencial y de la angustia del referencial; así como de todo metalenguaje, que evita jugando a su propio metalenguaje, es decir, duplicándose en su propia crítica. En la simulación, la ilusión metalingüística duplica y completa la ilusión referencial (la alucinación patética del signo y la alucinación patética de lo real).

«Es un circo», «Es puro teatro», «Es cine», viejos adagios, vieja denuncia naturalista. Ya no se trata de eso, ahora se trata de la *sateliza-*

ción de lo real, de la puesta en órbita de una realidad indecidible y sin parámetro con los fantasmas que la ilustraban antiguamente. Esta satelización se ha visto materializada, por otra parte, en el dos-piezas-cocinaducha que han puesto realmente en órbita, elevado a la potencia espacial, podríamos decir, con el último módulo lunar. La cotidianidad misma del hábitat terrestre elevado al rango de valor cósmico, de decorado absoluto —hipostasiado en el espacio— es el fin de la metafísica, es la era de la hiperrealidad lo que empieza.⁸ Pero la trascendencia espacial de la banalidad del dos-piezas, así como su figuración *cool* y maquinal en el hiperrealismo⁹, no dicen más que una cosa, y es que este módulo, tal cual es, participa de un hiper-espacio de la representación donde cada cual está ya técnicamente en posesión de la reproducción instantánea de su propia vida, donde los pilotos del Tupolev que se estrelló en Le Bourget, pudieron verse morir en directo, en sus cámaras. No es otra cosa que el cortocircuito de la respuesta por la pregunta en el test, proceso de reconducción instantánea, por el cual la realidad es inmediatamente contaminada por su simulacro.

Antes existía una clase específica de objetos alegóricos, y un poco diabólicos: los espejos, las imágenes, las obras de arte (¿los conceptos?); simulacros, pero transparentes, manifiestos (no se confundía la factura y y la falsificación), que tenían su estilo y su *savoir-faire* característico. Y entonces el placer consistía más bien en descubrir algo de «natural» en lo que era artificial y falsificado. Hoy, cuando real e imaginario se confunden en una misma totalidad operacional, la fascinación estética está en todas partes: es la percepción subliminal (una especie de sexto sentido) de la artimaña, del montaje, del escenario, de la sobre-exposición de la realidad en la iluminación de los modelos; no ya un espacio de producción, sino una tira de lectura, tira de codificación y de decodificación, cinta magnetizada por los signos. Realidad estética, no ya por la premeditación y la

8. El coeficiente de realidad es proporcional a la reserva de lo imaginario, que le da su peso específico. Esto sucede también con la exploración geográfica y espacial; cuando no hay más territorio virgen y, por lo tanto, disponible para lo imaginario, cuando el mapa cubre todo el territorio, algo así como el principio de realidad desaparece. La conquista del espacio constituye en este sentido un umbral irreversible hacia la pérdida del referencial terrestre. Hay tanta coherencia interna en un universo limitado, como hemorragia de la realidad cuando sus límites retroceden al infinito. La conquista del espacio viene después de la del planeta, y a la empresa fantasmática de extender la jurisdicción de lo real —por ejemplo, llevar la bandera, la técnica y el dos-piezas-cocina a la luna— corresponde la tentativa de sustancializar los conceptos o de territorializar el inconsciente, lo cual equivale a desrealizar el espacio humano, o a incorporarlo a una hiperrealidad de simulación.

9. O el de la casa-remolque metalizada, o el supermercado, tan caros a los hiperrealistas, o el de la sopa Campbell de Andy Warhol, o incluso el de la Gioconda, una vez satelizada alrededor del planeta como modelo absoluto del arte terrícola, ya no una obra de arte, sino un simulacro planetario en el que todo el mundo da testimonio de sí mismo (en realidad de su propia muerte) respecto a un mundo futuro.

distancia del arte, sino por su elevación al segundo nivel, a la potencia dos, por la anticipación y la inmanencia del código. Una especie de parodia no deliberada, planea sobre todas las cosas, de simulación táctica, de juego indecible al cual se une un gozo estético, el mismo de la lectura y de la regla del juego. *Travelling* de los signos, de los media, de la moda y de los modelos, del ambiente ciego y brillante de los simulacros.

Hace tiempo que el arte prefiguró este viraje que es hoy el de la vida cotidiana. Muy pronto la obra se duplica en ella misma, como manipulación de los signos del arte: supersignificación del arte, «academismo del significante», como diría Levi-Strauss, que lo introdujo verdaderamente en la forma-signo. Es entonces cuando el arte entra en su *reproducción* indefinida: todo lo que se duplica a sí mismo, así sea la realidad cotidiana y banal, cae al mismo tiempo bajo el signo del arte, y se vuelve estético. Lo mismo sucede con la producción, de la que podemos decir que entra actualmente en su repetición estética, en esa fase en que, expulsando todo contenido y toda finalidad, se vuelve en cierta forma abstracta y no figurativa. Expresa, entonces, la forma pura de la producción, toma en sí misma, como el arte, valor de finalidad sin fin. El arte y la industria pueden entonces intercambiar sus signos: el arte puede volverse máquina reproductora (Andy Warhol), sin dejar de ser arte, puesto que la máquina no es más que signo. Y la producción puede perder toda finalidad social para verificarse y exaltarse al fin en los signos prestigiosos, hiperbólicos, estéticos que son los grandes complejos industriales, las torres de 400 metros de alto o los misteriosos cifrados del P.N.B.

Así, el arte está en todas partes, puesto que el artificio está en el corazón de la realidad. Así, el arte ha muerto, puesto que no solamente su trascendencia crítica ha muerto, sino que la realidad misma, por completo impregnada de una estética que resulta de su estructuralidad misma, se ha confundido con su propia imagen. Ni siquiera tiene tiempo de lograr el efecto de realidad. Ya no supera siquiera la ficción: capta todo sueño antes de que logre el efecto de sueño. Vértigo esquizofrénico de estos signos seriales, sin falsificación, sin sublimación posible, inmanentes en su repetición. ¿Quién dirá dónde está la realidad de lo que ellos simulan? Ya ni siquiera rechazan nada (es por esto que la simulación introduce en la esfera de la psicosis, si se quiere); incluso los procesos primarios se suprimen. El universo *cool* de la digitalidad absorbe el de la metáfora y la metonimia. El principio de la simulación se impone tanto al principio de realidad como al principio del placer.

KOOL KILLER O LA INSURRECCION DEL SIGNO

Fue en la primavera del 72 cuando se empezó a esparcir sobre Nueva York una ola de *graffiti* que, habiendo comenzado en las paredes y las vallas de los *ghetos*, acabaron por adueñarse del metro y de los autobuses, de los camiones y los ascensores, de los pasillos y los monumentos, cubriéndolos por completo de grafismos rudimentarios o sofisticados, cuyo contenido no es ni político ni pornográfico: no son sino nombres, apodos sacados de los comics underground: DUKE SPRIT SUPERKOOL KOOL-KILLER ACE VIPERE SPIDER EDDIE KOLA, etc., seguidos del número de su calle: EDDIE 135 WOODIE 110 SHADOW 137, etc., o también de un número en cifras romanas, índice de filiación o de dinastía: SNAKE I SNAKE II SNAKE III, etc., hasta cincuenta, según que el nombre, la denominación totémica, sea retomada por nuevos graffitistas.

Todo esto se hace con el Magic Marker o con atomizador que permite inscripciones de un metro de alto o más a todo lo largo de un vagón. Los jóvenes se introducen de noche en las terminales de autobuses y del metro, e incluso en el interior de los automóviles, y se desencadenan gráficamente. Al día siguiente, todos esos trenes atraviesan Manhattan en las dos direcciones. Se los borra (es difícil), se detiene a los graffitistas, los encarcelan, se prohíbe la venta de los *markers* y de los atomizadores; de nada sirve, fabrican otros artesanalmente y recomienzan todas las noches.

El movimiento ha pasado hoy, al menos con esa violencia extraordinaria. No podía ser sino efímero, y, por lo demás, evolucionó mucho en un año de historia. Los *graffiti* se volvieron más sabios, con grafismos barrocos increíbles, con ramificaciones de estilo y de escuela ligadas a las diferentes bandas que operaban. Son siempre jóvenes negros o portorriqueños los que dieron origen al movimiento. Los *graffiti* son peculiares de Nueva York. En otras ciudades con importantes minorías étnicas, encontramos muchas paredes pintadas, obras improvisadas y colectivas de contenido etno-político, pero pocos *graffiti*.

Una cosa es segura: que tanto los unos como los otros nacieron después de la represión de las grandes revueltas urbanas del 66/70. Ofensiva salvaje como las revueltas, pero de otro tipo, y que cambió de contenido y de terreno. Nuevo tipo de intervención en la ciudad, ya no como lugar del poder económico y político, sino como espacio/tiempo del poder terrorista de los media, de los signos y de la cultura dominante.

★

La ciudad, lo urbano, es al mismo tiempo un espacio neutralizado, homogeneizado, el de la indiferencia, y el de la segregación creciente de

los ghettos urbanos, de la relegación de los barrios, de las razas, de ciertas edades: el espacio parcelado de los signos distintivos. Cada práctica, cada instante de la vida cotidiana está asignado por múltiples códigos a un espacio-tiempo determinado. Los ghettos raciales en la periferia o en el corazón de la ciudad, no son más que la expresión límite de esta configuración de lo urbano: un inmenso centro de criba y de encierro, donde el sistema se reproduce no sólo económicamente y en el espacio, sino también en profundidad, por la ramificación de los signos y los códigos, por la destrucción simbólica de las relaciones sociales.

Hay una expansión horizontal y vertical de la ciudad a semejanza del sistema económico. Pero hay una tercera dimensión de lo económico-político; la de la inversión, del cuadrículado y del desmantelamiento de toda socialidad por los signos. Contra ésta, ni la arquitectura ni el urbanismo pueden nada, porque ellos mismos proceden de ese nuevo giro dado por la economía general del sistema. Son su semiología operacional.

La ciudad fue, primordialmente, el lugar de producción y de realización de la mercancía, de la concentración y de la explotación industriales. Hoy es, primordialmente, el lugar de ejecución del signo como de una sentencia de vida y de muerte.

Ya no estamos en la ciudad de los cinturones rojos de las fábricas y de las periferias obreras. En aquella ciudad se inscribía aún, en el espacio mismo, la dimensión histórica de la lucha de clases, la negatividad de la fuerza de trabajo, una especificidad social irreductible. Hoy, la fábrica, en cuanto modelo de socialización por el capital, no ha desaparecido, pero cede el lugar, en la estrategia general, a la ciudad entera como espacio del código. La matriz de lo urbano va no es la de la realización de una *fuerza* (la fuerza de trabajo), sino la de la realización de una *diferencia* (la operación del signo). La metalurgia se ha convertido en semiurgia.

Este escenario de lo urbano está materializado en las nuevas ciudades, directamente salidas del análisis operacional de las necesidades y de las funciones/signos. En ellas todo está concebido, proyectado y realizado sobre la base de una definición analítica: hábitat, transporte, trabajo, ocio, juego, cultura; todos términos conmutables en el tablero de ajedrez de la ciudad, en un espacio homogéneo definido como contorno total. Es aquí donde la prospectiva urbana se enlaza con el racismo, porque no hay diferencia entre el hecho de amontonar a la gente en un espacio homogéneo llamado ghetto, sobre la base de una definición racial, y el de homogeneizarla en una ciudad nueva sobre la base de una definición funcional de sus necesidades. Es una sola y misma lógica.

La ciudad ya no es el polígono político-industrial que era en el siglo XIX, es el polígono de los signos, de los media, del código. Como consecuencia, su verdad ya no está en un lugar geográfico, como la fábrica o incluso el ghetto tradicional. Su verdad, la reclusión en la forma/signo, está en todas partes. Es el ghetto de la televisión, de la publicidad, el ghetto de los consumidores/consumidos, de los lectores leídos de antema-

no, de los descifradores cifrados con todos los mensajes, de los circulantes/circulados del metro, de los que entretienen/entretenidos por el tiempo del ocio, etc. Cada espacio/tiempo de la vida urbana es un ghetto, y todos están conectados entre sí. La socialización hoy, o más bien, la desocialización, pasa por esta ventilación estructural a través de los múltiples códigos. La era de la producción, la de la mercancía y de la fuerza de trabajo, equivale aún a una solidaridad del proceso social, hasta en la explotación. Es sobre esta socialización, en parte realizada por el propio capital, que Marx funda su perspectiva revolucionaria. Pero esta solidaridad histórica ha desaparecido: solidaridad de la fábrica, del barrio y de la clase. De ahora en adelante todos están separados e indiferentes bajo el signo de la televisión y del automóvil, bajo el signo de los modelos de comportamiento inscritos por doquier en los media o en el trazado de la ciudad. Todos alineados en su delirio respectivo de identificación con los modelos directores, con los modelos orquestados de simulación. Todos conmutables como esos mismos modelos. Es la era de los individuos de geometría variable. Pero la geometría del código permanece fija y centralizada. El monopolio de ese código difundido en todo el tejido urbano, es la verdadera forma de la relación social.

Se puede prever que la producción, la esfera de la producción, se descentralice, y que cese la relación histórica entre la ciudad y la producción mercantil. El sistema puede abstenerse de la ciudad fabricante, productora, espacio/tiempo de la mercancía y de las relaciones sociales mercantiles. Hay signos de ello en esta evolución. Pero no puede abstenerse de lo urbano como espacio/tiempo del código y de la reproducción, porque el centralismo del código es la definición misma del poder.

*

Es, por lo tanto, políticamente esencial lo que combate hoy a esta semiocracia, a esta nueva forma de la ley del valor: conmutabilidad total de los elementos en un conjunto funcional, en el que cada uno sólo adquiere sentido como término estructural variable según el código. Por ejemplo, los *graffiti*.

La rebelión radical en estas condiciones es, efectivamente, primero decir: «Existo, soy fulano, vivo en tal o cual calle, vivo aquí y ahora». Pero esto no sería sino la rebelión de la identidad: luchar contra el anonimato reivindicando un nombre y una realidad propia. Los *graffiti* van más lejos: al anonimato no oponen nombres, sino seudónimos. No buscan salir de la combinatoria para reconquistar una identidad imposible de todas maneras, sino para voltear la indeterminación contra el sistema; voltear la *indeterminación en exterminación*. Retorsión, reversión del código según su propia lógica, en su propio terreno y victoriosa sobre él al superarlo en el irreferencial.

SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL GUY CRAZY CROSS 136,

esto no quiere decir nada, no es ni siquiera el nombre propio, es una matrícula simbólica, hecha para despistar al sistema común de apelaciones. Estos términos no tienen ninguna originalidad: vienen todos de la cinta donde estaban encerrados en la ficción, pero salen de ella explosivamente para ser proyectados en la realidad como un grito, como interjección, como anti-discurso, como rechazo de toda elaboración sintáctica, poética, política, como el más pequeño elemento radical inapresable por cualquier discurso organizado. Irreductibles por su pobreza misma, resisten a toda interpretación, a toda connotación, y no denotan nada ni a nadie tampoco. Ni denotación ni connotación, es así como escapan al principio de significación, en cuanto *significantes vacíos*, hacen irrupción en la esfera de los *signos plenos* de la ciudad, y los disuelven por su sola presencia.

Nombres sin intimidad, como el ghetto es sin intimidad, sin vida privada, pero vive de un intercambio colectivo intenso. Lo que esos nombres reivindican no es una identidad, una personalidad; es la exclusividad radical del clan, de la banda, del *gang*, de la clase de edad, del grupo o de la etnia, que, como sabemos, pasa de la adjudicación del nombre y de la fidelidad absoluta a ese nombre, a esta denominación totémica, incluso si proviene directamente de los comics underground. Esta forma de denominación simbólica es negada por nuestra estructura social, que impone a cada uno su nombre *propio* y una individualidad *privada*, rompiendo toda solidaridad a título de una socialidad urbana abstracta y universal. Estos nombres, por el contrario, estas denominaciones tribales, tienen una auténtica carga simbólica: están hechas para darse, intercambiarse, transmitirse, turnarse indefinidamente en el anonimato, pero un anonimato colectivo, donde esos nombres son como los términos de una iniciación que pasa del uno al otro, y se intercambian tan bien que no son, no más que la lengua, la propiedad de nadie.

En esto radica la verdadera fuerza de un ritual simbólico y, en este sentido, los *graffiti* van a la inversa de todos los signos mediáticos y publicitarios, que podrían dar la ilusión en las paredes de nuestras ciudades de la misma evocación. Se ha hablado de fiesta a propósito de la publicidad: sin ella, el entorno urbano sería triste. Pero en realidad no es más que animación fría, simulacro de llamado y de calor, no avisa a nadie, no puede ser recogida por una lectura autónoma o colectiva, no crea una red simbólica. Más que los muros que la sostienen, la publicidad es en sí misma un muro, un muro de signos funcionales hechos para ser descifrados, y cuyo efecto se agota con el desciframiento.

Todos los signos mediáticos proceden de este espacio sin cualidades, de esta superficie de inscripción que se alza como un muro entre productores y consumidores, entre emisores y receptores de signos. Cuerpos sin órganos de la ciudad, diría Deleuze, donde se entrecruzan los flujos canalizados. Los *graffiti*, en cambio, son del orden del territorio. Territorializan el espacio urbano descifrado; es tal calle, tal pared, tal barrio que cobra

vida a través de ellos, que vuelve a ser territorio colectivo. Y no se circunscriben al ghetto, sino que lo exportan a todas las arterias de la ciudad, invaden la ciudad blanca y revelan que es ella el verdadero ghetto del mundo occidental.

Con ellos, es el ghetto lingüístico el que hace irrupción en la ciudad, una especie de revueltas de signos. En la señalización de la ciudad, los *graffiti* han constituido siempre hasta ahora los bajos fondos —bajo fondo sexual y pornográfico—, la inscripción vergonzosa, rechazada, de los urinarios y de los terrenos baldíos. Sólo habían conquistado los muros en forma de ataque los slogans políticos, propagandísticos, de los signos plenos, para los que el muro es un soporte y el lenguaje un medio tradicional. No apuntan al muro en cuanto tal, ni a la funcionalidad de los signos en cuanto tal. Sólo los *graffiti* y los carteles de Mayo 68 en Francia se han desplegado de otra forma, atacando al soporte mismo, llevando los muros a una movilidad salvaje, a una instantaneidad de inscripción que equivalía a abolirlos. Las inscripciones y frescos de Nanterre eran justamente este desvío del muro como significante del cuadriculado terrorista y funcional del espacio, esta acción anti-media. La prueba es que la administración fue lo bastante sutil para no borrarlos ni hacer repintar las paredes; son los slogans políticos de masas, los carteles, los que se han encargado de ello. Ninguna necesidad de represión: los propios media, lo media de la extrema izquierda, han devuelto los muros a su función ciega. Es conocido el muro de la protesta que aparece más tarde en Estocolmo: libertad de protestar sobre cierta superficie, prohibidos los *graffiti* al lado.

Ha habido también la ofensiva efímera del desvío publicitario. Limitada por su mismo soporte, pero utilizando ya los ejes trazados por los propios media: metro, estaciones, carteles. Y la ofensiva de Jerry Rubin y de la contra-cultura americana sobre la televisión. Ensayo de desvío político de un gran medio de masas, pero a nivel del contenido solamente, y sin cambiar el medio mismo.

Por primera vez, con los *graffiti* de Nueva York, los surcos urbanos y los soportes móviles han sido utilizados con tanta envergadura, con tanta libertad ofensiva. Pero sobre todo, por primera vez los media han sido atacados en su forma misma, es decir, en su modo de producción y de difusión. Y esto precisamente porque los *graffiti* no tienen contenido, mensaje. Es ese vacío lo que hace su fuerza. Y no es una casualidad que la ofensiva total sobre la forma se acompañe de una cesación de contenidos. Esto procede de una especie de intuición revolucionaria; esto es que la ideología profunda ya no funciona a nivel de los significados políticos, sino a nivel de los significantes, y que es allí donde el sistema es vulnerable y debe ser desmantelado.

Así se aclara la significación política de los *graffiti*. Nacieron de la represión de las revueltas urbanas en los ghettos. Como consecuencia de esta represión, la rebelión se desdobló: en una organización política mar-

xista-leninista pura y dura y doctrinal por una parte, y por otra parte en este proceso cultural salvaje a nivel de los signos, sin objetivo, sin ideología, sin contenido. Los unos verán en la primera la verdadera práctica revolucionaria, y tacharán a los *graffiti* de folklore. Es lo contrario: el fracaso del 70 ha acarreado una regresión en el activismo político tradicional, pero también ha obligado a la rebelión a radicalizarse en el verdadero terreno estratégico, el de la manipulación total de los códigos y de las significaciones. Por lo tanto no es en absoluto una fuga en los signos, sino al contrario, un progreso extraordinario en la teoría y en la práctica (estos dos términos ya no están, justamente aquí, disociados por la organización).

Insurrección, irrupción en lo urbano como lugar de la reproducción y del código; a este nivel ya no es la relación de fuerzas lo que cuenta, porque los signos no juegan con la fuerza, sino con la diferencia, es, por lo tanto, por la diferencia que hay que atacar; dismantelar la red de los códigos, de las diferencias codificadas, mediante la diferencia absoluta, incodificable, contra la cual el sistema choca y se deshace. Para ello no hacen falta masas organizadas, ni una conciencia política clara. Basta con un millar de jóvenes armados de *markers* y de atomizadores de pintura para enredar la señalización urbana, para deshacer el orden en los signos. Los *graffiti* recubriendo todos los planos del metro de Nueva York, como los checos cambiando los nombres de las calles de Praga para despistar a los rusos: la misma guerrilla.

*

A pesar de las apariencias, los *City Walls*, las paredes pintadas, no tienen nada que ver con los *graffiti*. Los anteceden, por una parte, y les sobrevivirán. La iniciativa de estos muros pintados viene de la cumbre, es una empresa de innovación y de animación urbana, realizada con las subvenciones municipales. La *City Walls Incorporated* es una organización fundada en 1969 «para promover el programa y los aspectos técnicos de los muros pintados». Presupuesto cubierto por el Departamento de Asuntos Culturales de la ciudad de Nueva York, y por diversas fundaciones, entre ellas, la de David Rockefeller. Su ideología artística: «La alianza natural entre los edificios y la pintura monumental». Su objetivo: «Hacer donación del arte al pueblo de Nueva York». O también el proyecto de paneles artísticos (*bill-board-art-project*) de Los Angeles: «Este proyecto fue ejecutado para promover las representaciones artísticas que quieran utilizar el medio *bill-board* en el entorno urbano. Gracias a la colaboración de Foster y de Kleiser (dos grandes agencias de publicidad), los espacios para carteles públicos se han convertido así en vitrinas de arte para los pintores de Los Angeles. Crean un medio dinámico y sacan el arte del círculo restringido de las galerías y museos».

Desde luego, estas operaciones son confiadas a profesionales, a los artistas agrupados en el consorcio de Nueva York. Ninguna ambigüedad posible: se trata, claro está, de una política ambiental, diseño urbano de gran envergadura; la ciudad gana con ello y también el arte. Porque ni la ciudad explota por la irrupción del arte «al aire libre», en la calle, ni el arte explota al contacto con la ciudad. Toda la ciudad se vuelve galería de arte, el arte redescubre todo un terreno de maniobra en la ciudad. Ni uno ni otra han cambiado de estructura, no han hecho más que intercambiar sus privilegios.

«¡Hacer donación del arte al pueblo de Nueva York!» Basta con comparar esta fórmula con la de SUPERKOOOL: «Los hay a los cuales no les gusta esto, hombre, pero les guste o no, somos los que hemos hecho el movimiento artístico más importante para sacudir a la ciudad de Nueva York».

Aquí está toda la diferencia. Algunas de las paredes pintadas son bellas, pero eso nada tiene que ver. Quedarán en la historia del arte por haber sabido crear un espacio en las paredes ciegas y desnudas, por la línea y el color. Las más bellas son siempre *trompe-l'oeil*, las que recrean una ilusión de espacio y profundidad, las que «amplían la arquitectura mediante la imaginación», según la fórmula de uno de los artistas. Pero ahí está justamente su límite. Hacen *jugar* la arquitectura, pero sin romper la regla del juego. Reciclan la arquitectura en lo imaginario, pero conservan el sacramento de la arquitectura (del soporte técnico de la estructura monumental, y hasta su aspecto social de clase, puesto que la mayor parte de las *City Walls* de este tipo están en la parte blanca y civilizada de las ciudades).

Ahora bien, la arquitectura y el urbanismo, incluso transfigurados por la imaginación, no pueden cambiar nada, porque ellos mismos son media de masas y, hasta en sus concepciones más audaces, reproducen la relación social de masas, es decir, que dejan colectivamente a la gente sin respuesta. Todo lo que pueden hacer es animación, participación, reciclaje urbano, diseño en el sentido más amplio. Es decir, simulación de intercambio y de valores colectivos, simulación de juego y de espacios no funcionales. Como los campos de aventura para los niños, los espacios verdes, las casas de la cultura, así las *City Walls* y los muros de protesta, que son los espacios verdes de la palabra.

Los *graffiti* no se preocupan por la arquitectura, la ensucian, la olvidan, pasan sobre ella. El artista mural respeta el muro como respetaba el marco de su caballete. El *graffiti* pasa de una casa a otra, de un muro al otro de los inmuebles, de la pared a la ventana o a la puerta, o al cristal del metro, o a la acera. Cabalga, vomita, se superpone (la superposición equivale a la abolición del soporte como plan, así como el desbordamiento equivale a su abolición como marco). Su grafismo es como la perversión polimorfa de los niños, que ignoran el límite de los sexos y la delimitación de las zonas erógenas. Curiosamente, por

otra parte, los *graffiti* cambian por completo las paredes y las superficies de la ciudad, o los vagones del metro y los autobuses, en un *cuerpo*, un cuerpo sin principio ni fin, enteramente erogenizado por la escritura como el cuerpo puede serlo en la inscripción primitiva del tatuaje. El tatuaje, esto se hace sobre el cuerpo y es en las sociedades primitivas lo que, junto con otros signos rituales, hace del cuerpo lo que él es: un material de intercambio simbólico; sin el tatuaje, como sin las máscaras, el cuerpo no sería más que lo que es: desnudo e inexpresivo. Al tatuar los muros, SUPERSEX y SUPERKOOL los liberan de la arquitectura y los devuelven a la materia viva, todavía social, al cuerpo cambiante de la ciudad, antes del marcado funcional e institucional. Se acabó la cuadratura de los muros, al ser tatuados como efigies arcaicas. Se acabó el espacio/tiempo represivo de los transportes urbanos, cuando los vagones del metro pasan como proyectiles o hidras vivientes tatuadas hasta los ojos. Algo de la ciudad se vuelve tribal, parietal, anterior a la escritura, con estos emblemas imponentes, pero desprovistos de sentido; incisión en la carne de los signos vacíos, que no dicen la identidad personal sino la iniciación y la afiliación del grupo: *A Biocybernetic self-fulfilling prophecy world orgy I.*

Es realmente asombroso ver esto desplegarse en una ciudad cuaternaria, cibernética, dominada por las dos torres de aluminio y de cristal del World Trade Center, megasignos invulnerables de la superpotencia del sistema.

*

Existen también los frescos murales de los ghettos, obras de grupos étnicos espontáneos que pintan sus propias paredes. Social y políticamente, el impulso es el mismo que el de los *graffiti*. Son muros pintados salvajes, no financiados por la administración urbana. Por lo demás, todos están centrados en temas políticos, en un mensaje revolucionario: la unidad de los oprimidos, la paz mundial, la promoción cultural de la comunidad étnica, la solidaridad, raramente la violencia y la lucha abierta. En resumen, a la inversa de los *graffiti*, tienen un sentido, un mensaje. Y al contrario de las *City Walls*, que se inspiran en el arte abstracto, geométrico o surrealista, éstos son siempre de inspiración figurativa e idealista. La diferencia vuelve a aparecer aquí entre un arte vanguardista, sabio, cultivado, que ha superado hace tiempo la ingenuidad figurativa y las formas populares realistas con un contenido ideológico fuerte, pero formalmente «menos avanzadas» (aunque la inspiración sea múltiple, del dibujo infantil al mural mejicano, de un arte sabio a lo Aduanero Rousseau o a lo Fernand Léger, hasta la simple imagen de Epinal, la ilustración sentimental de las luchas populares). De todas formas, se trata de una contra-cultura no underground, sino refle-

xiva, articulada en la toma de conciencia política y cultural del grupo oprimido.

Aquí también, alguno de esos muros son bellos, otros lo son menos. Que este criterio estético pueda intervenir es en cierto modo un signo de debilidad. Quiero decir que, aunque salvajes, colectivos, anónimos, son respetuosos de su soporte y del lenguaje pictórico, así sea para articular un acto político. En este sentido, pueden convertirse rápidamente en obra decorativa, algunos son ya concebidos como tales, y miran de reojo su propio valor. La mayor parte serán protegidos de esta museificación por la destrucción rápida de las vallas y de los viejos muros, aquí la municipalidad no protege al arte, y la negritud del soporte es a semejanza del ghetto. Sin embargo, su mortalidad no es la misma que la de los *graffiti*, los cuales están sistemáticamente destinados a la represión policíaca (incluso está prohibido fotografiarlos). Es porque los *graffiti* son más ofensivos, más radicales; irrumpen en la ciudad blanca y, sobre todo, son transideológicos, transartísticos. Es casi una paradoja: mientras que las paredes negras y portorriqueñas, incluso si no están firmadas, tienen siempre virtualmente una firma (una referencia política o cultural, si no artística), los *graffiti*, que no son sin embargo más que nombres, escapan, de hecho, a toda referencia, a todo origen. Sólo ellos son salvajes, en cuanto que su mensaje es nulo.

*

Podremos ver mejor, por otra parte, lo que significan si analizamos los dos tipos de recuperación de que son objeto (aparte de la represión policíaca):

1. Se los recupera en cuanto arte. Jay Jacobs: «Una forma primitiva, milenarista, comunitaria, no elitista de Expresionismo Abstracto». O bien: «Los trenes pasaban rugiendo uno tras otro a través de la estación, como otros tantos Jackson Pollocks descendiendo con estrépito a los corredores de la historia del arte». Se habla de «artistas *graffitti*», de «erupción de arte popular», creado por los jóvenes, y «que pasará a ser una de las manifestaciones importantes y características de los años 70», etc. Siempre la reducción estética, que es la forma misma de nuestra cultura dominante.

2. Se los interpreta (y hablo aquí de las interpretaciones más admirativas) en términos de reivindicación de identidad y de libertad personales, de no-conformismo: «Supervivencia indestructible del individuo en un medio ambiente inhumano» (Mitzi Cunliffe en el *New York Times*). Interpretación humanista burguesa, que parte de *nuestro* sentimiento de frustración en el anonimato de las grandes ciudades. Cunliffe también: «Esto dice [los *graffiti* dicen]: YO SOY, existo, soy real, he vivido aquí. Esto dice: KIKI, o DUKE, o MIKE, o GINO está vivo, está bien, vive en Nueva York». Muy bien, pero «esto» no habla así, es nues-

tro romanticismo existencial burgués el que habla así, el ser único e incomparable que somos cada uno, y que es triturado por la ciudad. Los jóvenes negros, en cambio, no tienen personalidad que defender, defienden de una vez a una comunidad. Su rebelión recusa a la vez la identidad burguesa y el anonimato. COOL COKE SUPERSTRUT SNAKE SODA VIRGIN; hay que oír esta letanía sioux, esta letanía subversiva del anonimato, la explosión simbólica de estos nombres de guerra en el corazón de la metrópoli blanca.

III. LA MODA O LA MAGIA DEL CODIGO

FRIVOLIDAD DE LO 'DEJA-VU'

El privilegio asombroso de la moda proviene de que la decisión de la gente respecto a ella es definitiva. La aceleración del juego diferencial de los significantes se vuelve en ella deslumbrante hasta la magia; magia y vértigo que corresponden a la pérdida de todo referencial. En este sentido, es la forma consumada de la economía política, el ciclo donde se va a abolir la linealidad de la mercancía.

No hay más determinación interna en los signos de moda, y, por lo tanto, se vuelven libres de conmutar, de permutar sin límites. Al término de esta emancipación inaudita, obedecen, como es lógico, a una competencia loca y minuciosa. Esto es válido para la moda del vestido, del cuerpo, de los objetos; la esfera de los signos «ligeros». Respecto a la esfera de los signos «pesados» —política, moral, economía, ciencia, cultura, sexualidad— en ninguna otra parte el principio de conmutación juega con la misma libertad. Se podría clasificar estos diferentes dominios por orden de «simulación» decreciente, pero en todo caso, todas las esferas tienden desigual, pero simultáneamente, a acercarse a los modelos de simulación, al juego diferencial e indiferente, al juego estructural del valor. En ese sentido se puede decir que todos están habitados por la moda. Porque ésta puede entenderse a la vez como el juego más superficial y como la forma social más profunda; la invasión inexorable de todos los dominios por parte del código.

En la moda como en el código, los significados se escabullen y los desfiladeros del significante no llevan a ninguna parte. La distinción del significado y del significante se suprime como la diferencia de sexos (H.-P. Judy: *Le significant est hermaphrodite*), el sexo desaparece en las oposiciones distintivas, y comienza algo así como un inmenso fetichismo, unido a un placer y a una desolación especiales. Fascinación de la manipulación pura y desesperación de la indeterminación radical. Es la ruptura profunda de un orden imaginario lo que nos impide la Moda: el de la Razón referencial bajo todas sus formas, y si bien podemos gozar con el desmantelamiento de la razón, gozar con la liquidación del

sentido (en particular a nivel de nuestro cuerpo; de ahí la afinidad del vestido y la moda), gozar con esta finalidad sin fin de la moda, también sufrimos profundamente con la corrupción de la racionalidad que ella implica, al caer la razón bajo el efecto de la alternancia pura y simple de los signos.

Hay una resistencia vehemente a ver caer a todos los sectores en la esfera de la mercancía, y hay otra más vehemente aún a verlos caer en la esfera de la moda. Es porque la liquidación de los valores es más radical en ella. Bajo el signo de la mercancía, todos los trabajos se intercambian y pierden su singularidad; bajo el signo de la moda, son el ocio y el trabajo los que intercambian sus signos. Bajo el signo de la mercancía, la cultura se compra y se vende; bajo el signo de la moda, son todas las culturas las que actúan como simulacros en una promiscuidad total. Bajo el signo de la mercancía, el amor se vuelve prostitución; bajo el signo de la moda, es la propia relación de objeto lo que desaparece, ventilada en una sexualidad *cool* y sin dificultades. Bajo el signo de la mercancía, el tiempo se acumula como el dinero; bajo el signo de la moda queda roto y dividido en ciclos entrecruzados.

Todo está afectado hoy en su principio de identidad por la moda. Precisamente por el poder que tiene de transferir todas las formas al inorigen y a la competencia. La moda es siempre retro, pero sobre la base de la abolición del pasado: muerte y resurrección espectral de las formas. Su propia *actualidad* no es referencia al presente, sino reciclaje total e inmediato. La moda es, paradójicamente, lo *inactual*. Supone siempre un tiempo muerto de las formas, una especie de abstracción por la cual se vuelven, como al abrigo del tiempo, signos eficaces que, como por una torsión del tiempo, podrán volver a habitar el presente con su inactualidad, con todo el encanto del retorno opuesto al devenir de las estructuras. Estética del recomienzo: la moda es lo que extrae frivolidad de la muerte y modernidad de lo *déjà-vu*. Es la desesperación de que nada dura, y el placer inverso de saber que más allá de esa muerte, toda forma tiene siempre la oportunidad de una segunda existencia, jamás inocente, porque la moda consume de antemano el mundo y lo real: *es el peso de todo el trabajo muerto de los signos sobre la significación viviente*, y esto dentro de un maravilloso olvido, un desconocimiento fantástico. Pero no olvidemos que la fascinación que ejercen la maquinaria industrial y la técnica, proviene también de que todo eso es trabajo *muerto*, que vela sobre el trabajo vivo y lo va consumiendo. Nuestro desconocimiento deslumbrado es proporcional a esta operación de embargo de lo vivo por lo muerto. Sólo el trabajo muerto tiene la perfección y la extravagancia de lo *déjà-vu*. Así, el placer de la moda es el de un mundo espectral y cíclico de formas pasadas, pero constantemente resucitadas como signos eficaces. Hay como un deseo de suicidio, dice König, que roe a la moda, y se realiza en el momento en que alcanza su apogeo. Esto es cierto, pero se trata de un deseo *contemplativo*

de muerte, ligado al espectáculo de la abolición incesante de las formas. Quiero decir que el deseo de muerte mismo es reciclado en la moda, que lo vacía de todo fantasma subversivo y lo mezcla, como a todo lo demás, en sus revoluciones inofensivas.

Habiendo mutilado a esos fantasmas que dan a la repetición, en las profundidades de lo imaginario, el hechizo y la seducción de una vida anterior, la moda experimenta su vértigo en la sola superficie, en la pura actualidad. ¿Redescubre, por lo mismo, esa inocencia que Nietzsche daba a los griegos: «Eran expertos en vivir... deteniéndose en el pliegue, en la superficie, en la epidermis... la adoración de la apariencia, la creencia en las formas, en los sonidos, en las palabras... Los griegos eran superficiales por profundidad» (*La Gaya ciencia*)? La inocencia del devenir; la moda no es más que su simulación. El ciclo de las apariencias; ella no es más que su reciclaje. La prueba de ello es que el desarrollo de la moda es contemporáneo al del museo. Paradójicamente la exigencia museal de inscripción eterna de las formas y la de la actualidad pura funcionan simultáneamente en nuestra cultura. Es porque una y otra están regidas por el mismo estatuto moderno del signo.

Mientras que los estilos se excluyen unos a otros, el museo se define por la virtual coexistencia de todos los estilos, por su promiscuidad en una misma super-institución cultural, mejor aún: por su comparabilidad en valor, bajo el signo del gran patrón/oro de la cultura. La moda hace lo mismo según su ciclo: conmuta y hace jugar entre sí a todos los signos absolutamente. La temporalidad de las obras de museo es la del «perfecto», de la perfección: es el estado muy particular de lo que ha sido, y jamás actual. Pero la moda tampoco es jamás actual: especula con la competencia de las formas a partir de su muerte y de su almacenamiento, como signos, en una reserva intemporal. La moda readapta de un año al otro lo que «ha sido», con una libertad combinatoria enorme. De ahí también su efecto de «perfección» instantánea. Perfección museal también, pero de formas efímeras. Inversamente, hay cierto diseño en el museo, que hace jugar las obras entre sí, como los valores de un conjunto. Moda y museo son contemporáneos, cómplices, y se oponen conjuntamente a todas las culturas anteriores, constituidas por signos inequivalentes y por estilos incompatibles.

LA «ESTRUCTURA» DE MODA

Sólo hay moda en el marco de la modernidad. Esto es, en un esquema de ruptura, de progreso y de innovación. En cualquier contexto cultural, lo antiguo y lo «moderno» alternan significativamente. Pero para nosotros sólo existe, después de la Ilustración y la Revolución In-

dustrial, una estructura histórica y polémica de cambio y de crisis. Parece que la modernidad introduce simultáneamente un tiempo lineal, el del progreso técnico, de la producción y de la historia, y un tiempo cíclico, el de la moda. Contradicción aparente, porque de hecho la modernidad no es jamás ruptura radical. La tradición no es más la preeminencia de lo antiguo sobre lo nuevo; no conoce ni lo uno ni lo otro. Es la modernidad la que inventa a los dos a la vez, ella es siempre, al mismo tiempo, neo y retro, moderna y anacrónica. Dialéctica de la ruptura, que se vuelve muy pronto dinámica de la amalgama y del reciclaje. En política, en la técnica, en el arte, en la cultura, se define por la tasa de cambio tolerable por el sistema sin que nada cambie en el orden esencial. Así, la moda no contradice nada de ello: enuncia clara y simultáneamente el *mito* del cambio, lo pone a vivir como valor supremo en los aspectos más cotidianos, y la *ley* estructural del cambio: es porque éste está constituido por el juego de los modelos y de las oposiciones distintivas, por lo tanto, por un orden que es semejante al código de la tradición. Porque es la lógica binaria la esencia de la modernidad. Es ella la que impulsa la diferenciación infinita y los efectos «dialécticos» de ruptura. La modernidad no es la transmutación de todos los valores; es la conmutación de los mismos, es su combinatoria y su ambigüedad. La modernidad es un código, y la moda es su emblema.

Esta perspectiva permite, ella sola, trazar los límites de la moda: es decir, vencer los dos prejuicios simultáneos, que consisten:

- 1.º en extender su campo hasta los límites de la antropología, o sea, al comportamiento animal;
- 2.º en restringir, en cambio, su esfera actual a la del vestido y los signos exteriores.

La moda no tiene nada que ver con el orden ritual (ni, con mayor razón, con el atavío animal), porque éste no conoce ni la equivalencia/alternancia de lo antiguo y lo nuevo, ni los sistemas de oposiciones distintivas, ni los modelos con su difracción serial y combinatoria. En cambio, la moda está en el corazón de toda la modernidad, hasta en la ciencia y la revolución, porque todo el orden de la modernidad, del sexo a los media, del arte a la política, está atravesado por esta lógica. No hay aspecto de la moda, incluso el que parece más cercano al ritual —la moda como espectáculo, como fiesta, como derroche— que no refuerce su diferencia: porque lo que nos permite confundir la moda y el ceremonial es precisamente la perspectiva *estética* (así como lo que nos permite confundir ciertos procesos actuales con las estructuras primitivas, es precisamente el concepto de fiesta), que depende a su vez de la modernidad (de un juego de oposiciones distintivas, utilidad/gratuidad, etc.), y que proyectamos sobre las estructuras arcaicas para mejor anexionarlas a nuestras analogías. Nuestra moda es espectáculo, socialidad repetida, y que goza *estéticamente* de ella misma, juego del cambio por el cambio. En el orden primitivo, la ostentación de los signos no

tiene nunca ese efecto «estético». Asimismo, nuestra fiesta es una «estética» de la transgresión, lo que no es el intercambio primitivo, en el que nos complacemos en encontrar un reflejo o el modelo de nuestras fiestas; re-escritura «estética» del *pollatch*, re-escritura etnocéntrica.

Tanto como hay que distinguir la moda del orden ritual, hay que radicalizar igualmente el análisis de la moda en nuestro sistema. La definición minimal, superficial, de la moda, se limita a decir (Edmond Radar: *Diogène*): «En el lenguaje, el elemento sometido a la moda es, no la significación del discurso, sino su soporte mimético, esto es, su ritmo, su tonalidad, su articulación; en la elección de las palabras y de los giros... en la mímica... Esto es igualmente cierto para las modas intelectuales: existencialismo o estructuralismo; es el vocabulario lo que es prestado, y no una búsqueda...». De este modo, queda preservada una estructura profunda, invulnerable a la moda. Ahora bien, es en la producción misma del sentido, en las estructuras más «objetivas», donde hay que buscarla, en razón de que éstas también obedecen al juego de la simulación y de la innovación combinatoria. El mismo examen que para el vestido y el cuerpo: es el propio cuerpo, en su identidad, en su sexo, en su estatuto, el que se ha vuelto material de la moda; el vestido sólo es un caso particular. Y así sucesivamente. La vulgarización científica y cultural es, desde luego, un terreno para los «efectos» de moda. Pero lo que hay que interrogar es la ciencia y la cultura mismas, en la «originalidad» de sus procesos, para ver si son responsables de la «estructura» de moda. Si justamente hay vulgarización posible —lo que no es el caso en ninguna otra cultura (el facsímil, la recopilación, la falsificación, la simulación, la difusión multiplicada en especies simplificadas, es impensable a nivel de la palabra ritual, del texto o del gesto sagrado)— es porque hay, en la propia fuente de la innovación en estas materias, una manipulación de modelos analíticos, de elementos simples y de oposiciones reguladas, que hace que los dos niveles, el de lo «original» y el de la vulgarización, sean homogéneos en el fondo, y que la distinción entre ambos sea puramente táctica y moral. Así, Radar no ve que, más allá de la «mímica» del discurso, el sentido mismo del discurso cae bajo el efecto de la moda, puesto que en un campo cultural, por entero referenciado a sí mismo, los conceptos se engendran y corresponden unos a otros por pura especularidad. Lo mismo puede ser para las hipótesis científicas. Y el psicoanálisis no escapa a este destino de moda en el corazón mismo de su práctica teórica y clínica. El también pasa al estadio de la reproducción institucional, desarrollando lo que había de modelos de simulación en sus conceptos fundamentales. Si hubo antiguamente un *trabajo* del inconsciente y, por lo tanto, una determinación del psicoanálisis por medio de su objeto, hoy esta determinación se ha vuelto tranquilamente *la del inconsciente por medio del propio psicoanálisis*. El *reproduce* en lo sucesivo al inconsciente, al tiempo que se toma a sí mismo como referencia (se significa a sí mismo, *como la*

moda). El inconsciente se integra entonces en las costumbres, su demanda es grande y el poder social llega al psicoanálisis como llega al código; se acompaña de una extraordinaria sofisticación de las teorías sobre el inconsciente, todas conmutables e indiferentes en el fondo.

Hay una mundanidad de la moda: sueños, fantasmas, psicosis de moda, teorías científicas, escuelas lingüísticas de moda, para no hablar del arte y de la política; pero todo esto no es más que calderilla. La moda habita mucho más profundamente en las disciplinas *modelo*, justamente en la medida en que ellas han logrado independizar sus axiomas para su mayor gloria, y han pasado al estadio *estético*, casi lúdico, donde sólo cuenta, como para ciertas fórmulas matemáticas, la especularidad perfecta de los modelos de análisis.

LA FLOTACIÓN DE LOS SIGNOS

Contemporánea de la economía política, la moda, como el mercado, es una forma universal. Todos los signos se intercambian en ella, como todos los productos intervienen equivalentemente en el mercado. Es el único sistema de signos universalizable, y que recoge, por lo tanto, a todos los demás, como el mercado elimina a todos los demás modos de intercambio. Y si en la esfera de la moda no hay un equivalente general reconocible es porque la moda se sitúa de una vez en una abstracción más formal aún que la economía política, en un estadio donde no es necesario un equivalente general sensible (el oro o la moneda) porque no subsiste más que la *forma* de la equivalencia general, y es la propia moda. O bien: Es necesario un equivalente general para el intercambio *cuantitativo* del valor; para el intercambio de las diferencias son necesarios *modelos*. Los modelos son esa especie de equivalente general difractado en matrices que rigen los campos diferenciados de la moda. Ellos son los *shifters*, los emisores, los *dispatchers*, los media de la moda, a través de ellos se reproduce indefinidamente. Hay moda a partir del momento en que una forma ya no es producida según sus propias terminaciones, *sino a partir del propio modelo*; es decir, que no es jamás producida, sino siempre e inmediatamente *reproducida*. El referencial se ha convertido en el propio modelo.

La moda no es una *deriva* de los signos; es su *flotación*, en el sentido en que flotan hoy los signos monetarios. Esta flotación en el orden de lo económico es reciente: es necesario para ello que la «acumulación primitiva» se haya realizado en todas partes, que todo un ciclo del trabajo muerto haya culminado (detrás de la moneda, es todo el orden económico lo que va a entrar en esa relatividad general). Ahora bien, este proceso se ha consumado desde hace tiempo en el orden de los sig-

nos. Allí, la acumulación primitiva es bastante anterior, si no se dio desde siempre, y la moda expresa el estadio de una circulación ya acelerada y sin límites, de una combinatoria fluida y competitiva de los signos, que equivale al equilibrio instantáneo y móvil de las monedas flotantes.

Todas las culturas, todos los sistemas de signos se intercambian en ella, se combinan, se contaminan, juntan equilibrios efímeros, de los cuales se deshace el aparato, y cuyo sentido no está en ninguna parte. La moda es el estadio especulativo puro en el orden de los signos; ninguna obligación de coherencia ni de referencia, ni tampoco de paridad fija o de convertibilidad/oro en las monedas flotantes. Esta indeterminación implica para la moda (y sin duda pronto para la economía) la dimensión característica del ciclo y de la competencia, mientras que la determinación (de los signos o de la producción) implica un orden lineal y continuo. Así, el destino de lo económico se perfila ya en la forma de la moda, que precede con ventaja a la moneda y a la economía en la vía de las conmutaciones generales.

EL «IMPULSO» DE LA MODA

Que la moda es un vehículo del inconsciente y del deseo, y que tratemos de explicarla por ese lado, no quiere decir nada, si el deseo mismo está de moda. En realidad, hay un «impulso» de la moda que no tiene mucho que ver con el inconsciente individual; algo tan violento que ninguna prohibición ha podido con él, deseo de abolición del sentido y de inmersión en los signos puros, hacia una socialidad en bruto, inmediata. Respecto a los procesos sociales mediatizados, económicos, etc., la moda conserva algo de una socialidad radical, no al nivel del intercambio psicológico de los contenidos, sino al nivel inmediato del reparto de los signos. La Bruyère decía ya: «La curiosidad no es el gusto por lo que es bueno o lo que es bello, sino por lo que es raro, por lo que se tiene y que los otros no tienen. No es un apego a lo que es perfecto, sino a lo que es rebuscado, a lo que está de moda. No es una diversión, sino una pasión, y a veces tan violenta que no es inferior al amor y a la ambición sino por la pequeñez de su objeto».

Para La Bruyère, la pasión de la moda se acerca a la pasión coleccionista y al objeto-pasión: tulipanes, pájaros, grabados de Callot. La moda se aproxima, en efecto, a la colección (como los términos lo dicen) por rodeos sutiles. Para Oscar Wilde, «ambas dan al hombre una seguridad que ni siquiera la religión le dio jamás».

Salvarse por la moda. Pasión colectiva, pasión de los signos, pasión del ciclo (la colección también es un ciclo), que hace que una línea de

moda circule y se difunda rápidamente a través del cuerpo social, sellando su integración y recogiendo las identificaciones (como la línea de una colección unifica el tema en un mismo proceso cíclico indefinidamente repetido).

Este poder, este disfrute, se arraigan en el propio signo de la moda. La semiurgia de la moda se opone a la funcionalidad de la esfera económica. A la ética de la producción¹, se opone la estética de la manipulación, de la duplicación y de la convergencia en el único espejo del modelo: «Sin contenido, ella [la moda] se convierte en el espectáculo que los hombres se dan a sí mismos del poder que tienen de hacer significar lo insignificante» (Barthes, *Système de la mode*). El encanto y la fascinación de la moda provienen de ahí: del decreto que proclama, sin otra justificación que ella misma. Disfrute de lo arbitrario como de una gracia de elección, y solidaridad de casta que proviene de la discriminación del signo. Es en esto en lo que difiere radicalmente de lo económico, de lo cual es, sin embargo, la coronación. Respecto a la finalidad despiadada de la producción y del mercado, de los cuales es sin embargo, al mismo tiempo, la puesta en escena, la moda es una fiesta. Ella resume todo lo que censura el régimen de la abstracción económica. Ella invierte todos los imperativos categóricos. Es espontáneamente contagiosa en este sentido, mientras que el cálculo económico aísla a la gente. Ella, que despoja a los signos de todo valor y de todo afecto, se convierte, sin embargo, en pasión; pasión de lo artificial. Es la absurdidad misma, la inutilidad formal del signo de la moda, la perfección de un sistema en el que nada se intercambia ya contra lo real, es lo arbitrario de ese signo al mismo tiempo que su coherencia absoluta, su obligación de relatividad total con los otros signos, lo que produce su virulencia contagiosa, a la par que el disfrute colectivo. Más allá de lo racional y lo irracional, más allá de lo bello y lo feo, de lo útil y lo inútil, es esta inmoralidad respecto a todos los criterios, esta frivolidad, lo que da a veces a la moda su fuerza subversiva (en los contextos totalitarios, puritanos o arcaicos), y que hace de ella siempre, contrariamente a lo económico, un hecho social total, para el cual estamos obligados a resucitar, como Mauss lo hacía para el intercambio, una aproximación total.

La moda, como el lenguaje, apunta en el acto a la socialidad (el dandy, en su soledad provocadora, es la prueba de ello a la inversa). Pero a diferencia del lenguaje, que apunta al sentido y se esfuma ante él, la moda apunta a una socialidad teatral, y se complace en sí misma. A

1. Pero hemos visto que lo económico se alinea hoy en la misma indeterminación, lo ético se hace de lado en provecho de una «finalidad sin fin» de la producción, y así ésta se adhiere a la inutilidad vertiginosa de la moda. Podemos entonces decir de la producción lo que Barthes dice de la moda: «El sistema abandona el sentido sin renunciar en nada, no obstante, al espectáculo mismo de la *significación*».

la vez, se convierte para cada cual en un lugar intenso (espejo de cierto deseo de su propia imagen). Contrariamente al lenguaje que *apunta* a la comunicación, ella *simula* la comunicación, hace de ella la puesta sin fin de una significación sin mensaje. De ahí su placer estético, que nada tiene que ver con la belleza o la fealdad. ¿Es entonces una especie de fiesta, de exceso duplicado de la comunicación?

Es sobre todo la moda del vestir y la que actúa sobre los signos del cuerpo, la que aparece como «festiva», por su aspecto de *wasteful consumption*, de *potlatch*. Esto es cierto, sobre todo en la alta costura. Es lo que permite a *Vogue* hacer esta sabrosa confesión de fe: «¿Qué hay de más anacrónico, de más cargado de sueño aún que la navegación a vela? La Alta Costura. Ella desalienta al economista, lleva la contraria a las técnicas de rendimiento, es una afrenta a la democratización. Un máximo de personas altamente calificadas ejecutan con una lentitud soberbia un mínimo de modelos de corte complicado, que serán repetidos, siempre con la misma lentitud, una veintena de veces en el mejor de los casos, o en absoluto en el peor... Vestidos a dos millones... ¿Pero, por qué este derroche de esfuerzos?, dirán ustedes. ¿Por qué no?, responden los creadores, los artesanos, los obreros y los 4.000 clientes, todos poseídos por la misma pasión de la búsqueda de la perfección. Los modistos son los últimos aventureros del mundo moderno. Cultivan el acto gratuito... ¿Por qué la Alta Costura?, piensan algunos detractores. ¿Y por qué el champagne? Y aún más: "Ni lo práctico ni lo lógico sabrían justificar la extravagante aventura del vestir. Superflua, por lo tanto, necesaria; la moda concierne a la religión"». *Potlatch*, religión, incluso magia ritual de expresión, como la de los atavíos y las danzas animales: todo sirve para exaltar la moda contra lo económico, como transgresión hacia una socialidad lúdica.

Pero sabemos que la publicidad también se considera una «fiesta del consumo», los media, una «fiesta de la información», las ferias, una «fiesta de la producción», etc. El mercado de la pintura, las carreras de caballos, pueden pasar también por *potlatch*. ¿Por qué no?, diría *Vogue*. En todas partes se quiere hacer pasar el derroche por destrucción simbólica. Debido a que lo económico ha impuesto en tal forma su principio de utilidad, su obligación funcional, todo lo que lo excede adquiere fácilmente un aroma de juego y de inutilidad. Es no saber reconocer que la ley del valor va mucho más allá de lo económico, y que su verdadera extensión hoy es la de la jurisdicción de los modelos. En todo lugar donde hay modelos, hay imposición de la ley del valor, represión por medio de los signos y represión de los propios signos. Es por esto que hay una diferencia radical entre los rituales simbólicos y los signos de la moda.

En las culturas primitivas, los signos circulan abiertamente en toda la extensión de las «cosas», no ha habido aún «precipitación» de un significado ni, por lo tanto, de una razón o de una verdad del signo. Lo

real —la más bella de nuestras connotaciones— no existe. El signo no tiene un mundo anterior, *no tiene inconsciente* (que es la última y más sutil de las connotaciones y racionalizaciones). Los signos se intercambian en ellas sin fantasmas, sin alucinación de realidad.

No tienen, por lo tanto, nada en común con el signo moderno, cuya paradoja Barthes define así: «La tendencia incesante es convertir lo sensible en significante, hacia sistemas cada vez más organizados, cerrados. Simultáneamente, y en proporciones iguales, se va enmascarando el signo en cuanto tal, su naturaleza sistemática, se lo va racionalizando, refiriéndolo a una razón, a una instancia del mundo, a una sustancia, a una función» (*Système de la mode*, p. 285). Con la simulación, los signos no hacen más que segregar lo real y el referencial como un supersigno, así como la moda no hace más que segregar, inventar la desnudez como supersigno del vestido. Lo real ha muerto, ¡viva el signo realístico! Esta paradoja del signo moderno introduce una brecha radical con respecto al signo mágico o ritual, incluso el que se intercambia en la máscara, el tatuaje o la fiesta.

Incluso si la moda es mágica, sigue siendo lo mágico de la mercancía y, yendo más lejos, lo mágico de la simulación, del código y de la ley.

EL SEXO MODIFICADO

Que la sexualidad invada el vestido, el maquillaje, etc., no es nada seguro; o más bien, es una sexualidad *modificada* la que va a actuar al nivel de la moda. Aunque la condenación de la moda adquiera esa violencia puritana, no es, sin embargo, al sexo a lo que apunta. El tabú se refiere a la futilidad, a esa pasión de la futilidad y de lo artificial, que es más fundamental quizá que el impulso sexual. En nuestra cultura, encadenada al principio de utilidad, la futilidad representa la transgresión, la violencia, y la moda es condenada por ese poder que hay en ella del signo puro, que no significa nada. La provocación sexual es secundaria frente a este principio que niega todos los fundamentos de nuestra cultura.

Por supuesto, el mismo tabú pesa *también* sobre la sexualidad «futil» y no reproductiva, pero al cristalizarlo sobre el sexo, se corre el peligro de prolongar el ardid del puritanismo, que tiende a desviar la apuesta hacia lo sexual, cuando ésta es al nivel del *principio de realidad* mismo, del principio referencial del que participan aún el inconsciente y la sexualidad, y contra el cual monta la moda su puro juego de diferencias. Anteponer la sexualidad en este asunto es, una vez más, *neutralizar lo simbólico mediante el sexo y el inconsciente*. De acuerdo con esta

misma lógica, el análisis de la moda es tradicionalmente reducido al del vestir, porque allí es donde juega más fácilmente la metáfora sexual. Contragolpe de este desvío: el juego se reduce a una perspectiva de «liberación» sexual, la cual se acaba tranquilamente en una liberación del vestido. Y un nuevo ciclo de la moda recomienza.

La moda es, ciertamente, lo que neutraliza más eficazmente la sexualidad (la mujer maquillada es aquella que no se toca —cf. «El cuerpo o el Osario de Signos») — precisamente porque es una pasión, no cómplice sino competitiva del sexo, y victoriosa sobre él, como lo vio muy bien La Bruyère. Por lo tanto es con el cuerpo en su confusión con el sexo, con lo que la pasión de la moda jugará en toda su ambigüedad.

La moda se profundiza cuando se vuelve puesta en escena del propio cuerpo, cuando el cuerpo se vuelve medio de la moda.² Antigua-

2. Cf. las tres modalidades citadas por Barthes del «cuerpo de la moda» (*Système de la mode*, p. 261):

1.º Es una forma pura, sin atributos propios, tautológicamente definida por el vestido.

2.º O bien: se decreta cada año que tal cuerpo (tal tipo de cuerpo) está de moda. Es otra forma de hacer coincidir a uno y otra.

3.º Se adapta el vestido de tal forma que transforme el cuerpo real y le haga significar el cuerpo ideal de la moda.

Estas modalidades corresponden más o menos a la evolución histórica del estatuto del modelo: desde el modelo inicial, pero no profesionalizado (las mujeres de la alta sociedad) al maniquí profesional, cuyo cuerpo representa también el modelo sexual, hasta la última fase (actual) en la que todo el mundo se convierte en maniquí —cada cual es reclamado, intimado a asumir en su cuerpo la regla del juego de moda— todo el mundo es «agente» de la moda, como todo el mundo se convierte en agente productivo. Expansión general de la moda simultáneamente en cada uno y en todos los niveles de la significación.

Es posible también enlazar estas fases de la moda con las sucesivas fases de concentración del capital, con la estructuración de la esfera económica de la moda (variación del capital constante, de la composición orgánica del capital, velocidad de rotación de la mercancía, del capital financiero y del capital industrial. Cf. *Utopie*, n.º 4). Pero el principio analítico de esa interacción de lo económico y de los signos no siempre es claro. Más que en la relación directa con lo económico, es en una especie de movimiento homólogo a la extensión del mercado, donde podemos ver la extensión histórica de la esfera de la moda:

I. En una primera época sólo conciernen a la moda algunos rasgos dispersos, variaciones mínimas que circulan entre ciertas categorías marginales, en un sistema que permanece en lo esencial, homogéneo y tradicional (igualmente, en la primera fase de la economía política no se intercambia más que lo superfluo de una producción que por lo demás se agota en el consumo interno del grupo; una escasa parte de la fuerza de trabajo libre y asalariada). La moda es entonces lo fuera-de-la cultura, lo fuera-del grupo, lo extranjero, lo urbano para el campesino, etc.

II. La moda integra progresiva y virtualmente todos los signos de la cultura, y regula el intercambio de los signos, al igual que en una segunda fase toda producción material es virtualmente integrada por la economía política. Todos los sistemas anteriores de producción y de intercambio desaparecen en la dimensión universal del mercado. Todas las culturas empiezan a participar en lo universal de la moda. La referencia de la moda en esta fase es la clase cultural dominante, y es ella la que administra los valores distintivos de la moda.

mente, santuario rechazado pero indescifrable en su rechazo, ahora es invadido también. El juego del vestido se desvanece ante el juego del cuerpo, y éste se desvanece ante el juego de los modelos.³ A la vez, el vestido pierde su carácter ceremonial (que conserva hasta el siglo XVIII) ligado al uso de los signos en cuanto signos. Corroído por los significados del cuerpo, por esa transaparición del cuerpo como sexualidad y como naturaleza, el vestido pierde esa exuberancia fantástica que tenía desde las sociedades primitivas. Pierde su fuerza de máscara pura, queda neutralizado por esa necesidad de tener que significar el cuerpo, se vuelve una razón.

Pero el cuerpo, a su vez, queda neutralizado en esta operación. El también pierde su fuerza de máscara, que tenía en el tatuaje y el atavío. Ya no juega más que con su *propia* verdad que es, asimismo, su línea de demarcación: su desnudez. En el atavío, los signos del cuerpo juegan, mezclados abiertamente con los signos del no-cuerpo. Más tarde, el atavío se convierte en vestido, y el cuerpo se convierte en naturaleza. Se establece otro juego —la oposición del vestido y el cuerpo—, designación y censura (la misma fractura que entre significante y significado, el mismo juego de desplazamiento y de alusión). La moda en realidad comienza con esta división del cuerpo rechazado y expresado de modo alusivo, y es ella también la que la elimina en la simulación de la desnudez, en la *desnudez como modelo de simulación del cuerpo*. Para el indio, todo el cuerpo es rostro, es decir, promesa y proeza simbólica, al contrario de nuestra desnudez, que no es más que instrumentalidad sexual.

Esta realidad nueva del cuerpo como sexo escondido se ha confundido, de entrada, con el cuerpo de la mujer. El cuerpo oculto es femenino (no biológicamente, por supuesto: mitológicamente). La conjunción de la moda y la mujer, desde la era burguesa y puritana es, por tanto,

III. La moda se difunde en todas partes y se convierte en *el modo de vida* simplemente. Invade todas las esferas que le escapaban aún. Todo el mundo la vota y la reproduce. Recupera su propia negatividad (el hecho de no estar a la moda), se convierte en su propio significado (como la producción en el estadio de la reproducción). Pero es también, en cierta forma, su fin.

3. Porque no es cierto que un vestido o un pantalón elástico que deja «jugar» el cuerpo, «libere» algo; en el orden de los signos es una sofisticación suplementaria. Desnudar las estructuras no es regresar al grado cero de la verdad, es envolverlas en una nueva significación que se añade a todas las demás. Y éste será el atractivo de un nuevo ciclo de formas, de un nuevo sistema de signos. Tal es el ciclo de la innovación formal, tal es la lógica de la moda, y nadie puede hacer nada al respecto. «Liberar» las estructuras, la del cuerpo, las del inconsciente, la verdad funcional del objeto en el diseño, etc., lleva siempre a allanar el camino a la *universalización del sistema de la moda* (es el único sistema universalizable, el único que puede dominar la circulación de todos los signos, aun los contradictorios). Revolución *burguesa*, por lo tanto, en el sistema de las formas, a imagen de la revolución burguesa política, la cual también allana el camino a la *universalización del sistema del mercado*.

reveladora de una doble catalogación: la de la moda en un cuerpo escondido, y la de la mujer en un sexo rechazado. Esta conjunción no existía (o menos) hasta el siglo XVIII (y en absoluto, desde luego, en las sociedades ceremoniales) y comienza a desaparecer para nosotros hoy. Cuando se alza, como para nosotros, ese destino de sexo escondido y de verdad prohibida del cuerpo, cuando la misma moda neutraliza la oposición del vestido y el cuerpo, la afinidad de la mujer y la moda cesa progresivamente⁴; la moda se generaliza y resulta cada vez menos el patrimonio de un sexo o de una edad. Pero atención, no se trata de un progreso ni de una liberación. La misma lógica opera siempre, y si la moda se generaliza y abandona el soporte privilegiado de la mujer para abrirse a todos, es porque el veto sobre el cuerpo se ha generalizado también, bajo una forma más sutil que la represión puritana; bajo la forma de desexualización general. Porque el cuerpo sólo era fuerte potencial sexual en el rechazo: aparecía entonces como exigencia cautiva. Librado a los signos de la moda, el cuerpo está sexualmente desencantado, se vuelve *maniquí*, término cuya indistinción sexual expresa muy bien lo que significa. El maniquí es todo sexo, pero sexo sin cualidades. La moda es su sexo. O más bien: es en la moda donde el sexo se pierde como diferencia, pero se generaliza como referencia (como simulación). Nada es ya sexuado, todo es sexualizado. Masculino y femenino también re-encuentran, una vez perdida su singularidad, la oportunidad de una segunda existencia ilimitada. Solamente en nuestra cultura, la sexualidad impregna en tal forma todas las significaciones, y es porque los signos, por su lado, han invadido toda la esfera sexual.

De este modo se aclara la paradoja actual: asistimos a la vez a la «emancipación» de la mujer y a un recrudescimiento de la moda. Es porque la moda no tiene que ver sino con lo Femenino, y no con las mujeres. Es la sociedad entera la que se feminiza a medida que las mujeres salen de su discriminación (es lo mismo para los locos, los niños, etc., es la consecuencia normal de la lógica de la exclusión). Así, «gozar como loco», expresión del gozo femenina, se ha generalizado hoy, al mismo tiempo desde luego, que pasa a significar cualquier cosa. Pero hay que observar también que la mujer no puede ser «liberada» y «emancipada» sino como «fuerza de placer» y «fuerza de moda», al igual que el proletario no es liberado jamás sino como fuerza de trabajo. La ilusión respecto a esto es radical. La definición histórica de lo Femenino se basa en un destino de cuerpo y de sexo ligado a la moda. La liberación histórica de lo Femenino no puede ser sino la realización ampliada del mismo destino (que, a la vez, se convierte en el de todo el mundo, pero sin

4. Hay desde luego, otras razones —sociales e históricas— de esa afinidad: marginalidad o relegación social de la mujer (o de la juventud). Pero esto no resulta diferente: rechazo social y aura sexual maléfica se confunden siempre en las mismas categorías.

dejar de ser discriminatorio). En el momento en que la mujer accede al trabajo como todo el mundo, con el modelo del proletario, es también todo el mundo quien accede a la emancipación del sexo y de la moda, con el modelo de las mujeres. Se comprende mejor, al mismo tiempo, que la moda es un trabajo y que hay que equiparar en importancia histórica el trabajo «material» y el trabajo de la moda. Es tan capital (¡toma parte en igual forma del capital!) producir las mercancías de acuerdo al mercado, como producir su cuerpo de acuerdo con la regla del sexo y de la moda. La división del trabajo no acaba donde se cree, o más bien, no existe en absoluto división del trabajo: producción del cuerpo, producción de la muerte, producción de signos, producción de mercancías; no son sino *modalidades* de un mismo sistema. ¡Y es peor aún en el caso de la moda, porque si el trabajador es separado vivo de sí mismo, bajo el signo de la explotación y del principio de realidad, la mujer es separada viva de sí misma y de su cuerpo bajo el signo de la belleza y del principio del placer!

LO INSUBVERSIBLE

La historia dice que la crítica de la moda (O. Burgelin) es, en el siglo XIX, un pensamiento de derecha, pero que hoy se ha vuelto, a partir del socialismo, un pensamiento de izquierda. La una provenía de la religión, la otra proviene de la revolución. La moda corrompe las costumbres, la moda suprime la lucha de clases. Pero que esta crítica de la moda se haya pasado a la izquierda no significa forzosamente un vuelco histórico; significa quizá que, respecto a la moral y a las costumbres, la izquierda ha relevado simplemente a la derecha y que ha heredado, en nombre de la revolución, el orden moral y los prejuicios clásicos. Desde que el principio de revolución ha pasado a las costumbres como un imperativo categórico, todo el orden político, incluso en la izquierda, se ha vuelto un orden moral.

La moda es inmoral, ese es el asunto, y todos los poderes (o los que sueñan con él) la detestan forzosamente. Hubo un tiempo en que la inmoralidad era reconocida, de Maquiavelo a Stendhal, y en el que alguien como Mandeville podía demostrar, en el siglo XVIII, que una sociedad no se revoluciona más que por sus vicios, que es su inmoralidad lo que la hace dinámica. La moda conserva algo de esta inmoralidad: ignora los sistemas de valores, los criterios de juicio; el bien o el mal, lo bello y lo feo, lo racional/lo irracional. Juega más acá o más allá, actúa por lo tanto como subversión de todo orden, incluido el de la racionalidad revolucionaria. Es como el infierno del poder, ese infierno que es la relatividad de todos los signos, y que cualquier poder está

forzado a romper para asegurar sus propios signos. Es por esta razón que la moda es recuperada hoy por la juventud, como una resistencia a todo imperativo, resistencia sin ideología y sin objetivo.

Inversamente, no hay subversión posible de la moda, porque no tiene referencial con el cual ponerla en contradicción (su referencial es ella misma). No podemos escapar a la moda (puesto que ella misma hace del rechazo a la moda un rasgo de moda; el *blue-jean* es un ejemplo histórico de ello). Esto es tan cierto que si bien siempre podemos escapar al principio de realidad del contenido, no podemos escapar jamás al principio de realidad del código. Es incluso al rebelarnos contra los contenidos cuando obedecemos cada vez más a la lógica del código. ¿Entonces qué? Es el dictado de la «modernidad». La moda no da lugar a la revolución, salvo que volvamos a la génesis misma del signo que la constituye. Y la alternativa a la moda no consiste en una «libertad» o en una superación cualquiera hacia una verdad del mundo y de los referenciales. Consiste en una desconstrucción de la forma del signo de la moda, y del principio mismo de la significación, como la alternativa a la economía política no puede estar más que en la desconstrucción de la forma/mercancía y del principio mismo de la producción.

ral y contribuyen así a la *designación* del fetiche. Lo mismo con el borde de la media sobre el muslo: el poder erótico de esta imagen proviene, no de la proximidad del sexo real y de su promesa *positiva* (en esa perspectiva funcionalista ingenua, el muslo desnudo debería desempeñar el mismo papel), sino de que el temor del sexo (el reconocimiento pavoroso de la castración) queda allí *detenido con una puesta en escena de la castración*; esta marca inofensiva del borde de la media, más allá de la cual en vez de la carencia, de la ambivalencia y de la sima, no hay sino lo pleno sexual; el muslo desnudo y metonímicamente todo el cuerpo convertido por esta cesura en *efigie fálica*, objeto fetiche de contemplación y de manipulación, despojado de toda amenaza.¹ Como en el fetichismo, el deseo puede realizarse entonces al precio del conjuro de la castración y del impulso de muerte.

La erotización consiste, pues, en todas partes, en la erectilidad de un fragmento del cuerpo sellado por la barra, en esa fantasmaticización fálica de todo lo que está más allá de la barra en posición de significante, y en la reducción simultánea de la sexualidad al rango de significado (de valor *representado*). Operación estructural protectora del conjuro, por la cual el sujeto puede recuperarse como falo: ese fragmento del cuerpo, o ese cuerpo todo entero positivizado, fetichizado, él puede reapropiárselo e identificarse con él, en la realización de un deseo que desconocerá para siempre su propia pérdida.

Esta operación se lee hasta en el menor detalle. La pulsera que ciñe el brazo o el tobillo, el cinturón, el collar, la sortija, instauran al pie, la cintura, al cuello o al dedo como *eréctiles*. Por otra parte, no hay ninguna necesidad, al fin y al cabo, de rasgo o de signo visible: despojado de signos es, a pesar de todo, sobre la base de una separación imaginaria, por lo tanto de una castración representada y des-representada, como actúa la eroticidad del cuerpo entero *en la desnudez*. Incluso no estructuralizado mediante algún rasgo (joya, maquillaje o herida, todo puede actuar para este fin), incluso no parcelado; la barra está siempre ahí, en los vestidos que caen señalando el surgir del cuerpo como falo, aunque sea el cuerpo de la mujer, sobre todo si es el cuerpo de la mujer: en eso consiste el arte del *strip-tease*, sobre el cual volveremos.

Habría que interpretar en este sentido la «simbólica» llamada freudiana. Que el pie, el dedo, la nariz o cualquier otra parte del cuerpo puedan jugar como metáfora del pene, no es en virtud de su forma emergente (según un esquema de analogía entre estos diversos significantes y el pene real): no tienen valor fálico más que sobre la base de ese corte fantasmático que los erige; penes castrados, penes *porque*

1. Lo que se fetichiza no es nunca el sexo en sí mismo, el objeto-sexo, es el falo como equivalente general. Al igual que en la economía política no es nunca el producto-mercancía lo que se fetichiza, sino la forma del valor de cambio y su equivalente general.

IV EL CUERPO O EL OSARIO DE SIGNOS

El Signo es un Sexo descarnado.

El Sexo es un osario de Signos.

EL CUERPO MARCADO

Toda la historia actual del cuerpo es la de su demarcación, de la red de marcas y de signos que lo cuadriculan, lo parcelan, lo niegan en su diferencia y su ambivalencia radical para organizarlo en un material estructural de intercambio/signo, al igual que la esfera de los objetos, y resolver su virtualidad de juego y de intercambio simbólico (que no se confunde con la sexualidad) en una sexualidad tomada como instancia determinante; instancia fálica, toda ella organizada en torno al fetichismo del falo como equivalente general. Es en este sentido que el cuerpo es, bajo el signo de la sexualidad en su acepción actual, es decir, bajo el signo de su «liberación», considerado dentro de un proceso cuyo funcionamiento y estrategia son los mismos de la economía política.

Moda, publicidad, *nude-look*, teatro desnudo, *strip-tease*: en todas partes es el escenodrama de la erección y de la castración. Es de una variedad y de una monotonía absolutas. Las botas hasta los muslos, el *short* bajo el abrigo largo, los guantes más arriba del codo o el borde de la media sobre el muslo, el mechón sobre el ojo o el taparrabos de la *strip-teasera*. Pero también las pulseras, collares, anillos, cinturones, las joyas y las cadenas; en todo lugar el escenario es el mismo: una marca que toma fuerza de signo y, por eso mismo, función erótica perversa, una línea de demarcación que simboliza la castración, que *parodia* la castración como articulación simbólica de la *carencia*, bajo la forma estructural de una barra que articula dos términos *plenos* (que actúan de parte y parte como el significante y el significado en la economía clásica del signo). Lo que la barra hace jugar aquí como términos respectivos, es una zona del cuerpo; no una zona erógena, sino una zona erótica, erotizada, una parcela erigida en significante fálico de una sexualidad convertida en puro y simple concepto, puro y simple significado.

En este esquema fundamental análogo al del signo lingüístico, la castración está *significada* (pasa al estado de signo) y por lo tanto, desconocida. El desnudo y el no-desnudo juegan en una oposición estructu-

castrados. Términos plenos, fálicados, designados por esa barra que los independiza; todo más allá de esa barra es falo, todo se resuelve en la equivalencia fálica, aunque sea el sexo femenino, aunque sea un órgano o un objeto completamente abierto, tradicionalmente catalogado como «símbolo» femenino. El cuerpo no se distribuye en «símbolos» masculinos o femeninos: es mucho más profundamente el lugar de ese juego y de esa denegación de la castración, ilustrado por la costumbre china (citada por Freud en *El fetichismo*) de comenzar por mutilar el pie de la mujer, y después venerar como fetiche ese pie mutilado. El cuerpo entero está disponible, bajo innumerables formas, para ese marcado/mutilación² seguido de veneración fálica (exaltación erótica). Ahí está su secreto, y no en la anamorfosis de los órganos genitales.

Por eso la boca pintada es fálica (pintura y maquillaje forman parte importante del arsenal de valoración estructural del cuerpo). Una boca maquillada ya no habla: labios beatos, semi-abiertos, semi-cerrados, no tienen ya como función hablar, ni comer, ni vomitar, ni besar. Más allá de esas funciones de intercambio, siempre ambivalentes, de introyección y de regurgitación, y sobre la base de su denegación, se instala la función erótica y cultural perversa, la boca fascinante como signo artificial, trabajo cultural, juego y regla del juego —la que no habla, la que no come, la que no podemos besar—, la boca maquillada, objetivada como joya, cuyo intenso valor erótico no proviene en absoluto, como se piensa, de su subrayado como orificio erógeno, sino, a la inversa, de su cierre —la pintura constituye en cierto modo el rasgo fálico, la marca que la insta en *valor de intercambio fálico*—, la boca eréctil, hinchazón sexual por la que la mujer se erige, y en la que el deseo del hombre quedará atrapado en su propia imagen.³

Mediatizado por este trabajo estructural, el deseo, de irreductible

2. Hay una afinidad entre el ceremonial de signos de que se rodea el cuerpo erótico y el ceremonial de sufrimiento de que se rodea la perversión sadomasoquista. La marca «fetichista» (collares, pulseras, cadenas) mima y evoca siempre la marca sadomasoquista (mutilación, herida, cicatriz). Ambas perversiones cristalizan electivamente en torno a ese aparato de marcas.

Ciertas marcas (y esas son las únicas sugestivas) hacen que *el cuerpo esté más desnudo que si estuviera realmente desnudo*. Entonces está desnudo con la desnudez perversa que corresponde al ceremonial. Esas marcas pueden ser vestidos, accesorios, pero también gestos, música, técnica. Todas las perversiones necesitan trucos en todo el sentido de la palabra. En el sadomasoquismo es el sufrimiento lo que emblematiza el cuerpo como pueden hacerlo las joyas o el maquillaje en la pasión fetichista.

Todas las pasiones convergen; en el sistema erótico que describimos, el cuerpo se exalta por la complacencia, por la autosedución, mientras que en el sadomasoquismo se exalta por el sufrimiento (autoerotismo doloroso). Pero hay una afinidad entre los dos: que el otro sufra o se complazca en sí mismo, está radicalmente objetivado. Toda perversión juega con la muerte.

3. El acto sexual no es a menudo posible más que al precio de esa perversión: el cuerpo del otro fantasmado como maniquí, falo/maniquí, fetiche fálico, mimado, acariciado, poseído como su propio pene.

que es cuando se funda en la pérdida, en el abrirse del uno al otro, se vuelve *negociable*, en términos de signos y de valores fálicos intercambiados, catalogados en una equivalencia fálica general; cada uno jugando contractualmente y cobrando su placer propio en términos de acumulación fálica. Situación perfecta de una *economía política* del deseo.

Lo mismo sucede con la mirada. Lo que realiza el mechón sobre el ojo (y cualquier otro artefacto erótico de los ojos) es la denegación de la mirada como dimensión perpetua de la castración, al mismo tiempo que ofrenda amorosa. Ojos metamorfoseados por el maquillaje, es la reducción estática de esa amenaza, de la mirada del otro donde el sujeto puede verse en su propia carencia, pero en la que también puede abolirse vertiginosamente si se abren sobre él. Esos ojos sofisticados, medúsicos⁴, no miran a nadie, no se abren sobre nada. Sometidos al trabajo del signo, tienen la redundancia del signo: se exaltan con su propia fascinación, y su seducción proviene de ese onanismo perverso.

Podríamos continuar: lo que es cierto de esos lugares privilegiados del intercambio simbólico que son la boca y la mirada, lo es también de cualquier parte o detalle del cuerpo tomado en ese proceso de significación erótica. Pero el objeto más bello, el que resume en todas partes esta puesta en escena y aparece como la piedra de toque de la economía política del cuerpo, es el cuerpo de la mujer. El cuerpo desvelado de la mujer, en las mil variantes del erotismo, es evidentemente la emergencia del falo, del objeto fetiche, es un gigantesco trabajo de simulación fálica, a la vez que el espectáculo, siempre renovado, de la castración. De la profusión de las imágenes al ritual minucioso del *strip-tease*, el poderío liso y sin falla del cuerpo femenino desplegado actúa como cartel fálico, poder medúsico en una exigencia fálica sin tregua (aquí se halla la profunda afinidad imaginaria entre la escalada erótica y la del desarrollo productivista).

El privilegio erótico del cuerpo femenino juega tanto para las mujeres como para los hombres. De hecho, una misma estructura perversa juega para todos: centrada en la denegación de la castración, juega preferentemente con el cuerpo femenino como con la inminencia de la castración.⁵ Así la progresión lógica del sistema (una vez más, homóloga

4. Contra la tesis de la madre fálica, terrorífica *en cuanto* fálica, Freud decía que la estupefacción producida por la cabeza de *Medusa* obraba porque los reptiles que tenía a manera de cabellera, negaban tantas veces cuantas serpientes había, la castración que, por esa transposición, le era recordada de forma múltiple a] que quería anularla (A. Green). Eso mismo puede suceder con la fascinación del maquillaje y del *strip-tease*: cada fragmento del cuerpo subrayado por la marca, valorizado fálicamente, niega también la castración, que resurge sin embargo en la *separación* misma de esos objetos parciales, de modo que, como el objeto-fetiche, sólo aparecen como «testigo y velo del sexo castrado» (Lacan).

5. Si el borde de la media es más erótico que el mechón sobre el ojo o el borde del guante en el brazo, no es por promiscuidad genital; es simplemente que la castración está allí representada y negada *desde más cerca*, lo más cerca, en su

de la de la economía política) lleva a un recrudescimiento erótico del cuerpo femenino, porque éste, privado de pene, es el que mejor se presta a la equivalencia general fálica. Si el cuerpo masculino no permite, ni mucho menos, el mismo rendimiento erótico, es porque no permite ni el llamado fascinante de la castración, ni el espectáculo de su superación continua. No puede realmente volverse jamás objeto liso, cerrado, perfecto: marcado con la «verdadera» *marca* (la valorizada por el sistema general), es menos disponible para la *demarcación*, para ese largo trabajo de derivación fálica. Aunque no es seguro que no pueda ser actualizado también algún día, como variante fálica. Hasta nueva orden, nada de publicidad eréctil, de desnudez eréctil: es a este precio como la erectilidad puede ser transferida bajo control a todo el abanico de objetos y del cuerpo femenino. Pero en el límite, la erección misma no es incompatible con el sistema.⁶

Habría que ver cómo interviene, en este «privilegio» erótico de la mujer, la sujeción histórica y social. No por cuál mecanismo de «enajenación» sexual que repite la «enajenación» social, sino tratando de ver *si no interviene respecto a toda discriminación política, el mismo proceso de desconocimiento que respecto a la diferencia de los sexos en el fetichismo*; lo cual resulta en una fetichización de la clase o del grupo dominado, en su sobrevaloración sexual para mejor conjurar la interrogación crucial que hace pesar sobre el orden del poder. Si reflexionamos bien sobre ello, todo el material significante del orden erótico no está hecho más que de la panoplia de los esclavos (cadenas, collares, látigos, etc.), de los salvajes (negritud, bronceado, desnudez, tatuajes), de todos los signos de las clases y de las razas dominadas. Lo mismo con el cuerpo de la mujer, anexo a un orden fálico cuya expresión política la condena a la inexistencia.⁷

mayor inminencia. De igual modo, para Freud, es el último objeto percibido, el más cercano al descubrimiento de la ausencia de pene en la mujer, lo que se convertirá en el objeto-fetichismo.

6. Sólo siguen siendo impensables e inadmisibles, la anulación del valor/falo y la irrupción del juego radical de la diferencia.

7. Dicho esto, el hecho de que uno de los dos términos del binomio sexual, el Masculino, se haya convertido en el término marcado, y que se haya vuelto el equivalente general en el sistema, implica que esta estructura que nos parece ineluctable, no tiene fundamento biológico: como toda gran estructura, tiene como fin precisamente romper con la naturaleza (Lévi-Strauss). Podemos imaginar una cultura en la que los términos estén invertidos: ¡*strip-tease* masculino en una sociedad matriarcal! Basta con que lo femenino se convierta en el término marcado y actúa como equivalente general. Pero en esta alternancia de los términos (en la que se hunde la «liberación» de la mujer), la estructura permanece incambiada, incambiados el rechazo a la castración y la abstracción fálica. Por lo tanto, si el sistema comporta una posibilidad de alternancia estructural, el verdadero problema no estriba en eso, sino en una alternativa radical que cuestione la abstracción misma de esta economía política del sexo basada en uno de los términos como equivalente general, y en el desconocimiento de la castración y de la economía simbólica.

LA DESNUDEZ SEGUNDA

Cualquier cuerpo o parte del cuerpo puede intervenir funcionalmente de la misma forma, siempre que sea sometido a la misma *disciplina* erótica: se necesita y basta que sea el más cerrado, el más liso posible, sin falla, sin orificio, sin «defecto», toda diferencia erógena habiendo sido conjurada por la barra estructural que designa a ese cuerpo (en el doble sentido de designación y de *design*), barra visible en el vestido, la joya o el maquillaje, invisible en la desnudez total, pero siempre presente, puesto que envuelve al cuerpo como una *segunda piel*.

Es característica en ese sentido, la omnipresencia en el discurso publicitario del «casi desnuda», del «desnuda sin estarlo, como si usted lo estuviera», los pantalones ceñidos en los que «usted está más desnuda que al natural»: todo esto para reconciliar el ideal naturalista de vivir su cuerpo «en directo», con el imperativo comercial de la plus-valía. No insistamos. Lo más interesante es que la verdadera desnudez encuentra aquí su definición como desnudez segunda: es la del vestido ceñido X o Y, del velo transparente «tal que su transparencia la cambia a usted en usted misma». Por otra parte, muy frecuentemente, esta desnudez está resaltada por el espejo; de todos modos, es en la repetición como la mujer fija «el cuerpo con el que sueña: el suyo». Y, por una vez, el mito publicitario tiene aquí rigurosamente razón: no hay otra desnudez que la que se repite en los signos, la que se envuelve en su verdad significada y que restituye, como un espejo, la regla fundamental del cuerpo en materia erótica, la de volverse, para ser celebrada fálicamente, la sustancia diáfana, lisa, depilada, de un cuerpo glorioso y asexuado.

El ejemplo perfecto de ello era la mujer pintada de oro del film *Goldfinger* (James Bond): Todos los orificios tapados, es el maquillaje radical, que hace de su cuerpo un falo impecable (que sea de oro no hace sino subrayar la homología con la economía política), y que desde luego equivale a la muerte. La *play girl* desnuda, barnizada de oro, morirá de haber encarnado, hasta su extremo absurdo, el fantasma de lo erótico. Pero lo mismo sucede con toda piel en la estética funcional, en la cultura de masas del cuerpo. Prendas ceñidas, fajas, guantes, vestidos y ropa «cerca del cuerpo», sin contar el bronceado: es siempre el *leitmotiv* de la «segunda piel», es siempre la película transparente que vitrificará el cuerpo.

La piel misma no se define como «desnudez», sino como zona erógena: medio sensual de contacto y de intercambio, metabolismo de la absorción y de la secreción. Esa piel porosa, agujereada, orificial, donde el cuerpo no se acaba, y que sólo la metafísica establece como línea de demarcación del cuerpo, es negada en provecho de una segunda piel no

porosa, sin exudación ni excreción⁸, ni caliente ni fría (es «fresca», es «tibia»: climatización óptima), sin granos ni asperezas (es «dulce», es «aterciopelada»), sin espesor propio (la «transparencia de la tez»), sobre todo, sin orificio (es «lisa»). Funcionalizada como un revestimiento de celofán. Todas estas cualidades (frescura, suavidad, transparencia), son cualidades de *clausura*; grado cero resultante de la denegación de los extremos ambivalentes. Lo mismo su «juventud»: el paradigma joven/viejo se neutralizará allí en una inmortal juventud de simulación.

Esta vitrificación de la desnudez está emparentada con la función obsesiva del revestimiento protector de los objetos: impermeabilizados, plastificados, etc., y con el trabajo de cepillado, de limpieza que tiende a volverlo a poner permanentemente en estado de pulcritud, de abstracción impecable; aquí también obstruir su secreción (pátina, oxidación, polvo), impedirles derrumbarse, y mantenerlos en una especie de inmortalidad abstracta.

Desnudez «diseñada», no subentendiendo nada detrás de la red de signos que teje, sobre todo, no un cuerpo: ni un cuerpo de trabajo, ni un cuerpo de placer; ni un cuerpo erógeno, ni un cuerpo desgarrado; sobrepasa formalmente todo eso en un simulacro de cuerpo pacificado, como B.B. que es «bella porque llena exactamente su vestido»; ecuación funcional sin incógnita. Frente a la piel del desollado, bajo la cual palpitan los músculos, el cuerpo moderno pertenece mucho más a lo inflable, tema ilustrado por una secuencia humorística de *Lui*, en la que se veía a la *strip-teasera*, al final de su desvestirse, hacer un último gesto: se destapaba el ombligo y se desinflaba inmediatamente; un montoncito de piel en la escena.

Utopía de la desnudez, del cuerpo *presente* en su verdad: es todo lo más la ideología del cuerpo la que puede ser *representada*. El indio (ya no sé cuál) decía: «El cuerpo desnudo es una máscara inexpresiva que oculta la verdadera naturaleza de cada uno». Quería decir que el cuerpo no tiene sentido sino marcado, revestido de inscripciones. El rajá Alfonso Allais, fanático de la denotación y de la verdad, traducía eso de manera inversa: no contento con haber hecho desnudarse a la bailarina, la hizo desollar viva.

En ninguna parte es el cuerpo esa superficie del ser, esa playa virgen y sin huellas, esa naturaleza. No ha adquirido ese valor «original» sino

8. Salvo la secreción noble de las lágrimas, pero ¡con cuántas precauciones! Cf. el texto admirable de Pestañaslargas: «...cuando una emoción la trastorna hasta el punto que sólo su mirada puede traducir lo profundo de ella, en ese momento más que en ningún otro, no puede usted aceptar ser traicionada por el maquillaje de sus ojos. En ese momento, más que en cualquier otro, Pestañaslargas es irremplazable... en ese momento sobre todo es cuando cuida de su mirada para protegerla y valorarla, hasta tal punto que basta con que usted maquille sus ojos y... deje de pensar en el asunto.»

en el rechazo, y *liberarlo en cuanto tal, según la ilusión naturalista, es liberarlo en cuanto rechazado*. Su desnudez misma se vuelve entonces contra él y lo aureola de una censura aérea e ineluctable: la segunda piel. Pues la piel, como todo signo que coge fuerza de signo, se repite en la significación: siempre es ya la segunda piel. No es la última, pero es siempre la única.

En esta redundancia de la desnudez-signo, que trabaja para restituir el cuerpo como fantasma de totalización, reencontramos la especulación infinita del sujeto de la conciencia a través de su imagen en el espejo, captando y resolviendo formalmente en la duplicación la división irreductible del sujeto. Los signos inscritos en el cuerpo, y en los que se exinscribe el impulso de muerte, no hacen sino repetir en el material corporal esta operación metafísica del sujeto de la conciencia. «Es por la piel que se hace entrar la metafísica en los espíritus», como dice Artaud.

Clausura del espejo, duplicación fálica de la marca: en ambos casos el sujeto se seduce a sí mismo. Seduce a su propio deseo y lo conjura en su propio cuerpo duplicado por los signos. Detrás del intercambio de signos, detrás del trabajo del código, que funciona como bastión fálico, el sujeto puede esquivarse y recuperarse: esquivar el deseo del otro (su propia carencia), y en cierta forma ver (verse) sin ser visto. La lógica del signo se une a la lógica de la perversión.

Es importante hacer ahora una distinción radical entre el trabajo de inscripción y de marca a nivel del cuerpo en las sociedades «primitivas» y en nuestro sistema contemporáneo. Demasiado fácilmente se los confunde en la categoría general de «expresión simbólica» del cuerpo. Como si el cuerpo hubiera sido siempre lo que es, como si el tatuaje arcaico tuviera el mismo sentido que el maquillaje, como si existiera, más allá de todas las revoluciones del modo de producción, un mismo modo de significación desde la noche de los tiempos hasta la esfera de la economía política.

A la inversa de los nuestros, *en los que los signos se intercambian bajo el régimen de un equivalente general*, en los que tienen valor de cambio en un sistema de abstracción fálica y de saturación imaginaria del sujeto, el marcado del cuerpo, como la práctica de las máscaras en la sociedad arcaica, tienen por función la actualización inmediata del intercambio simbólico, del intercambio/don con los dioses o dentro del grupo; intercambio que no es *negociación por parte del sujeto de su identidad*, tras la máscara o la manipulación de los signos, sino en el que, por el contrario, *él consume su identidad*, se pone en juego como sujeto en la posesión/desposesión; el cuerpo entero se convierte, por la misma razón que los bienes o las mujeres, en material de intercambio simbólico, y en el que, para decirlo todo, no ha surgido aún (como tampoco la abstracción de la moneda) el esquema estandar de la significación, nuestro Significante/Significado transcendental, Falo/Subjetividad,

que gobierna toda nuestra economía política del cuerpo. Cuando el indio (el mismo, quizá) dice: «En mí, todo rostro», para responder a la interrogación del blanco sobre la desnudez de su cuerpo, dice con eso que todo el cuerpo (que, por lo demás, jamás está desnudo, como hemos visto) está en él entregado al intercambio simbólico, mientras que en nosotros tiende a reducirse únicamente al rostro y a la mirada. Para el indio, los cuerpos se miran y se intercambian todos sus signos, que se consumen en una relación incesante, y no se refieren ni a una ley trascendente del valor ni a una apropiación privada del sujeto. Para nosotros, el cuerpo se encierra en sus signos, se valoriza mediante un cálculo de signos que intercambia bajo la ley de la equivalencia y de la reproducción del sujeto. Este no se suprime en el intercambio: especula. Es él y no el salvaje, el que está en pleno fetichismo: a través del hacer valer su cuerpo, es él quien está fetichizado por la ley del valor.

EL 'STRIP-TEASE'

Bernardin (director del Crazy Horse Saloon) (*Lui*):

«No se *strip* ni se *tease*..., se hace parodia... Soy un mistificador: damos la impresión de mostrar la verdad desnuda, la mistificación no podría llegar más lejos.

»Es lo contrario de la vida. Porque, cuando ella está desnuda, está mucho más ataviada que vestida. Los cuerpos están maquillados con bases especiales sumamente bellas, que vuelven la piel satinada... Ella tiene guantes que le cortan los brazos, lo que siempre resulta hermoso, medias verdes, rojas o negras, que le cortan también las piernas en el muslo...

»*Strip-tease* de sueño: la mujer del espacio. Bailaría en el vacío. Porque cuanto más lentamente se mueve una mujer, más erótica resulta. Por lo tanto, creo que la cumbre sería una mujer en la ingravidez.

»La desnudez de las playas no tiene nada que ver con la desnudez de la escena. En escena, ellas son diosas, son intocables... La ola de desnudez, en el teatro y en otras partes, es superficial, se limita a un acto mental: voy a desnudarme, voy a mostrar a los actores y actrices desnudos. No tiene interés por sus mismos límites. En otras partes se presenta la realidad: aquí, no sugiero sino lo imposible.

»La realidad del sexo que se despliega en todas partes disminuye la subjetividad del erotismo.

»Irisada de luces vivas, realizada con joyas, adornada con una voluminosa peluca anaranjada, Usha Barock, una mestiza austro-polaca, continuará la tradición del Crazy Horse: crear aquella que no abrazamos.»

El *strip-tease* es una danza: la única quizá y la más original del mundo occidental contemporáneo. Su secreto es la celebración auto-erótica por una mujer de su propio cuerpo, que se vuelve deseable en esa misma medida. Sin ese espejismo narcisista que es la sustancia de todos los gestos, sin ese gestual de caricias que envuelven a ese cuerpo y lo emblematizan como objeto fálico, no hay efecto erótico. Masturbación sublime cuya lentitud es, como dice Bernardin, fundamental. Es esa lentitud la que indica que los gestos de que se rodea la mujer (desnudar, acariciar, y hasta la mimética del placer) son los del «otro». Sus gestos tejen alrededor de ella el fantasma del compañero sexual. Pero al mismo tiempo, ese otro queda excluido, puesto que ella lo sustituye y se apropia de sus gestos según un trabajo de condensación que no está lejos, en efecto, del proceso del sueño. Todo el secreto (y el trabajo) erótico del *strip-tease* está en esta evocación y revocación del otro, mediante gestos cuya lentitud es poética, como lo es el film de una explosión o de una caída en cámara lenta, porque entonces algo, antes de realizarse, tiene *tiempo de faltaros*, lo que constituye, si la hay, la perfección del deseo.⁹

Sólo es bueno el *strip* que refleja el cuerpo en ese espejo de gestos y según esa abstracción narcisista rigurosa; el gestual es el equivalente moviente de esa manopla de signos, de marcas que actúan asimismo en la puesta en escena eréctil del cuerpo a todos los niveles de la moda, del maquillaje y de la publicidad.¹⁰ El mal *strip* es evidentemente el del desvestirse puro y simple, que no hace sino restituir la desnudez, la pretendida finalidad del espectáculo, y que omite esa hipnosis del

9. El relato gestual, el *bump and grind* en términos técnicos, realiza aquí lo que Bataille llamaba la «simulación del contrario»: el cuerpo adquiere su sentido poético al ser continuamente envuelto y oculto (*enrobé et dérobbé*) por los mismos gestos que lo desnudan, por la fuerza de la ambivalencia. Vemos a la inversa, la ingenuidad de los nudistas y demás, de esa «desnudez superficial de las playas» de que habla Bernardin, que creyendo liberar la realidad desnuda, cae en la equivalencia del signo: no es más que el equivalente significante de una naturaleza significada. Ese develarse naturalista no es otra cosa que un «acto mental», como bien lo dice Bernardin: es una *ideología*. En este sentido, el *strip*, por su juego perverso y su ambivalencia sofisticada, se contrapone a la «liberación por el desnudo» como a una *ideología racionalista/liberal*. La «escalada del desnudo» es la escalada del racionalismo, de los derechos del hombre, de la liberación formal, de la demagogia liberal, del libre pensamiento pequeño-burgués. Esta aberración realista es detectada y puesta en su sitio por la respuesta de la niña a quien ofrecían una muñeca que orinaba: «Mi hermanita también sabe hacerlo. ¿No puedes darme una de verdad?»

10. Un juego de velos transparentes puede hacer el mismo papel que ese juego de gestos. Del mismo orden es la publicidad que pone en escena a dos o más mujeres; sólo en apariencia es una temática homosexual, en realidad es una variante del modelo narcisista de autosedución, un juego de repetición centrado en sí por el rodeo de una simulación sexual (que puede, por lo demás, ser heterosexual: el hombre no figura en la publicidad más que como garantía narcisista, para ayudar a la mujer a complacerse).

cuerpo, para entregarlo a la concupiscencia directa del público. No es que el mal *strip* no sepa captar el deseo de la sala; al contrario, sino que la mujer no ha sabido recrear *para sí misma* su cuerpo como objeto encantado, es que no ha sabido obrar esa transustanciación de la desnudez profana (realista, naturalista) en desnudez sagrada, la de un cuerpo que se describe a sí mismo, se palpa a sí mismo (pero siempre a través de una especie de vacío sutil, de distancia sensual, de circunlocución que, una vez más, como en un sueño, refleja el hecho de que los gestos son en espejo, de que el cuerpo medita sobre sí mismo a través del espejo de los gestos).

El mal *strip* es el que está acechado por la desnudez, o por la inmovilidad (o la ausencia de «ritmo», la brusquedad del gesto): no hay entonces en escena más que una mujer y un cuerpo «obscenos», en el sentido estricto del término, no la esfera cerrada de un cuerpo que, por esa aura de gestos, se designa a sí mismo como falo, y se prefiere a sí mismo como *signo* del deseo. El logro no es, por lo tanto, «hacer el amor con la sala», como se piensa generalmente, es incluso exactamente lo contrario. La *strip-tease* es una diosa, según Bernardin, y la prohibición lanzada sobre ella, la que ella traza a su alrededor, no significa que no se le pueda *tomar* nada (no poder pasar al *acting-out* sexual: esa situación represiva es la del mal *strip*), sino que no se le puede *dar* nada, porque ella se da todo a sí misma, de donde proviene esa trascendencia lograda que constituye su fascinación.

La lentitud de los gestos es la del sacerdocio, y de la transustanciación. No la del pan y del vino, en este caso, sino la del cuerpo en falo. Cada prenda que cae no acerca al desnudo, a la «verdad» desnuda del sexo (aunque todo el espectáculo se alimente también de ese impulso voyeurista, obsesionado por el desnudar violento y el impulso de violar, pero estos fantasmas van en contra del espectáculo); al caer designa como falo que desnuda; devela a otra, y el mismo juego se profundiza a medida que el cuerpo emerge cada vez más como efigie fálica, al ritmo del *strip*. No es, por lo tanto, un juego de despojar de signos hacia una «profundidad» sexual, es, por el contrario, un juego ascendente de construcción de signos; cada marca adquiere fuerza erótica por su trabajo de signo, es decir, por el vuelco que opera de lo que no ha sido jamás (la pérdida y la castración) a lo que designa en su lugar: el falo.¹¹ Es por esto que el *strip-tease* es lento: debería ir lo más rápido posible si su fin fuera la desnudez sexual, pero es lento porque es discurso, construcción de signos, elaboración minuciosa de un sentido diferido. La mi-

11. La última prenda puede caer también: el *strip* integral no altera su lógica. Sabemos que los gestos bastan para trazar una línea encantada alrededor del cuerpo, una marca mucho más sutil que la del *slip* (soltar) y, de todas maneras, lo que tacha esa marca estructural, *slip* o gestual, no es un órgano sexual sino la sexuación que recorre el cuerpo; el espectáculo del órgano, y en el extremo, del orgasmo, no la suprime en absoluto, por lo tanto.

rada también da testimonio de esta transfiguración fálica. La fijeza de la mirada es un elemento esencial de la buena *stripteasera*. Comúnmente se interpreta como técnica de distanciaci3n, de *coolness* destinada a marcar los límites de esta situaci3n erótica. Sí y no: la mirada fija que sólo sirviera para señalar la prohibici3n, situaría al *strip* en una especie de pornodrama represivo. El buen *strip* no es eso, ese dominio de la mirada no es frialdad intencionada, ni es *cool*, como la de las maniquís, es a condici3n de redefinir el *cool* como una cualidad muy especial de toda la cultura actual de los media y del cuerpo, y que no es del orden de lo cálido y lo frío. Esa mirada es la mirada neutralizada de la fascinaci3n auto-er3tica, la de la mujer/objeto que se mira y, con los ojos completamente abiertos, cierra los ojos sobre sí misma. No es consecuencia de un deseo censurado; es el colmo de la perfecci3n y de la perversi3n. Es el cumplimiento de todo el sistema sexual que quiere que la mujer no sea jamás tan plenamente ella misma, y por lo tanto tan seductora, como cuando acepta *gustarse* en primer lugar, complacerse, permanecer sin deseo ni trascendencia más que de su propia imagen.

El cuerpo ideal que este estatuto dibuja es el de la maniquí. La maniquí ofrece el modelo de toda esta instrumentaci3n fálica del cuerpo. La palabra lo dice: *manne-ken*, «pequeño hombre» —niño o pene— aquí, es su propio cuerpo lo que la mujer rodea de una manipulaci3n sofisticada, de una disciplina narcisista intensa, sin desfallecimiento, lo que hace de él el paradigma de la seducci3n. Aquí radica, sin duda, en ese proceso perverso que hace de ella y de su cuerpo sacralizado un falo viviente, *la verdadera castraci3n de la mujer* (del hombre también, pero según un modelo que cristaliza preferentemente en torno a la mujer). Estar castrado es estar cubierto de sustitutos fálicos. La mujer está cubierta de ellos, está intimidada a hacer de su cuerpo un falo, so pena de no poder ser deseable. Y si las mujeres no son fetichistas es porque realizan ese trabajo de fetichizaci3n continua sobre sí mismas, se vuelven *muñeca*. Sabemos que la muñeca es fetiche, hecha para ser vestida y desvestida continuamente, disfrazada y desenmascarada. Este juego de tapar y destapar es lo que constituye su valor simbólico para la infancia, y en este juego a la inversa es que regresa toda la relaci3n objetal y simbólica, cuando la mujer *se hace* muñeca, se vuelve su propio fetiche y el fetiche del otro.¹²

12. El deseo *perverso* es el deseo *normal* impuesto por el modelo social. Si la mujer escapa a la regresión autoer3tica, deja de ser el objeto del deseo, se convierte en el sujeto del deseo y, por eso mismo, refractaria a la estructura del deseo perverso. Pero también puede que ella busque la realizaci3n de su deseo en la neutralizaci3n fetichista del deseo del otro: la estructura perversa (esa especie de divisi3n del trabajo del deseo entre el sujeto y el objeto, que constituye el secreto de la perversi3n y de su rendimiento erótico) permanece entonces incambiada. Única alternativa: que cada uno, rompiendo esa fortaleza fálica, esa estructura perversa donde le encierra el sistema sexual, abriendo los ojos en vez de

Freud: «La elección tan frecuente de prendas interiores como fetiches se debe a que está retenido ese último momento del desnudarse durante el cual se podía todavía pensar que la mujer es fálica» (sobre *El fetichismo*).

La fascinación del *strip-tease* como espectáculo de la castración propondría, por lo tanto, de la inminencia de descubrir, o más bien de buscar y jamás lograr descubrir, o mejor aún, de buscar por todos los medios no descubrir, que no hay nada. «El estupor ante los órganos genitales de la mujer, que no falta en ningún fetichista: estigma indeleble del rechazo que ha tenido lugar» (*ibid.*). Ausencia impensable; experiencia que queda después del principio de toda «revelación», de toda «develación» (y en particular, del estatuto sexual de la «verdad»); la obsesión del agujero se trueca en la fascinación inversa del falo. Es el misterio de la gran apertura, negada, interceptada, de donde surge una multitud de fetiches (objetos, fantasmas, cuerpos/objeto). El propio cuerpo de la mujer, fetichizado, intercepta ese punto de ausencia de donde resucita, intercepta ese vértigo con toda su presencia erótica, «signo de un triunfo sobre la amenaza de castración, y protección contra esta amenaza» (*ibid.*).

Tras los velos sucesivos no hay nada, no hay nada jamás, y el movimiento que impulsa siempre adelante para descubrirlo es, justamente, el proceso de la castración; no el reconocimiento de la carencia, sino el vértigo fascinado de esa sustancia náctica. Todo el comportamiento occidental que desemboca en una compulsión realística vertiginosa, está afectado por ese estrabismo de la castración: so pretexto de restituir el «fondo de las cosas», bizqueamos inconscientemente en el vacío. En lugar de un reconocimiento de la castración, erigimos toda clase de coartadas fálicas, luego, según una compulsión fascinada, tratamos de descartar una a una todas esas coartadas, para descubrir la «verdad», que es siempre la castración, pero que resulta siempre ser finalmente la castración *negada*.

EL NARCISISMO DIRIGIDO

Todo esto conduce a replantear la cuestión del narcisismo en términos de control social. Un pasaje de Freud («Para introducir el narcisismo») evoca lo que hemos dicho hasta aquí: «Se establece un estado en el que la mujer se basta a sí misma, lo que la resarce de la libertad de elección de objeto que le rehúsa la sociedad. Tales mujeres no se aman, propiamente

bizquear respecto a su identidad fálica, respecto a su ausencia y no a la otra, saliendo de esa magia blanca de la identificación fálica para reconocer su propia y peligrosa ambivalencia, vuelva a hacer posible el juego del deseo como intercambio simbólico.

hablando, sino a ellas mismas, casi tan intensamente como el hombre las ama. Su necesidad no las inclina a amar, sino a ser amadas, y les gusta el hombre que cumple esas condiciones... Tales mujeres ejercen el mayor encanto sobre los hombres, no solamente por razones estéticas, por ser habitualmente las más bellas, sino también en razón de constelaciones psicológicas interesantes». A continuación alude a «los niños, los gatos, ciertos animales», que «envidiamos por su posición de libido inatacable», por «el narcisismo coherente que saben mostrar». En el sistema erótico actual, no se trata sin embargo de ese narcisismo primario, ligado a una especie de «perversión polimorfa». Se trataría más bien del desplazamiento de «ese narcisismo del cual gozaba en la infancia el Ego real sobre el Ego ideal», más exactamente de la proyección de «la perfección narcisista de la infancia» como ideal del Ego, el cual, como sabemos, está ligado a la represión y a la sublimación. Esta gratificación que la mujer se da de su cuerpo, esta retórica de la belleza, refleja efectivamente una disciplina feroz, una ética que corre paralela a la que reina en el orden económico. Por lo demás, en nada se distingue, dentro del cuadro de esta Estética funcional del cuerpo, el proceso por el cual el objeto se somete a su ideal narcisista del Ego, de aquel por el cual la sociedad le impone conformarse a él, no dejándole otra alternativa que la de amarse a sí mismo, asediarse a sí mismo de acuerdo con las reglas que ella le prescribe. Este narcisismo es, por lo tanto, radicalmente diferente de aquel del gato o del niño *en cuanto está situado bajo el signo del valor*. Es un narcisismo *dirigido*, una exaltación dirigida y funcional de la belleza en cuanto hacer-valer y en cuanto intercambio de signos. Esta autosedución sólo aparentemente es gratuita, en realidad todos sus pormenores tienen una finalidad dictada por una norma de gestión óptima del cuerpo en el mercado de los signos. Cualquier fantasma que ponga en juego la erótica moderna se debe al designio de una economía racional del valor, y esto establece toda la diferencia con el narcisismo primario o infantil.

Toda la moda y la publicidad trazan de este modo el Mapa de lo Tierno autoerótico y su explotación dirigida: ustedes son responsables de su cuerpo y deben valorizarlo, ustedes deben utilizarlo —no según el orden del placer— sino de *signos* meditados y mediados por los modelos de masas, y de acuerdo a un organigrama de prestigio, etc. Una extraña estrategia tiene lugar aquí: hay desviación y transferencia de la utilización del cuerpo y de las zonas erógenas *a la puesta en escena del cuerpo y de la erogenidad*. La seducción narcisista se asocia en lo sucesivo al cuerpo, o a partes del cuerpo objetivadas por una técnica, por objetos, por gestos, por un juego de marcas y de signos. Este *neo-narcisismo* va unido a la *manipulación* del cuerpo como valor. Es una economía dirigida del cuerpo, fundada sobre un esquema de desestructuración libidinal y simbólica, de desmantelamiento y reestructuración dirigida de las utilidades, de «re-apropiación» del cuerpo según los modelos directivos y, por lo tanto, bajo control del sentido, de transferencia de la realización

del deseo al código.¹³ Todo esto instaura como un narcisismo «de síntesis», que habría que distinguir de las dos formas clásicas del narcisismo:

1. Primaria: fusional.

2. Secundaria: utilización del cuerpo como diferente, Ego-espejo, integración del Ego mediante el reconocimiento especular y mediante la mirada del otro.

3. Terciaria: «de síntesis». Re-escritura del cuerpo desconstruido como Eros «personalizado», es decir, clasificado según los modelos colectivos funcionales. Es el cuerpo homogeneizado como lugar de producción industrial de signos y de diferencias, movilizado bajo el signo de la seducción programática. Interceptación de la ambivalencia en provecho de una positivización total del cuerpo como esquema de seducción, de satisfacción y de prestigio. El cuerpo como *adición* de objetos parciales cuyo objeto es el usted del *consumo*.¹⁴ Interceptación de la relación del sujeto con su propia carencia en su cuerpo mediante el cuerpo mismo convertido en medio de totalización, como se mostraba admirablemente en el film *Le Mépris*, en el que Brigitte Bardot detallaba su cuerpo en un espejo, proponía cada una de sus partes al asentimiento erótico de la otra, hasta acabar en una adición formal en cuanto objeto: «Entonces, ¿me amas toda entera?» El cuerpo convertido en sistema total de signos ordenado por los modelos, bajo el equivalente general del culto fálico, como el capital se convierte en sistema total del valor de cambio, bajo el equivalente general del dinero.

13. Si nos referimos a la función de la letra en Leclair, función erógena de inscripción diferencial y de anulación de la diferencia, vemos que el sistema actual se caracteriza por la abolición de la función de apertura de la letra en provecho únicamente de su función de clausura. La función literal está disociada —la inscripción simbólica desaparece en provecho de la sola inscripción estructural—, el alfabeto del deseo, en provecho del alfabeto del código. La ambivalencia analítica de la letra se sustituye aquí también por su equivalencia en el sistema del código, por su funcionalidad literal como *valor* (lingüístico). La letra entonces se duplica y se refleja como signo pleno, es empleada fetichistamente como rasgo unitario, en lugar y sustitución de la diferencia erógena. Es empleada como falo en el que se suprimen todas las diferencias. El acompasamiento del sujeto en el gozo a través de la letra se suprime, en provecho únicamente de la realización de deseo en la letra convertida en fetiche. Así se oponen al cuerpo erógeno de Leclair, no sólo el cuerpo anatómico, sino también y sobre todo, el cuerpo semiúrgico, constituido por el léxico de los significantes plenos y codificados y por los modelos significantes de realización del deseo.

14. El sujeto del consumo, del consumo del cuerpo en particular, no es ni el Yo, ni el sujeto del inconsciente; es el *usted*, el you de la publicidad, es decir, el sujeto interceptado, fragmentado y reconstituido por los modelos dominantes, «personalizado» y puesto en juego en el intercambio/signo. El *usted*, que no es sino el modelo de simulación de la segunda persona y del intercambio, no es en realidad *nadie*, no es más que el término ficticio que sostiene el lenguaje del modelo. Ese usted no es aquél a quien hablamos sino el efecto del desdoblamiento del código, ese fantasma que aparece en el espejo de los signos.

LA MANIPULACIÓN INCESTUOSA

La «liberación» actual del cuerpo pasa por ese narcisismo de rigor. El cuerpo «liberado» es un cuerpo en el que la ley y la prohibición que antes censuraban el sexo y el cuerpo desde el exterior, se han interiorizado en cierta forma como variable narcisista. Las coacciones externas se han transformado en una circunscripción de signos, en una simulación cerrada. Y si la ley puritana se ejercía primeramente en nombre del Padre, sobre la sexualidad genital y de manera violenta, la fase actual corresponde a una mutación de todas esas características:

— ya no es violenta: es una represión pacificada;

— ya no apunta fundamentalmente a la sexualidad genital, en adelante oficializada en las costumbres. Lo que se tiene en mira en este estadio mucho más sutil y radical de represión y de control, es *el nivel de lo simbólico mismo*. Es decir, que la represión, superando la sexuación secundaria (genitalidad y modelo social bisexual), alcanza la sexuación primaria (diferencia erógena y ambivalencia, relación del sujeto con su propia carencia, que funda la virtualidad de todo intercambio simbólico)¹⁵; ya no se ejerce en nombre del Padre, sino, en cierta forma, en nombre de la Madre. Al estar fundado el intercambio simbólico sobre la prohibición del incesto, toda abolición (censura, rechazo, desestructuración) de ese nivel del intercambio simbólico representa un proceso de regresión incestuosa. Hemos visto que la erotización y la manipulación fálica del cuerpo se caracterizan como fetichización: ahora bien, el perverso fetichista se define por el hecho de no haber salido nunca del deseo de la madre, que ha hecho de él el sustituto de lo que le faltaba. Falo viviente de la madre, todo el trabajo del sujeto perverso consiste en instalarse en ese espejismo de sí mismo, y en encontrar en ello la realización de su deseo; de hecho, *la realización del deseo de la madre* (mientras que la represión genital tradicional significa *la realización de la palabra del Padre*). Vemos que se ha creado propiamente una situación incestuosa: el sujeto ya no se divide (no renuncia a su identidad fálica), y ya no comparte (no se desprende de nada de sí mismo en una relación de intercambio simbólico). La identificación con el falo de la madre le define plenamente. El mismo proceso que en el incesto: eso no sale de la familia.

15. Hay que tener claro que la «liberación» y «revolución» del cuerpo actúan esencialmente al nivel de la sexuación secundaria, es decir, en el de una racionalización bisexual del sexo. Actúan, por lo tanto, con una fase de retraso, allí donde intervenía antes la represión puritana, y no tienen de qué agarrarse en el nivel de represión actual, que es el de lo simbólico. Esta revolución está «con retraso de una guerra» respecto al modo de represión. Mejor aún (o peor): la represión fundamental progresa insidiosamente a través, y por el hecho mismo de esta «revolución sexual», que converge a menudo de manera inquietante con esa represión *en douceur*, bajo el signo del narcisismo dirigido de que hemos hablado.

Así sucede con el cuerpo hoy, por regla general: si la ley del Padre, la moral puritana queda (relativamente) desbaratada, es según una economía libidinal caracterizada por la destructuración de lo simbólico y la supresión de la barrera del incesto. Massmediáticamente difundido, este modelo general de realización del deseo no deja de tener una cualidad de obsesión y de angustia muy distintas de la neurosis puritana de base histórica. Ya no se trata de la angustia ligada a la prohibición edípica, sino de aquella ligada al hecho de no estar en el «seno» mismo de la satisfacción y del placer fálico multiplicado, en el «seno» de esta sociedad gratificante, tolerante, calmante, permisiva, de no ser más que la marioneta viviente del deseo de la madre. Angustia más profunda que la de la frustración genital, puesto que es la de la abolición de lo simbólico y del intercambio, la de la posición incestuosa en la que la carencia misma del sujeto le hace falta; angustia que se traduce hoy por doquier en la fobia y la obsesión de la *manipulación*.

Todos vivimos, a todos los niveles, esta forma sutil de represión y de enajenación: sus fuentes son inapresables, su presencia insidiosa y total, las formas de lucha in-encontradas y quizá in-encontrables. Es porque esta manipulación remite a aquella, original, del sujeto por la madre como de su propio falo. A esta plenitud fusional y manipuladora, a esta desposesión, no es posible oponerse como a la ley transcendente del Padre. Toda revolución futura debe tener en cuenta esta condición fundamental, y volver a encontrar —entre la ley del Padre y el deseo de la madre, entre el «ciclo» represión/transgresión y el ciclo regresión/manipulación— la forma de articulación de lo simbólico.¹⁶

MODELOS DEL CUERPO

1. Para la medicina, el cuerpo de referencia es el *cadáver*. Dicho de otro modo, el cadáver es el límite ideal del cuerpo en su relación con el sistema de la medicina. Es lo que produce y reproduce la medicina en su ejercicio logrado, bajo el signo de la preservación de la vida.

2. Para la religión, la referencia ideal del cuerpo es el *animal* (instintos y apetitos de la «carne»). El cuerpo como osario, y el resucitado más allá de la muerte como metáfora carnal.

16. Esto supone un tipo de intercambio que no sigue dominado por la prohibición del incesto y la ley del Padre, como lo está el tipo de intercambio (economía y lenguaje) que conocemos, *que está basado en el valor* y que culmina en el sistema del valor de cambio. Ese tipo de intercambio existe: es el intercambio simbólico, que está basado a la inversa, *en la anulación del valor*, y por eso mismo suprime la prohibición que la fundamenta y supera la ley del Padre. El intercambio simbólico no es ni regresión más acá de la ley (hacia el incesto), ni pura y simple transgresión (siempre dependiente de la ley), es *disolución* de esta ley.

3. Para el sistema de la economía política, el ideal tipo del cuerpo es el *robot*. El robot es el modelo logrado de la «liberación» funcional del cuerpo como fuerza de trabajo, es extrapolación de la productividad racional absoluta, asexuada (puede ser un robot cerebral: la computadora es siempre la extrapolación del cerebro de la fuerza de trabajo).

4. Para el sistema de la economía política del signo, la referencia modelo del cuerpo es el *maniquí* (con todas sus variantes). Contemporáneo del robot (es el tándem ideal de la ciencia-ficción: Barbarella), el maniquí también representa un cuerpo totalmente funcionalizado bajo la ley del valor, pero esta vez como lugar de producción del valor/*signo*. Lo que se produce ya no es fuerza de trabajo, son modelos de significación; no solamente modelos sexuales de realización, sino la *sexualidad misma como modelo*.

Cada sistema revela así sucesivamente, detrás de la idealidad de sus fines (la salud, la resurrección, la productividad racional, la sexualidad liberada), el fantasma reductor en el que se articula, la visión delirante del cuerpo que establece su estrategia. El cadáver, el animal, la máquina o el maniquí; tales son los ideales tipos negativos del cuerpo, las reducciones fantasmáticas bajo las cuales él se produce y se inscribe en los sucesivos sistemas.

Lo extraño es que el cuerpo no es más que esos modelos en que lo han encerrado los diferentes sistemas, y a la vez todo lo contrario: su alternativa radical, la diferencia irreductible que los niega. Todavía podemos llamar cuerpo a esta virtualidad inversa. Pero para ella —para el cuerpo en cuanto material de intercambio simbólico— *no hay modelo*, ni código, ni ideal tipo, ni fantasma director, *puesto que en ella no podría haber sistema* del cuerpo como anti-objeto.

PHALLUS EXCHANGE STANDARD

A partir de la revolución industrial, una misma gran mutación cubre a los bienes materiales, el lenguaje y la sexualidad (el cuerpo), de acuerdo con un proceso que señala la generalización progresiva de la economía política, o también el ahondamiento de la ley del valor.

1. Los productos se vuelven mercancías: valor de uso y valor de cambio. Condenados por una parte a la finalidad abstracta de las «necesidades» que «satisfacen», y por otra parte a la forma estructural que regula su producción y su intercambio.

2. El lenguaje se vuelve medio de comunicación, campo de significación. Se ordena en significantes y significados. La misma disociación que para la mercancía, en una finalidad referencial, que el lenguaje como medio tiene como fin expresar: el orden de los significados, y en una

forma estructural que regula el intercambio de los significantes: el código de la lengua.

En uno y otro caso, el paso a la finalidad funcional, la asignación racional a un contenido «objetivo» (valor de uso o significado/referente) sella la asignación a una forma estructural que es la forma misma de la economía política. En el marco «neo-capitalista» (tecnológico y semiocrático), esta forma se sistematiza a expensas de la referencia «objetiva»: significados y valores de uso desaparecen progresivamente en beneficio exclusivo del funcionamiento del código y del valor de cambio.

Al término de este proceso, término que se perfila para nosotros sólo actualmente, los dos «sectores» de la producción y de la significación convergen. Productos y mercancías se producen como signos y mensajes, y se regulan sobre la configuración abstracta del lenguaje: transportando contenidos, valores, finalidades (sus significados), circulan según una forma general abstracta, dictada por los *modelos*. Mercancías y mensajes culminan en el mismo estatuto de signos. Allí también, su referencia se esfuma ante el juego exclusivo de los significantes, que puede llegar así a la perfección estructural: aceleración, proliferación de mensajes, de informaciones, de signos, de modelos. Es la *moda* como *ciclo* total en el cual culminará el mundo *lineal* de la mercancía.

El cuerpo y la sexualidad se pueden analizar en todos los términos precedentes: valor de uso/valor de cambio, significado/significante.

1. Podemos mostrar cómo la sexualidad desemboca, *en su modo de «liberación» actual*, en valor de uso (satisfacción de las «necesidades sexuales») y en valor de cambio (juego y cálculo de signos eróticos exigido por la circulación de modelos). Mostrar que la sexualidad se independiza como *función*: de aquella, colectiva, de reproducción de la especie, pasa a aquellas individuales, de equilibrio fisiológico (parte de una higiene general), de equilibrio mental, de «expresión de la subjetividad», de emancipación del inconsciente, de ética del placer sexual (¿qué más aún?). De todos modos, la sexualidad se vuelve *un elemento de la economía del sujeto*, se vuelve una finalidad objetiva del sujeto y obedece, a su vez, a un orden de finalidades, cualquiera que sea.

2. Es en la medida en que ella se funcionaliza (se somete a alguna referencia trascendente que *habla a través de ella*; así sea su propio principio idealizado, la libido, último subterfugio del significado) como la sexualidad toma forma estructural (como los productos de la industria o el lenguaje de la comunicación). Ingresa en las grandes oposiciones (Masculino/Femenino), cuya disyunción la cierne, cristalizando en el ejercicio de tal *modelo* sexual testimoniado por tal órgano sexual, y cerrando el juego de los significantes del cuerpo.

3. La *estructura* Masculino/Femenino se confunde con el privilegio otorgado a la *función* genital (reproductora o erótica). Este privilegio de la genitalidad sobre todas las virtualidades erógenas del cuerpo, repercute en la estructura de un orden social de dominación masculina. Porque la

estructurabilidad se vale de la diferencia biológica, pero ni siquiera es para mantener una verdadera diferencia, es para fundar, al contrario, una *equivalencia general*; el falo se convierte en el significante absoluto, con el cual se miden y se ordenan, con el cual se abstraen y se equivalen todas las posibilidades eróticas. Este *Phallus exchange standard* gobierna toda la sexualidad actual, incluida en ella su «revolución».

4. La emergencia del falo como equivalente general de la sexualidad, la emergencia de la sexualidad como equivalente general de las virtualidades simbólicas de intercambio; todo ello define la emergencia de una *economía política del cuerpo* que se instaura sobre las ruinas de su economía simbólica. La «revolución» actual; la exaltación sexual en el marco de una liberalización generalizada, no es más que la manifestación de la ascensión del cuerpo y de la sexualidad al estadio de la economía política, de su integración en la ley del valor y de la equivalencia general.

5. Bajo uno y otro aspecto —promoción de *la sexualidad como función*, promoción de *la sexualidad como discurso estructural*—, el sujeto se encuentra remitido a la norma fundamental de la economía política: se piensa y se conoce sexualmente en términos de *equilibrio* (equilibrio de las funciones bajo el signo de la identidad del ego), y de *coherencia* (la coherencia estructural de un discurso bajo el signo de la reproducción indefinida del código).

Al igual que los objetos «designados» —recuperados por la economía política del signo— obedecen a un imperativo de despojo, reflejando una economía ascética de cálculo de función. Al igual que el signo en general tiende a despojarse funcionalmente para traducir estrictamente la adecuación del significante y del significado, que es su ley y su principio de realidad, así el cuerpo tomado por la economía política, tiende también a la desnudez formal como a su imperativo absoluto. Esta desnudez, en la que se resume todo el trabajo de inscripción de marcas, de moda, de maquillaje, al mismo tiempo que toda la perspectiva idealista de «liberación», nada tiene de un «descubrimiento», o de un «re-descubrimiento» del cuerpo: traduce la metamorfosis *lógica* del cuerpo en el proceso histórico de nuestras sociedades. Traduce el estatuto moderno del cuerpo en su relación con la economía política. Al igual que el despojo de los objetos caracteriza su asignación a una función, es decir *su neutralización por la función*; así la desnudez del cuerpo define su asignación a la *función/sexo*, su destinación al sexo como función, es decir, *la neutralización recíproca del cuerpo y del sexo*.

DEMAGOGIA DEL CUERPO

Bajo el signo de la revolución sexual, transfiguración del impulso en sustancia revolucionaria, del inconsciente en sujeto de la historia. Liberar

los procesos primarios como principio «poético» de realidad social, *liberar el inconsciente como valor de uso*: tal es lo imaginario que cristaliza bajo la consigna del cuerpo. Vemos porqué el cuerpo y el sexo asumen todas esas esperanzas: es porque, rechazados bajo cualquier orden que hayan revestido nuestras sociedades «históricas», se han convertido en *metáforas de la negatividad radical*. De metáfora, se los quiere hacer pasar al estado de *hecho* revolucionario. Error: tomar el partido del cuerpo es un señuelo. No podemos pasarnos del lado del proceso primario, eso es sólo una ilusión secundaria (J.-F. Lyotard).

En el mejor de los casos, el cuerpo seguirá siendo, teóricamente también, ambivalente. Objeto y anti-objeto: atravesando y anulando las disciplinas que pretenden unificarlo; lugar y no-lugar: lugar del inconsciente como no-lugar del sujeto, etc. Es todavía en su nombre, después de la división en cuerpo anatómico y cuerpo erógeno, que el psicoanálisis actual (Leclaire) plantea el movimiento del deseo, bajo el régimen de la letra. Siempre el cuerpo. Porque no hay un término para designar el no-lugar: sin duda el mejor sigue siendo el que, durante toda una historia, ha designado lo que no ha tenido lugar, lo que fue rechazado. Pero hay que ser consciente de los riesgos de esta herencia. El privilegio subversivo que daba al cuerpo su estatuto de rechazo, cesa con su emancipación actual¹⁷ (que no es solamente el hecho de una política de desublimación represiva, el psicoanálisis también tiene su parte en la oficialización del cuerpo y del sexo: en esto de nuevo el enredo es inextricable entre el cuerpo y el sexo como *acontecimiento* crucial del sujeto, como proceso, como trabajo, y los mismos como *advenimiento* histórico en el orden de los conceptos y de los valores). Debemos preguntarnos si el cuerpo que se «libera» no es el que niega para siempre las potencialidades simbólicas

17. Después de la historia de la negatividad del cuerpo viene la historia de su positividad. Toda la ambigüedad de la «revolución» actual proviene del hecho de que varios siglos de represión han establecido el cuerpo como *valor*. Rechazado, el cuerpo se fue cargando de una virtualidad transgresiva de transmutación de todos los valores. Pero hay que ver que paralelamente se ha producido, a la sombra de la represión, una larga e inextricable confusión entre el cuerpo y una serie de valores «materialistas» (salud, bienestar, sexualidad, libertad). El concepto de cuerpo ha crecido a la sombra de cierto materialismo trascendental, el cual ha madurado tranquila y dulcemente a la sombra del idealismo, como su solución de recambio, lo que hace que su resurrección ocurra según unas finalidades determinadas, y actúe como elemento dinámico en el equilibrio de este nuevo sistema de valores. La desnudez se vuelve emblema de la subjetividad radical. El cuerpo se vuelve el estandarte de los impulsos. Pero esta liberación participa de la ambigüedad de toda liberación. La subjetividad es liberada aquí como valor. Al igual que el trabajo no es nunca «liberado» más que como fuerza de trabajo en un sistema de fuerzas productivas y de valor de cambio, así la subjetividad no es nunca «liberada» más que como fantasma y valor/signo en el marco de un modo de significación dirigida, de una sistemática de la significación cuya coincidencia con la sistemática de la producción es bastante clara. Para decirlo todo, la subjetividad «liberada» no lo es nunca más que en el sentido de que es recuperada por una economía política.

del antiguo cuerpo rechazado, si el cuerpo «del que se habla» no es precisamente lo inverso de aquel que habla. Al cuerpo como lugar de los procesos primarios, se opone en el sistema actual el cuerpo como proceso secundario: valor de uso y valor de cambio erótico, racionalización bajo el signo del valor. Al cuerpo impulsivo, obsesionado por el *deseo*, se opone el cuerpo demiúrgizado, estructuralizado, teatralizado en la desnudez, funcionalizado por la *sexualidad operacional*.

Este cuerpo secundario, el de la emancipación sexual y de la «desublimación represiva», es el que está situado *bajo el signo de Eros solamente*. Hay una confusión del sexo y del exclusivo principio de Eros; es decir, una *neutralización del uno por el otro, con ex-inscripción del impulso de muerte*. El principio del placer se establece entonces como razón de una subjetividad «liberada», de una «nueva economía política» del sujeto. «Eros redefine la razón en sus propios términos: es razonable lo que protege al orden de la satisfacción» (Marcuse). La subjetividad «liberada» se agota en lo sucesivo en inscribirse como positividad en el ejercicio de un principio del placer, Eros, que no es más que la reificación de la libido como modelo de realización. Aquí aparece una nueva *razón* que abre el camino a una finalidad ilimitada del sujeto, y entonces ya no hay diferencia entre la «escalada» sexual y el esquema de desarrollo indefinido de las sociedades de «liberación» de las fuerzas productivas; ambos evolucionan según el mismo movimiento, ambos igualmente condenados al fracaso, según el reflujo ineluctable de un impulso de muerte que creyeron poder conjurar.

El cuerpo, colocado bajo el signo de Eros, representa una fase más avanzada de la economía política. La reabsorción del intercambio simbólico es en ella tan radical como la alienación del trabajo humano en el sistema clásico de la economía política. Y si Marx describió la fase histórica donde la enajenación de la fuerza de trabajo y la lógica de la mercancía desembocaban necesariamente en una *reificación de las conciencias*, podemos decir que hoy, la inscripción del cuerpo (y de todos los dominios simbólicos) en la lógica del signo se dobla necesariamente en una *reificación del inconsciente*.

En vez de que la desnudez sea escindida por el deseo, juega como equivalencia y puesta en escena del deseo. En vez de que el cuerpo sea escindido por el sexo, juega como significante y equivalente del sexo. ¡En vez de que la sexualidad sea escindida por la ambivalencia, juega a través del truco estructural de lo «masculino» y lo «femenino», como equivalencia de esta ambivalencia! El dipolo sexual juega como escenario de la diferencia. La libido, estructuralmente desdoblada en dos términos, juega como equivalente reductor del impulso de muerte. Así, en todas partes, la desnudez, el cuerpo, el sexo, el inconsciente, etc., en lugar de abrir a la diferencia profundizada, se encadenan como equivalentes representativos unos de otros, se metonimizan y constelan para definir, de término en término, *una lógica discursiva de la sexualidad*, un discurso del sexo como va-

lor. La misma operación que en la psicometafísica, donde el sujeto como referente ideal, no está hecho más que de la circulación, del intercambio metonímico ininterrumpido de los términos de conciencia, de voluntad, de representación, etc.

APÓLOGO

«Ah, ¿por qué hay dos sexos al fin?

—¿De qué te quejas? ¿Quisieras que hubiera doce o uno solo?»
(*Novela moderna*)

Se pueden aumentar los dedos: ¿por qué no cero sexo o una infinidad? La cuestión de la «cifra» es aquí absurda (igual que se puede preguntar *lógicamente*: ¿por qué no seis dedos en cada mano?). Absurda porque la sexuación es precisamente la partición que atraviesa a cada sujeto, lo que hace impensable el «uno» o el «varios»; pero el «dos» también, porque el «dos» es ya una cifra (por lo demás, es sobre el dos como cifra que juega el diálogo absurdo de más arriba). Ahora bien, el sexo, en su acepción radical, no podría llegar al estadio de la cifra entera, ni al estatuto contable: es una *diferencia*, y los dos «bordes» de la diferencia, que no son *términos*, no podrían sumarse ni formar parte de una serie. No pueden ser considerados como *unidades*.

En cambio, este diálogo es lógico en el marco del modelo bisexual impuesto (Masculino/Femenino), puesto que éste plantea el sexo, de entrada, como dos *términos* estructuralmente opuestos. La posibilidad de pasar al límite absurdo de la numeración serial, *al sexo como acumulación*, está implicada por la estructura bisexual, a partir del momento en que el masculino y el femenino son planteados como términos enteros.

Por tanto, la *ambivalencia* del sexo queda reducida por la *bivalencia* (de los dos polos y roles sexuales). Actualmente en que esta bivalencia pasa por las metamorfosis de la «revolución sexual», y en que vemos, según dicen, esfumarse las diferencias entre masculino y femenino, la ambivalencia del sexo queda reducida por la *ambigüedad* del unisexo.

Contra la metáfora sexualista.

Sabemos hoy muy bien, demasiado bien, bajo el punto de vista freudiano, discernir tras cualquier práctica social, ética o política, la sublimación, la racionalización secundaria de los procesos impulsivos. Se ha convertido en un cliché cultural eso de descifrar todos los discursos en términos de represión y de *determinación* fantasmática.

Pero justamente, esos no son sino *términos*, y el inconsciente no es en todo ello más que un lenguaje de referencia. El discurso sexual se vuelve igualmente fantasmático cuando el sexo, de reducción crítica que

era de la mistificación moral y social, se vuelve el *modo de racionalización* de un problema que se sitúa al nivel de la *destrucción simbólica total de las relaciones sociales*; interrogación que el discurso sexualista contribuye a circunscribir a un código tranquilizador. Hoy día es fácil leer en *France-Dimanche* que la frigidez de tantas mujeres proviene de su fijación en el padre, y que ellas se castigan por eso prohibiéndose el placer: esta «verdad» psicoanalítica forma ahora parte de la cultura y de la racionalización *social* (de ahí el *impasse* cada vez mayor de la cura analítica).

No hay privilegio para la interpretación sexual o analítica. Ella también puede ser fantasmada como verdad definitiva y, por lo tanto, inmediatamente también como tema revolucionario. Es lo que sucede hoy; la colisión entre revolución y psicoanálisis conciernen al mismo imaginario, a la misma distorsión que la recuperación «burguesa» del psicoanálisis; ambas dependen de la *inscripción del sexo y del inconsciente como instancia determinante*, es decir, de su reducción a una causalidad racionalista.

Hay mistificación a partir del momento en que hay racionalización en nombre de cualquier instancia que sea. Cuando lo sexual es sublimado y racionalizado en lo político, lo social o lo moral; pero asimismo cuando lo simbólico es censurado y sublimado en una palabra sexual dominante.

EL CARNICERO DE CHUANG-TSU

«¡Eh! —le dijo el príncipe When-huei—, ¿cómo puede alcanzar tal grado tu arte?»

El carnicero soltó su cuchillo y dijo: «Amo el Tao y así progreso en mi arte. Al principio de mi carrera, sólo veía la vaca. Después de tres años de ejercicio, ya no veía la vaca. Ahora, es mi espíritu el que opera más que mis ojos. Mis sentidos ya no obran, sino solamente mi espíritu. Conozco la conformación natural de la vaca y sólo me dedico a los intersticios. Si no deterioro las arterias, las venas, los músculos y los nervios, ¡con mayor razón los huesos grandes! Un buen carnicero usa un cuchillo por año, porque no parte sino la carne. Un carnicero ordinario usa un cuchillo por mes, porque lo rompe sobre los huesos. El mismo cuchillo me ha servido desde hace diecinueve años. Ha despedazado varios miles de vacas y su filo parece siempre que acabara de ser afilado. A decir verdad, las juntas de los huesos tienen intersticios, y el filo del cuchillo no tiene espesor. El que sabe hundir el filo muy delgado en esos intersticios maneja su cuchillo con facilidad, porque opera a través de los lugares vacíos. Por eso he usado mi cuchillo desde hace diecinueve años y su filo parece acabado de afilar. Cada vez que tengo que partir las juntas de los huesos, observo las dificultades especiales que hay que resolver,

contengo el aliento, fijo la mirada y obro lentamente. Manejo muy suavemente mi cuchillo y las juntas se separan tan fácilmente como se deposita la tierra en el suelo. Saco mi cuchillo y me yergo...» (Chuang-Tsu, III, *Principio de higiene*).

Ejemplo perfecto del análisis y de su prodigiosa operacionalidad cuando supera la visión plena, sustancial, opaca, del objeto («al principio sólo veía la vaca...»), la visión anatómica del cuerpo como edificio pleno, dispuesto para el corte, de hueso, de carne y de órganos, unificado por la representación exterior, y sobre la cual trabaja el carnicero ordinario, que no hace sino partir por la fuerza, para llegar al reconocimiento de la articulación del vacío, de la estructura de vacío donde el cuerpo se articula («no me dedico sino a los intersticios...»). El cuchillo del carnicero de Chuang-Tsu no es lo pleno que traspasa lo pleno, él mismo es vacío («... con facilidad, porque opera a través de los lugares vacíos»). El cuchillo que opera de este modo en el discurrir del espíritu analítico, no trabaja sobre el espacio que llena la vaca, ése garantizado por los sentidos, por los ojos, sino de acuerdo con la organización lógica interna del ritmo y de los intervalos. Si no se desgasta es porque no se da un espesor de hueco o de carne, una sustancia que vencer; es porque es diferencia pura jugando con la diferencia, en este caso para desarticular un cuerpo, operación práctica, pero que según vemos se funda en una economía simbólica que no es ni la de un conocimiento «objetivo», ni la de una relación de fuerzas, sino la de una estructura de intercambio: el cuchillo y el cuerpo *se intercambian*, el cuchillo *articula* la carencia de ese cuerpo y por eso lo desconstruye según su ritmo.

Este cuchillo es también la letra de Leclair, que divide erogénicamente tal lugar del cuerpo según la lógica del deseo. Disponibilidad «inusable» de la inscripción simbólica, cuando la letra, por la extrema delgadez de su filo, desune el cuerpo anatómico y opera sobre el vacío articulado del cuerpo; mientras que el discurso pleno, el del mal carnicero, no hace más que cortar anatómicamente en una evidencia material.

Hermano milenario del cuchillo de Lichtenberg¹⁸, cuya paradoja lógica (el cuchillo sin hoja y al que le falta el mango) establecía, en lugar del falo pleno y de su evidencia fantas(má)tica, la configuración simbólica de un falo *ausente*, ese cuchillo no opera *en* el cuerpo: lo resuelve, circula por él atenta y soñadoramente (la atención flotante: «Contengo el aliento, fijo la mirada y obro lentamente»), progresa en él *anagramáticamente*, es decir que no avanza de un término al otro, de un órgano al otro yuxtapuestos, pegados como las palabras en el discurrir de una sintaxis funcional: así van el mal carnicero y el lingüista de la significación. Aquí el hilo del sentido es otro: descarta el cuerpo manifiesto y sigue al cuerpo bajo el cuerpo, como lo hace el anagrama según su modelo de dispersión y

18. Y a la inversa de la navaja de Occam, que castra y traza el hilo recto de la abstracción y de la razón.

de solución de un término, de un corpus *princeps*, cuyo secreto es la articulación otra que corre bajo el discurso y evoca algo, un nombre, una fórmula, cuya ausencia habita u obsede al texto. Esta fórmula del cuerpo que desafía al cuerpo anatómico es la que describe y resuelve el cuchillo. Es evidente que la eficacia del signo, su eficacia simbólica en las sociedades primitivas, lejos de ser «mágica», está ligada a este trabajo muy preciso de *solución anagramática*. Lo mismo sucede con la arquitectura del cuerpo erógeno, que no es sino la articulación anagramática de una fórmula «perdida sin haber sido jamás», fórmula cuya síntesis disyuntiva rehace el hilo del deseo, que él evoca sin decirla: el deseo mismo no es sino esta disolución del significante en la dispersión órfica del cuerpo, en la dispersión anagramática del poema, según el ritmo musical que es el del cuchillo del carnicero de Chuang-Tsu.

V. LA ECONOMIA POLITICA Y LA MUERTE

LA EXTRADICIÓN DE LOS MUERTOS

Desde que los salvajes llamaban «hombres» a los solos miembros de su tribu, la definición de lo «Humano» se ha ampliado considerablemente: se ha convertido en un concepto universal. Es eso inclusive lo que llamamos la cultura. Hoy todos los hombres son hombres. La universalidad no se basa, en efecto, en nada más que la tautología y la duplicación: es ahí donde lo «Humano» adquiere fuerza de ley moral y de principio de exclusión. Porque lo «Humano» es, de entrada, la institución de su doble estructural: lo Inhumano. Incluso no es más que eso, y los progresos de la Humanidad y de la Cultura no son sino la cadena de las discriminaciones sucesivas que tachan a los «Otros» de inhumanidad y, por lo tanto, de nulidad. Para los salvajes que se dicen «hombres» los otros son otra cosa. Para nosotros, en cambio, bajo el signo de lo Humano como concepto universal, los otros no son nada. En otras partes, ser «hombre» es un desafío, como ser hidalgo: diferencia vivida al precio de un gran esfuerzo, esta *cualidad*, este estatuto, no sólo da lugar a un intercambio con los seres diferentes: dioses, ancestros, extranjeros, animales, naturaleza, sino que exige ser puesta siempre en juego, exaltada y defendida. *Nosotros* nos contentamos con una promoción en lo universal, con un valor genérico abstracto graduado con arreglo a la equivalencia de la especie, con exclusión del resto. En cierta forma, por lo tanto, la definición de lo Humano se ha ido estrechando inexorablemente en el curso de la cultura: cada progreso «objetivo» de la civilización hacia lo universal, ha correspondido a una discriminación más estricta, hasta el punto de que podemos entrever la era de la universalidad definitiva del Hombre, que coincidirá con la excomunión de todos los hombres, y brillando sola en el vacío la pureza del concepto.

El racismo es moderno. Las culturas o las razas anteriores se han ignorado o exterminado, pero nunca bajo el signo de una Razón universal. No había criterio sobre el Hombre, ni división de lo Inhumano, solamente las diferencias que podían enfrentarse a muerte. Pero es *nuestro* concepto indiferenciado del Hombre el que hace surgir la discriminación. Hay que leer el relato de un hombre del siglo XVI, Jean de Léry, *Histoire d'un vo-*

yage en la terre du Brésil, para ver que en ese tiempo en que la Idea del Hombre no domina aún, en toda su pureza metafísica, la cultura occidental, el racismo no existe: el reformado y puritano de Ginebra, que desembraca en el Brasil, entre los caníbales, no es racista. Después nos hemos vuelto, porque hemos progresado mucho. Y no solamente para con los niños y los caníbales; nuestra cultura, al profundizar su racionalidad, ha extraído a lo inhumano sucesivamente a la naturaleza inanimada, a los animales, a las razas inferiores¹, y luego ese cáncer de lo Humano ha sitiado a esta sociedad misma que él pretendía circunscribir en su superioridad absoluta. Michel Foucault ha analizado la extradición de los locos en la aurora de la modernidad occidental, pero sabemos también lo que concierne a la marginación de los niños, a su encierro progresivo en el transcurso mismo de la Razón, a su estatuto idealizado de infancia, al ghetto del universo infantil, a la abyección de la inocencia. Pero también los ancianos se han convertido en inhumanos, arrojados a la periferia de la normalidad. Y tantas otras «categorías» que justamente no se han convertido en «categorías» sino bajo el signo de las segregaciones sucesivas que marcan el desarrollo de la cultura. Los pobres, los subdesarrollados, los C.I. inferiores, los perversos, los transexuales, los intelectuales, las mujeres; folklore del terror, folklore de la excomunicación sobre la base de una definición cada vez más racista de lo «humano normal». Quintaesencia de la normalidad: en el límite, todas las «categorías» serán excluidas, segregadas, proscritas, en una sociedad finalmente universal, donde lo normal y lo universal serán finalmente confundidos bajo el signo de lo humano.²

1. Es siempre desde ese punto de vista de lo Universal, que *fundó* el racismo, como se pretende superarlo, de acuerdo a la moral igualitaria del humanismo. Pero el alma antiguamente, o actualmente las características biológicas de la especie, en las que se basa esta moral igualitaria, no son argumentos más objetivos ni menos arbitrarios que el color de la piel, puesto que son igualmente criterios *distintivos*. Sobre la base de estos criterios (alma o sexo) se obtiene efectivamente una equivalencia negro = blanco, pero esta equivalencia excluye tanto más radicalmente todo lo que no tiene alma o sexo «humano». Los salvajes, que no hipostasian el alma ni la especie, reconocen la tierra, el animal y los muertos como socius. Nosotros los hemos rechazado, sobre la base de nuestros principios universales, de nuestro meta-humanismo igualitario que, al integrar a los negros en base a criterios blancos, no hace sino extender los límites de la sociabilidad abstracta, de la sociabilidad *de derecho*. Sigue funcionando la misma magia blanca del racismo, no hace sino blanquear al negro bajo el signo de lo universal.

2. «Cuanto más se acentúa el carácter humano de la esencia divina y más vemos aumentar la distancia que separa a Dios del hombre, más vemos que la reflexión sobre la religión, la teología, niega la identidad y la unidad de la esencia divina y de la esencia humana, y vemos más rebajado todo lo que es humano en el sentido de que la conciencia del hombre hace de ello su objeto. He aquí la razón: si todo lo que hay de positivo en la concepción que tenemos del ser divino, se reduce a lo humano, no podremos tener del hombre, objeto de la conciencia, más que una concepción negativa e inhumana. Para enriquecer a Dios, el hombre debe hacerse pobre, etc.» (Feuerbach, *La Esencia del Cristianismo*).

Este texto describe bien el «rpto» en lo universal. La universalización de Dios está siempre ligada a una exclusión, a una reducción de lo humano en su ori-

El análisis de Foucault es una de las piezas claves de esa verdadera historia de la cultura, de esa Genealogía de la Discriminación en la que el trabajo y la producción ocuparán, a partir del siglo XIX, un lugar decisivo. Sin embargo, hay una exclusión que precede a todas las demás, más radical que la de los locos, los niños, las razas inferiores, una exclusión que precede a todas ellas y les sirve de modelo, que está en la base misma de la «racionalidad» de nuestra cultura: es la de los muertos y la muerte.

De las sociedades salvajes a las sociedades modernas, la evolución es irreversible: poco a poco *los muertos dejan de existir*. Son arrojados fuera de la circulación simbólica del grupo. No son seres protagonistas, compañeros dignos del intercambio, y se les hace verlo muy bien al proscribirlos cada vez más lejos del grupo de los vivos, de la intimidad doméstica al cementerio, primer reagrupamiento todavía en el corazón del pueblo o de la ciudad, luego, primer ghetto y prefiguración de todos los ghettos futuros, arrojados cada vez más lejos del centro hacia la periferia, y finalmente a ninguna parte, como en las ciudades nuevas o en las metrópolis contemporáneas, donde nada ha sido previsto para los muertos, ni en el espacio físico ni en el mental. Incluso los locos, los delincuentes, los anómalos, pueden encontrar una estructura que los acoga en las ciudades nuevas, es decir, en la racionalidad de una sociedad moderna; sólo la función-muerte no puede ser programada allí, ni localizada. A decir verdad, no saben qué hacer con ella. Porque *no es normal estar muerto* hoy día, y esto es nuevo. Estar muerto es una anomalía impensable, las demás son inofensivas comparadas con ella. La muerte es una delincuencia, un extravío incurable. No hay lugar, ni espacio tiempo asignado a los muertos, su estancia es inencontrable, helos ahí arrojados a la utopía radical; ni siquiera amontonados: volatilizad.

Pero sabemos lo que significan esos lugares inencontrables: si la fábrica ya no existe es porque el trabajo está en todas partes; si la cárcel ya no existe es porque el secuestro y el confinamiento están por doquier en el espacio/tiempo social; si el asilo ya no existe es porque el control psicológico y terapéutico se ha generalizado y banalizado; si la escuela ya no existe es porque todas las fibras del proceso social están impregnadas de disciplina y de formación pedagógica; si el capital ya no existe (ni su

ginalidad. Cuando Dios comienza a parecerse al hombre, el hombre no se parece más a nada. Lo que Feuerbach no dice, porque se queda luchando con la religión, es que la universalización del Hombre se realiza también al precio de la exclusión de todos los demás (locos, niños, etc.) en su diferencia. Cuando el Hombre comienza a parecerse al Hombre, los otros no se parecen más a nada. Definido como universalidad, como referencia ideal, lo Humano, al igual que Dios, es propiamente inhumano y delirante. Lo que tampoco dice Feuerbach, es que en esta operación de raptó, mediante la cual Dios capta lo humano en su provecho, de suerte que el hombre no es más que el negativo exangüe de Dios, Dios mismo, en contrapartida, muere. Y que el Hombre a su turno está muriendo de las diferencias inhumanas (la locura, la infancia, el salvajismo) que él ha instituido.

crítica marxista) es porque la ley del valor ha pasado a la autogestión de la supervivencia bajo todas sus formas, etc., etc. Si el cementerio ya no existe es porque las ciudades modernas asumen por enteno su función: son ciudades muertas y ciudades de muerte. Y si la gran metrópoli operacional es la forma lograda de toda una cultura, entonces simplemente, la nuestra es una cultura de muerte.³

La supervivencia o la muerte equivalente

Es justo decir que los muertos acorralados y separados de los vivos nos condenan, a nosotros los vivos, a una *muerte equivalente*: porque la ley fundamental de la obligación simbólica juega de todas formas, para lo mejor y para lo peor. Así, la locura no es más que esa línea *divisoria* entre los locos y los normales, línea que la normalidad *comparte* con la locura y por la cual se define. Toda sociedad que interna a sus locos es una sociedad invadida a fondo por la locura, que sola y en todas partes acaba por intercambiarse simbólicamente bajo los signos, legales de la normalidad. Este largo trabajo de la locura sobre la sociedad que la recluye ha durado varios siglos, hoy los muros del asilo se levantan, no por una tolerancia milagrosa, sino porque el trabajo de normalización de esta sociedad por parte de la locura ha *culminado*; la locura se ha vuelto ambiente, aunque continúa prohibida su residencia. Hay una reabsorción del asilo en el seno del campo social, porque la normalidad ha alcanzado el punto perfecto en que reúne las características del asilo, porque el virus de la reclusión ha pasado a todas las fibras de la existencia «normal».

Lo mismo sucede con la muerte. La muerte no es finalmente más que esa línea de demarcación *social* que separa a los «muertos» de los «vivos»: afecta, por lo tanto, igualmente a unos y otros. Contra la ilusión insensata de los vivos de quererse vivos con exclusión de los muertos, contra la ilusión de reducir la vida a una *plus-valía* absoluta sustrayendo de ella a la muerte, la lógica indestructible del intercambio simbólico restablece la equivalencia de la vida y la muerte en la fatalidad indiferente de la supervivencia. Si la muerte es rechazada en la supervivencia, la vida no es entonces, de acuerdo con el reflujo que conocemos, más que una supervivencia determinada por la muerte.

3. A la par que los H.L.M. (*Habitation à loyer modéré*) tienen cara de cementerios, los cementerios toman cariz de inmobiliaria (Niza, etc.). Inversamente, es admirable que en las metrópolis americanas, y a veces también en Francia, los cementerios tradicionales constituyan los únicos espacios verdes o vacantes en el ghetto urbano. Que el espacio de los muertos sea el único lugar vivible de la ciudad, dice mucho respecto a la inversión de los valores en la necrópolis moderna. En Chicago, los niños juegan allí, los ciclistas pasean y los enamorados se besan. Qué arquitecto osaría inspirarse en esta *verdad* del dispositivo urbano actual para concebir una ciudad a partir de los cementerios, de los terrenos vacíos y de los espacios «malditos». Es cierto que sería la muerte de la arquitectura.

El ghetto de ultratumba

Paralelamente a la segregación de los muertos crece el concepto de inmortalidad. Porque el más allá de la muerte, ese estatuto eminente que es la marca del «alma» y de las espiritualidades «superiores», no es más que la moraleja que encubre la extradición real de los muertos y la ruptura del intercambio simbólico con ellos. Cuando los muertos están ahí, diferentes pero vivos y compañeros de los vivos en múltiples intercambios, no necesitan ser inmortales, *no hace falta* que lo sean, porque esa cualidad fantástica rompería toda reciprocidad. Sólo a medida que son excluidos por los vivos se vuelven tranquilamente inmortales, y esa supervivencia idealizada no es sino la marca de su exilio social.

Hay que acabar con la idea de un *progreso* de las religiones, que va del animismo al politeísmo, luego al monoteísmo, con liberación progresiva de un alma inmortal. Sólo conforme se recluye a los muertos se les concede la inmortalidad, así como vemos aumentar simultáneamente en nuestras sociedades la esperanza de vida y la segregación de los ancianos como sociales.

Porque la inmortalidad es progresiva, cosa de las más extrañas. En el tiempo, pasa de una supervivencia limitada a la supervivencia eterna; en el espacio social: la inmortalidad se democratiza y pasa del privilegio de unos pocos a derecho virtual de todos. Pero esto es relativamente reciente. En Egipto, lentamente, ciertos miembros del grupo (los faraones, luego los sacerdotes, los jefes, los ricos, los iniciados de la clase dominante) en función de su poder, se separan como inmortales. Los otros no tienen derecho sino a la muerte y al doble. Hacia el año 2000 antes de Cristo, cada cual accede a la inmortalidad: es una especie de conquista social, quizá arrancada a costa de terribles esfuerzos; sin hacer historia social/ficción, podemos imaginar en el Egipto de las Grandes Dinastías, las rebeliones y los movimientos sociales para reivindicar el derecho de todos a la inmortalidad.

Se trata, por lo tanto, al comienzo, de un emblema del poder y de trascendencia social. Allí donde en los grupos primitivos no hay estructuras de poder político, tampoco hay inmortalidad personal. Un alma «relativa» y una mortalidad «restringida» corresponden más tarde, en las sociedades menos segmentarias, a una trascendencia igualmente relativa de las estructuras de poder. Luego, la inmortalidad se generaliza y se eterniza con las sociedades despóticas de trascendencia total del poder, los Grandes Imperios. Primeramente es el rey o el faraón quien se beneficia de esta promoción, después, en un estadio más avanzado, Dios mismo, la inmortalidad por excelencia, de donde procede, por redistribución, la inmortalidad para cada cual. Pero esta fase del Dios inmortal, que coincide con las grandes religiones universalistas, y en particular con el cristianismo, es ya la de una gran abstracción del poder social en el imperio ro-

mano. Si los dioses griegos son mortales es porque están ligados a una cultura específica, y todavía no universal.

Los inicios mismos del cristianismo no concuerdan con la inmortalidad, que es una adquisición tardía. Los Padres de la Iglesia admiten todavía la aniquilación provisional del alma en espera de la resurrección. E incluso cuando San Pablo predica esta idea de la resurrección, los paganos se burlan de él, y asimismo los cristianos, y los Padres de la Iglesia se resisten profundamente a ella. En el Antiguo Testamento (Daniel), sólo se promete la resurrección a aquellos que no han recibido en vida retribución *en bien o en mal*. El más allá de la vida, la supervivencia, no es sino un saldar cuentas, no existe más que en función del residuo de lo que no fue intercambiado en vida. Buen ejemplo de que la resurrección o la inmortalidad es «mal menor», con respecto a la posibilidad simbólica del grupo arcaico de arreglar sus cuentas *inmediatamente*, de resolver toda su deuda simbólica sin remitirla a una vida ulterior.

En su origen, emblema distintivo del poder, la inmortalidad del alma juega a lo largo del cristianismo como mito igualitario, como democracia del más allá frente a la desigualdad mundana ante la muerte. No es más que un mito. Incluso en la versión cristiana más universalista, la inmortalidad sólo pertenece *en derecho* a todo ser humano. En realidad, es concedida a cuenta-gotas, sigue siendo el patrimonio de una cultura y, en el interior de esta cultura, de una determinada casta social y política. ¿Los misioneros han creído alguna vez en el alma inmortal de los indígenas? ¿La mujer posee un alma verdaderamente en la cristiandad «clásica»? ¿Y los locos, los niños, los criminales? De hecho, siempre llegamos a lo mismo: sólo los poderosos y los ricos tienen alma. La desigualdad ante la muerte, social, política, económica (esperanza de vida, prestigio de los funerales, gloria y supervivencia en la memoria de los hombres) no es más que una recaída en esta discriminación fundamental: los unos, únicos verdaderos «seres humanos» tienen derecho a la inmortalidad, los otros no tienen derecho sino a la muerte. Nada ha cambiado en el fondo desde el Egipto de las Grandes Dinastías.

Inmortalidad o no, dirá el materialista ingenuo, ¿qué importa?: todo eso es imaginario. Sí, y es apasionante ver que la discriminación social *real* se funda en eso, y que no hay otro lugar, ni más eminente, en donde se distingan el poder y la trascendencia social, que lo imaginario. El poder económico del capital no se funda menos en lo imaginario que el de las Iglesias. No es sino su secularización fantástica.

Vemos también que la democracia no cambia nada aquí. Por mucho que hayan luchado antiguamente para obtener la inmortalidad del alma para todos, como varias generaciones de proletarios han luchado por obtener la igualdad de bienes y de la cultura. La misma lucha, los unos por la supervivencia en el más allá, los otros por la supervivencia actual; la misma trampa: la inmortalidad personal de unos cuantos resulta, como hemos visto, de la fractura del grupo, ¿para qué sirve reivindicarla para

todos? No es sino generalizar lo imaginario. La revolución sólo puede consistir en la abolición de la separación de la muerte, y no en la igualdad de la supervivencia.

La inmortalidad no es más que una especie de equivalente general ligado a la abstracción del tiempo lineal (toma forma a medida que el tiempo se vuelve esa dimensión abstracta ligada al proceso de acumulación de la economía política y a la abstracción de la vida pura y simplemente).

Death Power

El surgimiento de la supervivencia puede, por lo tanto, analizarse como la operación fundamental del nacimiento del poder. No solamente porque este dispositivo va a permitir la exigencia del sacrificio de esta vida y el chantaje de la recompensa en la otra —toda la estrategia de las castas de sacerdotes— sino más profundamente, por la instauración de un *veto de la muerte*, y simultáneamente de la instancia que vela por esta prohibición de la muerte: el poder. Romper la unión de los muertos y de los vivos, romper el intercambio de la vida y la muerte, desintrincar la vida de la muerte e imponer a la muerte y a los muertos la prohibición, éste es el primer punto de emergencia del control social. El poder sólo es posible si la muerte no es libre, si los muertos quedan bajo vigilancia, en espera del confinamiento futuro de la vida entera. Esta es la Ley fundamental, y el poder es el guardián de las puertas de esta Ley. La represión fundamental no es la de los impulsos inconscientes, de una energía cualquiera, de una libido, y no es antropológica; es la represión de la muerte, y es *social*, en el sentido de que es ella la que ejecuta el viraje hacia la socialización represiva de la vida.

Históricamente, sabemos que el poder sacerdotal se funda en el monopolio de la muerte y en el control exclusivo de las relaciones con los muertos.⁴ Los muertos son el primer dominio reservado, y restituido al intercambio con una mediación obligada: la de los sacerdotes. El poder se establece sobre esta barrera de la muerte. Después se alimentará de otras separaciones ramificadas al infinito: la del alma y el cuerpo, la de lo masculino y lo femenino, la del bien y el mal, etc., pero la separación primera es la de la vida y la muerte.⁵ Cuando se dice que el poder

4. Las herejías serán siempre la refutación de ese «Reino del más allá» para establecer el Reino de Dios hic y nunc. Negar el desdoblamiento de la vida y de la inmortalidad, negar el otro mundo, es negar también el corte de con los muertos y, por lo tanto, la necesidad de pasar por una instancia intermediaria para establecer comercio con ellos. Es el fin de las Iglesias y de su poder.

5. Dios es lo que mantiene separados el significante y el significado, el bien y el mal; es lo que mantiene separados al hombre y la mujer, los vivos y los muertos, el cuerpo y el espíritu, el Otro y el Mismo, etc. En sentido más general, es lo que mantiene la separación entre los polos de toda oposición distintiva y, por tanto, también entre los inferiores y los superiores, entre el blanco y el negro.

«tiene el timón», no es una metáfora: él es esa barra * entre la vida y la muerte, ese decreto que interrumpe el intercambio de la vida y la muerte, ese peaje y ese control entre las dos orillas.

En esta misma forma se instituirá más tarde el poder entre el sujeto y su cuerpo separado, entre el individuo y el cuerpo social separado, entre el hombre y su trabajo separado: en el corte surge la instancia de mediación y de representación. Pero es necesario ver que el arquetipo de esta operación es el que separa a un grupo de sus muertos, o a cada uno de nosotros hoy de su propia muerte. Todas las formas de poder tendrán siempre algo de este olor a su alrededor, porque es en la manipulación, en la administración de la muerte en lo que se basa el poder en última instancia.

Es en el suspenso entre una vida y su propio fin, es decir, en la producción de una temporalidad literalmente fantástica y artificial (puesto que toda vida está ahí ya, a cada instante, con su propia muerte, es decir, su finalidad realizada en el instante mismo), es en ese espacio descuartizado donde se instalan todas las instancias de represión y de control. El primer tiempo social abstracto se instala en esa ruptura de la unidad indivisible de la vida y la muerte (¡mucho antes que el tiempo del trabajo social abstracto!). Todas las futuras enajenaciones, separaciones, abstracciones, que serán las de la economía política denunciadas por Marx, arraigan en esta separación de la muerte.

La muerte quitada a la vida, es la operación misma de lo económico; es la vida *residual*, legible en lo sucesivo en términos operacionales de cálculo y de valor. Como en *L'Homme qui a perdu son ombre* (Chamisso): una vez perdida la sombra (la muerte quitada), Peter Schlemihl se vuelve rico, poderoso, capitalista; el pacto con el Diabolo no es otra cosa que el pacto de la economía política.

La vida devuelta a la muerte, es la operación misma de lo simbólico.

EL INTERCAMBIO DE LA MUERTE EN EL ORDEN PRIMITIVO

Los salvajes no tienen un concepto biológico de la muerte. O más bien: el hecho biológico —muerte, nacimiento o enfermedad— todo lo que es de la naturaleza y a lo que concedemos un privilegio de necesidad y de objetividad, no tiene simplemente sentido para ellos. Es el desorden absoluto, porque eso no se puede intercambiar simbólicamente, y lo que no se puede intercambiar simbólicamente constituye un peligro mortal

Quando la razón se hace política, es decir, cuando la oposición distintiva se resuelve en poder y se inclina hacia uno de los términos, Dios está siempre de ese lado.

* N. del T. En francés barra y timón son una misma palabra.

para el grupo.⁶ Son las fuerzas irreconciliables, inexpiables, hechiceras, hostiles, que merodean en torno al alma y al cuerpo, que acechan al vivo y al muerto, las energías difuntas y cósmicas que el grupo no ha podido domar en el intercambio.

Nosotros hemos desocializado la muerte al transferirla a las leyes biológicas, al acordarle la inmunidad de la ciencia, al autonomizarla como fatalidad individual. Pero la materialidad física de la muerte, que nos paraliza por el crédito «objetivo» que le acordamos, no detiene a los primitivos. Ellos no han «naturalizado» jamás la muerte, saben que la muerte (como el cuerpo, como el suceso natural) es una *relación social*, que su definición es social. En lo cual son mucho más «materialistas» que nosotros, puesto que la verdadera materialidad de la muerte para ellos, como la de la mercancía para Marx, está en su *forma*, que es siempre la de una relación social. Mientras que todo nuestro idealismo converge en la ilusión de una materialidad *biológica* de la muerte: discurso de la «*realidad*», que es de hecho el de lo *imaginario*, y que los primitivos superan en la intervención de lo *simbólico*.

Esa gran época de la operación simbólica es la iniciación. No aspira a conjurar la muerte ni a «sobrepasarla», sino a articularla socialmente. Así la describe R. Jaulin en *La Mort Sara*: el grupo de los ancestros «se comen a los koyo» (jóvenes candidatos a la iniciación), que mueren «*simbólicamente*» a fin de renacer. Sobre todo, no hay que entenderlo de acuerdo con nuestro sentido degradado, sino en el sentido de que su muerte se vuelva la puesta de un intercambio recíproco/antagonista entre los ancestros y los vivos y, en vez de un corte, instaure una relación social entre compañeros, una circulación de dones y contra-dones tan intensa como la circulación de bienes preciosos y de mujeres; juego incesante de respuestas en el que la muerte no puede establecerse como fin o como instancia. Mediante la ofrenda de la miga, el hermano entrega su mujer a un muerto de la familia, a fin de hacerlo revivir. A través del alimento, el muerto es incluido en la vida del grupo. Pero el intercambio es recíproco. El muerto entrega su mujer, la tierra del clan, a un viviente de su familia, a fin de revivir asimilándose a él y de hacerle revivir asimilándole a sí mismo. El momento importante es la matanza por los moh (los grandes sacerdotes) de los koy (los iniciados), que son comidos por sus ancestros, y luego la tierra los pare como su madre los había parido. Después de haber sido «muerto», los iniciados son dejados en manos de sus padres iniciáticos, «culturales», quienes los instruyen, los cuidan y los forman (nacimiento iniciático).

Es evidente que la iniciación consiste en el establecimiento de un intercambio donde no había sino un hecho en bruto: de la muerte natural, aleatoria e irreversible, se pasa a una muerte *dada y recibida*, por lo tanto,

6. Para nosotros al contrario, todo lo que se intercambia simbólicamente constituye un peligro mortal para el orden dominante.

reversible en el intercambio social, «soluble» en el intercambio. Al mismo tiempo, la oposición entre el nacimiento y la muerte desaparece: pueden *intercambiarse* también como cualidades de la reversibilidad simbólica. La iniciación es ese momento crucial, ese nexo social, esa cámara oscura donde nacimiento y muerte, dejando de ser *términos* de la vida, reinvolucionan el uno en la otra; no hacia una fusión mística, sino para hacer aquí del iniciado un verdadero ser social. El niño no iniciado sólo ha nacido biológicamente, sólo tiene aún un padre y una madre «reales», para convertirse en un ser social tiene que pasar por el acontecimiento *simbólico* del nacimiento/muerte iniciático, tiene que haber recorrido la vida y la muerte para entrar en la realidad simbólica del intercambio.

No se trata en la prueba iniciática de poner en escena un segundo nacimiento que eclipse a la muerte. El mismo Jaulin se inclina hacia esta interpretación: la sociedad «conjuraría» la muerte, o bien, le opondría «dialécticamente» en la iniciación un término de su invención que la utilice y la «sobrepase»: «A la vida y a la muerte que les son dadas, los hombres han añadido la iniciación, gracias a la cual trascienden el desorden de la muerte». Fórmula a la vez muy hermosa y muy ambigua, porque la iniciación no se «añade» a los otros términos, y ella no juega la vida *contra* la muerte, hacia un renacer (¡desconfiemos de todos aquellos que triunfan de la muerte!). Es el *descuartizamiento* del nacimiento y de la muerte lo que conjura la iniciación, y con él, la fatalidad aneja que pesa sobre la vida al ser descuartizada de ese modo. Porque es entonces cuando se vuelve esa irreversibilidad biológica, ese destino físico absurdo, y es cuando la vida se pierde de antemano, puesto que está destinada a declinar con el cuerpo. De ahí la idealización de uno de los términos, el nacimiento (y su duplicación en la resurrección) a costa del otro, la muerte. Pero esto no es más que uno de nuestros profundos prejuicios sobre el «sentido de la vida». Porque el nacimiento, en cuanto suceso individual irreversible, es tan traumático como la muerte. El psicoanálisis lo ha dicho de otro modo: el nacimiento es una especie de muerte. Y el cristianismo no ha hecho otra cosa, con el bautismo, que circunscribir mediante un sacramento colectivo, mediante un acto social, ese suceso *mortal* que es el nacimiento. El advenimiento de la vida es una especie de *crimen* si no es recuperado, expiado, por un simulacro colectivo de muerte. La vida no es en sí un regalo más que en el orden contable del valor. En el orden simbólico, la vida, como cualquier otra cosa, es un *crimen* si sobreviene unilateralmente; si no es recuperada y destruida, dada y devuelta, «devuelta» a la muerte. Es la iniciación lo que borra ese crimen al resolver el suceso *separado* del nacimiento y de la muerte en un mismo acto social de intercambio.

Simbólico / Real / Imaginario

Lo simbólico no es ni un concepto, ni una instancia o una categoría, ni una «estructura», sino un acto de intercambio y *una relación social que pone fin a lo real*, que disuelve lo real, y al mismo tiempo, la oposición entre lo real y lo imaginario.

El acto iniciático es a la inversa de nuestro principio de realidad. Muestra que la *realidad* del nacimiento no proviene sino de la separación del nacimiento y la muerte. Que la *realidad* de la vida misma no proviene sino de la disyunción de la vida y la muerte. El *efecto de real* no es, por lo tanto, más que el efecto estructural de disyunción entre dos términos, y nuestro famoso principio de realidad, con lo que implica de normativo y de represivo, no es más que la generalización de ese código disyuntivo a todos los niveles. La realidad de la naturaleza, su «objetividad», su «materialidad», sólo proviene de la separación del hombre y la naturaleza; de un cuerpo y un no-cuerpo, diría Octavio Paz. La realidad del cuerpo, su estatuto material, proviene de la disyunción de un principio espiritual, de la discriminación de un alma y un cuerpo, etc.

Lo simbólico es lo que pone fin a ese código de la disyunción y a los términos separados. *Es la utopía que pone fin a los tópicos del alma y del cuerpo, del hombre y de la naturaleza, de lo real y de lo no-real, del nacimiento y de la muerte*. En la operación simbólica, los dos términos pierden su principio de realidad.⁷

Pero este principio de realidad no es otra cosa que lo *imaginario* del otro término. En la división hombre/naturaleza, la naturaleza (objetiva, material) no es sino lo imaginario del hombre así conceptualizado. En la división sexual masculino/femenino, distinción estructural y arbitraria que

7. Así pues, no hay distinción en el plano simbólico, entre los vivos y los muertos. Los muertos tienen otro estatuto, eso es todo, y ello exige algunas precauciones rituales. Pero visible e invisible no se excluyen, son dos estados posibles de la persona. La muerte es un aspecto de la vida. El Canaco que llega a Sidney al principio queda pasmado por esa multitud, pero en seguida se lo explica por el hecho de que en ese país los muertos se pasean entre los vivos, lo que no tiene nada de raro. *Do Kamo*, para los canacos (M. Leenhardt: *Do Kamo*), es el «quien viviente», y todo puede entrar en esta categoría. Aquí también el vivo/no-vivo es una oposición distintiva que sólo nosotros hacemos, y en la que fundamos nuestra «ciencia» y nuestra violencia operacional. Ciencia, técnica, producción, suponen ese corte de lo vivo y lo no-vivo, con privilegio de lo no-vivo, que es lo que funda la ciencia en todo su rigor (cf. J. Monod: *El Azar y la Necesidad*). La «realidad» de la ciencia y de la técnica es, aquí también, la de la separación del vivo y del muerto. La propia finalidad de la ciencia como impulso, como impulso de muerte (deseo de saber) se inscribe en esta disyunción mediante la cual no hay objeto real sino muerto, es decir, relegado a la objetividad inerte e indiferente, como lo fueron primero, antes que todo lo demás, la muerte y los muertos.

Por oposición a esto sin embargo, los primitivos no están sumergidos, como se pretende, en el «animismo», es decir, en el idealismo de lo viviente, en la magia irracional de las fuerzas: ellos no dan preferencia *ni a uno ni a otro término* por la sencilla razón de que simplemente no hacen ese corte.

fundamenta el principio de «realidad» (y de represión) sexual, la «mujer» así definida no es otra cosa que lo imaginario del hombre. Cada término de la disyunción excluye al otro, que se vuelve su imaginario.

Lo mismo sucede con la vida y la muerte en el sistema en el que estamos: el precio que pagamos por la «realidad» de esta vida, por vivirla como valor positivo, es el fantasma continuo de la muerte. Para nosotros, los vivos así definidos, la muerte es nuestro imaginario.⁸ Ahora bien, todas las disyunciones que fundan las diferentes estructuras de lo real (esto no es en absoluto abstracto: es igualmente lo que separa al que enseña del que aprende, y que funda el saber como principio de realidad de su relación; y así sucesivamente en todas las relaciones sociales que conocemos) tienen su arquetipo en la disyunción fundamental de la vida y la muerte. Es por eso que, cualquiera que sea el campo de «realidad», cada término separado, para quien el otro es su imaginario, está obsesionado por éste como *por su propia muerte*.

Así pues, en todas partes, lo simbólico es lo que pone fin a esa fascinación respectiva de lo real y lo imaginario, a ese cerco del fantasma que reconstruye el psicoanálisis, pero en el que se encierra al mismo tiempo, debido a que instaura a su vez, mediante numerosas disyunciones (procesos primarios/secundarios, I.C.S./C.S., etc.) un principio de realidad psíquica del I.C.S.; inseparable de su principio de realidad psicoanalítica (¡el I.C.S. como principio de realidad del psicoanálisis!); por lo cual lo simbólico tiene que ponerle fin al psicoanálisis también.⁹

8. Esta regla vale también en la esfera política. Así, los pueblos del Tercer Mundo (los árabes, los negros, los indios) representan lo imaginario de la cultura occidental (tanto en cuanto objeto/sostén del racismo como en cuanto soporte de la esperanza revolucionaria). Inversamente, nosotros, el Occidente tecnológico e industrial, somos su imaginario, aquello con lo que sueñan en su separación. En esto se funda la *realidad* de la dominación mundial.

9. Desde luego, lo real psicoanalítico (lacaniano) no es dado como sustancia ni como referencial positivo: es el objeto perdido para siempre, inencontrable, y del cual, al fin y al cabo, no hay nada que decir. Ausencia circunscrita en la red del «orden simbólico», lo real conserva sin embargo, todo el encanto de un juego al escondite con el significante que lo representa. Pero al plasmarlo, la instancia de lo real se borra, aunque no completamente. Esta es toda la diferencia de una tópicamente inconsciente a la utopía. La utopía *pone fin a lo real*, considerado como ausencia o como carencia.

Al menos hay en Lacan algo más que el contrasentido idealista de Lévi-Strauss. Para éste, en *L'Anthropologie structurale*, «la función del universo simbólico es el resolver en el plano ideal lo que es vivido como contradictorio en el plano real». Lo simbólico aparece aquí (lo que no está lejos de su acepción más degradada) como una especie de función ideal de compensación, de mediación entre una realidad y una idealidad *separadas*. De hecho, lo simbólico es simplemente rebajado a lo imaginario.

El intercambio ineluctable

El suceso real de la muerte es del dominio de lo imaginario. Allí donde este imaginario crea un desorden simbólico, la iniciación restituye el orden simbólico. La prohibición del incesto hace otro tanto en el dominio de la filiación: al suceso real, natural, «asocial», de la filiación biológica, el grupo responde por un sistema de alianza y de intercambio de las mujeres. Lo esencial es que todo (en este caso las mujeres, en el otro, el nacimiento y la muerte) se vuelva disponible para el intercambio, es decir, pase bajo la jurisdicción del grupo. En este sentido, la prohibición del incesto es solidaria y complementaria de la iniciación: en la una, son los jóvenes iniciados los que circulan entre los adultos vivos y los ancestros muertos; son dados y devueltos, y de este modo acceden al reconocimiento simbólico. En la otra, son las mujeres las que circulan: ellas tampoco acceden a un verdadero estatuto social más que una vez dadas y recibidas, en lugar de ser guardadas por el padre o los hermanos para su uso propio. «El que no da nada, así sea su hija o su hermana, está muerto».¹⁰

La prohibición del incesto está en la base de la alianza de los vivos entre sí. La iniciación está en la base de la alianza entre los vivos y los muertos. Este es el hecho fundamental que nos separa de los primitivos: el intercambio no cesa con la vida. El intercambio simbólico no se interrumpe, ni entre los vivos, ni con los muertos (ni con las piedras, ni con los animales). Es una ley absoluta: obligación y reciprocidad son infranqueables. Nadie puede sustraerse a ella, respecto a quien o a lo que sea, so pena de muerte. La muerte no es, por otra parte, más que eso: ser retirado del ciclo de los intercambios simbólicos (Marcel Mauss, en *Sociologie et Anthropologie*: «Efecto físico en el individuo de la idea de muerte sugerida por la colectividad».¹¹

Pero podríamos decir asimismo que esto no nos separa de los primitivos, y que *lo mismo sucede para nosotros*. A través de todo el sistema de la economía política, la ley del intercambio simbólico no ha cambiado un ápice: continuamos el intercambio con los muertos, incluso negados y proscritos; simplemente pagamos con nuestra propia muerte continua y con

10. Inversamente, aquélla que no puede ser *dada* muere también, o cae en la necesidad de *venderse*. La prostitución se arraiga aquí como residuo del intercambio/don y forma primera del intercambio económico. Aunque el sueldo de la prostituta sea al principio en el contexto arcaico, un «salario sacrificial», inaugura la posibilidad de otro tipo de intercambio.

11. Cf. también *Do Kamo* de M. Leenhardt: «No hay ninguna idea de aniquilación en la muerte. El canaco no puede confundir muerte y nada. Podríamos quizá encontrar entre ellos una idea cercana a la nada: *seri*, que indica la situación del hombre embrujado o maldito, abandonado por sus ascendientes, los *bao*, un hombre que se está perdiendo, asocial. Ese hombre se siente inexistente y sufre su ruina. La nada es para él, a lo más, una negación social y no forma parte de la idea que el canaco se hace de la muerte.»

nuestra angustia de muerte la ruptura de los intercambios simbólicos con ellos. Lo mismo sucede profundamente con la naturaleza inanimada y los animales. Sólo una absurda teoría de la libertad puede pretender que estamos en paz, la deuda es universal e incesante, no acabamos jamás de «dar a cambio» por esta «libertad» que hemos adquirido. Ese enorme contencioso, constituido por todas las obligaciones y las reciprocidades que hemos denunciado, es precisamente el inconsciente. No hay ninguna necesidad de libido, de deseo, de energética y destino de los impulsos para dar cuenta de él. El I.C.S. es social en el sentido de que está constituido por todo lo que no se ha podido intercambiar social o simbólicamente. Lo mismo para la muerte: ella se intercambia de todos modos; en el mejor de los casos, *se intercambiará* de acuerdo con un ritual social, como entre los primitivos, en el peor, *se rescatará* en un trabajo individual de duelo. El inconsciente radica en la distorsión de la muerte de un proceso simbólico (intercambio, ritual) en un proceso económico (rescate, trabajo, deuda individual). De ello resulta una diferencia considerable en el gozo: nosotros traficamos con nuestros muertos con la moneda de la melancolía, los primitivos viven con los suyos bajo los auspicios del ritual y la fiesta.

El inconsciente y el orden primitivo

Esa reciprocidad de la vida y la muerte, tal como ellas se intercambian en un *ciclo* social en vez de partirse de acuerdo con la *linealidad* biológica o la *repetición* del fantasma, esta reabsorción del veto que separa a los vivos y a los muertos y recae tan violentamente sobre los vivos; todo eso lleva a reconsiderar la hipótesis misma del inconsciente.

«Casarse con su madre», «matar a su padre», ¿qué quiere decir eso? pregunta E. Ortigues en *OEdipe africain*. «El verbo casarse no tiene el mismo sentido en los dos contextos, no tiene el mismo contenido social y psicológico. En cuanto al verbo «matar», aparentemente tan claro, ¿estamos seguros de que no reserva sorpresas? ¿Qué es un «padre muerto» en un país donde los ancestros están tan cercanos a los vivos?... Es la totalidad lo que ha cambiado y nos obliga a examinar de nuevo el sentido de cada término.

«En una sociedad sometida a la ley del ancestro, no hay ninguna posibilidad para el individuo de matar a ese padre siempre ya muerto y siempre aún vivo en la costumbre de los Ancianos... Tomar sobre sí la muerte del padre o individualizar la conciencia moral reduciendo la autoridad paterna a la de un mortal, de una persona sustituible, separable del altar de los ancestros y de la «costumbre», eso *sería salir del grupo*, habérselas con los fundamentos de la sociedad tribal.

«Cuando hablamos de la disolución del complejo de Edipo, pensamos en un drama vivido individualmente. ¿Pero qué pasará con él en una sociedad tribal donde la religión de la «fecundidad» y de los «ancestros»

propone como base explícita de la tradición colectiva lo que para nosotros el joven Edipo está condenado a vivir en sus fantasmas personales?»

Así pues, la «función simbólica» en las sociedades primitivas no se articula en la ley del Padre y el principio de realidad psíquica individual, sino de una vez, en un principio colectivo, en el movimiento colectivo de los intercambios. En la iniciación, hemos visto cómo se disolvían, mediante un proceso social, las figuras biológicas de la filiación, para dar lugar a los parientes iniciáticos; figuras simbólicas que remiten al *socius*, es decir, a todos los padres y a todas las madres del clan. La instancia del Padre no aparece, está disuelta en la colectividad de los hermanos rivales (iniciados). «La agresividad se desplazará en línea horizontal, en rivalidad entre los hermanos, más que compensada por una gran solidaridad» (Ortigue) (¿por qué se «desplazará»? ¿Como si debiera «normalmente» dirigirse al Padre?). Al principio edípico, que corresponde al aspecto *negativo* del veto del incesto (prohibición de la madre impuesta por el padre) se opone, en el sentido *positivo*, un principio de intercambio de las hermanas por parte de los hermanos; es la hermana, no la madre, quien está en el centro del dispositivo, y es al nivel de los hermanos y hermanas que se organiza todo el juego social de los intercambios. Por lo tanto, no hay triángulo edípico desocializado, no hay estructura familiar cerrada, sancionada por la prohibición y la Palabra dominante del Padre, sino un principio de intercambio entre *pares*, sobre la base del desafío y de la reciprocidad; principio autónomo de organización social. «La aparición del concepto de don tiene lugar en el seno de una misma clase de edad en una atmósfera de igualdad. El sacrificio al que el niño consiente en el parvulario en favor de otro niño no es del mismo orden que la separación de la madre.»

Todo habla aquí de un principio social del intercambio opuesto a un principio psíquico de la prohibición. Todo habla de un proceso simbólico opuesto a un proceso inconsciente. Lo que no surge por ningún lado en el orden primitivo, porque todo allí está ventilado y resuelto socialmente, es la trinidad *biológica* de la familia, superdeterminada *psíquicamente*, repetida en lo psíquico por el nudo de los fantasmas, y todo ello coronado por ese cuarto término puramente «simbólico»: el falo; «rigurosamente necesario para introducir la relación al nivel de la palabra, y para hacer de ello una ley de reconocimiento recíproco entre los sujetos». Es ahí, efectivamente, donde se inscribe para nosotros (al menos en la teoría psicoanalítica) el Nombre del Padre, significante de la Ley, la única que introduce al intercambio. El famoso truco de la Palabra del Padre que protege contra la fusión mortal y la absorción mediante el deseo de la madre. Fuera del falo no hay salvación. Necesidad de esta Ley, y de una instancia simbólica que cierre el paso al sujeto, gracias a la cual se opera el rechazo primario, que está en la base de la formación del inconsciente, y que por eso mismo permite que el sujeto acceda a su propio deseo. Sin esta instancia que ordena los intercambios, sin esta mediación del falo, el sujeto,

incapaz de represión, no accede ni siquiera a lo simbólico y se hunde en la psicosis.

He aquí porqué se ha dicho que las sociedades primitivas eran sociedades «psicóticas»; *porque, en efecto, ellas no conocen la operación de esta Ley, ni la estructura de represión y de inconsciente que se desprende de ella.* Por supuesto, esto no es más que nuestra manera feroz de remitirlos a su dulce locura (la prueba es que ya comienza en el Occidente psicoanalítico a intuirse que la psicosis podría muy bien encerrar un sentido más radical, un simbolismo más radical que el que hemos entrevisto hasta ahora bajo el signo del psicoanálisis). Sí, esas sociedades tienen acceso a lo simbólico.¹² No tienen acceso a ello mediante la intercesión de una Ley inmutable, cuya figura traza el orden social, el del Padre, del Jefe, del Significante y del Poder. Lo simbólico no es allí una *instancia*, de modo tal que el acceso a ella sea regido por la mediación de un Falo, de una figura mayúscula en la que se encarnarían todas las figuras metonímicas de la Ley. Lo simbólico es el ciclo mismo de los intercambios, el ciclo del dar y del devolver, un orden que nace de la propia reversibilidad, y que escapa a la doble jurisdicción de una instancia psíquica reprimida y de una instancia social trascendente.¹³

Cuando los padres se intercambian, es decir, cuando son dados y recibidos y transmitidos de una generación a otra de iniciados bajo la forma de ancestros ya muertos y siempre vivos (el padre biológico es inintercambiable, no se puede sino tomar su lugar, y su figura simbólica, su palabra, es inmutable, tampoco se intercambia, es una palabra sin respuesta); cuando la madre es *dada* por los padres (es la tierra de los ancestros, cada vez vuelta a poner en juego en la iniciación), y recibida y transmitida (es también la lengua de la tribu, la lengua secreta a la cual accede el iniciado), entonces todas las cosas, el padre, la madre, la palabra, pierden su carácter de instancias fatales indescifrables, o incluso de posiciones en una estructura gobernada por la prohibición; así como la muerte y el nacimiento pierden su estatuto de suceso fatal, su estatuto de necesidad y de ley en el hipersuceso simbólico de la iniciación.

Si podemos hablar de sociedad sin represión ni inconsciente, no es sin embargo para redescubrir una inocencia milagrosa en la que los flujos del «deseo» errarían libremente. en la que los «procesos primarios» se actualizarían sin prohibición; un *orden* de lo anti-represivo, idealismo del deseo y de la libido de ese que obsede las imaginaciones freudo-reichianas, freudo-marxistas e incluso esquizo-nómadas. Ese fantasma de un deseo

12. Por lo cual son mucho menos psicóticas que las nuestras, las sociedades modernas, a las que hemos reservado amablemente el calificativo de «neuróticas», y que están empezando a volverse «psicóticas» según nuestra propia definición, es decir, empezando a perder totalmente el acceso a lo simbólico.

13. Porque lo «social» mismo no existe en las «sociedades primitivas». El término de «primitivo» está hoy día eliminado, pero habría que eliminar el término igualmente etnocéntrico de «sociedad».

y de un inconsciente naturalizado (o maquinizado) para estar «liberado»: fantasma de una «libertad» que hoy se ha transferido de las esferas del pensamiento racional a las de lo irracional, lo virgen, lo «primario», del inconsciente, sin dejar por eso de ser una problemática *burguesa* (especialmente la problemática cartesiana y kantiana de la necesidad y de la libertad).

Volver a cuestionar la teoría del inconsciente es volver a cuestionar también la del Deseo, puesto que no se trata de otra cosa, al nivel de toda una civilización, que del fantasma negativo de un orden de lo racional. El Deseo forma parte de nuestro reino de lo prohibido, su materialidad soñada forma parte de nuestro imaginario. Sea dialectizado con la prohibición, como en el Edipo y el psicoanálisis, sea exaltado en su productividad bruta, como en el Anti-Edipo, es siempre la promesa de una naturalidad salvaje, el fantasma de una energía impulsiva *objetiva*, liberadora y a liberar; fuerza de deseo heredera, en el campo cambiante de las revoluciones, de la vieja fuerza de trabajo. Como se sabe, lo que es producto de la fuerza es siempre producto del rechazo, producto de una realidad siempre del orden de lo imaginario. Habrá que escribir el Espejo del Deseo, como se ha escrito el Espejo de la Producción.

Un ejemplo: el canibalismo primitivo. Más allá de lo alimenticio, el problema es el del «impulso oral» de devorar, sobre el cual pesaría para nosotros una prohibición fundamental, quizá incluso la más fundamental, mientras que algunos primitivos la transgredirían ingenuamente y realizarían su «deseo» sin otra forma de proceso. Postulado: todo hombre tiene ganas de devorar a su semejante, y cuando un equipo de rugby católico obra en esa forma, debido a las circunstancias, en la Cordillera de los Andes, a raíz de un accidente de aviación, todo el mundo se maravilla de ese resurgimiento divino y una naturaleza que se creía enterrada. El mismo Papa la bendijo y disculpó, no para propagar su ejemplo; pero a pesar de todo: no es un crimen *absoluto* (¿y por qué?) sino por referencia a una *naturaleza* en la cual lo sagrado (inconsciente y psicoanalítico), en la cual lo sagrado *libidinal* compite hoy victoriosamente con lo sagrado divino y religioso. Los canibales no pretenden vivir en estado natural, o según su deseo, pretenden simplemente, mediante su canibalismo, *vivir en sociedad*. El caso más interesante es cuando se comen sus propios muertos. No es ni por necesidad vital ni porque no les importan ya para nada, todo lo contrario; es a fin de rendirles homenaje y de evitar de ese modo que abandonados al orden biológico de la putrefacción, escapen al orden social y se vuelvan contra el grupo para perseguirlo. Ese devorarlos es un acto social, un acto *simbólico*, que tiende a mantener una trama de vínculos con el muerto, o con el enemigo que se devora; de todos modos, como se sabe, aquél a quien se come es siempre un ser valioso, no se come a cualquiera, y es siempre una señal de respeto el comérselo, se vuelve sagrado por eso mismo. *Nosotros* despreciamos lo que comemos, no podemos comer sino lo que despreciamos, es decir, lo muerto, lo inanimado,

animal o vegetal destinado a la asimilación biológica; y es por esto que consideramos despreciable la antropofagia, en la perspectiva de nuestro propio desprecio por lo que comemos, por el acto de comer y finalmente por nuestro cuerpo. El acto de devorar primitivo no conoce el activo y el pasivo, esa separación abstracta del que come y del que es comido. Entre los dos existe un modo dual de honor y de reciprocidad, es quizá incluso un desafío y un duelo sencillamente, que el comido puede eventualmente ganar (cf. todo el ritual de propiciación para con el alimento), en todo caso no es nunca una operación mecánica de absorción.¹⁴ Ni siquiera una absorción de «fuerzas vitales», como lo pretende comúnmente la etnología siguiendo a los autóctonos y pasando simplemente de un funcionalismo alimenticio a un funcionalismo mágico (los psicoanalistas se conforman con el funcionalismo psíquico del impulso). Así como no es un acto de subsistencia, el acto de devorar tampoco es transubstanciación de maná en beneficio del comedor; es un acto *social*, un proceso sacrificial en el que todo el metabolismo del grupo está en juego. Ni realización de deseo ni asimilación de lo que sea, es, al contrario, un acto de gasto, de consumo y de transmutación de la carne en relación simbólica, transmutación del cuerpo muerto en intercambio social. Lo mismo se vuelve a encontrar en la Eucaristía, pero en forma de un sacramento abstracto, y en la equivalencia general del pan y del vino, la parte maldita que se consume aquí está ya enormemente sublimada y evangelizada.

Matar tampoco tiene el mismo sentido que para nosotros. El asesinato ritual del rey no tiene nada que ver con el asesinato «psicoanalítico» del padre. Detrás de la obligación de expiar mediante la muerte el privilegio que detenta el rey, su asesinato aspira igualmente a mantener en el flujo de los intercambios, en la fluidez de la reciprocidad del grupo, lo que corría el peligro de amontonarse y de fijarse en la persona del rey (estatus, riquezas, mujeres, poder). Su muerte previene este accidente. Esta es la esencia y la función del sacrificio: volatilizar lo que corre el riesgo de caer fuera del control simbólico del grupo y de pesar sobre él con todo el peso de lo muerto. Es necesario, por lo tanto, matar al rey (de vez en cuando), y con él, la ley y la especie de falo que comienza a regir la vida social. No es, por lo tanto, del fondo del inconsciente y de la figura del padre de donde proviene el asesinato del rey, es, al contrario, nuestro inconsciente y sus peripecias los que resultan de la pérdida de los mecanismos sacrificiales. Nosotros no concebimos el asesinato más que en cuanto economía cerrada, como asesinato fantasmado del padre, es decir, como saldo de la represión y de la ley, como realización de deseo y como arreglo de cuentas. La apuesta es fálica, y entra en juego, sobre la base de la represión, con la muerte del padre, la peripecia fálica de la toma de poder. Esto es una reescritura completamente simplificada de la muerte

14. Cf. la escena de canibalismo en Jean de Lhéry (Los indios del Renacimiento).

y del asesinato como agresión reprimida, como violencia equivalente a la violencia del rechazo. En el orden primitivo, el asesinato no es ni violencia ni un *acting-out* del inconsciente, no hay, por consiguiente, para los que matan al rey ningún beneficio de poder ni aumento de culpabilidad, como en el mito freudiano. El mismo rey no la sufre: él da su muerte, devuelve su muerte en intercambio, y ella está sellada por la fiesta, mientras que el asesinato fantasmado del padre es vivido en la culpabilidad y en la angustia.

Así pues, ni matar ni comer tienen el mismo sentido que para nosotros: no son consecuencia de un impulso asesino, de un sadismo oral o de una estructura de represión que es la que les ha conferido el sentido que tienen para nosotros hoy. Son actos sociales que se derivan del dispositivo de la obligación simbólica. Entre otras cosas, no tienen nunca ese sentido unilateral en el que se expresa toda la agresión que está en la base de nuestra cultura: matar, comer; yo mato, yo como; tú eres muerto, tú eres comido; todo el inconsciente y sus fantasmas (y su teoría psicoanalítica) presuponen la aceptación de esta disyunción, la represión de la ambivalencia, cuya restitución bajo la forma que sea, en el proceso simbólico, pone fin a la jurisdicción del inconsciente.

MATAR, POSEER, DEVORAR; todo nuestro inconsciente individual se organiza en torno a estos tres términos y a los fantasmas que los cercan, bajo el signo de la represión.

DAR, DEVOLVER, INTERCAMBIAR; todo se juega entre los primitivos en el intercambio colectivo manifiesto en torno a estos tres términos, en el ritual y los mitos que los sostienen.

Cada uno de los «verbos» del inconsciente supone un corte, una ruptura, la barra que volvemos a encontrar en todas partes en el psicoanálisis y la culpabilidad que desencadena, el juego y la repetición de la prohibición. Los «verbos» de lo simbólico suponen, al contrario, una reversibilidad, una transición cíclica indefinida.

Pero sobre todo, la diferencia radical estriba en la autonomización de una esfera psíquica: algo se juega colectivamente en las sociedades primitivas, y su rechazo es lo que da acceso para nosotros a la instancia de lo psíquico y del inconsciente. Todo separa, por lo tanto, al ritual del fantasma, al mito del inconsciente. Todas las analogías con las que juegan alegremente la antropología y el psicoanálisis, son una mistificación profunda.

La distorsión a que somete el psicoanálisis a las sociedades primitivas es del mismo orden, pero en sentido inverso, a la que las somete el análisis marxista.

I. Para los antropomarxistas, la instancia de lo económico está presente y es determinante también en este tipo de sociedades, simplemente está escondida, latente, mientras que entre nosotros se manifiesta; pero esta diferencia se considera secundaria, el análisis no se detiene en ella y pasa sin ninguna dificultad a su discurso materialista.

II. Para los antropopsicoanalistas, la instancia del inconsciente está presente y es determinante también en ese tipo de sociedad, simplemente es manifestada, exteriorizada, mientras que entre nosotros es latente, reprimida; pero esta diferencia no afecta lo esencial, y el análisis continúa imperturbable su discurso en términos de inconsciente

De ambos lados, es el mismo desconocimiento de esta diferencia ínfima en apariencia: dada una misma estructura, economía o inconsciente, se pasa de las formaciones primitivas a las nuestras, bien de lo manifiesto a lo escondido, bien a la inversa. Sólo nuestra metafísica puede descuidar ese detalle, en la ilusión de que el contenido sigue siendo el mismo. Pero es radicalmente falso: cuando lo económico «se esconde detrás» de otras estructuras, deja simplemente de existir; no da cuenta de nada, no es nada. A la inversa, cuando el inconsciente se «manifiesta», cuando se vuelve una estructura manifiesta y articulada, ya no es en absoluto inconsciente; una estructura psíquica y un proceso basado en la represión no tienen sentido en esa otra configuración, ritual y no psíquica, de una resolución abierta de los signos. Todo cambia cuando se pasa de lo latente a lo manifiesto, de lo manifiesto a lo latente.¹⁵ Es por eso que, en contra del desconocimiento marxista y psicoanalítico, hay que retomar todo *a partir de ese desplazamiento*.

Nos pecataremos de que la imposibilidad de determinar, de especificar lo económico, es justamente lo simbólico. Y que la posibilidad de manifestar abiertamente algo que sería el inconsciente, pero que deja por eso mismo de serlo, es también lo simbólico.

El doble y el desdoblamiento

La figura del doble, estrechamente ligada a la de la muerte y la magia, plantea por sí sola todos los problemas de la interpretación psicológica o psicoanalítica.

Sombra, espectro, reflejo, imagen, espíritu material casi visible aún, el doble primitivo es considerado generalmente como la prefiguración burda del alma y de la conciencia, de acuerdo con un proceso de sublimación creciente y de «hominización» espiritual a lo Teilhard de Chardin hacia el apogeo del Dios único y de una moral universal. Ahora bien, el Dios único tiene que ver en todo con la forma de un poder político unificado, y para nada con los dioses primitivos. Igualmente, el alma y la conciencia tienen que ver en todo con un principio de unificación del sujeto, y para nada con el doble primitivo. Por el contrario, el advenimiento histórico del «alma» es lo que pondrá fin al intercambio abundante con los espíritus y los dobles, suscitando por reacción la aparición de otra figura del doble, la que camina diabólicamente entre líneas de la razón occidental, pero que,

15. Sobre este punto, cf. René Girard: *La violence et le sacré*, pp. 166-169.

de nuevo, tiene que ver en todo con la figura occidental de la enajenación, y para nada con el doble primitivo. La interpenetración de los dos bajo el signo de la psicología (consciente o inconsciente) no es sino una reescritura abusiva.

No existe entre el primitivo y su doble una relación de espejo o de abstracción como entre el sujeto y su principio espiritual, el alma, o entre el sujeto y su principio moral y psicológico, la conciencia. En ninguna parte aflora esta razón indivisa, esta relación de equivalencia ideal que estructura para nosotros al sujeto, hasta en su desdoblamiento. El doble no es tampoco ese ectoplasma fantástico, esa resurgencia arcaica venida de las profundidades del inconsciente y de la culpabilidad (volveremos sobre ello). El doble, como el muerto (el muerto es el doble del vivo, el doble es la figura viviente y familiar de la muerte) es un *compañero* con el cual el primitivo tiene una relación personal y concreta, una relación ambivalente, feliz o desgraciada según el caso, un cierto tipo de intercambio visible (palabra, gestual y ritual) con una parte invisible de sí mismo, *sin que se pueda hablar de enajenación*. Porque el sujeto no está enajenado —como nosotros lo estamos— más que cuando interioriza una instancia abstracta, venida del otro-mundo, como diría Nietzsche, psicológica (el yo y el ideal del yo), religiosa (Dios y el alma), moral (la conciencia y la ley); instancia irreconciliable a la cual está subordinado todo el resto. Así, históricamente, la enajenación comienza con la interiorización del Maestro por parte del esclavo *emancipado*: no hay alienación mientras dura la relación *dual* del maestro y del esclavo.

El primitivo tiene una relación dual, y no enajenada, con su doble. Puede realmente, lo que nos está prohibido para siempre, tener trato *con su sombra* (la sombra real, sin metáfora) como con algo original, vivo, para hablarle, protegerla, disponerla favorablemente, sombra tutelar u hostil; justamente no un reflejo del «original» del cuerpo, sino sombra con pleno derecho, y por lo mismo no una parte «enajenada» del sujeto, sino una de las figuras del intercambio. Es, por otra parte, lo que recuperan los poetas en la interpelación de su propio cuerpo, o de las palabras del lenguaje. Hablar a su cuerpo, y hablar al lenguaje con el modo dual, más allá del activo y del pasivo (el cuerpo me habla, el lenguaje me habla), autonomizar cada fragmento de cuerpo, cada fragmento de lengua como un ser vivo, capaz de respuesta y de intercambio; es el fin de la separación y del desdoblamiento, que no es sino la equivalencia sumisa de cada parte del cuerpo con el principio del sujeto, la equivalencia sumisa de cada fragmento de lenguaje con el código de la lengua.

El estatuto del doble en la sociedad primitiva (y de los espíritus y de los dioses, porque éstos son también otros seres reales, vivos y diferentes, y no una esencia idealizada), es pues, lo inverso de nuestra alienación: el ser se desmultiplica en él en innumerables otros, tan vivos como él, mientras que el sujeto unificado, individuado, no puede sino enfrentarse a sí mismo en la alienación y en la muerte.

Con la interiorización del alma y de la conciencia (del principio de identidad y de equivalencia a sí mismo) el sujeto sufre un verdadero encierro, parecido al de los locos que describe Foucault del siglo XVII. Es entonces cuando se pierde el pensamiento primitivo del doble como pensamiento de la continuidad y del intercambio, y que surge la obsesión del doble como discontinuidad del sujeto en la locura y en la muerte. «Quien ve a su doble ve su muerte.» Doble vampiro, doble vengador, alma irreconciliada, el doble se convierte en la muerte prefigurada del sujeto, que le habita en el corazón mismo de su vida. Es el Doble de Dos-toyevski, o Peter Schlemihl, el hombre que perdió su sombra; siempre se ha interpretado esta sombra como metáfora del alma, de la conciencia, de la tierra natal, etc., incurable idealismo: el relato es mucho más extraordinario si es tomado sin metáfora. Todos hemos perdido nuestra sombra *real*, la que nos hace más familiares, porque ella no existe para nosotros, no le hablamos, y con ella, es nuestro cuerpo el que nos ha abandonado; perder su sombra es ya olvidar su cuerpo. Inversamente, cuando la sombra crece y se vuelve un poder autónomo, al igual que la imagen del espejo en el Estudiante de Praga, es efecto del Diablo y de la demencia, es para devorar al sujeto que la ha perdido, es la sombra asesina, imagen de todos los muertos rechazados y olvidados y quienes, es muy normal, no aceptan nunca no ser nada para los vivos.

Toda nuestra cultura está plagada de esta obsesión del doble separado, hasta en la forma más sutil que le da Freud en *Das Unheimliche* («La Inquietante Extrañeza», o «La Inquietante Familiaridad»), en la angustia que brota de las cosas más familiares, donde surge con mayor intensidad por ser en la forma más simple, el *vértigo de la separación*. Llega un momento efectivamente, en que las cosas más próximas, que son como nuestro propio cuerpo, y ese mismo cuerpo, nuestra voz, nuestra imagen, caen en la separación, a medida que interiorizamos ese principio de subjetividad ideal que es el alma (o toda otra instancia o abstracción equivalente). Es ella la que mata esa proliferación de los dobles y de los espíritus, es ella la que los remite a los corredores espectrales, larvarios, del folklore inconsciente, como los dioses antiguos transformados en demonios por el cristianismo; *verteufelt*.

Y es ella también la que, mediante una última mentira de la espiritualidad, los *psicologiza*. La última forma, en efecto, de la *Verteufelung*, de la corrupción demoníaca y de la liquidación del doble primitivo, es la interpretación en términos de *psiquismo* arcaico. Proyección de la culpabilidad asociada al asesinato fantasmático del otro (del pariente cercano) según la magia de las todopoderosas ideas (*Allmacht der Gedanken*), resurgimiento de lo rechazado, etc., Freud: «El análisis de los diversos casos de inquietante extrañeza nos ha hecho volver a la antigua concepción del mundo, al animismo, concepción caracterizada por el poblamiento del mundo con los espíritus humanos por la sobreestimación narcisista de nuestros propios procesos psíquicos, por el todo-poder de los pensamientos

y la técnica de la magia basada en él, por la repartición de fuerzas mágicas cuidadosamente graduadas entre las personas ajenas y también las cosas (maná), al igual que por todas las creaciones por medio de las cuales el narcisismo ilimitado de este período de la evolución se defendía contra la demostración evidente de la realidad... Parece que todos, en el curso de nuestro desarrollo individual, hemos atravesado una fase correspondiente a ese animismo primitivo, que en cada uno de nosotros no ha finalizado sin dejar huellas y restos capaces de despertarse, y que todo lo que hoy nos parece *unheimlich* cumple esta condición de relacionarse con esos restos de actividad psíquica animista y de incitarlos a manifestarse» (La inquietante Extrañeza).

He aquí la psicología, nuestra instancia de las profundidades, nuestro otro-mundo; ese todo-poder de los pensamientos, ese narcisismo mágico, ese miedo de los muertos¹⁶, ese animismo o psiquismo primitivo que nosotros colamos de contrabando a los salvajes para recuperarlos a continuación como «sedimentos arcaicos». Freud no sabe cuán cierto es hablar de «sobreestimación narcisista de los procesos psíquicos».

Si los hay que sobreestiman sus propios procesos psíquico (al punto de exportar su teoría, como lo hemos hecho con nuestra moral y con nuestra técnica, al corazón de todas las culturas), ese es Freud y toda nuestra cultura psicologista. La jurisdicción del discurso psicológico sobre todas las prácticas simbólicas (aquellas, deslumbrantes, de los salvajes, la muerte, el doble, la magia, pero también en las nuestras actuales) es más peligrosa aún que la del discurso economista; es del mismo orden que la jurisdicción represiva del alma o de la conciencia sobre todas las virtualidades simbólicas del cuerpo. La reinterpretación de lo simbólico por lo psicoanalítico es una operación reductora. Porque vivimos bajo el régimen del inconsciente (¿pero vivimos en él? ¿no es nuestro propio mito el que designa el rechazo, aunque participando de él? pensamiento rechazado del rechazo?), nos creemos fundados para extender esa jurisdicción, la de la historia psíquica, como en otras partes la de la historia simplemente, a

16. Igualmente R. Jaulin respecto a ese temor primitivo de los muertos: «Al prestar a las fuerzas de la muerte intenciones antisociales, los Sara no han hecho más que prolongar lógicamente a la vez algunas observaciones muy difundidas y algunos elementos inconscientes». No es nada seguro que los «elementos» inconscientes tengan nada que ver en esto. La obsesión, la negatividad de las fuerzas de la muerte se explica suficientemente como la instancia amenazante, la inminencia de esas fuerzas errantes desde el momento que escapan al grupo y no pueden ya intercambiarse en él. «El muerto se venga» efectivamente. Pero el doble hostil, el muerto hostil no encarna otra cosa que el fracaso del grupo en preservar su material de intercambio simbólico, en repatriar en el grupo, mediante un ritual apropiado, esa «naturaleza» que escapa con la muerte y que cristaliza entonces en una instancia maléfica, la cual no rompe jamás sin embargo, su relación con el grupo, pero la ejerce en forma de persecución (el trabajo muerto congelado en el capital fijo tiene para nosotros el mismo rol). Esto no tiene nada que ver con alguna proyección del super-ego o dispositivo inconsciente venido del fondo de la especie...

todas las configuraciones posibles. El inconsciente, el orden psíquico en general se convierte en la instancia irrebalsable que da derecho de per-nada sobre todas las formaciones individuales y sociales anteriores. Pero cuyo imaginario prolifera también en el futuro: si el inconsciente es nuestro mito moderno y el psicoanálisis su profeta, la liberación del inconsciente (la Revolución del Deseo) es su herejía.

Ahora bien, el pensamiento del inconsciente, *como el de la conciencia*, es también un pensamiento de la discontinuidad y de la ruptura. Simplemente, reemplaza la posibilidad del objeto y del sujeto de la conciencia por la irreversibilidad de un objeto perdido y de un sujeto que se escapa para siempre. Descentrado, continúa sin embargo en la órbita del pensamiento occidental, con sus «tópicos» sucesivos (el infierno/el cielo-el sujeto/la naturaleza-el consciente/el inconsciente), donde el sujeto descuartizado no puede sino soñar con una continuidad perdida.¹⁷ Esta jamás alcanza la *utopía*, que no es en absoluto el fantasma de un orden perdido sino, contra todos los tópicos de la discontinuidad y de la represión, el pensamiento de un orden dual, de un orden de la reversibilidad, de un orden simbólico (en el sentido cabal y etimológico del término), en el que por ejemplo la muerte no es un espacio separado, en el que su propio cuerpo ni su sombra, son para el sujeto espacios separados, en el que no hay muerte que ponga fin a la historia del cuerpo, en el que no hay barra que ponga fin a la ambivalencia del sujeto y del objeto, en el que no hay más allá (la supervivencia y la muerte) ni más acá (el inconsciente y el objeto perdido), sino actualización inmediata, y no fantasmada, de la reciprocidad simbólica. Este pensamiento utópico no es fusional: sólo la nostalgia engendra utopías fusionales. Aquí nada es nostálgico, ni perdido, ni separado, ni inconsciente. Todo está ahí ya, y reversible y sacrificado.

17. El neo-milenarismo de la liberación del inconsciente no debe analizarse como una distorsión del psicoanálisis: se engendra lógicamente de la resurrección imaginaria de ese objeto perdido, de ese objeto «a» que el psicoanálisis entierra en el corazón de su teoría: esa realidad inencontrable para siempre, y que le permite guardar las puertas de lo simbólico. Ese objeto «a» es el verdadero espejo del Deseo, al mismo tiempo que el espejo del psicoanálisis.

LA ECONOMÍA POLÍTICA Y LA MUERTE

«No morimos porque hay que morir: morimos porque es un mecanismo al cual obligamos a la conciencia un día, no hace mucho tiempo.»

Vaneghem

«Den Göttern ist der Tod immer nur ein Vorurteil - Para los Dioses, la muerte no es más que un prejuicio.»

Nietzsche

La muerte, en cuanto supuesto universal de la condición humana, no existe sino desde que hay una discriminación *social* de los muertos. La *institución* de la muerte, como la de la supervivencia y la inmortalidad, es una conquista tardía del racionalismo *político* de las castas de sacerdotes y de las Iglesias: ellas basan su poder en el manejo de esa esfera imaginaria de la muerte. En cuanto a la desaparición de la supervivencia religiosa, es la conquista, más tardía aún, de un racionalismo político de *Estado*. Cuando la inmortalidad desaparece ante el progreso de la razón «materialista», es simplemente que ha pasado a la vida misma: y el Estado basa su poder en la administración *de la vida como supervivencia objetiva*. Más firme que la Iglesia: no es a expensas de lo imaginario del más allá, sino a expensas de lo imaginario de esta vida como crecen el Estado y su poder abstracto. Es sobre la muerte secularizada, la trascendencia de lo social, que se apoya, y su fuerza proviene de esa abstracción mortal que encarna. Al igual que la medicina es la administración del cadáver, el Estado es la del cuerpo muerto del *socius*.

La Iglesia se instituyó de una vez a causa de la división entre la inmortalidad y la vida, entre el mundo terrestre y el Reino Celestial. Y vela sobre ella celosamente, porque si esa distancia desaparece, se acaba su poder. La Iglesia vive de la *eternidad diferida* (como el Estado vive de la sociedad diferida, como los partidos revolucionarios viven de la revolución diferida: todos viven de la muerte), pero tuvo dificultades para imponerla. Todo el cristianismo primitivo, y más tarde el cristianismo popular, mesiánico y herético, vive de la esperanza del segundo advenimiento de Cristo, de la exigencia de realización inmediata del Reino de Dios (cf. Mühlmann: *Les Messianismes révolutionnaires*). Las multitudes cristianas no creían al principio en un cielo y en un infierno del más allá: su visión implica la disolución pura y simple de la muerte en la voluntad colectiva de *eternidad inmediata*. Las grandes herejías maniqueas, que pusieron en peligro los cimientos de la Iglesia, heredan el mismo principio puesto que

interpretan este mundo como dualidad agónica, *aquí-abajo*, del principio del bien y del mal; hacen descender el infierno a la tierra, lo que es tan impío como hacer descender a ella el cielo. Por haber borrado esa veladura del más allá, serán sometidas ferozmente, como lo serán las herejías espiritualistas del tipo de San Francisco de Asís y de Joaquín de Fiore, cuya caridad radical equivalía a establecer en la tierra una comunidad total y a ahorrar el Juicio Final. Los cátaros tenían también un poco a la perfección *realizada*, a la indistinción del espíritu y del cuerpo, a la inmanencia de la salvación en la fe colectiva, lo que equivalía a reírse del poder de muerte de las Iglesias. En el curso de su historia, la Iglesia ha tenido que dismantelar la comunidad primitiva, porque ésta tiene tendencia a salvarse sola, gracias a su propia energía y a la reciprocidad intensa que la recorre. Contra la universidad abstracta de Dios y de la Iglesia, sectas y comunidades practican la «autogestión» de la salvación, que consiste en la exaltación simbólica del grupo, y se acaba eventualmente en un vértigo de muerte. Lo que condiciona la posibilidad de las Iglesias es la liquidación incesante de esa exigencia simbólica; es lo que condiciona igualmente la posibilidad del Estado. Aquí es donde entra en escena la economía política.

Contra el deslumbramiento terrestre de las comunidades, la Iglesia impone una *economía política de la salvación individual*. Primeramente a través de la fe (pero convertida en relación *personal* del alma con Dios, en lugar de la efervescencia de una comunidad), luego a través de las obras y de los méritos, es decir, de una economía en el sentido propio del término, con su cálculo final y sus equivalencias. Es entonces, como siempre desde que surge un proceso de acumulación¹⁸, cuando la muerte aparece verdaderamente en el horizonte de la vida. Es entonces cuando el Reino pasa verdaderamente al otro lado de la muerte, ante la cual cada uno vuelve a encontrarse *solo*. Si el cristianismo arrastra una fascinación del sufrimiento, de la soledad y de la muerte, es en proporción a su universalidad, que implica la destrucción de las comunidades arcaicas. En la forma acabada de lo universal religioso, como en la de lo universal económico (el capital), cada cual vuelve a encontrarse solo.

Es en el siglo XVI cuando esta figura moderna de la muerte se generaliza. Con la Contra-Reforma y los juegos fúnebres y obsesivos del Barroco, pero sobre todo con el protestantismo que, al individualizar las conciencias ante Dios, al desinvertir el ceremonial colectivo, acelera el proceso de angustia individual de la muerte. Es de él también de donde surgirá la inmensa empresa moderna de conjuración de la muerte: la ética de la acumulación y de la producción material, la santificación mediante la inversión, el trabajo y la ganancia que comúnmente se denomina «espíritu del capitalismo» (Max Weber: *La Ética protestante*); esa máquina de salva-

18. La propia ciencia no es acumulativa más que porque se ha aliado con la muerte, porque amontona muerto sobre muerto.

ción de la cual la ascesis intramundana se ha ido retirando en provecho de la acumulación mundana y productiva, sin cambiar de finalidad: la protección contra la muerte.

Antes de ese viraje del siglo xvi, la visión y la iconografía de la muerte en la Edad Media es aún folklórica y alegre. Hay un *teatro colectivo* de la muerte, no se ha enterrado en la conciencia individual y más tarde en el inconsciente). La muerte alimenta todavía en el siglo xv esa gran fiesta mesiánica e igualitaria que fue la Danza de la Muerte: reyes, obispos, príncipes, burgueses, villanos; todos iguales ante la muerte, en desafío al orden no-igualitario del nacimiento, de la riqueza y del poder. Último gran momento donde la muerte pudo aparecer como mito ofensivo, como palabra colectiva. Después, como sabemos, la muerte se ha vuelto un pensamiento «de derecha», individual y trágica¹⁹, «reaccionaria», respecto a los movimientos de rebelión y de revolución social.

La muerte, la nuestra, nació realmente en el siglo xvi. Ha perdido su hoz y su reloj, ha perdido los Jinetes del Apocalipsis, y los juegos grotescos y macabros de la Edad Media. Todo eso era aún folklore y fiesta, mediante lo cual la muerte se intercambiaba aún, claro está no con la «eficacia simbólica» de los primitivos, pero al menos como fantasma *colectivo* en el frontispicio de las catedrales o en los juegos compartidos del infierno. Podemos incluso decir: mientras hay infierno, hay placer. Su desaparición en lo imaginario no es sino la señal de su interiorización psicológica, cuando la muerte deja de ser la gran segadora para convertirse en la angustia de la muerte. Por cuenta de este infierno psicológico, otras generaciones de sacerdotes y de brujos van a desarrollarse, más sutiles y más científicas.

Con la desintegración de las comunidades tradicionales, cristianas y feudales, gracias a la Razón burguesa y al sistema naciente de la economía política, la muerte deja de compartirse. Es a semejanza de los bienes materiales, que circulan cada vez menos, como en los intercambios anteriores, entre los compañeros inseparables (es siempre más o menos una comunidad o un clan que intercambia), y cada vez más bajo el signo de un equivalente general. Igualmente, cada cual se encuentra solo ante la muerte; y esto no es una coincidencia. Porque *la equivalencia general es la muerte*.

Es, a partir de ahí, la obsesión de la muerte y la voluntad de abolir la muerte mediante la acumulación, lo que se convierte en el motor fun-

19. Otra idea individualista y pesimista de la muerte existió antiguamente, la de los estoicos. Pensamiento aristocrático precristiano ligado también a la concepción de una soledad personal de la muerte en una cultura cuyos mitos colectivos se derrumbaban. La misma nota reaparece en Montaigne y Pascal, en el señor feudal o el jansenista noble (gran burguesía ennoblecida), en la resignación humanista o el cristianismo desesperado. Pero ahí comienza ya la interiorización moderna de la angustia de la muerte.

damental de la racionalidad de la economía política. Acumulación del valor, y en particular del tiempo como valor, en el fantasma de una prórroga de la muerte al término de un infinito lineal del valor. Incluso los que no creen en una eternidad personal, creen en lo infinito del tiempo como en un capital del tipo de interés doble compuesto. El infinito del capital pasa al infinito del tiempo, la eternidad de un sistema productivo que no conoce la reversibilidad del intercambio/don, sino sólo la irreversibilidad del crecimiento cuantitativo. La acumulación del tiempo impone la idea de progreso, como la acumulación de la ciencia impone la idea de verdad: en uno y otro caso, lo que se acumula ya no se intercambia simbólicamente, y se convierte en una dimensión *objetiva*. En el límite, la objetividad total del tiempo, así como la total acumulación equivalen a la imposibilidad total de intercambiar simbólicamente; a la muerte. De ahí el impase absoluto de la economía política: quiere abolir la muerte mediante la acumulación, pero el propio tiempo de la acumulación es el de la muerte. No se puede esperar ninguna revolución dialéctica al término de este proceso, es una aceleración anormal en espiral.

Ya sabíamos que la racionalización económica de los intercambios (el mercado) es la forma social que *produce* la penuria (Marshall Sahlins: *Stone Age Economics*, «La Primera Sociedad de abundancia»). Asimismo, es la acumulación indefinida del tiempo como valor bajo el signo de la equivalencia general; lo que acarrea *esa penuria absoluta del tiempo que es la muerte*.

¿Contradicción del capitalismo? No, el comunismo es en esto solidario de la economía política, puesto que también aspira a la abolición de la muerte según el mismo fantasma de progreso y de liberación, según el mismo esquema fantástico de una eternidad de acumulación y de fuerzas productivas. Sólo su desconocimiento total de la muerte excepto como un horizonte hostil que hay que vencer mediante la ciencia y la técnica) lo ha protegido hasta ahora de las peores contradicciones. Porque de nada sirve querer abolir la ley del valor si se quiere al mismo tiempo abolir la muerte, es decir, preservar la vida como valor absoluto. Es la vida misma la que debe abandonar la ley del valor y llegar a intercambiarse contra la muerte. De todo esto los materialistas no se preocupan en absoluto, en su idealismo de una vida expurgada de la muerte, de una vida al fin «liberada» de toda ambivalencia.²⁰

Toda nuestra cultura no es más que un inmenso esfuerzo para disociar la vida de la muerte, conjurar la ambivalencia de la muerte en

20. En esto no hay ninguna diferencia entre el materialismo ateo y el idealismo cristiano, porque si bien se distancian respecto a la cuestión de la inmortalidad (pero que haya algo o no después de la muerte no tiene importancia: *that is not the question*), concuerdan en el principio fundamental: la vida es la vida —la muerte es siempre la muerte— es decir, en el designio de tenerlas cuidadosamente distanciadas una de otra.

beneficio exclusivo de la reproducción de la vida como valor, y del tiempo como equivalente general. Abolir la muerte, tal es nuestro fantasma que se ramifica en todas direcciones: el de la supervivencia y la eternidad para las religiones, el de la verdad para la ciencia, el de la productividad y la acumulación para la economía.

Ninguna otra cultura conoce esta oposición distintiva de la vida y la muerte en beneficio de la vida como positividad: la vida como acumulación, la muerte como vencimiento.

Ninguna otra cultura conoce este impase: desde que cesa la *ambivalencia* de la vida y la muerte, desde que cesa la *reversibilidad* simbólica de la muerte, se entra en un proceso de acumulación de la vida como *valor*; pero, al mismo tiempo, se entra también en el campo de la producción *equivalente* de la muerte. De este modo, esa vida convertida en valor está constantemente *pervertida* por la muerte equivalente. La muerte se convierte, a cada instante, en el objeto de un deseo perverso. La separación misma de la vida y la muerte es invadida por el deseo.

Solamente entonces podemos hablar de impulso de muerte. Solamente entonces podemos hablar de inconsciente, porque el inconsciente *no es más que esta acumulación de la muerte equivalente*; la que no se intercambia ya y no puede sino cobrarse en el fantasma. Lo simbólico es el sueño inverso de una finalidad de acumulación, y de una reversibilidad posible de la muerte en el intercambio. La muerte *simbólica*, la que no ha sufrido esa disyunción *imaginaria* de la vida y de la muerte que está en el origen de la *realidad* de la muerte, aquélla, se intercambia en un ritual social de fiesta. La muerte real/imaginaria (la nuestra) no puede sino rescatarse en un trabajo individual de duelo, que el sujeto cumple por la muerte de los otros y por él mismo desde su propia vida. Es el trabajo de duelo que alimenta la metafísica occidental de la muerte desde el cristianismo hasta el concepto metafísico de impulso de muerte.

EL IMPULSO DE MUERTE

Con Freud, pasamos de la muerte filosófica, del drama de la conciencia, a la muerte como proceso impulsivo, inscrito en el orden del inconsciente; de una metafísica de la angustia a una metafísica del impulso. Todo resulta como si la muerte, *liberada del sujeto*, encontrara al fin su estatuto de finalidad *objetiva*: energía impulsiva de muerte o principio de funcionamiento psíquico.

Al volverse impulso, la muerte no deja de ser un fin (es incluso el único a partir de ahí: el postulado del impulso de muerte significa una

extraordinaria simplificación de las finalidades, puesto que incluso el Eros está subordinado a ella), pero esta finalidad se profundiza hasta inscribirse en el inconsciente. Ahora bien, este profundizarse de la muerte en el inconsciente, coincide con el profundizarse del sistema dominante: la muerte se convierte al mismo tiempo en un «principio de funcionamiento psíquico» y en el «principio de realidad» de nuestras formaciones sociales, a través de la inmensa movilización represiva del trabajo y de la producción. O también, Freud establece, con el impulso de muerte, el proceso de *repetición* en el meollo de las determinaciones objetivas, en el momento mismo del tránsito del sistema general de la producción a la pura y simple *reproducción*. Esta coincidencia resulta extraordinaria por poco que, más allá de su estatuto metapsicológico, nos interese en una *genealogía* del concepto del impulso de muerte. ¿Es este un «descubrimiento» de orden antropológico que eclipsa a todos los demás (y que puede servir, por lo tanto, de principio universal de explicación: podemos imaginar toda la economía política como dominada y engendrada por el impulso de muerte)?, ¿o bien, este concepto se *produjo* en un momento dado, en relación con tal configuración del sistema? En este caso, su radicalidad no es sino la del propio sistema, y el concepto sólo viene a sancionar una cultura de la muerte, dándole la etiqueta de pulsión transhistórica. Operación que es la de todo pensamiento idealista, pero que nos rehusamos a admitir en Freud. Con Freud (como con Marx), la razón occidental dejaría de racionalizar, de idealizar sus propios principios, de idealizar la realidad misma, por su efecto crítico de «objetividad»; y designaría al fin las estructuras irrebasables, impulsivas o económicas: así pues, el impulso de muerte como el *eterno* proceso del deseo. ¿Pero, por qué este postulado no podría concernir, él también, a los procesos de elaboración secundaria?

Es cierto que, en un primer momento, el impulso de muerte rompe con el pensamiento occidental. Del cristianismo al marxismo y al existencialismo, o bien la muerte es francamente negada y sublimada, o bien es dialectizada. En la teoría y la práctica marxistas, la muerte es de ahora en adelante vencida en la conciencia de clase, o bien es integrada como negatividad histórica. Más generalmente, toda la práctica occidental de dominio de la naturaleza y de sublimación de la agresividad en la producción y la acumulación, se caracteriza como Eros constructivo: Eros pone a servir la agresividad sublimada a sus fines y, en el movimiento del devenir (de la economía política igualmente), la muerte es destilada como negatividad, en dosis homeopáticas. Incluso las filosofías modernas del «ser-para-la-muerte» revocan esta tendencia: la muerte sirve en ellas de envite trágico al sujeto, sella su absurda libertad.²¹

21. A la dialéctica cristiana de la muerte, que resume y remata la fórmula de

Con Freud es completamente diferente. No hay sublimación, ni siquiera trágica, no hay dialéctica posible con el impulso de muerte. Por primera vez, la muerte aparece como *principio* indestructible, opuesto al Eros. Y esto sin consideración al sujeto, a la clase o a la historia: es la dualidad irreductible de dos impulsos, Eros y Tánatos, lo que en cierta forma resucita la antigua versión maniquea del mundo, la del antagonismo sin fin de los dos principios del bien y del mal. Visión muy potente, venida de los cultos arcaicos donde palpitaba aún la intuición fundamental de una especificidad del mal y de la muerte. Visión insostenible para la Iglesia, que dedicará siglos a exterminarla y a imponer por fin la preeminencia del principio del Bien (Dios), rebajando el mal y la muerte a un principio negativo, dialécticamente subordinado al otro (el Diablo). Pero siempre la pesadilla de una autonomía del Arcángel del Mal, Lucifer (bajo todas sus formas, desde herejías populares

Pascal: «Importa para toda la vida el saber si el alma se mortal o inmortal», le sucede el pensamiento humanista del dominio racionalista de la muerte, que tiene sus fuentes en occidente en los estoicos y los epicúreos (Montaigne —negación de la muerte— serenidad sonriente y helada), hasta el siglo XVIII y Feuerbach: «La muerte es un fantasma, una quimera, puesto que sólo existe cuando no existe». Puesta en escena de la razón, que no resulta nunca de un exceso de vida o de una aceptación entusiasta de la muerte: el humanismo está a la búsqueda de una *razón natural* de la muerte, de una cordura apoyada en la ciencia y en las Luces.

A esta superación formal y racionalista de la muerte sucede la razón dialéctica; la muerte como negatividad y movimiento del devenir. Hegel. Esta bella dialéctica retraza el movimiento ascendente de la economía política.

Se descompone a continuación para dar lugar a la irreductibilidad de la muerte, a su inminencia insuperable (Kierkegaard). La razón dialéctica se derrumba en Heidegger: toma una dirección subjetiva e irracional, la de una metafísica del absurdo y de la desesperación, que no deja de ser sin embargo, la dialéctica de un sujeto consciente que reencuentra en ella una libertad paradójica: «Todo está permitido, puesto que la muerte es insuperable» (*quia absurdum*; Pascal no estaba tan lejos de este pathos moderno de la muerte). Camus: «El hombre absurdo mira fijamente a la muerte con una atención apasionada, y esta fascinación le libera».

La angustia de la muerte como prueba de verdad. La vida humana como ser-para-la-muerte. Heidegger: «El Ser auténtico para la muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento oculto de la historicidad del hombre» (*Sein und Zeit*). La muerte como «autenticidad»: hay en esto, con respecto al sistema mismo mortífero, una puja vertiginosa, un desafío que es en realidad, una obediencia profunda. El terrorismo de la autenticidad mediante la muerte, un proceso secundario más por el cual la conciencia recupera su «finitud» como destino, por una acrobacia dialéctica. La angustia como principio de realidad y de «libertad», es otra vez lo imaginario, que ha sustituido en su fase contemporánea el espejo de la muerte al de la inmortalidad. Pero todo esto sigue siendo muy cristiano y se mezcla constantemente con el cristianismo «existencialista».

El pensamiento revolucionario por su parte, oscila entre una *dialectización* de la muerte como negatividad y un objetivo *racionalista* de abolición de la muerte: acabar con ella como con un obstáculo «reaccionario», solidario del capital, gracias a la ciencia y a la técnica, hacia la inmortalidad del hombre genérico, más allá de la historia, en el comunismo. La muerte, como tantas otras cosas, no es más que una superestructura, cuya suerte será saldada por la revolución de la infraestructura.

y supersticiones, que tienen tendencia a tomar al pie de la letra la existencia de un principio del mal y, por lo tanto, a rendirle culto, hasta la magia negra y la teoría jansenista, sin contar los cátaros) obsesionará los días y las noches de la Iglesia. Al pensamiento radical de la muerte, al pensamiento dualista y maniqueo, opondrá la dialéctica como teoría institucional y arma de disuasión. Y la historia contemplará la victoria de la Iglesia y de la dialéctica (incluida en ella la dialéctica «materialista»). En este sentido, Freud rompe muy profundamente con la metafísica cristiana y occidental.

La dualidad de los instintos de vida y de muerte corresponde con más precisión a la posición de Freud en *Más allá del principio del placer*. En *El Malestar de la Cultura*, la dualidad se acaba en un ciclo del solo impulso de muerte. Eros no es más que un rodeo de la cultura hacia la muerte, que subordina todo a sus propios fines. Pero esta última versión no vuelve sin embargo más acá de la dualidad, hacia una dialéctica inversa. Porque no hay dialéctica sino del devenir constructivo del Eros, cuya meta es «establecer unidades cada vez más grandes, unir y ordenar las energías». A esto se opone el impulso de muerte bajo dos características principales:

I. El es lo que disuelve los conjuntos, desliga las energías, des hace el discurso orgánico de Eros, para devolver las cosas a lo inorgánico, a lo *ungebunden*, a lo utópico, de cierta forma, por oposición a los tópicos articulados y constructivos del Eros. Entropía de la muerte, negentropía del Eros.

II. Este poder de disgregación, de desarticulación, de *defección*, implica una contra-finalidad radical en forma de involución hacia el estado anterior e inorgánico. La compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*), o «tendencia a la reproducción, que hace surgir y revivir incluso los sucesos pasados que no comportaban la más mínima satisfacción», es primeramente la tendencia a reproducir ese no-suceso por excelencia que fue, para todo ser viviente, el estado anterior e inorgánico de cosa, es decir, la muerte. Por lo tanto, es siempre como ciclo repetitivo como viene la muerte a dismantelar las finalidades constructivas, lineales o dialécticas, del Eros. Viscosidad del impulso de muerte, elasticidad de lo inorgánico, que resiste por doquier, victoriosamente, a la estructuración de la vida.

Hay por lo tanto, en el postulado del impulso de muerte —bien sea en su forma dual o en la contra-finalidad incesante y destructora de la repetición— algo de irreductible a todos los dispositivos intelectuales del pensamiento occidental. El pensamiento de Freud actúa en el fondo, él mismo, como impulso de muerte en el universo teórico occidental. Pero entonces, por supuesto, es absurdo otorgarle un estatuto constructivo de «verdad»: la «realidad» del instinto de muerte es indefendible; para mantenerse fiel a la intuición del impulso de muerte, hay que mantenerle en la hipótesis destructiva, es decir, asumirlo en

los solos límites de la deconstrucción que lleva a cabo respecto a todo pensamiento anterior, pero también, e inmediatamente, deconstruirlo a él como concepto. Sería impensable —excepto como último subterfugio de la razón— que el principio de deconstrucción fuera el único en escaparse a ello.

Contra lo que hay que defender al impulso de muerte es contra todas las tentativas para redialectizarlo en un nuevo edificio constructivo. Marcuse es un buen ejemplo de ello. Habla de la represión a través de la muerte: «La teología y la filosofía entran hoy en competencia para celebrar la muerte como una categoría existencial. Desnaturalizando (!) un hecho biológico para hacer de él una esencia ontológica, atribuyen una bendición trascendental a la culpabilidad de la humanidad, que ellas ayudan a perpetuar» (*Eros y Civilización*). Este en cuanto a la «superrepresión». En cuanto a la represión fundamental: «El hecho crudo de la muerte niega de una vez por todas la realidad de una existencia no represiva». «Porque la muerte es la negatividad final del tiempo, mientras que el disfrute exige la eternidad... El tiempo no tiene poder sobre el Acá, pero el Yo está sometido al tiempo. La simple anticipación del fin inevitable, presente en cada instante, introduce un elemento represivo en todas las relaciones libidinosas.» Pasemos sobre el «hecho crudo de la muerte»: jamás un hecho crudo, tan sólo una relación social es represiva. Pero lo más curioso es la forma en que esta represión fundamental de la muerte va a cambiar de signo con la «liberación» de Eros: «El instinto de muerte obra bajo la dirección del principio del Nirvana: tiende hacia un estado... sin necesidades. Esta tendencia del instinto implica que sus manifestaciones destructoras disminuyeron en la cercanía de tal estado. Si el objetivo fundamental del instinto no es el cese de la vida, sino el del dolor, la ausencia de tensión, paradójicamente el conflicto entre la muerte y la vida se reduce a medida que la vida se aproxima más al estado de satisfacción»... «Eros liberado de la superrepresión, quedaría reforzado; y así reforzado, absorbería en cierta forma al instinto de muerte. *El valor instintual de la muerte sería modificado*» (p. 203). Así pues, vamos a poder cambiar al instinto y triunfar del hecho crudo, de acuerdo con la vieja filosofía idealista de la necesidad y de la libertad: «La muerte puede volver a ser un signo de libertad. La necesidad de la muerte no refuta la posibilidad de la liberación final. Al igual que todas las demás necesidades, puede volverse racional, indolora». La dialéctica marcusiana implica, por lo tanto, el rebajamiento total del impulso de muerte (¡no obstante, este pasaje está seguido inmediatamente en *Eros y Civilización* de la «crítica del revisionismo neo-freudiano»!). Podemos medir cuántas resistencias provoca este concepto en las aïmas piadosas. Aquí también, no está de más toda la dialéctica —en este caso de la «liberación» de Eros, en otros, de las fuerzas productivas— para acabar con la muerte.

El impulso de muerte es molesto, porque no permite ninguna restau-

ración dialéctica. En eso estriba su radicalidad. Pero el pánico que provoca no le confiere un estatuto de verdad: hay que preguntarse si no resultará ser una racionalización de la muerte, en última instancia.

Primeramente es la convicción la que habla en Freud (en otras partes Freud hablará de hipótesis especulativa): «La convicción que hemos adquirido de que la vida psíquica está dominada por la tendencia a la invariabilidad, a la supresión de la tensión interna provocada por las excitaciones (principio del Nirvana — Barbara Low), esta convicción constituye una de las más poderosas razones que nos inducen a creer en la existencia de instintos de muerte» (*Más allá del principio del placer*). ¿Por qué, entonces, todos los esfuerzos de Freud para fundar su instinto de muerte en la racionalidad biológica (análisis de Weissmann, etc.)?; esfuerzo positivista que deploramos generalmente, un poco como la tentativa de dialectizar la Naturaleza en Engels, y que de común acuerdo olvidamos por afecto a él. Y sin embargo: «Si admitimos, como un hecho experimental, sin excepción, que todo lo que vive vuelve al estado inorgánico, muere por razones internas, podemos decir: el fin hacia el cual tiende toda vida es la muerte; y a la inversa, lo no-vivo es anterior a lo vivo... Esos guardianes de la vida que son los instintos, han sido primitivamente los satélites de la muerte».

Es difícil desprender aquí el impulso de muerte del positivismo para hacer de él una «hipótesis especulativa» o un «puro y simple principio de funcionamiento psíquico» (Pontalis, revista). No hay, por lo demás, a este nivel, verdadera dualidad de impulsos: sólo la muerte es finalidad. Pero es esta finalidad la que plantea a su vez un problema crucial, porque inscribe la muerte en una anterioridad tal, como destino orgánico y psíquico, casi como programación y código genético; en resumen, en una *positividad* tal que, salvo si se cree en la realidad científica de este impulso, no se le puede considerar más que como mito. No podemos sino oponer a Freud lo que él mismo dice: «La teoría de los impulsos es, por decirlo así, nuestra mitología propia. Los impulsos son seres míticos, grandiosos en su indeterminación» (Nuevo ciclo de conferencias para introducir al psicoanálisis).

Si el impulso de muerte es un mito, interpretemoslo. Interpretemos el impulso de muerte, y el concepto de inconsciente mismo como mitos, y no tengamos en cuenta su efecto, o su esfuerzo de «verdad». Un mito cuenta algo: no tanto en su contenido como en la forma de su discurso. Apostemos a que, bajo las especies metafóricas de la sexualidad y la muerte, el psicoanálisis cuenta algo relativo a la organización fundamental de nuestra cultura. Cuando el mito ya no se cuenta, cuando erige sus fábulas en axiomas, pierde esa «indeterminación grandiosa» de que habla Freud. «El concepto no es sino el residuo de una metáfora», dijo Nietzsche. Apostemos, por lo tanto, a la *metáfora* del inconsciente, a la *metáfora* del impulso de muerte.

Eros al servicio de la muerte, toda la sublimación cultural como

un largo rodeo hacia la muerte, el impulso de muerte alimentando la violencia represiva y presidiendo la cultura como un superyo feroz, las fuerzas de la vida inscribiéndose en la compulsión de repetición —todo esto es cierto, pero cierto de *nuestra* cultura— empresa de muerte buscando abolir la muerte y por ello mismo, erigiendo muerte sobre muerte, y obsesionada por ella como por su propio fin. Esto, el término de «impulso» lo dice metafóricamente, y designa con esto la fase contemporánea del sistema de la economía política (¿es todavía la economía política?), donde la ley del valor, bajo la forma estructural más terrorista, se acaba en la pura y simple reproducción compulsiva del código; donde la ley del valor parece una finalidad tan irreversible como un impulso, tal como reviste para toda nuestra cultura carácter de destino. Estadio de la inmanencia repetitiva de una misma ley en todos los instantes de la vida. Estadio en el que el sistema tropieza con su propio fin, cogido entre el bloqueo de la muerte como finalidad objetiva, y la subversión total por el impulso de muerte como proceso de desconstrucción. La metáfora del impulso de muerte dice todo esto simultáneamente; porque el impulso de muerte es a la vez el sistema y el *doble* del sistema, su desdoblamiento en una contra-finalidad radical (cf. el Doble, y su «inquietante extrañeza», *Das Unheimliche*).

He ahí lo que cuenta el mito. Pero veamos cómo funciona la muerte cuando se da como discurso objetivo de «impulso». Con el término de «impulso», cuya definición es a la vez biológica y psíquica, el psicoanálisis se arraiga en categorías salidas directamente de lo imaginario de una cierta razón occidental: lejos de contradecirle radicalmente, debe por el contrario interpretarse como un momento del pensamiento occidental. En cuanto a lo biológico: es evidente que es la racionalidad científica la que produce la distinción del vivo y el no-vivo, sobre la cual se funda la biología. Literalmente, la ciencia, al producirse a sí misma como código, produce el muerto, el no-viviente, como objeto conceptual, y la separación del muerto como axioma a partir del cual ella podrá legislar. No hay objeto bueno (científico) como no hay indio bueno, sino muerto. Ahora bien, es a ese estado inorgánico al que se refiere el impulso de muerte, a ese estatuto de no-vivo, que no resulta más que del decreto arbitrario de la ciencia, y para decirlo todo, de su propio fantasma de represión y de muerte. No siendo, a fin de cuentas, más que el ciclo de repetición del no-vivo, el impulso de muerte participa de lo arbitrario de la biología, y lo duplica con un trayecto psíquico. Ahora bien, no todas las culturas producen el concepto separado del no-vivo, sólo nuestra cultura lo produce bajo el signo de la biología. Bastaría, por lo tanto, suprimir esta discriminación para invalidar al mismo tiempo el concepto de impulso de muerte. Este no es, finalmente, más que un arreglo teórico entre el vivo y el no-vivo, sin más salida que todas las tentativas de articulación en que se pierde la cien-

cia. Definitivamente, siempre es el no-vivo el que gana, la axiomática de un sistema de muerte (cf. J. Monod: *El Azar y la Necesidad*).

El problema es el mismo para lo psíquico; y aquí es todo el psicoanálisis lo que se debate. Hay que preguntarse cuándo y por qué nuestro sistema comienza a producir lo «psíquico». La autonomía de lo psíquico es reciente. Ella duplica a un nivel superior, la de lo biológico. La línea pasa esta vez entre lo orgánico, lo somático y... algo más. No existe lo psíquico más que sobre la base de esta distinción. De ahí la inextricable dificultad después para rearticular el conjunto; de donde resulta precisamente el concepto de impulso, que intenta servir de intermediario entre los dos, y simplemente participa de lo arbitrario de uno y otro. La metapsicología del impulso va a la par aquí con la metafísica del alma y el cuerpo: es su reescritura en un estadio más avanzado.

El orden separado de lo psíquico resulta de la precipitación, en nuestro «fuero interno», consciente o inconsciente, de todo lo que el sistema prohíbe intercambiar colectiva y simbólicamente. Es un orden de lo rechazado. Nada extraño que esté dominado por el impulso de muerte; puesto que no es sino el precipitado individual de un orden de muerte. Y el psicoanálisis, que lo teoriza en cuanto tal, no hace, como cada disciplina en su orden, más que sancionar esa discriminación mortal.

Consciente, inconsciente, super-yo, culpabilidad, represión, procesos primarios y secundarios, fantasma, neurosis y psicosis; si esto funciona bien así, *si admitimos* la circunscripción de lo psíquico en cuanto tal, que produce nuestro sistema (y no cualquiera) como forma inmediata y fundamental de la inteligibilidad, es decir, como código. La omnipotencia del código es precisamente esta inscripción de esferas separadas, todas responsables de una investigación especializada y de una ciencia soberana; pero la psíquica es sin duda la que tiene el mejor porvenir. ¡Todos los procesos salvajes, errantes, transversales, simbólicos, se inscribirán en ella para ser allí domesticados, *en nombre del inconsciente*, el cual, por una extraordinaria burla, ahora hace el papel de *lentmotiv* de la «liberación» radical! ¡La misma muerte será domesticada bajo el signo del impulso de muerte!

El hecho es que es contra Freud mismo y contra el psicoanálisis que hay que interpretar el impulso de muerte si queremos conservar su radicalidad. El impulso de muerte debe ser entendido como algo que actúa en contra de toda la positividad científica del aparato psicoanalítico tal como Freud lo elaboró. No es la formulación extrema ni la conclusión más radical, es su vuelco, y los que han rechazado su concepto, han visto en cierta forma más claro que los que lo aceptan siguiendo los pasos del psicoanálisis, siguiendo en esto al mismo Freud, sin comprender quizá lo que dice. El impulso de muerte vuelve, en efecto, virtualmente inútiles, excede de lejos a todos los puntos de vista y los dispositivos anteriores: económico, energético, tópico, incluso psíquico.

Con mayor razón, desde luego, a la lógica impulsiva, a la cual apela, heredada de la mitología científica del siglo XIX. Lacan lo ha adivinado quizá, cuando habla de la «ironía» de este concepto, de la paradoja inaudita e insoluble que plantea. El psicoanálisis ha tomado históricamente la resolución de reconocer en él a su más extraño hijo, pero la muerte no se deja atrapar en el espejo del psicoanálisis. Actúa como principio total, radical, de funcionamiento, no necesita para ello del rechazo ni, por lo tanto, de una economía libidinal. No necesita del rodeo de los tópicos sucesivos, de los cálculos de energía, en el límite, economiza el inconsciente; denunciando todo eso *también* como una máquina constructiva del Eros, como máquina positiva de interpretación, que ella deshace y desmantela como a cualquier otra. Principio de contra-finalidad, hipótesis especulativa radical, meta-económica, meta-psíquica, meta-energética, meta-psicoanalítica, el (impulso de) muerte está más allá del inconsciente; debe ser arrancado al psicoanálisis y vuelto contra él.

LA MUERTE EN BATAILLE

La visión psicoanalítica de la muerte es aún, en su radicalidad, una visión *por defecto*: *coacción* impulsiva de repetición, perspectiva de equilibrio final en el continuo inorgánico, abolición de las diferencias, de las intensidades, según una involución hacia el punto más bajo, entropía de la muerte, conservadurismo del impulso, equilibrio por defecto del Nirvana: esta teoría presenta indudables afinidades con la economía política. Malthusiana como ésta, su objetivo es defenderse contra la muerte. Porque la economía política no existe más que por defecto: la muerte en ella es ese punto ciego, la ausencia que obsede todos los cálculos. Y sólo la ausencia de la muerte permite el intercambio de los valores y el juego de las equivalencias. *La inyección infinitesimal de la muerte crearía inmediatamente un exceso tal, una tal ambivalencia, que todo el juego del valor se derrumbaría.* La economía política es una economía de muerte, porque economiza la muerte y la entierra bajo su discurso. El impulso de muerte cae en lo inverso: es el discurso de la muerte, como finalidad irrebalsable. Discurso inverso pero complementario, porque si la economía política es ese Nirvana (acumulación y reproducción indefinidas de valor muerto), el impulso de muerte denuncia la verdad, y al mismo tiempo, la burla absoluta; pero lo hace en los mismos términos del sistema, idealizando la muerte como impulso (finalidad objetiva). Tal cual es, el impulso de muerte es el negativo más radical del sistema actual, pero no hace aún más que tender un espejo a lo imaginario fúnebre de la economía política.

En lugar de instaurar la muerte como regulación de las tensiones

y función de equilibrio, como *economía* del impulso, Bataille la introduce, a la inversa, como paroxismo de los intercambios, superabundancia y exceso. La muerte como acrecentamiento siempre ya ahí, y prueba de que la vida sólo es defectiva cuando la muerte le es quitada, que la vida no existe sino en la irrupción y en el intercambio con la muerte, si no, está destinada a la discontinuidad del valor y, por lo tanto, al déficit absoluto. «Querer que no haya más que vida es hacer que no haya más que muerte.» La idea de que la muerte no es en absoluto una debilidad de la vida, que es requerida por la vida misma, y que el fantasma delirante de suprimirla (el de la economía) equivale a instalarla en el corazón mismo de la vida, pero esta vez como la nada lúgubre y sin fin. Biológicamente: «El pensamiento de un mundo donde la organización artificial asegurase la prolongación de la vida humana, evoca la posibilidad de una pesadilla» (*El Erotismo*). Pero sobre todo simbólicamente; y allí la pesadilla no es una simple posibilidad, es la realidad que vivimos en cada instante: la muerte (el exceso, la ambivalencia, el don, el sacrificio, el gasto y el paroxismo), y por lo tanto, la verdadera vida está ausente de ella. Renunciamos a morir, y acumulamos en vez de perdernos: «Nosotros anexamos el objeto del deseo, que era en realidad el de morir, lo anexamos a nuestra vida durable. Enriquecemos nuestra vida en lugar de perderla». Preeminencia del lujo y de la prodigalidad sobre el cálculo funcional, preeminencia de la muerte sobre la vida como finalidad unilateral de producción y de acumulación: «Si consideramos globalmente la vida humana, vemos que aspira, hasta la angustia, a la prodigalidad, hasta el límite en que la angustia se vuelve intolerable. El resto es charlatanería de moralista... Una agitación afebrada en nosotros pide a la muerte que ejerza sus estragos a nuestras expensas».

La muerte y la sexualidad, en lugar de enfrentarse como principios antagonistas (Freud), se intercambian en el mismo ciclo, en la misma *revolución* cíclica de la continuidad. La muerte no es el «precio» de la sexualidad —especie de equivalencia que encontramos en todas partes en la teoría de los seres vivos complejos (el infusorio es inmortal y asexuado)— ni la sexualidad es el simple rodeo de la muerte, como en *El Malestar de la Cultura*: ellas intercambian sus energías, se exaltan la una a la otra. No existe economía específica ni de una ni de otra, solamente separadas de la vida y la muerte sucumben al efecto de una economía; confundidas, marchan juntas más allá de la economía, en la fiesta y la pérdida (el erotismo para Bataille): «No hay diferencia entre la muerte y la sexualidad. No son sino los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la multitud inagotable de los seres, una y otra tienen el sentido del derroche ilimitado al cual procede la naturaleza en contra del deseo de permanecer, que es propio de cada ser». Una fiesta, por tanto, y fiesta porque es restitución del *ciclo*, allí donde la penuria impone la economía *lineal* de la permanencia; porque

es restitución de una revolución cíclica de la vida y la muerte, allí donde Freud no augura otra salida que la involución repetitiva de la muerte.

Hay, por lo tanto, en Bataille una visión de la muerte como principio excesivo, y como anti-economía. De ahí la metáfora del lujo, del carácter lujoso de la muerte. Sólo el gasto suntuario e inútil tiene sentido; la economía no tiene sentido, no es más que residuo, del cual hemos hecho la ley de la vida, mientras que la riqueza está en el intercambio lujoso de la muerte: el sacrificio, la «parte maldita», la que escapa a la inversión y a las equivalencias, y que sólo puede ser aniquilada. Si la vida sólo es una necesidad de durar *a cualquier precio*, entonces, la aniquilación es un lujo *que no tiene precio*. En un sistema donde la vida está regida por el valor y la utilidad, la muerte se vuelve un lujo inútil, y la sola alternativa.

Esta conjunción lujosa del sexo y la muerte figura en Bataille bajo el signo de la *continuidad*, por oposición a la economía discontinua de las existencias individuales. La finalidad es del orden de lo discontinuo, son los seres discontinuos los que segregan la finalidad, toda clase de finalidades, que se reducen a una sola: su *propia* muerte. «Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida.» La muerte no tiene finalidad, es lo que pone en cuestión la finalidad del ser individual, en el erotismo: «¿Qué significa el erotismo de los cuerpos sino una violación del ser de los compañeros?... Todo el desempeño erótico tiene como principio una destrucción de la estructura del ser cerrado que es en el estado normal un compañero de juego». El desnudar erótico es igual que el dar muerte, en la medida en que inaugura un estado de comunicación, de pérdida de identidad y de fusión. Fascinación de la disolución de las fuerzas constituidas: tal es Eros (a la inversa de Freud, para quien Eros une las energías, las confedera en unidades cada vez mayores). En la muerte, como en Eros, se trata de introducir en la discontinuidad toda la continuidad posible: es un juego con la continuidad total. En este sentido es que «la muerte, ruptura de esa discontinuidad individual a la que nos encadena la angustia, se presenta como una verdad más eminente que la vida». Freud dice exactamente lo mismo, pero *per defecto*. Y no se trata de la misma muerte.

Lo que le falló a Freud, no es ver en la muerte la curvatura misma de la vida, es haberle extraído el vértigo, el exceso, el vuelco de toda economía de la vida que ella opera; es haber hecho de ella, en cuanto impulso final, una ecuación en retraso con la vida. Es haber enunciado su economía final bajo el signo de la repetición, y haber omitido el paroxismo. La muerte no es disolución ni involución, es reversión y desafío simbólico.

Porque por olvido de sí, y demasiado diligentes en anticiparse
 al deseo de los dioses, espontáneamente los seres mortales
 una vez tomado su propio curso, los ojos abiertos,
 escogen hacia la disolución el camino más corto.
 Así busca el torrente el reposo del mar
 se precipita aspirado
 a su pesar fascinado
 de roca en roca sin control
 por la maravillosa nostalgia del abismo...
 El desorden es fascinante. Pueblos enteros también
 se dejan atrapar por el júbilo de la muerte.
 [Había en tiempos de los griegos, a orillas del Xante, una ciudad]
 la generosidad de Brutus los había enfurecido.
 Cuando el fuego estalló, les ofreció ayudarlos
 aunque asediaba su ciudad
 Pero ellos arrojaron a sus hombres de lo alto de las murallas
 el fuego redobla y ellos se regocijan
 Y Brutus que les tiende la mano —pero ellos están fuera
 de sí
 vociferan de terror y de exaltación
 se arrojan hombres y mujeres a las llamas
 y los niños en la contienda
 mueren— o sobre las espadas de sus padres.
 No hubiera debido desafiarlos.
 Pero eso venía de más lejos.
 También sus padres, antiguamente, sorprendidos, acorralados por los persas
 habían incendiado la ciudad, e intentado una salida
 por entre las cañas del río.
 Y sus casas y sus templos se habían
 volatilizado hacia el cielo y con ellos los hombres
 —presas del fuego.
 Sus hijos no lo habían olvidado...

Hölderlin.

*

El postulado según el cual la vida y la muerte se intercambian, según el cual la vida se intercambia a su más alto precio en la muerte, no es del orden de la verdad científica; es una «verdad» prohibida para siempre a la ciencia. Cuando Bataille dice del erotismo «Si la unión de dos amantes es el resultado de la pasión, llama a la muerte, al deseo de homicidio o de suicidio... violación continua de la individualidad discontinua... esos orificios, esas aberturas y esos abismos por donde se

absorben los seres en la continuidad, asimilándola en cierta forma a la muerte...»; no hay ninguna relación objetiva, ninguna ley, ninguna necesidad natural en todo esto. El lujo y el exceso no son funciones y no están inscritos ni en el cuerpo ni en el mundo. La muerte tampoco, esa muerte simbólica, suntuosa, que es del orden del desafío, no está inscrita, contrariamente a la muerte biológica, en ningún cuerpo ni en ninguna naturaleza. Lo simbólico no se confunde nunca con lo real, ni con la ciencia.

Ahora bien, el propio Bataille comete ese error. «El deseo de producir sin gran esfuerzo es propiamente humano. La naturaleza, en cambio, prodiga sin contar, “sacrifica” alegremente.» ¿Por qué buscar la garantía de una naturaleza idealmente pródiga, contra aquella de los economistas, idealmente calculadora? El lujo no es más «natural» que la economía. El sacrificio y el gasto sacrificial no pertenecen al orden de las cosas. Este error lleva a Bataille incluso a mezclar sexualidad reproductora y gasto erótico: «El exceso de donde procede la reproducción y el que es la muerte no pueden ser comprendidos sino el uno con ayuda del otro». Ahora bien, la reproducción en cuanto tal es sin excesos —incluso si implica la muerte del individuo, se trata, aun así, de una economía positiva y de una muerte funcional— en beneficio de la especie. La muerte sacrificial, en cambio, es anti-reproductiva y antiprodutiva. Apunta, desde luego, a una continuidad, como dice Bataille, pero no la de la especie, que no es más que la continuidad de un orden de la vida, mientras que la continuidad radical, aquella donde el sujeto se abisma en el sexo y la muerte, significa siempre el deterioro profundo de un orden. No se apoya en el acto de reproducción, no más que el deseo en la necesidad, no más que el gasto suntuario prolonga la satisfacción de las necesidades; niega en el erotismo esa funcionalidad biológica. Buscar en la ley de la especie el secreto del sacrificio, de la destrucción sacrificial, del juego y del gesto, es funcionalizar también todo esto. Ni siquiera hay contigüidad entre los dos. No hay nada en común entre el exceso erótico y la función sexual y reproductiva. No hay nada en común entre el exceso simbólico de la muerte y el agotamiento biológico de los cuerpos.²²

22. Hay un gran peligro de confusión en esto porque, si bien está reconocido que muerte y sexualidad están biológicamente ligadas como destino orgánico de los seres complejos, sin embargo, esto *nada tiene que ver* con la relación *simbólica* de la muerte y del sexo. La primera se inserta en la positividad del código genético, la segunda en la desconstrucción de los códigos sociales. O más bien, la segunda no está en ninguna parte *inscrita* en una equivalencia biológica, en una cifra o en un lenguaje; sino que es juego, desafío y gozo, y funciona al hacer fracasar a la otra. Entre las dos, entre esa relación *real* muerte/sexualidad y su relación simbólica pasa la censura del intercambio, de un destino social donde todo está en juego.

Weissmann: el soma es mortal, el plasma germinativo es inmortal. Los protozoarios son virtualmente inmortales, la muerte no sobreviene sino entre los metazoarios diferenciados, para quienes la muerte se vuelve posible, e incluso *racional* (la duración

Bataille sucumbe aquí a la tentación naturalista, si no biológica, lo que le conduce a naturalizar hacia la otra vertiente una especie de tendencia a la discontinuidad: «El deseo de durar es propio de cada ser.» Contra una naturaleza que sería derroche de energías vivas y orgía de aniquilamiento, el «ser» se protege mediante las prohibiciones, resiste por todos los medios a este impulso de exceso y de muerte que le viene de la naturaleza (sin embargo, su resistencia no es nunca más que provisional, «los hombres jamás han opuesto a la violencia y a la muerte un no definitivo»). Así se establece en Bataille, sobre la base de una definición *natural* del gasto (la naturaleza como modelo de prodigalidad) y de una definición igualmente sustancial y ontológica de la economía (es el sujeto quien quiere mantenerse en su ser; ¿pero de dónde le viene ese deseo fundamental?), una especie de *dialéctica subjetiva* de la prohibición y de la transgresión, donde el júbilo inicial del sacrificio y de la muerte se pierde en las delicias del cristianismo y de la perversión²³; una especie de *dialéctica objetiva* entre continuidad y

ilimitada de la vida individual se vuelve un lujo inútil; cf. Bataille, para quien es la muerte al contrario lo que constituye un lujo «irracional»). *La muerte no es más que una adquisición tardía de los seres vivientes*. En la historia de las especies vivientes, aparece con la sexualidad.

Así mismo Tournier, en *Les Limbes du Pacifique*: «El sexo y la muerte. Su estrecha connivencia... El insistía en el sacrificio del individuo a la especie que siempre es consumado secretamente en el acto de procreación. Así, la sexualidad es, decía, la presencia viva, amenazante y mortal, de la especie en el seno mismo del individuo. Procrear es suscitar la generación siguiente que inocente, pero inexorablemente, repele a la precedente hacia la nada... Por tanto, es cierto que el instinto que inclina recíprocamente a los sexos es un instinto de muerte. Por eso la naturaleza ha creído su deber el ocultar su juego, sin embargo transparente. Aparentemente los amantes persiguen un placer egoísta, cuando en realidad siguen la vía de la abnegación más loca». Fábula exacta, pero que sólo prueba la correlación *biológica* de la muerte y la sexualidad; el decreto de muerte surge efectivamente con la sexualidad, porque ésta es ya la inserción de un corte funcional y, por tanto, inmediatamente del orden del rechazo. Pero este corte funcional no es del orden del impulso, es *social*. Aparece en un cierto tipo de relación social. Los salvajes no autonomizan la sexualidad como nosotros lo hacemos, están más cerca de lo que describe Bataille: «Hay una desposesión de sí en el juego de los órganos que se derraman en la primavera de la fusión...» De modo que hay que decir, con y contra Weissmann: *la muerte* (y la sexualidad) *no es más que una adquisición tardía del ser social*.

23. Esa visión «por exceso» de Bataille, cae efectivamente a menudo en la trampa de la *transgresión*; de una dialéctica o de una mística fundamentalmente cristiana (preo compartida con el psicoanálisis actual y con todas las ideologías «libertarias» de la fiesta y del desahogo) de la prohibición y de la transgresión. *Nosotros* hemos hecho de la fiesta una *estética de la transgresión*, porque toda nuestra cultura es una cultura de la prohibición. La fiesta, marcada por la represión, puede ser acusada a la vez de reactivar la prohibición y de reforzar el orden social. Nosotros aplicamos graciosamente el mismo análisis a la fiesta primitiva, porque somos incapaces de imaginar nada que no sea la barra y su más acá y su más allá. Y todo esto procede igualmente de nuestro esquema fundamental de un orden lineal ininterrumpido (la «buena forma» que rige nuestra cultura es siempre la del fin, la de una realización final). La fiesta primitiva, como el sacrificio, no es transgresión, es rever-

discontinuidad, donde el desafío que lanza la muerte a la organización económica desaparece ante una gran alternancia metafísica.

Pero queda en la visión excesiva y lujosa de la muerte en Bataille algo que la separa del psicoanálisis, de la dependencia individual y psíquica del psicoanálisis; la oportunidad de un desajuste de toda economía, de romper no solamente el espejo objetivo de la economía política, sino también el espejo psíquico inverso del rechazo, del inconsciente y de la economía libidinal. Más allá de todos los espejos, o en sus fragmentos dispersos, como los del espejo donde el Estudiante de Praga reencuentra su imagen real en el momento de morir, aparece otra cosa para nosotros hoy: una dispersión fantástica del cuerpo, del ser y de las riquezas, cuyo presentimiento más próximo es la imagen de la muerte en Bataille.

MI MUERTE EN TODAS PARTES,
MI MUERTE QUE SUEÑA

Muerte puntual muerte biológica

La irreversibilidad de la muerte biológica, su carácter objetivo y puntual, es un hecho científico moderno. Es específico de nuestra cultura. Todas las otras afirman que la muerte comienza antes de la muerte, que la vida continúa después de la vida y que es imposible discriminar la vida de la muerte. Contra la representación que ve en la una el *término* de la otra, hay que tratar de ver la *indeterminación* radical de la vida y de la muerte y la imposibilidad de autonomizarlas en el orden simbólico. La muerte no es un plazo, es un matiz de la vida, o quizá la vida es un matiz de la muerte. Pero nuestra idea moderna de la muerte está dominada por un sistema de representaciones totalmente diferente: el de la máquina y el funcionamiento. Una máquina anda o no anda. Del mismo modo, la máquina biológica está muerta o viva. El orden simbólico no conoce esta digitalidad abstracta, e incluso la biología admite que se comienza a morir desde el nacimiento, pero esto se mantiene en

sibilidad, revolución cíclica; única forma que elimina la barra de la prohibición. El orden inverso, el de la transgresión o de la «liberación» de energías reprimidas, no conduce más que a una compulsión de repetición de la prohibición. Por lo tanto, sólo la reversibilidad, sólo el ciclo son por exceso; la transgresión sigue siendo por defecto. «En el orden económico, toda producción no es más que reproducción; en el orden simbólico, toda reproducción es producción.»

el marco de una definición funcional.²⁴ Otra cosa es decir que la muerte articula la vida, se intercambia con la vida, es el apogeo de la vida, porque entonces resulta absurdo hacer de la vida un proceso que encuentra su término en la muerte, y más absurdo todavía equiparar la muerte a un déficit y a una caducidad. Ni la vida ni la muerte pueden continuar asignadas a un *fin* cualquiera: no hay, por lo tanto, ni puntualidad ni *definición* posible de la muerte.

Vivimos enteramente dentro del pensamiento evolucionista, según el cual se pasa de la vida a la muerte. Esto es la ilusión del sujeto, que sostienen conjuntamente la biología y la metafísica (la biología pretende haber derrocado a la metafísica, pero no es más que su prolongación). Ahora bien, ni siquiera hay un sujeto que muere en un momento dado. Es más real decir que partes enteras de «nosotros mismos» (de nuestro cuerpo, de nuestros objetos, de nuestro lenguaje) pasan de la vida a la muerte, padecen vivas el trabajo del duelo. Algunos logran así olvidarse de sí mismos en vida, poco a poco, como Dios olvida a la joven ahogada que desciende río abajo, en la canción de Brecht:

*Und es geschah, dass Gott sie allmählich vergass,
zuerst das Gesicht, dann die Hände, und zuletzt das Haar...*

Y sucedió que Dios la olvidó poco a poco,
primero el rostro, luego las manos, finalmente la cabellera...

La identidad del sujeto se deshace a cada instante, cae en el olvido de Dios. Pero esta muerte no tiene nada de biológica. En uno de sus polos, el bioquímico, los protozoos asexuados no conocen la muerte sino que se dividen y se ramifican (el código genético tampoco conoce la muerte: se transmite invariable más allá del destino de los individuos). En el otro, el de lo simbólico la muerte/nada no existe tampoco, la vida y la muerte son reversibles.

Sólo en el espacio infinitesimal del sujeto individual de la conciencia la muerte adquiere un sentido irreversible. Ni siquiera un acontecimiento, por lo demás; un mito vivido anticipadamente. El sujeto necesita, para su identidad, un mito de su fin, como necesita un mito de su origen. En realidad, el sujeto no está nunca ahí, como el rostro, las manos o los cabellos, y sin duda, está siempre ya en otra parte, preso en una distribución insensata, en un ciclo interminablemente impulsado por la muerte. Esta muerte que está presente en toda la vida, hay que

24. Por lo demás, es curioso ver cómo, técnicamente, la muerte se hace cada vez más indecible para la propia ciencia: paro cardíaco, después encefalograma plano, después... ¿qué más? Hay en esto algo más que un progreso objetivo: algo se refleja —en el corazón mismo de la ciencia— de la indeterminación, de la indecibilidad de la muerte en el plano simbólico.

conjurarla, localizarla en un punto preciso del tiempo y en un lugar preciso: el cuerpo.

En la muerte biológica, la muerte y el cuerpo, en vez de exaltarse mutuamente, se neutralizan. La biología supone *fundamentalmente* la dualidad del alma y el cuerpo. Esta dualidad es en cierto modo la muerte misma, puesto que es ella la que objetiva el cuerpo como residual, objeto malo que se venga muriéndose. Es en función del alma que el cuerpo se convierte en ese hecho bruto, objetivo, ese destino de sexo, de angustia y de muerte. Es en función de esa esquizo imaginaria, el alma, que el cuerpo se convierte en esa «realidad» que no existe sino para ser destinada a la muerte.

El cuerpo mortal no es pues más «real» que el alma inmortal; ambos resultan simultáneamente de la misma abstracción y, con ellos, las dos grandes metafísicas complementarias: la idealista del alma (con todas sus metamorfosis morales) y la «materialista» del cuerpo, con sus prolongaciones biológicas. La biología vive tanto de la separación del alma y el cuerpo como cualquier metafísica cristiana o cartesiana, pero ya no lo dice; el alma ha dejado de nombrarse, ha pasado entera, como principio ideal, a la disciplina moral de la ciencia, al principio de legitimidad de la operación técnica sobre lo real y sobre el mundo, a los principios del materialismo «objetivo». Los que discurrían sobre el alma, en la Edad Media, estaban menos lejos de los «signos del cuerpo» (Octavio Paz: *Conjunciones y Disyunciones*) que la ciencia biológica, la cual se ha pasado por entero, técnica y axiomas, del lado del «no-cuerpo».

EL ACCIDENTE Y LA CATÁSTROFE

Hay una paradoja en la concepción de la muerte por parte de la racionalidad moderna y burguesa. Concebirla como natural, profana e irreversible constituye el signo propio de «Las Luces» y de la Razón, pero entra en contradicción aguda con los principios de la racionalidad burguesa; valores individuales, progreso ilimitado de la ciencia, dominio de la naturaleza en todas las cosas. Neutralizada como «hecho natural», se vuelve también, cada vez más, un *escándalo*. Es lo que Octavio Paz ha analizado muy bien en su teoría del Accidente (*Conjunciones y Disyunciones*): «La ciencia moderna ha acabado con las epidemias y nos ha suministrado explicaciones plausibles de las demás catástrofes naturales: la naturaleza ha dejado de ser la depositaria de nuestro sentimiento de culpa; al mismo tiempo, la técnica ha extendido y ampliado la noción de accidente, y le ha conferido un carácter completamente diferente... El Accidente forma parte de nuestra vida cotidiana y su espectro obsede nuestros insomnios... El principio de indeterminación en fí-

sica y la prueba de Gödel en lógica son el equivalente del Accidente en el mundo histórico... Los sistemas axiomáticos y deterministas han perdido su consistencia y revelan una falla inherente. Esta falla no lo es en realidad, es una propiedad del sistema, algo que le pertenece en cuanto sistema. El Accidente no es ni una excepción ni una enfermedad de nuestros regímenes políticos, no es tampoco un defecto corregible de nuestra civilización: es la consecuencia natural de nuestra ciencia, de nuestra política y de nuestra moral. El Accidente forma parte de nuestra idea del Progreso... El Accidente se ha vuelto una paradoja de la necesidad: posee la fatalidad de ésta y la indeterminación de la libertad. El no-cuerpo, transformado en ciencia materialista, es sinónimo del terror: el Accidente es uno de los atributos de la razón que adoramos... La moral cristiana le ha cedido sus poderes de represión, pero al mismo tiempo ha desaparecido de ese poder sobrehumano toda pretensión moral. Es el regreso de la angustia de los aztecas, aunque sin presagios ni signos celestes. La catástrofe se vuelve banal e irrisoria, puesto que el Accidente, a fin de cuentas, no es más que un accidente».

Así como la sociedad, al normalizarse, hace surgir en su periferia a los locos y anómalos, del mismo modo, al profundizarse la razón y el dominio técnico de la naturaleza, hacen surgir a su alrededor la catástrofe y la decadencia como irrazón del «cuerpo orgánico de la naturaleza»; irrazón insoportable, porque la razón se quiere soberana y no puede siquiera pensar lo que se le escapa; insoluble porque ya no hay para nosotros rituales de propiciación o de reconciliación. El accidente, como la muerte, es absurdo, un punto, eso es todo. Es un *sabotaje*. Un demonio maligno está ahí para hacer que esta hermosa máquina se descomponga siempre. Así pues, esta cultura racionalista está atacada, como ninguna otra, de paranoia colectiva. El menor incidente, la menor irregularidad, la menor catástrofe, un temblor de tierra, una casa que se derrumba, el mal tiempo —tiene que haber un responsable—, todo es un *atentado*. De modo que el recrudescimiento del sabotaje, del terrorismo, del bandolerismo, es menos interesante que el hecho de que todo lo que sucede sea *interpretado* en este sentido. ¿Accidente o no? Es indecible. Y no tiene importancia, porque la categoría del Accidente, que analiza Octavio Paz, ha caído en la del Atentado. Y esto es normal en un sistema racional: el azar sólo puede ser dejado a la voluntad *humana*, por consiguiente todo desarreglo se interpreta como *maleficio*, o políticamente como ataque al orden social.²⁵ Y es cierto, una catástrofe natural es un peligro para el orden establecido, no solamente por el desorden real que provoca, sino también por el golpe que asesta a toda «racionalidad» soberana, así como política. De ahí el estado de sitio a cau-

25. Hasta el punto de que ciertos grupos políticos se contentan con *reivindicar* tal o cual accidente o atentado de origen desconocido: esa es su única «práctica», el transformar el azar en subversión

sa de un temblor de tierra (Nicaragua), de ahí, los servicios del orden en los sitios de las catástrofes (más importante que para una manifestación, cuando aquella del DC-10 en Ermenonville). Porque nadie sabe hasta dónde el «impulso de muerte», atraído por el accidente o la catástrofe, puede desencadenarse en esa ocasión y volverse contra el orden político.

Es notable que hayamos regresado, en pleno sistema de la razón, y en plena consecuencia lógica de ese sistema, a la visión «primitiva» de achacar todo suceso, y la muerte en particular, a una voluntad hostil. Pero somos nosotros, y sólo nosotros, quienes estamos en plena primitividad (aquella justamente con la que disfrazamos a los primitivos para exorcizarla), porque esta concepción entre los «primitivos» correspondía a la lógica de sus intercambios recíprocos y ambivalentes con todo lo que les rodeaba, hasta tal punto que incluso las catástrofes naturales y la muerte eran inteligibles en el marco de sus estructuras sociales, mientras que entre nosotros es francamente paralógica, es la paranoia de la razón, cuyos axiomas hacen surgir en todas partes lo ininteligible absoluto, la Muerte como inaceptable e insoluble, el Accidente como persecución, como resistencia absurda y malvada de una materia, de una naturaleza que no quiere colocarse bajo las leyes «objetivas» donde se la ha acorralado. De ahí la fascinación cada vez más viva por la catástrofe, el accidente, el atentado: es la razón acorralada por la esperanza de una revancha universal contra sus propias normas y sus propios privilegios.

LA MUERTE «NATURAL»

A la definición biológica de la muerte y a la voluntad lógica de la razón corresponde una forma ideal y estandar de la muerte, que es la muerte «natural». Es una muerte «normal», puesto que llega «al término de la vida». Su concepto mismo surge de la posibilidad de hacer retroceder los límites de la vida: vivir se vuelve un proceso de acumulación, y la ciencia y la técnica entran en juego en esta estrategia cuantitativa. Ciencia y técnica no vienen en absoluto a colmar un deseo original de vivir el mayor tiempo posible; es el tránsito de la vida al capital-vida (a una evaluación cuantitativa) mediante la desintrinca-ción simbólica de la muerte, lo que promueve una ciencia y una técnica biomedical de prolongación de la vida.

La muerte natural no significa, por lo tanto, la aceptación de una muerte que estaría dentro del «orden de las cosas», sino una denegación sistemática de la muerte. La muerte natural es la que depende de la ciencia, y que tiene vocación de ser exterminada por la ciencia. Esto significa claramente: la muerte es inhumana, irracional, insensata,

como la naturaleza cuando no está domesticada (el concepto occidental de «naturaleza» es siempre el de una naturaleza rechazada y domesticada). No hay muerte buena sino vencida, y sometida a la ley: tal es el ideal de la muerte natural.

Debería ser posible para cada cual el ir hasta el límite de su «capital» biológico, el disfrutar «hasta el tope» de su vida, sin violencia ni muerte precoz. Como si cada cual tuviera su pequeño esquema de vida impreso, su «esperanza normal» de vida, un «contrato de vida», en el fondo. De ahí la reivindicación *social* de esta cualidad de vida de la cual forma parte la muerte natural. Nuevo contrato social: es toda la sociedad, con su ciencia y su técnica, la que se vuelve solidariamente responsable de la muerte de cada individuo.²⁶ Esta reivindicación puede, por otra parte, implicar un ataque al orden existente, del mismo tipo que las reivindicaciones salariales y cuantitativas: es la exigencia de una *justa* duración de la vida, como de una justa retribución de la fuerza de trabajo. En lo esencial, este derecho, como todos los otros, esconde una jurisdicción represiva. Cada cual tiene derecho, pero al mismo tiempo, *deber* de muerte natural. Porque ésta es la muerte característica del sistema de la economía política, su tipo de muerte *obligado*:

I. Como sistema de maximización de las fuerzas productivas (en un sistema «extensivo» de la mano de obra, no hay muerte natural para los esclavos, se les hace reventar trabajando).

II. Mucho más importante: que cada cual tenga *derecho* a su vida (habeas corpus-habeas vitam), es la jurisdicción social extendida a la muerte. La muerte es socializada como todo el resto: no puede ser más que natural, porque toda otra muerte es un escándalo *social*, no se ha hecho lo que se debía. ¿Progreso social? No: progreso *de lo* social, que se anexa incluso la muerte. Cada uno está desposeído de ella, ya no le será nunca posible morir como él lo entiende. Ya nunca será libre más que de vivir el mayor tiempo posible. Esto significa entre otras, la prohibición de consumir su vida sin consideración de límites. El principio de la muerte natural equivale a una neutralización de la vida, pura y simplemente.²⁷ Lo mismo para la cuestión de la igualdad ante la muerte: hay que reducir la vida a la cantidad (y por tanto, la muerte a nada) para ajustarla a la democracia y a la ley de las equivalencias.

26. Porque hoy día es a la instancia social a quien se dirige esa exigencia contractual. Antes era con el Diablo con quien se firmaba pacto de larga vida, riqueza o placer. El mismo contrato, la misma trampa: siempre es el Diablo quien gana.

27. Esto es más importante que la explotación máxima de la fuerza de trabajo. Se ve claramente en el caso de los ancianos: no son explotados; si se les deja vivir a expensas de la sociedad, si se les fuerza a vivir, es porque son el ejemplo vivo de la *acumulación* de la vida (opuesta a su consumación). La sociedad los mantiene como modelos de valor de uso de la vida, de acumulación y de ahorro. Y es por esto que ya no tienen en nuestra sociedad ninguna presencia simbólica.

VEJEZ Y TERCERA EDAD

Aquí también, la victoria de la ciencia sobre la muerte entra en contradicción con la racionalidad del sistema: la tercera edad se vuelve un peso muerto considerable en la gestión social. Toda una parte de la riqueza social (dinero y valores morales) se disipa en ella sin poder darle un sentido. Un tercio de la sociedad queda de este modo en estado de parasitismo económico y de segregación. Las tierras conquistadas en esta marcha de la muerte son socialmente desérticas. Colonizada muy recientemente, la vejez de la época actual pesa sobre esta sociedad como pesaban antiguamente las poblaciones indígenas colonizadas. La Tercera Edad expresa bien lo que significa: es una especie de Tercer Mundo.

No es más que un trozo de vida, marginal, asocial en extremo; un ghetto, una prórroga, una pendiente hacia la muerte. Se trata de la liquidación de la vejez. A medida que los vivos viven más largamente, a medida que le «ganan» a la muerte, cesan de ser reconocidos simbólicamente. Condenada a una muerte que retrocede constantemente, esta edad pierde su estatuto y sus prerrogativas. En otras formaciones sociales, la vejez existe verdaderamente, como base simbólica del grupo. El estatus de anciano, que perfecciona el de ancestro, es el más prestigioso. Los «años» son una riqueza real que se intercambia en autoridad, en poder, en cambio hoy, los años «ganados» no son sino años contables, acumulados sin poder intercambiarse. La esperanza prolongada de vida no ha desembocado, por lo tanto, sino en una discriminación de la vejez; ésta deriva lógicamente de la discriminación de la muerte misma. Lo «social» aquí también ha cumplido su tarea. Ha hecho de la vejez un territorio «social» (que figura en los periódicos con ese título, con los inmigrados y el aborto), ha socializado esta porción de vida encerrándola en sí misma. Bajo el signo «benéfico» de la *muerte natural*, ha hecho de ella una *muerte social* anticipada.

«Porque la vida individual del civilizado está sumergida en el progreso y en el infinito y que, según su sentido inmanente, una vida semejante no debería terminar nunca. En efecto, siempre hay posibilidad de un nuevo progreso para quien vive en el progreso. Ninguno de los que mueren alcanzan jamás la cima, puesto que ella está situada en el infinito. Abraham o los campesinos en otros tiempos murieron viejos y colmados por la vida, porque estaban instalados en el ciclo orgánico de la vida, porque ésta les había aportado, en el ocaso de sus días, todo el sentido que podía ofrecerles, y porque no subsistía ningún enigma que ellos hubieran querido todavía resolver. Por lo tanto, podían sentirse satisfechos de la vida. El hombre civilizado, en cambio, situado en la corriente de una civilización que se enriquece continuamente en pen-

samiento, en saber y en problemas, puede sentirse cansado de la vida y no colmado por ella... Es por esto que la muerte es para él un suceso sin sentido, la vida del civilizado como tal tampoco lo tiene, puesto que el hecho de su progresividad despojada de significación, hace igualmente de la vida un suceso sin significación» (Max Weber: *El Sabio y el Político*).

MUERTE NATURAL Y MUERTE SACRIFICIAL

¿Por qué la muerte de vejez, esperada, prevista, la muerte en familia —la única que tuvo un sentido pleno para la colectividad tradicional, de Abraham a nuestros abuelos, ya no lo tiene en absoluto hoy? Ni siquiera es conmovedora, es casi ridícula, en todo caso, socialmente insignificante. ¿Por qué a la inversa, la muerte violenta, accidental, aleatoria, que era absurda para la comunidad antiguamente (era temida y maldita, lo mismo que para nosotros el suicidio), tiene tanto sentido para nosotros?: es la única que acapara la crónica, que fascina, que conmueve la imaginación. Una vez más, nuestra cultura es la del Accidente, como dice Octavio Paz.

¿Explotación abyecta de la muerte por parte de los media? No, éstos se contentan con aprovechar el hecho de que los únicos acontecimientos que significan algo inmediato para nosotros, sin cálculo ni rodeos, son los que ponen en juego, en una u otra forma, la muerte. En este sentido, los media más abyectos son también los más objetivos. Aquí también, la interpretación en términos de impulsos individuales rechazados, de sadismo inconsciente, etc., es frívola y sin interés, porque se trata de una pasión *colectiva*. La muerte violenta o catastrófica no satisface al pequeño inconsciente individual, manipulado por los inmundos mass-media (esta es una visión secundaria y ya *moralmente* falseada); no remueve tan profundamente sino porque pone en juego al grupo, la pasión del grupo hacia sí mismo, que en una u otra forma ella transfigura y rescata delante de ellos.

La muerte «natural» está vacía de sentido porque el grupo no tiene ninguna parte en ella. Es banal porque está ligada al sujeto individual banalizado, a la célula familiar banalizada, porque ya no es duelo y alegría colectivos. Cada cual entierra a sus muertos. No existe la muerte «natural» entre los primitivos: toda muerte es social, pública, colectiva, y es siempre la consecuencia de una *voluntad* adversa que debe ser absorbida por el grupo (no hay biología). Esta absorción se lleva a cabo mediante la fiesta y los ritos. La fiesta es el intercambio de las voluntades (no vemos cómo reabsorbería la fiesta un suceso *biológico*). Voluntades funestas y ritos de expiación se intercambian sobre la cabeza

del muerto. La muerte se juega, y se gana simbólicamente; el muerto gana en ello su estatus, y el grupo se enriquece con un compañero.

Nuestra muerte de ahora es uno que se larga. No tiene nada que intercambiar. Es ya un residuo antes de morir. Al término de una vida de acumulación, es él quien es restado del total: operación económica. No se vuelve imagen, sino todo lo más de coartada a los vivos, a la superioridad evidente de los vivos sobre los muertos. Es la muerte prosaica, unidimensional, final del recorrido biológico, saldo de un crédito: «entregar el alma» como un neumático, recipiente vaciado de su contenido. ¡Qué banalidad!

Toda la pasión se refugia entonces en la muerte violenta, la única que trasluce algo parecido al sacrificio, es decir, como una transmutación real *por voluntad del grupo*. Y que la muerte sea accidental, criminal o catastrófica, poco importa. A partir del momento en que escapa a la razón «natural», en que es un desafío a la naturaleza, vuelve a ser asunto del grupo, exige una respuesta colectiva y simbólica, en una palabra, suscita la *pasión de lo artificial*, que es al mismo tiempo, la pasión sacrificial. La naturaleza es prosaica y no tiene sentido, no es necesario que una muerte sea «entregada a la naturaleza», es necesario que se intercambie según los ritos convencionales estrictos, para que su energía, la energía del muerto y la energía de la muerte, repercuta sobre el grupo, sea absorbida y gastada por el grupo, en vez de sólo dejar un residuo de «naturaleza». A nosotros, que no tenemos ritos poderosos de absorción de la muerte y de su energía de ruptura, nos queda el fantasma del sacrificio, del artificio violento de la muerte. De ahí la satisfacción intensa, y profundamente *colectiva*, de la muerte automovilística. Lo que fascina en el accidente mortal es la artificialidad de la muerte. Técnica, no natural, por lo tanto *deseada* (por la propia víctima, eventualmente), entonces, de nuevo interesante, porque la muerte *deseada* tiene sentido. Es esa artificialidad de la muerte lo que permite, al igual que el sacrificio, su amplificación *estética* en la imaginación, y el gozo que se desprende de ella. La «estética» no vale evidentemente sino para nosotros, que nos consagramos a la contemplación. El sacrificio no es «estético» para los primitivos, pero expresa una repulsa a los órdenes sucesivos naturales y biológicos, una intervención de orden iniciático, una violencia controlada, socialmente estatuida; violencia antinatural que nosotros sólo podemos volver a hallar en el azar del accidente y de la catástrofe. Por eso, éstos los vivimos como acontecimientos *sociales* simbólicos de la mayor importancia, como sacrificios. Finalmente, el Accidente sólo es accidental, es decir, absurdo, para la razón oficial; para la exigencia simbólica, que no nos abandona jamás, el accidente es algo muy diferente.

La toma de rehenes concierne al mismo escenario. Unánimemente condenada, suscita un terror y una alegría profunda. Y está en vía de convertirse en un ritual político de primera categoría a la hora que la

política se hunda en la indiferencia. El rehén tiene una eficacia simbólica cien veces superior a la de la muerte automovilística, de por sí cien veces superior a la de la muerte natural. Es porque aquí se recupera una especie de *tiempo* del sacrificio, de ritual de ejecución, es la inminencia de la muerte colectivamente esperada; totalmente inmerecida, por lo tanto, totalmente artificial, por lo tanto, perfecta desde el punto de vista sacrificial, y que al oficiarla, el «criminal» acepta generalmente morir a cambio, lo que está dentro de la regla de un intercambio simbólico al cual nos adherimos mucho más profundamente que al orden económico.

El accidente de trabajo concierne al orden económico y no tiene ninguna eficacia simbólica. Es asimismo indiferente a la imaginación colectiva y al empresario capitalista, porque es una descomposición de máquina, y no un sacrificio. Es objeto de una repulsa de principio, fundada en los derechos a la vida y a la seguridad; no es ni objeto ni causa de un terror *lúdico*.²⁸ Sólo el obrero, lo sabemos, *juega* con su seguridad, demasiado fácilmente en opinión de los sindicatos y los patronos que no comprenden nada de ese desafío.

Todos somos rehenes, ese es el secreto de la toma de rehenes, y todos soñamos, en lugar de morir estúpidamente de desgaste, con *recibir* la muerte, y con *dar* muerte. Porque dar y recibir es un acto simbólico (el acto simbólico por excelencia), que quita a la muerte toda la negatividad indiferente que tiene para nosotros dentro del orden «natural» del capital. Del mismo modo, nuestra relación con los objetos ya no es viva y mortal, sino instrumental —no sabemos destruirlos, y no esperamos de ellos nuestra muerte— por eso son verdaderamente objetos muertos, y que acabarán por matarnos, pero en la misma forma que el accidente de trabajo, como un objeto apiasta a otro. Sólo el accidente de automóvil restablece en cierto modo el equilibrio sacrificial. Porque la muerte es algo que se comparte, y debemos saber compartirla con nuestros objetos al igual que con los demás hombres. La muerte no tiene sentido más que dada y recibida, es decir, socializada por el intercambio. En el orden primitivo todo está constituido para que sea así. En el orden de nuestra cultura, por el contrario, todo está constituido para que ella no sobrevenga jamás a nadie de *algún* otro, sino solamente de la «naturaleza», como una caducidad impersonal del cuerpo. Vivimos nuestra muerte como fatalidad «real» inscrita en nuestro cuerpo, pero porque no sabemos inscribirla en un ritual simbólico de intercambio. En todas partes, el orden de lo «real», el de la «objetividad» del cuerpo, como el de la economía política, resulta de la ruptura de ese intercambio. Nuestro mismo cuerpo comienza a existir a partir de ahí, como lugar de encie-

28. No se vuelve apasionante más que si puede ser atribuido a alguien (tal capitalista o tal empresa personificada), y por lo tanto, vivido de nuevo como crimen y sacrificio.

rro de la muerte inintercambiable, y acabamos por creer en esa esencia biológica del cuerpo, sobre la que vela la muerte, y sobre la muerte vela la ciencia. La biología está preñada de muerte, el cuerpo que ella traza está preñado de muerte, y ningún mito lo libera ya. El mito, el ritual que liberaría al cuerpo de esa supremacía de la ciencia se ha perdido, o no ha sido hallado todavía.

Es por esto que tratamos de circunscribir a los demás, a nuestros objetos, y a nuestro propio cuerpo, en un destino de instrumentalidad; para no recibir la muerte de ellos. Pero nada podemos hacer; con la muerte sucede como con el resto: al no querer darla ni recibirla, nos cerca en el simulacro biológico de nuestro propio cuerpo.

La pena de muerte

«Hasta el siglo XVIII, se ahorcaba, después de una sentencia legal, a los animales culpables de haber causado la muerte de un hombre. Se ahorcaba igualmente a los caballos.»

Autor Desconocido

Tiene que haber una razón muy especial de la repulsión que nos inspiran los castigos a animales, porque debería ser más grave juzgar a un hombre que a un animal, y más horrible hacerle sufrir. Ahora bien, de una forma u otra, el ahorcar a un caballo o a un cerdo nos parece más detestable, como lo es también el ahorcar a un loco o a un niño, puesto que son «irresponsables». Esa secreta igualdad de las conciencias en la justicia, que hace que el condenado conserve siempre el privilegio de negar el derecho del otro a juzgarle, ese desafío posible, que es diferente al derecho a la defensa, y que restablece un mínimo de contrapartida simbólica, no existe en absoluto en el caso del animal o del loco. Y es la aplicación de un ritual simbólico a una situación que impide toda posibilidad de respuesta simbólica, lo que constituye el carácter particularmente odioso de ese tipo de castigo.

A diferencia de la liquidación física, la justicia es un acto social, moral y ritual. La índole infame del castigo a un niño o a un loco proviene del aspecto *moral* de la justicia: si el «otro» debe ser convencido de su culpabilidad y condenado en cuanto tal, el castigo pierde su sentido, puesto que ni la conciencia de la falta, ni siquiera la humillación son posibles para estos «criminales». Es pues tan estúpido como cruci-

ficar a los leones. Pero hay algo más en el castigo de un animal, y que proviene esta vez del carácter *ritual* de la justicia. Más que la muerte infligida, es la aplicación de un ceremonial *humano* a un animal lo que constituye la extravagancia atroz de la escena. Todas las tentativas de disfrazar a los animales, todos los disfraces y amaestramientos de animales para la comedia humana son siniestros y malsanos; en la muerte, esto se vuelve verdaderamente insoportable.

¿Pero por qué esa repulsión a ver tratar al animal como ser humano? Es que el hombre queda transformado en bestia. En el animal que se ahorca, es, por la fuerza del signo y del ritual, un hombre el que es ahorcado, pero un hombre transformado en bestia como por magia negra. Una significación refleja, que viene del fondo de la reciprocidad que juega en todo, siempre, sea lo que sea, entre el hombre y el animal, entre el verdugo y su víctima, se mezcla a la representación visual en una confusión terrible, y de esta ambigüedad maléfica (como en *La Metamorfosis* de Kafka) nace la aversión. Fin de la cultura, fin de lo social, fin de la regla del juego. Matar a un animal con las formalidades humanas desencadena una monstruosidad equivalente en el hombre, que se convierte en víctima de su propio ritual. La institución judicial se vuelve contra él, pues por ella el hombre pretende demostrar un rasgo que lo distingue de la animalidad. Desde luego, la bestialidad es un mito; línea de cesura que implica un privilegio absoluto de lo humano, y el rechazo del animal en lo «bestial». Esta discriminación se justifica relativamente sin embargo cuando implica, al mismo tiempo que el privilegio, todos los embargos y las obligaciones de lo humano, en particular el de justicia y muerte *sociales*, de los cuales, según esta misma lógica, no depende en absoluto el animal. Imponerle esta regla es tachar el límite entre los dos, y al mismo tiempo abolir lo humano también. El hombre no es entonces más que la caricatura inmundada del mito de la animalidad que él ha instituido.

No se necesita psicoanálisis, ni Figura del Padre, ni erotismo sádico ni culpabilidad, para explicar la náusea del suplicio animal. Todo aquí es social, todo tiene relación con la línea de demarcación *social* que traza el hombre alrededor de sí mismo, según un código mítico de diferencias —y con la retorsión que rompe esta línea, según la ley que quiere que *la reciprocidad no cese nunca*: todas las discriminaciones no son otra cosa que imaginarias, y la reciprocidad simbólica las atraviesa siempre, para lo mejor y para lo peor.

Desde luego, esa náusea, ligada a la pérdida del privilegio de lo humano, es propia, por lo tanto, de un orden social donde el corte con lo animal y, por lo mismo, la abstracción de lo humano, es definitiva. Esa repulsión nos distingue: indica que la Razón humana ha progresado, lo que nos permite remitir a la «barbarie» todo ese «Medioevo» de suplicios, humanos o animales. «En 1906 todavía, un perro, en Suiza, es juzgado y ejecutado por participación en un robo y homicidio.» Nos senti-

mos tranquilizados al leer esto: ya no estamos en esas. Insinuación: somos «humanos» hoy día con los animales, los respetamos. Pero es a la inversa exactamente: la repugnancia que nos inspira la ejecución de un animal es *proporcional al desprecio en que los tenemos*. Es en la medida de su relegación, propia de nuestra cultura, en la irresponsabilidad, en lo inhumano, que el animal se vuelve indigno del ritual humano: basta entonces que éste sea aplicado para producirnos náusea, no a causa del progreso moral sino por el profundizarse del racismo humano.

Los que sacrificaban antiguamente en el ritual a los animales no los tomaban como brutos. E incluso la sociedad medieval, que los condenaba y los castigaba formalmente, estaba mucho más cerca de ellos que nosotros que nos horrorizamos de esa práctica. Ellos los consideraban culpables; eso era honrarlos. La inocencia que ahora les conferimos (así como a los locos, los débiles y los niños) es significativa de la distancia radical que nos separa de ellos, de la exclusión racial en que los mantiene la definición rigurosa de lo Humano. En un contexto donde todos los seres vivos son compañeros en el intercambio, los animales tienen «derecho» al sacrificio y a la expiación ritual. El sacrificio primitivo del animal está ligado a su estatus sagrado y excepcional de divinidad, de tótem.²⁹ Nosotros ya no los sacrificamos, incluso no los castigamos, y estamos orgullosos de ello, pero es simplemente que los hemos domesticado, que hemos hecho de ellos un mundo racialmente inferior, ni siquiera digno ya de nuestra justicia, y únicamente exterminables como carne de carnicería. O bien, el pensamiento racional liberal toma a su cargo a aquellos que excomulga: los animales, los locos, los niños, que no «saben lo que hacen» —por lo tanto, ni siquiera son dignos del castigo y de la muerte, tan sólo de la caridad social: proteccionismo de todo tipo, S.P.A., psiquiatría *open*, pedagogía moderna; todas las formas de inferiorización definitiva, pero con tiento, en que se atrinchera la Razón Liberal. Conmiseración racial mediante la cual el humanismo redobla su privilegio sobre los «seres inferiores».³⁰

*

A la luz de todo esto se plantea la cuestión de la pena de muerte, que es también la de la ingenuidad o la hipocresía de todo humanismo liberal al respecto.

29. Contrariamente a lo que se cree, los sacrificios humanos han *sucedido* a los sacrificios de animales a medida que el animal iba perdiendo su preeminencia mágica, y que el hombre-rey iba sucediendo al animal-totem como digno de la función sacrificial. El sacrificio sustitutivo del animal, mucho más reciente, tiene un sentido completamente diferente.

30. Así antiguamente perdonaban a los prisioneros de guerra para hacerlos esclaves. No siendo dignos del *pollatch* y del sacrificio, se les destinaba al estatuto más vil y a la muerte lenta del trabajo.

Para los primitivos, el «criminal» no es un ser inferior, anormal e irresponsable. En él, como en el «loco» y el «enfermo» se articulan gran número de resortes simbólicos —queda algo de eso en la fórmula de Marx sobre el criminal como función esencial del orden burgués. El rey es aquel a quien se le ha adjudicado el crimen por excelencia de romper el tabú del incesto; por esto es rey y por esto será muerto. Su expiación le confiere el estatus más alto, puesto que ella pone en marcha de nuevo el ciclo de los intercambios. Hay aquí toda una filosofía de la crueldad (en el sentido de Artaud) que nosotros ya no conocemos, y que excluye tanto la infamia social como el castigo: la muerte del criminal no es una sanción, no separa ni elimina algo podrido del cuerpo social, es fiesta y cumbre, por el contrario, en ella se reanudan las solidaridades y se rompen las separaciones. El loco, el bufón, el bandido, el héroe y muchos otros personajes de las sociedades tradicionales han desempeñado, guardadas las proporciones, el mismo papel de fermentos simbólicos. La sociedad se articulaba en su *diferencia*. Los muertos fueron los primeros en desempeñar ese papel. No afectadas aún por el principio de la Razón social, las sociedades tradicionales se adaptaban muy bien al criminal, así fuera por su muerte ritual y colectiva³¹, así como la sociedad campesina a sus idiotas del pueblo, así fuera como objetos rituales de escarnio.

Se acabó esta cultura de la crueldad donde la diferencia se exalta y se expía en el mismo acto sacrificial. Nosotros no sabemos más que de exterminación o de terapéutica para con los desviados. No sabemos más que eliminar, expurgar o arrojar a las tinieblas sociales. Y esto corresponde a nuestra «tolerancia», a nuestra concepción soberana de la libertad. «Si las sociedades contemporáneas han progresado al nivel de las costumbres, ello no excluye que hayan retrocedido al nivel de las mentalidades» (*Enciclopedia Universalis*). Al normalizarse, es decir, al extender a todos la lógica de las equivalencias —cada cual igual y libre ante la norma—, la sociedad por fin socializada excluye todos los anticuerpos. Entonces crea, dentro de la misma corriente, las instituciones específicas para recibirlos —es así como florecen en el transcurso de los siglos, las cárceles, los asilos, los hospitales, las escuelas, sin olvidar las fábricas, que también comenzaron a florecer con los Derechos del Hombre; es así como hay que entender el trabajo. La *socialización* no es otra cosa que este paso descomunal del intercambio simbólico de las diferencias a la lógica social de las equivalencias. Todo «ideal social» o socialista no hace más que redoblar este proceso de socialización, y el pensamiento liberal que quiere abolir la pena de muerte, no hace sino prolongarlo. Pensamiento de derecha o pensamiento de izquierda sobre la pena de muerte; histeria reaccionaria o humanismo racional: ninguna diferencia. Uno y

31. ¿Pero cuándo y por qué esa muerte deja de ser un sacrificio para convertirse en suplicio? ¿cuándo deja de ser un suplicio para volverse una ejecución, como lo es para nosotros? No hay una historia de la muerte y de la pena de muerte: sólo hay la genealogía de las configuraciones sociales que dan su sentido a la muerte.

otro están igual de lejos de la configuración simbólica donde el crimen, la locura y la muerte son una modalidad del intercambio, la «parte maldita» en torno a la cual gravitan todos los intercambios. Reintegrar el criminal a la sociedad; hacer de él un hombre equivalente, ¿normal? Pero es exactamente lo inverso. Como dice Gentis: «No se trata de convertir al loco a la verdad de la sociedad, sino de convertir a la sociedad a la verdad de la locura» (*Les Murs de l'asile*). Todo el pensamiento humanista claudica ante esta exigencia, abiertamente realizada en las sociedades anteriores, siempre presente, pero oculta y violentamente rechazada en las nuestras (porque el crimen y la muerte provocan siempre el mismo júbilo secreto, aunque degradado y obsceno).

Si en una primera época el orden burgués se desembaraza del crimen y de la locura mediante la liquidación o el encierro, en una segunda época, neutraliza todo esto sobre la base de la terapéutica. Es la fase de la absolución progresiva del criminal y de su reciclaje como ser social, mediante todos los rodeos de la medicina y de la psicología. Pero hay que ver que este viraje liberal se da sobre la base de un espacio social enteramente represivo, cuyos mecanismos *normales* han absorbido la función represiva antiguamente adjudicada a instituciones especiales.³²

El pensamiento liberal no sabría expresarse mejor al pretender que «el derecho penal está llamado a desarrollarse en el sentido de una medicina social preventiva y de una asistencia social curativa» (*Enciclopedia Universalis*). Se sobreentiende con esto que está llamado a desaparecer en cuanto *penal*. Pero no es así en absoluto: es la sanción la que está llamada a cumplirse en su forma más pura en el gran reciclaje terapéutico, psicagógico y psiquiátrico. Es la violencia penal lo que encuentra su equivalente más sutil en la resocialización y la reeducación (en otras partes en la autocritica o el arrepentimiento, según el sistema social dominante). Y a partir de ahí estamos todos determinados en la vida normal: todos somos locos y criminales.³³

32. El mismo viraje liberal, en otro nivel, en la Inglaterra de 1830 cuando se quiso sustituir el verdugo por una policía regular preventiva. Los ingleses prefirieron el verdugo a la fuerza de policía regular. Y de hecho, la policía, constituida para reducir la violencia hecha al ciudadano, simplemente ha tomado el relevo del crimen en la violencia hecha al ciudadano. Con el tiempo, se ha revelado mucho más represiva y peligrosa para el ciudadano que el mismo crimen. Aquí también, la represión abierta y puntual se ha metamorfoseado en represión preventiva generalizada.

33. Es el sentido de la famosa fórmula: «Todos somos judíos alemanes» (pero también: todos somos indios, negros, palestinos, mujeres u homosexuales). A partir del momento en que la represión de las diferencias no se lleva a cabo mediante la exterminación, sino mediante la absorción en la equivalencia y la universalidad represiva de lo social, todos somos diferentes y reprimidos. No hay sino detenidos en una sociedad que inventa las cárceles *open*; no hay sino sobrevivientes en una sociedad que pretende abolir la muerte. En esta contaminación por reacción se lee la omnipotencia del orden simbólico, la irrealidad en el fondo de las separaciones, de las líneas que traza el poder. De ahí el poder de tal consigna: Todos somos judíos alemanes, por cuanto no expresa una solidaridad abstracta, del tipo: «Todos *juntos*

No solamente la pena de muerte y la violencia penal *pueden* desaparecer de esta sociedad, sino que *deben* hacerlo, y los abolicionistas no hacen sino ir en la dirección del sistema, pero en plena contradicción consigo mismos. Quieren abolir la pena de muerte, pero sin abolir la responsabilidad (¡porque sin responsabilidad no hay conciencia ni dignidad del hombre, por tanto, no hay pensamiento liberal!) Ilógico. Pero sobre todo, inútil: porque hace mucho tiempo que la responsabilidad ha muerto. Vestigio individual de la edad de Las Luces, ha sido liquidada por el sistema a medida que se volvía *más racional*. A un capitalismo que se apoyaba en el mérito, la iniciativa, la empresa individual y la competencia, le convenía un ideal de responsabilidad, y por tanto, el equivalente represivo: en bien como en mal, cada uno, empresario o criminal, recibe la sanción que merece. A un sistema que se apoya en la programación burocrática y la ejecución del plan, le convienen ejecutantes *irresponsables*, y por tanto, todo el sistema de valores de la responsabilidad se derrumba solo: ya no resulta operacional. Que luchemos o no por abolirla, es indiferente: la pena de muerte es inútil. La justicia también se derrumba: en todas partes irresponsabilizado, el individuo se vale, pase lo que pase, del pretexto de las estructuras burocráticas, y no acepta ser juzgado por nadie, ni siquiera por la sociedad entera. Incluso el problema de la responsabilidad colectiva es un falso problema: la responsabilidad simplemente ha desaparecido.

El beneficio secundario de la liquidación de los valores humanistas es la descomposición del aparato represivo, basado en la posibilidad de distinguir «en conciencia» el bien del mal, y de juzgar y condenar según este criterio. Pero al orden le es fácil renunciar a la pena de muerte, continúa ganando, y las cárceles pueden abrirse, ya que la muerte y la cárcel eran la verdad de la jurisdicción social de una sociedad aún heterogénea y dividida. La terapéutica y el reciclaje son la verdad de la jurisdicción social de una sociedad homogénea y normalizada. El pensamiento de derecha se ajusta más bien a la primera, el pensamiento de izquierda, a la segunda; pero uno y otro obedecen al mismo sistema de valores.

Los dos hablan, por lo demás, el mismo lenguaje médico: ablación de un miembro podrido, dice la derecha; curación de un órgano enfermo, dice la izquierda. De uno y otro lado, la muerte se interpreta a nivel de las equivalencias. El procedimiento primitivo no conoce más que las reciprocidades: clan contra clan, muerte *contra* muerte (don contra don). Nosotros no conocemos más que un sistema de equivalencias (muer-

para... Todos *unidos* tras esto o aquello... Adelante *con* los proletarios, etc., etc., sino el hecho inexorable de la reciprocidad simbólica entre una sociedad y aquellos que ella excluye. De un solo movimiento ella se pone del lado de aquellos como diferencia radical. En este sentido dicha consigna recuperó en mayo 68 algo fundamental, mientras que los otros slogans no eran más que conjuro político.

te *por* muerte) entre dos términos igual de abstractos que los del intercambio económico: la sociedad y el individuo, bajo la jurisdicción de una instancia moral «universal» y del derecho.

Muerte por muerte, dice la derecha, toma y daca, has matado, debes morir, es la ley del contrato. Intolerable, dice la izquierda, el criminal debe ser perdonado: *no es verdaderamente responsable*. El principio de la equivalencia está a salvo; simplemente uno de los términos (la responsabilidad) tiende hacia cero, el otro (la sanción) tiende también a lo mismo. El medio, la infancia, el inconsciente³⁴, la condición social forman una nueva ecuación de la responsabilidad, pero siempre en términos de causalidad y de contrato. Al término de este nuevo contrato, el criminal no merece más que la piedad (cristiana) o la seguridad social. El pensamiento de izquierda no interviene por lo tanto, sino para inventar formas neo-capitalistas más sutiles, en las que la represión se vuelve difusa, como en otros terrenos la plusvalía. Pero siempre se trata de *equivalentes* de la muerte en la cura psiquiátrica, cura ergonómica. El individuo es tratado en ella como sobreviviente funcional, como objeto de reciclaje; los cuidados y la solicitud con que se le rodea, con que se le *cerca*, son otros tantos rasgos de su anomalía. La tolerancia de que goza es del mismo género que la que hemos visto ejercer con los animales: es una operación mediante la cual el orden social exorciza y controla sus propias obsesiones. ¿El sistema nos hace a todos irresponsables? Esto no es soportable sino circunscribiéndolo a una categoría de irresponsables *notorios*, a quienes se va a cuidar en cuanto tales. Eso nos dará, por contraste, la ilusión de responsabilidad. Los delincuentes, los criminales, los niños y los locos pagarán las consecuencias de esta operación clínica.

*

34. Porque en esa voluntad de abolición de la muerte, que es el proyecto de la economía política, el inconsciente, por un curioso cambio de la situación (él, que «no conoce la muerte», él que es impulso de muerte) representa un papel importante. Se convierte en el lenguaje de referencia de la tesis de la irresponsabilidad del criminal (el crimen como *acting-out*). Es incorporado al expediente de la defensa como sistema de explicación. *El inconsciente tiene hoy un papel decisivo en el pensamiento racionalista*, progresista, humanista; ha caído muy bajo. Y el psicoanálisis ingresa (¿sin quererlo?) en la ideología. Sin embargo, el inconsciente bien podría decir otras cosas sobre la muerte si no hubiera aprendido a hablar la lengua del sistema: diría simplemente que la muerte no existe, o más bien que abolir la muerte es un fantasma nacido de las profundidades del rechazo a la muerte. Pero en lugar de eso, no sirve hoy día sino de justificativo a nuestros idealistas sociales de la irresponsabilidad y a su discurso moral: la vida es un bien, la muerte es un mal.

En su fase clásica y violenta, que coincide en la actualidad aún con el pensamiento conservador, el capital se vale del lenguaje de la psicología consciente de la responsabilidad, por tanto, de la represión: es el discurso terrorista del capital. En su fase más avanzada, que coincide con el pensamiento progresista, incluso revolucionario, el neo-capitalismo se vale del lenguaje del psicoanálisis: inconsciente/irresponsabilidad, tolerancia/reciclaje. La conciencia y la responsabilidad son el discurso normativo del capital. El inconsciente es el discurso liberal del neo-capitalismo

Un simple examen en términos «materialistas» (de ganancia y de clase) de la evolución de la pena de muerte debería dejar perplejos a aquellos que quieren abolirla. Es siempre por haber encontrado sustitutos económicos más ventajosos, racionalizados seguidamente como «más humanos», que la pena de muerte se ha ido reduciendo históricamente. Así, los prisioneros de guerra perdonados para hacerlos esclavos; así los criminales en las minas de sal de Roma, así la prohibición del duelo en el siglo XVII, la institución del trabajo forzado como solución reparadora, y la extorsión variable de la fuerza de trabajo, de los campos nazis al reciclaje ergoterápico. En ningún sitio se trata de un milagro: la muerte desaparece o se atenúa cuando el sistema, por una razón o por otra, tiene interés en ello (1830: primeras circunstancias atenuantes en un proceso que implicaba a un burgués). No es conquista social ni progreso de la Razón: la lógica del provecho o del privilegio.³⁵

Pero este análisis es totalmente insuficiente: sólo sustituye una racionalidad económica a una racionalidad moral. Se trata de algo más, una hipótesis «de peso», con relación a la cual la interpretación materialista aparece como una hipótesis «ligera». Porque la ganancia puede ser una consecuencia del capital, pero no es nunca la ley profunda del orden social. Su ley profunda es el control progresivo de la vida y de la muerte. Su objetivo es, por lo tanto, arrancar la muerte a la diferencia radical para someterla a la ley de las equivalencias. Y la ingenuidad del pensamiento humanista (liberal o revolucionario), es no ver que su repulsa a la muerte es básicamente la misma que la del sistema: la repulsa de algo que escapa a la ley del valor. Sólo en este sentido la muerte es un mal. Pero el pensamiento humanista hace de ella un mal *absoluto*, y a partir de ahí se enreda en las peores contradicciones³⁶, Claude Glay-

35. 1819: es por la presión de los empresarios y propietarios, y porque la jurisdicción demasiado severa de la pena de muerte bloqueaba la maquinaria penal (los jurados sólo podían optar entre la pena de muerte y la absolucón) que es abolida en un centenar de casos (Inglaterra). Su abolición corresponde por tanto, a una adaptación racional, a una mayor eficacia del sistema penal.

Koestler (*La Peine de mort*, p. 35, «El Código Sangriento»): «Nuestra pena capital no es en absoluto la heredera de las hogueras de la Edad Media. Tiene su propia historia. Es el residuo de una jurisdicción contemporánea del desarrollo de la economía política, cuya fase más feroz —el Código Sangriento en Inglaterra en el siglo XIX— coincide con la revolución industrial. La costumbre medieval preveía la muerte para algunos casos particularmente graves. Después, la curva se vuelve ascendente, ligada a la defensa, cada vez más imperiosa, del derecho a la propiedad privada, hasta alcanzar la cima en los siglos XVIII-XIX». La curva es pues la de la propia ascendencia de la clase burguesa capitalista. Y el receso a partir de 1850 no es el efecto de un progreso humano absoluto, sino de los progresos del sistema capitalista.

36. Del tipo: «El Estado es inducido a multiplicar los crímenes más reales para evitar un crimen desconocido del cual no sabrá nunca si existe una posibilidad de que sea perpetrado» (Camus, *Sur la peine capitale*). Este juego de lógica, que busca poner al sistema en contradicción consigo mismo, lleva directamente al humanismo liberal y a compromisos abyectos: «La abolición de la pena de muerte debe ser

man (*Le Monde*, a propósito de la ejecución de Buffet y Bontemps): «El sentimiento irremediablemente humano de que ningún hombre tiene derecho a dar muerte voluntariamente [“irremediablemente” es una especie de lapsus: el humanista no tiene el aire de estar irresistiblemente convencido de esa evidencia]... La vida es sagrada. Aun sin fe religiosa, estamos profundamente persuadidos de ello... En una sociedad de consumo, que tiende a desterrar la penuria, la muerte es, podríamos decir, aún más intolerable [la vida como bien de consumo, la muerte como penuria: increíble banalidad; pero el comunismo, y el propio Marx, concordarían con esta ecuación]. ...Aquí también prevalece la impresión de una especie de permanencia en la Edad Media... ¿En qué sociedad vivimos? ¿Hacia qué orillas vamos?, etc. ¡Porque no hay que darle la espalda a la vida! ¡Cualquiera que ella sea!» (exactamente la entrada en la muerte a reculones, principio básico de las almas piadosas. Son las mismas que entran en la revolución a reculones, y dándole sin embargo la espalda a la vida, acrobacia inverosímil, pero característica de la torsión del pensamiento lógico sobre sí mismo para satisfacer a su repulsa de la muerte).

Está claro de dónde parte la controversia humanista: del sistema individualista de valores, del cual es la culminación: «El instinto de conservación de las sociedades, y por tanto de los individuos, dice Camus, exige que la responsabilidad individual sea postulada.» Pero justamente estos postulados definen la banalidad de la vida y la muerte en nuestros sistemas dominados por la equivalencia. Fuera de ellos, el hombre no tiene nada que hacer con el instinto de conservación o con la responsabilidad (dos prejuicios complementarios en la visión abstracta y racionalista del sujeto). La muerte recobra su sentido de intercambio sacrificial, de momento colectivo, de intensa liberación del sujeto. «No existe pasión tan débil que no pueda afrontar y dominar el miedo a la muerte», dice Bacon. Pero esto es demasiado poco: *la muerte misma es una pasión*. Y a este nivel la diferencia entre uno mismo y los demás desaparece: «el deseo de matar coincide a menudo con el deseo de morir uno mismo o de aniquilarse» — «el hombre desea vivir, pero desea también no ser nada, quiere lo irreparable, y la muerte por ella misma. En este caso, no solamente la perspectiva de ser muerto no podría detener al criminal, sino que es probable que se añada al vértigo en el que se pierde». Sabemos que el suicidio y el homicidio son frecuentemente sustituibles, con marcada predilección por el suicidio.

exigida a la vez por razones de lógica y de realismo (!)» (Camus). «En última instancia, la pena de muerte es mala porque, por su misma naturaleza, excluye toda posibilidad de proporcionar el castigo a la responsabilidad» (Koestler). ¡Por eso era que los capitalistas mismos exigían ya su abolición en 1820 en Inglaterra! El argumento liberal es: el terror va en contra de su propia meta, una escala de penas bien dosificadas, el «castigo mínimo» es a la vez «más humano y más eficaz(!)». Esta equivalencia de lo humano y lo eficaz dice mucho sobre el pensamiento humanista.

Esta muerte, pasional, sacrificial, acepta abiertamente *el espectáculo de la muerte*, del que hemos hecho, como de todas las funciones orgánicas, una función *moral*, por tanto, vergonzosa y clandestina. Las buenas almas insisten mucho en el carácter vergonzoso de las ejecuciones *públicas*, pero no ven que lo odioso de ese tipo de ejecución proviene de su carácter *contemplativo*: la muerte del otro es saboreada a distancia espectacular. Esa no es la violencia sacrificial, que no solamente exige la presencia total de la comunidad, sino que *es* una de las formas de su estar presentes en ella. Algo de esa festividad contagiosa se rastrea en aquel episodio de 1807 en Inglaterra, en el que 40.000 personas que asistían a una ejecución fueron presas de tal delirio que quedaron cien muertos sobre el terreno. No hay nada en común entre este acto colectivo y el espectáculo de la exterminación. Al mezclar los dos en la misma reprobación abstracta de la violencia y de la muerte, nos confundimos con el pensamiento de Estado, o sea, la pacificación de la vida. Ahora bien, si la derecha utiliza el chantaje represivo, la izquierda, a su vez, se distingue en imaginar y poner a funcionar los modelos futuros de socialización pacificada.

Se juzga así del progreso de una civilización por su solo respeto a la vida como valor absoluto. ¡Qué diferencia con la muerte pública, la muerte festejada, la muerte-suplicio —la risa del negro del Alto Volta frente a los fusiles que lo abaten, el canibalismo de los Tupinambas— e incluso el asesinato y la venganza, la muerte-pasión y el suicidio! Se acusa a la sociedad, cuando mata con plena premeditación, de venganza bárbara, digna de la Edad Media. Es hacerle un gran honor, porque la venganza es aún una *reciprocidad* mortal. No es ni «primitiva» ni «puro movimiento natural», nada más falso. Es una forma muy elaborada de obligación y de reciprocidad, una forma simbólica. No tiene nada que ver con nuestra muerte abstracta, subproducto de una instancia moral y burocrática a la vez (nuestra pena capital, nuestros campos de concentración); muerte contable, muerte estadística, que tiene que ver en todo con el sistema de la economía política. Tiene su misma abstracción, que no es jamás lo propio de la venganza, o del asesinato, o del espectáculo sacrificial. Judicial, concentracional, etnocidial: tal es la muerte que hemos producido, la que nuestra cultura ha puesto en regla. Hoy todo ha cambiado y nada ha cambiado: bajo el signo de los valores de vida y tolerancia, el mismo sistema de exterminación, pero con tiento, rige la vida cotidiana —y éste no tiene siquiera necesidad de la muerte para realizar sus objetivos.

*

Porque el mismo objetivo que se inserta en el monopolio de la violencia institucional y de la muerte se realiza igualmente en la supervivencia forzada, en el *forcing* de la vida por la vida (riñones artificiales,

reanimación intensiva de los niños con anomalías, agonías prolongadas a fuerza de lo que sea, injertos de órganos, etc.). Procedimientos todos que equivalen a disponer de la muerte y a imponer la vida —¿de acuerdo con qué finalidad? ¿La de la ciencia y la medicina? Pero entonces eso es paranoia científica, y sin relación con algún objetivo humano. ¿La de la ganancia? No: la sociedad entierra en ello sumas gigantescas. Esta «terapéutica heroica» se caracteriza por los costos crecientes y las «ventajas decrecientes»: se fabrican supervivientes improductivos. Si la Seguridad Social puede ser analizada aún como «reparadora de fuerza de trabajo en beneficio del capital», ese argumento no tiene valor aquí. De tal modo que el sistema vuelve a encontrarse ante la misma contradicción que en lo relativo a la pena de muerte: eleva la oferta a la preservación de la vida como valor porque tal sistema de valores es esencial al equilibrio estratégico del conjunto, pero esta sobrepuja desequilibra económicamente el conjunto. ¿Qué hacer? Una elección económica se impone, en la que vemos perfilarse la eutanasia como doctrina y práctica semi-oficial. Se elige mantener en supervivencia el 30 % de enfermos graves de uremia en Francia (¡36 % en Estados Unidos!). La eutanasia está ya en todas partes, y la ambigüedad de hacer de ella una reivindicación humanista (lo mismo para la «libertad» del aborto) es evidente: se inserta en la lógica a mediano y largo plazo del sistema. Todo esto va en la dirección de un aumento del control social, porque, detrás de todas las contradicciones aparentes, el objetivo es seguro: asegurar el control sobre toda la extensión de la vida y de la muerte. Del *birth-control* al *death-control*, se ejecute a la gente o se les obligue a sobrevivir; y la prohibición de morir es la forma caricatural pero lógica, del progreso de la tolerancia. Lo esencial es que la decisión escape a ellos y que jamás sean libres de su vida y su muerte, sino que vivan y mueran bajo control social. Resulta incluso demasiado que continúen librados al azar biológico de la muerte, porque es aún una especie de libertad. De la misma forma que la moral ordena: «No matarás», hoy ordena: «No morirás»; en todo caso no de cualquier forma, y solamente si la ley y la medicina lo permiten. Y si la muerte es concedida, será mediante decisión. En resumen, la muerte propia queda abolida en provecho del *death-control* y de la eutanasia: ni siquiera se trata, propiamente hablando, de la muerte, sino de algo completamente neutralizado que se inserta en las reglas, en los cálculos de equivalencia: *rewriting-planning-programming-system*. La muerte debe poder ser *asegurada* como servicio social, integrada como la salud y la enfermedad, bajo el signo del Plan y de la Seguridad social. Es el cuento de esos «Moteles-suicidio» en U.S.A. donde, a cambio de una cómoda suma, uno puede proporcionarse la muerte en las condiciones más agradables (como cualquier bien de consumo, servicio perfecto, todo está previsto, incluso las *entraineuses* que le hacen a uno recobrar el gusto por la vida, luego mandan suavemente, con toda conciencia profesional, el gas a la habitación, sin tortura y sin esfuerzo. Es un *servicio* que garantizan es-

tos moteles-suicidio, justamente retribuido (¿eventualmente reembolsado?). ¿Por qué no ha de transformarse la muerte en un servicio social, desde el momento en que, como todo el resto, se ha funcionalizado como consumo individual y se ha hecho computable en el *input-output* social?

Para que el sistema admita tales sacrificios económicos en la resurrección artificial de sus deshechos vivientes, tiene que haber en ello un interés fundamental en retirarle a la gente hasta el azar biológico de su muerte. «Morid, nosotros hacemos el resto» no es ya más que un viejo adagio publicitario al uso de los *funeral homes*. Hoy, *morir ya forma parte del resto*, y los Thanatos Centers se encargarán de la muerte como los Eros Centers se encargan del sexo. La caza de brujas continúa.

Hay que delegar la justicia, la muerte, la venganza en una instancia trascendente «objetiva». Hay que arrancar la muerte y la expiación al circuito, monopolizarlas en la cumbre y redistribuirlas. Es necesaria una burocracia de la muerte y del castigo, igual que es necesaria una abstracción de los intercambios económicos, políticos y sexuales; si no, toda la estructura del control social se derrumba.

Es por esto que toda muerte o violencia que escape a ese monopolio del Estado es subversiva —prefiguración de la abolición del poder. La fascinación que ejercen los grandes asesinos, bandidos o fuera-de-la-ley proviene de ahí, y se acerca a la que se tributa a las obras de arte: algo de la muerte y de la violencia le es arrancado al monopolio del Estado para ser reintegrado a una reciprocidad salvaje, directa, simbólica, de la muerte —como algo en la fiesta y el gasto, es recobrado de lo económico para ser reintegrado a un intercambio inútil y sacrificial— como algo, en el poema y la obra de arte, es recobrado a la economía terrorista de la significación para ser reintegrado a la disipación de los signos. Sólo eso es fascinante en nuestro sistema. Sólo es fascinante lo que no se cambia en valor: sexo, muerte, locura, violencia, y que por esa razón está reprimido en todas partes. Los millones de muertos de guerra se cambian en valor, según una equivalencia general: «la muerte por la patria»; son convertibles en oro, puede decirse, no están perdidos para todo el mundo. El homicidio, la muerte, la infracción están en todas partes legalizados, si no son legales, con tal de que sean convertibles en valor, de acuerdo al mismo proceso que mediatiza el trabajo. Sólo ciertas muertes, ciertas prácticas escapan a esta convertibilidad, sólo ellas son subversivas, y son a menudo del orden de las páginas de sucesos.

Entre ellas, el suicidio, que ha adquirido en nuestras sociedades una extensión y una definición diferente, hasta convertirse, en el marco de la reversibilidad ofensiva de la muerte, en la forma misma de la subversión. Se ejecuta cada vez menos en las cárceles, pero allí se suicidan cada vez más: acto de *desviación* de la muerte institucional y de vuelta contra el sistema que la impone: mediante el suicidio, el individuo juzga a la sociedad y la condena a su modo, invirtiendo las instancias; reins-

taura la reversibilidad donde había desaparecido completamente y, a la vez, recupera la ventaja. Inclusive los suicidios fuera de la cárcel se vuelven políticos en este sentido (el hara-kiri mediante el fuego no es sino la forma más espectacular): todos abren una brecha infinitesimal, pero inexpiable, porque constituye una derrota total para un sistema el no poder alcanzar la perfección total; basta con que la menor cosa escape a su racionalidad.

La prohibición del suicidio corresponde a la aparición de la ley del valor. Religiosa, moral o económica, es siempre la misma ley que dice: nadie tiene derecho a restar algo del capital o del valor. Ahora bien, cada individuo es una parcela de capital (como cada cristiano es un alma que hay que salvar), no tiene, por lo tanto, derecho a destruirse a sí mismo. Es contra esta ortodoxia del valor que se subleva el suicida, destruyendo la parcela de capital de que dispone. Es imperdonable: se llegará incluso a ahorcar al suicidado por haberlo logrado. Resulta, por tanto, sintomático que aumente el suicidio en una sociedad saturada de la ley del valor, como desafío a su regla fundamental. Pero al mismo tiempo, hay que volver a ver su definición: si todo suicidio se vuelve subversivo en un sistema muy integrado, toda subversión y resistencia a ese sistema es recíprocamente de naturaleza suicida. Al menos aquellas que atentan contra sus obras vivas. Porque la mayoría de las prácticas, incluso llamadas «políticas» y «revolucionarias», se contentan con intercambiar su supervivencia, es decir, con *regatear su muerte* con el sistema. Son raras las que se alzan contra la producción y el intercambio controlado de la muerte, contra el *valor de cambio de la muerte*, no su valor de uso (porque la muerte es quizá lo único que no tiene valor de uso, no remite jamás a la necesidad, por lo que puede convertirse en un arma absoluta) sino su valor de ruptura, de disolución contagiosa y de negación.

Suicida la acción de los palestinos o de los negros rebeldes que incendian su propio barrio, suicida la resistencia a la seguridad en todas sus formas, suicidas las conductas neuróticas, los desarreglos múltiples mediante los cuales desafiamos al sistema a poder integrarnos, suicidas todas las prácticas políticas (manifestaciones, desórdenes, provocaciones, etc.) cuyo objetivo es hacer surgir la represión, la «naturaleza represiva del sistema», no como consecuencia secundaria, sino como inmediatez de la muerte: es el juego de la muerte que desenmascara a la función de muerte del sistema. El orden detenta la muerte, pero no puede *jugársela*; sólo gana el que *se juega* la muerte contra él.

*

El sistema de la propiedad es tan absurdo que lleva a la gente a reivindicar su muerte como bien propio —apropiación privada de la muerte. El estrago mental de la apropiación es tal que lleva a la inver-

sión «inmobiliaria» de la muerte, no solamente por la preocupación de esa «residencia terciaria» en que se ha convertido el panteón o la sepultura (muchos compran al tiempo una casa de campo y una concesión en el cementerio del pueblo), sino por la reivindicación de una «calidad de la muerte». Una muerte personalizada, «designada», confortable, una muerte «natural»: derecho inalienable que es la forma lograda del derecho burgués individual. La inmortalidad no es, por otra parte, sino la proyección en el infinito de este derecho natural y personal —apropiación de la supervivencia y de la eternidad del sujeto— inalienable en su cuerpo, inalienable en su muerte. Qué desesperación oculta esta reivindicación absurda, análoga a la que alimenta nuestro delirio de acumulación de objetos y de signos, al coleccionar maniático de nuestro universo privado: hace falta incluso que la muerte se vuelva el último objeto de la colección y, en lugar de atravesar esta inercia como el único suceso posible, se reintegre al juego de la acumulación y de la administración de las cosas.

Contra esta torsión que impone el sujeto a su propia pérdida, no hay desasimiento más que en la muerte violenta, inesperada, que restituye la posibilidad de escapar al control neurótico del sujeto.³⁷

En todas partes se evidencia una resistencia tenaz, feroz, a este principio de acumulación, de producción y de conservación del sujeto, en el que puede leer su propia muerte programada. Por doquier se juega la muerte contra la muerte. En un sistema que obliga a vivir y a capitalizar la vida, el impulso de muerte es la única alternativa. En un universo minuciosamente regulado, un universo de la muerte realizada, la única tentación es normalizar todo mediante la destrucción.

EL CHANTAJE DE LA SEGURIDAD

Otra forma de control social en forma de chantaje de la vida y la supervivencia: la seguridad. Está presente en todas partes hoy día, y las «fuerzas de seguridad» van desde el seguro de vida y la Seguridad Social hasta el cinturón de automóvil, pasando por las Compañías Republicanas de Seguridad. «Abróchese a él», dice un eslogan publicitario sobre el cinturón de seguridad. Desde luego, la seguridad es una empresa industrial, como la ecología que es su extensión a nivel de la especie: en todas partes está en juego una convertibilidad de la muerte,

37. Sin embargo, nada resulta simple, puesto que el sujeto puede aún invocar la muerte violenta, la muerte «del exterior»; el accidente, el suicidio o la bomba, para evitar el poner en tela de juicio su inmortalidad «natural». Último subterfugio, última mentira del «yo» que puede llevarle al extremo contrario de buscar una muerte «absurda» para salvaguardar su principio inmortal.

del accidente, de la enfermedad, de la contaminación, en super-provecho capitalista. Pero se trata sobre todo de la peor de las represiones que consiste en desposeerlo a uno de su propia muerte, aquella con la que uno sueña desde el fondo de su instinto de conservación. Necesidad de desposeer a cada cual de la posibilidad última de *darse* muerte; última «buena escapada» de la vida cercada por el sistema. Aquí también se trata del intercambio-*don*, en ese corto-circuito simbólico que es el desafío a sí mismo y a su propia vida, y que está acorralado a muerte. No porque expresaría la rebelión asocial de un individuo —la defección de uno o de millones de individuos no quebranta en nada la ley del sistema—, sino porque conlleva un principio de socialidad radicalmente antagónico al principio social represivo que es el nuestro. Es el intercambio-*don* lo que hay que matar enterrando la muerte bajo el mito inverso de la seguridad.

Matar la exigencia de muerte. ¿Para que vivan los hombres? No: para que mueran de la sola muerte autorizada por el sistema; vivos separados de su muerte, y que no intercambian sino la forma de su supervivencia, bajo el signo del seguro contra todo riesgo. Lo mismo en cuanto a la seguridad automovilística. Momificado dentro de su casco, sus cinturones, sus símbolos de seguridad, empacado en el mito de la seguridad, el conductor no es más que un cadáver encerrado en otra muerte, ésta no mítica: neutra y objetiva como la técnica, silenciosa y artesanal, encadenado a su máquina, clavado sobre ella, ya no corre el riesgo de morir, puesto que *ya está muerto*. Aquí está el secreto de la seguridad, como el bistic bajo celofán: *se le encierra a usted en un sarcófago para impedirle morir*.³⁸

Toda nuestra cultura técnica crea un medio artificial de muerte. No solamente los armamentos que siguen siendo en todas partes el arquetipo de la producción material, sino las máquinas y los menores objetos que nos rodean, constituyen un horizonte de muerte, y de una muerte indisoluble en adelante por cristalizada y fuera del alcance: capital fijo de muerte, donde el trabajo vivo de la muerte está congelado, como la fuerza de trabajo está congelada en el capital fijo y el trabajo muerto. O también: toda la producción material no es sino una gigantesca «coraza caracterial» mediante la cual la especie quiere mantener la muerte a raya. Desde luego, es la muerte la que domina a la especie y la encierra en esta coraza con la cual creía protegerse. Volvemos a encontrar aquí, en la dimensión de una civilización entera, la imagen del sarcófago automovilístico: la coraza de seguridad es la muerte miniaturizada, convertida en una prolongación técnica de nuestro propio cuerpo. Biologización del cuerpo y tecnificación del entorno van a la par en la misma neurosis obsesiva. El entorno técnico es nuestra superpro-

38. La cryogenización o conservación en hielo a fin de resucitar a la gente es la forma extrema de esta práctica.

ducción de objetos contaminadores, frágiles, obsolescentes. Porque la producción vive y toda su lógica y su estrategia se articulan en la fragilidad y la obsolescencia. Una economía de productos estables y de buenos objetos es impensable: la economía no se desarrolla más que de segregar peligro, contaminación, usura, decepción y obsesión. La economía sólo vive de ese suspenso de muerte que mantiene a través de la producción material, de renovar el *stock de muerte* disponible, lista a conjurarlo por una mejor oferta de seguridad: chantaje y represión. La muerte se ha secularizado definitivamente en la producción material; ahí es donde se reproduce ampliamente como el capital. Y nuestro propio cuerpo, convertido en máquina biológica, se amolda a ese cuerpo inorgánico y se vuelve al mismo tiempo un *mal objeto*, destinado a la enfermedad, al accidente y a la muerte.

Al vivir de la producción de muerte, el capital tiene un buen juego al producir seguridad: es lo mismo. *La seguridad es la prolongación industrial de la muerte*, así como la ecología es la prolongación industrial de la contaminación. Unas cuantas vendas más al sarcófago. Esto es cierto también respecto a las grandes instituciones que constituyen la gloria de nuestra democracia: la Seguridad Social es la prótesis social de una sociedad muerta («¡La Seguridad Social es la muerte!» —Mayo 68), es decir, que se ha exterminado previamente en todos sus resortes simbólicos, en su sistema de reciprocidades y de obligaciones profundas, por lo que *ni el concepto de «seguridad» ni el de «social» tienen ya el mismo sentido*. Lo «social» comienza con el suministro del servicio al muerto. El mismo escenario que para las culturas destruidas, que se resucitan y se protegen como folklore (cf. M. de Certeau: *La Beauté du Mort*). Lo mismo para el seguro de vida: es la variante doméstica de un sistema que presupone en todas partes la muerte como axioma. Traducción social de la muerte del grupo; cada cual materializándose para el otro sólo como capital social graduado con arreglo a su muerte.

Disuasión de la muerte al precio de una mortificación continua: tal es la lógica paradójica de la seguridad. En un contexto cristiano, la ascesis desempeñó el mismo papel. La acumulación de sufrimiento y de penitencia pudo desempeñar el mismo papel de coraza caracterial, de sarcófago protector contra el infierno. Y nuestra compulsión obsesiva de seguridad puede interpretarse como una gigantesca ascesis colectiva, una anticipación de la muerte en la vida misma: de protección en protección, de defensa en defensa, a través de todas las jurisdicciones, las instituciones, los dispositivos materiales modernos, la vida no es más que una triste contabilidad defensiva, encerrada en su sarcófago contra todo riesgo. Contabilidad de la supervivencia, en lugar de la radical contabilidad de la vida y de la muerte.

Nuestro sistema vive de la producción de muerte y pretende fabricar seguridad. ¿Palinodia? En absoluto. Simple torsión en el ciclo cuyos extremos se juntan. Que una firma de automóviles se recicle en la se-

guridad (como la industria en la anticontaminación) sin cambiar de conducta, de objetivo, ni de producto, demuestra que la seguridad no es más que una cuestión de sustitución de términos. La seguridad no es sino una condición interna de reproducción del sistema una vez alcanzado un cierto estadio de expansión, como el *feed-back* no es más que un procedimiento interno de regulación de los sistemas una vez alcanzado un cierto grado de complejidad.

Después de haber exaltado la producción, hay que saludar ahora el heroísmo de la seguridad. «En una época en la que cualquiera se mata al volante de cualquier vehículo, a cualquier velocidad, el verdadero héroe es el que se rehúsa a morir» (Cartel del Porsche: «Matemos una cierta glorificación de la muerte»). Ahora bien, esto es difícil *porque la gente es indiferente a la seguridad*. No la quisieron cuando la Ford y la General Motors se la propusieron a partir de 1955-1960. *Fue necesario imponerla en todas partes*. ¿Irresponsables y ciegos? No: hay que relacionar esta resistencia con la que han opuesto históricamente en todas partes los grupos tradicionales a los progresos sociales «rationales»: vacuna, medicina, seguridad del trabajo, educación escolar, higiene, control de nacimientos y muchos otros. Casi siempre, las resistencias fueron vencidas, y hoy podemos aludir a una necesidad «natural», «eterna», espontánea» de seguridad, y de todas esas buenas cosas que ha producido nuestra civilización. Se ha logrado intoxicar a la gente con el virus de la conservación y de la seguridad, en tal forma que lucharían a muerte por obtenerlo. En realidad, es algo más complicado: por lo que luchan es por el *derecho* a la seguridad, que es algo de muy diferente orden. En cuanto a la seguridad misma, a nadie le importa un bledo. Ha sido necesario intoxicarlos durante generaciones para que acabaran creyendo que la *necesitaban*. Esta conquista constituye un aspecto esencial de la domesticación y de la colonización «sociales». El hecho de que grupos enteros hayan preferido reventar antes que verse desestructurar por la intervención terrorista de la medicina, de la razón, de la ciencia y del poder central, eso, se ha olvidado, sumido bajo la ley moral universal del «instinto» de conservación; no obstante, siempre reaparece de pronto, aunque no sea sino entre los obreros que rehúsan aplicar las normas de seguridad en los talleres. ¿Qué quieren con ello, sino salvar una parcela de control sobre su propia vida, así sea a su propio riesgo, así sea al precio de una explotación suplementaria (puesto que producen más y más rápido)? No son proletarios «rationales». Pero luchan a su manera, y saben que la explotación económica es menos grave que esta «parte maldita», esta parcela maldita que sobre todo no hay que dejarse arrancar, esta porción de desafío simbólico, que es al mismo tiempo desafío a la seguridad y desafío a su propia vida. El patrón puede explotarlos a muerte, pero no los domina verdaderamente más que si logra que cada uno de ellos se identifique con su interés individual y se haga el contable y el capitalista de su propia vida. En ese caso, sería verdaderamente el Amo,

y el obrero el esclavo. Mientras que por esta ínfima resistencia al orden moral de la seguridad, el explotado mantiene la elección entre vida y muerte, es él quien gana en su propio terreno: simbólico.

La resistencia del automovilista a la seguridad es del mismo género, y tiene que ser eliminada por inmoral. Así, en todas partes el suicidio ha sido prohibido o condenado porque significa en primer lugar un desafío que la sociedad no puede recoger, y que por consiguiente asegura la preeminencia de uno solo sobre todo el orden social. Siempre la parte maldita, ese algo que cada cual asume con su propia vida para desafiar al orden social, ese algo que cada cual asume con su propio cuerpo para darlo, y que puede ser su propia muerte, a condición de que alguien se la dé, ese algo que constituye el secreto del intercambio simbólico, por que es dado y recibido, y devuelto, y por lo tanto, *inapresable* por el intercambio dominante, irreductible a su ley y mortal para él: su único adversario en realidad, el único que debe exterminar.

Funeral home y *catacumbas*

«A fuerza de lavar, de enjabonar, de
lustrar, de cepillar, de peinar, de enjuagar,
de bruñir, de frotar y de raspar
sucede que todo el mugre de las cosas
lavadas pasa a las cosas vivas.»

Víctor Hugo.

Lo mismo respecto a la muerte: a fuerza de ser lavada y enjuagada, frotada y raspada, negada y conjurada, sucede que pasa a todas las cosas de la vida. Toda nuestra cultura es higiénica: su objetivo es expurgar la vida de la muerte. Es a la muerte que apuntan los detergentes de cualquier lejía. Esterilizar la muerte a cualquier precio, vitrificarla, refrigerarla, climatizarla, maquillarla, «señalarla», acosarla con el mismo encarnizamiento que al mugre, al sexo, al deshecho bacteriológico o radioactivo. *Make-up* de la muerte: la fórmula de Hugo hace pensar en esos *funeral homes* americanos donde el muerto es inmediatamente sustraído al duelo y a la promiscuidad de los vivos para ser «señalado» según las leyes más puras del *standing*, del *smiling* y del *marketing* internacional.

Lo más inquietante no es que acicalen al muerto y que le den un aire de representación. Todas las sociedades lo han hecho siempre. Han evitado la abyección de la muerte natural, abyección *social* de la descom-

posición que vacía el cuerpo de sus signos, de su fuerza social de significar, para reducirlo a sustancia; y al mismo tiempo desencadena en el grupo el terror a su propia descomposición simbólica. Hay que adornar al muerto, cubrirlo de artificialidad para escapar a ese momento insostenible de la carne abandonada a sí misma, y que ha dejado de ser signo. Los huesos desnudos y el esqueleto sellan el pacto de la reconciliación posible del grupo, porque recuperan la fuerza de la máscara y del signo. Pero entre los dos momentos hay ese paso abyecto por la naturaleza y lo biológico, que hay que conjurar a cualquier precio a través de prácticas sarcófágicas (devoradoras de carne) que son, de hecho, prácticas semiúrgicas. Toda tnatopraxia, en nuestras sociedades también, se interpreta, por lo tanto, como voluntad de conjurar esa súbita pérdida de signos que se ha abatido sobre el muerto, de impedir que subsista en la carne *asocial* del muerto, algo que no signifique nada.³⁹

En resumen, la sarcofagia ritual es común a toda sociedad, y el embalsamamiento, la preservación artificial de la carne, es una variante de aquélla. Las prácticas de los *funeral homes*, que nos parecen tan ridículas y fuera de lugar a nosotros, idealistas de la muerte natural, son por tanto, fieles en eso a la más lejana tradición. En lo que resultan absurdas es en su connotación de *naturalidad*. Cuando el primitivo cubre al muerto de signos, es para hacerle transitar lo más rápidamente hacia su estatus de muerto; más allá de la ambigüedad entre el muerto y el vivo, de la que es testimonio precisamente la carne que se descompone. No es cuestión de hacer pasar al muerto por vivo: el primitivo devuelve el muerto a su diferencia, porque es a ese precio que podrán volver a ser compañeros e intercambiar sus signos. El escenario de los *funeral homes* es a la inversa. Se trata de conservar al muerto con un aire de vida, con el *natural* de la vida: sonríe todavía, el mismo color, la misma piel, es el mismo más allá de la muerte, es incluso más fresco que de vivo, sólo le falta hablar (pero se le puede volver a oír en estereofonía). Muerte falseada e idealizada con los colores de la vida: la idea secreta es que la vida es natural, la muerte, contra la naturaleza; por lo tanto hay que *naturalizarla*, disecarla en un simulacro de vida. Hay en todo esto un rechazo a dejar que la muerte signifique, que adquiera fuerza de signo, y también, tras ese fetichismo sentimental de lo natural, una gran crueldad para con el propio muerto: prohibido pudrirse, prohibido cambiar; en vez de ser inducido al estatus de muerto, y por tanto al reconocimiento simbólico de los vivos, es mantenido como fante en la

39. Devorando simplemente el cuerpo asimismo: en este sentido el canibalismo con los muertos es una actividad también semiúrgica (la idea siempre adelantada de «asimilar en esa forma las fuerzas del muerto» es un lenguaje mágico secundario, para el primitivo como para el etnólogo, no se trata de una cuestión de fuerza, es decir, de un excedente o de un potencial *natural*, sino al contrario, de una cuestión de signos, o sea de preservar un potencial de signos *contra* todo proceso natural, contra la naturaleza devastadora).

órbita de los vivos para servir de simulacro y de coartada a su propia vida. Retenido en lo natural, pierde sus derechos a la diferencia y toda posibilidad de un estatus *social*.

Aparece de nuevo aquí todo lo que separa a las sociedades que no tienen miedo del signo, ni de la muerte, puesto que la hacen significar abiertamente, y a las nuestras «ideológicas», donde todo está enterrado bajo la naturalidad, donde los signos no son más que *design*, manteniendo la ilusión de una razón natural. La muerte es la primera víctima de esta ideologización: fijada en un simulacro banal de la vida, se vuelve vergonzosa y obscena.

Qué diferencia entre estos santuarios, estos drugstores de la muerte sonriente y esterilizada, y los corredores del convento de los Capuchinos en Palermo, donde tres siglos de cadáveres desenterrados, que la arcilla del cementerio ha fosilizado cuidadosamente, con la piel, los cabellos y las uñas, acostados o colgados por los hombros, en filas cerradas a lo largo de los corredores reservados —corredor de los religiosos, corredor de los intelectuales, corredor de las mujeres, de los niños, etc.— vestidos todavía con un paño burdo o, por el contrario, con trajes, guantes y muselinas polvorientas: 8.000 cadáveres en la débil claridad de los tragaluces, en una increíble diversidad de actitudes, irónicas, lánguidas, oscilantes, feroces o tímidas. Danza de la muerte que fue durante largo tiempo, antes de convertirse en Museo Grévin para turistas, un lugar de paseo dominical para los parientes y amigos de los difuntos, que venían a verlos, a reconocerlos, a mostrárselos a los niños, según una familiaridad viva, una «dominicalidad» de la muerte parecida a la de la misa o el teatro. Barroco de la muerte (los primeros cuerpos desenterrados datan del siglo XVI y de la Contrarreforma). Solidez de una sociedad capaz de exhumar sus muertos, de tratar con ellos a mitad de camino entre la intimidad y el espectáculo, de soportar sin horror ni curiosidad obscena, es decir, sin los efectos de sublimación y de formalidad que nos son habituales, el teatro de la muerte, donde la crueldad se manifiesta aún, aunque no sean los ritos sangrientos de los Tarahumaras. Qué contraste con la fragilidad de nuestras sociedades incapaces de enfrentar la muerte sino de soslayo, a través de un humor lívido o de una fascinación perversa. Qué contraste con la conjuración ansiosa de los *funeral homes*.

LA MUERTE DESAFECTADA

El culto a los muertos disminuye. Hay prescripción respecto a las tumbas, no hay concesión perpetua. Los muertos entran en la movilidad social. La devoción a la muerte permanece sobre todo en las clases popular y media, pero mucho más hoy día como variable de *standing* (resi-

dencia secundaria) que como piedad tribal. Se habla cada vez menos de los muertos, se abrevia, se hace silencio; desconsideración de la muerte. Se acabó la muerte solemne y detallada, en familia: se muere en el hospital; exterritorialidad de la muerte. El moribundo pierde sus derechos, entre ellos el de saber que va a morir. La muerte es obscena y molesta. El duelo también se va volviendo, lo elegante es ocultarlo: eso puede chocar a los demás en su bienestar. El bienestar prohíbe toda referencia a la muerte. La incineración es el extremo de esta liquidación discreta y el vestigio mínimo. No más vértigo de la muerte: desapego. Y el inmenso tráfico mortuario ya no pertenece al orden de la piedad, es el signo mismo del desapego; consumo de la muerte. Crece, por tanto, proporcionalmente a la desinversión de la muerte.

Nosotros ya no tenemos la experiencia de la muerte de los demás. La experiencia espectacular y televisada no tiene nada que ver con ella. La mayoría no tiene nunca la ocasión de ver morir a alguien. Esto es algo impensable en cualquier otro tipo de sociedad. El servicio lo suministran el hospital y la medicina; la extremaunción técnica ha reemplazado a los demás sacramentos. El hombre queda retirado de sus prójimos antes de estar muerto. Es de eso, por lo demás, que muere.

La idea de la suiza Ross de ir a hablar a los moribundos de su muerte, de hacerles hablar. Idea obscena, negativa general: nadie está moribundo en ninguno de los servicios del hospital (son los del personal quienes tienen problemas). Luego, la toman por loca, provocadora, la echan del hospital. Cuando encuentra a un moribundo a quien hablar, va a buscar a sus estudiantes, cuando regresa, está muerto (entonces, se percata de que son ella y los estudiantes quienes tienen problemas). Más adelante, triunfa; pronto habrá un *staff* de psicólogos para velar por devolver la palabra a los moribundos. Neo-espiritismo de las ciencias humanas y psicosociales.

Sacerdote y extremaunción eran todavía una huella de esa comunidad de palabra alrededor de la muerte. Hoy, *black-out*. De todos modos, si el cura no era más que un buitre, esa función la desempeña hoy ampliamente la medicina, que cierra a todos la boca abrumándolos con sus cuidados y atención técnica. Muerte infantil, que no habla, muerte inarticulada, oculta a la vista. Los sueros y los laboratorios, la curación, no es más que la coartada de la prohibición de hablar.

EL INTERCAMBIO DE LA ENFERMEDAD

De todas formas, ya no morimos en nuestras casas, se muere en el hospital. Por un montón de buenas razones «materiales» (médicas, de urbanidad, etc.), pero sobre todo: en cuanto cuerpo *biológico*, el moribun-

do o el enfermo sólo está en su sitio en el medio *técnico*. Con el pretexto de cuidarle, es pues deportado a un espacio-tiempo funcional que se encarga de neutralizar la enfermedad y la muerte en su diferencia simbólica.

Precisamente allí donde la finalidad es eliminar la muerte, el hospital (y la medicina en general) toma a su cargo al enfermo como virtualmente muerto. Cientificidad y eficacia terapéutica presuponen la objetivación radical del cuerpo, la discriminación social del enfermo, por tanto, un proceso de mortificación. Conclusión lógica de la genealogía médica del cuerpo: «Con el cadáver, la medicina se moderniza... Resultará sin duda decisivo para nuestra cultura, que el primer discurso de la medicina respecto al individuo, haya tenido que pasar por la muerte» (Michel Foucault, *Naissance de la clinique*). Mortificado, el enfermo es también mortífero; se venga como puede: toda la institución hospitalaria, mediante su funcionamiento, su especialización, su jerarquía, trata de preservarse de esa contaminación simbólica del ya-muerto. Lo que resulta peligroso en el enfermo, es esta muerte anticipada a la cual se le ha condenado, es esta neutralidad en la que se le encierra durante el plazo de la cura. Pero el cuerpo nada sabe de este paréntesis y de esta cura, irradia tal cual es, inmediatamente, toda su diferencia de enfermo, todo su potencial de muerte convertida en maleficio; no será demasiado toda la manipulación técnica, todo el «entorno humano», ni siquiera con ocasión de su muerte real, para hacerlo callar.

El peligro más grave que constituye el enfermo, en lo que es verdaderamente asocial y como un loco peligroso, es su profunda exigencia de ser reconocido como tal y *el intercambiar su enfermedad*. Exigencia aberrante e inadmisibles del enfermo (y del moribundo) de fundar un intercambio en esta diferencia; exigencia no de hacerse cuidar y corregir, sino de *dar* su enfermedad, y que sea *recibida*, por lo tanto, simbólicamente reconocida e intercambiada, en vez de ser neutralizada en la muerte técnica hospitalaria y en esa supervivencia estrictamente funcional que se llama la salud y la curación.

Ningún perfeccionamiento de la relación humana o terapéutica en el hospital o en el ejercicio general de la medicina, puede cambiar nada de ese *black-out*, de ese *lock-out* simbólico. Intimidado el enfermo a curarse, consagrados el médico y los ayudantes a curar, exclusivamente equipada para curar la institución completa, hasta en sus tabiques, sus máquinas quirúrgicas y su instrumental psicológico (frialdad y solicitud alternas, y hoy la «humanización» del hospital): nada de todo esto quiebra la prohibición fundamental de un estatus diferente de la enfermedad y la muerte. Como máximo, se le dejará al enfermo la posibilidad de «expresarse», de hablar de su enfermedad, de su vida, de resituarse en un contexto, en resumen, de no vivir demasiado negativamente esa anomalía pasajera. Pero en cuanto a reconocer como diferencia esa locura que es la enfermedad, como sentido y riqueza de sentido, como material *a partir*

del cual reestructurar un intercambio, sin tratar en absoluto de «devolver al enfermo a la vida normal», eso supondría la liquidación total de la medicina y del hospital, de todo el sistema de encierro del cuerpo en su «verdad» funcional; y en el límite de todo el orden social dominante, para quien la simple exigencia de la enfermedad como *estructura de intercambio* es un peligro absoluto.⁴⁰

Muerte sexualizada, sexo mortífero

Hablar de muerte hace reír, con una risa crispada y obscena. Hablar de sexo ni siquiera provoca esa reacción: el sexo es legal, sólo la muerte es pornográfica. La sociedad, «al liberar» la sexualidad, la reemplaza progresivamente por la muerte en función de rito secreto y de prohibición fundamental. En una fase anterior, religiosa, la muerte es revelada, reconocida, y es la sexualidad la que está prohibida. Hoy es lo contrario. Pero todas las sociedades «históricas» se las arreglan de todas formas para disociar el sexo y la muerte y simular la liberación del uno contra la otra, lo que constituye una manera de neutralizar a ambos.

¿Hay una balanza exacta en esta estrategia, o prioridad de uno de los dos términos? Para la fase que nos concierne todo se desarrolla como si la exclusión de la muerte fuera el objetivo prioritario, unido a una estrategia de exaltación de la sexualidad: la «Revolución sexual»

40. Entre los Dangaleat (Jean Pouillon, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.º 1), la enfermedad tiene valor iniciático. Hay que haber estado enfermo para formar parte del grupo. No se llega a médico si no se ha estado enfermo, y por el hecho mismo se llega a serlo. La enfermedad viene de las margas, cada uno tiene su o sus margas, las cuales se heredan de padre a hijo. Toda posición social se adquiere gracias a la enfermedad, que es un signo de elección. La enfermedad es una marca, un sentido; lo normal se sobreentiende, es insignificante. La enfermedad es la cultura, fuente del valor y principio de organización social. Incluso allí donde la enfermedad no tiene una función social determinante, sigue siendo asunto social, crisis social y públicamente resuelta por la puesta en juego y reactivación de todo el metabolismo social a través de esa relación excepcional entre el enfermo y el médico. Diferencia radical con respecto al ejercicio actual de la medicina, en el que el mal es sufrido individualmente y la terapéutica individualmente administrada. La reciprocidad del mal, el intercambio del mal es preponderante en las sociedades primitivas. El mal es una relación social, como el trabajo, etc. La causalidad orgánica puede ser reconocida y tratada por toda clase de medios; el mal no es nunca concebido como lesión orgánica, sino en última instancia como ruptura o debilidad del intercambio social. Lo orgánico es metáfora: será tratado, por tanto, «metafóricamente», por operación simbólica del intercambio social a través de los dos protagonistas de la cura. Los dos son, por lo demás, tres: el grupo es inmanente a la cura, a la vez conductor y apuesta de la «eficacia simbólica». En resumen, médico y enfermo se redistribuyen en torno al mal como relación social, mientras que para nosotros el mal se autonomiza como relación orgánica con su causalidad objetiva, y el enfermo y el médico se objetivan de una parte y de otra como pasivo y activo, paciente y especialista.

está totalmente orientada en ese sentido, bajo el signo del Eros unidimensional y la *función* del placer. Es, por otra parte, lo que constituye su ingenuidad, su pathos, su sentimentalidad, al mismo tiempo que su terrorismo «político» (el imperativo categórico del deseo). La consigna de la sexualidad es solidaria de la economía política en cuanto que también apunta a la abolición de la muerte. No habremos hecho sino cambiar de prohibición. Quizá incluso, mediante esta «revolución» hemos establecido la prohibición fundamental, que es la de la muerte. Al hacerlo, la Revolución sexual se autodestruye, puesto que la muerte es la verdadera sexuación de la vida.

Mi muerte en todas partes, mi muerte que sueña

En todas partes acosada y censurada, la muerte reaparece por doquier. No como folklore apocalíptico, tal como obsedió la imaginación *viva* de ciertas épocas; pero precisamente desprovista de toda sustancia imaginaria, pasa a la realidad más banal, toma para nosotros el aspecto *del propio principio de racionalidad* que domina nuestra vida. La muerte, esto es que todo funcione y sirva para algo, es la funcionalidad absoluta, descriptiva, cibernética, del entorno urbano, como en *Play-time*, el film de Jacques Tati, la graduación absoluta del hombre en relación a su función, como en Kafka: la edad del funcionario es la de una cultura de muerte. Es el fantasma de la programación total, esa puja de previsibilidad, de exactitud, de finalidad no solamente en las cosas materiales, sino en la realización del deseo. En una palabra, *la muerte se confunde con la ley del valor*. Y particularmente con el valor estructural mediante el cual todo queda fijado como diferencia codificada en un nexo universal de relaciones. Este es el verdadero rostro de la muerte ultramoderna, hecha de la conexión objetiva, sin falla, ultrarrápida, de todos los términos de un sistema. Nuestras verdaderas necrópolis no son los cementerios, los hospitales, las guerras, las hecatombes, la muerte no está en absoluto donde se cree; no es biológica, psicológica, metafísica, no es ni siquiera mortal. Sus necrópolis son los sótanos o los halls de computadoras, espacios blancos, expurgados de todo ruido humano; ataúd de cristal donde se congela toda la memoria esterilizada del mundo. Sólo los muertos se acuerdan de *todo*; algo como una eternidad inmediata del saber, una quintaesencia del mundo que hoy soñamos con enterrar en forma de microfilms y de archivos, archivar el mundo entero para que sea redescubierto por alguna civilización futura; refrigeración de todo el saber a fin de que resucite, paso de todo el saber a la inmortalidad como valor/signo. Contra nuestro sueño de perder todo, de olvidar todo, alzamos una muralla inversa de relaciones, de conexiones, de informacio-

nes, una memoria artificial densa e inextricable, y nos enterramos vivos en el interior con la esperanza fósil de ser redescubiertos un día.

Las computadoras son esa muerte miniaturizada a la que nos sometemos con la esperanza de sobrevivir. Los museos están ya ahí para sobrevivir a toda esta civilización, para testimoniar... ¿qué? Poco importa. El solo hecho de que existan atestigua que estamos en una cultura que no tiene sentido para sí misma y que no puede sino soñar con tener alguno posteriormente para alguien. Todo se vuelve así entorno de muerte desde el momento en que no es más que un signo miniaturizable en un conjunto gigantesco. Como la moneda en su punto de no-cambiability, en el que ya no es más que un sistema de escritura.

En el fondo, la economía política no se construye —al precio de sacrificios inauditos— más que con el designio de ser reconocida como inmortal por una civilización futura, o una instancia de la verdad. Esto es inimaginable, como para la religión, a no ser en el juicio final donde Dios reconocerá a los suyos. Pero el Juicio Final está aquí, ya, realizado: es el espectáculo definitivo de nuestra propia muerte cristalizada. El espectáculo es, hay que decirlo, grandioso. Desde los conjuntos jeroglíficos de la Defensa o del World Trade Center hasta los grandes conjuntos informáticos de los media, de los complejos siderúrgicos a los grandes aparatos políticos, de las megalópolis a la cuadrícula insensata de los menores actos cotidianos; en todas partes, como dice Benjamin, la humanidad se ha vuelto un objeto de contemplación para sí misma. «Su enajenación ha alcanzado un grado tal que puede experimentar hoy su propia destrucción como un placer estético de primer orden» (*L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*). Para él, era la forma misma del fascismo. Es decir, una cierta forma exacerbada de la ideología; una perversión estética de lo político que impulsa la aceptación jubilosa de una cultura de muerte. Y es cierto que todo el sistema de la economía política se convierte para nosotros actualmente en esa finalidad sin fin, ese vértigo estético de la productividad que no es sino el vértigo contrariado de la muerte. Es por esto que el arte ha muerto: en este punto de saturación y de sofisticación, todo el júbilo se ha trasladado al propio espectáculo de la complejidad, toda la fascinación estética está monopolizada por el sistema en su repetirse a sí mismo (¿qué hace con sus torres gigantescas, sus satélites, sus computadoras gigantes, sino repetirse en los signos?). Todos somos víctimas de la producción convertida en espectáculo, de la alegría estética de la producción y de la reproducción delirante. Y no estamos preparados para liberarnos de ello porque en todo espectáculo existe la inminencia de la catástrofe. El vértigo de lo político, que Benjamin denuncia en el fascismo, su alegría estética y perversa, lo experimentamos hoy al nivel del sistema general de la producción. Experimentamos un vértigo despolitizado, desideologizado; vértigo de la administración racional de las cosas, de un desbocarse de las finalidades. La muerte es inmanente a la economía política. Es por

esto que ésta se pretende inmortal. La Revolución también se fija un objetivo inmortal, en nombre del cual exige un dejar en suspenso la muerte en provecho de la acumulación. Ahora bien, la inmortalidad es siempre aquella, monótona, de los paraísos sociales. La revolución jamás redescubrirá la muerte si no la exige de inmediato. Su impase consiste en haberse fijado el fin de la economía política como plazo *progresivo*, mientras que es desde ahora que se plantea la exigencia del fin de la economía política, en la exigencia de vida y de muerte inmediata. De todas formas, la muerte y la alegría acorraladas, cuyo precio habremos pagado durante todo el transcurso de la economía política, reaparecerán como problemas, insolubles, al «día siguiente» de la Revolución. Esta sólo da acceso al problema de la muerte, y sin la menor oportunidad de resolverlo. En realidad, no hay mañana: todos son siempre los de la administración de las cosas. La muerte exige ser vivida inmediatamente, en la ceguera total, en la ambivalencia total. ¿Pero es revolucionaria? Si la economía política es la tentativa más rigurosa de poner fin a la muerte, es evidente que sólo la muerte puede poner fin a la economía política.

VI. LA EXTERMINACION DEL NOMBRE DE DIOS

EL ANAGRAMA

En el campo del lenguaje existe también el modelo de un intercambio simbólico, algo así como el núcleo de una anti-economía política, lugar de exterminación del valor y de la ley: es el lenguaje poético. En ese campo de una anti-discursividad, de un más allá de la economía política del lenguaje, *Los Anagramas* de Saussure constituyen el descubrimiento fundamental. Este investigador, que dio más tarde sus armas conceptuales a la ciencia lingüística, anteriormente, en sus *Cuadernos de anagramas*, había destacado la forma antagonista de un lenguaje sin expresión, más allá de las leyes, de los axiomas y de las finalidades que le asigna la lingüística; la forma de una operación *simbólica* del lenguaje, es decir, no de una operación estructural de representación a través de los signos, sino justamente a la inversa, de desconstrucción del signo y de la representación.

El principio de funcionamiento poético destacado por Saussure no se pretende revolucionario. Sólo la pasión con que se dedica a establecerlo como estructura comprobada y consciente de textos lejanos, védicos, germánicos, saturnales, sólo la pasión con que se dedica a mostrar con ello la *prueba*, es proporcional al alcance fantástico de su hipótesis. El mismo no saca de ella ninguna consecuencia radical o crítica, no sueña un momento en generalizarla en el plano especulativo, y cuando le falte la prueba, abandonará esta intuición revolucionaria para pasar a la edificación de la *ciencia* lingüística. Sólo hoy quizá, al cabo de medio siglo de desarrollo ininterrumpido de esta ciencia, podemos sacar las consecuencias de la hipótesis abandonada de Saussure¹, y reconocer en qué medida anticipa las bases de una descentración de toda la lingüística.

Las reglas de lo poético destacadas por Saussure son estas:²

1. Pero sobre todo cuidadosamente «olvidada» y revocada por toda la lingüística: sólo a ese precio ha podido fundarse como «ciencia» y asegurar su monopolio estructural en todas las direcciones.

2. Remitimos para lo que sigue y para lo concerniente al material anagramático, a Jean Starobinski: *Les mots sous les mots* (Gallimard, 1971). Para las reglas fundamentales, cf. *Le souci de la répétition*, p. 12 y siguientes.

Ley del Acoplamiento

1. «Una vocal sólo tiene derecho a figurar en el Saturnal si tiene su *contra-vocal* en un lugar cualquiera del verso (esto es, la vocal idéntica, y sin transacción respecto a la cantidad)... De aquí resulta que si el verso tiene un número par de sílabas, las vocales se acoplan exactamente, y deben dar siempre como resto cero, con cifra par para cada clase de vocal.»

2. Ley de las consonantes. Es idéntica y no menos estricta; siempre hay un número par para cualquier consonante.

3. La cosa va tan lejos que si hay un residuo irreductible, sea en las vocales (verso impar), sea en las consonantes... muy contrariamente a lo que se podría creer, no se le deja en absoluto reconociéndose como residuo, así sea una simple «e»: la vemos reaparecer en el verso siguiente, como nuevo residuo correspondiente a lo repleto del precedente.

Ley de la palabra-tema

El poeta emplea en la composición del verso, el material fónico suministrado por una palabra-tema... Un verso (o varios) anagramatizan una sola palabra (generalmente un nombre propio, el de un dios o un héroe), obligándose a reproducirlo precediendo a toda la sucesión vocálica. «Al escuchar uno o dos versos saturnales latinos, F. de Saussure oye elevarse gradualmente los fonemas principales de un nombre propio» (Starobinski).

Saussure: «Se trata, en el hipograma, de subrayar un nombre, una palabra, esforzándose por repetir sus sílabas y dándole así una segunda manera de ser, ficticia, añadida por decirlo así, al original de la palabra».

TAURASIA CISAUNA SAMNIO CEPIT (SCIPIO)
 AASEN ARGALEON ANEMON AMEGARTOS AUTME (AGAMENNON)

Estas reglas simples se repiten incansablemente bajo múltiples variantes. Acerca de la aliteración, regla a la cual se creía poder referir toda la poesía arcaica, Saussure dice que no es más que un aspecto «de un fenómeno mucho más vasto e importante», dado que «todas las sílabas son aliteradas, o asonantes, o están comprendidas en una armonía fónica cualquiera». Los grupos fónicos «se hacen eco»; «versos enteros parecen un anagrama de otros versos precedentes, incluso muy distanciados dentro del texto.» «Los polífonos reproducen visiblemente, siempre que se presenta la ocasión, las sílabas de una palabra o de un nombre importante, sea que aparezca como figura en el texto, sea que se haga pre-

sente al espíritu por el contexto.» «La poesía analiza la sustancia fónica de las palabras, bien para hacer con ella series acústicas, o bien para hacer con ella series significativas cuando se alude a un cierto nombre» (la palabra anagramatizada). En resumen, «todo se corresponde de una u otra manera en el verso»: o bien los significantes, los fonemas se corresponden entre sí en el curso del verso, o bien el significado oculto, la palabra-tema, se hace eco de un polífono a otro, «bajo» el texto «manifiesto». Las dos reglas pueden, por lo demás, coexistir: «Tanto conjuntamente en la anafonía, como fuera de toda palabra que se imita, hay una correspondencia de todos los elementos que se traduce en un “acoplamiento” exacto, es decir, repetición en número par.»

Saussure dudará entre los términos de anagrama, antigrama, hipograma, paragrama, paratexto, para designar esta «variación desarrollada que permite que un lector perspicaz perciba la presencia evidente, pero dispersa, de los fonemas conductores» (Starobinski). Podríamos, siguiendo en la dirección de Saussure, proponer el término de «ANATEMA», que es originalmente el equivalente de un ex-voto, de una ofrenda votiva: ese nombre divino que transcurre bajo el texto, es la dedicatoria del texto, el nombre del que lo dedica y el del que le es dedicado.³

Estas dos leyes son aparentemente muy pobres en relación con todo lo que se ha dicho y especulado sobre la «esencia» de lo poético. Además, no tienen para nada en cuenta el «efecto» poético, el placer que producen los textos, o su «valor» estético. Saussure no se preocupa de la «inspiración» del poeta ni del éxtasis del lector. Quizá ni siquiera hubiera pretendido jamás que haya una relación entre estas reglas que desentrañó (él creía observarlas, eso es todo) y la excepcional intensidad que se ha convenido siempre en reconocer a la poesía. Limitando su perspectiva a una lógica formal del significante, parece dejar a los demás, psicólogos, lingüistas, y a los propios poetas, la tarea de buscar el secreto del placer poético —lo que han hecho siempre unánimemente— en la riqueza del *significado*, en la profundidad de la «expresión». Sin embargo, es Saussure, y sólo él, quien nos dice en qué consiste el placer que proviene de lo poético; placer porque rompe las «leyes fundamentales de la palabra humana».

Los lingüistas se han refugiado, ante esta subversión de su disciplina, en una paradoja insostenible. Reconocen, con Roman Jakobson, que «el anagrama poético salta por encima de las dos leyes fundamentales de la palabra humana, proclamadas por Saussure, la del vínculo codificado entre el significante y su significado, y la de la linealidad de los significantes» («Los medios del lenguaje poético son capaces de hacernos salir fuera del orden lineal»), y afirman al mismo tiempo que «Saussure abre con

3. Que el término «anatema», que puede ser tanto una víctima inmolada como un objeto dedicado, haya derivado hacia el sentido de objeto maldito, de persona maldita, es de gran importancia en la continuación de este análisis.

sus investigaciones, perspectivas inauditas en el estudio *lingüístico* de la poesía».

Elegante manera de recuperar lo poético como campo particular del discurso, cuyo monopolio conserva la lingüística. ¿Qué importa que lo poético niegue todas las leyes de la significación?: se le neutralizará dándole derecho de ciudadanía lingüística, y obligándolo a obedecer al mismo principio de realidad. ¿Pero qué es un significante o un significado que no están regidos por el código de la equivalencia? ¿Qué es un significante que no está regido por la ley de la linealidad? ¿Y qué es una lingüística sin todo esto? Nada (pero veremos las torsiones que realiza para salvar esta violencia).

De la primera ley de Saussure (acoplamiento) se zafa alegando la redundancia del significante, o sea el grado de coincidencia de tal fonema o polífono, superior en poesía a la media del lenguaje corriente, etc. De la segunda (propriadamente anagramática) se zafa invocando el nombre «latente» (Agamemnon) como «significado» segundo de un texto que lo «expresa» y lo «representa», conjuntamente con el significado «manifiesto» («un mismo significante desdobra sus significados», dice Jakobson): tentativa desesperada por salvar, aunque sea a través de un juego más complejo, la ley del valor lingüístico y las categorías esenciales del modo de significación (Significante, significado, expresión, representación, equivalencia). Lo imaginario de la lingüística trata de anexionarse lo poético y pretende incluso enriquecer con ello su economía, la del *término* y el *valor*. Pero en contra de ella, y devolviendo al descubrimiento de Saussure toda su envergadura, hay que decir que lo poético es, a la inversa, un proceso de *exterminación del valor*.

La ley del poema es, efectivamente, hacer, según un proceso riguroso, *que no quede nada*. En esto es que se opone al discurso lingüístico que, contrariamente, es un proceso de acumulación, de producción y de distribución del lenguaje como valor. Lo poético es irreductible al modo de significación, que no es sino el modo de producción de los valores del lenguaje. Y por esto también es irreductible a la lingüística, que es la ciencia de ese modo de producción.

Lo poético es la insurrección del lenguaje contra sus propias leyes. El propio Saussure no formuló jamás esta consecuencia subversiva. Pero los otros han calculado bien lo que había de peligroso en la simple formulación de otra posible operación del lenguaje. Es por eso que se las han arreglado para revocar esto según su código (cálculo del significante como término, cálculo del significado como valor).

Lo poético como exterminación del valor

1. La primera ley de Saussure —la del acoplamiento— no es en absoluto, como él mismo insiste, la de la aliteración o redundancia expresiva ilimitada de tal o cual fonema.

Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur nos têtes?

Esas serpientes son las serpientes cascabel de una lingüística de la competencia y la acumulación del significante, siempre finalizado por no se sabe qué efecto del significado: s-s-s-s- «ESO» silba también en el significante; y cuantas más «s», más silba, más amenazante, mejor se «expresa». Así también:

*...the faint fresh flame of the young year flushes
from leaf to flower and flower to fruit...*

«Sentimos pasar la brisa, dice Ivan Fonagy, en los versos de Swinburne, sin que los versos la mencionen expresamente» (Diogène, 1965, n.º 51, p. 90). El acoplamiento de Saussure es la duplicación calculada, consciente y rigurosa, que remite a *un estatuto completamente diferente de la repetición*; la repetición no como la acumulación de términos, como (com)pulsión acumulativa o aliterativa, sino como *anulación cíclica de los términos, dos a dos, exterminación a través del ciclo de la duplicación*. «Las vocales se acoplan siempre exactamente, Y DEBEN DAR SIEMPRE COMO RESTO: CERO» (Saussure). Y en el epígrafe emblemático que da a esta ley: NUMERO DEUS PARI GAUDET; Dios se regocija del número par, queda dicho que de una manera u otra, el gozo mismo es inseparable no de la acumulación del Mismo, del refuerzo de sentido por adición del Mismo, sino al contrario, de su anulación a través del *doble*, a través del ciclo de la anti-vocal, del anti-grama, donde el rasgo fonemático se suprime como en un espejo.

2. La segunda ley de Saussure, la que concierne a esa palabra-tema, o «anatema» que discurre bajo el texto, debe ser analizada en el mismo sentido. Es necesario ver que no se trata en absoluto de repetir el significante original, de reproducir sus componentes fonemáticos en el curso de un texto.

«*Aasen argaleón anemón amegartos autmè*» no «reproduce» Agamemnon, aunque sobre este punto, Saussure sea ambiguo: «Se trata, dice, en el hipograma, de subrayar un nombre, una palabra, esforzándose por repetir sus sílabas y dándole así una segunda manera de ser, ficticia, añadida, por decirlo así, al original de la palabra». En realidad, la palabra-tema se *difracta* a través del texto. Es en cierta forma «analizada» por el verso y el poema, disuelta en sus elementos simples, descompuesta

como la luz de un espectro, cuyos rayos difractados barren a continuación el texto. Dicho de otro modo, el corpus original es dispersado en «objetos parciales». No se trata, por lo tanto, de otra forma de ser del Mismo, de una reiteración o de una paráfrasis, de un avatar clandestino del nombre original del dios, sino más bien de un estallido, de una dispersión, de un desmembramiento en el que ese nombre es aniquilado. No un «doble artificial» (¿de qué serviría, si es para volver a decir lo mismo?), sino un doble desmembrado, un cuerpo despedazado como el de Osiris y el de Orfeo. Lejos de retorar el significante en su ser, de repetirlo positivamente, esta metamorfosis en sus miembros dispersos equivale a su muerte en cuanto tal, a su aniquilación. Para decirlo todo, eso es, *en el plano del significante, del nombre que lo encarna, el equivalente del darle muerte al dios o al héroe en el sacrificio*. Es desarticulado, desintegrado por su muerte en el sacrificio (eventualmente despedazado y comido) como el animal tótem, el dios o el héroe circulan a continuación, como material simbólico de la integración del grupo. Es despedazado, disperso en sus elementos fonemáticos en esta matanza del significante, como el nombre del dios habita el poema y lo rearticula en el ritmo de sus fragmentos, sin que jamás se reconstituya como tal.

El acto simbólico no consiste nunca en la reconstitución del nombre del dios después del rodeo y la ventilación en el poema, nunca en la resurrección del significante. Starobinski se equivoca cuando dice: «Se tratará de reconocer y reunir las sílabas directrices, como Isis reunía el cuerpo despedazado de Osiris». Lacan se equivoca en su teoría del simbolismo (*Psicoanálisis*, V, p. 15) cuando dice: «Si el hombre se halla abierto a desear tantos otros en sí mismo cuantos nombres tienen sus miembros fuera de él, si tiene que reconocer tantos miembros desunidos de su unidad, perdida sin haber sido jamás, cuantos “siendo” que son la metáfora de esos miembros hay; vemos también que la cuestión queda resuelta al saber qué valor de conocimiento tienen los símbolos, puesto que se trata de sus propios miembros que retornan después de haber errado por el mundo bajo una forma alienada». El acto simbólico no radica jamás en ese «retorno», en esa retotalización posterior a la enajenación, en esa resurrección de una identidad. Radica siempre, por el contrario, en esa volatilización del nombre, del significante, en esa *exterminación del término*, en esa dispersión sin retorno; ella es la que hace posible esa circulación intensa en el interior del poema (como en el grupo primitivo con ocasión de la fiesta y el sacrificio), que devuelve el lenguaje al disfrute, y en donde *no queda ni resulta nada*. No es superflua toda la jauría de categorías lingüísticas para borrar el escándalo de la pérdida y de la muerte del significante, toda la agitación afiebrada del lenguaje que, como dice Bataille de la vida, «pide a la muerte que ejerza sus estragos a sus expensas».

Aquí desde luego, los límites que se impone Saussure explotan: ese principio poético no es válido solamente para las poesías védicas, germáni-

cas o latinas, y de nada sirve buscar como él lo hizo, una generalización hipotética de la *prueba*: es evidente que los poetas modernos no se han dado nunca una palabra-tema generadora, si es que los poetas antiguos lo hicieron jamás; pero esto no es una objeción, porque está claro que para todas las lenguas y para todas las épocas, la *forma* desentrañada por Saussure es soberana. Está claro para todos —es la evidencia del disfrute— que *el buen poema es aquel en el que no queda nada*, en el que todo el material fónico puesto en juego es consumido, y que a la inversa, el mal poema (o la ausencia de poesía) es aquél donde hay un residuo, donde todo fonema, o dífono o sílaba o término significante, no ha sido recuperado por su doble, donde todos los términos no se han volatilizado o consumido en una reciprocidad (o un antagonismo) riguroso, como en el intercambio/don primitivo, donde sentimos pesar lo que resta, lo que no ha encontrado su responsable, ni por tanto su muerte y su absolución, lo que no ha encontrado el modo de *intercambiarse* en la operación misma del texto: es en proporción a ese residuo que sabemos que un poema es malo, que es escoria de discurso, algo que no ha ardido, que no se ha perdido ni consumido en la fiesta de una palabra reversible.

El resto; eso es el valor. Es el discurso de la significación, nuestro lenguaje regido por la lingüística. Todo lo que no ha sido recuperado por la operación simbólica del lenguaje, por la exterminación simbólica; sobre eso reposa la *economía* de la significación y de la comunicación. Ahí es donde producimos e intercambiamos los términos, los valores de sentido, bajo la ley del código.

Del mismo modo se inaugura el proceso de lo económico: lo que entra en el circuito de la acumulación y del valor es lo que *queda* de la extinción sacrificial, es lo que no se agota en el ciclo incesante del don y el contra-don. En ese resto lo que se acumula, sobre lo que se especula y donde nace lo económico.

*

De esta noción de resto se puede desprender una tercera dimensión de nuestro modo de significación. Sabemos que la operación poética «rompe las dos leyes fundamentales del lenguaje»:

1. La equivalencia significante/significado.
2. La linealidad del significante (Saussure: «Que los elementos que forman una palabra *se suceden* es una verdad que convendría no se considerase, en lingüística, como algo sin interés por ser evidente, ya que da de antemano el principio central de toda reflexión útil respecto a las palabras.»)

3. La tercera dimensión, jamás tomada verdaderamente en cuenta, y estrechamente solidaria de las otras dos, es la de *la ilimitación, de la producción sin límites del material significante*. Al igual que la equivalencia y la acumulación definen una dimensión de lo económico que es

la de la productividad ilimitada, de la reproducción indefinida del valor, asimismo, equivalencia significante/significado y linealidad del significante definen un campo de la *discursividad* ilimitada.

No nos percatamos, de tal modo nos resulta «natural», de esta proliferación de nuestro uso discursivo, que sin embargo nos distingue de todas las demás culturas. Usamos y abusamos de las palabras, los fonemas, los significantes, sin restricción ritual, religiosa o poética de ninguna especie, con toda «libertad», sin obligación ni responsabilidad frente al inmenso material que «producimos» a nuestro capricho. Cada cual es libre de utilizar, de tomar indefinidamente del material fónico, a nombre de lo que quiere «expresar», y con la sola consideración de lo que tiene que decir. Esta «libertad» del discurso, esta posibilidad de *tomarlo* y usarlo sin jamás *devolver* ni responder por él, ni sacrificar así sea una parte como se hacía con los bienes primitivos para asegurar su reproducción simbólica, *esta idea del lenguaje como medio para todo* y de una naturaleza inagotable, como lugar en donde se ha realizado ya y en lo sucesivo la utopía de la economía política: «a cada cual según sus necesidades»; fantasma de un stock inaudito, de una materia prima que se reproduciría mágicamente a medida que se la utiliza (ni siquiera hay necesidad de acumulación primitiva), y por tanto, de libertad de derroche fantástico. Este estatuto, que es el de nuestra comunicación discursiva, el de una disponibilidad loca del material significante, no es concebible sino en una configuración general donde los mismos principios rigen la reproducción de los bienes materiales y la de la propia especie: una mutación simultánea da paso de las formaciones sociales donde los bienes, el número de individuos y la proliferación de las palabras son, de forma más o menos rigurosa, limitados, aproximadamente fijados, controlados en el interior de un ciclo simbólico, a las formaciones sociales «modernas», las nuestras, que caracteriza una productividad indefinida, tanto económica como lingüística y demográfica; sociedades embarcadas, en todos los planos, en una escalada sin fin: de acumulación material, de expresión lingüística, de proliferación de la especie.⁴

Este modelo de productividad —desarrollo exponencial, demografía galopante, discursividad ilimitada— debe analizarse en todas partes simultáneamente. En el plano del lenguaje, que estamos tratando aquí, está claro que a esa libertad desenfrenada de usar fonemas en número ilimitada para la expresión, sin proceso inverso de anulación, de expiación, de reabsorción, de destrucción —poco importa el término— se contrapone radicalmente esta simple ley enunciada por Saussure de que en poesía ni una vocal, ni una consonante, ni una sílaba, debe ser proferida sin ser

4. Nuestra concepción del espacio y del tiempo es de este mismo orden: ambos son impensables para nosotros de otro modo que en la infinitud; proliferación que corresponde a su objetivación como valor, y aquí también al fantasma de una extensión o de una sucesión inagotables.

duplicada, es decir, en cierta forma exorcizada, sin cumplirse en la repetición que la anula.

En consecuencia, no es cuestión de un uso ilimitado. Lo poético, como el intercambio simbólico, emplea un corpus estrictamente limitado y fijo, y además se encarga *de darle fin*, mientras que nuestra economía del discurso pone en juego un corpus ilimitado, sin cuidarse de resolverlo.

¿Qué pasa con las palabras, los fonemas, en nuestro sistema discursivo? No hay que creer que desaparecen tranquilamente una vez utilizadas, o que vuelven a alguna parte como los caracteres en la matriz del linotipo, en espera de volver a prestar su ayuda. Esto forma parte de nuestra concepción idealista del lenguaje. Todo término, todo fonema no recuperado, no *devuelto*, no volatilizado por la repetición poética, no exterminado como término o como valor (en su equivalencia de lo que «quiso decir»), *queda*. Es un residuo. Va a agregarse a una sedimentación fantástica de deshechos, de materia discursiva opaca. Comenzamos a percatarnos de que el problema esencial de una civilización productiva puede ser el de sus deshechos, *que no es otro que el de su propia muerte*: sucumbir bajo su propio residuo; pero el residuo industrial no es nada en relación al residuo de lenguaje. Tal cual es, nuestra cultura está obsesionada y bloqueada por esa gigantesca instancia residual petrificada que ella trata de resolver mediante una superproducción: mediante una sobrepuja de lenguaje trata de reducir la tendencia a la baja de la tasa de «comunicación». Nada que hacer. Al igual que toda mercancía, es decir, toda cosa producida bajo el signo de la ley del valor y de la equivalencia, es un *residuo insoluble* que cierra el paso a la relación social, asimismo toda palabra, todo término, todo fonema producido y no destruido simbólicamente se acumula como lo rechazado, y pesa sobre nosotros con toda la abstracción del lenguaje muerto.

Sobre nuestro lenguaje reina una economía de profusión y de despilfarro; la utopía de la abundancia. Pero mientras que la «abundancia» y el despilfarro son una característica reciente de la economía material, un rasgo *histórico*, aparecen como una dimensión *natural*, siempre ya dada, del lenguaje hablado o escrito. Utopía de que siempre hay y habrá más, en todo momento, tanto como se quiera para todo el mundo. Utopía de un *capital* ilimitado de lenguaje como valor de uso y valor de cambio. Cada cual, para significar, procede por acumulación y cambio acumulativo de significantes cuya verdad está en otra parte, en la equivalencia de lo que quieren decir (se puede decir en menos palabras; la concisión es una virtud *moral*, pero no es más que una economía de *medios*). Este «consumo» discursivo, sobre el cual nunca planea el espectro de la penuria, esta manipulación despilfarradora, sostenida por lo imaginario de la profusión, da lugar a una inflación prodigiosa que deja, a semejanza de nuestras sociedades de desarrollo incontrolado, un residuo igualmente prodigioso, un deshecho no degradable de significantes consumidos, pero nunca extintos. Porque las palabras que han servido no se volatilizan, se acu-

mulan como un deshecho; contaminación por los signos, tan fantástica como la contaminación industrial, y contemporánea de ella.

*

Es este solo estadio del *deshecho* lo que recupera la lingüística, el de un lenguaje funcional, que ella universaliza como el estado natural de todo lenguaje. No imagina nada distinto: «Al igual que los romanos y los etruscos dividían el cielo en rígidas líneas matemáticas, y en un espacio delimitado como es un templo, conjuraban a un dios, así también cada pueblo tiene sobre él un cielo de conceptos matemáticos repartidos y, bajo la exigencia de la verdad, entiende en lo sucesivo que todo dios conceptual no sea buscado en otra parte que en su esfera» (Nietzsche, *Libro del Filósofo*). Así hace la lingüística: fuerza al lenguaje en una esfera autonomizada a su imagen; simula encontrarlo «objetivamente» ahí donde lo ha inventado y racionalizado por completo. Es incapaz de imaginar otro estado del lenguaje que no sea el de la abstracción combinatoria de un código (la lengua) provisto de una manipulatoria indefinida de la palabra, dicho de otro modo, el de la especulación (en el doble sentido del término) sobre la base de una equivalencia general y de una circulación libre; cada cual usa las palabras a su gusto y las intercambia de acuerdo a la ley del código.

Pero *supongamos* un estadio en el que los signos del lenguaje estén deliberadamente limitados (como la moneda entre los Are-Are): difusión restringida, sin «libertad» formal de producción, circulación y uso. O más bien, un doble circuito:

— el de las palabras «liberadas», usables a capricho, que circulan como valor de cambio; zona del «comercio» del sentido, análoga a la esfera del gimwali en el intercambio económico;

— el de una zona no «liberada», bajo control, de un material restringido al uso simbólico, donde las palabras no tienen valor de uso ni valor de cambio, no son ni multiplicables ni preferibles a capricho; análoga a la esfera de la kula para los bienes «preciosos».

En esta esfera no interviene en absoluto el principio de equivalencia general, ni por tanto, la articulación lógica y racional del signo de que se ocupa la «ciencia» semio-lingüística.

Lo poético recrea en materia de lenguaje esa situación de las sociedades primitivas: un corpus restringido de objetos cuya circulación ininterrumpida dentro del intercambio/don suscita una riqueza inagotable, una fiesta del intercambio. Proporcionados a su volumen o a su valor, los bienes primitivos se saldan mediante una penuria casi absoluta. Incansablemente consumidos en la fiesta y el intercambio, retrazan, con su «mínimum en el volumen y el número», ese «máximum de energía en los signos» de que habla Nietzsche, o también esa verdadera sociedad de

abundancia, la primera y la única, de que habla Marshall Sahlins (*Les Temps Modernes*, oct. 1968).

Las palabras tienen allí el mismo estatuto que los objetos y los bienes: no están disponibles en todo momento para todo el mundo, no hay «afluencia» del lenguaje. En las fórmulas mágicas, rituales, reina esta restricción que es la única en preservar la eficacia simbólica de los signos. El shaman, el vate, operan con fonemas o fórmulas contadas, codificadas, limitadas, agotándolos en una organización maximal del sentido. Según sea pronunciada la fórmula, en su exactitud literal y rítmica, así encadena al porvenir. Y no por lo que ella significa.⁵

Lo mismo vale para lo poético, que se define por el hecho de operar con un corpus *restringido* de significante, y de apuntar a su completa disolución. Y es debido a que lo poético (o el ritual lingüístico primitivo) no apuntan a la producción de significados, sino a la exacta consumación, a la disolución cíclica de un material significante, que elige forzosamente un corpus limitado. *La limitación* no tiene aquí nada de restrictivo ni de penúrico: *es una regla fundamental de lo simbólico*. Inversamente, el carácter inagotable de nuestro discurso está ligado a la regla de equivalencia y de linealidad; así como la infinidad de nuestra producción material es inseparable del paso a la equivalencia en el valor de cambio (este infinito lineal es el que alimenta a la vez, en cada momento del capital, la pobreza dada y el fantasma de una riqueza final).

El significante que se duplica y vuelve sobre sí mismo para supri-

5. Es necesario hacer aquí una crítica de la «eficacia simbólica» según Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*): para él está ligada (como para la representación vulgar de la magia) a la operación de un mito sobre un cuerpo (o sobre la naturaleza) mediante el intercambio o la correspondencia «simbólica» de los significados (cf. el parto difícil): la palabra mítica removiliza el cuerpo bloqueado en el curso de su significado, de su contenido. Pero, por el contrario, la eficacia del signo debe ser comprendida como la solución de una fórmula. Es haciendo que los elementos significantes de una fórmula se intercambien y se resuelvan en ese intercambio, como se provoca la misma solución en el cuerpo enfermo: los elementos del cuerpo (o de la naturaleza) reanudan el intercambio. El impacto de los signos en el terreno (o en la naturaleza, como en la leyenda de Orfeo), su fuerza operatoria proviene precisamente de que no son «valor». No hay racionalización del signo en las sociedades primitivas, o sea, no hay separación entre su operación *actual* y un significado de referencia, una «reserva de sentidos» donde transitarían las analogías. La operación simbólica no es analógica, sino que es disolutiva, revolucionadora, y concierne a la materialidad del signo, que extermina como valor. Al dejar de ser valor, el signo actualiza la ambivalencia y, por tanto, el intercambio total, la reversibilidad total del sentido. De ahí su eficacia, puesto que todos los conflictos, incluida la enfermedad, no se resuelven de otro modo que en el intercambio.

Al actualizar la ambivalencia, ese signo primitivo, el signo «eficaz», *no tiene inconsciente*. Es claro e igual a su operación manifiesta. No opera indirectamente o por analogía, en la representación reprimida o inconsciente (Lévi-Strauss se inclina muy claramente en esta dirección, en su comparación con el psicoanálisis —El Hechicero y su Magia— al igual que toda la antropología psicoanalítica). El signo es su propia operación sin residuo, es así como él opera, como él *es* la operación directa del mundo.

mirse, corresponde al movimiento del don y el contra-don, el dar y el devolver. Reciprocidad donde queda abolido el valor de cambio y el valor de uso del objeto; idéntico ciclo realizado que resulta en una nada del valor, y sobre esa nada juega la intensidad de la relación social simbólica o el disfrute del poema.

Se trata aquí de una *revolución*. Lo que lo poético realiza microscópicamente respecto al valor/fonema, toda revolución social lo realiza respecto a planos enteros del código del valor: valor de uso, valor de cambio, reglas de equivalencia, axiomas, sistemas de valores, discurso codificado, finalidades racionales, etc., cuando el impulso de muerte se articula en ellos para volatilizarlos. Incluso no hay operación analítica que no se lleve a cabo de esta manera: contrariamente a la ciencia como proceso de acumulación, la verdadera operación *analítica* es aquella que *aniquila su objeto*, que acaba con él. El término del análisis, no su finalidad «constructiva», sino su verdadero *fin*, es esa volatilización de su objeto y de sus propios conceptos, o bien, es la actuación del sujeto que, lejos de tratar de dominar a su objeto, acepta ser analizado por él a cambio, movimiento por el cual se vienen abajo irremediamente las posiciones respectivas de ambos.

Solamente a partir de ahí *se intercambian* el sujeto y el objeto, mientras que en su positividad respectiva (en la ciencia, por ejemplo) no hacen más que construirse y enfrentarse indefinidamente. La ciencia va ligada a la construcción de su objeto y a su repetición como fantasma (así como a la reproducción fantasmática del tema del saber). Fantasma al que se adscribe un placer perverso: el de restablecer continuamente un objeto debilitado, mientras que lo propio del análisis y del disfrute es *acabar con su objeto*.⁶

Lo poético es la restitución del intercambio simbólico en el centro mismo de las palabras. Allí donde, en el discurso de la significación, las palabras, finalizadas por el sentido, no se corresponden, no se hablan (ni, en el propio interior de las palabras, las sílabas, las consonantes y las vocales entre sí), en lo poético al contrario, una vez invalidada la instancia del sentido, todos los elementos constitutivos comienzan a intercambiarse y a corresponderse. No son «liberados», ni ningún contenido profundo o «inconsciente» es «liberado» a través de ellos: son simplemente devueltos al intercambio, y ese mismo proceso es lo que constituye el disfrute. Es inútil buscar su secreto en una energética, en una economía libidinal o una dinámica de los fluidos: el disfrute no está

6. Aquí de nuevo, es el *residuo* del análisis lo que alimenta al campo del «saber», al Eros constructivo de la «ciencia». Al igual que el campo de la comunicación se articula en los residuos de lo poético. Y sobre ese residuo especulan la ciencia y el lenguaje en su inimaginario, producen su «plus-valía» y fundan su poder. Lo que no es analizado y resuelto radicalmente en la operación simbólica es lo que se fija bajo la máscara mortuoria del valor; la cultura de muerte y de acumulación de comienzo.

ligado al ejercicio de una fuerza, sino a la actualización de un intercambio. De un intercambio sin traza, sin una sombra de fuerza, habiendo disuelto toda fuerza y la ley que está detrás de la fuerza. Porque la operación de lo simbólico consiste en que su propio fin esté en sí mismo.

La simple posibilidad de esto es una revolución con respecto a un orden donde nada, nadie, ni las palabras ni los hombres, ni su cuerpo ni sus miradas tienen derecho a comunicarse directamente, sino que deben transitar como valores a través de los modelos que los engendran y los reproducen en medio de una «extrañeza» total de los unos para con los otros... La revolución está allá donde se instaura un intercambio que rompe la finalidad de los modelos, la mediación del código y el ciclo consecutivo del valor. Así sea el intercambio infinitesimal de los fonemas, de las sílabas en un texto poético, o el de millares de hombres que se hablan en una ciudad insurreccional. Porque el secreto de una palabra social, de una revolución, es asimismo esta dispersión anagramática de la instancia del poder, esta volatilización rigurosa de toda instancia social trascendente. El cuerpo dismantelado del poder se intercambia entonces como palabra social en el poema de la revuelta. De esta palabra tampoco queda nada y no se acumula en ninguna parte. El poder renace de lo que no se ha consumido en ella, porque el poder es residuo de palabra. En la revuelta social se opera la misma dispersión anagramática que la del significante en el poema, que la del cuerpo en el erotismo, que la del saber y su objeto en la operación analítica: la revolución es simbólica o no es revolución.

El fin del anatema

Toda la ciencia lingüística puede analizarse como resistencia a esta operación de diseminación y de disolución literal. Es en todas partes la misma tentativa de reducir lo poético a un querer decir, de traerlo de nuevo a la sombra de un sentido, de romper la utopía del lenguaje para traerla a la tónica del discurso. Al ciclo de la literalidad (*reversibilidad y diseminación*), la lingüística contrapone el orden de la discursividad (*equivalencia y acumulación*). Podemos ver desplegarse esta contraofensiva en todas las interpretaciones dadas aquí y allá de lo poético (Jakobson, Fonnagy, Umberto Eco. Ver más adelante «Lo imaginario de la lingüística»). Pero de esta resistencia depende también la interpretación psicoanalítica, sobre la cual volveremos. Porque la radicalidad de lo simbólico es tal que todas las ciencias o disciplinas que se ocupan de neutralizarlo, resultan analizadas (por lo simbólico) a cambio, y remitidas a su desconocimiento.

Por lo tanto, son los principios de la lingüística y del psicoanáli-

sis los que estarán en juego con motivo de la hipótesis anagramática de Saussure. El la planteó respecto a un punto preciso, y sin perjuicio de inventario. Pero nada impide desarrollarla hasta sus últimas consecuencias. De todos modos, *la radicalización de las hipótesis es el único método posible*, ya que la violencia teórica es el equivalente, en el orden del análisis, de esa «violencia poética» de que habla Nietzsche, «que renueva el orden de todos los átomos de la frase».

Comenzaremos por el comentario del propio Starobinski sobre Saussure. Dos aspectos sobre todo son el objeto del debate: la palabra-tema (su existencia o no), y la especificidad de lo poético (y por tanto, del descubrimiento de Saussure).

Toda la argumentación de Saussure parece apoyarse en la existencia *real* de esa palabra clave, de ese significante latente, de esa «matriz», de ese «*corpus princeps*»: «Esta versificación está enteramente dominada por una preocupación *fónica*, ora interna y libre (correspondencia de los elementos entre sí, por pares o por rimas), ora externa, es decir, inspirada en la composición fónica de un nombre como Scipio, Joveí, etc.». Y sabemos que después de haberlo intuido, todos sus esfuerzos han apuntado al establecimiento de la prueba. Es cierto que Saussure cae entonces en la trampa de la validación científica, de la superstición del hecho. Afortunadamente, fracasa en el establecimiento de dicha prueba (esto es que el poeta arcaico pautaba conscientemente su práctica según el anagrama de una palabra-tema), y este fracaso preserva el alcance de su hipótesis. Esta, en efecto, circunscrita por la prueba, se habría restringido a un determinado tipo de poesía arcaica y, lo que es más grave, habría reducido el acto poético a la gimnasia formal del criptograma, a un jugar al escondite con una palabra clave, especulando sobre la reconstitución de un término voluntariamente escondido y desarticulado. Así lo interpreta Starobinski: «El discurso poético no será, por tanto, sino la segunda forma de ser de un nombre: una variación desarrollada que permitiría percibir, a un lector perspicaz, la presencia evidente, pero dispersa, de los fonemas conductores... El hipograma induce de un nombre simple a una diseminación completa de las sílabas de un verso; se tratará de reconocer y reunir las sílabas directrices, como Isis reunía el cuerpo despedazado de Osiris».

Starobinski elimina de entrada la teoría emanatista o mística (difusión germinal de la palabra-tema en el verso) y la teoría productiva (la palabra-tema utilizada por el poeta como bosquejo de un trabajo de composición). La palabra-tema no es ni una célula original, ni un modelo: Saussure no trata nunca de establecer una relación de privilegio semántico entre los dos niveles (nominal y anagramatizado) de la palabra. Maniquí, boceto, escenario en miniatura, tema o anatema, ¿qué estatuto podemos darle? Esto es importante porque es todo el esquema de la

significación, del «dar signo», lo que está en juego. Al menos es seguro que no podemos hacer de la palabra-tema el significado de un significante que sería el poema; y no menos cierto que existe entre los dos, si no una *referencia*, por lo menos una *coherencia*. Starobinski parece mucho más cercano a Saussure cuando propone: «La palabra-tema latente no difiere del verso manifiesto más que por su condensación. Es una palabra como las palabras del verso desarrollado: no difiere de él, por lo tanto, sino del mismo modo que el uno difiere del múltiple. Surge antes que el texto total, escondida detrás del texto, o más bien en él, la palabra-tema no señala ninguna diferencia cualitativa: no es ni de esencia superior, ni de naturaleza más humilde. Ofrece su sustancia a una invención interpretativa que la hace sobrevivir en un eco prolongado». Pero: si es una palabra como las demás, ¿por qué tiene que estar oculta, latente? Por otra parte, el texto «manifiesto» es otra cosa que «desarrollo, multiplicación, prolongación, eco» de la palabra-tema (el eco en sí no es poético): lo es la diseminación, el desmembramiento, la desconstrucción. Este aspecto de la operación anagramática se le escapa a Starobinski, incluso en la interpretación más matizada entre las dadas por él: «La dicción de la palabra-tema aparece dislocada, sometida a otro ritmo que el de los vocablos a través del cual se despliega el discurso manifiesto; la palabra-tema se distiende, a la manera en que se enuncia el tema de una fuga, cuando está tratada en *imitación por aumento*. Sólo que la palabra-tema, no habiendo sido objeto de una exposición, tiene que ser adivinada en una lectura atenta en el nexo posible de fonemas espaciados. Esta lectura se desarrolla de acuerdo a otro tempo (y en un tiempo diferente): en el extremo, salimos del tiempo de la «consecutividad» propia del lenguaje «habitual».

Esta interpretación, más sutil porque se emparenta con el proceso analítico (la atención flotante en un discurso latente), parece sin embargo caer también en la trampa de la presuposición de una fórmula generadora, cuya presencia dispersa en el poema sólo sería en cierto modo el segundo estado, pero siendo siempre posible (es incluso lo esencial de la lectura) descubrir su identidad. Doble presencia simultánea a dos niveles: Osiris despedazado es el mismo bajo otra forma, su finalidad es volver a ser Osiris después de la fase de dispersión. La identidad queda latente, y el proceso de lectura es un proceso de identificación.

Ahí está la trampa, ahí está la *defensa* lingüística: por complejas que sean, todas estas interpretaciones no hacen de lo poético más que una operación *suplementaria*, un rodeo en un proceso de reconocimiento (de una palabra, de un término, de un tema). Es siempre lo mismo que se da a leer. Pero entonces, ¿por qué esa desmultiplicación laboriosa; y en dónde está lo «poético»? Si es para volver a decir el mismo término, si el verso no es sino la disimulación fónica de una palabra clave, todo eso no es más que complicación y sutilidad inútil. ¿Y dónde está el goce? La intensidad de lo poético no estriba en la repetición de una identidad,

estriba en la *destrucción* de una identidad. Este desconocimiento es lo que lleva a la reducción lingüística, aquí es donde ella distorsiona sutilmente lo poético hacia sus propios axiomas: identidad, equivalencia, refracción de lo mismo, «imitación por aumento», etc. Sobre todo, no reconocer nunca que hay una difracción loca, una disipación del significante, una muerte en el anagrama como forma simbólica del lenguaje. Permanecer dentro del juego lingüístico, allí donde la poesía sólo sería una cifra, una «clave»; como se habla de una clave de los sueños.

Esto es lo que hacen los juegos de sociedad, no hacen sino esto. Es la mala poesía, la alegoría, o la música «figurativa» las que hacen esto, cuando remiten demasiado fácilmente a lo que «significan», o no hacen más que metaforizarlo en otros términos. Así son las charadas, las adivinanzas o los trabalenguas, donde todo se acaba con el descubrimiento de la palabra clave. Y por supuesto, hay un placer en ese rodeo, y en alzar la máscara a lo que está oculto y cuya presencia secreta os atrae. Pero este placer no tiene nada que ver con el gozo poético que es radical en una forma absolutamente diferente, y *no perverso*; nada se descubre allí, nada se expresa ni nada se transparenta. No hay «adivinanza», no hay término secreto, no hay pilar del sentido. Lo poético destruye todo pasaje hacia un límite final, toda referencia, toda clave. Disuelve el *anatema*, la ley que pesa sobre el lenguaje.

Se puede plantear la hipótesis de que el gozo es en función directa de esa disolución de toda referencia positiva. El gozo es mínimo allí donde el significado se produce inmediatamente como valor: en el discurso «normal» de la comunicación; palabra lineal y estacionaria, que se agota en la descodificación. Más allá de ese discurso —grado cero del gozo— toda suerte de combinaciones son posibles donde se establece un juego del escondite con el significado, un descifrar y ya no una descodificación pura y simple. Es el anagrama tradicional o el texto en clave, el *Yamamoto Kakapoté* o los textos de *Fliegende Blätter* (recogidos por Freud y analizados por Lyotard en «El trabajo del sueño no piensa», *Revue d'Esthétique*, I, 1968), donde, detrás de un texto manifiesto coherente o incoherente, yace un texto latente que hay que descubrir. En todos estos casos hay desasimiento, distanciamiento del significado, de la palabra clave del asunto, rodeo del significante, «diferimiento», diría Derrida. Pero en todos los casos es posible, por un camino cualquiera, recuperar la palabra clave, la fórmula que ordena el texto. Esta fórmula puede ser subconsciente (en el chiste volveremos sobre ello), o inconsciente (en el sueño), pero es siempre coherente y discursiva. Con la adivinación de la fórmula se agota el ciclo del sentido. Y el disfrute, en todos los casos, es proporcional al rodeo, a la morosidad, a la pérdida del enunciado, al *tiempo perdido* en reencontrarlo. Por lo tanto, es muy restringido en los juegos de sociedad, más intenso en el chiste, donde el desciframiento está pendiente y donde se ríe en proporción a la destrucción del sentido. *Es infinito en el texto poético*, porque ninguna cifra es

aquí reencontrable, ningún desciframiento posible, nunca un significado que ponga fin al ciclo. Su fórmula ni siquiera es inconsciente (esa es la limitación de todas las interpretaciones psicoanalíticas), *no existe*. La clave está definitivamente perdida. Ahí está la diferencia entre el placer criptogramático simple (toda la categoría del hallazgo, donde la operación se salda siempre con un residuo positivo) y la irradiación simbólica del poema. O también: si el poema remite a algo, es siempre a NADA, al término nada, significado cero. Es ese vértigo de la disolución perfecta, que deja absolutamente vacío el sitio del significado, del referente, lo que constituye la intensidad de lo poético.⁷

«*Aboli bibelot d'inanité sonore*»: verso perfecto en el que se resume la forma anagramática. «ABOLI» es la palabra-tema generadora que corre a lo largo del verso y remite a la nada. La forma anagramática y su contenido sellan aquí una conjunción extraordinaria.

*

Se pueden adelantar algunas otras cosas respecto a la palabra-tema, dentro del marco de la hipótesis de Saussure. El hipograma, que es un nombre de dios o de héroe, no es un «significado» cualquiera, ni siquiera es en absoluto un significado. Es sabido que la invocación literal del dios es peligrosa por las potencias que desencadena. Por esta razón, la anagramatización se impone como evocación velada, deletereo riguroso, pero indirecto, del nombre del dios; modo alusivo, radicalmente diferente del modo de la significación. Porque el significante vale como ausencia, como dispersión y muerte del significado. El nombre del dios aparece allí en el eclipse de su destrucción, al modo sacrificial, exterminado en el sentido literal del término.

A partir de esto, es evidente que la cuestión de confianza que Saussure se plantea, y sobre la cual reposa toda la objeción de Starobinski —la de la existencia *positiva* de la palabra-tema— es inessential, puesto que ese nombre del dios sólo existe para ser aniquilado.

No nos interesa la identidad del nombre del dios, porque de ello

7. Pero no basta con la desaparición de todo significado coherente para que se produzca lo poético. Si así fuera, bastaría con el léxico en delirio o con la escritura aleatoria automática. Es necesario abolir el significante en una operación rigurosa, y en absoluto aleatoria, si no continúa como «residual» y su sola absurdidad no lo salva. En la escritura automática por ejemplo, hay abolición del significado («eso no quiere decir nada») —aunque vive de la nostalgia del significado y su placer es dar la oportunidad a todo significado posible— de todos modos, en ella el significante es producido sin control, no resuelto, resto instantáneo: la tercera regla del lenguaje común (cf. *supra*), la de la disponibilidad absoluta del significante, no ha sido rota ni superada. Ahora bien, el modo poético implica ambas cosas: *liquidación del significado y disolución anagramática del significante*.

no se desprende ninguna especie de gozo; éste procede siempre de la muerte del dios y de su nombre, y más generalmente de que allí donde había algo: un nombre, un significante, una instancia, un dios, *no queda nada*. Esto representa toda una revisión desgarradora de nuestras concepciones antropológicas. Se ha sostenido que la poesía ha sido siempre la exaltación, la celebración positiva de un dios o de un héroe (o de muchas otras cosas después), hay que ver, por el contrario, que no es bella e intensa sino porque lo devuelve a la muerte, que la poesía es el lugar de su volatilización y de su sacrificio, porque toda la «crueldad» (en el sentido de Artaud), toda la ambivalencia de la relación con los dioses se cumple en ella de manera precisa. Hay que ser tan ingenuo como un occidental para pensar que los «salvajes» se postraron ante sus dioses como nosotros lo hacemos ante el nuestro. Ellos supieron siempre, al contrario, actualizar en sus ritos la ambivalencia hacia ellos, *quizá incluso, no los suscitaron jamás sino para matarlos*. Esto se mantiene vivo en lo poético. Dios no es invocado allí bajo otra forma, su nombre no es machacado «en extensión» (una vez más, ¿cuál sería el interés?), para repetir su nombre basta con un rosario de oraciones), es disuelto, desmembrado, sacrificado *en su nombre*. Se podría decir, siguiendo a Bataille, que la discontinuidad (discursividad) del nombre queda allí abolida en la continuidad radical del poema. Extasis de muerte.

En el poema, ni el dios es el tema, incluso oculto, del enunciado, ni el poeta es el sujeto de la enunciación. Es el propio lenguaje el que toma la palabra para perderse en ella. Y el nombre del dios es asimismo el nombre del Padre: la ley (del rechazo, del significante, de la castración) que éste hace pesar sobre el sujeto y sobre el lenguaje al mismo tiempo, esa ley es exterminada en el anagrama. El texto poético es el ejemplo finalmente realizado de la reabsorción sin residuo, sin huella, de un átomo de significante (el nombre del dios) y, a través de él, de la instancia del lenguaje y, a través de ella, de la *disolución de la Ley*.

El poema es esa declinación mortal del nombre de Dios, y para nosotros que no tenemos dios, pero para quienes el lenguaje se ha convertido en Dios (el valor pleno y fálico del nombre de Dios se ha difundido para nosotros a través de toda la extensión del discurso), lo poético es el lugar de nuestra ambivalencia frente al lenguaje, de nuestro impulso de muerte frente al lenguaje, del poder mismo de la exterminación del código.

Los nueve mil millones de nombres de Dios

En una novela corta de ciencia-ficción (Arthur Clarke, *Les neuf milliards de noms de Dieu*), una cofradía de lamas perdidos en el fondo

del Tibet, consagran sus vidas a la recitación de los nombres de Dios. Estos nombres son muy numerosos: nueve mil millones. Cuando todos ellos hayan sido pronunciados y declinados, el mundo se acabará, un ciclo entero del mundo. Ponerle fin al mundo, paso a paso, palabra a palabra, agotando el corpus total de los significantes de Dios: tal es su delirio religioso, o la verdad de su impulso de muerte.

Pero los lamas descifran lentamente, su tarea dura desde hace siglos. Pero entonces oyen hablar de misteriosas máquinas occidentales que pueden registrar y descifrar a una velocidad fabulosa. Y uno de ellos parte a encargar una potente computadora a la I.B.M., para agilizar su tarea. Los técnicos americanos vienen a las montañas del Tibet a instalar y programar la máquina. Según ellos, tres meses seran suficientes para completar los nueve mil millones de nombres.⁸ Desde luego, ellos no creen una palabra de las consecuencias proféticas de esa contabilidad, y, poco antes del término de la operación, temiendo que los monjes se vuelvan contra ellos ante el fracaso de su profecía, huyen del monasterio. Entonces, mientras descienden hacia el mundo civilizado, empiezan a ver extinguirse las estrellas, una a una...

El poema también es disolución total del mundo, cuando los fonemas del nombre de Dios esparcidos, se consumen en él. Cuando la declinación anagramática se termina, no queda nada, un ciclo del mundo culmina en ella, y el gozo intenso que lo atraviesa no proviene de ninguna otra parte.

*

El segundo punto al que hace referencia el comentario de Starobinski es la especificidad de lo poético. En el fondo, dice, las reglas deducidas por Saussure y que éste atribuye a un cálculo deliberado, pueden reducirse a las premisas básicas de todo lenguaje. Respecto a la primera regla (del acoplamiento): «Las probabilidades fónicas totales que ofrece la lengua a cada instante a quien quiere emplearlas... son lo bastante múltiples para no exigir ninguna combinación laboriosa, y para exigir simplemente una combinación *atenta*» (en el extremo, ni siquiera: el azar, la pura probabilidad puede bastar). O también: «Los hechos de simetría fónica (el término «simetría» es ya un término reductor: es ver en la repetición de los fonemas una redundancia especular aquí constatados son sorprendentes; ¿pero son el resultado de una regla observada (de la que no habría sobrevivido ningún testimonio)? ¿No podríamos invocar, para justificar esa multiplicidad de respuestas internas, un *gusto por el eco*, muy poco consciente y casi instintivo?»

8. El humor de esta novela es tanto más singular cuanto que si hay algo que fracasa en registrar la muerte, algo donde el impulso de muerte es interceptado, son precisamente los sistemas cibernéticos.

«Gusto instintivo por el eco»: el poeta no sería en el fondo más que un acelerador de partículas del lenguaje, no haría otra cosa que reforzar la tasa de redundancia del lenguaje corriente. Eso es la «inspiración», y no se necesita cálculo para eso, un poco de «atención» y de «instinto» bastan: «¿Es necesario que el ejercicio de la poesía entre los Antiguos se semeje más al rito de la obsesión que al ímpetu de la palabra inspirada?» Naturalmente podemos admitir la obligación formal: «Es cierto que el compás tradicional sujeta la dicción del vate a una regularidad que hay que calificar de *obsesiva*. Nada impide imaginar, puesto que los hechos se prestan a ello, una puja de exigencias formales que obligarían al poeta a utilizar dos veces en el verso cada uno de los elementos fónicos...» Pero que el poeta sea un resonador inspirado o un calculador obsesivo, resulta siempre el mismo tipo de interpretación: el acoplamiento y el anagrama son efectos de la resonancia, de la redundancia, de la «imitación por aumento», etc.; en resumen, lo poético es un juego combinatorio, y puesto que todo lenguaje es combinatorio, lo poético viene a ser un caso particular del lenguaje: «¿Por qué no podríamos ver en el anagrama un aspecto del *processus* de la palabra. ¿*Processus* ni puramente fortuito, ni plenamente consciente? ¿Por qué no podría existir una reiteración, una palilalia generadoras que proyectarían y redoblarían en el discurso los materiales de una primera palabra, a la vez no pronunciada y no llamada? Aunque no sea una *regla* consciente, el anagrama puede no obstante ser considerado como una *regularidad* (o una ley) en la que lo arbitrario de la palabra-tema se confía a la necesidad de un *processus*.» ¿La hipótesis de la palabra-tema, de su rigurosa dispersión? «Esto es descubrir esta simple verdad: que el lenguaje es recurso infinito, y que detrás de cada frase se esconde el rumor múltiple del que se ha desprendido para aislarse delante de nosotros en su originalidad.» Pero entonces, ¿qué descubrió Saussure? Nada. ¿Fue el «vértigo de un error»? Peor: una banalidad. Así generalizada, su hipótesis queda aniquilada. He aquí como, con toda «buena fe» lingüística, se niega la diferencia radical de lo poético. Saussure al menos fue presa de un vértigo de lo poético; vértigo de ese rigor con el que veía al lenguaje volver sobre sí mismo, operar sobre su propia materia, en lugar de desplegarse linealmente, de sucederse tontamente como en el discurso habitual. Nada de todo eso en Starobinski: el rigor se ha vuelto «obsesión», categoría psicopatológica, la repetición sin residuo se ha vuelto coincidencia/recurrencia probabilista, la dispersión anagramática se ha vuelto «rumor múltiple de la lengua», contextualidad armónica donde tal sentido se especifica sucesivamente: «Todo discurso es un conjunto que se presta a la deducción de un subconjunto..., todo texto es, por su parte, el subconjunto de otro texto..., todo texto engloba y es englobado. Todo texto es un producto productivo, etc.» Y adelante con las muñecas rusas, con la textualidad «en abismo», tan cara a *Tel Quel*.

Toda la argumentación de Starobinski viene a decir: o bien el poeta

no es más que un obseso formalista (si se sigue la hipótesis de Saussure), o bien su operación es la misma de todo lenguaje, y entonces es Saussure el obseso: todo lo que creyó descubrir no es más que ilusión retrospectiva de investigador, puesto que «toda estructura compleja suministra al observador elementos suficientes para que pueda escoger un subconjunto aparentemente dotado de sentido, y al cual nada impide que se le confiera a priori un antecedente lógico o cronológico». ¡Pobre Saussure, que veía el anagrama en todas partes y prestaba sus fantasmas a los poetas!

Starobinski y los lingüistas, ellos, no sueñan: verificando la hipótesis de Saussure al infinito, la reducen a cero. Ha bastado para eso prenderla a su *contenido* (la inducción de la palabra-tema, su figuración positiva, sus metamorfosis) en lugar de juzgarla por su *forma*. La puesta de lo poético no es la producción, ni siquiera las variaciones combinatorias de un tema o un «subconjunto» identificable. En ese caso, encajaría efectivamente en un modo universal del discurso (sólo que entonces no vemos en absoluto la *necesidad* de lo poético, su estatuto diferencial, ni el gozo propio de ese modo por oposición al del discurso). Su apuesta es, a través precisamente del trabajo anagramático, el *punto de no-regreso* de cualquier término o tema que sea. En este punto, la existencia comprobada o no de la palabra-tema es un falso problema, no porque en el fondo, según Starobinski, todo lenguaje se articula en una especie de cifra o de fórmula, sino porque, de todos modos, el *aniquilamiento* de esa cifra es lo que constituye la forma de lo poético. Y esta forma descrita por Saussure, vale para toda poesía, la más moderna como la más antigua. El principio de esa aniquilación de la cifra guarda su plena inteligibilidad aun si la existencia de dicha fórmula no puede ser verificada.⁹ Simplemente, esa cifra que pudo tomar forma en la poesía arcaica de una palabra-tema, puede no ser en la poesía moderna más que una constelación significante no aislable en cuanto tal, esto es, una letra o una fórmula perdida para siempre, de tipo leclairiano, o inconsciente, o bien esa «diferencial significante» de que habla *Tel Quel*. Lo esencial, cualquiera que sea la fórmula, es no considerar lo poético como su modo de aparición, sino como *su modo de desaparición*. En este sentido, más vale el fracaso de Saussure al hacer la prueba: al verificar un contenido, le hubiera restado a la radicalidad de la forma. Más vale el fracaso y el vértigo de Saussure, que al menos mantienen la exigencia de lo poético, que todas las banalidades que adaptan lo poético a un hecho de lenguaje universal.

9. Sucede lo mismo en cierta forma con la hipótesis del impulso de muerte en Freud, inverificable al cabo, según su propia confesión, en el plano clínico, en su proceso y su contenido, pero revolucionaria en su forma, como principio de funcionamiento psíquico y anti-logos.

LO IMAGINARIO DE LA LINGÜÍSTICA

Vamos a ver ahora, independientemente de Saussure, cómo se han arreglado los lingüistas respecto a lo poético y a la interrogación que hace pesar sobre su «ciencia». A fin de cuentas, su defensa ante el peligro es la misma que la de los adeptos de la economía política (y de sus críticos marxistas) ante la alternativa de lo simbólico en las sociedades anteriores y en la nuestra. Todos optan por diferenciar, por modular sus categorías, sin cambiar en nada su principio de racionalidad; sin cambiar en nada lo arbitrario y lo imaginario que les ha hecho hipostasiar en lo universal el orden del discurso y el orden de la producción. En cuanto ciencias, tienen buenas razones para creer en ese orden, puesto que son su servicio del orden.

Así pues, los lingüistas concederán que lo arbitrario del signo es atropellado en lo poético, pero desde luego no la distinción misma del significante y el significado, ni por tanto, la ley de equivalencia y la función de representación. En cierta forma incluso, el significante representa en este caso mucho mejor al significado, puesto que lo «expresa» directamente, según una correlación *necesaria* entre cada elemento de la sustancia del significante y lo que se supone que expresa, en vez de remitir a ello arbitrariamente como en el discurso. Se le concede autonomía al significante (Ivan Fonagy, en *Diogène*, n.º 51, 1965: «Los mensajes conceptuales transmitidos por intermedio de los sonidos difieren necesariamente de los mensajes preconceptuales contenidos en el encadenamiento de los propios sonidos y de los ritmos. Sucede que ambos coinciden o divergen...»); pero en el fondo es para que encarne mejor, no solamente por convención, sino en su materialidad y en su carne, lo que tiene que decir: «Sentimos pasar la brisa en los versos de Swinburne...» En vez de que sea, como en la lengua conceptual, la unidad de primera articulación, es el fonema, la unidad de segunda articulación, el que se vuelve representativo; pero la forma de la representación no ha cambiado. Se trata siempre de remitir (no a través de los términos de la lengua ni de la sintaxis al concepto, sino a través de las vocales, de las sílabas, de los átomos de lenguaje, y a través de su combinación en el ritmo) a una presencia elemental, a una instancia original de las cosas (¡la «brisa» como proceso primario!). Entre la sustancia del lenguaje y la sustancia del mundo (el viento, el mar, los sentimientos, las pasiones, el inconsciente: todo lo «preconceptual», de hecho ya conceptualizado, sin que lo parezca, por todo un código de la percepción), es siempre una correlación positiva la que juega, un juego de equivalencia entre los valores.

Así las vocales sordas valdrían para lo oscuro, etc., y no tendríamos aquí una equivalencia conceptual *arbitraria*, sino una equivalencia fónica *necesaria*. Lo mismo el soneto de las vocales de Rimbaud, y todo el aná-

lisis de Fonagy sobre el «simbolismo» de los sonidos del lenguaje (*Dio-gène*, n.º 51, p. 78): todo el mundo convendría en reconocer que la *i* es más ligera, más rápida, más delgada que la *u* (ou); que la *k* y la *r* son más duras que la *l*, etc. «La sensación de delgadez asociada a la vocal *i* puede ser la resultante de una percepción quinestésica subconsciente de la posición de la lengua en la emisión de ese sonido. La *r* parece masculina (!) en razón de que exige un mayor esfuerzo muscular en la emisión, en comparación con la *l* alveolar o la *m* labial...» Verdadera metafísica de una lengua original, tentativa desesperada por descubrir un *yacimiento natural* de lo poético, un genio expresivo de la lengua, que bastaría con captar y transcribir.

En realidad, todo esto está codificado, y es tan arbitrario correlacionar el fonema «f» repetido con la brisa que pasa, como la palabra «mesa» con el concepto de mesa. No hay nada en común entre ellos, no más que entre tal música y lo que ella «evoca» (paisaje o pasión), sino por convención cultural, sino según un *código*. Que ese código se quiera antropológico (vocales «naturalmente» dulces) no quita nada de su arbitrariedad. Inversamente, por lo demás, se puede sostener con Benveniste, que la convención cultural arraigada que liga a la palabra «mesa» con el concepto de «mesa» impone una real *necesidad*, y que el signo en el fondo no es nunca arbitrario. Esto es justo: lo arbitrario fundamental no está en la organización interna del signo, está en la imposición del signo como *valor*, es decir, en la presuposición de dos instancias y de su equivalencia según la ley, y donde el signo interviene como valiendo-para, como emanando de una realidad que os da señales. Tal es la metafísica de la lingüística, tal es su imaginario, y su interpretación de lo poético está aún obsesionada por esa presuposición.

En cambio, cuando Harpo Marx esgrime un verdadero esturión en vez de pronunciar la consigna «esturión», entonces sí, al sustituir el término por el referencial, aboliendo su separación, hace saltar lo arbitrario al tiempo que el sistema de la representación; acto poético por excelencia: matanza del significante «esturión» por su propio referencial.

Conceptual o preconceptual, es siempre «mensaje», y «el objetivo del mensaje en cuanto tal», mediante el cual Jakobson define la función poética, no hace, al autonomizar la operación del material significante, sino remitirla a un efecto de significación *suplementaria*. Otra cosa que no es el concepto circula, pero sigue siendo otra *cosa* —otro valor actualizado por el juego mismo del significante, pero sigue siendo *valor*— el material significante funciona a otro nivel, el suyo propio, pero sigue *funcionando*. Jakobson hace de esta función poética una función del lenguaje entre otras, suplementaria y no alternativa; plusvalía de significación debida a que el propio significante es tomado en cuenta como valor autónomo. ¡Lo poético os da más!

Esa «presencia en sí mismo» del significante se analiza en términos de redundancia, de eco interno, de resonancia, de recurrencia fónica, etc.

(Hopkins: «El verso es un discurso que repite total o parcialmente la misma figura fónica»). O bien (M. Grammont, *Traité de phonétique*, 1933): «Es indiscutible que los poetas dignos de ese nombre poseen un sentimiento delicado y penetrante del valor emotivo de las palabras y de los sonidos que las componen; para comunicar este *valor* a los que leen, suelen *representar* en torno a la palabra principal los fonemas que la caracterizan, de modo que esa palabra se convierte en generadora de todo el verso en el cual figura».

En todo esto, el «trabajo» del significante aparece siempre como disposición positiva, concurrente con la del significado; ora coinciden, ora divergen, para volver a Fonagy, pero de todos modos esto no conduce sino a «una corriente subyacente de significación». Ni hablar de escapar al ser del discurso. Y no podría ser de otro modo en una perspectiva que no concibe lo poético sino como autonomización de una de las categorías funcionales del orden del discurso.

El mismo ilusionismo en la otra fórmula jakobsoniana: La función poética proyecta el principio de equivalencia del eje de la selección al eje de la combinación. La equivalencia es promovida al rango de procedimiento constitutivo de la secuencia. «En poesía, cada sílaba es puesta en relación de equivalencia con todas las demás sílabas de la misma secuencia; todo acento de palabra se supone igual a todo otro acento de palabra; asimismo, inacentuada igual a inacentuada; larga (prosódicamente) igual a larga, breve igual a breve, etc.» Naturalmente la articulación no es la de la sintaxis habitual, pero se trata siempre de una arquitectura *constructiva*; no se considera jamás que pueda entrar en juego en la prosodia otra cosa que un compás de las equivalencias. Jakobson se contenta con sustituir la *ambivalencia* del significante por la *ambigüedad* del significado.

Porque lo que caracteriza a lo poético, y lo distingue de lo discursivo, es la ambigüedad: «La ambigüedad es una propiedad intrínseca, inalienable, de todo mensaje centrado en sí mismo, en resumen, es un corolario obligado de la poesía». Empson: «Las maquinaciones de la ambigüedad están en las raíces mismas de la poesía». Jakobson aún: «La supremacía de la función poética sobre la función referencial no oblitera la referencia [la denotación], pero la vuelve ambigua. A un mensaje de doble sentido corresponden un remitente desdoblado, un destinatario desdoblado y, además, una referencia desdoblada». Así, todas las categorías de la comunicación discursiva «toman cartas» en lo poético (todas, salvo, curiosamente, el código, del que Jakobson no habla: ¿qué pasa con el código? ¿Se vuelve ambiguo también? Pero entonces eso sería el fin de la lengua y de lo lingüístico). La ambigüedad no es peligrosa. No cambia nada del *principio* de identidad y de equivalencia, del principio del sentido como valor, simplemente hace flotar estos valores, vuelve difusas las identidades, hace más compleja la regla del juego referencial, sin abolirla. Así, remitente y destinatario ambiguos sólo

significan para Jakobson el desprendimiento del YO/TU interno al mensaje con respecto a la relación autor/lector: las posiciones de los sujetos respectivos no se pierden, no hacen sino desmultiplicarse en cierta forma; los sujetos se vuelven cambiantes *en el interior de su posición de sujeto*. Igualmente, el mensaje se vuelve cambiante, ambiguo, en el interior de su definición de mensaje; todas las categorías (remitente, destinatario, mensaje, referente) se mueven, toman juego en su posición respectiva, pero la reja estructural del discurso permanece igual.

Las «maquinaciones de la ambigüedad» no cambian por tanto gran cosa en la forma del discurso. Jakobson tiene esta fórmula audaz: «La poesía no consiste en añadir ornamentos retóricos al discurso: ella implica una revaluación total del discurso y de todos sus componentes, cualesquiera que sean». Audaz y ambigua, puesto que los componentes (remitente/destinatario, mensaje/código, etc.) no dejan de existir separadamente, simplemente son «revaluados». La economía general sigue siendo la misma: la economía política del discurso. En ningún momento se aventura este pensamiento hasta una *abolición* de las funciones separadas: abolición del sujeto de la comunicación (y por lo tanto, de la distinción remitente/destinatario), abolición del mensaje en cuanto tal (y por tanto, de toda autonomía estructural del código). Todo ese trabajo, que constituye la radicalidad del acto poético, queda aquí rebajado a «ambigüedad», a un cierto flotar de las categorías lingüísticas. «Discurso en el interior del discurso», «mensaje centrado en sí mismo»: todo esto sólo gira en torno a una *retórica de la ambigüedad*. Ahora bien, el discurso ambiguo, el que bizquea hacia sí mismo (estrabismo del sentido), sigue siendo el discurso de la positividad, *el discurso del signo como valor*.

En lo poético al contrario, el lenguaje vuelve sobre sí mismo para abolirse. No está «centrado» en sí mismo, se *descentra* de sí mismo. Deshace todo el proceso de constructividad lógica del mensaje, disuelve toda esa especularidad interna que hace que un signo sea un signo: algo pleno, reflejado, centrado en sí mismo, y a este título, efectivamente ambiguo. Lo poético es la pérdida de esa clausura especular del signo y del mensaje.

*

En el fondo, la misma metafísica gobierna toda teoría de la forma artística desde el romanticismo: la metafísica burguesa de la totalidad. Lo propio del arte sería el evocar «esa facultad de ser un todo, de pertenecer a un todo mayor que incluye a todas las cosas y que no es otro que el universo en el que vivimos». Umberto Eco hace suya esta cosmología y la transcribe en términos lingüísticos. Esa totalización del sentido se lleva a cabo por «reacción en cadena y desmultiplicación infinita de los significados» (*La obra abierta*). «Hay una identificación, en el material, del significante y el significado; el signo estético no se agota en la remi-

sión a lo *denotatum*, sino que se enriquece cada vez que se dispone de él, por la forma irremplazable en que *se funde* con el material que le da su estructura. La significación vuelve continuamente sobre el signo, enriqueciéndose así con nuevos ecos...» Así pues, el esquema es el de una primera fase referencial (denotativa), luego de otra fase de referencia «armónica», donde actúa una reacción en cadena «teóricamente ilimitada». De ahí la evocación cósmica.

Esta teoría sirve de ideología básica de todo lo que se ha dicho respecto a lo poético (el propio psicoanálisis no escapa a ella): ambigüedad, polisemia, polivalencia, polifonía de sentido; se trata siempre de una *irradiación del significado*, de una simultaneidad de significaciones.

Fonagy: «El carácter lineal del discurso esconde una rica polifonía, un concierto armonioso de diferentes mensajes» (*Diogène*, n.º 51, p. 104). Densidad semántica del lenguaje, riqueza de información, etc.: el poeta «libera» toda suerte de virtualidades (con, como corolario, una hermenéutica diferencial por parte del lector; cada lectura «enriquece» el texto con sus series armónicas personales). Todo este mito especula con una anterioridad «salvaje», preconceptual, con una virginidad del sentido: «El término usual acordado al concepto, y que es la reducción esquelética de todas las experiencias anteriores, es rechazado por el poeta, que se halla cara a cara con una realidad indómita, todavía virgen», «cada vez hay que recrear la palabra a partir de una experiencia personal intensa, vestir de carne viviente el esqueleto de la cosa en sí a fin de conferirle la realidad concreta de la cosa para mí» (*ibid.*, p. 97). ¡Ya no sabemos bien si hay que desnudar o revestir el concepto para descubrir la virginidad de lo poético! De todos modos, se trata de descubrir «las secretas correspondencias que existían entre las cosas».

Teoría «genial» y romántica, esta visión encuentra hoy paradójicamente el modo de reescribirse en términos informáticos. La «riqueza» polifónica se traduce en términos de «incremento de información». Al nivel del significado, la poesía de Petrarca constituye un inmenso capital de información sobre el amor (Umberto Eco). Al nivel del significante, un cierto tipo de desorden, de ruptura, de negación del orden habitual y previsible del lenguaje aumentan la tasa de información del mensaje. Habría una «tensión dialéctica» entre los elementos del desorden y el orden que le sirve de fondo a lo poético. Mientras que la utilización más probable del sistema lingüístico no daría nada, lo inesperado de lo poético, su improbabilidad relativa, determinan una tasa máxima de información. Aquí, de nuevo, lo poético os da más.

En esta forma, lo imaginario semiológico concilia muy bien la polifonía romántica con la descripción cuántica. «Es en términos de encadenamiento de probabilidades como se puede describir e interpretar con el mayor rigor la estructura de la poesía.» «Una acumulación superior a la frecuencia media de una determinada clase de fonemas, o la reunión contrastante de dos clases opuestas, en la textura fónica de un verso, de una

estrofa, de un poema, hace el papel de una “*corriente subyacente de significación*”.»

«La forma, en el lenguaje, tiene una estructura claramente granular, y es susceptible de una descripción cuántica» (Jakobson). Esto se relaciona con lo que dice Kristeva (*Semiotikè*, «Poesía y Negatividad», p. 246): «Las palabras no son entidades indescomponibles, sostenidas por su sentido, sino reuniones de átomos significantes, fónicos y escriturales, que vuelan de palabra en palabra, creando relaciones insospechadas, inconscientes, entre los elementos del discurso. Y esta puesta en relación de los elementos significantes constituye una *infraestructura significativa de la lengua*». Todas estas fórmulas convergen hacia la idea de un estadio «browniano» del lenguaje, de un estadio emulsional del significante, homólogo del estadio molecular de la materia física; liberador de las «series armónicas» de sentido, como la fisión o la fusión liberan las afinidades moleculares nuevas. Todo ello concebido como una «infraestructura», una «corriente subyacente», es decir, un estadio lógicamente anterior, o estructuralmente más elemental, del discurso como de la materia. Visión científica «materialista» del discurso, en la que el átomo y la molécula se asimilan a la segunda articulación del lenguaje. Y el estadio molecular, al estadio poético; estadio original, anterior a las organizaciones diferenciadas del sentido. Kristeva, por lo demás, no se asusta de su metáfora; ella dice que la ciencia moderna ha descompuesto los cuerpos en elementos simples, de la misma forma que la lingüística (poética) desarticula la significación en átomos significantes.

Aquí se enlaza, conjuntamente con la metafísica de la primera articulación (metafísica de los significados, ligada al juego de las unidades significativas) lo que podríamos llamar *la metafísica de la segunda articulación*, la del efecto de significación infraestructural ligada al juego de las unidades distintivas, de los elementos mínimos del discurso. Pero, de nuevo, tomados como valencias positivas (al igual que los átomos y las moléculas tienen una valencia elemental), como materialidad fónica cuya disposición se efectúa en términos de encadenamiento y de probabilidades.

Pero sucede que lo poético no se basa más en la articulación autónoma del nivel fonemático, que en la de las palabras o la sintaxis. *No se vale de la segunda articulación contra la primera*.¹⁰ Lo poético es la abolición de esa distinción analítica de las articulaciones sobre la que reposa la discursividad del lenguaje, su autonomía operacional como *medio de expresión*

10. Es una ilusión creer que se puede separar las dos articulaciones y, eventualmente, sustraer la una a la otra. Es una ilusión creer que se puede descubrir en el lenguaje, al separar la primera articulación «significativa», el equivalente de los sistemas de signos no lingüísticos (gestos, sonidos, colores). Ilusión que conduce (J. F. Lyotard, *Discours, Figure*) a privilegiar absolutamente ese nivel de lo visual, del grito, como transgresión espontánea, siempre más allá de lo discursivo y más cerca de lo figurado. Esta ilusión queda cogida en la trampa por el propio concepto de doble articulación, mediante el cual el orden lingüístico halla el medio de imponerse en la interpretación de lo que le escapa.

(y como objeto de la lingüística). De todas formas, ¿por qué el nivel fonemático sería más «materialista» que el del concepto léxico o de la frase? Desde el momento en que se hace de ellos sustancias mínimas, el fonema como el átomo, son referencias idealistas. La ciencia no ha hecho otra cosa, con la física atómica, que profundizar su racionalidad positivista. No se ha acercado, gracias a ella, a otro modo que presuponga la exterminación de las posiciones respectivas de objeto y sujeto de la ciencia. Quizá hoy está llegando a esos confines, al mismo tiempo que a una crisis teórica total del materialismo, sin poder, no obstante, saltar sobre su sombra: no hay transición «dialéctica» entre la ciencia, incluso en el apogeo de su crisis, y algo situado más allá, y de lo cual está irremediablemente separada, puesto que es en la denegación (no la negación dialéctica, sino la denegación) de eso mismo en lo que está basada. Jamás llevará el materialismo más riguroso más allá del principio de racionalidad del valor.

*

Los análisis de *Tel Quel* van más lejos en la desconstrucción del signo, hasta una «liberación» total del significante. Se acabó la hipoteca del significado y del mensaje, no hay «polisemia», es el significante el que es plural. No más «ambigüedad» del mensaje, sino intertextualidad del significante, que se encadena y se produce en su pura lógica «material». Texto sin fin del paragrama, la significancia es el verdadero nivel de productividad del lenguaje, productividad más allá del valor que se opone a la significación del signo producido.

Julia Kristeva, en «Poesía y Negatividad» (*Séméiotikè*, p. 246 sg.) es la que más se acerca a un reconocimiento de la forma de lo poético, aunque la superstición de una «producción materialista» del sentido, la lleva, transfiriendo lo poético al orden semiótico, a censurarlo como alternativa radical.

Ella plantea la *ambivalencia* del significado poético (y no la simple ambigüedad): es a la vez concreto y general, engloba a la vez la afirmación (lógica) y la negación, enuncia la simultaneidad de lo posible y de lo imposible; lejos de postular «concreto versus general», hace saltar este corte del concepto: la lógica bivalente (0/1) queda abolida por la lógica ambivalente. De ahí la negatividad tan particular de lo poético. La lógica bivalente, la del discurso, reposa sobre la negación interna del juicio, funda el concepto y su equivalencia a sí mismo (el significado es lo que él es). La negatividad de lo poético es una negatividad radical que *alcanza a la lógica misma del juicio*. Algo «es» y no es lo que es: utopía (en el sentido literal) del significado. La equivalencia de la cosa a sí misma (y del sujeto también, desde luego) es volatilizada. De modo que el significado poético es ese espacio donde «el No-ser se entrelaza con el Ser, y esto de manera completamente desconcertante». Pero hay el peligro —y se

perfila en la propia Kristeva— de tomar ese «espacio» como *tópico*, y ese «entrelazamiento» como dialéctico. Peligro de *llenar* ese espacio de todas las figuras de sustitución: «La metáfora, la metonimia y toda la tropa se inscriben en el espacio cercado por esta estructura semántica doble». Peligro de la metáfora, de una economía todavía positiva de la metáfora. En el ejemplo citado, el de los «muebles voluptuosos» de Baudelaire, el efecto poético no proviene de un valor erótico agregado, juego de fantasmas adicionales, ni de un «valor» metafórico o metonímico. Proviene de que, en el cortocircuito de los dos, ni el mueble es ya mueble, ni la voluptuosidad, voluptuosidad; el mueble se vuelve voluptuoso, la voluptuosidad se vuelve móvil; no queda nada de los dos campos separados del valor. Ninguno de los dos términos es poético en sí, ni lo es más su síntesis, es volatilizados el uno en el otro que lo son. Ninguna relación entre el gozo (poético) y la voluptuosidad en cuanto tal. En el placer amoroso, ésta *no es más que voluptuosidad*; volatilizada en mueble, se convierte en gozo. Y lo mismo para el mueble anulado por la voluptuosidad: la misma reversión que barre la posición propia de cada término. En este sentido es que vale la fórmula de Rimbaud: «Es cierto literalmente, y en todos los sentidos».

La metáfora no es aún más que *traslado de un campo al otro* del valor, hasta la «absorción de una multiplicidad de textos (de sentidos) en el mensaje» (Kristeva). Lo poético implica *reversibilidad de un campo al otro* y, por lo tanto, anulación de los valores respectivos. Mientras que en la metáfora las valencias se mezclan, se implican, se intertextualizan de acuerdo con un juego «armónico» (los «acordes secretos del lenguaje»), en el gozo poético se anulan; la ambivalencia radical es no-valencia.

Vemos, por lo tanto, que Kristeva reduce una teoría radical de la ambivalencia a una teoría de la intertextualidad y de la «pluralidad de códigos». Lo poético no se distingue entonces del discurso sino por la «infinitud de su código»; es un discurso «plural», en tanto que el otro es el caso extremo de un discurso monológico, discurso de un solo código. De este modo hay lugar para los dos tipos de discurso en una *semiótica general*: «La práctica semiótica de la palabra [el discurso] no es más que una de las prácticas semióticas posibles» (*Séméiotikè*, p. 276). El semioanálisis tiene que tomarlas todas en cuenta, sin exclusión, es decir, sin descuidar la irreductibilidad de lo poético, pero sin reducir por ello la lógica del signo. Tiene que constituir una «tipología no reductora de la pluralidad de las prácticas semióticas». Hay una complejidad de las diferentes lógicas del sentido: «El funcionamiento de la palabra está impregnado de paragramatismo, como el funcionamiento del lenguaje poético está cercado por las leyes de la palabra» (*Ibid.*, p. 275).

Volvemos a encontrar aquí el equívoco de Starobinski respecto a Saussure: tolerancia respectiva de lo poético y de lo discursivo en nombre de las reglas universales del lenguaje (aquí en nombre de una ciencia «verdaderamente materialista», llamada semiótica). En realidad, posición re-

ductora, represiva. Porque no hay de lo poético a lo discursivo la diferencia de una articulación del sentido a otra; hay antagonismo radical. El uno no es «infraestructura significativa» (¿de la cual el discurso lógico sería la «superestructura»?). Y el discurso, el logos, no es un caso particular dentro de la infinitud de los códigos: él es *el* código que acaba con la infinitud, es el discurso de amurallamiento que pone fin a lo poético, a lo para y anagramático. Inversamente, su desmantelamiento, su destrucción, permite que el lenguaje reanude su posibilidad de «infinitud». De hecho, el término «infinitud de códigos» es malo porque es el que permite esa amalgama de lo uno y lo infinito en la «matemática» del texto, y su distribución en una misma cadena. Hay que decir, en términos de incompatibilidad radical y de antagonismo: con la destrucción de ese discurso del *valor*, el lenguaje reanuda la posibilidad de la *ambivalencia*; esa es la *revolución* de lo poético con respecto al discurso, y el uno no puede ser más que la muerte del otro.

La empresa semiótica no es más que una forma más sutil de neutralizar la radicalidad de lo poético, y de salvar la hegemonía de lo lingüístico (rebautizado «semiótico»), no por anexión pura y simple, sino detrás de la ideología de la «pluralidad».

*

La subversión de lo lingüístico por lo poético no se detiene ahí: conduce a preguntarse si las reglas del lenguaje valen incluso para el campo del lenguaje del que sacan tanto partido, es decir, en la esfera dominante de la comunicación (de la misma forma, el fracaso de la economía política en dar cuenta de las sociedades anteriores, lleva, por reacción, a preguntarse si sus principios tienen algún valor incluso para nosotros). Ahora bien, es cierto que la práctica inmediata del lenguaje tiene algo de refractario en la abstracción racional de la lingüística. O. Mannoni lo dice muy bien en «La elipse y la barra» en *Clefs pour l'imaginaire*, p. 35: «La lingüística nace de la barra que instaura entre significativo y significado, y parece que corre el peligro de morir de su reunión, la cual nos remite precisamente a las conversaciones corrientes de la vida». Es esa barra saussuriana la que ha permitido renovar por completo la teoría lingüística. Igualmente, mediante el concepto de una infraestructura material opuesta a la «superestructura», el marxismo ha fundado algo así como un análisis «objetivo» y revolucionario de la sociedad. El corte funda la ciencia. Es asimismo de la distinción entre teoría y práctica que nace una «ciencia», una racionalidad de la práctica: la organización. Toda ciencia, toda racionalidad, dura lo que dura ese corte. La dialéctica no hace sino adaptarlo formalmente, no lo elimina jamás. Dialectizar la infra y la superestructura, la teoría y la práctica, o bien el significativo y el significado, la lengua y la palabra: vano esfuerzo de totalización. La ciencia vive de ese corte, y muere con él.

Es por esto que la práctica corriente no científica, tanto lingüística como social, es en cierto modo revolucionaria, *porque no hace esta clase de distinciones*. Al igual que *nunca ha hecho la distinción del alma y el cuerpo*, mientras que toda la filosofía y la religión dominantes no vivían sino de esa distinción, tampoco ahora la práctica social, inmediata, «salvaje», la nuestra, la de todos, hace distinción de la teoría y la práctica, de la infra y de la superestructura; es de por sí, impremeditadamente, transversal, más allá de la racionalidad, burguesa o marxista. La teoría, la «buena» teoría marxista, no analiza nunca esta práctica social *real*, analiza el objeto que ella se atribuye por disociación de esta práctica en una infra y una superestructura, o bien analiza el campo social que se atribuye a través de la disociación entre teoría y práctica. Nunca se integrará a esta «práctica», porque aquella no existe sino de haberla viviseccionado. Afortunadamente esta práctica sí comienza a integrarse en ella y a sobrepasarla. Pero entonces, se acabó el materialismo dialéctico e histórico.

De igual modo, la práctica lingüística inmediata, cotidiana, la de la palabra y del «sujeto hablante», no tiene en cuenta la distinción entre el signo y el mundo (ni la del significante y el significado, ni lo arbitrario del signo, etc.). Benveniste lo dice y lo reconoce, pero a título informativo, puesto que es el estadio que la ciencia precisamente supera y deja atrás: sólo le interesa el sujeto lingüístico, el sujeto de la lengua, que es al mismo tiempo el sujeto del saber: él, Benveniste. En alguna parte, sin embargo, es el otro quien tiene razón, el que habla más acá de la distinción del signo y del mundo, en plena «superstición»; es cierto que en lo esencial, sabe más, y con él cada uno de nosotros, y el propio Benveniste sabe más de ello que el lingüista Benveniste. Porque la metodología de la separación del significante y del significado no vale más que la metodología de la separación del alma y el cuerpo. Es el mismo imaginario aquí y allá. En un caso, el psicoanálisis¹¹ lo ha mostrado, en el otro, lo poético también lo muestra. Pero en el fondo no ha habido nunca necesidad del psicoanálisis ni de lo poético: nadie lo creyó nunca, fuera de los propios sabios y los lingüistas, como nadie creyó jamás en la determinación en última instancia por lo económico, fuera de los cientifistas de la economía y sus críticos marxistas.

Virtualmente, pero literalmente hablando, *no ha habido nunca sujeto*

11. Pero atención: todo esto vale para el propio psicoanálisis. El también vive del corte entre procesos primarios y secundarios, y morirá del fin de esa separación. Es cierto que el psicoanálisis es «científico» y «revolucionario» cuando explora todo el campo de las conductas a partir de ese corte (del inconsciente). Pero quizá un día se percibirá que la práctica real, total, inmediata, no obedece a ese postulado, a ese modelo de simulación analítica; que la práctica *simbólica* está de entrada más allá de la distinción procesos primarios/secundarios. Ese día, el inconsciente y el sujeto del inconsciente, el psicoanálisis y el sujeto del saber (psicoanalítico) habrán vivido en provecho del campo simbólico (el campo analítico habrá desaparecido en cuanto tal, en la separación que él establece a su vez). Podemos ver por muchos signos que esto *ya tiene lugar*.

lingüístico, no es ni siquiera cierto de nosotros los que hablamos cuando no reflejamos pura y simplemente ese código de la lingüística. Igualmente, no ha habido jamás *sujeto económico, homo economicus*: esa ficción no ha sido nunca inscrita en ninguna parte, sino en un código. Igualmente no ha habido nunca *sujeto de la conciencia*, y por lo mismo, tampoco *sujeto del inconsciente*. En la práctica más simple, siempre ha habido algo que atraviesa esos modelos de simulación, que son todos modelos *racionales*; ha habido siempre una radicalidad ausente de todos esos códigos, de todas esas racionalizaciones «objetivas» que en el fondo nunca han dado lugar más que a un solo gran sujeto: *el sujeto del saber*, cuya forma está destrozada desde hoy, desde ahora, por la palabra indivisa.¹² En el fondo, cualquiera sabe siempre más de eso que Descartes, que Saussure, que Marx, que Freud.

EL *witz*, O EL FANTASMA DE LO ECONÓMICO EN FREUD

¿Hay una afinidad entre lo poético y lo psicoanalítico? Si es evidente que la forma poética (diseminación, reversibilidad, limitación estricta del corpus) es irreconciliable con la forma lingüística (equivalencia significante/significado, linealidad del significante, corpus indefinido), parece que coincide en cambio con la forma psicoanalítica (proceso primario, desplazamiento, condensación, etc.). En el sueño, el lapsus, el síntoma, el chiste, en todas partes donde trabaja el inconsciente, podemos leer con Freud esa distorsión de la relación significante/significado, de la linealidad del significante, de la discreción del signo. Distorsión del discurso bajo el efecto del proceso primario, exceso, transgresión de lenguaje donde juega el fantasma y se manifiesta el gozo. ¿Pero qué hay del deseo y del inconsciente en lo poético, y hasta dónde lo explica la economía libidinal?

Lo poético y lo psicoanalítico no se confunden. *El modo simbólico no es el del trabajo del inconsciente*. Interrogar a lo poético desde el ángulo de Freud es como interrogar al psicoanálisis desde el ángulo de lo simbólico; siempre el análisis a cambio, el único que, mediante esa reversión, permite escapar de la teoría como puro y simple ejercicio de poder.

12. Esta palabra no tiene nada que ver con la acepción lingüística del término «palabra», tomada dentro de la oposición lengua/palabra, en la que está sometida a la lengua. La palabra indivisa (simbólica) niega la distinción lengua/palabra; como la práctica social indivisa niega la distinción teoría/práctica. Sólo la palabra «lingüística» no dice lo que dice, pero tal palabra no ha existido nunca, sino en el diálogo de los muertos. La palabra concreta, actual, dice lo que dice, y *todo lo demás al mismo tiempo*. No observa la ley de discreción del signo, de separación de las instancias, sino que habla a todos los niveles al tiempo, mejor aún: deshace el nivel de la lengua y, por tanto, de la lingüística misma. Esta en cambio, trata de imponer una palabra que sólo sea la ejecución de la lengua, es decir, el discurso del poder.

El análisis del chiste en Freud puede servir de hilo conductor, ya que no hay en él una diferenciación *teorizada* entre el campo propiamente sintomático y el campo de la obra, de la «creación artística» (el concepto de «sublimación», como sabemos, se resiente de falta de rigor y de idealismo hereditario). Esto constituye ya un punto importante: si el poema no es el lapsus ni tampoco el chiste, algo falta en la teoría del inconsciente para explicarlo.

Contrariamente a Saussure que no se preocupa del placer poético ni tampoco de una causa o de una finalidad cualquiera de lo que él expone, el análisis de Freud es *funcional*, es una teoría del *placer*. El trabajo sobre el significante siempre es referido allí a la realización de deseo. Y esta teoría del placer es *económica*. El *Witz*, el chiste va más rápido, por atajos y corto-circuitos, hacia lo que quiere decir, y dice cosas, «libera» significaciones que no lo habrían sido sin él, sino al precio de un esfuerzo intelectual consciente muy considerable. Y esta elipse de la distancia psíquica es lo que constituye la fuente del placer. O también, la supresión de la censura, el desvío que eso produce, «libera» las energías ligadas al super-yo y al proceso de represión. «Liberación» de los afectos; no-afectación de las representaciones inconscientes o preconcientes, no-afectación de la instancia psíquica represiva. De todos modos, el gozo emerge de un resto, de un suplemento, de un quantum de energía diferencial que vuelve a quedar disponible por la operación del *Witz*.

Es en este sentido que la concisión, o el reemplazo, bajo diversas modalidades, del mismo material, son las características fundamentales del chiste; siempre la economía de esfuerzo: de un solo significante se significa a múltiples niveles, del *mínimum* de significante se saca el *máximo* de significaciones (a veces contradictorias). Inútil insistir sobre las varias analogías con el modo poético: el reemplazo del mismo material evoca el anagrama y el acoplamiento de Saussure, la necesaria limitación del corpus, y ese «máximo en la energía de los signos» de que habla Nietzsche. Del poeta también dice Freud que «la orquestación polifónica le permite emitir los mensajes en el triple plan de la conciencia clara, el subconsciente y el inconsciente». Siempre se trata, por lo tanto, de un porcentaje de energía «economizada» en relación con el sistema corriente de distribución de las utilidades. En el polígono de fuerzas que es el aparato psíquico, el placer es como la resultante de una especie de atajo, o más bien, de esa transversalidad del *Witz* que, trazando una diagonal a través de las diversas capas del aparato psíquico, alcanza con menos gasto su objetivo, logrado incluso sin esfuerzo de los objetivos imprevisibles, y que, por tanto, deja una especie de plusvalía energética, la «prima» de placer, el «beneficio de placer».

Este cálculo energético tiene un cierto olor a capital; el de una economía de ahorro (Freud utiliza continuamente ese término) donde el gozo no sobreviene nunca sino por sustracción, por defecto, de un residuo de energía psíquica activa, o de un *excedente*, pero nunca de un exceso; o

incluso, de nada: de un proceso inverso de gasto, de abolición de las energías y de las finalidades. No hablamos en primer término del «trabajo» mismo del «significante» porque este nivel no es nunca primero para Freud. Su economía libidinal se basa en la existencia de *contenidos* inconscientes (afectos y representaciones), de una represión y de una producción de lo reprimido, de un cálculo de utilización que regula esa producción con el fin de lograr un equilibrio (de eliminación de tensiones), de conexión/desconexión de las energías. El placer freudiano se realiza y se expresa en términos de fuerzas y de quantum de energía. En el *Witz* o en el sueño, el juego de los significantes nunca es en sí mismo la articulación del gozo: solamente abre el paso a los contenidos fantasmáticos o reprimidos. Es un «medium» que no es jamás en sí mismo el «mensaje», puesto que es necesario algo como el deseo —en estricta teoría tópica y económica, se entiende— para hablar por su voz de «Eso» que habla. El juego del significante sólo está entre líneas del deseo. Y ahí, alrededor de ese «modo de producción» del inconsciente (y de su modo de representación), se plantea todo el problema de la economía libidinal y de su crítica, en la perspectiva *de un placer que no tendría nada que ver con lo económico*.

Freud, en la *Psicopatología de la vida cotidiana*, acerca del lapsus: «Es el deseo del lector lo que deforma el texto, en el que introduce lo que le interesa y le preocupa... Basta entonces que exista entre la palabra del texto y la palabra puesta en su lugar un parecido que el lector pueda transformar en el sentido que desea». Se trata pues, de un contenido latente, reprimido, que espera surgir y «aprovecha» las fantasías, los intersticios, los puntos débiles del discurso lógico, para irrumpir. Esto corresponde a nivel del discurso a lo que sucede con el cuerpo en el concepto de apoyo: el deseo «aprovecha» la satisfacción de la necesidad fisiológica para invadir libidinalmente tal o cual zona del cuerpo. Desvía la función pura y simple (la lógica orgánica) hacia la realización del deseo. Sí, pero precisamente: la articulación de la necesidad y del deseo no ha sido nunca aclarada. Entre los dos términos así planteados sin otra forma de proceso, el uno de realización funcional determinada, el otro de realización impulsiva indeterminada (en cuanto a su objeto), el concepto de apoyo no es más que un concepto pasarela que no articula nada en absoluto. La economía libidinal se resiente aquí del mismo *collage* que la economía simple y llanamente con el concepto de necesidad: entre el sujeto y el objeto hay «necesidad», entre la necesidad y el deseo, hay «apoyo» (lo mismo en economía lingüística: entre el significante y el significado, o entre el signo y el mundo, hay o no hay «motivación»). Todos estos *collages* tienen el discreto encanto de una ciencia insoluble: si la articulación es imposible, es que los términos están mal planteados, es que su misma posición es insostenible. En alguna parte sin duda, la autonomización del deseo frente a la necesidad, la del significante frente al significado, la del sujeto frente al objeto, no es más que un efecto de

la ciencia. Pero las economías que dimanan de ella tienen siete vidas, no van a renunciar a sus oposiciones reguladas, de las cuales viven: deseo/necesidad, inconsciente/consciente, proceso primario/proceso secundario... ¿El propio principio del placer es otra cosa que el principio de realidad del psicoanálisis?

Sin embargo, es cierto que el psicoanálisis ha movido la relación significante/significado, y esto es un sentido próximo a lo poético. El significante, en lugar de manifestar el significado en su presencia, está en relación inversa con él: le significa en su ausencia, en su rechazo, según una negatividad que no aparece jamás en la economía lingüística. El significante está en una relación necesaria (no arbitraria) con el significado, pero como la presencia puede estarlo en ausencia de algo. Significando el objeto perdido y viniendo en lugar de esa pérdida. Leclair, *Psychanalyser*, p. 65: «El concepto de representación se situaría en psicoanálisis, no entre una realidad objetiva de una parte y su figuración significativa de la otra, sino más bien entre una realidad alucinada de un lado, imagen mnésica de un objeto satisfaciente perdido, y un objeto sustitutivo del otro lado, así sea una fórmula-objeto, como la que constituye el fantasma, o un trasto instrumental, como puede ser un fetiche». La equivalencia lingüística está perdida, porque el significante está en lugar de otra cosa que no está, o que nunca ha estado. Tampoco es nunca, por lo tanto, lo que es él: el objeto-fetiche, en su identidad vacilante, no hace más que metaforizar lo que está para siempre reprobado: la ausencia de falo en la madre, la diferencia de los sexos.

El plagio de la significación psicoanalítica con respecto a lo lingüístico está bien formulado por O. Mannoni (*Clefs pour l'imaginaire*, «La elipse y la barra», p. 46): «Es al introducir el significante que hacemos vacilar el sentido. Y no es porque el significante aporte de por sí una colección de significados como los que podría señalar una semántica de tipo tradicional. Es porque interpretamos la elipse de Saussure *como si guardara vacío el sitio del significado*, sitio que no se puede llenar más que en los diferentes discursos cuyo significante único es entonces la parte común... Si nosotros también desprendemos el significante del peso del significado no es para devolverlo a las leyes que la lingüística descubre en todo discurso manifiesto, sino para que se pueda decir que obedece a la del *proceso primario*, por el cual escapa, así sea para un breve tropiezo, a la coacción del discurso aparente que siempre tiende a la univocidad, incluso cuando explota un equívoco». Pasaje notable, ¿pero qué es ese significado «en blanco» que se va a llenar de discursos sucesivos, qué es ese significante «liberado» para ser devuelto a la jurisdicción de otro orden? ¿Se puede sustraer tal «juego» a las categorías lingüísticas del significante y del significado sin hacer saltar la barra que los separa?

Esa barra es el elemento estratégico: ella es la que fundamenta el signo en su principio de no-contradicción, y sus constituyentes como valores. Esta estructura es coherente, y no se puede inyectarle cualquier cosa

(ambivalencia, contradicción, proceso primario). Benveniste pone claramente las cosas en su punto en la crítica que hace del *Gegensinn der Urworte* (Sobre los sentidos opuestos en las palabras primitivas). «Resulta improbable a priori que las lenguas, por arcaicas que sean, escapen al principio de contradicción. En la suposición de que exista una lengua en la que «grande» y «pequeño» se digan idénticamente, será una lengua donde la distinción entre «grande» y «pequeño» no tiene literalmente sentido... Porque es contradictorio imputar al mismo tiempo a una lengua el conocimiento de dos nociones en cuanto contrarias, y la expresión de esas nociones en cuanto idénticas» (*Problèmes de linguistique générale*, t. I, p. 82). Y esto es justo: la ambivalencia no está dentro del orden de la significación lingüística. «Lo propio del lenguaje es no expresar más que lo que es posible expresar», y es absurdo imaginar un sentido que no se apoye en alguna distinción, o inversamente, un significante que quiera decir todo: «Imaginar un estadio del lenguaje... en el que un determinado objeto se denomine como siendo él mismo y al mismo tiempo cualquier otro, y donde la relación de contradicción sea permanente, donde todo sea ello mismo y otro, por tanto, ni ello mismo ni otro, es imaginar una pura quimera». Benveniste sabe de qué habla, porque toda la racionalización lingüística está ahí precisamente para impedir eso. La ambivalencia de lo reprimido no corre el riesgo de aflorar en la ciencia lingüística, puesto que ésta forma parte de la instancia represiva. Pero en su orden, ella tiene razón: nada participará jamás de la lengua que no obedezca al principio de no-contradicción, de identidad y de equivalencia.

No se trata de salvar la lingüística, se trata de ver que aquí Benveniste es clarividente respecto a la elección de hacer (¡es así de clarividente porque se trata de proteger su campo de la incursión de los otros! Tolerar que exista en otra parte un «área simbólica», pero «es del discurso, no es de la lengua»; ¡cada uno en su casa y la lengua será salvaguardada!): *no podemos contentarnos con «interpretar» la elipse y la barra saussuriana para revertir el signo al proceso primario*, para hacerlo entrar en análisis. Hay que destrozarse toda la arquitectura del signo, hay que destrozarse su ecuación, y no basta con multiplicar las incógnitas. O bien hay que suponer que el psicoanálisis acepta en alguna parte un cierto modo de significación y de representación, un cierto modo del valor y de la expresión: eso es lo que efectivamente «significa» ese significado «vacío» de Mannoni; el sitio del significado continúa demarcado, es el de los contenidos cambiantes del inconsciente.

Si estamos, por lo tanto, con el significante psicoanalítico, fuera de la equivalencia lógica, no estamos sin embargo, fuera del valor, ni más allá. Porque lo que él representa en su «tropiezo», lo designa siempre como *valor* en ausencia, bajo el signo de la represión. Este valor no transita lógicamente por el significante, sino que lo habita fantasmáticamente. La barra que los separa ha cambiado de sentido, pero permanece no obstante: siempre hay de un lado lo significado en potencia (contenido de valor

irresuelto, reprimido) y del otro un significante, él mismo instancia erizada en cuanto tal por la represión.

Para decirlo todo, ya no hay equivalencia, pero tampoco hay ambivalencia, es decir, disolución del valor. En esto radica la diferencia con lo poético, donde esa pérdida del valor es radical. No hay valor, ni siquiera ausente o reprimido, para alimentar un significante residual en forma de síntoma, de fantasma o de fetiche. El objeto-fetiche *no es poético*, precisamente porque es opaco, más saturado de valor que cualquier otro, porque el significante no se deshace en él, al contrario, queda fijado, cristalizado por un valor oculto para siempre, para siempre alucinado como realidad perdida. No hay modo de desbloquear este sistema *fijado en la obsesión del sentido*, en la realización de deseo perverso que llena de sentido la forma vacía del objeto. En lo poético (lo simbólico), el significante *se deshace* absolutamente. En cambio en lo psicoanalítico tan sólo *se mueve* bajo el efecto de los procesos primarios, se distorsiona según los pliegues de los valores reprimidos; pero distorsionado, transversal o acolchado, sigue siendo una superficie graduada con arreglo a la realidad tumultuosa del inconsciente. En lo poético él se difracta e irradia en el proceso anagráfico, no cae bajo el peso de la ley que lo erige, ni bajo el peso de lo reprimido que lo ata, no tiene nada que designar, ni siquiera la ambivalencia de un significado reprimido. No es más que diseminación, absolución del valor; y esto es vivido sin sombra de angustia, en el gozo total. La iluminación de la obra, o del acto simbólico, radica en ese punto de no-reprimido, de no-residuo, de no-regreso. Ahí donde se hacen a un lado la represión y la repetición incesante del sentido en el fantasma o en el fetiche, la repetición incesante de la prohibición y del valor; ahí donde se ponen en juego sin trabas, la muerte y la disolución del sentido.

«Captar en lo que se ha escrito un síntoma de lo que se ha callado» (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*). Postulado psicoanalítico por excelencia: todo lo que «quiere decir» algo (y especialmente el discurso científico en su «transparencia») tiene por función el *callar*. Y eso que calla vuelve a obsederlo en una ligera, pero irreversible subversión de su discurso. Ese es el lugar de lo psicoanalítico, ese no-lugar relativo de todo discurso lógico.

Pero lo poético en cambio, no calla nada, y nada vuelve a obsederlo. Porque lo que siempre es reprimido y callado es la muerte. Aquí ella es actualizada en el sacrificio del sentido. La nada, la muerte, la ausencia, está abiertamente dicha y disuelta: al fin la muerte es manifiesta, al fin es *simbolizada*, mientras que sólo es *sintomática* en todas las demás formaciones discursivas. Esto significa desde luego la inhabilitación de toda lingüística, que vive de la barra de equivalencia entre lo que se dice y lo que eso quiere decir. Pero también el fin del psicoanálisis que vive de la barra de la represión entre lo que se dice y lo que se calla, reprimido, negado, fantasmado, indefinidamente repetido en el modo de la denegación: la muerte. Cuando en una formación social, o una formación de len-

guaje, la muerte habla, se habla y se intercambia en un dispositivo simbólico, el psicoanálisis ya no tiene nada que decir. Cuando Rimbaud dice de la *Saison en Enfer*: «Es verdadero literalmente, y en todos los sentidos», eso quiere decir también que no hay sentido *oculto*, latente, nada reprimido, nada detrás, nada para el psicoanálisis. Es a ese precio que todos los sentidos son posibles.

«La lingüística nace de la barra que ha instaurado entre el significante y el significado, y corre el riesgo de morir de su reunión» (O. Mannoni). El psicoanálisis, por su parte, también nace de la barra que ha instaurado, bajo la ley de la castración y de la represión, entre lo que se dice y lo que se calla (o «entre una realidad alucinada y un objeto sustitutivo», Leclaire, *Psicoanalizar*, p. 65) y también corre el riesgo de morir de su reunión.

Sin residuo, esto significa no solamente que ya no hay significante ni significado *detrás* del significante, o de una y otra parte una barra estructural que los distribuye; esto significa también que no hay, como en la interpretación psicoanalítica, instancia reprimida *bajo* una instancia represiva, lo latente bajo lo manifiesto, procesos primarios jugando al escondite con los procesos secundarios. No hay significado, cualquiera que sea, producido por el poema, no hay tampoco «pensamiento del sueño» detrás del texto poético, ni fórmula significativa (Leclaire), ni libido o potencial energético cualquiera que, de algún modo, se filtre a través de los procesos primarios y testimonie en alguna forma una economía *productora* del inconsciente. *No hay más economía libidinal, como tampoco hay economía política*, ni, desde luego, economía lingüística, es decir, economía política del lenguaje. Porque lo económico, donde quiera que sea, *se funda en el resto* (sólo el resto permite la producción y la reproducción.¹³) Ora ese resto sea lo no-compartido simbólicamente que ingresa al intercambio mercantil y al circuito de equivalencia de la mercancía, ora ese resto sea lo que no se agota en la circulación anagramática del poema y entra entonces en el circuito de la significación, ora ese resto sea simplemente el fantasma, es decir, lo que no ha podido disolverse en el intercambio ambivalente y la muerte, y que por esa razón se disuelve en ese precipitado de *valor* inconsciente individual, de almacenamiento reprimido de escenas o de representaciones, que se produce y se reproduce según la incesante compulsión de repetición.

Valor mercantil, valor significado, valor reprimido/inconsciente; todo ello está hecho de lo que queda, del precipitado residual de la operación simbólica, es ese resto que por doquier se acumula y alimenta las diversas economías que rigen nuestra vida. Pasar más allá de la economía —y sí cambiar la vida tiene un sentido, no puede ser más que éste— es exter-

13. Cf. Charles Malamoud: «Sobre la noción de resto en el brahmanismo», *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. XVI, 1972.

minar ese resto en todos los dominios, y su modelo es lo poético por su operación sin equivalencia, sin acumulación, sin residuo.

Para volver sobre el *Witz*. ¿No podemos suponer que el gozo sea no ese efecto de «economía», de ganancia de potencial debida a la «eclipse de la distancia psíquica», ni esa irrupción del proceso primario en el orden del discurso, esa irrupción de un sentido *bajo el sentido*, ni esa realidad más profunda que impone la dualidad supuesta de las instancias psíquicas: la finalidad de la «otra escena» que se produciría por torsión hacia ésta, la finalidad de lo reprimido que resurgiría como valor psíquico de la propia separación de las instancias (hipótesis tópica), y el corolario de una ligazón/desligue de las energías de lo cual resultaría en un momento dado esa plusvalía libidinal que se denomina gozo (hipótesis económica)?

¿No podemos suponer que el gozo proviene a la inversa, del fin de la separación de esos campos separados; que surge más acá de la discriminación de las instancias, y por tanto del juego diferencial de los empleos, y, por lo tanto, más acá del psicoanálisis y de su orden lógico?

¿Efecto de conflagración, de cortocircuito (*Kurzschluss*), de interpenetración entre campos separados (fonemas, palabras, roles, instituciones) que no tenían hasta entonces sentido sino *en cuanto separados*, y que *pierden* su sentido en ese acercamiento brutal que les hace intercambiarse? ¿No radica en eso el *Witz*, el efecto del gozo, donde el sujeto se pierde también en cuanto separado, no solamente en la distancia reflexiva de la conciencia, sino también según la instancia del inconsciente? La abolición del superyo en ese instante, del esfuerzo que exige el mantener la disciplina del principio de realidad y de racionalidad del sentido, no significa solamente la desaparición de la instancia represiva en provecho de la instancia reprimida, significa la desaparición simultánea de ambas. Y eso es lo que hay de poético en el *Witz* y lo cómico, y que está más allá de la resurrección compulsiva del fantasma y de la realización del deseo.

Freud cita a Kant: «*Das Komische ist eine in nichts zergangene Erwartung*» («Lo cómico es una espera que se transforma en nada, que se disuelve en nada»). Dicho de otro modo: *allí donde había algo, no queda nada*; ni siquiera inconsciente. Allí donde había una finalidad cualquiera (incluso inconsciente), o también un valor (incluso reprimido), no queda nada. *El gozo es la hemorragia del valor*, la desintegración del código, del logos represivo. En lo cómico, es el imperativo moral de los códigos institucionales (situaciones, roles, personajes sociales) lo que es suprimido; en el *Witz*, es el imperativo moral del principio de identidad de las palabras y del sujeto lo que se aniquila. Para nada. No para «expresar» lo «inconsciente». La definición del cuchillo (del no-cuchillo) de Lichtenberg —agudeza radicalmente poética— retraza esa explosión del sentido sin segunda intención. Un cuchillo existe como algo separado, con

una hoja y un mango que se denominan separadamente. Si se suprime la separación entre los dos (y no podemos reunir la hoja y el mango sino en su desaparición, como en la frase de Lichtenberg), no queda propiamente nada... más que el gozo. La «espera» del cuchillo, diría Kant, la espera práctica, pero también la espera fantasmática (sabemos lo que el cuchillo puede «querer decir») se resuelven en nada. Y no se trata de un proceso primario (desplazamiento, condensación), no hay irrupción de alguna cosa de detrás de la hoja o el mango, no hay nada detrás de esa nada. Fin de la separación, fin de la castración, fin de la represión, fin del inconsciente. Disolución total, gozo total.

El ejemplo de Lichtenberg no es un caso especial. Si nos fijamos bien, todos los ejemplos de absurdo lógico (que es el extremo del *Witz*, y donde el placer es más agudo) mencionados por Freud —el caldero, la tarta, el salmón a la mayonesa, la piel de gato agujereada en el sitio de los ojos, la suerte que tiene el bebé de encontrar una mamá cuando nace para que se ocupe de él— todos podrían analizarse de la misma forma, como repetición de una identidad o de una racionalidad que vuelve sobre sí para desintegrarse y aniquilarse, como reabsorción de un significante en sí mismo sin una huella de sentido.

«*Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft*» (intraducible en cuanto *Witz*: «Los celos son una pasión que busca obstinadamente lo que hace sufrir»). ¿Reemplazo del mismo material, por tanto, placer por deducción de energía? Pero el mismo Freud admite que el reemplazo del material es también lo más difícil, ya que lo más simple es decir dos cosas diferentes con ayuda de dos significantes diferentes. Lo que cambia es que esas dos cosas son dichas *simultáneamente*. Pero lo esencial entonces, es esa abolición del tiempo de desarrollo del significante, de su sucesividad. El placer proviene no de la adición de los significados bajo el mismo significante (interpretación economista), sino de esa anulación del tiempo lógico de la enunciación, lo que equivale a la anulación del propio significante (interpretación anti-economista). Además, el *Witz* «*Eifersucht*, etc.» constituye una especie de acoplamiento saussuriano: realiza al nivel de una frase y de su «anti-frase» lo que Saussure decía de cada vocal y de su contra-vocal en el verso. La regla actúa aquí al nivel de un sintagma entero, mientras que para Saussure actúa en los elementos no significativos (fonemas o dífonos), pero es siempre la misma regla de revolución de un significante sobre sí mismo de donde surge la chispa de placer, *Witz* o poema. Poco importa la «riqueza» del sentido o de los múltiples sentidos. Muy al contrario: es el significado el que hace a menudo que el placer del *Witz* sea relativamente pobre, son los significados los que cierran el juego al salvaguardar el sentido. Mientras que en el lapso de tiempo infinitesimal del regreso del significante sobre sí mismo, en el tiempo de esa anulación, hay una infinidad de sentidos, una virtualidad de sustitución indefinida, gasto loco y ultrarápido, cortocircuito instantáneo de todos los mensajes, pero definitivamente no signi-

ficados. El sentido no opera: permanece en estado de circulación, de centrifugación, de «revolución». Como los bienes en el intercambio simbólico: incansablemente dados y devueltos, sin caer jamás bajo la instancia del valor.



Freud habla en todas partes de la «técnica» del chiste, que distingue así del proceso fundamental: «La técnica del *Witz* consiste en emplear una sola y misma palabra de dos maneras, una primera vez entera, una segunda vez descompuesta en sílabas en forma de charada», pero esto no es más que «técnica». Lo mismo para el reemplazo del mismo material: todas esas técnicas se resumen en una sola categoría: la condensación: «La condensación sigue siendo la categoría a la cual están subordinadas todas las demás. Una tendencia a la comprensión, o mejor, al ahorro, domina todas estas técnicas. Todo parece ser, como dice Hamlet, cuestión de economía...» Lo que se le escapa aquí a Freud es que las «técnicas» del *Witz* son *por sí mismas* fuentes de placer. Lo afirma sin embargo (*El chiste y sus relaciones con el inconsciente*, col. Ideas, p. 180), pero para añadir a continuación (p. 196): «Empezamos a comprender que lo que hemos descrito como técnica del *Witz*, son más bien las fuentes de donde el *Witz* saca el placer... La técnica particular, propia del *Witz*, consiste en proteger esas fuentes, generadoras de gozo, contra el instrumento de la crítica que inhibiría ese placer... Desde el origen, su misión es suprimir las inhibiciones intrínsecas y reabrir las fuentes de placer que esas inhibiciones habían prohibido». De modo que lo que podría surgir de la operación misma del *Witz* es remitido a una «fuente» original, de la cual el *Witz* sólo es entonces un medio técnico.

El mismo esquema para el placer del reconocimiento y del recuerdo (*Ibid.*, p. 183): «Reconocer lo conocido es un placer y nos será fácil reconocer en ese placer el del ahorro, incluirlo en el ahorro de esfuerzo psíquico. El reconocimiento es en sí un placer en razón de la reducción del gasto psíquico... La rima, la aliteración, el estribillo y otras formas de repartición de los sonidos en poesía, explotan esa misma fuente del placer de reencontrar lo conocido». Aquí de nuevo, estas técnicas «tan estrechamente emparentadas con la del empleo múltiple del mismo material en el *Witz*», no tienen sentido en sí mismas: están subordinadas al resurgimiento de un contenido mnésico (consciente o inconsciente: puede ser un fantasma originario, de infancia, etc.), del cual sólo son el *medio de expresión*.¹⁴

14. En esta reducción, en esta primacía de la *economía* del inconsciente, estriba la imposibilidad para Freud de teorizar verdaderamente la diferencia entre el fantasma y la obra de arte. Podrá decir que todo lo que él analizaba había sido intuido antes por los poetas, o también (en *Gradiva*) que no hay privilegio del psiquiatra sobre el poeta, y que éste puede muy bien, «sin restarle nada a la belleza de su

Toda interpretación del *Witz*, así como de lo poético, en términos de «liberación» de fantasmas o de energía psíquica es falsa. Cuando el significado hace irrupción y circula en todos los sentidos (simultaneidad de los significados provenientes de las distintas capas de lo psíquico, transversalidad del significante bajo el efecto de los procesos primarios), no nos reímos y no gozamos: es la angustia, es la alucinación y la locura. Ambigüedad y polisemia son angustiosas porque la obsesión del sentido (la ley moral de la significación) permanece intacta, al tiempo que el sentido claro y unívoco no le responde. El gozo surge al contrario, porque todo

obra»(!) expresar en toda su profundidad un problema inconsciente. El acto poético sigue siendo adicional, sublime pero adicional. J.-F. Lyotard trata de relevar a Freud sobre este punto, devolviendo toda su importancia a la distinción del fantasma y de la obra, pero procurando articularlos rigurosamente. Denuncia primeramente todas las interpretaciones en términos de «liberación» del fantasma. Liberar el fantasma es absurdo, puesto que éste es prohibición del deseo y porque es del orden de la repetición (eso es lo que se produce actualmente con la «liberación» del inconsciente: se lo libera en cuanto rechazado e ilícito, es decir, bajo el signo del valor, de un supervalor inverso; ¿pero quizá es eso la «Revolución»?). Lyotard dice: «El artista lucha por liberar en el fantasma lo que es propiamente proceso primario, y que no es repetición» (*Dérive à partir de Marx et Freud*, p. 236). Para Freud, el arte debe ser situado por referencia al fantasma... solamente el artista no oculta sus fantasmas, les da forma en objetos efectivamente reales, y por añadidura [!] la presentación que hace de ello es una fuente de placer estético» (p. 56). Esta teoría toma en Lyotard giros «invertidos»: el fantasma del artista no se produce en la realidad como juego, como reconciliación, como realización de deseo, *se produce en la realidad como contra-realidad*, sólo interviene en la carencia de la realidad, y excava esa carencia. «La función del arte no es el ofrecer un simulacro real de realización de deseo, sino el mostrar por el juego de sus figuras, a qué desconstrucción hay que librarse, en el orden de la percepción y del lenguaje, para que una figura del orden inconsciente se deje adivinar por su propia evasiva (presentación del proceso primario)».

¿Pero cómo puede el fantasma, siendo prohibición de deseo, tener de pronto ese papel subversivo? Lo mismo para los procesos primarios: «Diferencia con el sueño, el síntoma: en la obra, las mismas operaciones de condensación, desplazamiento, figuración, que en el sueño o el síntoma tienen como finalidad el *disfrazar* el deseo porque es intolerable, son empleadas en la expresión para separar la «buena forma», el proceso secundario, para exhibir lo informe que es el desorden del orden inconsciente» (p. 58). ¿Cómo entender que los procesos primarios puedan ser invertidos en esa forma? ¿No están ligados a la propia operación del deseo *reprimido*, o bien es que son el modo de existencia de un inconsciente puro y duro, de un inconsciente «infraestructural» insuperable? Lyotard entonces se condenaría a sí mismo, ya que dice justamente que «no se alcanzan jamás los procesos primarios. Tomar el partido del proceso primario es también un efecto de los procesos secundarios».

Ahora bien, eso es lo que hace el artista: «Este trabajo [del artista] puede ser asimilado al del sueño, y en general a las operaciones del proceso primario, pero las repite invirtiéndolas, porque las aplica a la obra misma de ese proceso, es decir, a las figuras salidas del fantasma» (p. 65).

Y más radicalmente aún: «El artista es alguien en quien el deseo de ver la muerte, al precio de morir, puede más que el deseo de producir... «la enfermedad no es la irrupción del inconsciente, es esa irrupción y la lucha furiosa contra ella. El genio se aventura hasta la misma figura de profundidad que la enfermedad, pero

imperativo, toda referencia al sentido (manifiesto o latente) ha sido barrida, y eso no es posible más que en la reversibilidad exacta de todo sentido; no en la proliferación, sino en la reversión minuciosa de todo sentido. Lo mismo sucede con la energía: ni su «liberación» explosiva, ni su desligue, ni su sola deriva, ni su «intensidad» son placer; sólo la reversibilidad es fuente de placer.¹⁵

Cuando reímos o cuando gozamos es que de una manera u otra, una torsión o retorsión del significante o de la energía ha ocurrido para hacer el vacío. Como en el cuento del que perdió su llave en una calleja oscura, y la busca bajo el farol, porque es la única probabilidad que tiene de encontrarla. A esa llave perdida, se le pueden dar todos los sentidos ocultos (madre, muerte, falo, castración, etc.), por lo demás, todos indecidibles y eso poco importa: es el vacío de una razón lógica que se repite exactamente para destruirse, y es en el vacío así creado que explotan la risa y el placer (y no porque en ese vacío «desaparece y se erige lo reprimido del verbo, su subsuelo» Yyotard). Freud dice muy bien: «*Entfesselung des Unsinnns*», desencadenamiento del no-sentido. Pero el no-sentido no es el infierno oculto del sentido, ni la emulsión de todos los sentidos rechazados y contradictorios. Es la reversibilidad minuciosa de todo término; *subversión por reversión*.

Es por esta lógica interna del *Witz* que hay que interpretar una de sus características «externas»: se comparte, no se consume solo, no tiene sentido más que en el intercambio. La agudeza o el chiste son como los bienes simbólicos, el champán, los regalos, los bienes escasos, las mujeres en las sociedades primitivas. El *Witz* evoca la risa o la reciprocidad de

él no se defiende de ella; la desea» (p. 60-61). ¿Pero de dónde proviene, sino de un vuelco de la «voluntad», de una «gracia actual» inapresable, esa conformidad con la «crueldad» del inconsciente? ¿Y de dónde viene el *gozo* que emana de este acto que debe resultar de la *forma* y no del contenido? Esta forma, para Lyotard, no está lejos del vacío místico. El artista, según él, dispone «un espacio desconstruido», un vacío, una estructura para acoger la irrupción fantasmática. «El sentido viene como infracción al discurso, es fuerza o gesto en el campo de las significaciones, impone *silencio*. Y en ese agujero, lo reprimido del verbo, su subsuelo, se levanta y se erige.»

Ese vacío, ese silencio —depuración que antecede a la irrupción— peligrosa analogía con el proceso místico. ¿Pero sobre todo, de dónde proceden? ¿Cuál es el proceso de la «desconstrucción»? Parece más bien que no tiene nada que ver con el proceso primario, al que se le adjudica aquí un doble rol incomprensible: *está de los dos lados de la inversión*. ¿No vale más dejarlo francamente del lado del rechazo y de la repetición y despejar el acto poético de toda contradependencia psicoanalítica?

15. El placer, satisfacción, realización de deseo corresponden al orden económico, el gozo es de orden simbólico. Hay que hacer la distinción radical entre los dos. No hay ninguna duda de que el ahorro, el reconocimiento, la elipse psíquica, la repetición compulsiva son fuentes de un cierto placer (entrópico en cierta forma, involutivo, a la vez *heimlich* y *unheimlich*, familiar e inquietante, nunca exento de angustia puesto que está ligado a la repetición del fantasma. Lo económico es siempre acumulativo y repetitivo. Lo simbólico es reversivo, disolución de la acumulación y de la repetición; disolución del fantasma.

otro cuento gracioso, o incluso un verdadero *potlatch* de cuentos sucesivos. Sabemos qué red simbólica de complicidad tejen algunos cuentos o agudezas, que van de una a otra como antiguamente la poesía. Todo responde aquí a la *obligación* simbólica. Guardar para uno un cuento gracioso es absurdo, no reírlo es ofensivo, pero reír el primero de su propia historia rompe también a su manera, las leyes sutiles del intercambio.¹⁶

Si el *Witz* se inscribe necesariamente en un intercambio simbólico, es porque está ligado a un modo simbólico (y no económico) del placer. Si éste dependiera del «ahorro psíquico» no vemos por qué cada cual no se reíría solo, o el primero, de toda esa energía psíquica «liberada». Es necesario, por lo tanto, que haya algo más que los mecanismos económicos inconscientes, y que fuerza a la reciprocidad. Esa otra cosa es precisamente la anulación simbólica del valor. Es debido a que los términos se intercambian simbólicamente, es decir, se reversibilizan y se anulan en su misma operación, que lo poético y el *Witz* establecen una relación social del mismo tipo. Sólo los sujetos desprendidos de su identidad, como las palabras, están consagrados a la reciprocidad social en la risa y el gozo.

Teoría antimaterialista del lenguaje

Vemos perfilarse, en la interpretación psicoanalítica del sueño, del *Witz*, de las neurosis y, por extensión, de la poesía, una teoría «materialista» del lenguaje. Lo que hace posible el trabajo del proceso primario es que el inconsciente trata las palabras *como cosas*. El significante, escapando al horizonte y a la finalidad del significado, se vuelve puro material, disponible para otro trabajo; material «elemental» disponible para los pliegues, los arrastres, las interpenetraciones del proceso primario. La sustancia fónica del lenguaje adquiere la inmanencia de la cosa material, cae más acá (si es que estas fórmulas tienen un sentido) de la primera articulación (unidades significativas), quizá incluso, más acá de la segunda articulación (unidades distintivas). Los sonidos (o también las letras) son concebidos entonces como los átomos de una sustancia no diferente de la del cuerpo.

Puede parecer que hay en esto una radicalidad insuperable del lenguaje. Tratar las palabras «como cosas» sería ir al origen de la operación profunda del lenguaje, puesto que parece que se haya dicho todo cuando se ha extraído al fin una base «materialista». Pero aquí sucede con el materialismo como en todas partes. El destino filosófico de esta teoría es producir un simple vuelco del idealismo, sin superar la especulación sin

16. Freud piensa, siempre dentro de la lógica de la interpretación económica, que, si no se ríe el primero es porque la iniciativa del *Witz* requiere un cierto gasto psíquico y, por lo tanto, no hay un excedente disponible para el placer. El mismo admite que no es una explicación muy satisfactoria.

fin, y por un simple juego de alternancia. Y así es como los conceptos de «cosa» y de «materia», forjados negativamente por el idealismo como su infierno, su fantasma negativo, han pasado tranquilamente al estadio de realidad positiva, o sea, de principio revolucionario de explicación, sin perder en absoluto esa abstracción que le viene de su origen. El idealismo ha creado un fantasma, *en la represión*, de la «materia», y éste, cargado de todos los estigmas de la represión idealista, es el que resurge en el materialismo. Preguntémonos bien por ese concepto de «cosa» mediante el cual se pretende cercar al más allá de la representación. Evacuada toda trascendencia, queda una materia bruta, opaca, «objetiva», un ser sustancial, base molar, o molecular, de piedra o de lenguaje. ¿Acaso no está claro que es el último golpe, y el más sutil, del idealismo, el haber encerrado lo que lo negaba en esa sustancialidad irreductible, legitimándola así como referencial adverso, como coartada, y conjurándola en un «efecto» de realidad que se convierte en el mejor apoyo del pensamiento idealista? La «cosa», la «sustancia», la «infraestructura», la «materia» no tienen ningún otro sentido. Y la teoría «materialista» del lenguaje cae en la misma trampa de contradependencia idealista. No es cierto que las palabras, cuando salen de la representación, cuando pierden la razón del signo, se convierten en «cosas» y pasan a encarnar un estatuto más fundamental de la objetividad, un plus de realidad, un estadio recuperado de última instancia. No hay peor contrasentido.

Tratar las palabras «como cosas»... para expresar LA cosa: el Inconsciente, para materializar una energía latente. Es siempre la emboscada de la expresión, aunque aquí lo que es positivizado como referencial es lo reprimido, lo no-dicho, lo indecible quizá; pero no en alguna parte vuelve a adquirir fuerza de instancia, si no es de sustancia. El pensamiento occidental no soporta, no ha soportado nunca en el fondo el vacío de la significación, *el no-lugar* y el no-valor. *Necesita una tópica y una económica*. La reabsorción radical del signo inaugurada en lo poético (y sin duda también en el *Witz*), tiene que volverse el signo descifrable de un no-dicho, de una cosa que no revelará nunca quizá su secreto, pero que por eso mismo adquiere aún más valor. Sé muy bien que el psicoanálisis no es una «vulgar» hermenéutica, sino una muy sutil en la medida en que detrás del trabajo del material significante siempre tiene lugar otra cosa, otro mundo, otra escena, cuyos contornos puede redescubrir un lenguaje especializado. El gozo no es nunca el de una consumación pura y simple. Es siempre lo que se metaboliza de libido en ese trabajo, lo que se «habla» del fondo de los fantasmas, lo que se libera de afecto. En resumen, ese material de lenguaje está encauzado ya por una transformación (en este caso una transcripción) positiva, depende de antemano de la interpretación, que lo envuelve como su razón analítica.¹⁷ La «Cosa» se oculta, y oculta otra cosa. Buscad la fuerza, buscad el significante.

17. Toda materia es una materia *prima*. Es decir, que su concepto no surge sino en función de un orden de *producción*. Todos aquellos que se quieren «mate-



Motivación profunda del signo/síntoma, consustancialidad de la palabra y de la cosa, del destino de lenguaje y del destino de impulso, de la figura y de la fuerza. Economía libidinal cuyo principio es siempre el metaforizar (o metonimizar) el inconsciente, el cuerpo, la libido, el fantasma, en un *desorden* de lenguaje. En la motivación lingüística, es lo arbitrario del signo lo que se somete a una analogía *positiva* del significante y de la cosa significada. En la motivación psicoanalítica, es una necesidad *invertida* la que une el significante desconstruido a un potencial energético primario. La motivación aparece aquí como *transgresión* de una forma por parte de un contenido insurreccional. Es la surrealidad ciega de la libido la que hace reventar el principio de realidad y de transparencia de la lengua. Es así como es interpretado, en el mejor de los casos, lo poético: es el ruido vital de Luciano Berio, es el teatro de la crueldad de Artaud, estertor, grito, jadeo, el conjuro y la irrupción del cuerpo en el espacio represivo interiorizado de la lengua. Irrupción de impulsos parciales que emergen a la superficie en cuanto parciales, *bajo el sello de la represión*, transgresivos/regresivos a la vez, porque esta liberación no es precisamente más que la de un contenido reprimido, marcado en cuanto tal por la hegemonía de la forma.

Es mejor que la brisa de Swinburne, pero es siempre motivación y metáfora. Metáfora vitalista, energética, corporeísta, de ese teatro de la crueldad. Y por tanto, teleológica en última instancia, aunque se trate de una finalidad salvaje. Magia de una «liberación» de la fuerza original (sabemos la afinidad a menudo escabrosa de Artaud con la magia y el exorcismo, o sea, el misticismo orgiaco) (*Héliogabale*). La metafísica está siempre a la vuelta, como está a la vuelta de la visión económica/energética del proceso inconsciente (es decir, llana y simplemente del concepto de inconsciente): tentación metafísica de la sustantificación del I.C.S. como *cuerpo*, y por tanto, de la finalidad de su liberación. Ilusión contemporánea de la represión que se representa el inconsciente como contenido, como fuerza. El triunfo de la forma es circunscribir lo que niega como contenido, y envolverlo en una finalidad de expresión de contenido o de resurrección de fuerzas.

En este punto, no hay mucha diferencia entre lo lingüístico y lo psicoanalítico: es siempre la misma tentativa de basar lo poético en la con-

realistas» (científicos, semióticos, históricos, dialécticos, etc.) deben recordarlo. Inclusive el materialismo sensualista del siglo XVIII es el primer paso hacia una «liberación» del cuerpo según la *función/placer*, como *materia prima* de una *producción* de placer.

La materia no es otra cosa que fuerza productiva. Pero la producción, por su parte, no tiene nada de «materialista», ni de idealista, desde luego. Es un orden y un código, un punto, eso es todo. Lo mismo la ciencia: es un orden y un código, no es ni más ni menos «materialista» que la magia o cualquier otra cosa.

naturalidad del lenguaje y de su objeto: «La distancia de las palabras a las cosas se transforma por el uso de lo que hay de «cosa» en la palabra, por mediación de su carne y del eco que su carne puede producir en la caverna de la sensibilidad, en el rumor que suscitaría allí la cosa» (Lyotard, *Discours, Figure*, p. 77). De este modo, los lingüistas tratarán de salvar el valor «simbólico» de la sonoridad contra la tesis de lo arbitrario. Más adelante: «La cosa no es «introducida en» el lenguaje, pero la disposición de éste hace que se expandan sobre las palabras y entre ellas, los ritmos que consueñan con los que suscitaría en nuestro cuerpo la cosa de que habla el discurso». ¿Qué milagro hace consonar la «cosa» y la palabra por mediación del cuerpo? ¿El ritmo? La metáfora. Se trata efectivamente, en todo esto, de una *economía positiva de la metáfora*; la idea de una reconciliación entre la «cosa» y la palabra devuelta a su materialidad. Pero esto es falso. Si es cierto que el discurso lógico niega la materialidad de la palabra (el *Wortkörper*), lo poético no es en absoluto, por simple inversión, resurrección de la palabra como cosa. Lejos de hacer aparecer la «cosa», apunta a destruir el lenguaje mismo como cosa. Lo poético es precisamente la volatilización del estatuto *respectivo* de la cosa y del discurso. Es decir, que tiende a la exterminación del lenguaje como discurso, pero también como materialidad; no reprimiéndola, como lo hace el discurso, sino tomándola en cuenta hasta aniquilarla.

*

Así pues, nos encontramos con que Kristeva, a su vez, enuncia, a partir de Heráclito y de Lucrecio, una teoría materialista del significante: las palabras *no expresan* lo real (cambiante), sino que lo *son*. No por la mediación de las ideas, sino por esa consustancialidad, que es más que una «correspondencia») entre la cosa material y la sustancia fónica del lenguaje. Homología con el psicoanálisis: si el lenguaje hace ver el inconsciente, no es que lo exprese, es que tiene la misma estructura, es que se articula y habla de la misma forma. El mismo corte, la misma escena, la misma «manera», el mismo trabajo. Donde los antiguos decían el fuego, el agua, el aire, la tierra, nosotros decimos: el lenguaje, el inconsciente, el cuerpo.

Pero decir que el lenguaje hace ver el fuego, el aire, el agua, la tierra (o el trabajo del inconsciente) porque él mismo es elemento, sustancia elemental en afinidad directa con todas las demás, resulta a la vez más radical que toda «motivación» psiconaturalista, y muy lejano de la verdad. Es necesario darle a todo esto un vuelco: es a condición de ver que el fuego, el agua, la tierra, el aire, no son ni valores, ni elementos *positivos*, que son metáfora de la disolución continua del valor, del intercambio simbólico del mundo —que no son sustancias, sino *antisustancias*, antimaterias— y en este sentido es que puede decirse que el lenguaje se les une cuando se le sustrae a la lógica del signo y del valor. Eso es lo que

decían los mitos antiguos sobre los elementos, eso es el mito heraclitiano y nietzscheano del devenir, y por eso eran poéticos y muy superiores a toda interpretación analítica, la cual transpone esa disolución en la instancia oculta de un no-dicho, que se transparenta en un no-decir, o un decir-otro.

En la operación simbólica no hay referencial materialista, ni siquiera «inconsciente». Es, por el contrario, una operación «antimateria». ¡Cuidado con la ciencia-ficción!, pero es cierto que hay cierta analogía entre una partícula y su antipartícula, cuyo encuentro produce el aniquilamiento de ambas (y además una energía fabulosa) y el principio de la vocal y de su contra-vocal en Saussure, o más generalmente, el de cualquier significante y su doble anagramático que lo suprime: aquí tampoco queda nada, aparte de un gozo fabuloso.

Kristeva: «En ese espacio otro, donde las leyes lógicas de la palabra son dislocadas, el sujeto se disuelve y en lugar del signo, se instaura el choque de significantes anulándose mutuamente. Una operación de negatividad generalizada, que no tiene nada que ver con la negatividad que constituye el juicio (*Aufhebung*) ni con la negatividad interna al juicio (lógica 0-1); una negatividad que aniquila (budismo: sunyavada). Un sujeto cerológico, un no-sujeto que asume este pensamiento que se anula».

Más allá del inconsciente

La cuestión es esta: el inconsciente, esa energía, ese potencial de afecto que, en su represión y por su trabajo, está en la base del desajuste, de la dislocación «expresiva» del orden del discurso y opone su proceso primario a los procesos secundarios; ¿podemos echar mano de él como hipótesis del proceso de lo poético? Y todo parece concordar evidentemente: si el inconsciente es esa instancia irreversible, entonces la dualidad proceso primario/proceso secundario es irreductible, y el trabajo del sentido no puede consistir en otra cosa que en el resurgimiento de eso reprimido, en su transparentarse en la instancia represiva del discurso. En este aspecto, no hay diferencia entre lo poético y lo neurótico, entre el poema y el lapsus. Tomamos nota de la radicalidad del psicoanálisis: si los procesos primarios «existen», actúan en todas partes y son por doquier determinantes. Pero inversamente, la simple hipótesis de un orden diferente, de un orden de lo simbólico que ahorre el inconsciente, la prohibición y la represión, y que anule en el fondo la propia distinción entre proceso primario y proceso secundario. Esa simple hipótesis basta para relativizar toda la perspectiva psicoanalítica, y no solamente en los terrenos marginales a ella pero que ha usurpado soberanamente (antropología, poética, política, etc.), sino en su propio terreno, en el análisis psí-

quico, en la neurosis y en el tratamiento. Y volviendo a Mannoni, no es imposible que el psicoanálisis, que nace de la distinción entre proceso primario y proceso secundario, muera un día de la abolición de dicha distinción. Lo simbólico es ya *ese más allá del inconsciente y del psicoanálisis*, ese más allá de la economía libidinal, como está más allá del valor y de la economía política.

Hay que observar que los procesos simbólicos (reversibilidad, dispersión anagramática, reabsorción sin residuo) no se confunden en absoluto con los procesos primarios (desplazamiento, condensación, represión). Se oponen entre sí, aunque ambos se opongan al discurso lógico del sentido. Y esa diferencia singular (en cuanto al gozo también) hace que un sueño, un lapsus o un chiste no sean una obra o un poema. Diferencia entre lo simbólico y el inconsciente libidinal, hoy eclipsada por el privilegio del psicoanálisis, pero que hay que restituir; prohibir al psicoanálisis invadir allí donde nada tiene que decir: el campo de lo poético (la obra de arte), de lo simbólico, de la antropología (primitiva). Freud ni Marx no han sabido decir nada sino reductor, el uno en el modo de producción, el otro en la represión y en la castración. Donde psicoanálisis y marxismo fracasan, no hay que querer hacerles dar el salto del ángel (y de la bestia), hay que analizarlos sin piedad en función de lo que se les escapa. Esos límites del uno y del otro son hoy los puntos estratégicos de todo análisis revolucionario.

Marx cree recuperar *en* lo económico y su proceso dialéctico, la instancia fundamental. Recupera en realidad, *a través de* lo económico y sus convulsiones, lo que le obsesiona en forma sintomática: *la separación misma de lo económico en cuanto instancia*. Lo que atraviesa lo económico, lo hace conflictivo y lo convierte en el lugar de las contradicciones, lo que esas contradicciones, por violentas que sean, racionalizan a su manera, es la automatización fantástica de lo económico elevado a principio de realidad.

Pero esto es cierto también del psicoanálisis: bajo el término de inconsciente y de trabajo del inconsciente, Freud recupera como instancia fundamental lo que, aquí también, resulta bajo forma de psiquismo individual, de una fractura de lo simbólico. Las relaciones conflictivas consciente/inconsciente no hacen más que traducir la obsesión de esa separación misma de lo psíquico en cuanto tal. La tópica freudiana (I.C.S./P.C.S./C.S.) no hace más que formalizar y teorizar como premisa original lo que resulta de una desestructuración.

El análisis de Marx, como el de Freud, es crítico. Pero si ni el uno ni el otro lo son con respecto a la separación respectiva de su dominio, no son conscientes del corte que los funda. Son sintomatologías críticas que, sutilmente, hacen de su campo sintomático respectivo el campo determinante. Procesos primarios, modo de producción: palabras «radicales», esquemas de determinaciones irreductibles. Y a título de tales exportan sus conceptos y se imperializan.

Marxismo y psicoanálisis tratan hoy de mezclar, de intercambiar sus conceptos. Lógicamente, en efecto, si ambos concirnieran a la crítica «radical», deberían poder hacerlo, pero no es así. Lo que hay es el fantasma y el fracaso del freudo-marxismo en todas sus formas. La razón profunda del fracaso incesante de esa transferencia de conceptos, de que no sea más que metáfora desesperada de un lado como del otro, es precisamente que el marxismo, como el psicoanálisis, no tienen coherencia sino en su circunscripción parcial (en su desconocimiento) y no son por tanto generalizables como esquemas de análisis.

Ni su «síntesis», ni su contaminación; sólo su exterminación respectiva puede fundar una teoría radical. Marxismo y psicoanálisis están en crisis. Hay que entrechocar y precipitar sus crisis respectivas y no respaldar la una con la otra. Todavía pueden hacerse mucho daño recíprocamente. No hay que privarse de ese espectáculo. No son más que terrenos críticos.

INDICE

I. EL FIN DE LA PRODUCCION	11
<i>La revolución estructural del valor</i>	11
<i>El fin de la producción</i>	15
El Trabajo	18
El Salario	27
La Moneda	29
La Huelga	32
<i>La economía política como modelo de imitación</i>	40
<i>El trabajo y la muerte</i>	52
II. EL ORDEN DE LOS SIMULACROS	59
<i>Los tres órdenes de simulacros</i>	59
<i>El ángel de estuco</i>	59
<i>El autómata y el robot</i>	62
<i>El simulacro industrial</i>	64
<i>La metafísica del código</i>	67
<i>Lo táctil y lo digital</i>	72
<i>El hiper-realismo de la simulación</i>	83
<i>Kool Killer o la insurrección del signo</i>	90
III. LA MODA O LA MAGIA DEL CODIGO	101
<i>Frivolidad de lo deja-vu</i>	101
<i>La «estructura» de moda</i>	103
<i>La flotación de los signos</i>	106
<i>El «impulso» de moda</i>	107
<i>El sexo modificado</i>	110
<i>Lo insubversible</i>	114
IV. EL CUERPO O EL OSARIO DE SIGNOS	117
<i>El cuerpo marcado</i>	117
<i>La desnudez segunda</i>	122
<i>El «strip-tease»</i>	125
<i>El narcisismo dirigido</i>	129
<i>La manipulación incestuosa</i>	132

<i>Modelos del cuerpo</i>	133
<i>Phallus exchange standard</i>	134
<i>Demagogia del cuerpo</i>	136
<i>Apólogo</i>	139
<i>El carnicero de Tchouang-Tseu</i>	140
V. LA ECONOMIA POLITICA Y LA MUERTE	143
<i>La extradición de los muertos</i>	143
La supervivencia o la muerte equivalente	146
El ghetto de ultratumba	147
Death Power	149
<i>El intercambio de la muerte en el orden primitivo</i>	150
Simbólico / Real / Imaginario	153
El intercambio ineluctable	155
El inconsciente y el orden primitivo	156
El doble y el desdoblamiento	162
<i>La economía política y la muerte</i>	167
<i>El impulso de muerte</i>	171
<i>La muerte en Bataille</i>	179
<i>Mi muerte en todas partes, mi muerte que sueña</i>	185
Muerte puntual-Muerte biológica	185
El accidente y la catástrofe	187
La muerte «natural»	189
Vejez y tercera edad	191
Muerte natural y muerte sacrificial	192
La pena de muerte	195
El chantaje de la seguridad	208
<i>Funeral homes</i> y catacumbas	212
La muerte desafectada	214
El intercambio de la enfermedad	215
Muerte sexualizada, sexo mortífero	217
Mi muerte por todas partes, mi muerte que sueña	218
VI. LA EXTERMINACION DEL NOMBRE DE DIOS	221
<i>El anagrama</i>	221
Lo poético como exterminación del valor	225
El fin del anatema	233
Los nueve millones de nombres de Dios	238
<i>Lo imaginario de la lingüística</i>	242
<i>El Witz, o el fantasma de lo económico en Freud</i>	252
Teoría antimaterialista del lenguaje	264
Más allá del inconsciente	268



**MONTE AVILA
EDITORES**

A diferencia de las sociedades primitivas tradicionales, no hay intercambio simbólico a nivel de sociedades modernas más que como forma organizativa. Es quizá por ello que lo simbólico les preocupa como su propia muerte, como una exigencia obstruida por la ley del valor.

Más allá de todas las economías, políticas o libidinales, se perfila desde ahora a nuestros ojos el esquema de una relación social fundamentada en la exterminación del valor, cuyo modelo se remite a las formaciones primitivas, pero cuya utopía radical comienza a explotar lentamente a todos los niveles de nuestra sociedad: es el esquema que intenta analizar este libro a partir de registros tan diversos como el trabajo, la moda, el cuerpo, la muerte, el lenguaje poético. Todos estos registros elevan aún hoy disciplinas instituidas que aquí son recogidas y analizadas como modelos de simulación.