

Jean Baudrillard



Las estrategias fatales



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Jean Baudrillard

Las estrategias fatales

Traducción de Joaquín Jordá

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Les stratégies fatales
© Éditions Grasset & Fasquelle
París, 1983

Diseño de la colección:

Julio Vivas

Ilustración: «*La demi-mondaine avec les ultra-corps*» de Enrico Baj (del libro Enrico Baj, con un prólogo de Jean Baudrillard: «Bajo u la monstruosité mise à un par le peinture même»)

Primera edición: abril 1984

Segunda edición: septiembre 1985

Tercera edición: febrero 1991

Cuarta edición: marzo 1994

Quinta edición: febrero 1997

Sexta edición: abril 2000

© EDITORIAL AMAGRAMA, S. A., 1984

Pedró de la Creu, 58

08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0074-9

Depósito Legal: B. 13948-2000

EL ÉXTASIS Y LA INERCIA

Las cosas han encontrado un medio de escapar a la dialéctica del sentido, que las aburría: consiste en proliferar al infinito, potencializarse, insistir sobre su esencia, en una escalada a los extremos, en una obscenidad que les sirve ahora de finalidad inmanente y de razón insensata.

Nada nos impide pensar que podemos obtener los mismos efectos en el orden inverso —otra sinrazón, también victoriosa. La sinrazón vence en todos los sentidos: ahí está el principio del Mal.

El universo no es dialéctico; está condenado a los extremos, no al equilibrio. Condenado al antagonismo radical, no a la reconciliación ni a la síntesis. Ese también es el principio del Mal, y se expresa en el maligno genio del objeto, se expresa en la forma extática del objeto puro, en su estrategia victoriosa de la del sujeto.

Conseguiremos unas formas sutiles de radicalización de las cualidades secretas, y combatiremos la obscenidad con sus propias armas. A lo más verdadero que lo verdadero opondremos lo más falso que lo falso. No enfrentaremos lo bello y lo feo, buscaremos lo más feo que lo feo: lo monstruoso. No enfrentaremos lo visible a lo oculto, buscaremos lo más oculto que lo oculto: el secreto.

No buscaremos el cambio ni enfrentaremos lo fijo y lo móvil, buscaremos lo más móvil que lo móvil: la metamorfosis... [5]*

No diferenciaremos lo verdadero de lo falso, buscaremos lo más falso que lo falso: la ilusión y la apariencia...

En esta escalada a los extremos, es posible que tengamos que enfrentarlos radicalmente, pero tal vez habrá que acumular los efectos de la obscenidad y los de la seducción.

Buscaremos algo más rápido que la comunicación: el desafío, el duelo. La comunicación es demasiado lenta, es un efecto de

* La numeración entre corchetes [] corresponde a la numeración original.

lentitud, pasa a través del contacto y de la palabra. La mirada corre más, es el médium de los media, el más rápido. Todo debe representarse instantáneamente. No nos comunicamos jamás. En la ida y la vuelta de la comunicación, la instantaneidad de la mirada, de la luz, de la seducción, ya se ha perdido.

Pero asimismo, en contra de la aceleración de las redes y de los circuitos, buscaremos la lentitud —no la lentitud nostálgica del espíritu, sino la inmovilidad insoluble, lo más lento que lo lento: la inercia y el silencio. La inercia insoluble por el esfuerzo, el silencio insoluble por el diálogo. También ahí hay un secreto.

De la misma manera que el modelo es más verdadero que lo verdadero (al ser la quintaesencia de los rasgos significativos de una situación) y procura de este modo una sensación vertiginosa de verdad, también la moda tiene el carácter fabuloso de lo más bello que lo bello: fascinante. La seducción que ejerce es independiente de cualquier juicio de valor. Supera la forma estética en la forma extática de la metamorfosis incondicional.

Forma inmoral, mientras que la forma estética supone siempre la distinción moral de lo bello y de lo feo. Si la moda posee un secreto, más allá de los placeres propios del arte y del gusto, es el de esta inmoralidad, esta soberanía de los modelos efímeros, esta pasión frágil y total que excluye cualquier sentimiento, esta metamorfosis arbitraria, superficial y regulada que excluye cualquier deseo (a menos que el deseo no sea eso).

Si eso es el deseo, nada nos impide pensar que también en [6] lo social, en lo político y en todos los ámbitos diferentes al del adorno, el deseo se inclina preferentemente hacia unas formas inmorales, igualmente aquejadas de esta denegación potencial de cualquier juicio de valor y mucho más entregadas a este destino extático que arrebatara las cosas a su cualidad «subjetiva» para entregarlas a la única atracción del rasgo repetido, de la definición repetida, que las arrebatara a sus causas «objetivas» para entregarlas a la exclusiva fuerza de sus efectos desencadenados.

Cualquier carácter elevado de este modo a la potencia superlativa, atrapado en una espiral de redoblamiento —lo más verdadero que lo verdadero, lo más bello que lo bello, lo más real que lo real—, goza de un efecto de vértigo independiente de cualquier contenido o de cualquier cualidad propia, y que tiende a convertirse actualmente en nuestra única pasión. Pasión del redoblamiento, de la escalada, del aumento en potencia del éxtasis —sea cual fuere su cualidad con tal que, dejando de ser relativa a su contrario (lo verdadero de lo falso, lo bello de lo feo, lo real de lo imaginario), llegue a ser superlativa, positivamente sublime porque, en cierto modo, ha absorbido toda la energía de su contrario. Imaginad algo bello que hubiera absorbido toda la energía de lo feo: aparece con la moda... Imaginad lo verdadero que hubiera absorbido toda la energía de lo falso: aparece la simulación...

La propia seducción es vertiginosa en cuanto se obtiene de un efecto que no es de simple atracción, sino de atracción redoblada de una especie de desafío, o de fatalidad de su esencia: «Yo no soy bella, soy peor», decía Marie Dorval.

Hemos pasado en vida a los modelos, hemos pasado en vida a la moda, hemos pasado en vida a la simulación: es posible que Caillois acertara con su terminología, y que toda nuestra cultura esté pasando de los juegos de competición y de expresión a los juegos de azar y de vértigo. La misma incertidumbre sobre el fondo nos lleva a la supermultiplicación vertiginosa de las cualidades [7] formales. Por consiguiente, a la forma del éxtasis. El éxtasis es la cualidad propia de todo cuerpo que gira sobre sí mismo hasta la pérdida de sentido y que resplandece entonces en su forma pura y vacía. La moda es el éxtasis de lo bello: forma pura y vacía de una estética giratoria. La simulación es el éxtasis de lo real: basta con que contempléis la televisión: en ella todos los acontecimientos reales se suceden en una relación perfectamente extática, o sea, en los rasgos vertiginosos y estereotipados, irreales y recurrentes, que permiten su encadenamiento insensato e ininterrumpido. Extasiado: así está

el objeto en la publicidad, y el consumidor en la contemplación publicitaria —torbellino del valor de uso y del valor de cambio, hasta su anulación en la forma pura y vacía de la marca...

Pero debemos ir más lejos: la antipedagogía es la forma extática, o sea, pura y vacía, de la pedagogía. El antiteatro es la forma extática del teatro: basta de escena, basta de contenido, el teatro en la calle, sin actores, teatro de todos para todos, que se confundiría en su límite con el exacto desarrollo de nuestras vidas sin ilusión, ¿dónde está la fuerza de la ilusión, si se extasía en resurgir nuestra vida cotidiana y en transfigurar nuestro lugar de trabajo? Pero así es, así es como el arte actual intenta salir de sí mismo, negarse a sí mismo, y cuanto más intenta realizarse de ese modo, más se hiperrealiza, más se trasciende en su esencia vacía. Vértigo también ahí, vértigo, contemplación del abismo y estupefacción. Nada ha contribuido mejor a anonadar el acto «creador» y a hacerlo resplandecer en su forma más pura e inane que exponer de repente, como hizo Duchamp, un porta botellas en una galería de pintura. El éxtasis de un objeto vulgar lleva al mismo tiempo el acto pictórico a su forma extática —ahora sin objeto girará sobre sí mismo y en cierto modo desaparecerá, no sin ejercer sobre nosotros una fascinación definitiva. El arte sólo ejerce actualmente la magia de su desaparición.

Imaginad un bien que resplandezca en toda la fuerza del Mal: es Dios, un dios perverso que crea el mundo por desafío obligándole a destruirse a sí mismo... [8]

Lo que también deja atónito es la superación de lo social, la irrupción de lo más social que lo social —la masa—, también en ese caso lo social que ha absorbido todas las energías inversas de lo antisocial, de la inercia, de la resistencia, del silencio. La lógica de lo social encuentra ahí su extremo: el punto en el que invierte sus finalidades y alcanza su punto de inercia y de exterminio, pero en el que al mismo tiempo roza el éxtasis. Las masas son el éxtasis de lo social, la forma extática de lo social, el espejo en el que se refleja en su inmanencia total.

Lo real no se borra en favor de lo imaginario, se borra en favor de lo más real que lo real: lo hiperreal. Más verdadero que lo verdadero: como la simulación.

La presencia no se borra ante el vacío, se borra ante un redoblamiento de presencia que borra la oposición de la presencia y de la ausencia.

El vacío tampoco se borra ante lo lleno, sino ante lo repleto y la saturación; más lleno que lo lleno, así es la reacción del cuerpo en la obesidad, del sexo en la obscenidad, su ab-reacción al vacío.

El movimiento no desaparece tanto en la inmovilidad como en la velocidad y la aceleración, en lo más móvil que el movimiento, valga la expresión, y que lo lleva al extremo a la vez que le desprovee de sentido.

La sexualidad no se desvanece en la sublimación, la regresión y la moral, se desvanece con mucha mayor seguridad en lo más sexual que el sexo: el porno. Lo hipersexual contemporáneo de lo hiperreal.

Más en general, las cosas visibles no concluyen en la oscuridad y el silencio: se desvanecen en lo más visible que lo visible: la obscenidad.

Un ejemplo de esta ex-centricidad de las cosas, de esta deriva [9] en la excrecencia, es la irrupción, en nuestro sistema, del izo, de la indeterminación, de la relatividad. La reacción a este nuevo estado de cosas no ha sido un abandono resignado de los antiguos valores, sino más bien una loca sobredeterminación, una exacerbación de estos valores de referencia, de función, de finalidad, de causalidad. Es posible, en efecto, que la naturaleza sienta horror por el vacío, pues es ahí, en el vacío, donde nacen para conjurarla los sistemas pictóricos, hipertróficos, saturados; siempre se instala algo redundante ahí donde ya no hay nada.

La determinación no se obra en favor de la indeterminación, sino en favor de una hiperdeterminación: redundancia de la determinación, en el vacío.

La finalidad no desaparece en favor de lo aleatorio, sino en favor de una hiperfinalidad, de una hiperfuncionalidad: más funcional que lo funcional, más final que el final: hipertelía.

Después de que el azar nos haya sumergido en una incertidumbre anormal, hemos respondido a él con un exceso de causalidad y de finalidad. La hipertelia no es un accidente en la evolución de algunas especies animales, es el desafío de finalidad que responde a una indeterminación creciente. En un sistema en el que las cosas están cada vez más entregadas al azar, la finalidad se convierte en delirio, y desarrolla unos elementos que saben perfectamente superar su fin hasta invadir la totalidad del sistema.

Esto incluye desde el comportamiento de la célula cancerosa (hipervitalidad en una sola dirección) hasta la hiperespecialización de los objetos y de los hombres, hasta la operacionalidad del menor detalle, hasta la hipersignificación del menor signo: leitmotiv de nuestras vidas cotidianas, pero también chancro secreto de todos los sistemas obesos y cancerosos, los de la comunicación, de la información, de la producción, de la destrucción, que han superado desde hace tiempo los límites de su función, de su valor de uso, para entrar en una escalada fantasmal de las finalidades. [10]

Histeria inversa a la de las finalidades: la histeria de causalidad, correspondiente a la desaparición simultánea de los orígenes y de las causas: búsqueda obsesiva del origen, de la responsabilidad, de la referencia, intento de agotar los fenómenos incluso en sus causas infinitesimales. Pero también el complejo de la génesis y de la genética, del que dependen por diversas causas la palingenesia psicoanalítica (todo lo psíquico bipostasiado en la primera infancia, todos los signos convertidos en síntomas), la biogenética (todas las probabilidades saturadas por la disposición fatal de las moléculas), la hipertrofia de la investigación histórica, el delirio de explicarlo todo, de imputarlo todo, de referenciarlo a todo... Todo esto ocasiona una acumulación fantástica: las referencias viven las unas sobre las

otras y a expensas las unas de las otras. También ahí se desarrolla un sistema excrecente de interpretación sin relación alguna con su objetivo. Todo eso procede de un salto hacia adelante a la hemorragia de las causas objetivas.

Los fenómenos de inercia se aceleran. Las formas inmovilizadas proliferan, y el crecimiento se inmoviliza en la excrecencia. Esa es la forma de la hipertelia, de lo que va más lejos que su propio fin: el crustáceo que se aleja del mar (¿con qué fines secretos?) nunca tiene tiempo de volver a él. El creciente gigantismo de las estatuas de la isla de Pascua.

Tentacular, protuberante, excrecente, hipertélico: este es el destino de inercia de un mundo saturado. Negar su propio fin por hiperfinalidad, ¿no es también el proceso del cáncer? Desquite del crecimiento en la excrecencia. Desquite y derrota de la velocidad en la inercia. También las masas caen en este gigantesco proceso de inercia por aceleración. La masa es este proceso excrecente, que precipita todo crecimiento hacia su pérdida. Es ese circuito cortocircuitado por una finalidad monstruosa.

Exxon: el gobierno americano pide a la multinacional un informe global sobre todas sus actividades en el mundo. Resultado: [11] doce volúmenes de mil páginas, cuya lectura, ya no su análisis, ocuparía varios años de trabajo. ¿Dónde está la información?

¿Hay que encontrar una dietética de la información? ¿Hay que adelgazar a los obesos, los sistemas obesos, y crear unos institutos de desinformación?

Increíble superpotencialidad destructora de los armamentos estratégicos, sólo comparable con la excrecencia demográfica mundial. Por muy paradójico que parezca, ambas son de la misma naturaleza y responden a una misma lógica de excrecencia y de inercia. Anomalía victoriosa: ningún principio de derecho ni de medida puede moderar a una más que a otra, se arrastran recíprocamente. Y lo peor es que ahí no existe ningún desafío prometeico, ninguna desmedida por la pasión y el

orgullo. Parece simplemente que la especie ha franqueado un punto específico misterioso, del cual es imposible regresar, desacelerar, frenar.

«Una idea penosa: que más allá de un cierto momento preciso del tiempo, la historia ya no ha sido real. Sin percibirse de ello, la totalidad del género humano habría abandonado de repente la realidad. Todo lo que habría ocurrido a partir de entonces ya no sería del todo real, pero nosotros no podríamos entenderlo. Nuestra tarea y nuestro deber consistirían ahora en descubrir este punto, y, en tanto que no lo consigamos, tendríamos que perseverar en ¡ la destrucción actual.»

CANETTI

Dead point: el punto muerto en el que todo sistema franquea este límite sutil de reversibilidad, de contradicción, de puesta en discusión, para entrar viviente en la no-contradicción, en su propia contemplación extrema, en el éxtasis...

Ahí comienza una patafísica de los sistemas. Esta culminación lógica, esta escalada no se limita, por otra parte, a ofrecer inconvenientes, aunque adopte siempre la forma de una catástrofe [12] a cámara lenta. Así ocurre con los sistemas de destrucción y de armamentos estratégicos. Hasta el punto de la superación de las fuerzas de destrucción, acabada la escena de la guerra. Ya no existe una correlación útil entre el potencial de aniquilación y su objetivo, y resulta insensato servirse de él. El sistema se disuade a sí mismo, y esto es el aspecto paradójicamente benéfico de la disuasión: ya no queda espacio para la guerra. Hay que desear, pues, la persistencia de esta escalada nuclear, y de esta carrera armamentista. Es el precio pagado por la guerra pura,* es decir, por la forma pura y vacía, por la forma hiperreal y eternamente disuasiva de la guerra, en la que por primera vez podemos congratularnos de la ausencia de acontecimientos. La guerra, al igual que lo real, jamás se producirá. A no ser que las potencias nucleares consigan precisamente llevar a término su desescalada y lleguen a

* Cf. Los trabajos de Paul Virilio

circunscribir nuevos espacios de guerra. Si el poder militar, a costa de una desescalada de esta locura maravillosamente útil en segundo grado, recupera un escenario de guerra, un espacio restringido, y, por decirlo todo, humano, de la guerra, entonces las armas recuperarán su valor de uso y su valor de cambio: volverá a ser posible *intercambiar la guerra*. Bajo su forma orbital y extática, la guerra se ha convertido en un intercambio imposible, y esta orbitalidad nos protege.

¿Qué ocurre con el deseo de Canetti de recuperar el punto ciego más allá del cual «las cosas han dejado de ser verdaderas», la historia ha dejado de existir, sin que nosotros lo hayamos percibido, sin lo cual no nos quedaría más remedio que perseverar en la destrucción actual?

En el supuesto de que pudiéramos determinar este punto, ¿qué haríamos? ¿Gracias a qué milagro la historia volvería ser verdadera? ¿Gracias a qué milagro conseguiríamos remontar el tiempo para prevenir su desaparición? Pues este punto también [13] es el del final del tiempo lineal, y todos los prodigios de la ciencia-ficción para «remontar el tiempo» son inútiles si ya no existe, si detrás de nosotros el pasado ya ha desaparecido.

¿Qué precauciones hubiéramos debido adoptar para evitar este colapso histórico, este coma, esta volatilización de lo real? ¿Hemos cometido algún error? ¿El género humano ha cometido algún error, violado algún secreto, cometido alguna imprudencia fatal? Es tan inútil formularse estas preguntas como interrogarse acerca de la razón misteriosa por la que una mujer nos ha abandonado: en cualquier caso nada hubiera podido ocurrir de otra manera. El aspecto terrorífico de un acontecimiento de este tipo es que, pasado un cierto punto, todos los esfuerzos para exorcizarlo no hacen más que precipitarlo, ningún presentimiento ha servido de nada, cada acontecimiento da por completo la razón al que lo ha precedido. Es la ingenuidad de imputar cualquier acontecimiento a unas causas lo que nos lleva a pensar que hubiera podido dejar de producirse —el acontecimiento puro, sin causas, tiene que desarrollarse ineluctablemente—; por el con-

trarío jamás puede ser reproducido mientras que un proceso causal siempre puede serlo.

Así pues, el deseo de Canetti es piadoso, aunque su hipótesis sea radical. El punto al que se refiere es imposible de descubrir por definición, ya que si pudiéramos apoderarnos de él, nos sería devuelto el tiempo. El punto a partir del cual podríamos invertir el proceso de dispersión del tiempo y de la historia se nos escapa, y ello se debe a que lo hemos franqueado sin habernos dado cuenta, y, claro está, sin haberlo querido.

Por otra parte, es posible que el punto Canetti no exista en absoluto. Sólo existe si podemos llegar a demostrar que anteriormente ha existido la historia, cosa que es imposible una vez franqueado este punto. En una esfera ajena a la historia, la propia historia ya no puede reflejarse, ni demostrar su existencia. Este es el motivo de que obliguemos a todas las épocas anteriores, a [14] todas las maneras de vivir, a todas las mentalidades, a historizarse, a contarse con el peso de unas pruebas y de unos documentos (todo se convierte en documental): es que sentimos claramente que todo eso está invalidado en nuestra esfera, que es la del final de la historia.

No podemos retroceder ni aceptar esta situación. Algunos han resuelto alegremente este dilema; han descubierto el punto anti-Canetti, el de una desaceleración que permitiría reingresar en la historia, en lo real, en lo social, como un satélite extraviado en el hiperespacio regresaría a la atmósfera terrestre. Una falsa radicalidad nos había extraviado en unos espacios centrífugos, un sobresalto vital nos devuelve a la realidad. Todo vuelve a ser verdadero, todo recupera un sentido, una vez conjurada esta obsesión de la irrealidad de la historia, de este hundimiento repentino del tiempo y de lo real.

Es posible que tengan razón. Es posible que sea necesario detener esta hemorragia del valor. Basta de radicalismo terrorista, basta de simulacros —recrudescencia de la moral, de la creencia, del sentido. ¡Abajo los análisis crepusculares!

Más allá de este punto sólo quedan unos acontecimientos sin consecuencias (y unas teorías sin consecuencias), porque absorben precisamente su sentido en sí mismos, no refractan nada, no presagian nada.

Más allá de este punto sólo quedan las catástrofes.

Es perfecto el evento o el lenguaje que asume su propio modo de desaparición, sabe representarlo y alcanza de este modo la energía máxima de las apariencias.

La catástrofe es el evento bruto máximo, también en este caso el más eventual que el evento —pero el evento sin consecuencias y que deja al mundo en suspenso.

Una vez acabado el sentido de la historia, una vez superado este punto de inercia, cualquier evento se convierte en catástrofe, [15] se convierte en evento puro y sin consecuencias (pero ahí reside su fuerza).

El evento sin consecuencias: al igual que el hombre sin atributos de Musil, o el cuerpo sin órganos, o el tiempo sin memoria.

Cuando la luz es captada y engullida por su misma fuente se produce una involución brutal del tiempo en el mismo evento. Catástrofe en el sentido literal: la inflexión o la curvatura que hace coincidir, en una misma cosa, su origen y su fin que hace retroceder el fin al origen para anularlo, deja espacio a un evento sin precedentes y sin consecuencias —evento puro.

Es también la catástrofe del sentido: el evento sin consecuencias se señala por el hecho de que todas las causas pueden serle indiferentemente imputadas sin que nada permita elegir... Su origen es tan ininteligible como su destino. No podemos remontar el curso del tiempo ni el curso del sentido.

En la actualidad cualquier evento carece virtualmente de consecuencias, está abierto a todas las interpretaciones posibles, ninguna puede detener su sentido: equiprobabilidad de todas las causas y de todas las consecuencias, imputación múltiple y aleatoria.

Sí las ondas de los sentidos, si las ondas de la memoria y del tiempo histórico en torno al evento se encogen, si las ondas de

causalidad en torno al efecto se borran (y el evento nos llega actualmente como una onda, no se limita a viajar «por las ondas», es una onda descifrable en términos de lenguaje y de sentido, descifrable únicamente e instantáneamente en términos de color, de tacto, de ambiente, en términos de efectos sensoriales), es que la luz disminuye su velocidad, es que en algún lugar un efecto gravitatorio hace que la luz del evento, la que lleva su sentido más allá del propio evento, la luz portadora de los mensajes [16] disminuye su velocidad hasta detenerse, y lo mismo ocurre con la luz de la política y de la historia, que ya sólo percibimos débilmente, y con la luz de los cuerpos, de los que sólo recibimos unos simulacros atenuados.

Hay que entender la catástrofe que nos acecha en la disminución de velocidad de la luz —cuanto más lenta es la luz, menos escapa a su fuente—, de igual manera las cosas y los eventos tienen tendencia a no dejar escapar su sentido, a frenar su emanación, a captar lo que antes refractaban para absorberlo en un cuerpo negro.

La ciencia-ficción siempre se ha sentido atraída por las velocidades superiores a la de la luz. No obstante, sería mucho más extraño el registro de unas velocidades inferiores a las que podría descender la propia luz.

La velocidad de la luz es lo que protege la realidad de las cosas, puesto que es la que nos asegura que las imágenes que tenemos de ella son contemporáneas. Cualquier verosimilitud de un universo causal desaparecerá con un cambio sensible de esta velocidad. Todas las cosas se interferirían en un desorden total. Es algo tan cierto que esta velocidad es nuestro referente, nuestro Dios, y aparece ante nosotros como el absoluto. Sí la luz llega a unas velocidades relativas, se acabó la trascendencia, se acabó el Dios que reconoce a los suyos, el universo cae en la indeterminación.

Es lo que se está produciendo hoy cuando, con los media electrónicos, la información comienza a circular por todas partes a la misma velocidad de la luz. Ya no existe un absoluto con el

que medir el resto. Pero detrás de esta aceleración algo comienza a disminuir su velocidad absolutamente. Tal vez comenzamos a disminuir nuestra velocidad absolutamente.

¿Y sí la luz disminuyera su velocidad hasta alcanzar unas velocidades «humanas»? ¿Si nos bañara con un flujo de imágenes [17] ralentizadas, hasta llegar a ser más lento que nuestro propio paso?

Habría que generalizar entonces el caso en que la luz nos llega de estrellas hace tiempo desaparecidas —su imagen recorre los años-luz para seguir llegando a nosotros. Si la luz fuera infinitamente más lenta, una multitud de cosas, y de las más próximas, ya habría sufrido el destino de estas estrellas: las veríamos, estarían ahí, pero ya no estarían. Incluso lo real ya no existiría en tal caso: ¿algo cuya imagen sigue llegándonos, pero que ya no existe? Analogía con los objetos mentales y el éter mental.

O bien los cuerpos podrían acercarse a nosotros, si la luz se supone muy lenta, más rápida que su imagen, y ¿qué sucedería? Se nos echarían encima sin que los hubiéramos visto llegar. Podemos imaginar, además, el contrario que nuestro universo, en el que unos cuerpos lentos se mueven a unas velocidades muy inferiores a la de la luz, un universo en el que los cuerpos se desplazarían a unas velocidades prodigiosas, a excepción de la luz que sería muy lenta. Un caos total, que ya no estaría regulado por la instantaneidad de los mensajes luminosos.

La luz semejante al viento, con unas velocidades variables, incluso unas calmas chichas, en las cuales ninguna imagen nos llegaría de unas zonas en suspenso.

La luz semejante a un perfume: diferente según los cuerpos, apenas se difunde más allá de un entorno inmediato. Una esfera de mensajes luminosos que van atenuándose. Las imágenes del cuerpo apenas se propagan más allá de un cierto territorio luminoso: más allá, ya no existe.

O también la luz desplazándose con la lentitud de los continentes, de las plataformas continentales, deslizándose la una

sobre la otra y provocando de este modo unos seísmos que distorsionarían todas nuestras imágenes y nuestra visión del espacio.

¿Es posible imaginar una refracción lenta de los rostros y de los gestos, como movimientos de nadadores en agua pesada? ¿Cómo mirar a alguien a los ojos, como seducirle si no estamos seguros de que siga estando ahí? ¿Y si un ralenti cinematográfico [18] se apoderara del universo entero? Exaltación cómica de la aceleración, que trasciende el sentido por explosión, pero encantamiento poético del ralenti, que destruye el sentido por implosión.

El suspense y el ralenti son nuestra forma actual de tragedia, desde que la aceleración se ha convertido en nuestra condición banal. El tiempo ya no es evidente en su desarrollo normal, desde que se ha relajado, ampliado a la dimensión flotante de la realidad. Ya no está iluminado por la voluntad. Tampoco el espacio está iluminado por el movimiento. De la misma manera que se ha perdido su destino, es preciso que intervenga de nuevo una especie de predestinación para devolverle algún efecto trágico. Leemos esta predestinación en el suspense y en el ralenti. Lo que suspende de tal manera el desarrollo de la forma que el sentido ya no cristaliza. O bien bajo el discurso de sentido corre otro lentamente e implosiona bajo el primero.

Tan lentamente que se encogería sobre sí misma y llegaría a detenerse totalmente en su progresión, la luz introduciría un suspense total del universo.

Esta especie de juego de los sistemas en torno al punto de inercia se ilustra con la forma de catástrofe congénita de la era de la simulación: la forma sísmica. Aquella en la que el suelo falla, la de la falla y del desfallecimiento, de la dehiscencia y de los objetos fractales, aquella en que inmensas plataformas, bloques descomunales se deslizan los unos bajo los otros y producen intensos estremecimientos superficiales. Ya no es el fuego devorador del cielo lo que nos hiere: ese relámpago generador, que seguía siendo un castigo y una purificación, y

que sembraba la tierra. No es el diluvio: ésta es más bien una catástrofe materna, que está en el origen del mundo. Así son las grandes formas legendarias y míticas que nos obsesionan. Más reciente es la de la explosión, que ha culminado en la obsesión de la catástrofe nuclear (pero, inversamente, ha alimentado el mito del *Big Bang*. de [19] la explosión como origen del universo). Más actual todavía es la forma sísmica, hasta tal punto que las catástrofes adoptan la forma de su cultura. También las ciudades se diferencian por las formas de catástrofe que suponen, y que forman parte del meollo de su encanto. Nueva York es *King Kong*, o el *black-out*, o el bombardeo vertical: *Tower Inferno*. Los Angeles es la falla horizontal, la fractura y el deslizamiento de California en el Pacífico: *Earth Quake*. Hoy existe una forma más próxima, más evocadora: del tipo de la fisión y de la propagación instantánea, del tipo de lo ondulatorio, de lo espasmódico y de la conmutación brutal. El cielo ya no cae sobre nuestra cabeza, son los territorios los que se deslizan bajo nuestros pies. Estamos en un universo fisionable, bancos de hielo erráticos, derivas horizontales. El efecto del seísmo, mental también, que nos acecha es el hundimiento intersticial. La dehiscencia de las cosas mejor selladas, el estremecimiento de las cosas que se encogen, que se contraen sobre su vacío. Pues en el fondo (!), el suelo jamás ha existido, sino únicamente una epidermis agrietada, así como tampoco la profundidad, de la que sabemos que está en fusión. Lo dicen los seísmos, son el réquiem de la infraestructura. Ya no acecharemos a los astros ni al cielo, sino a las deidades subterráneas que nos amenazan con un hundimiento en el vacío. También soñamos con captar esa energía, pero es pura locura. Es como captar la de los accidentes automovilísticos, o de los perros aplastados, o de todas las cosas que se desmoronan. (Nueva hipótesis: sí las cosas tienen una progresiva tendencia a desaparecer y a desmoronarse, es posible que la principal fuente de energía futura sea el accidente y la catástrofe.) Hay una cosa cierta: aunque no consigamos captar la energía sísmica, la onda

simbólica del temblor de tierra no tiende a apaciguarse: la energía simbólica, valga la expresión, o sea, la fuerza de fascinación y de *irrisión* que dispensa dicho evento, no tiene ninguna medida en común con la destrucción material.

Es esa fuerza, esa energía simbólica de ruptura, la que nos esforzamos, en realidad, en captar en ese proyecto delirante, o [20] en el otro más inmediato de prevenir los seísmos con unos proyectos de evacuación. Lo más curioso es que los expertos han calculado que el estado de emergencia decretado en previsión de un seísmo desencadenaría tal pánico, que sus efectos serían mucho más desastrosos que 'os de la propia catástrofe. También estamos en plena irrisión: a falta de una catástrofe real, será recomendable desencadenar una catástrofe simulada, que equivaldrá a la primera y podrá sustituirla. Nos preguntamos si no es eso lo que flota en las fantasías de los «expertos» —ocurre exactamente lo mismo en el ámbito nuclear: ¿acaso todos los sistemas de prevención y de disuasión no intervienen como focos virtuales de catástrofe? Bajo el pretexto de evitarla, materializan todas sus consecuencias en lo inmediato. Hasta tal punto es cierto, que no es posible contar con el azar para atraer la catástrofe: hay que encontrar su equivalente programado en el dispositivo de seguridad.

Así pues, es evidente que un Estado o un poder suficientemente sofisticado para prever los temblores de tierra y prevenir sus consecuencias constituiría un peligro para la comunidad y la especie mucho más fantástico que los propios seísmos. Los *terre-motati* del Sur de Italia han criticado violentamente al Estado italiano por su incuria (los media han llegado antes que los auxilios, signo evidente de la jerarquía actual de las urgencias), han imputado con razón la catástrofe al orden político (en la medida en que éste aspira a la solicitud universal respecto a las poblaciones), pero jamás desearían un orden capaz de disuadir las catástrofes: el precio a pagar sería tal que, en el fondo, todo el mundo prefiere la catástrofe; ésta, con todas sus miserias, responde por lo menos a la exigencia profética de

desaparición violenta. Responde por lo menos a la exigencia profunda de irrisión del orden político. Lo mismo ocurre con el terrorismo: ¿qué sería un Estado capaz de disuadir y de aniquilar cualquier terrorismo en su embrión (Alemania)? Tendría que armarse de un idéntico terrorismo, tendría que generalizar el terror a todos los niveles. [21]

Si éste es el precio de la seguridad, ¿hay alguien que la desee profundamente?

Pompeya. Todo resulta metafísico en esta ciudad, hasta su geometría soñadora, que no es la del espacio, sino una geometría mental, la de los laberintos, siendo todavía más aguda la congelación del tiempo en el calor de mediodía.

Es magnífica para la psique la presencia táctil de estas ruinas, su suspense, sus sombras que giran, su cotidianeidad. Conjunción de la banalidad del paseo y de la inmanencia de otro tiempo, de otro instante, único, que fue el de la catástrofe. Es la presencia asesina, pero abolida, del Vesubio lo que da a las calles muertas el encanto de la alucinación, la ilusión de estar aquí y ahora, en la víspera de la erupción, y el mismo resucitado dos mil años después, por un milagro de nostalgia, en la inmanencia de una vida anterior.

Pocos lugares dejan tal impresión de inquietante extrañeza (no es asombroso que Jansen y Freud hayan situado allí la acción psíquica de *Gradiva*). Aquí se percibe todo el calor de la muerte, hecho más vivo por los signos fósiles y fugitivos de la vida normal: la huella de las ruedas en la piedra, el desgaste de los brocales, la madera petrificada de una puerta entreabierta, el pliegue de la toga del cuerpo sepultado bajo las cenizas. Ninguna historia se interpone en estas cosas y nosotros como la que confiere su prestigio a los monumentos: se materializan aquí, inmediatamente, en el mismo calor en que las ha atrapado la muerte.

Ni la monumentalidad ni la belleza son esenciales a Pompeya, sino la intimidad fatal de las cosas, y la fascinación de su

instantaneidad como del simulacro perfecto de nuestra propia muerte.

Así pues, Pompeya es una especie de *trompe-l'oeil* y de escenario primitivo: el mismo vértigo de una dimensión de menos, la del tiempo —la misma alucinación de una dimensión de más, la de una transparencia de los menores detalles, como esta visión [22] precisa de árboles inmersos vivientes en el fondo de un lago artificial y que sobrevoláis a nado.

Este es el efecto mental de la catástrofe: detener las cosas antes de que concluyan, y mantenerlas así en el suspenso de su aparición.

Pompeya destruida de nuevo por el temblor de tierra. ¿Qué es esta catástrofe que se ensaña con las ruinas? ¿Qué es una ruina que necesita ser desmantelada y sepultada de nuevo? Ironía sádica de la catástrofe: espera en secreto a que las cosas, incluso las ruinas, recuperen su belleza y su sentido para abolirlas de nuevo. Cuida celosamente de destruir la ilusión de eternidad, pero también juega con ella, pues fija las cosas en una eternidad segunda. Es eso, ese petrificado-estupefacto, esta estupefacción de una presencia hormigueante de vida por una instantaneidad catastrófica, eso es lo que constituía el encanto de Pompeya. La primera catástrofe, la del Vesubio, era un éxito. El último seísmo es mucho más problemático. Tiene el aspecto de obedecer a esta regla de desdoblamiento de los eventos en un efecto paródico. Repetición mediocre del gran estreno. Conclusión de un gran destino por el papirotazo de una divinidad miserable. Pero tal vez tiene otro sentido: acude a advertirnos que los tiempos ya no corresponden a los derrumbamientos grandiosos y a las resurrecciones, a los juegos de la muerte y de la eternidad, sino a los pequeños eventos fractales, a las aniquilaciones silenciosas, mediante deslizamientos progresivos, y ahora sin futuro, puesto que lo que este nuevo destino borra son las mismas huellas. Esto nos introduce en la era horizontal de los eventos sin consecuencias, donde el último acto es representado por la propia naturaleza bajo una luz de parodia. [23]

FIGURAS DE LA TRANSPOLITICA

La transpolítica es la transparencia y la obscenidad de todas las estructuras en un universo desestructurado, la transparencia y la obscenidad del cambio en un universo deshistorizado, la transparencia y la obscenidad de la información en un universo deseventualizado, la transparencia y la obscenidad del espacio en la promiscuidad de las redes, la transparencia y la obscenidad de lo social en las masas, de la política en el terror, del cuerpo en la obesidad y el clonismo genético... Final de escena de la historia, final de escena de la política, final de escena de la fantasía, final de escena del cuerpo: irrupción de lo obsceno. Final del secreto: irrupción de la transparencia.

La transpolítica es el modo de desaparición de todo eso (ya no es el modo de producción, lo apasionante es el modo de desaparición), esta curvatura maléfica que pone fin al horizonte del sentido. La saturación de > los sistemas los lleva a su punto de inercia: el equilibrio del terror y de la disuasión, la ronda orbital de los capitales flotantes, de las bombas H, de los satélites de información... y las teorías, también flotantes, satélites de un referencial ausente. Obesidad de los sistemas de memoria, de los stocks de información que ya han dejado de ser manejables —obesidad, saturación de un sistema de destrucción que en estos momentos ya está superando sus propios fines, excrecente, hipertélico. La transpolítica también es eso: el paso del crecimiento a la excrecencia, de la finalidad a la hipertelia, de los [25] equilibrios orgánicos a las metástasis cancerosas. Es el lugar de una catástrofe, y ya no de una crisis. Las cosas se precipitan en ella al ritmo de una tecnología, incluidas las tecnologías blandas y psicodélicas, que nos arrastran cada vez más lejos de lo real, de la historia, del destino.

Pero si lo secreto está cada vez más acosado por la transparencia, si la escena (no sólo la del sentido, sino también la fuerza de ilusión y de seducción de las apariencias) está cada

vez más acosada por lo obscuro, el enigma, sin embargo, consolaros, permanece entero, incluido el de la transpolítica.

La era de la política fue la de las anemias: crisis, violencia, locura y revolución. La era de la transpolítica es la de la anomalía: aberración sin consecuencia, contemporánea al evento sin consecuencia.

La anomia es lo que escapa a la jurisdicción de la ley, la anomalía es lo que escapa a la jurisdicción de la norma. (La ley es una instancia, la norma es una curvatura, la ley es una trascendencia, la norma es un promedio.) La anomalía interviene en un campo aleatorio, estadístico, un campo de variaciones y de modulaciones que ya no conoce margen o de aquella transgresión característica de la ley, ya que todo esto está rebajado en la ecuación estadística y operacional. Un campo tan normalizado que la anormalidad no tiene sitio en él, aunque sea bajo las formas de la locura y de la subversión. Queda, sin embargo, la anomalía.

Esta tiene algo de misterioso, pues no se sabe exactamente de dónde procede. En el caso de la anomia, sabemos de qué trata: la ley se supone conocida, y la anomia no es una aberración, es una infracción a un sistema determinado. En el caso de la anomalía, por el contrario, ya hay dudas sobre la propia ley a la que escapa y respecto a la regla que infringe. Esta ley ya no existe, o no es conocida. Existe infracción, o más bien vagabundeo en relación a un estado de cosas del que ya no sabemos si es un sistema de causas y de efectos. [26]

La anomalía ya no tiene el aspecto trágico de la anormalidad, y tampoco el aspecto peligroso y desviante de la anomia. En cierto modo es anodina, anodina e inexplicable. Es del tipo de la aparición pura y simple, del afloramiento en la superficie de un sistema, el nuestro, de algo procedente de fuera. ¿De otro sistema?

La anomalía carece de incidencia crítica en el sistema. Aparece más bien como mutante.

El Obeso

Quiero referirme a una anomalía, a esa obesidad fascinante que encontramos en todas partes de los Estados Unidos. A esta especie de conformidad monstruosa al espacio vacío, de deformidad por exceso de conformismo, que traduce la hiperdimensión de un carácter social tan saturado como vacío, donde se han extraviado la escena de lo social y la del cuerpo.

Esta extraña obesidad ya no es la de una grasa de protección ni la neurótica de la depresión. No es la obesidad compensatoria del subdesarrollado, ni la alimenticia del subalimentado. Paradójicamente, es un modo de desaparición del cuerpo. La regla secreta que delimita la esfera del cuerpo ha desaparecido. La forma secreta del espejo, por la que el cuerpo cuida de sí mismo y de su imagen, ha sido abolida, sustituida por la redundancia irrefrenable de un organismo viviente. Ya no hay límite, ya no hay trascendencia: es como si el cuerpo ya no se opusiera a un mundo exterior, sino que intentara digerir el espacio en su propia apariencia.

Estos obesos son fascinantes por su olvido total de la seducción. No les preocupa en absoluto, y se viven a sí mismos sin complejo, con desenvoltura, como si ni siquiera les quedara un ideal de sí mismos. No son ridículos; y lo saben. Aspiran a una especie de verdad, y, en efecto, exhiben algo del sistema, de su inflación en el vacío. Son su expresión nihilista, la de la incoherencia general de los signos, de las morfologías, de las formas de [27] la alimentación y de la ciudad: tejido celular hipertrofiado y proliferante en todos los sentidos.

Obesidad fetal, primal, placentaria: es como si estuvieran preñados de su cuerpo y no llegaran a parir. El cuerpo crece, crece sin llegar a parirse a sí mismo. Pero también obesidad secundaria, obesidad de simulación a imagen de los sistemas actuales, que se preñan de tanta información que nunca llegan a parir, obesidad característica de la modernidad operacional, en su delirio de almacenarlo todo y de memorizarlo todo, de llegar, en la

inutilidad más absoluta, a los mismos límites del inventario del mundo y de la información, y, al mismo tiempo, instalar una potencialidad monstruosa de la que ya no hay representación posible, que ni siquiera ya es posible hacer intervenir, una redundancia inútil que evoca un siglo después, pero en un universo cool y sin ironía, sin ácido patafísico, el famoso ombligo del Pére Ubu.

Patafísica o metafísica, esta histeria del embarazo es, en cualquier caso, uno de los signos más extraños de la cultura norteamericana, de este entorno espectral en que, en cierto modo, se ha dejado a cada célula (a cada función, a cada estructura), como en el cáncer, la posibilidad de ramificarse, de desmultiplicarse al infinito, de ocupar virtualmente todo el espacio por sí sola, de monopolizar toda la información sobre sí misma (el *feed-back* ya es una estructura obesa, es la matriz de todas las obesidades estructurales), y de complacerse en una redundancia genética afortunada. Cada molécula afortunada en el paraíso de su propia fórmula. ..

No es, pues, la obesidad de unos cuantos individuos lo que se discute, es la de todo un sistema, es la obesidad de toda una cultura. Sólo cuando el cuerpo pierde su regla y su escena alcanza esta forma obscena de la obesidad. Sólo cuando el cuerpo social pierde su regla, su escena y su apuesta alcanza él también esta forma pura y obscena que le conocemos, en su operación visible [28] y demasiado visible, en su ostentación, en la inversión y en la superinversión de todos los espacios por lo social, sin que esto modifique en nada el carácter espectral y transparente del conjunto.

Esta obesidad también es espectral; en absoluto carente de peso, flota en una buena conciencia de socialidad. Encarna la forma informe, la morfología amorfa de lo social actual: paradigma individual ideal de la reconciliación, del nicho cerrado, autogestionado. Para ser exactos, ya no se trata de unos cuerpos, sino de los especímenes de una cierta inorganicidad cancerosa que ahora nos acecha por todas partes.

Para no salirnos del terreno oral (aunque esta obesidad no tenga nada de una compulsión ni de una regresión oral), podemos decir que con lo social ocurre lo mismo que con los sabores en la cocina americana. Gigantesca empresa de disuasión del gusto de los alimentos: su sabor está como aislado, expurgado y resintetizado bajo forma de salsas burlescas y artificiales. Es el *flavour*, como anteriormente el glamour cinematográfico: desaparición de cualquier característica personal en favor de un aura de estudio cinematográfico y de una fascinación de los modelos. Así ocurre con lo social: de la misma manera que la función del gusto está aislada en la salsa, lo social está aislado como función en todas las salsas terapéuticas en las que nadamos. Socioesfera de contacto, de control, de persuasión y de disuasión, de exhibición de las inhibiciones en dosis masivas y homeopáticas («*Have a problem, we solve it!*»): eso es la obscenidad. Todas las estructuras invertidas, exhibidas, todas las operaciones hechas visibles. En Norteamérica, eso va desde el inverosímil tejido de los hilos telefónicos y eléctricos aéreos (toda la red corre por la superficie) hasta la desmultiplicación concreta de todas las funciones del cuerpo en el hábitat, la letanía de los ingredientes en la menor lata de alimentos, la exhibición de la renta o del C. I., incluyendo el acoso señalético, la obsesión por exhibir las vísceras del poder, semejante a la obsesión de localizar la función crítica en los lóbulos del cerebro... [29]

La determinación viviente se pierde en una programación desesperada, todo se inventa como sobredeterminación y busca su hipóstasis histórica. Así lo social, anteriormente espejo del conflicto, de la clase, del proletariado, encuentra su hipóstasis definitiva en los subnormales. Las contradicciones históricas han tomado la forma patafísica de la deficiencia mental o física. Hay algo de extraño en esta conversión histórica de lo social: el diagnóstico más probable es que, tanto en el subnormal como en el débil o el obeso, *lo social se ve fascinado por su desaparición*. Habiendo perdido su credibilidad y la regla de su

juego político, lo social busca en sus desechos vivientes una especie de legitimidad transpolítica: después de la gestión de la crisis, la autogestión abierta del déficit y de la monstruosidad.*

Antes era: «A cada cual según sus méritos», luego: «A cada cual según sus necesidades», más adelante: «A cada cual según su deseo», hoy: «A cada cual según su defecto.»

El obeso escapa, en cierto modo, a la sexualidad, a la división sexuada por la indivisión del cuerpo pleno. Resuelve la abertura del sexo por absorción del espacio circundante. Está engrosado, simbólicamente, por todos los objetos de los que no ha sabido separarse, o de aquellos respecto a los cuales no ha encontrado la distancia adecuada para amarlos. No separa el cuerpo del no-cuerpo. Su cuerpo es un espejo convexo o cóncavo, no ha conseguido producir el espejo plano que le reflejaría.

El estadio del espejo, que permite al niño, por distinción de los límites, abrirse a la escena de lo imaginario y de la representación, [30] este corte no se ha producido en su caso, y, a falta de acceder a esta división interna, entra en la multiplicación indivisa de un cuerpo sin imagen.

No existen animales obesos, de la misma manera que no existe el animal obscuro. ¿Se debe a que el animal nunca ha sido enfrentado a la escena, a su imagen? Al no estar sometido a esta obligación escénica, no puede ser obscuro. En cambio, para el hombre esta obligación es absoluta, y en el obeso hay como una rescisión de esta obligación, de todo orgullo de la representación, de toda veleidad seductora: la pérdida del cuerpo

* Pero la gestión «deficitaria» de lo social lleva, como sabemos, a todo tipo de callejones sin salida. Y lo explicaré con una alegoría: en todas las ciudades de los Estados Unidos se han dispuesto unas aceras para los inválidos. Pero los ciegos que se guiaban por esta desnivelación de las aceras se han desorientado y son atropellados con frecuencia. De ahí la idea de un raíl para ciegos a lo largo de las arterias. Pero entonces son los inválidos los que son atropellados en los raíles con sus pequeños coches...

como rostro. Así pues, la patología del obeso no es endocrina, es una patología de la escena y de lo obscuro.

Es muy difícil decir lo que constituye la escena del cuerpo. Por lo menos esto: es ahí donde se representa, y muy especialmente a sí mismo, donde se escapa en la elipse de las formas y del movimiento, en la danza, donde escapa a su inercia, en el gesto, donde se desata, en el aura de la mirada, donde se convierte en alusión y ausencia; en suma, donde se ofrece como seducción. Eso es todo aquello cuya ausencia convierte al obeso en una masa obscena.

De repente el obeso, en su redundancia, hace aparecer el sexo como superfluo. Tiene esto en común con el clónico, otro mutante que aún no ha aparecido nunca, pero que el obeso prefigura bastante correctamente. ¿Acaso no cultiva éste el sueño de hipertrofiarse para dividirse un día en dos seres semejantes? Transexual a su manera, ¿acaso no tiende a superar la reproducción asexual y a recuperar la de los seres escisíparos? La proliferación del cuerpo no queda lejos de la proliferación genética... En efecto, la paradoja del proceso clónico es fabricar unos seres idénticos a su pariente genético (¡no edípico!), y por consiguiente sexuados, cuando la sexualidad ha pasado a ser perfectamente inútil en esta historia, El sexo del clónico es superfluo, no con la superfluidad excesiva de Bataille; se trata simplemente de un residuo inútil, al igual que ciertos órganos o apéndices animales cuya finalidad ya no se percibe y que parecen anómalos [31] y monstruosos. El sexo se ha convertido en una excrecencia, una diferencia excéntrica que ya no produce sentido en tanto que tal (montones de diferencias muertas jalonan nuestra historia y la de la especie).

¿Existe tal vez en toda unidad orgánica la pulsión de desarrollarse por pura contigüidad, una tendencia a la monotonía lineal y celular? Es lo que Freud denominaba la pulsión de muerte, que sólo es la excrecencia indiferenciada de lo viviente. Este proceso no conoce crisis ni catástrofe: es hipertélico, en el sentido de que no tiene otro fin que el crecimiento sin respeto a los límites.

Algo, en un momento determinado, acude a detener este proceso. En la obesidad, este proceso no se detiene. El cuerpo, al perder sus rasgos específicos, persigue la expansión monótona de sus tejidos. Ya no individualizado ni sexuado, sólo es una extensión indefinida: metastásica.

Franz von Baader califica la metástasis, asimilada al éxtasis — en su ensayo *Über den Begriff der Ekstasis als Metástasis* (Del concepto de éxtasis como metástasis) —, como la anticipación de la muerte, del más allá de su propio fin, en el seno de :a vida misma. Y ciertamente algo de eso hay en el obeso, del cual se puede pensar que ha engullido en vida su propio cuerpo muerto — lo que hace demasiado cuerpo, y de repente hace aparecer el cuerpo como algo superfino. Es la obstrucción de un cuerpo inútil. En cierto modo ha engullido su propio sexo, y este engullimiento del sexo es lo que origina la obscenidad de este cuerpo hipertrofiado.

Esta forma extática, o metastásica, de Baader, la del muerto que acude a asediar al vivo y le hace aparecer como una encarnación inútil, puede generalizarse perfectamente a los sistemas actuales de información, también ellos metastásicos en el sentido de una anticipación del sentido muerto en la significación viva, y con ello producción de un exceso de sentido, producción [32] del sentido superfluo, como una prótesis inútil. Así ocurre también con lo porno: su ambiente fantasmal procede de la anticipación del sexo muerto en la sexualidad viviente, del peso de todo el sexo muerto (de la misma manera que se ha hablado del peso de todo el trabajo muerto sobre el trabajo vivo). De repente el porno hace aparecer la sexualidad también como superflua; eso es lo obsceno: no que haya demasiado sexo, sino que finalmente el sexo sea superfluo. Lo que hace que el obeso sea obsceno, no es que tenga demasiado cuerpo, es que el cuerpo resulta superfluo.

¿A qué fin secreto se tiende con ello (ya que es preciso que exista uno)? ¿Qué lúbrico demonio puede ofrecer al cuerpo este espejo deformante (pues hay una lubricidad dentro de él)?

¿Se trata tal vez de una rebelión, como en el cáncer? Antes las rebeliones eran políticas, eran las de los grupos o individuos oprimidos en su deseo, su energía o su inteligencia. Hoy éstas apenas existen. En nuestro universo cuaternario, la revuelta se ha hecho genética. Es la de las células en el cáncer y las metástasis: vitalidad incoercible y proliferación indisciplinada. También es una revuelta, pero no dialéctica —sublíminal— y que se nos escapa. Pero ¿quién conoce el destino de las formaciones cancerosas? Su hipertelía corresponde tal vez a la hiperrealidad de nuestras formaciones sociales. Todo se desarrolla como si el cuerpo y las células se rebelaran contra el decreto genético, contra los mandamientos (¡qué expresión tan justa!) del A.D.N. El cuerpo se rebela contra su propia definición «objetiva». ¿Se trata de un acto patológico (al igual que en la desregulación de los anticuerpos)? En la patología tradicional, somática o psicosomática, el cuerpo reacciona a unas agresiones externas, físicas, sociales, psicológicas: reacción exotérica. Mientras que en el caso del cáncer se trata de una reacción esotérica: el cuerpo se rebela contra su propia organización interna, desbarata su propio equilibrio [33] estructural. Es como si la especie se cansara de su propia definición y se lanzara a un delirio orgánico.*

* Es posible observar que la patología vinculada al cuerpo metafórico, con su división y su inhibición, ya no interviene en esta fase metastásica. Este cuerpo, el del obeso, el del ser clónico, es el cáncer, es una prótesis, una metástasis, una ex-crecencia, ya no es una escena, y la fantasía y el rechazo ya no le sirven. En cierta manera ya no hay inconsciente, y es el final del psicoanálisis. Pero sin duda el comienzo de otra patología: conocemos esta melancolía clónica (crónica) de los seres divisibles al infinito, la de los protozoos escisíparos asexuados, que actúan por extensión y por expulsión, y ya no por pulsión y por intensidad, que ya no actúan por crecimiento, sino por excrecencia, que ya no actúan por seducción, sino por transducción (la de los cuerpos convertidos en redes y que pasan por el hilo de las redes). Conocemos esta melancolía del ser y de la sociedad narcisista —narcisista por indivisión y por indefinición— en la cual el análisis es impotente. De todos modos, el psicoanálisis sólo tiene algo que decir en el campo de la metáfora, que es el de un orden simbólico. No tiene nada que decir en un

También el obeso está en pleno delirio. Pues no es únicamente gordo, con la gordura que se opone a la morfología normal: *es más gordo que lo gordo*. Carece de sentido en una oposición distintiva, pero sí en su exceso, en su redundancia, en su hiperrealidad.

Supera su propia patología; a ello se debe que escape tanto a la dietética como a la psicoterapia y alcance esta otra lógica, esta estrategia exponencial en la que las cosas privadas de su finalidad o de su referencia se redoblan en una especie de juego. La obesidad sería también un bonito ejemplo de esta peripecia que nos acecha, de esta revolución en las cosas que no reside en una superación dialéctica (*Aufhebung*), sino en su potencialización (*Steigerung*), en su elevación a la potencia dos, a la potencia *n*, de esta escalada a los extremos en ausencia de regla de juego. [34]

A imagen y semejanza de la velocidad, que es la única expresión perfecta de la movilidad, porque al contrario del movimiento, que tiene un sentido, no lo tiene, no va a ninguna parte, de modo que ya no tiene nada que ver con el movimiento: es su éxtasis, de la misma manera hay algo en el cuerpo de lo que, en su aberración, la obesidad sería la verificación perfecta, la verdad extática, porque ahí la verificación perfecta, la verdad extática, porque ahí el cuerpo, en lugar de reflejarse, se confunde con su propio espejo de aumento. «Sólo las frases tautológicas son absolutamente verdaderas», dice Canetti.

El Rehén

La violencia es anómica, el terror es anómalo.

También él, al igual que la obesidad, es una especie de espejo convexo y deformante del orden y de la escena política. Espejo de su desaparición. Parece proceder también de otro encadena-

orden diferente, ni en el de la metamorfosis, ni, en el otro extremo, en el de la metástasis.

miento, aleatorio y vertiginoso, de un pánico por contigüidad, y ya no obedece a las determinaciones de la mera violencia. Más violento que lo violento, así es el terrorismo, cuya espiral transpolítica corresponde a la misma escalada a los extremos en la ausencia de la regla del juego.

Ni muerto ni vivo, el rehén está pendiente de un vencimiento incalculable. No le acecha su destino, ni su propia muerte, sino un azar anónimo que sólo puede presentársele como una arbitrariedad absoluta. Ya no existe regla alguna para el juego de su vida y de su muerte. A eso se debe que esté más allá de la alienación, más allá de los términos de la alienación y del intercambio. Está en estado de excepción radical, de exterminación virtual.

Ni siquiera puede correr el riesgo de su propia vida: ésta le ha sido robada para servir de cobertura. En cierta manera eso es lo peor: que el rehén, por sí mismo, ya no arriesga nada, está perfectamente cubierto, está arrebatado a su propio destino.

Ya no es en absoluto una víctima, puesto que no es él quien [35] muere, y no hace más que responder de la muerte de otro. Su soberanía ni siquiera está alienada, está congelada.

Ocurre algo parecido durante la guerra, según una ley de equivalencia que no es precisamente la de la guerra: diez rehenes fusilados por un oficial muerto. Pero también pueblos enteros pueden servir de rehenes a su jefe: el pueblo alemán estaba entregado a la muerte por Hitler si no alcanzaba la victoria. Y en la estrategia nuclear, las poblaciones civiles y las grandes metrópolis urbanas sirven de rehenes a los estados mayores: su muerte y su destrucción sirven de argumento disuasorio.

Todos somos unos rehenes. Todos servimos ahora de argumento disuasorio. Rehenes objetivos: respondemos colectivamente de algo, pero ¿de qué? Especie de predestinación trucada, cuyos manipuladores ni siquiera podemos descubrir, aunque sabemos que la balanza de nuestra muerte ya no está en nuestras manos, y que estamos ahora en un permanente estado de suspense y de

excepción, del que lo nuclear es el símbolo. Rehenes objetivos de una divinidad terrorífica, ni siquiera sabemos de qué evento, de qué accidente dependerá la última manipulación.

Pero también rehenes subjetivos. Respondemos de nosotros mismos, nos servimos de cobertura, respondemos de nuestros propios riesgos sobre nuestra propia cabeza. Es la ley de la sociedad aseguradora, en la que todos los riesgos deben quedar cubiertos. Esta situación corresponde a la del rehén. Somos *hospitalizados* por la sociedad, tomados en *hostage*. Ni la vida ni la muerte: así es la seguridad; así es, paradójicamente también, el estatuto del rehén.

Forma límite y caricaturesca de la responsabilidad: la anónima, estadística, formal y aleatoria que pone en juego el acto terrorista o la toma de rehenes. Pero bien pensado, el terrorismo no es más que el verdugo de un sistema que, a su vez, busca al mismo tiempo y contradictoriamente el anonimato total y la responsabilidad total de cada uno de nosotros. Con la muerte de cualquiera, ejecuta la sentencia de anonimato que a partir de ahora ya es la nuestra, la del sistema anónimo, del poder anónimo, del [36] terror anónimo de nuestras vidas reales. El principio del exterminio no es la muerte: es la indiferencia estadística. El terrorismo no es más que el operador de un concepto que se niega al realizarse: el de la responsabilidad ilimitada e indeterminada (cualquiera es responsable de cualquier cosa en cualquier momento). No hace más que llevar a su extrema consecuencia la proposición misma del humanismo liberal y cristiano: todos los hombres son solidarios, tú, aquí, eres solidario y responsable de la miseria del paria de Calcuta, A fuerza de interrogarse acerca de la monstruosidad del terrorismo, habría tal vez que preguntarse sí no se desprende de una proposición de responsabilidad universal a su vez monstruosa y terrorista en su esencia.

Nuestra situación paradójica es la siguiente: como nada tiene ya sentido, todo debería funcionar a la perfección. Como ya no existe un sujeto responsable, cualquier evento, incluso mínimo,

debe desesperadamente ser imputado a alguien o a algo: todo el mundo es responsable, una máxima responsabilidad flotante está ahí, dispuesta a apoderarse de cualquier incidente. Cualquier anomalía debe ser justificada, cualquier irregularidad debe encontrar su culpable, su encadenamiento criminal. También esto es el terror, también esto es el terrorismo: esta búsqueda de responsabilidad desproporcionada con el evento, esta histeria de responsabilidad que es, a su vez, una consecuencia de la desaparición de las causas y de la omnipotencia de los efectos.

El problema de la seguridad, como sabemos, obsesiona a nuestras sociedades y ha sustituido desde hace tiempo al de la libertad. No se trata tanto de un cambio de filosofía o de moral como de una evolución del estado objetivo de los sistemas:

—un estado relativamente laxo, difuso, extensivo del sistema produce la libertad;

—un estado diferente del sistema (más denso) produce la seguridad (la autorregulación, el control, el *feed-back*, etc.); [37]

—un estado ulterior del sistema, el de la proliferación y de la saturación, produce el pánico y el terror.

No hay la menor metafísica en todo eso: son unos estados objetivos del sistema. Podéis aplicarlo a la circulación automovilística o al sistema de circulación de la responsabilidad —da igual. Libertad, seguridad, terror: hemos franqueado estas etapas sucesivas en todos los terrenos. Responsabilidad personal, luego control (asunción de la responsabilidad por una instancia objetiva), después terror (responsabilidad generalizada y chantaje a la responsabilidad).

Para reparar, para hacer cesar el escándalo de la muerte accidental (inaceptable para nuestro sistema de libertad, de derecho y de rentabilidad), se instalan los grandes sistemas de terror, o sea de la prevención de la muerte accidental mediante la muerte sistemática y organizada. Esa es nuestra situación monstruosa y lógica: los sistemas de muerte acaban con la muerte como accidente. Y ésta es la lógica que el terrorismo intenta desesperada-

mente romper, sustituyendo la muerte sistemática (el terror) por una lógica electiva: la del rehén.

(También el Papa, ofreciéndose como víctima sustitutiva de los rehenes de Mogadiscio, intenta sustituir el terror anónimo por una muerte electiva, un sacrificio, semejante al modelo crístico de redención universal —pero este ofrecimiento es paródico sin pretenderlo, pues designa una solución y un modelo que son absolutamente impensables en nuestros sistemas actuales, cuyo recurso no es precisamente el sacrificio, sino el exterminio, no la víctima elegida, sino el anonimato espectacular.) Hasta el «sacrificio» de los terroristas, intentando resolver la situación con su propia muerte, no tiene nada de expiatorio, no hace más que alzar por un instante el velo del terror anónimo.

No hay nada que redimir, porque unos y otros, tanto los terroristas como los rehenes, han perdido su nombre: todos han pasado a ser innombrables. [38]

Tampoco tienen territorio. Se ha hablado del «espacio del terrorismo»; los aeropuertos, las embajadas, las zonas fractales, las zonas no territoriales. La embajada es el ínfimo espacio mediante el cual se puede tomar por rehén a todo un país extranjero. El avión, con sus pasajeros, es una parcela, la molécula errante de un territorio enemigo, por consiguiente casi algo más que un territorio, por consiguiente ya casi ni un rehén, puesto que tomar algo a modo de rehén significa arrancarle a su territorio para arrojarle al equilibrio del terror. Hoy y en todas partes ésta es nuestra condición normal y silenciosa, pero se materializa de manera más visible en el espacio orbital, espacio sideral que, hoy y en todas partes, domina el nuestro.

El orden del mundo se rige actualmente por el *no man's land* del terror: en este lugar, en cierto modo extraterritorial, extraplanetario, el mundo está tomado literalmente como rehén. Eso es lo que significa el equilibrio del terror: *El mundo se ha hecho colectivamente responsable del orden que reina en él*: si algo comenzara peligrosamente a infringir este orden, *el mundo debería ser destruido...* ¿Y desde dónde puede serlo más

eficazmente que desde estos lugares fuera del mundo que son los satélites y las bombas en órbita? Es desde ahí, que ya no es definitivamente in territorio, que todos los territorios son idealmente neutralizados y mantenidos como rehenes. Nos hemos convertido en los satélites de nuestros satélites.

El espacio del terrorismo no es diferente del espacio orbital de control. Mediante los satélites y los vuelos espaciales, tanto civiles como militares, el espacio planetario está puesto al borde del abismo, suspendido de una inminencia insegura al igual que el rehén en el espacio de su detención: extasiado en el sentido literal, para ser después exterminado.* [39]

De la misma manera que existe un espacio del terrorismo, existe una circulación de los rehenes. Cada toma de rehén, cada acto terrorista responde al otro, y tenemos la impresión, a nivel mundial, de una cadena, de un encadenamiento de los actos transpolíticos del terrorismo (mientras que la escena política no ofrece en absoluto esta impresión de reacción en cadena), como de un circuito ininterrumpido, también orbital, que transporta de un punto a otro del planeta una especie de información sacrificial, un poco como la «kula» circulaba a través del archipiélago melanésico.

Nada se parece más a esta puesta en circulación de los rehenes, como de la forma absoluta de la convertibilidad humana, como de la forma pura e imposible del intercambio, que la de los euro-petro-dólares y otras monedas flotantes, hasta tal punto des-territorializadas, por encima del oro y de las monedas nacionales que en realidad ya no se intercambian virtualmente, sino que continúan entre sí su ciclo orbital, encarnando el delirio abstracto y nunca realizado del intercambio total, al igual que

* La abstracción del control orbital no debe ocultarnos que este equilibrio del terror está presente al nivel infinitesimal e individual: nos hemos hecho responsables del orden que reina en nosotros. Si este orden fuera seriamente amenazado, nosotros estamos psicológicamente programados para destruirnos...

los satélites terrestres artificiales encarnan el delirio abstracto de trascendencia y de control. Y también es la forma pura e imposible de la guerra lo que se encarna en las bombas orbitales. Todos somos rehenes, todos somos terroristas, ese circuito ha sustituido al otro, el de los amos y los esclavos, el de los dominantes y los dominados, el de los explotadores y de los explotados. Acabada la constelación del esclavo y del proletario, aparece ahora la constelación del rehén y del terrorista. Acabada la constelación de la alienación, aparece ahora la del terror. Es peor que la otra, pero por lo menos nos libera de las nostalgias liberales y de las artimañas de la historia. Comienza la era de la transpolítica.

No únicamente en la esfera «política», sino en todas partes, hemos entrado en la constelación del chantaje. En todas partes [40] esta desmultiplicación insensata de la responsabilidad interviene como disuasión.

Hasta de nuestra propia identidad somos rehenes: obligados a asumirla, obligados a responder de ella con nuestra propia cabeza (eso se llama la seguridad, eventualmente social) — obligados a ser nosotros mismos, a hablar, a gozar, a realizarse— bajo pena de... ¿bajo pena de qué? Es una provocación. La provocación, al contrario que la seducción que permite a las cosas jugar y aparecer en el secreto, el duelo y la ambigüedad, no nos deja libres de ser, nos obliga a revelarnos tal como somos. Siempre es un chantaje a la identidad (y por consiguiente un asesinato simbólico, puesto que jamás somos eso, a no ser precisamente para estar condenados a serlo).

Toda la esfera de la manipulación es del mismo tipo. La manipulación es una tecnología suave de la violencia por el chantaje. Y el chantaje siempre se ejerce mediante la toma en rehén de una parcela del otro, un secreto, un afecto, un deseo, un placer, su dolor, su muerte; es sobre eso que jugamos en la manipulación (que cubre todo el campo psicológico), es nuestra manera de hacer surgir mediante solicitud forzada una demanda equivalente a la nuestra.

En el régimen interindividual de la demanda (contrariamente al amor, a la pasión o a la seducción), estamos sometidos al chantaje afectivo, somos el rehén afectivo del otro: «Si tú no me das eso, serás responsable de mi depresión; sí no me amas, serás responsable de mi muerte», y claro está: «Si tú no te dejas amar, serás responsable de tu propia muerte.» En suma, una envoltura histérica, conminación y solicitud de responder.

Para no sentirnos atrapados, coged a los demás como rehenes. No vaciléis. De todos modos, es la regla común, es la condición general. La única condición transpolítica es la de las masas. El único acto transpolítico es el terrorismo, el que revela nuestra miseria transpolítica y extrae de ella las consecuencias extremas. Y esto, desgraciadamente para nuestros espíritus críticos, desde todos los lados. No hay mensaje en la toma de rehén, carece de [41] sentido y de eficacia política. Es un evento sin consecuencias (desemboca siempre en un *dead end*). Pero ¿acaso los propios eventos políticos ofrecen otra cosa que una falsa continuidad? Es la solución de continuidad lo que resulta interesante. Antes aparecía bajo la forma de la revolución, hoy sólo consigue unos efectos especiales. Y el propio terrorismo es un gigantesco efecto especial.

Sin embargo, no es por falta de ganas de sentido. En contra de la transparencia general, el terrorismo quiere obligar a que las cosas recuperen su sentido, sin hacer otra cosa que acelerar esta sentencia de muerte y de indiferencia. Su efecto, no obstante, es un tipo lo bastante especial como para tener que ser diferenciado y opuesto a los demás como la forma catastrófica de la transparencia, la forma cristalina, la forma intensiva, en contra de todas las formas extensivas que nos rodean. Refleja este dilema, en el que estamos desdichadamente encerrados, de que sin duda sólo hay solución a la extensión *latente* del terror en su intensificación *visible*.

La única revolución en las cosas ya no reside hoy en su superación dialéctica (*Aufhebung*), sino en su potencialización, en su elevación a la potencia dos, a la potencia *n*, sea la del

terrorismo, de la ironía o de la simulación. Lo que está en curso ya no es la dialéctica, sino el éxtasis. Así el terrorismo es la forma extática de la violencia, de la misma manera que el Estado es la forma extática de la sociedad, el porno es la forma extática del sexo, lo obsceno la forma extática de la escena, etc. Parece como si las cosas, después de haber perdido su determinación crítica y dialéctica, sólo puedan redoblar en su forma exacerbada y transparente. Así la guerra pura de Virilío: el éxtasis de la guerra irreal, eventual y presente por doquier. Ni siquiera la exploración espacial deja de ser una puesta en abismo de este mundo. Por doquier el virus de la potencialización y de la puesta en abismo prevalece, nos arrastra hacia un éxtasis que también es el de la indiferencia. [42]

El terrorismo, la toma de rehenes, sería un acto político si correspondiera exclusivamente a los oprimidos desesperados (y así ocurre todavía en algunos casos). Pero, en realidad, se ha convertido en el comportamiento normal y generalizado de todas las naciones y de todos los grupos. Así la URSS no liquida a Sajarov, no se anexiona el Afganistán: toma a Sajarov como rehén, toma al Afganistán como rehén: «Si desequilibráis la relación de fuerzas, entonces yo me endurezco en la guerra fría...» Los Juegos Olímpicos sirven de rehén a los Estados Unidos en contra de la URSS: «SÍ no retrocedéis, los Juegos han muerto...» El petróleo sirve de rehén a los países productores en contra de Occidente. De nada sirve deplorar esta situación en el nombre de los derechos del hombre o de lo que sea. Ya hemos cruzado sobradamente la frontera, y los tomadores de rehenes no hacen más que traducir abiertamente la verdad del sistema de la disuasión (a eso se debe que se les oponga el sistema de la moral).

Más habitualmente, todos nosotros somos, por tanto, los rehenes de lo social: «SÍ no participáis, si no gestionáis vuestro propio capital, dinero, salud, deseo... Si no soís sociales, os destruí a vosotros mismos.» La idea barroca de tomarse a sí mismo como rehén para conseguir las propias exigencias no es, pues, tan

singular; es, por otra parte, el acto que consiguen los «locos» que se encierran y resisten hasta la muerte.

El chantaje es peor que la prohibición. La disuasión es peor que la sanción. En la disuasión, ya no se dice: «No harás eso», sino «Si no haces eso...». Así, por otra parte, se para la cosa; la eventualidad amenazadora se deja en suspenso. Todo el arte del chantaje y de la manipulación reside en este suspense, el «suspense» que es exactamente el del terror (de la misma manera que en la toma de rehén éste está suspendido, no condenado, suspendido de un vencimiento con el que no tiene nada que ver). Inútil decir que vivimos colectivamente de este modo bajo el chantaje nuclear, no bajo la amenaza directa, sino bajo el chantaje [43] de lo nuclear, que es, hablando con exactitud, menos un sistema de destrucción que de manipulación planetaria.

Esto instituye otro tipo de relación y de poder que el que se basaba en la violencia de la prohibición. Pues ésta tenía una referencia y un objeto determinado, y, por consiguiente, la transgresión era posible. Mientras que el chantaje es alusivo, ya no se basa en un imperativo ni en el enunciado de una ley (habría que inventar el modo disuasivo, que descansa en el no-enunciado de la ley, y en la retorsión flotante), juega con la forma enigmática del terror.

El terror es obsceno, en cuanto pone fin a la escena de la prohibición y de la violencia, que, por lo menos, nos resultaba familiar.

El chantaje es obsceno, en la medida en que pone fin a la escena del intercambio.

El propio rehén es obsceno. Es obsceno porque va no representa nada (en la definición misma de la obscenidad). Está en un estado de pura y simple exhibición. Objeto puro, sin imagen. Desaparecido antes de estar muerto. Congelado en un estado de desaparición. Oiogenizado a su manera.

Era la victoria de las Brigadas Rojas en el secuestro de Aldo Moro: demostrar, dejándole fuera de juego (con la complicidad

de la Democracia Cristiana, que se había apresurado a dejarle caer), que no significaba nada, y de rebote convertirle en el equivalente nulo del Estado. El poder, devuelto de este modo a su despojo anónimo, ni siquiera tiene importancia como cadáver, y puede acabar en el maletero de un coche, de una manera vergonzosa para todos, y por ello también obscena, puesto que ni siquiera tiene sentido (en el orden político tradicional, jamás se habría tomado como rehén a un rey o un príncipe: eventualmente se le mata, y hasta entonces su cadáver es poderoso).

La obscenidad del rehén se manifiesta en la imposibilidad de librarse de él (las B.R. también tuvieron esta experiencia con [44] Aldo Moro). Es la obscenidad de alguien que ya está muerto a lo que se debe que sea inutilizable políticamente. Obsceno por desaparición, se convierte en el espejo de la obscenidad visible del poder (cosa que las B.R. habían conseguido perfectamente; su muerte, por el contrario, fue muy problemática, pues si bien es cierto que *de nada sirve morir, hay que saber desaparecer*; también lo es que de nada sirve matar, hay que saber hacer desaparecer).

Pensemos también en el juez D'Urso, hallado atado y amordazado en un coche; no muerto, sino con unos auriculares y una música sinfónica a todo volumen: transistorizado. Mierda sagrada que en cada ocasión las B.R. han ido a arrojar a los pies del Partido Comunista.

Esta obscenidad, este apriorismo exhibicionista del terrorismo, contrariamente al apriorismo inverso del secreto en el sacrificio y en el ritual, explica su afinidad con los media, a su vez el estadio obsceno de la información. Sin los media, no habría terrorismo, según se dice. Y es cierto que el terrorismo no existe en sí mismo: es el rehén de los media, de la misma manera que ellos lo son de él. No hay final para este encadenamiento del chantaje; todo el mundo es el rehén del otro, es el fin del fin de nuestra relación llamada «social». Existe, además, otro término detrás de todo eso, que es como la matriz de este chantaje

circular: son las masas, sin las cuales no habría ni media ni terrorismo.

Las masas son el prototipo absoluto del rehén, de la cosa tomada como rehén, es decir anulada en su soberanía, abolida e inexistente como sujeto, pero ¡cuidado! radicalmente incambiable como objeto. A" igual que el rehén, no hay nada que hacer con ellas y no sabemos cómo librarnos. Ahí está la revancha inolvidable de las masas. Esta es la fatalidad de la manipulación, que jamás puede ser ni hacer las veces de la estrategia.

En efecto, sigue siendo por nostalgia como diferenciamos un manipulador activo de un manipulado pasivo, reverberando de este modo las viejas relaciones de dominación y de violencia [45] en la nueva era de las tecnologías suaves. Sí tomamos una de las figuras de la manipulación, la unidad mínima pregunta/respuesta en las entrevistas, sondeos y otras formas de sollicitación dirigida: la respuesta está inducida en todas ellas por la pregunta, cierto, pero el que plantea la pregunta no tiene mayor autonomía: sólo puede plantear las preguntas que tienen posibilidades de recibir una respuesta circular; así pues, se halla prendido con toda precisión en el mismo círculo vicioso. No puede ejercer por su parte una estrategia, existe manipulación por ambos lados. El juego es igual, o mejor dicho la postura es igualmente nula.

El caso Moro ya ofrecía un bonito ejemplo de esta estrategia de suma nula cuya caja negra son los media y cuyo amplificador las masas inertes y fascinadas. Gigantesco ciclo de cuatro protagonistas, por el que circula una responsabilidad inencontrable. Escena giratoria de la transpolítica.

En la persona translúcida de Moro, es el Estado vacío, ausente (el poder que nos traspasa sin afectarnos, al que traspasamos también sin alcanzarle), lo que toman como rehén los terroristas, a su vez clandestinos e inaferrables; unos y otros imitando desesperadamente al poder y al contra-poder. Imposible negociar, la muerte de Moro significa que ya no hay nada a

negociar entre dos partes que en realidad son rehenes recíprocos, como en cualquier sistema de responsabilidad ilimitada. (La sociedad tradicional es una sociedad de responsabilidad *limitada*; gracias a eso puede funcionar. En una sociedad de responsabilidad ilimitada, o sea en la que los términos del intercambio ya no intercambian nada, sino que se intercambian constantemente entre sí, el conjunto gira en redondo, sin producir otra cosa que efectos de vértigo y de fascinación. Hay que decir que Italia, que ya ha dado a la historia sus más hermosos espectáculos, el Renacimiento, Ve-necia, la Iglesia, el *trompe-l'oeil*, la ópera, sigue ofreciéndonos hoy, con el espectáculo del terrorismo, el episodio más fértil y más barroco, en una complicidad global de toda la sociedad italiana: ¡terrorismo *dell'arte!*)

Con el secuestro del juez D'Urso, se ha operado una vuelta [46] de tuerca. Ya no es tanto el Estado oficial contra los terroristas libres y clandestinos, son los terroristas prisioneros, convertidos en jueces desde el fondo de sus cárceles (mientras que el juez D'Urso cae simbólicamente prisionero) contra el secreto de la información (los media pretenden ignorar su existencia). Los polos han cambiado: los terroristas presos, en cierto modo liberados de la clandestinidad, ya no negocian con la clase política sino con la clase «mediática».

En realidad, allí aparece también que:

—no hay nada a negociar: los textos cuya difusión exigen las B.R. son políticamente ridículos, y además un secreto a voces;

—el Estado ya no sabe qué hacer con los detenidos, más molestos aún en la cárcel que en la clandestinidad, al igual que las B.R. con su rehén.

Queda en efecto de responsabilidad giratoria que las B.R. consiguen crear, y en el que el Estado, la clase política, y los mismos media, se descubren responsables de la eventual muerte de D'Urso con igual razón que los terroristas. Hacer circular una responsabilidad máxima al vacío equivale a hacer estallar la irresponsabilidad general, y por tanto hacer estallar el contrato

social. La regla del juego político aparece abolida no por el ejercicio propio de la violencia, sino por la circulación alocada de los actos y de las imputaciones, de los efectos y de las causas, por la puesta en circulación forzada de valores de Estado, como la violencia, la responsabilidad, la justicia, etc.

Esta presión es fatal para la escena política. Va acompañada de un ultimátum implícito que es más o menos el siguiente: «¿Qué precio está dispuesto a pagar para ser librado del terrorismo?» Sobreentendido: el terrorismo sigue siendo un mal menor que el Estado policiaco capaz de acabar con él. Y es muy posible que asintamos secretamente a esta proposición fantástica: no hace falta «conciencia política» para eso, es una secreta balanza del terror la que nos permite adivinar que la irrupción espasmódica de la violencia es preferible que su ejercicio racional en el [47] marco del Estado, que su prevención total al precio de un dominio programático total.

Es preferible en cualquier caso que algo equilibre al Estado en su omnipotencia. Si las mediaciones que garantizaban este equilibrio relativo al mismo tiempo que la regla de juego político han desaparecido, si el contrato social ha desaparecido al mismo tiempo que la posibilidad para cada cual de inventarse socialmente, es decir, de sacrificar espontáneamente una parcela de su libertad en vistas al bienestar colectivo, por el motivo de que todo está ya virtualmente asumido por el Estado (eso significa también el final del intercambio: el individuo ya no puede negociar su parcela de libertad, a falta de lo cual aparece como un rehén, un asegurado vivo), entonces es inevitable que el Estado suscite, a medida de la desaparición de esta escena política, una forma, radical y fantasmal al mismo tiempo, de contestación: el fantasma del terrorismo, que juega el mismo juego que él, y con el cual establece el Estado una especie de perverso nuevo contrato social.

En cualquier caso, este ultimátum deja al Estado sin respuesta, pues le obliga a hacerse más terrorista que los terroristas. Y

arroja los media a un dilema imposible: si ya no queréis más terrorismo, tendréis que renunciar incluso a la información.

La cuestión del rehén es apasionante porque plantea la cuestión de la incambiabilidad. El cambio es nuestra ley, y el cambio tiene sus reglas. Ahora bien, estamos en una sociedad en la que el cambio es cada vez más improbable, en la que cada vez pueden negociarse realmente menos cosas porque se han perdido las reglas, o porque al generalizarse el intercambio ha hecho aparecer los últimos 'objetos irreductibles a él, y éstos se han convertido en las auténticas puestas.

Estamos viviendo el final del .intercambio. Ahora bien, sólo el intercambio nos protege del destino. Ahí donde el intercambio ya no es posible, nos encontramos en una situación de fatalidad, de destino. [48]

Lo inintercambiable es el objeto puro, aquel cuya fuerza prohíbe tanto poseerlo como cambiarlo. Algo muy precioso que no sabemos cómo sacarnos de encima. Quema en las manos, no se negocia. Algo a lo que se mata, pero que se venga. El cadáver juega siempre este papel. La belleza también. Y el fetiche. Carece de valor, pero no tiene precio. Es un objeto sin interés, y al mismo tiempo completamente singular, sin equivalente y por así decirlo sagrado.

El rehén participa de los dos a un tiempo: es un objeto anulado, abolido, anónimo, y un objeto absolutamente diferente, excepcional, de alta intensidad, peligroso, sublime (tan peligroso como el terrorista: preguntad a los responsables de la liberación de los rehenes si éstos no inspiran, por su misma existencia, por su misma presencia, el mismo terror que el terrorista; por otra parte, para liquidar la situación, la supresión de los rehenes es objetivamente equivalente a la de los terroristas: los gobiernos elegirán unas veces una y otras la otra, según la coyuntura).

Por todos estos motivos, el rehén ya no es negociable en secreto. Precisamente a causa de su convertibilidad absoluta. Ninguna situación realiza hasta tal punto esta paradoja: arrancado al circuito del intercambio, el rehén se convierte en intercambiable

por cualquier cosa. Convertido en sagrado por sustracción, por el estado de excepción radical en que está situado, el rehén se convierte en el equivalente fantástico de todo el resto.

El rehén no queda lejos del fetiche, o del talismán, otro objeto sustraído del contexto mundial para convertirse en el centro de una operación singular, la de la omnipotencia del pensamiento. El juego, en especial el juego de azar, no busca otra cosa: el dinero retirado de la circulación y entregado a la pérdida se convierte en la puesta de una convertibilidad prodigiosa, de una multiplicación mental a través del pensamiento que sólo es posible cuando el dinero ha tomado la forma de objeto puro, perfectamente artificial, ficticio, fetiche.

Pero sabemos que el fetiche no puede ser devuelto al mundo corriente (que excluye la omnipotencia del pensamiento), ni el [49] dinero del juego ser invertido en el circuito económico; es la ley secreta del otro circuito. De igual manera existen enormes dificultades en convertir el rehén en valores fiduciarios o políticos. Es la ilusión del terrorista, la ilusión terrorista en general: el intercambio jamás se ha producido, el intercambio es imposible, al igual que la tortura por otra parte, en la que los sufrimientos del torturado son inconvertibles en beneficios políticos, o por lo menos en placer para el torturador. Así el terrorista no puede nunca reconvertir verdaderamente al rehén; en cierto modo lo ha arrancado demasiado violentamente de la realidad para poder devolverlo a ella.

La toma de rehén es a la vez el intento desesperado de radicalizar la correlación de fuerzas y de recrear un cambio en la cumbre, de atribuir a un objeto o a un individuo un valor inestimable mediante el rapto o la desaparición (por consiguiente, mediante la escasez absoluta) y el fracaso paradójico de este intento, ya que equivaliendo el rapto a una anulación del sujeto, este valor de cambio se desmorona en las propias manos de los terroristas. Por otra parte, en la situación así creada, el sistema se ingenia con gran rapidez para descubrir que puede funcionar sin este individuo (Moro por ejemplo) y que, en cierto modo, es

preferible no recuperarlo, pues un rehén suelto es más peligroso que un rehén muerto: está contaminado, su única fuerza es esa contaminación maléfica (hubiera sido una buena estrategia de las B.R., después de haber anulado a Moro como hombre de Estado, volver a poner en juego este muerto-viviente que ya nadie quería, este naípe envenado que habría perturbado toda baraja política. Entonces les hubiera tocado a los otros desembarazarse de él).

Si la convertibilidad es imposible, resulta, a fin de cuentas, que el terrorista sólo intercambia su propia vida contra la del rehén. Y esto explica la extraña complicidad que acaba por reunirles. Al sustraer violentamente al rehén del circuito del valor, también el terrorista se sustrae al circuito de la negociación. Ambos están fuera de circuito, cómplices en su estado de excepción, [50] y lo que se instituye entonces entre el uno y el otro, más allá de la convertibilidad imposible, es una figura dual, figura de seducción quizás —la única figura moderna de la muerte compartida, sin dejar de ser la figura extrema de la muerte indiferente— tan inintercambiable que es indiferente.

O bien hay que admitir que la toma del rehén jamás tiene por fin la negociación: produce lo inintercambiable. El «¿cómo librarse de él?» es un falso problema. La situación es original en tanto que es inextricable. Hay que concebir el terrorismo como un acto utópico que proclama de entrada con violencia la inintercambiabilidad, poniendo experimentalmente en escena un cambio imposible, y verificando con ello al extremo una situación banal: la nuestra, la de la pérdida histórica de la escena del intercambio, de la regla del intercambio, del contrato social. Pues ¿dónde está entonces el otro, con quien negociar lo que quedaba de libertad y de soberanía, con quien jugar el juego de la subjetividad y de la alienación, con quien negociar mi imagen reflejada?

Eso es exactamente lo que ha desaparecido, la buena y tradicional alteridad de la relación, la buena y tradicional inversión del sujeto en el contrato y el intercambio racional, espacio a un

tiempo de la rentabilidad y de la esperanza. Todo eso deja lugar a un estado de excepción, a una especulación insensata, que tiene tanto de duelo como de provocación. La toma de rehén es una especulación de ese tipo: efímera, insensata, instantánea. No tiene, por tanto, esencia política, se inscribe de entrada como nostalgia de un trato fantástico, nostalgia de un intercambio imposible, denuncia de la imposibilidad de ese intercambio.

Lo Obsceno

Todas estas figuras, que aparecen como las de una indiferencia exacerbada, de una exacerbación del vacío, la de la obesidad, la del terror, son también las de la pérdida de la ilusión, [51] del juego y de la escena, figuras, por tanto, de lo OBSCENO.

Pérdida de la escena del cuerpo en el obeso, pérdida de la escena del intercambio en el rehén, pérdida de la escena sexual en la obscenidad, etc. Pero también pérdida de la escena de lo social, de lo político, de la escena teatral. En todas partes una pérdida del secreto, de la distancia y del dominio de la ilusión.

Se ha olvidado completamente esta forma de soberanía que consiste en el ejercicio de los simulacros en tanto que tales. Ahora bien, la cultura nunca ha sido otra cosa: la división colectiva de los simulacros, a la que se opone actualmente para nosotros la división forzada de lo real y del sentido. La única soberanía está en el dominio de las apariencias, la única complicidad está en la división colectiva de la ilusión y del secreto.

Todo lo que olvida esta escena y este dominio de la ilusión para ir a dar en la simple hipótesis y dominio de lo real cae en lo obsceno. El modo de aparición de la ilusión es el de la escena, el modo de aparición de lo real es el de lo obsceno.

Existe un terror, al mismo tiempo que una fascinación, por el engendramiento perpetuo de lo mismo por lo mismo. Esta confusión es precisamente la de la naturaleza, es la confusión natural de las cosas, y sólo el artificio puede terminar con ella.

Sólo el artificio puede conjurar esta indiferenciación, este acoplamiento de lo mismo con lo mismo.

No hay nada peor que lo que es más verdadero que lo verdadero. Como el ser clónico, o el autómatas en la historia del ilusionista. En este último caso, lo que resulta terrorífico no es la desaparición de lo natural en la perfección de lo artificial (este autómatas fabricado por el ilusionista imitaba a la perfección todos los movimientos humanos, hasta llegar a ser indiscernible del pro-Dio ilusionista), sino al contrario la desaparición del artificio en la evidencia de lo natural. Se produce ahí una especie de escándalo que es insoportable. Esta indiferenciación nos remite a una naturaleza terrorífica. A ello se debe que el ilusionista [52] copia a continuación el auténtico autómatas, con la rigidez algo canica de los gestos, restituyendo de este modo, en contra del terror de la semejanza, el juego y la fuerza de la ilusión.

Lo que ya no produce ilusión es muerte, que inspira terror, lo que hace el cadáver, pero también el ser clónico, y más generalmente todo lo que se confunde tanto consigo mismo que no es capaz de jugar con su propia apariencia. Este límite de la desilusión es el de la muerte.

En contra de la verdad de lo verdadero, en contra de lo más (verdadero que lo verdadero (que se convierte inmediatamente en pornográfico), en contra de la obscenidad de la evidencia, en contra de esa promiscuidad inmunda consigo mismo que se llama el parecido, hay que recomponer la ilusión, recuperar la ilusión, esta fuerza a la vez inmoral y maléfica de arrebatarse lo mismo a lo mismo que se llama la seducción. La seducción en contra del terror: he aquí la apuesta, no hay otra.

Desaparición de cualquier escena, de cualquier poder de ilusión, desaparición de la distancia, de esa distancia que mantienen el ceremonial o la regla del juego; triunfo de la promiscuidad en todos los terrenos. La erotización, la sexualización no son más que la expresión de esta mezcla, de esta confusión de todos los papeles. La psicología en especial, siempre ambigua y

desdichada, va unida a la pérdida de los espacios escénicos distintos y de cualquier regla del juego. La «otra escena», la del inconsciente y de la fantasía, es incapaz de consolarnos de la pérdida de aquélla, fundamental, que era la escena de la ilusión. La ilusión no es falsa, pues no utiliza signos falsos, utiliza signos insensatos. Este es el motivo de que desilusione nuestra exigencia de sentido, pero de una manera encantadora.

Es lo que hace la imagen en general, más sutil que lo real, puesto que sólo tiene dos dimensiones, y por consiguiente siempre es más seductora (es realmente el diablo quien ha poblado de ellas el universo). Es lo que hace el *trompe-l'oeil*: añadiendo a [53] la pintura la ilusión de lo real, es en cierto modo más falso que lo falso, es un simulacro en segundo grado.

También la seducción es más falsa que lo falso, puesto que utiliza unos signos, que ya son unas semejanzas, para hacerles perder su sentido: engaña los signos y los hombres. Quien no ha perdido jamás el sentido de una palabra o de una mirada no sabe lo que ocurre con esta perdición, la de abandonarse a la ilusión total de los signos, al dominio inmediato de las apariencias, es decir, ir más allá de lo falso, en el abismo absoluto del artificio.

Lo falso no hace más que intrigar nuestro sentido de lo verdadero; lo más falso que lo falso nos conduce más allá, nos hechiza sin apelación posible. En el mundo real, lo verdadero y lo falso se equilibran, y uno gana lo que pierde el otro. En el movimiento de la seducción (pensemos también en la obra de arte), es como si lo falso resplandeciera con toda la fuerza de lo verdadero. Es como si la ilusión resplandeciera con toda la fuerza de la verdad. ¿Qué podemos hacer en contra de eso? Ya no hay nada real ni significación que resista. Cuando una forma resplandece con la energía inversa, cuando la energía de lo falso resplandece con la fuerza de lo verdadero, o cuando el Bien resplandece con la energía del Mal; cuando, en lugar de enfrentarlos, una especie de anamorfosis singular guía el tránsito de una forma a otra, el tránsito de una energía a la energía inversa, ¿qué se puede oponer a este movimiento singular?

En esta escalada a los extremos, la lógica de la simultaneidad desempeña unos efectos inversos. Quizás hay que oponer radicalmente los efectos de la obscenidad y los de la seducción, pero ¿es posible que convenga también acumularlos, y abarcarlos conjuntamente en su inextricable anamorfosis?

Así en el juego con dinero se resuelven de una manera deslumbrante la obscenidad total y la ilusión secreta del valor.

El juego es grande porque es al mismo tiempo el lugar del éxtasis del valor y el lugar de su desaparición. No de su transgresión en el *potlatch* y el gasto, esto sigue siendo la utopía trascendente [54] de Bataille, el último sueño de la economía política. No, en el juego, el dinero no es producido ni destruido, desaparece como valor y resurge como apariencia, es devuelto a su apariencia pura, en la reversibilidad inmediata de la ganancia y de la pérdida.

La obscenidad del juego es total, puesto que ya no apela a ningún tipo de profundidad o de valor: en él el dinero corre desnudo, metamorfoseado en circulación pura, en fascinación pura, en pasión formal, en goce transparente, frío y superficial. Lubricidad desencarnada, forma extática del valor.

Pero el secreto del juego también es total: consiste en que el dinero no existe. Es como el secreto del poder: es lo que no existe; o el de la seducción: el deseo no existe. El dinero no existe como esencia, ni como sustancia, ni como valor. Y el juego lo devuelve a esta inexistencia.

Es todo lo contrario de la economía política y del intercambio, en los que el dinero soporta toda la operación simbólica del valor. Aquí se trata del reparto del dinero como puro simulacro, aliviado de cualquier obscenidad para circular únicamente de acuerdo con la regla arbitraria del juego.

El secreto del juego consiste en que el dinero no tiene sentido. Sólo existe como apariencia. Y la sustancia del valor aparece en él volatilizada por el juego de las apariencias, por la arbitrariedad de la regla.

Si es capaz de autogenerarse de una manera loca al igual que las cifras pueden multiplicarse por una mera operación mental, es porque no existe. Ocurre como en ese juego en el que se trata de memorizar el mayor número de términos posibles: se llega infinitamente más lejos cuando se consigue olvidar el sentido de las palabras.

No se trata de consumo o de gasto; pues hay que creer apasionadamente en el dinero y en el valor para consumirlos, de la misma manera que hay que creer apasionadamente en la ley para transgredirla. Se trata de unas pasiones cálidas. En este caso no hay que creer en nada, hay que poseer un secreto, el de la [55] inexistencia del dinero, si no es como fuerza de apariencias y de metamorfosis (o, lo que equivale a lo mismo, a la fuerza de simulación absoluta del juego). Se trata de una pasión cool, una forma de éxtasis frío. El cálculo forma parte de él, al igual que la regla y todo lo que participa del salvaje ritual de las apariencias. El cálculo funciona ahí como una máscara, con la misma intensidad que una máscara. Regula, más allá de las apariencias, el juego de las divinidades móviles, la objetividad oculta detrás de la subjetividad de las apariencias.

Pero si lo falso puede transparentar toda la fuerza de lo verdadero —ésta es la forma sublime de la ilusión y de la seducción—, también lo verdadero puede transparentar toda la fuerza de lo falso —y es la forma de la obscenidad.

Eso es lo obsceno, lo más verdadero que lo verdadero, la plenitud del sexo, el éxtasis del sexo, la forma pura y vacía, la forma auténticamente tautológica de la sexualidad (sólo la tautología es auténticamente verdadera). Es el acoplamiento de lo verdadero con lo verdadero. Es el sexo tomado en su propia exhibición, fijado en su excrecencia orgánica, orgásmica, como el cuerpo en la obesidad, como las células en las metástasis cancerosas. No una forma envilecida, caricaturesca y simplificada de la sexualidad, sino la exacerbación lógica de la función sexo, lo más sexo que el sexo, el sexo elevado a la potencia sexual; no es la copulación de los cuerpos lo que es

obsceno, es la redundancia mental del sexo, es la escalada de verdad que conduce al vértigo frío de la pornografía.

Ahora bien, el mismo proceso lleva al vértigo encantado de la seducción. La plenitud en la que sólo se transparenta el vacío (el desfallecimiento del universo pornográfico, la ausencia espectacular de sensualidad y de placer), eso es lo obsceno. La extenuación del sentido, la cualidad de efímero del signo en el que transparenta el extremo del placer, eso es la seducción. Pero en [56] ambos casos, es la de una cualidad sobre sí misma hacia su forma pura, hacia su irradiación extática.

Y no es únicamente una cualidad lo que puede extasiarse de este modo, también puede hacerlo la ausencia de cualidad: existe una radiación extática de lo neutro, lo neutro también puede potencializarse. Esto produce algo monstruoso, en lo que la obscenidad interviene en buena parte. La pornografía es precisamente un arte de exhibición de lo neutro, de radiación forzada de lo neutro.

La obscenidad de esencia sexual es piadosa e hipócrita, pues nos aleja de concebir la obscenidad en su forma general. Esta caracteriza toda forma que se fija en su aparición, que pierde la ambigüedad de la ausencia para agotarse en una visibilidad exacerbada.

Más visible que lo visible, eso es lo obsceno.

Más invisible que lo invisible, eso es lo secreto.

La escena es del orden de lo visible. Pero ya no hay escena de lo obsceno, sólo hay la dilatación de la visibilidad de todas las cosas hasta el éxtasis. *Lo obsceno es el fin de toda escena*. Además, es de mal augurio, como su nombre indica. Pues esta hipervisibilidad de las cosas también es la inminencia de su fin, el signo del apocalipsis. Todos los signos la llevan sobre ellos, y no únicamente los signos infrasensuales y desencarnados del sexo. Es, con el fin del secreto, nuestra condición fatal. Sí se resuelven todos los enigmas, las estrellas se apagan. Si todo el secreto es entregado a lo visible, y más que a lo visible: a la evidencia obscena, si toda ilusión es entregada a la

transparencia, entonces el cielo se hace indiferente a la tierra. En nuestra cultura todo se sexualiza antes de desaparecer. Ya no es una prostitución sagrada, sino una especie de lubricidad espectral, que se apodera de los ídolos, de los signos, de las instituciones, del discurso; la alusión, la inflexión obscena que se apodera de todos discursos, [57] esto debe ser considerado como el signo más seguro de su desaparición.

No hay obscenidad cuando el sexo está en el sexo, cuando lo social está en lo social, y en ningún otro lado. Pero hoy desborda por todas partes, como la sexualidad: se habla de la «relación» social como de la «relación» sexual. Ya no es una socialidad mítica trascendente, es una socialidad patética de aproximación, de contacto {como las lentillas}, de prótesis, de reaseguro. Es un social de luto, una alucinación incesante por el grupo de su determinación perdida. El grupo está obsesionado por la socialidad como el individuo lo está por el sexo: ambos están sexualmente obsesionados por su desaparición.

Hoy todos somos unos trabajadores sociales. ¿Qué es lo social, que ya sólo es un trabajo? ¿Quién ya no cree ni siquiera en su existencia de hecho o de derecho, quién cree únicamente en su propia reproducción forzada, en el marco de un mercado en el que se ve sometido, como cualquier otra mercancía, a la ley de la escasez, de la producción y del cambio? Incluida la publicidad, puesto que por doquier en los media, en la ideología y en los discursos, lo social se hace su propia publicidad.

En un mundo en el que la energía de la escena pública, la energía de lo social como mito y como ilusión (cuya intensidad es máxima en las utopías), está en vías de desaparición, lo social se hace monstruoso y obeso, se dilata hasta la dimensión de un cuerpo mamario, celular, glandular, que, antes, se ilustraba en sus héroes, y hoy se valora en sus disminuidos físicos, sus tarados, sus degenerados, sus atrasados mentales, sus asociales, en una giganteca empresa de maternalismo terapéutico.

Lo social sólo tiene existencia en ciertos límites, aquéllos en los que se impone como puesta, como mito, diría casi como destino,

como desafío, y jamás como realidad, en cuyo caso se aniquila en el juego de la oferta y de la demanda. También el cuerpo se aniquila en el juego de la oferta y de la demanda sexual, también [58] él pierde aquella fuerza mítica que le convierte en un objeto de seducción...

Respecto a lo social, puede decirse que su obscenidad está hoy plenamente realizada, es la del cadáver del que no sabemos como librarnos, más exactamente, entra en esta fase maldita de la putrefacción. Es entonces, antes de resecarse y recuperar la belleza de la muerte, cuando el cuerpo pasa por una fase realmente obscena y debe ser conjurado a cualquier precio y exorcizado, pues ya no representa nada, ya no tiene nombre, y su contaminación innumerable lo invade todo.

Todo lo que se impone por su presencia objetiva, es decir abyecta, todo lo que ya no posee el secreto ni la ligereza de la ausencia, todo lo que, como el cuerpo en putrefacción, está entregado a la única operación material de su descomposición, todo lo que, sin ilusión posible, está entregado a la única operación de lo real, todo lo que, sin máscara, sin maquillaje y sin rostro, está entregado a la operación pura del sexo o de la muerte, todo esto puede ser denominado obsceno y pornográfico.

Muchas cosas son obscenas porque tienen un exceso de sentido, porque ocupan demasiado espacio. Alcanzan de ese modo una representación desorbitante de la verdad, es decir, el apogeo del simulacro.

Cuando todo es político, se llega al fin de la política como destino, al comienzo de la política como cultura, y a la miseria inmediata de esta cultura política.

Cuando todo se hace cultural, se llega al fin de la cultura como destino, al principio de la cultura como política, y a la miseria inmediata de esta política cultural.

Lo mismo ocurre con lo social, la historia, la economía, el sexo. El punto máximo de extensión de estas categorías, anteriormente diferenciadas y específicas, señala su punto de trivialización y la

inauguración de una esfera transpolítica que es fundamentalmente [59] la de su desaparición. Fin de las estrategias fatales, comienzo de las estrategias banales.

Se ha creído realizar un descubrimiento subversivo al afirmar que el cuerpo, el deporte, la moda eran política. Con ello no se ha hecho más que precipitar su indiferenciación en una niebla analítica e ideológica, un poco como al descubrir que todas las enfermedades son psicosomáticas. Vaya descubrimiento, que no sirve para nada: significa englobarlas en una categoría de más baja definición.

En todas partes la evidencia recibida de una generalización de este tipo —política, cultural, social, sexual, psicológica— señala su sentencia de muerte. La multidisciplinaridad bajo todas sus formas es su síntoma: cada disciplina se alinea sobre los conceptos degenerados de la otra.

O bien habría que pensar entonces en la mezcla de los conceptos y de las categorías como en la mezcla y la promiscuidad de las razas, con unos efectos barrocos de transfiguración —efectos visibles en los Estados Unidos en la violencia de la indiferencia, violencia de la yuxtaposición, violencia de la promiscuidad—, nueva escena de lo obscuro. Pero entonces la obscenidad está como transfigurada por la aceleración, por la velocidad corpuscular de los cuerpos, de los signos, de las imágenes.

La obscenidad adopta todos los rostros de la modernidad. Estamos acostumbrados a verla inicialmente en la perpetración del sexo, pero se extiende a todo lo que puede ser perpetrado a la vista, se convierte en la perpetración de esa misma visibilidad. Prostitución asesina, a imagen y semejanza de algunos rodajes hiperreales de América del Sur, en los que las violencias sádicas de la pantalla se perpetran de hecho durante el rodaje. ¿Aberrraciones asesinas? No es tan seguro, pues descienden en línea recta de la fantasía de restitución íntegra de lo real, de la resurrección del detalle, que son características del porno, pero también [60] bien del retro en el registro del pasado, o al «documento» o a la «vida» en el registro de la vida *tout court*.

El porno tiende al documento del sexo, el retro tiende al documento del evento, del rasgo cultural, del personaje histórico. Alucinante de detalles, expurgado de cualquier nostalgia a fuerza de signos demasiado exactos. Se trata exactamente de una exacción: se expulsan las cosas a la realidad, se las significa a la fuerza. Pero es posible que las cosas sólo sean «verdaderas» a ese precio: el de ser mostradas bajo una luz demasiado cruda, con un índice de fidelidad demasiado fuerte.

Así es como a partir de ahora todo lo real ha pasado a la hiperrealidad porno, todo lo presente ha pasado a lo retro, toda la musiquilla del sentido ha pasado a la estereofonía de las señales que nos acunan.

Es la obscenidad de todo lo que es incansablemente filmado, filtrado, revisado y corregido bajo el gran angular de lo social, de la moral y de la informado!*. Esas personas a las que se les arrebató su vida en la tele, toda la Francia profunda a la que se le hace pasar por la confidencia y por la confesión públicas, hasta los animales han sido sometidos al chantaje educativo: antes se podía ver a una jirafa parir en directo, ¡qué maravilla!; hoy la emisión es trasladada a una escuela, donde veremos a los animales vistos por los niños, etc. El fílm más trivial sólo será proyectado a cambio de una discusión absurda e inútil: tecnología blanda de la cultura, socialización al máximo, obscenidad invasora del comentario social ininterrumpido.

Solicitud, sensibilización, empalme, atracción, contacto, conexión: toda esta terminología es la de una obscenidad blanca, de una deyección, de una abyección ininterrumpidas. Es la obscenidad del cambio, de esta liquidez feroz de los signos, de los valores, de esta extroversión total de los comportamientos en lo operacional... Obscenidad blanca e impersonal de los sondeos y de las estadísticas; las masas obligados a entregar su secreto, incluso si no lo tienen. Todo el mundo debe entregar su secreto, franquear el umbral del silencio y entrar en el espacio inmanente [61] de la comunicación, allí donde llega incluso a borrarse la

dimensión mínima de la mirada. Dígase lo que se diga, la mirada nunca es obscena. Es obsceno por el contrario lo que ya no puede ser mirado, ni por tanto seducido, todo lo que, animado o inanimado, ya no puede estar rodeado de esta seducción mínima de la mirada y que está entregado, desnudo, sin secreto, a la devoración inmediata.

La obscenidad es la proximidad absoluta de la cosa vista, el hundimiento de la mirada en la pantalla de la visión: hipervisión en primer plano, dimensión sin retroceso, promiscuidad total de la mirada con lo que se ve. Prostitución.

Nosotros, especialmente los occidentales, devoramos las caras como los sexos, en su desnudez psicológica, en su afectación de verdad y de deseo. Desprovistas de máscaras, de signos, de ceremonial, resplandecen en efecto con la obscenidad de su demanda. Y nosotros nos sometemos a la solicitud de esta verdad inencontrable, perdemos todas nuestras energías en el desciframiento en vacío. Sólo las apariencias, es decir, unos signos que no dejan filtrar el sentido, nos protegen de esta irradiación, de esta pérdida de sustancia en el espacio vacío de la verdad.

El rostro despojado de sus apariencias no es más que un sexo, el cuerpo despojado de sus apariencias está desnudo y obsceno (aunque la desnudez pueda revestir el cuerpo y protegerlo de la obscenidad).

Es imposible sin duda despojar totalmente un cuerpo o un rostro de sus apariencias para entregarlo a la pura concupiscencia de la mirada, despojarlo de su aura para entregarlo a la pura concupiscencia del deseo, despojarlo de su secreto para entregarlo, a la pura operación del desciframiento. Pero no hay que infravalorar la fuerza de lo obsceno, su capacidad de exterminio de cualquier ambigüedad y de cualquier seducción para entregarnos a la fascinación definitiva de cuerpos sin rostros, de rostros sin ojos y de ojos sin miradas. Tal vez, por otra parte, esto nos atraiga de antemano: un universo perfectamente

extático y obsceno de objetos [62] puros, transparentes entre sí, y que se estrellarán entre sí como núcleos puros de verdad.

Esta obscenidad arrastra consigo los restos de una ilusión de la profundidad, y la última pregunta que se podía seguir formulando a un mundo desencantado: ¿existe algún sentido oculto? Cuando todo está sobresignificado, el mismo sentido se hace inaferrable. Cuando todos los valores están sobreexpuestos, en una especie de éxtasis indiferente (incluido lo social en el socialismo de la Francia actual), lo que aparece aniquilado es el crédito de este valor.

Así pues, podía existir una especie de astucia por parte de la pornografía tradicional. Lo pomo dice en el fondo: en alguna parte existe un sexo bueno, puesto que yo soy su caricatura. Existe una medida, puesto que yo soy su exceso. Ahora bien, toda la cuestión está ahí: ¿existe un buen sexo en alguna parte, un sexo como valor ideal del cuerpo, como «deseo» y que debe ser liberado? El estado virtual de las cosas, el de una explicitación total del sexo, responde: no. El sexo puede ser perfectamente liberado, perfectamente transparente, no sólo sin deseo sino también sin placer (pero es algo que funciona).

Se trata de la misma pregunta planteada a la economía política: más allá del valor de cambio que encarna la abstracción y la inhumanidad del capitalismo, ¿existe una buena sustancia del valor, un valor de uso ideal de la mercancía, que puede y deba ser liberado? Sabemos perfectamente que no, que el valor de uso ha desaparecido en el horizonte del valor de cambio, y nunca fue otra cosa que un sueño paradójico de la economía política.

Es la misma pregunta de lo social: más allá, más acá de esta sociedad terrorista e hiperreal, de este chantaje omnipresente en la comunicación, ¿existe una buena sustancia de lo social, una idealidad de la relación social que puede y debe ser liberada? Evidentemente, la respuesta es no: el equilibrio, la armonía de un cierto contrato social ha desaparecido en el horizonte de la historia [63] y estamos entregados a la obscenidad diáfana del cambio. Y no hay que creer que vivíamos la realización de una

mala utopía: vivimos ni más ni menos la realización de la utopía, es decir, su hundimiento en lo real.

Lo mismo ocurre con el teatro y con la ilusión escénica.

El teatro barroco sigue siendo una especie de extravagancia de la representación. Indisociable de la fiesta, de las fuentes acuáticas, de los fuegos artificiales, de los artificios mecánicos (las grandes técnicas mecánicas empiezan ahí, en la producción de la ilusión teatral), en él la ilusión escénica es total. Al igual que en el simulacro contemporáneo del *trompe-l'oeil*, más real que lo real, pero sin intentar confundirse con él, sino al contrario: a fuerza de máquinas, de artilugios, de técnica y de falsificación, lo real es desafiado de acuerdo con sus propias reglas. Así ocurre con la perspectiva en la pintura y la arquitectura de los siglos XVI y XVII: su utilización es a menudo ilusionista y operativa. Sigue siendo una puesta en escena, una estrategia de las apariencias, no de lo real; la ilusión mantiene todo su poder sin entregar su secreto (no lo tiene).

Pero, de todos modos, se le obligará a confesar. Se atrapará al teatro en la trampa de la representación. A partir del siglo XVIII, se carga de «real», la escena se aleja de la simulación mecánica y de la metafísica de la ilusión, predomina la forma naturalista. La escena campea los prestigios de la metamorfosis por el discreto encanto de la trascendencia. Comienza la era crítica del teatro, contemporánea de los antagonismos sociales, de los conflictos psicológicos; de la era crítica de lo real en general.

Queda, no obstante, una puesta al nivel de esta representación. Sí bien el teatro ya no tiene la energía de la metamorfosis ni los efectos sagrados de la ilusión, mantiene una energía crítica, y una especie de encanto sacrilego —incluido en esta división de la escena y de la sala, también él forma crítica, espacio de trascendencia y de juicio.

Artaud es sin duda el último que pretendió salvar el teatro [64] arrancándolo de la escritura putrefacta de lo real, anticipando el fin de la representación y reinyectándole, a través de la crueldad, algo anterior incluso a la ilusión y al simulacro, algo de la

operación salvaje del signo sobre la realidad, o de la indiferenciación de los dos que sigue caracterizando los teatros irrealistas (Ópera de Pekín, teatro balines, y el propio sacrificio como escena de la ilusión asesina).

Hoy esta energía crítica de la escena, sin referirnos, claro está, a su poder de ilusión, está a punto de ser barrida. Toda la energía teatral se traslada a la denegación de la ilusión escénica y al antiteatro bajo todas sus formas. Si durante un período la forma/teatro y la forma de lo real contendían dialécticamente entre sí, hoy es la forma pura y vacía del teatro lo que contiene con la forma pura y vacía de lo real. Proscrita la ilusión, abolida la división de la escena y de la sala, el teatro baja a la calle y a la cotidianidad, pretende asumir todo lo real, disolverse en él, y al mismo tiempo transfigurarlo. La paradoja ha llegado al límite. Florecen entonces todas las formas «rotas» de animación, de creatividad y de expresión, de *happening* y de *acting out*; el teatro adquiere la forma de psicodrama terapéutico generalizado. Ya no es la famosa catarsis aristotélica de las pasiones, es una cura de desintoxicación y de reanimación. La ilusión ya no tiene valor: estalla la verdad en la expresión libre. Todos nosotros somos unos actores, todos unos espectadores, ya no hay escena, la escena está en todas partes, ya no hay regla, cada cual interpreta su propio drama, improvisa a partir de sus propias fantasías.

Forma obscena del antiteatro, presente en todas partes.

Pero también la de la antipedagogía, de la antipsiquiatría, en las que el saber y la locura se pierden en la complicidad psicodramática, del antipsicoanálisis, en el que analista y analizado acaban por intercambiar sus papeles: en todas partes donde desaparece una escena, los polos que sostenían una intensidad o una diferencia se ven afectados de inercia.

O de resurrección artificial, que es una de las formas de [65] la obscenidad. Una de las peripecias más significativas es ver la escena del trabajo, también en vías de desaparición, reactivada en el vacío, por decirlo de algún modo, en las fábricas-

simulacros alemanas en las que se conserva para uso de parados, y en la ausencia de cualquier producción «real», la vivencia psicosocial del proceso de trabajo. Maravillosa alucinación del mundo moderno: los parados son pagados por rehacer gratuitamente, valga la expresión, los mismos gestos de la producción, en una esfera que ahora es completamente inútil. Es exactamente el éxtasis del trabajo: viven la forma extática del trabajo. Nada más obsceno y al mismo tiempo más melancólico que esta parodia de trabajo. El proletario se convierte en ella en una puta envuelta en celofán.

Esta obscenidad blanca, esta escalada de la transparencia, alcanza su apogeo en el hundimiento de la escena política.

A partir del siglo XVIII, ésta se moraliza y se pone seria. Se convierte en el lugar de un significado fundamental: el pueblo, la voluntad del pueblo, las contradicciones sociales, etc. Es conminada a responder al ideal de una buena representación.

Mientras que la vida política anterior, al igual que la de la corte, se interpretaba de una manera teatral, a base de juego y de maquinación, ahora existe un espacio público y un sistema de representación (el mismo corte se instala simultáneamente en el teatro con la división entre la escena y la sala). Es el final de una estética, y el comienzo de una ética de la política, adjudicada a partir de entonces, como un espacio figurativo, no ya a la ilusión escénica, sino a la objetividad histórica.

Esta cristalización ética de la escena política engendra un prolongado proceso de rechazo (de la misma manera que la estructuración lingüística engendra un rechazo del signo). Lo obsceno nace ahí, en la parte exterior de la escena, en las tinieblas del sistema de representación. Así pues, inicialmente es oscuro: es lo que derrota a la transparencia de la escena de la misma manera que el inconsciente y la inhibición derrotan a la transparencia [66] de la conciencia. Lo que no es visible, ni representable, y posee por tanto una energía de ruptura, de transgresión, una violencia oculta. Esta es la obscenidad

tradicional, la de la inhibición sexual o social, de lo que no es representado, ni representable.

En nuestro caso sucede de manera diferente: la obscenidad es hoy por el contrario, *la de la superrepresentación*. Nuestra obscenidad radical ya no es la de lo oculto y de lo inhibido, sino la de la transparencia de lo social, la de la transparición de lo social (y del sexo) como sentido, como referencia, como evidencia. Se ha producido una inversión total. Y si la obscenidad era anteriormente el carácter secundario de la inhibición —era el infierno de la representación de la misma manera que se habla del infierno de la biblioteca nacional.—, contando a su favor con el encanto de lo prohibido, de sus fantasías y de sus perversiones, hoy estalla como carácter principal, hace estallar la escena de lo visible en una especie de éxtasis de la representación.

Al comienzo estaba el secreto, y era la regla del juego de las apariencias. Luego llegó la inhibición, y fue la regla del juego de la profundidad. Finalmente apareció lo obsceno, y fue la regla de juego de un universo sin apariencias y sin profundidad, de un universo de 'a transparencia. Obscenidad blanca.

Todo en él es superficial, pero ya no existe el secreto de estas cosas superficiales. Lo que era mantenido secreto, o incluso lo que no existía, se ha visto expulsado a la fuerza a lo real, representado por encima de cualquier necesidad y de cualquier verosimilitud. *Forcing* de la representación. Fijaros en el pomo: el orgasmo en color y en primer plano no es necesario ni verosímil, sólo es implacablemente verdadero, aunque no sea la verdad en absoluto. Es tan sólo abyectamente visible, incluso sí no es la representación de nada en absoluto.

Para que una cosa tenga un sentido, hace falta una escena, y para que exista una escena, hace falta una ilusión, un mínimo de ilusión, de movimiento imaginario, de desafío a lo real, que nos arrastre, que nos seduzca, que nos rebele. Sin esta dimensión [67] propiamente estética, mítica, lúdica, ni siquiera existe escena de lo político, en la que algo pueda constituir un evento. Y esta ilusión mínima ha desaparecido para nosotros: no hay

ninguna necesidad ni ninguna verosimilitud para nosotros en los acontecimientos de Biafra, de Chile, de Polonia, del terrorismo o de la inflación, o de la guerra fría. Tenemos una superrepresentación de ellos en los media, pero ninguna imaginación verdadera. Todo eso para nosotros es simplemente obsceno, puesto que a través de los media está hecho para ser visto sin ser contemplado, alucinado entre líneas, absorbido como el sexo absorbe al mirón: a distancia. Ni espectadores, ni actores: somos unos mirones sin ilusión.

Si estamos anestesiados, es que ya no existe estética (en el sentido literal) de la escena política, ya no existe ninguna puesta, ya no existe regla de juego. Pues la información y los media no son una escena, un espacio con perspectiva, en el que se interpreta algo, sino una pantalla sin profundidad, una banda perforada de mensajes y de señales a la que corresponde una lectura también perforada del receptor.

Nada puede compensar esta pérdida de toda escena y de toda ilusión en la simulación automática de lo social, en la simulación automática de lo político. Y menos que nada el discurso de los políticos, obligados todos ellos a simular en una gesticulación patética, pornógrafos de la indiferencia cuya obscenidad oficial acompaña y subraya la obscenidad de un universo sin ilusión. Por otra parte, a todo el mundo le importa un rábano. Estamos en el éxtasis de la política y de la historia — perfectamente informados e impotentes, perfectamente solidarios y paralizados, perfectamente fijados en la estereofonía mundial—, transpolitizados vivientes.

Hoy ya no hay trascendencia, sino la superficie inmanente del desarrollo de las operaciones, superficie lisa, operacional, de la comunicación. El período fáustico, prometeico, de la producción y del consumo es sustituido por la era proteica de las redes, por [68] la era narcisista y proteiforme de la conexión, del contacto, de la contigüidad, del *feed-back*, de la interfaz generalizada. Al igual que la televisión, todo el universo circundante, y nuestro propio cuerpo, se convierte en pantalla de control.

Las mutaciones decisivas de los objetos y del entorno moderno proceden de una tendencia a la abstracción formal y operacional de los elementos y de las funciones, de su homogeneización en un único proceso virtual, del desplazamiento de las gestualidades, de los cuerpos, de los esfuerzos a unos mandos eléctricos o electrónicos, de la miniaturización en el tiempo y en el espacio de los procesos cuya auténtica escena —que ya no es una escena— es la de la memoria infinitesimal y del micro proceso.

Han llegado los tiempos de una míniaturización del tiempo, del cuerpo, de los placeres. Ya no existe un principio ideal de estas cosas a escala humana. Sólo quedan unos efectos nuclearizados. Este paso de la escala humana a la escala nuclear es sensible en todas partes: este cuerpo, nuestro cuerpo, en el fondo resulta superfino, inútil en su extensión, en la multiplicidad y la complejidad de sus órganos, de sus tejidos, de sus funciones, a partir del momento en que todo se concentra actualmente en el cerebro y en la fórmula genética, que resumen por sí solos la definición operacional del ser. El campo, el inmenso campo geográfico, parece un cuerpo desértico cuya extensión carece de necesidad (y que nos aburre eventualmente atravesar) a partir del momento en que todos los eventos cristalizan en las ciudades, ellas mismas en vías de reducción a unos cuantos emplazamientos principales miniaturizados. Y el tiempo: ¿qué decir del inmenso tiempo libre que se nos ha dejado, un exceso de tiempo que nos rodea como un solar por construir, una dimensión ahora Inútil en su desarrollo a partir del momento en que la instantaneidad de la comunicación ha miniaturizado nuestros intercambios en una sucesión de instantes? [69]

Ya no estamos en el drama de la alienación, estamos en el éxtasis de la comunicación.

No cabe duda de que el universo privado era alienante, puesto que nos separaba de los demás, pero también recogía el beneficio simbólico de la alienación,, que es que la alteridad puede servir para lo peor y para lo mejor. Así la sociedad de consumo

fue vivida bajo el signo de la alienación, como sociedad del espectáculo, pero el espectáculo sigue siendo precisamente un espectáculo, nunca es obsceno, la obscenidad comienza cuando ya no hay escena, cuando todo se convierte en una transparencia inexorable.

Marx ya denunciaba la obscenidad de la mercancía unida al abyecto principio de su libre circulación. La obscenidad de la mercancía procede de que es abstracta, formal y ligera, en contra del peso y la densidad del objeto. La mercancía es leíble: al contrario del objeto, que jamás confiesa del todo su secreto, la mercancía manifiesta siempre su esencia visible, que es su precio. Es el espacio formal de transcripción de todos los objetos posibles: a través de ella comunican todos, es el primer gran médium de comunicación del mundo moderno. Pero el mensaje que ofrece es extremadamente simplificado, y siempre el mismo: es el valor de cambio. Así pues, en el fondo el mensaje ya no existe, el médium se impone en su circulación pura.

Basta con prolongar este análisis de Marx de la obscenidad de la mercancía para descifrar el universo de la comunicación.

No es únicamente lo sexual que se convierte en obsceno en la pornografía; existe actualmente toda una pornografía de la información y de la comunicación, de los circuitos y de las redes, una pornografía de las funciones y de los objetos en su legibilidad, su fluidez, su disponibilidad, su regulación, su polivalencia, en su significación forzada, en su expresión libre... Es la obscenidad de lo que es enteramente soluble en la comunicación.

A la obscenidad negra le sucede la obscenidad blanca; a la [70] obscenidad cálida le sucede la obscenidad fría. Ambas implican una forma de promiscuidad: la primera es la de las vísceras en un cuerpo, de los objetos acumulados en el universo privado, de lo que bulle en el silencio de la inhibición —promiscuidad orgánica, visceral, carnal—; .a segunda es la de una saturación superficial, de una sollicitación incesante, de un exterminio de los espacios intersticiales.

Levanto mi receptor telefónico: ya está, toda la red marginal me agarra, me acosa, con la insoportable buena fe de todo lo que pretende comunicar. Las radios libres hablan, cantan, se expresan, de acuerdo, todo esto es la fantasía de los contenidos. En términos de médium, el resultado es el siguiente: un espacio, el de la banda de F. M., se encuentra saturado, las emisoras se entrecabalgan, se mezclan, hasta el punto de que ya no comunican en absoluto. Algo que era libre ya no lo es en absoluto; yo ya no consigo saber lo que quiero, hasta tal punto está saturado el espacio, hasta tal punto es fuerte la presión de todo lo que quiere hacerse oír.

Caigo en el éxtasis negativo de la radio.

Existe, sin duda, un estado propio de fascinación unido a este delirio de comunicación, y, por tanto, un placer singular. Si seguimos a Caillois en su clasificación de los juegos —juegos de expresión, juegos de competición, juegos de azar, juegos de vértigo—, toda la tendencia de nuestra cultura contemporánea nos llevaría de una relativa desaparición de las formas de expresión hacia unas formas de azar y de vértigo, que ya no son unos juegos de escena, de espejo, de desafío, unos juegos duelos, sino más bien unos juegos extáticos, solitarios y narcisistas, cuyo placer ya no es el mismo, escénico y estético, exotérico, del sentido, sino aquel, aleatorio, psicotrópico, de la fascinación pura. Y esto no es un juicio negativo. Existe ciertamente una mutación original de las formas de percepción y de placer. Nosotros medimos mal sus consecuencias. Al querer aplicar nuestros antiguos criterios y reflejos de sensibilidad, desconocemos sin duda lo que puede ser el advenimiento de esta nueva esfera sensorial. [71]

Hay algo indudable: la escena nos apasiona, lo obsceno nos fascina. Con la fascinación y el éxtasis desaparece la pasión. Inversión, deseo, pasión, seducción, o también, según Caillois, expresión y competición: es el universo cálido. Éxtasis, obscenidad, fascinación, comunicación, o también, según

Caillois, riesgo y vértigo: es el universo frío, *cool* (el vértigo es frío, Incluso el de la droga).

De todos modos, tendremos que sufrir esta extroversión forzada de toda Interioridad y esta irrupción forzada de exterioridad que significa exactamente el imperativo categórico de la comunicación. ¿Debemos ayudarnos con unas metáforas patológicas? Si la histeria fue la patología de la puesta en escena exacerbada del sujeto, patología de la expresión, de la conversión teatral y operacional del cuerpo —si la paranoia fue la patología de la organización y de una estructuración rígida y celosa del mundo—, con la comunicación, la información, con la promiscuidad inmanente de todas las redes, con esta conexión continua, nos encontraríamos más bien en una nueva forma de esquizofrenia. Basta de histeria, basta de paranoia proyectiva, hablando con exactitud, y en su lugar este estado limpio que constituye el terror del esquizofrénico: la proximidad excesiva de todo, la promiscuidad inmunda de todas las cosas, que la tocan, la invierten, la penetran sin resistencia: ninguna aureola protectora, ni siquiera su cuerpo, la rodea. El esquizo está desprovisto de cualquier escena, abierto a pesar suyo a todo en la mayor confusión. El mismo es obsceno, la presa obscena de la obscenidad del mundo. Lo que le caracteriza es menos el alejamiento a unos años-luz de la realidad, el corte radical, que la proximidad absoluta, la instantaneidad total de las cosas, sin defensa, sin retroceso, el fin de la interioridad y de la intimidad, la sobreexposición y la transparencia al mundo, que le atraviesan sin que él pueda obstaculizarlo. Es que ya no puede producir los límites de su propio ser, y ya no puede reflejarse: ya no es más que una pantalla absorbente, [72] una plataforma giratoria e insensible de todas las redes de influencia.

Potencialmente lo somos todos.

Si eso fuera cierto, si eso fuera posible, este éxtasis obsceno y generalizado de todas las funciones sería exactamente el estado de transparencia deseado, el estado de reconciliación del sujeto

y del mundo, sería para nosotros en el fondo el juicio final, y ya habría ocurrido.

Dos eventualidades, tal vez equivalentes: nada ha sucedido todavía, nuestra desdicha procede en el fondo de que nada ha comenzado realmente (liberación, revolución, progreso...): utopía finalista. La otra eventualidad es que ya ha ocurrido todo. Ya estamos más allá del final. Todo lo que había sido metaforizado, ya está materializado, sumido en la realidad. Nuestro destino está ahí: es el fin del fin. Estamos en un universo transfiníto.
[73]

LAS ESTRATEGIAS IRÓNICAS

Lo hemos transgredido todo, incluido los límites de la escena y de la verdad.

Estamos realmente más allá. La imaginación ha alcanzado el poder, la luz, la inteligencia ha alcanzado el poder, vivimos o no tardaremos en vivir la perfección social, todo está ahí, el cielo ha bajado a la tierra, el cielo de la utopía, y lo que se perfilaba como una perspectiva radiante se vive ahora como una catástrofe a cámara lenta. Presentimos el sabor fatal de los paraísos materiales, y la transparencia, que fue la consigna ideal de la era de la alienación, se realiza actualmente bajo la forma de un espacio homogéneo y terrorista: hiperinformación, hípervisibilidad.

Ya no la magia negra de la prohibición, de la alienación y de la transgresión, sino la magia blanca del éxtasis, de la fascinación y de la transparencia. Es el fin del patetismo de la ley. Ya no habrá Juicio Final. Hemos pasado por él sin darnos cuenta.

Da igual. Estamos en el paraíso. La ilusión ya no es posible. Esta, que desde siempre ha puesto un freno a lo real, ha cedido, y asistimos al desencadenamiento de lo real en un mundo sin ilusión. Hasta la ilusión histórica que mantenía la esperanza de la convergencia al infinito de lo real y de lo racional, y a través de ahí una tensión metafísica, se ha disipado: lo real se ha convertido en lo racional; esta conjunción se ha realizado bajo el signo de lo hiperreal, forma extática de lo real. Cualquier tensión metafísica se ha disipado, siendo sustituida por un ambiente patafísico, [75] es decir, por la perfección tautológica y grotesca de los procesos de verdad. Ubu: el intestino delgado y el esplendor de lo vacío. Ubu, forma plena y obesa, de una inmanencia grotesca, de una verdad deslumbrante, figura genial, repleta, de lo que lo ha absorbido todo, transgredido todo, y brilla en el vacío como una solución imaginaria.

¿Dios ha caído en esta estrategia, indigna de él, de reconciliar al hombre con su propia imagen, al término de un Juicio Final que le acercaría indefinidamente a su final ideal? Afortunadamente no: la estrategia de Dios es tal que mantiene al hombre en suspenso, hostil a su imagen, elevando el Mal a la potencia de un principio y maravillosamente sensible a cualquier seducción que le desvíe de su fin.

No hay principio de realidad ni de placer. Sólo hay un principio final de reconciliación y un principio infinito del Mal y de la Seducción.

Más allá del éxtasis de lo social, del éxtasis del sexo, del cuerpo, de la información, vela el principio del Mal, el malvado genio de lo social, el malvado genio del objeto, la ironía de la pasión.

Más allá del principio final del sujeto se alza la reversibilidad fatal del objeto, objeto puro, el evento puro (lo fatal), la masa-objeto (el silencio), el objeto-fetiché, la femineidad-objeto (la seducción). En todas partes, al cabo de unos siglos de subjetividad triunfal, lo que hoy nos acecha es la ironía del objeto, ironía objetiva legible en el mismo corazón de la información y de la ciencia, en el mismo corazón del sistema y de sus leyes, en el corazón del deseo y de toda psicología.

EL GENIO MALIGNO DE LO SOCIAL

No es la moralidad ni el sistema positivo de valores de una sociedad lo que la hace progresar, es su inmoralidad y su vicio. [76]

No es nunca el Bien ni lo Bueno, sea éste el ideal y platónico de la moral, o el pragmático y objetivo de la ciencia y de la técnica, quienes dirigen el cambio o la vitalidad de una sociedad; la impulsión motora procede del libertinaje, sea éste el de las imágenes, de las ideas, o de los signos.

Los sistemas racionales de la moral, del valor, de la ciencia, de la razón sólo dirigen la evolución lineal de las sociedades, su historia visible. Pero hasta la energía profunda que impulsa esas

cosas viene de fuera. Del prestigio, del desafío, de todos los impulsos seductores o antagonistas, incluido los suicidas, que no tienen nada que ver con una moral social o una moral de la historia o del progreso.

La rivalidad es más poderosa que cualquier moralidad, y la rivalidad es inmoral. La moda es más poderosa que cualquier estética, y la moda es inmoral. La gloria, habrían dicho nuestros abuelos, es más poderosa que el mérito, y la gloria es inmoral. El libertinaje de los signos, en todos los terrenos, es mucho más poderoso que la realidad, y el libertinaje de los signos es inmoral. El juego, cuyas reglas son inmemoriales, es mucho más poderoso que el trabajo, y el juego es inmoral. La seducción, bajo todas sus formas, es mucho más poderosa que el amor o el interés, y la seducción es inmoral.

Esto no es —y tampoco en Mandeville— un punto de vista filosófico cínico, es un punto de vista objetivo de las sociedades, y acaso de todos los sistemas. La propia energía del pensamiento es cínica e inmoral: ningún pensador que sólo obedezca a la lógica de sus conceptos jamás ha llegado a ver más lejos de sus narices. Hay que ser cínico si no se quiere perecer, y esto, sí se me permite decirlo, no es inmoral: es el cinismo del orden secreto de las cosas.

No se trata de que los individuos o los grupos obedezcan a algún instinto secreto, pero sí hay que decir que los poderes que han querido extirpar esta desobediencia, este libertinaje, este genio malvado, llegando a aniquilar sus motivaciones «irracionales» en el espíritu de los hombres, los han entregado siempre [77] a una muerte más o menos lenta. La energía del vicio es insustituible, precisamente porque es una energía de fisión y de ruptura, la cual, muy ingenuamente, ha pretendido ser sustituida por una energía *mecánica de producción*.

¿Cómo funcionan nuestras sociedades pretendidamente racionales y programadas? ¿Qué hace avanzar, qué hace moverse a los pueblos? ¿El progreso de la ciencia, la información «objetiva», el aumento de la dicha colectiva, la comprensión de

los hechos y de las causas, el castigo real del culpable o la calidad de vida? En absoluto: nada de todo eso interesa a nadie, salvo en las respuestas a los sondeos. Lo que fascina a todo el mundo, es la corrupción de los signos, es que la realidad, en todo lugar y en todo momento, esté corrompida por los signos. Esto sí que es un juego interesante —y es lo que ocurre en los media, en la moda, en la publicidad—, más generalmente en el espectáculo de la política, de la tecnología, de la ciencia, en el espectáculo de cualquier cosa, porque la perversión de la realidad, la distorsión espectacular de los hechos y de las representaciones, el triunfo de la simulación es fascinante como una catástrofe; y lo es, en efecto, es una desviación vertiginosa de todos los efectos de sentido. Por este efecto de simulación o, si se prefiere, de seducción, estamos dispuestos a pagar cualquier precio, mucho más que por la calidad «real» de nuestra vida.

Es el secreto de la publicidad, de la moda, del juego, de todos los sistemas lúbricos, que aniquilan las energías morales y liberan las energías inmorales, "as que se alimentan alegremente del mero signo de las cosas, desafiando su verdad —en eso coinciden con las energías mágicas y arcaicas, que siempre han apostado por la omnipotencia del pensamiento en contra de la fuerza del mundo real—, energía inmoral que rompe el sentido, que recorre los hechos, las representaciones, los valores recibidos, y electriza las sociedades bloqueadas en su imagen platónica.

Un buen ejemplo de esta fuerza «diabólica» de cambio, de [78] esta energía inmoral de transformación, hacia y contra todos los sistemas de valor, son los Estados Unidos. Pese a su moralidad, su puritanismo, su obsesión virtuosa, su idealismo pragmático, todo cambia allí irresistiblemente de acuerdo con un impulso que no es del todo el del progreso, lineal por definición; no, el auténtico motor es la abyección de la circulación libre. Asocial y salvaje todavía hoy, refractario a cualquier proyecto coherente de sociedad: todo se verifica, todo se paga, todo se hace valer,

todo fracasa. Las músicas del Oeste, las terapias, las «perversiones» sexuales, los *buildings* en el Este, los líderes, los *gadgets*, los movimientos artísticos, todo desfila y todo se sucede allí sin interrupción. Y nuestro inconsciente cultural, profundamente nutrido de cultura y de sentido, ya puede vociferar ante ese espectáculo, pero el caso es que está ahí, en la promiscuidad inmoral de todas las formas, de todas las razas, en el espectáculo violento del cambio, que es el éxito de una sociedad y el signo de su vitalidad.

Publicidad, circulación abstracta, abyecta, de los eurodólares, de los valores bursátiles, inmoralidad de los ciclos de moda, tecnologías inútiles y de prestigio, desfiles electorales, escalada de armamentos, todo eso no es únicamente el signo histórico del dominio del capital, es la prueba más decisiva de un hecho más importante que el propio capital: la prueba de que ningún proyecto social digno de este nombre ha existido nunca realmente, ningún grupo se ha imaginado realmente como social, es decir, como solidario de sus propios valores y coherente con su proyecto colectivo; en suma, que jamás ha habido ni siquiera la sombra o el embrión de un sujeto colectivo responsable ni la posibilidad misma de un objetivo de ese tipo.

Moral pública, responsabilidad colectiva, progreso, racionalización de las relaciones sociales: ¡tonterías! ¿Qué grupo ha pensado alguna vez eso? Los sociólogos y los ideólogos, sí, y los políticos, que precisamente han perdido el sentido de lo político, [79] de la astucia y de la *fallacy* de la política, que no es más que la del Príncipe de Maquiavelo, pero, sí seguimos a Mandeville en los abismos de lo social, el maquiavelismo de toda sociedad en su funcionamiento real.

La energía de lo social en tanto que tal, la energía del contrato social y de su idealización en el socialismo es una energía pobre. Es una energía razonable, una energía lenta y artificial. Pero vemos claramente que los pueblos no obedecen a eso, que no es más que su historia. En la Revolución, que puede ser entendida como punto culminante de esta energía «consciente», es la

palabra final de la historia. Como dice Rivarol: «El pueblo no quería realmente la Revolución, sólo quería su espectáculo.» ¿Hay algo más astuto? ¿Algo más inmoral (¡sobre todo cuando se trata de la Revolución! —pero tranquilízaos: el pueblo, cuando parece desear el orden, sólo desea asimismo su espectáculo)?

Sí nuestra perversión consiste en que jamás deseamos el evento real, sino su espectáculo, jamás las cosas, sino su signo y la burla secreta de su signo, ello significa que no tenemos tantas ganas de que las cosas cambien, es preciso también que este cambio nos seduzca, Para que la Revolución se produzca, debe seducirnos, y sólo puede hacerlo a través de los signos; se encuentra en la misma situación que el último de los políticos en trance de elección. Pero es posible pagar el precio más elevado para ser seducido: puesto que la Revolución puede ser históricamente determinante, su mero espectáculo ya es sublime. ¿Y qué elegimos? ¿Por qué los pueblos, que habrían pagado tan cara su pro-pía Revolución, la han dejado caer con tanta frecuencia, y desesperación de sus defensores, en la indiferencia, preocupándose de este «evento» tanto como de una fatalidad, después de haber sacrificado su vida al espectáculo de la Revolución?

Es que esta pulsión burlona nos libera del terror.

Otro ejemplo de una sociedad inmoral y que vive en una [80] profunda inmoralidad: Italia. ¿Por qué Italia no es taciturna (al contrario de Francia, incluso socialista)?

Sin duda porque es la única sociedad que ha franqueado, colectivamente, la línea virtual de la simulación —un virtuosismo colectivo en vivir en el orden al mismo tiempo irrisorio y sutil de la simulación. Que no se defiende desesperadamente — motivo por el cual a fin de cuentas la vida allí es más agradable— contra esta pérdida de sustancia, de valor y de sentido que constituye la desgracia de los demás y su melancolía. Los demás viven en un estado de simulación contrariada; Italia, respecto a ellos, vive en un estado de

simulación jovial. Allí la ley ya ha cedido —o tal vez lo ha hecho siempre— su lugar a un juego y a una regla de juego. Todos los italianos, desde los B. R. hasta los servicios secretos, de la *mamma* a la Mafia, de los *terremotati* a la célula P2 (¡milagro del Estado convertido en sociedad secreta!), son en cierto modo cómplices, manteniendo una connivencia irónica sobre la teatralidad, sobre la simulación, a partir de hoy, del poder, de la ley, del orden o del desorden viviente, *un pacto secreto sobre la estrategia de las apariencias que domina todo eso*. Sobre el efecto de *trompe-l'oeil* de lo político y de lo social que se construyen y se desbaratan en un abrir y cerrar de ojos, y sobre el goce de los efectos (el modelo del Renacimiento no queda lejos). El auténtico reparto social actual es el reparto colectivo de la seducción.

¿Cabe imaginar un cimiento más fantástico?

¿Qué podemos recuperar, colectiva o individualmente, más allá de la fisión de los universos referenciales, si no es la ficción, la estrategia irónica de las apariencias? Y no es el socialismo francés de ultratumba lo que nos desmentirá, pues también él no hace más que interpretar unas apariencias *desdichadas* de lo social, encarnado en la estatua fúnebre del Comendador Mitterrand y la burocracia mora, de los sub-comendadores.

Esta desobediencia secreta de un grupo a sus propios principios, [81] esta inmoralidad y esta duplicidad profunda ¿no reflejan el ordenamiento universal? Hay que despertar el principio del Mal viviente en el maniqueísmo y en todas las grandes mitologías para afirmar, en contra del principio del Bien, no exactamente la supremacía del Mal, sino la duplicidad fundamental que pretende que un orden cualquier sólo existe para ser desobedecido, atacado, superado, desmantelado.

Los pueblos salvajes no lo veían de otra manera, ya que sabemos que tenían de sus dioses una visión completamente distinta a la nuestra: sólo los inventaban para ejecutarlos, y extraían su energía de este sacrificio intermitente. Entre los aztecas, los propios dioses se sacrifican uno tras otro para dar origen al sol, a

la luna, a los hombres. Para que una cosa viva, es preciso que muera el dios que la encarna.

Ahí aparece la regla fundamental: para que un grupo, para que un individuo viva, jamás tiene que buscar su propio bien, su propio interés, su propio ideal. Tiene siempre que buscar en otra parte, al lado, más allá, delante, como el combatiente en el arte marcial japonés. De nada sirve querer reconciliar los dos principios. La duplicidad es estratégica, es fatal.

Es lo que Bataille veía a través del concepto de gasto y de parte maldita. Lo esencial es lo superfluo, el excedente. Ahí es donde convergen todas las apuestas, donde se fomenta la energía de una sociedad. En tal caso, lo social ya no es en absoluto una organización contractual de gestión de los intereses del grupo (que, por otra parte, en tal caso sólo es la gestión de la penuria, incluida y muy especialmente la penuria de lo social en sí mismo; el principio de economía parte del hecho de que no hay suficiente para todos, el de Bataille parte del hecho de que siempre hay demasiado para todos, y que el exceso es nuestro destino), sino una organización aventurera, eventualmente absurda, un proyecto de energía devastadora, una anti-economía, un prodigio, un desafío a la naturaleza conservadora. Lo social es un lujo. El nuestro sólo caracteriza la miseria de nuestras sociedades.

Otro signo estimulante: la extraordinaria fascinación colectiva, [82] la pasión de un pueblo en sacrificar o en ver sacrificar a su jefe, cuando se presenta la ocasión. No hay que infravalorar esta pasión típicamente política de los pueblos en llevar al poder unos hombres o una casta a los que no tardarán, a continuación, en ver hundirse o incluso precipitarán ellos a su pérdida. No se trata más que de la versión política de la ley de la reversibilidad y una forma de comprensión de lo político por lo menos equivalente, cuando no superior, a la del contrato social y de la delegación de poder, que exalta para desmentirla. Claro está que los pueblos eligen unos jefes y les obedecen, claro está que invisten a sus representantes de poder y de legitimidad. Pero, ¿es

posible suponer que no subsista siempre la exigencia lógica de vengarse de ellos? Sea cual sea y venga de donde venga, el poder es un asesinato simbólico, y debe ser expiado mediante el asesinato. Es posible jurar que eso lo sabe cualquier sociedad, en el mismo instante en que le lleva al poder, y que éste, cuando es inteligente, también es perfectamente consciente de ello.

Esto coincide con la regla del juego que afirma que un grupo o un individuo jamás debe tender a su propia conservación. Si quiere realmente ejercerse, tampoco el poder debe buscar nunca su propia continuidad: debe buscar en algún lugar su propia muerte. Sin lo cual cae en la ilusión del poder, en el ridículo del engendramiento perpetuo, de la concesión perpetua del poder. Si no entiende eso, será barrido. Si el grupo no lo entiende, también se perderá. La institución del poder se refleja en la necesidad equivalente de su muerte.

Hasta los líderes modernos, obsesionados sin embargo por su permanencia y poco propensos al sacrificio ritual, tienen el presentimiento de esta regla y no titubean en representar la peripecia de su muerte, gracias a unos atentados más o menos orquestados. Algunos de ellos, por otra parte, no siempre escapan, pero no es eso lo importante, pues también en este caso de nada sirve morir: hay que saber desaparecer. Y lo típico de nuestros sistemas modernos, burocráticos o gestionarios, es que ya no saben morir, ya no saben sucederse a sí mismos. Los dirigentes actuales [83] creen en su virtud porque creen en la designación de los pueblos. Sólo poseen del poder una estrategia banal. Pero otros políticos han sabido que el poder nunca es esta facultad unilateral de disponer de la voluntad de los demás, sino siempre el ejercicio sutil y ambiguo de su propia desaparición. Saben que el poder, al igual que la verdad, es ese lugar vacío que hay que saber no ocupar nunca, pero que hay que saber producir para que los demás se precipiten en él. El poder que ocupa este lugar, el poder que encarna el poder, es obscuro e inmundo, y tarde o temprano se hunde en la sangre o en el ridículo.

Toda la estrategia de una subversión inteligente nunca tiende a apuntar frontalmente al poder y a oponerse a él, sino a llevarle a ocupar la posición obscena de la verdad, la posición obscena de la evidencia absoluta. Pues ahí es donde, confundiéndose con lo real, cae en lo imaginario; ahí es donde ya no existe, por haber violado su propio secreto.

Era la táctica no concertada de Mayo del sesenta y ocho: hacer coincidir el poder con su ejercicio no simulado —con múltiples señuelos precisamente—, hacer aparecer el poder como represivo. Objetivo aparentemente ingenuo e inútil.

¿De qué sirve sacrificarse para demostrarlo? Pero la trampa estaba ahí: en llevarle a ser más represivo de lo que es en realidad; así pues, los manifestantes ejercían en verdad un poder de simulación, obligando al poder a añadir a la represión la obscenidad de la represión. Y eso es lo que mata: la simulación siempre es el arma más eficaz. Basta con aniquilarse delante de quien os niega para obligarle a desviar contra sí mismo toda su fuerza de inercia. Así pues, Mayo del sesenta y ocho no era una acción ofensiva (el poder hubiera vencido de antemano) sino una simulación defensiva, que consiste en robar al poder su propio secreto (a saber, que no existe) y dejarle de ese modo indefenso delante de su propia enormidad.

Conviene recordar que el poder gira en torno a una monstruosidad secreta, y que elevar a alguien al poder, es sumirle en el ejercicio difícil, siempre al borde del ridículo, de un privilegio [84] sin contrapartida. Sólo podemos salir de ahí a través de la ambigüedad y la duplicidad. Si elimináis cualquier incertidumbre al ejercicio de su fuerza, le condenáis sin apelación posible.

El principio mismo del Mal reside en la ironía objetiva y en las estrategias que se desprenden de ella.

Todas las épocas, todas las filosofías, todas las metafísicas han formulado en un momento determinado (maniqueos, heréticos, cataros, brujas, pero también nervalianos, jarryanos, lautreaumontescos) la hipótesis de una burla, de una irrealidad funda-

mental del mundo, o sea, en realidad, de un principio del Mal, y siempre han sido aborrecidas y abrasadas por dicho motivo, que es el pecado absoluto. La irrealidad del mundo y su corolario, la omnipotencia del pensamiento, sólo han sido pensadas rigurosamente por las sociedades sin realidad (mejor que sin historia o sin escritura). Todas las mitologías, todas las religiones nacientes han vivido de una violenta denegación de lo real, de un violento desafío a la existencia. Y todo lo que niega y desafía la realidad está sin duda más cerca del mundo por el pensamiento. Se ha convertido a la ironía en una forma mefistofélica, pero no es más que lo que filtra todas las cosas y las preserva de la confusión. Filtra las palabras, los espíritus y los cuerpos, filtra los conceptos y los placeres, y los preserva de la promiscuidad y de la coagulación amorosa. Juega de una forma a otra, en la anamorfosis, juega de una especie a otra, en la metamorfosis; así la copulación de los dioses y de los hombres, en el mito griego, es irónica. La diferencia entre los dioses y los hombres, entre los hombres y los animales, es un filtro de seducción. Cuando lo mismo se acopla con lo idéntico, todo pasa a ser obsceno. Tanto la necesidad de la ironía como la del placer, forman parte de la necesidad del Mal. [85]

EL GENIO MALIGNO DEL OBJETO

Desde comienzos del siglo XX la ciencia acepta que cualquier dispositivo de observación a nivel microscópico provoca una tal alteración del objeto, que su conocimiento pasa a ser peligroso. Esto ya es una revolución, puesto que pone fin a la hipótesis convencional de una realidad y de una ciencia objetivas, pero el principio mismo de la experimentación permanece intacto. Lo que se juega en él sólo es la certidumbre, y lo que se instaura es una nueva convención, la de la incertidumbre. Los resultados pasan a ser relativos al funcionamiento de la propia ciencia como médium, pero esta relativización demuestra en cierto modo un supremo orgullo. «Mi certidumbre se detiene ante la

lectura de los instrumentos», afirma un microfísico. O también: «La placa sobre la que se detiene ese grano de luz ¿no es en realidad su "causa"? ¿Es realmente posible hablar de fotón antes (o después) de haberlo establecido sobre una pantalla o sobre una placa fotográfica?» En las ciencias humanas, el equivalente presentido, pero nunca analizado en sus consecuencias extremas, es el presupuesto y la inducción de cualquier respuesta posible mediante la propia pregunta, y por tanto la inutilidad del análisis y de la interpretación (pero no está perdida para todo el mundo). No obstante, sólo se trata de una revolución limitada, en la medida en que jamás ha establecido otra hipótesis que la de un objeto alterado, sufriendo la violencia del dispositivo de observación sin poder contestar a él (como no sea remitiéndole a la dificultad insoluble de no poder, como el Orfeo de Eurídice, hacer aparecer su objeto sin hacerlo desaparecer), o bien entregado asimismo a la simulación total, o sea proyectado en la forma aleatoria de los modelos.

Nunca se ha formulado la hipótesis, más allá de su distorsión, de una retorsión activa por parte del objeto al hecho de ser cuestionado, solicitado, violado.

¿Es posible que no contento con ser alienado por la observación, es posible que el objeto nos engañe? ¿Intenta tal vez unas [86] respuestas originales, y no solamente aquéllas que se le piden? ¿Cabe que no quiera en absoluto ser analizado y observado y, tomando eso como un desafío (lo cual es cierto) responde a él con otro desafío? Esta artimaña victoriosa del objeto analizado se presiente perfectamente en las ciencias llamadas humanas (cuando no se prefiere olvidarlo). Ya se puede establecer en ellas un punto de no-retorno en el que no sólo toda posición del sujeto analítico está afectada de relatividad y de incertidumbre, sino que la supremacía está completamente invertida: el objeto analizado triunfa hoy en todas partes, *a partir de su posición de objeto*, del sujeto del análisis. Se le escapa por todas partes, le remite a su posición inencontrable de sujeto. Con su complejidad no sólo le desborda, sino que anula las cuestiones

que el otro puede plantearle. Al reversibilizarse, hasta los procesos materiales desbaratan cualquier solicitud (la reversibilidad es el arma absoluta en contra de la determinación, sea cual fuere, que se pretende imponer a los fenómenos, pero no evita la indeterminación, pues la reversibilidad no es de tipo aleatorio, sería más bien una especie de exacta determinación inversa y simultánea, de contra-determinación perversa). Empujados a sus reductos por el análisis, se reversibilizan, al igual que las apariencias, empujadas a sus reductos por el sentido, se metamorfosean. El sujeto del análisis se ha hecho en todas partes frágil, y esta revancha del objeto no hace más que comenzar. Ella misma forma parte de una reversibilidad general. Peor aún: es posible que un día el sujeto se vea seducido por su objeto (lo que es completamente natural), y vuelva a ser presa de las apariencias, lo que es, sin lugar a dudas, lo mejor que puede sucederle a él y a la ciencia.

Esta forma de reversibilidad, de inversión del saber en un duelo enigmático del sujeto y del objeto, esta forma legible hasta ahora en la esfera del lenguaje, la presienten los propios físicos en los confines de las «ciencias exactas» de la materia.

Las mediciones hechas sobre una partícula no permiten [87] afirmar lo que le sucedería otra a partícula producida en las mismas condiciones... La medición operada sobre un corpúsculo, un fotón por ejemplo, perturba a la totalidad del dispositivo experimental de tal manera que otro corpúsculo separado del primero por una distancia infinita, equivalente en nuestra escala a varios años-luz, produce instantáneamente un eco de esta medida.

«Una medida propaga sus efectos a distancia a una velocidad superior a la de la luz... Los fotones se avisan, hacen remontar la información a la fuente luminosa, actúan astutamente para evitar la perturbación del dispositivo de observación. Los fotones comunican: fantástico. Y para hacerlo parece que utilizan unas interacciones instantáneas a distancia —sin el límite de la velocidad de la luz. Una energía procedente del futuro podría modificar el estado presente de un sistema...»

¿Cómo resistir a la ironía superlumínica de estos fotones con sus servicios secretos ultrarrápidos, desafiando al aparato de análisis? De todos modos, la hipótesis de una respuesta activa, refractaria, de una no-inercia de "a «materia», de un antagonismo irreductible y, por decirlo todo, de un duelo a muerte entre el sujeto, sea cual sea, tal como se ha hipostasiado en el análisis, y el objeto, sea cual sea, que este sujeto pretende sujetar a sus cálculos y a sus manipulaciones, es una hipótesis fascinante. Cuando se piensa en ello, resulta de una evidencia fantástica. Es la hipótesis («científica») de una objetividad muerta del universo la que resulta inverosímil. Sí se quiere ser materialista, no hay que suponer a la materia esta inercia y esta pasividad, sino un genio, casi un genio malvado capaz de desbaratar todos los intentos de dominarla.

Hasta ahora, en efecto, la reversibilidad ha sido siempre de tino metafísico («Si el universo puede ser explicado de manera causal, se debe a que la causa y el efecto no pueden ser considerados como unos términos equivalentes e intercambiables. De [88] la misma manera que una mezcla de agua y tinta no puede, en determinado plazo, volver a dividirse en dos líquidos distintos... todo fenómeno físico queda sometido a la irreversibilidad de la cadena de causas y efectos...»), pero actualmente tal vez está apunto de inquietar el orden físico y de alterar sus fundamentos. Con ella desaparece el principio racional que sostiene que el efecto vuelva sobre su causa para anularlo, que el efecto sea la anulación de la causa, o también que jamás han habido causas, sino un mero y simple encadenamiento de efectos. La reversibilidad mata en su huevo cualquier principio determinista (o indeterminista) de causalidad. Y cuando digo «en su huevo», es aludiendo a la historia del huevo y de la gallina —¿cuál produce al otro?—, célebre aporía del encadenamiento causal: de la misma manera el orden causal no escapa a una circularidad paródica, que en cierto modo es la revancha del orden reversible.

Las historias de reversibilidad siempre son muy divertidas, como la del ratón y el psicólogo: el ratón cuenta como ha acabado por condicionar perfectamente al psicólogo a darle un pedazo de pan cada vez que levanta la tapa de su jaula. A partir del modelo de esta historia, podríamos imaginar, al nivel de la observación científica, que todas las experiencias han sido trucadas —no alteradas involuntariamente por el observador, sino trucadas por el objeto, con la intención de divertirse o de vengarse (como las trayectorias ininteligibles de las partículas), o mejor todavía: que el objeto no hace más que fingir obedecer a las leyes de la física *porque eso llena de placer al observador*.

Y con ello entraríamos en la patafísica (la ciencia de las soluciones imaginarias), que acecha a toda la física en sus extremos inconfesables.

Adelantarse al deseo del otro, reflejar su demanda como un espejo, prácticamente anticiparse: cuesta trabajo imaginar qué fuerza de decepción, de absorción, de engaño, de desviación, por decirlo todo, de revancha sutil, existe en esta seducción instantánea. [89] Así, por ejemplo, la manera que tienen las masas, al igual que la materia, de diluirse como realidad en el horizonte de los dispositivos simuladores de captura que son los sondeos o las pantallas fotográficas de partículas. O también la que tienen los acontecimientos de ocultarse detrás de la pantalla de los media y de la televisión. Pues es cierto que tanto los acontecimientos como las partículas sólo tienen una existencia probable en esta pantalla de deflexión, y ya no de reflexión como un espejo. El espejo era el lugar de producción imaginario del sujeto, la pantalla (con ello entiendo también las cintas magnéticas, las redes, los circuitos, las cintas perforadas, los modelos de simulación, todos los dispositivos de grabación y de control, todas las superficies de inscripción) es probablemente el lugar de su desaparición. Si se ha dicho que la luz de la TV. es endógena, procede del interior y no refleja nada —todo se desarrolla como si la propia pantalla fuera la causa y el lugar original de los fenómenos que se producen en ella—, semejante

es la consecuencia de la sofisticación actual de los dispositivos de captura «objetiva» que han aniquilado la misma objetividad de su proceso.

El otro, el objeto, desaparece en el horizonte de la ciencia. El evento, el sentido, desaparece en el horizonte de los media.

Pero hay que entender que la desaparición también puede ser una estrategia —no una consecuencia forzada del dispositivo de información, sino una estrategia propia del objeto, al que la pantalla de control serviría en cierto modo cíe pantalla de desaparición. A esta superficie catódica de grabación, el individuo o la masa responden con un comportamiento paródico de desaparición. ¿Qué son, qué hacen detrás de esta pantalla? Se convierten ellos mismos en superficie impenetrable e ininteligible, lo que es una manera de desaparecer. Se eclipsan, se funden en la pantalla superficial, hasta tal punto que su realidad, al igual que la de las partículas de la materia, puede ser radicalmente puesta en duda sin que eso cambie en nada el análisis probabilista de su comportamiento. En «realidad», detrás de esta transparencia «objetiva» de las redes y de los modelos que creen captarlos, y en los [90] que se mueve toda una población de investigadores, de analistas, de sabios, de observadores (pero también de mediáticos y de políticos), pasa toda una onda de irrisión, de reversión y de parodia que es la explotación activa, ¡la puesta en escena paródica por el propio objeto de su modo de desaparición!

Los medía hacen desaparecer el evento, el objeto, lo referencial. Pero ¿es posible que no hagan más que servir de soporte a una estrategia de desaparición que sería la del propio objeto?

Las masas hacen desaparecer y eclipsan al individuo. Pero ¿es posible que ellas sean para el individuo la ocasión soñada de desaparecer?

Los medía carecen de respuesta. Pero ¿es posible que no sean más que la superficie última que aprovechan las masas para callarse?

¿Es posible que siga tratándose en tal caso de seducción, pero exactamente al contrario, ya no del desvío de las masas por los media, sino del desvío de los media por las masas, en su estrategia de desaparición en el horizonte de los media?

De la misma manera que la observación de una partícula en unas condiciones determinadas no permite decidir acerca del comportamiento de otra partícula en las mismas condiciones, todo hace pensar que los individuos y las masas sólo contemporizan de manera tan completa con los modelos de los análisis y de sondeos para hacerlos más indecibles. Pues los sondeos son indecibles, por decirlo de algún modo, ahí reside su encanto, y lo son porque constituyen unas pantallas detrás de las cuales el objeto ha desaparecido de tal manera que ya nada puede demostrar su existencia causal, ni la consecuencia efectiva del modelo. De ahí resulta una suspicacia o un desenfado general justificado respecto al valor de los sondeos, una especie de «veredicto de simulación» espontáneo. Veredicto de incredulidad, de descreimiento, que se extiende actualmente a todo lo que nos llega por el canal de los media y de la información, en cierto modo por el de la ciencia. [91]

Lo registramos todo, pero no lo creemos pues nosotros mismos nos hemos convertido en pantallas, y ¿quién puede pedir a una pantalla que crea lo que registra? Respondemos a la simulación con la simulación, nosotros mismos nos hemos convertido en unos dispositivos simuladores. ¡Hay personas actualmente (¡lo afirman los sondeos!) que ni siquiera creen en las naves espaciales! Ya no se trata aquí de duda filosófica en cuanto al ser y a las apariencias, se trata de la profunda indiferencia al principio de realidad bajo el golpe de la pérdida de toda ilusión. Todos los antiguos dispositivos de conocimiento, el concepto, la escena, el espejo, intentan ilusionar, subrayan, por tanto, una proyección verídica del mundo. Las superficies electrónicas carecen de ilusión, ofrecen lo indecible.

Es lo que hace que el buen juicio crítico e irónico tradicional ya no sea posible. Podía decirse, para denunciar su retórica: «¡Eso

es literatural!» Podía decirse, para denunciar su artificio: «¡Eso es teatro!» Podía decirse, para denunciar su engaño: «¡Eso es cine!» No puede decirse para denunciar nada: «¡Eso es tele!» Porque ya no existen universos referenciales. Porque la ilusión ha muerto, o porque es total. El día en que podamos decir de la misma manera: «¡Eso es tele! ¡Eso es información!», es que todo habrá cambiado.

Eso puede ocurrir cuando se hayan multiplicado unas experiencias como la de *Capricorne One*, en la que, habiéndose frustrado en el último momento una expedición a Marte, capital para el prestigio de los Estados Unidos, se la hizo desarrollar por entero en los estudios de televisión del desierto, con una retransmisión simulada, pero perfecta, en todas las pantallas de la Tierra, ¿Por qué no? No existe el crimen de la simulación. La credibilidad no es más que un efecto especial, y hasta el espacio, el espacio cósmico, sólo es para nosotros una pantalla de simulación sin profundidad. El efecto espacial coincide ahí con el efecto especial.

Ni la pantalla de la televisión ni la de los sondeos representa [92] nada. Es un error pensar que los sondeos puedan ser representativos de algo, como una palabra puede serlo de una cosa, una imagen de una realidad, o un rostro de los sentimientos interiores. El sistema electoral puede seguir pretendiéndose representativo, porque pone en escena una dialéctica relativa de los representantes y de los representados. Aquí no ocurre nada semejante. El modelo, al contrario que el concepto, no es el del orden de la representación, sino del orden de la simulación (virtual, aleatoria, disuasiva, irreferencial), y es un total contrasentido aplicarle la lógica de un sistema de representación. De ahí proceden todos los malentendidos y las polémicas interminables e inútiles acerca de su valor y de su «buena utilización» (como en el caso del anuncio: *Segueta/Mitterrand, lequel a fait passer le socialisme?*).*

* Séguela: famoso publicitario francés, creador de la campaña electoral de Mitterrand. (N. del T.)

Absurdo e insoluble: existe una mezcla de dos sistemas heterogéneos cuyos datos no pueden ser transcritos de uno a otro. Proyección ilógica de un sistema operacional, estadístico, informático, simulatorio sobre un sistema de valores tradicional, sobre un sistema de representación, de voluntad y de opinión. El malentendido basta para cristalizar toda una filosofía moral de la información.

Por mucho que se les perfeccione, los sondeos nunca representarán nada, porque su regla de juego no es la de la representación. Su lógica está perfectamente concertada con la de la objetividad, pero ya no existe ningún objeto al final de este proceso: es, pues, la objetividad en un estado puro. ¡Maravillosa ironía! Esto es válido para todos los media: cuando nos encontramos en la simulación, es decir, en lo que no es ni verdadero ni falso, toda deontología es absolutamente hipócrita. Existe la misma inverosimilitud en hablar de una deontología de los sondeos (o de los media) que de una deontología de la moda, inencontrable a partir del momento que el resorte de la moda ya no es jugar con una oposición entre lo bello y 'o feo, sino con una indiferenciación [93] de ambos y con el torbellino índiferenciado de las dos cosas en un efecto generalizado de seducción.

Por otra parte, si diéramos por supuesto que es posible llevar los sondeos a un grado de Habilidad total, si diéramos por supuesto que es posible acreditar la información de cualquier verdad, ahí comenzaría el drama. Pues el cliché ideal que obtendríamos de lo social equivaldría a absolvernos de su eventualidad dramática. Esta verdad significaría que lo social ha sido vencido por la técnica de lo social. Este es, en efecto, el objetivo diabólico de cualquier simulación. Ahí comienza la tecnología blanda del exterminio. A eso se debe que el auténtico problema comience con la hipótesis de un buen funcionamiento, pues lo grave no son las distorsiones de verdad dentro de la máquina, sino la distorsión de todo lo real por la Habilidad objetiva de esta máquina.

¡Qué hermosa era la información del tiempo de la verdad! ¡Qué hermosa era la ciencia del tiempo de lo real! ¡Qué hermosa era la objetividad del tiempo del objeto! ¡Qué hermosa era la alienación del tiempo del sujeto! Etc.

Así pues, no hay que dar la razón ni a los que exaltan la utilización beneficiosa de los media ni a los que proclaman su manipulación, por la razón de que no existe ninguna relación entre un sistema de sentido y un sistema de simulación. Publicidad y sondeos son perfectamente incapaces de alienar la voluntad o la opinión de cualquier persona, por el motivo de que no intervienen en este espacio-tiempo de la voluntad y de la representación en el que se forma el juicio. Por la misma razón, les-resulta imposible iluminar la voluntad o la opinión de cualquier persona, pues son ajenos a esta escena de la opinión, a un tiempo teatral y representativa, que constituía la misma escena de la política. Por consiguiente, tranquilicémonos: tampoco pueden instruirnos.

Esta dehiscencia entre ambos sistemas es lo que nos sume hoy a todos en un estado de embotamiento, de incertidumbre, en cuanto a nuestra propia voluntad de elección, de opinión, de juicio. [94] Jamás sabremos si una publicidad o un sondeo han influido realmente sobre las voluntades, pero tampoco sabremos nunca lo que habría ocurrido de no haber existido publicidad ni sondeos. La pantalla que tejen los media (la información) en torno a nosotros es una pantalla de incertidumbre total. Y de una incertidumbre totalmente nueva, puesto que ya no procede de una falta de información, sino que procede de la propia información, y del exceso de información. Contrariamente a la incertidumbre tradicional que siempre podía resolverse, ésta es, por tanto, irreparable, y jamás se disipará.

Así es nuestro destino de sondeados, de informados, de estadisticados: confrontados a la verificación anticipada de nuestros comportamientos, absorbidos por esta refracción permanente, jamás estamos afrontados a nuestra voluntad, ni a la del otro. Ya ni siquiera estamos alienados, pues ya no existe el

otro; la escena del otro, como de lo social y de lo político, ha desaparecido. Cada individuo se ve forzado a la coherencia indivisa de las estadísticas. Extroversión sin apelación posible, como la incertidumbre.

La obscenidad típica de los sondeos no procede de que traicionarían el secreto de una opinión, la intimidad de una voluntad, o de que violarían algún derecho ímprescriptible del ser privado (sí el secreto existiera realmente, nada, ni su detentor, estaría capacitado para traicionarlo), sino del exhibicionismo estadístico, de ese *voyeurisme* continuo del grupo sobre sí mismo: necesita constantemente saber lo que quiere, saber lo que piensa, verse en la pantalla video de las cifras, descifrar sus curvas de temperatura, en una especie de locura hipocondríaca; lo social está obsesionado consigo mismo, se convierte en su propio vicio, su propia perversión. Superinformado, se convierte en obeso de sí mismo.

También las masas están hechas de esta superinformación inútil que pretende ilustrarlas cuando no hace más que rellenar el espacio y anularse en una equivalencia silenciosa. Nadie puede [95] nada contra esta circularidad de las masas y de la información. Cada uno de los dos fenómenos está hecho a la medida del otro: ni la masa tiene opinión, ni la información la informa: una y otra siguen alimentándose monstruosamente: la velocidad de rotación de la información aumenta el peso de las masas, y no en absoluto su toma de conciencia.

Todo eso sería dramático si existiera una verdad objetiva de las necesidades, una verdad objetiva de la opinión pública. La influencia de la publicidad, de los sondeos, de los media, de la información (contaminación de la democracia, contaminación de las conciencias), todo eso sería dramático sí tuviéramos la certidumbre de que enfrente existe una naturaleza del hombre, una esencia de lo social, con sus valores propios, su voluntad propia. Pues eso plantearía el eterno problema de su alienación.

Sería conveniente incluso ir mucho más lejos y revisar todas las utopías vinculadas a la teoría de la información. Las cosas han

ido aprisa a partir del comienzo del siglo. Hoy es la propia información, el exceso de información lo que nos lleva por el camino de una involución general.

Hoy el saber sobre el evento no es más que una forma degradada de este evento. Una forma más baja de la energía del evento. De igual manera el saber sobre la opinión no es más que una forma degradada de esta opinión.

Cuando el saber, a través de sus modelos, anticipa el evento, en otras palabras, cuando el evento (o la opinión) va precedido de su forma degradada (o su forma simulada), toda su energía se absorbe en el vacío.

La previsibilidad total del universo, tal como la pretende la ciencia, constituye en dicho sentido la forma más degradada del universo. ¿Podría ocurrir que la (contra)finalidad de la ciencia y de la información sea, por tanto, adelantar el fin del universo a través de una degradación sistemática aunque inconsciente, y voluntariamente perdida en la utopía inversa, la de buscar la salvación del mundo mediante la información (aunque parezcan despertarse algunas luces de una mala conciencia)? [96]

La acumulación del máximo de información sobre el universo puede poner fin al mundo. Es como en la fábula de los nueve mil millones de nombres de Dios: cuando, gracias al ordenador, se ha conseguido declinarlos a todos, el mundo termina, las estrellas se apagan.

Así pues, la información sería el único medio de dar fin al universo, que sin ella no se agotaría jamás.

Pero tal vez exista otra manera, más optimista, de ver las cosas, y de sustituir por fin la eterna teoría crítica por una teoría irónica.

En efecto, si se considera la indeterminación de los sondeos, la incertidumbre de sus efectos, próxima a una meteorología adivinatoria, si se consideran que dicen cualquier cosa, que ya se sabía, que no se cree en ellos y que no sirven para nada (pero que cada vez son más abundantes), su posibilidad de verificar simultáneamente unos hechos o unas tendencias contradictorias,

o, cuando los resultados son inaceptables, de falsificar piadosamente su objetividad (así ocurre con los sondeos de la I.F.O.P. sobre la pena de muerte y sobre los inmigrados), pero sobre todo el mentís perpetuo que les damos, incluso y sobre todo si «verifican» nuestro comportamiento; nadie acepta ser «verificado», ni coincidir con sus probabilidades, nadie quiere vivir en la imagen anticipada de lo que es, ni en el espejo desorbitante de su verdad estadística. (Un ejemplo divertido de esta terca denegación del azar estadístico en el centro mismo de su aplicación: «Si eso puede tranquilizaros, la R.A.T.P. ha calculado que de cincuenta personas que tomen el metro dos veces al día durante sesenta años, una sola corre el peligro de ser agredida. Ahora bien, ¿no hay ningún motivo para pensar que sea usted!») De la misma manera que el jugador no cree en el azar, sino en la Suerte (con mayúscula: la Gracia, no la probabilidad), tampoco nadie renuncia al destino, y por ello nadie cree en la estadística. [97]

De todos modos, la grandeza de las estadísticas no está en su objetividad, sino en su comicidad involuntaria.

Y así es como hay que tomarse las cosas, en términos de humor. A la desenvoltura con que en e., fondo los sondeos tratan lo social y los fenómenos sociales, se le contesta, en su lectura y en su utilización, con una desenvoltura como mínimo equivalente. Y a la seriedad con que pretenden tratar lo social, se le contesta con la ironía feroz de su propio fracaso, y de todas estas distorsiones aleatorias. Existe como una providencia humorística que acaba por descomponer esta máquina demasiado perfecta, y que hace que se engañe a sí misma en el espejo de la objetividad, Una especie de arma absoluta emerge del fondo de lo social (?), la de una disimulación radical en respuesta a la simulación de respuesta puesta en escena por los sondeos y las estadísticas. Es lo que podría denominarse el genio maligno del objeto, el genio maligno de las masas, el genio maligno de lo social, derrotando eternamente a la verdad de lo social y a su análisis.

Y es porque el objeto nunca es inocente, existe y se venga. La mala refracción del rayo luminoso de la información sobre la «materia» de lo social no obedece a un accidente o una imperfección de su dispositivo, procede del genio del objeto, de una resistencia ofensiva de lo social a su investigación, y que adopta la forma de un duelo oculto entre maestros sondeadores y objeto sondeado, entre masas y clase política, etc. En este duelo, toda la ingenuidad corre a cargo de los manipuladores, los cuales han decidido que se puede, en cualquier caso, llevar al objeto a entregar su verdad por su propio bien. Si no entiende la cuestión, si responde mal a ella, si responde demasiado bien, si él mismo plantea preguntas, se supone que no es sino una forma de inadaptación al dispositivo analítico. ¡Gracias a una aberración fantástica, la ciencia cree tener siempre garantizada la complicidad de su objeto! Infravalora sus vicios, la ironía, la desenvoltura, la falsa complicidad, todo lo que puede ironizar los procesos, todo lo que alimenta la estrategia original, eventualmente victoriosa, del objeto opuesta a la del sujeto. [98] Si tomamos los sondeos en este sentido, vemos que funcionan exactamente al revés de su pretendido objetivo- Funcionan como espectáculo de la información (la información es como la revolución: el pueblo sólo quiere su espectáculo), por consiguiente, como burla de la información, pero sobre todo funcionan como burla de lo político y de la clase política. El humor involuntario de los sondeos (y el maligno placer que sentimos en esta fantasmagoría «científica») se debe a que borran cualquier credibilidad política. ¿Qué son esos hombres que necesitan los sondeos para decidir, esos hombres para quienes los tests sustituyen a la estrategia? Están desposeídos de cualquier iniciativa, y ello por la misma trampa del médium al que confían su poder. Todos los media entrañan esta trampa deslumbrante: aniquilan la función política de una sociedad, y satisfacen de este modo el inconsciente irónico de las multitudes, cuya pulsión profunda sigue siendo *el asesinato simbólico de la clase política*.

El pueblo, que siempre ha servido de coartada al sistema representativo, se resarcía disfrutando del espectáculo de la escena política. Hoy se venga disfrutando del espectáculo de su desaparición. Creen sondearle, cuando es él quien se ofrece día tras día el cine casero de las fluctuaciones de su propia opinión en la lectura de los sondeos.

Es únicamente en esta medida que cree en ellos, que todos nosotros creemos en ellos, como en un juego de pronósticos sobre un vencimiento malicioso, una martingala sobre el tapete verde. Juego de la equifinalidad de todas las tendencias, de los efectos de verdad, de la circularidad de las preguntas y de las respuestas, etc. ¿Puede ser que estemos inaugurando con ello una forma colectiva de existencia irónica que, en su extrema sabiduría, ya no se interroga acerca de sus propios fundamentos y sólo acepta engancharse en el espectáculo de su propia desaparición?

El ejemplo más claro es el de las masas. No son en absoluto [99] un objeto de opresión y de manipulación. Las masas no tienen que ser liberadas y no pueden serlo. Toda su fuerza (transpolítica) consiste en estar ahí como objeto puro, es decir, en oponer su silencio, su ausencia de deseo, a cualquier veleidad política de hacerles hablar. Todo el mundo intenta seducirlas, solicitarlas, asumirlas. Atonas, amorfas, abismales, ejercen una soberanía pasiva, opaca, no dicen nada, pero sutilmente, tal vez como las bestias en su indiferencia animal (aunque las masas serían más bien de esencia hormonal o endocrina, son unos anticuerpos), neutralizan toda la escena y el discurso político. Si éstos aparecen hoy tan vacíos, sin ninguna apuesta, ningún proyecto consigue ya mencionar la escena política, que permanece entregada a la dramatización artificial y a los efectos de poder inútil, se debe a la obscenidad masiva de este enorme anticuerpo silencioso, se debe a la retractilidad de esta «cosa» innombrable que tiene la fuerza bestial, absurda, de succión, de absorción, de los monstruos de ciencia-ficción, que alimenta, en efecto, su inercia con toda la energía de aceleración del sistema,

con la mirada de informaciones que segrega para intentar exorcizar esta inercia y esta ausencia. Todo es inútil: la masa es un objeto puro, es decir, ha desaparecido en el horizonte del sujeto, lo que ha desaparecido del horizonte de la historia — como el silencio es el objeto puro que desaparece del horizonte de la palabra, como el secreto es el objeto puro que desaparece todos los días del horizonte del sentido.

Poder asombroso del objeto-masa. Las masas encarnan el objeto puro de lo político, es decir, el ideal de un poder absoluto, de un poder de muerte sobre el cuerpo social, son la encarnación de un terrorífico sueño de poder, y al mismo tiempo son su objeto vacío, la materialización nula, el anticuerpo radical, inaccesible a cualquier subjetividad política, y, por consiguiente, perfectamente inútil y peligrosa. La trama de lo político se invierte; ya no es el poder lo que arrastra a la masa por su surco, es la masa la que arrastra al poder en su caída. Así que los políticos ansiosos de seducción de las masas harían bien en preguntarse si no se [100] hacen canibalizar a cambio y si no pagan su simulacro de poder siendo devorados como el macho por la hembra después del acoplamiento.

Todo lo que ha sido un día constituido en objeto por un sujeto representa para éste una virtual amenaza de muerte. De la misma manera que el esclavo su servidumbre, el objeto tampoco acepta su objetividad forzada. El sujeto sólo puede tener sobre él un dominio imaginario, efímero en cualquier caso, pero no escapará a esta insurrección del objeto, única revolución a partir de ahora, pero revolución silenciosa.

No será, pues, simbólica, deslumbrante y subjetiva, será oscura e irónica. No será dialéctica, será fatal. Contra la seducción de cualquier objeto de ser objeto de seducción y de terror, todas las estrategias serán buenas.

Toda la información, la actividad incesante de los media, la masa de mensajes no tienden más que a conjurar esta contaminación mortal. La energía informática, mediática, comunicable empleada actualmente sólo sirve para arrancar una

parcela de sentido, una parcela de vida a este anticuerpo frío e indiferente, a esta masa silenciosa cuya atracción aumenta. Hay que coaligar todas las fuerzas centrífugas para escapar a esta fuerza de inercia. En el fondo, la información carece a partir de ahora de otro sentido.

Existe y existirá siempre una dificultad considerable en analizar los media y la esfera de la información a través de las categorías tradicionales de la filosofía del sujeto: voluntad, representación, elección, libertad, saber y deseo. Pues resulta evidente que en ellas aparecen completamente contrarias, y que en su soberanía el sujeto aparece completamente alienado. Existe una distorsión de principio entre esta esfera, la de la información, y la ley moral que sigue dominándonos y que dice: tú sabrás cuales son tu voluntad y tu deseo. Bajo este aspecto, los media, al igual que las técnicas o las ciencias, no nos enseñan nada, han [101] hecho retroceder más bien los límites de la voluntad y de la representación, han embarullado las cartas y eliminado a cualquier sujeto la disposición de su propio cuerpo, de su propio deseo, de su elección y de su libertad.

Pero esta idea de alienación jamás ha sido otra cosa que una perspectiva ideal de filósofo para uso de las hipotéticas masas. Jamás ha expresado otra cosa que la alienación del propio filósofo, es decir, de aquél que se *piensa otro*. Hegel es muy claro respecto a este asunto en su juicio sobre el *Aufklärer*, sobre el filósofo de la Ilustración, el que denuncia el «imperio del error» y lo desprecia.

Basta, pues, con darle la vuelta a la idea de una masa alienada por los media para valorar hasta qué punto todo el universo mediático, y tal vez incluso todo el universo técnico, proceden de una estrategia secreta de esta masa supuestamente alienada, de una forma secreta de rechazo de la voluntad, de un desafío involuntario a todo lo que era exigido del sujeto por la filosofía y la moral, es decir, a todo ejercicio de la voluntad, del saber y de la libertad.

Se trataría, en cierta manera, ya no de una revolución, sino de una *devolución* masiva, de una delegación masiva de poder y de responsabilidad a unos aparatos bien políticos e intelectuales, bien técnicos o operacionales. De-volición masiva, desistimiento masivo de la voluntad. No por alienación o servidumbre voluntaria (cuyo misterio sigue sin desvelarse a partir de La Boétie. desde que el problema está planteado en términos de consentimiento del sujeto a su propia servidumbre, en términos de renuncia del sujeto a su ser propio, pero a decir verdad ¿existe eso?), sino por otra filosofía soberana de la involuntad, una especie de antimetafísica cuyo secreto está en que las masas (o el hombre) saben profundamente que no tienen que pronunciarse sobre sí mismas y sobre el mundo, que no tienen que querer, que no tienen que saber, que no tienen que desear. Es posible que el deseo más profundo sea el de entregar su deseo a alguna otra persona. Estrategia de desilusiones de su «propio» deseo, de desilusión [102] de su «propia» voluntad, estrategia de inversión irónica, estrategia de expulsión hacia los demás de la conminación filosófica, moral y política.

Los sabios están ahí para eso, los poseedores y los subposeedores del concepto y del deseo. Toda la publicidad, toda la información, toda la clase política están ahí para decirnos lo que queremos, para decir a las masas lo que quieren; y en el fondo nosotros asumimos alegremente este desplazamiento masivo de responsabilidad porque, a fin de cuentas, no es evidente ni interesante saber, querer, poder, desear. ¿Quiénes nos han impuesto eso sino los filósofos?

La elección es un imperativo innoble. Cualquier filosofía que atribuye al hombre el ejercicio de su voluntad no puede más que sumirle en la desesperación. Pues si nada es más halagador para la conciencia que saber lo que quiere, nada es más seductor para la otra conciencia (¿la inconsciente?), aquella oscura y vital que hace depender 'a felicidad de la desesperación de la voluntad, nada es más fascinante para ella que ignorar lo que quiere, ser liberada de la elección y desviada de su propia voluntad

objetiva. Es mejor entregarse a cualquier insignificante veleidad que depender de su propia voluntad o de la necesidad de elegir. Brummel tenía un criado para eso. Delante de un paisaje espléndido constelado de lagos, se vuelve hacia su lacayo para preguntarle: «*Which lake do I prefer?*»

No sólo las personas carecen, sin lugar a dudas, de ganas de que se les diga lo que quieren, sino que tampoco tienen ganas de saberlo, de la misma manera que no es seguro que tengan ganas de querer. Frente a tal solicitud, es su genio maligno quien les insinúa en el fondo que dejen para el aparato publicitario o de información a tarea de «persuadirlas», de fabricarles una elección (o a la clase política el cuidado de instruir las cosas), igual que Brummel con su sirviente.

¿Sobre quién se cierra la trampa? [103]

La masa sabe que no sabe nada, y no tiene ganas de saber. La masa sabe que no puede nada, y no tiene ganas de poder. Se le reprocha violentamente esta señal de estupidez y de pasividad. Pero en absoluto: la masa es muy snob, hace como Brummel y delega soberanamente la facultad de elegir a otra persona, por una especie de juego de irresponsabilidad, de desafío irónico, de involuntad soberana, de astucia secreta. Todos los mediadores (políticos, intelectuales, herederos de los filósofos de la Ilustración en la contención de las masas) sólo servirían en el fondo para esto: gestionar por delegación, por procuración, esta molesta historia del poder y de la voluntad, descargar a las masas de esta trascendencia para su mayor placer y ofrecerles, por añadidura, su espectáculo. *Vicarious*: este sería, por retomar el concepto de Veblen, el estatuto de estas clases «privilegiadas», cuya voluntad estaría desviada a pesar suyo hacia las finalidades secretas de las masas mismas a las que desprecian.

Vivimos todo eso, subjetivamente, de manera paradójica, puesto que en nosotros esa masa coexiste con el ser inteligente y voluntario que la condena y la desprecia. Nadie sabe lo que se opone realmente a la conciencia. A no ser este inconsciente de

inhibición que nos ha impuesto el psicoanálisis. Pero nuestro auténtico inconsciente reside tal vez en esta capacidad irónica de desistimiento, de no-deseo, al contrario, de no-saber, de silencio, de absorción de todos los poderes, de expulsión de todos los poderes, de todas las voluntades, de todas las luces, de todas las profundidades del sentido sobre unas instancias aureoladas a partir de ahí con una luz ridícula. Nuestro inconsciente no estaría hecho de pulsiones propias, entregadas al triste destino de la inhibición, no estaría inhibido en absoluto, estaría hecho de esta expulsión alegre de todas las superestructuras obstaculizadoras del ser y de la voluntad.

Siempre hemos tenido una visión triste de las masas (alienadas), una visión triste del inconsciente (inhibido). Sobre toda nuestra filosofía pesa esta triste correlación. Aunque sólo fuera para cambiar, sería interesante concebir la masa, el objeto-masa, [104] como poseedor de una estrategia desilusionada, ilusoria, alusiva, correlativa de un inconsciente al fin irónico, alegre y seductor.

EL GENIO MALIGNO DE LA PASIÓN

Del amor se puede decir todo, y no se sabe qué decir. El amor existe, y basta. Se ama a la madre, a Dios, a la naturaleza, a una mujer, a los pajarillos, a las flores: este término, convertido en el leitmotiv de nuestra cultura básicamente sentimental, es el más patético de todas las lenguas, pero también el más difundido, el más vago, el más ininteligible. En relación al estado cristalino de la seducción, el amor es una solución líquida, casi una solución gaseosa. Todo es soluble en el amor, todo es soluble para el amor. Resolución, disolución de todas las cosas en una armonía apasionada o en una libido subconyugal, el amor es una especie de respuesta universal, la esperanza de una convivialidad ideal, la virtualidad de un mundo de relaciones fusionales. El odio separa, el amor reúne. Eros es aquel que junta, que acopla, que conjuga, que fomenta las sudaciones, las

proyecciones, las identificaciones. «Amamos los unos a los otros.»
¿Quién habría podido decir jamás: «Seducios los unos a los otros»?

Yo prefiero la forma de la seducción, que mantiene la hipótesis de un duelo enigmático, de una sollicitación o de una atracción violentas, que no es la forma de una respuesta, sino la de un desafío, de una distancia secreta y de un antagonismo perpetuo, que permite el juego de una regla; yo prefiero esta forma y su *pathos* de la distancia a la del amor y de su aproximación patética, Yo prefiero la forma dual de la seducción a la forma universal del amor. (Heráclito: es el antagonismo de los elementos, de los seres y de los dioses, lo que crea el juego del devenir, no el fluido universal, ni la confusión amorosa, los dioses se enfrentan y se seducen; cuando el amor, con el cristianismo, se convierta en principio de la creación, acabará con este gran juego.)

A ello se debe que sea posible hablar de la seducción como [105] de una forma dual e inteligible, mientras que el amor es una forma universal e ininteligible. Es posible incluso que sólo la seducción sea realmente una forma, y que el amor no sea más que metáfora difusa de una caída de los seres en la individualidad, e invención, a modo de compensación, de una fuerza universal que inclinaría a unos seres hacia los otros' ¿Por qué efecto providencial, por qué milagro de la voluntad, por qué golpe de teatro los seres estarían destinados a amarse, por qué imaginación loca es posible concebir que: «Te amo», que las personas se aman, que nosotros nos amamos?... Existe ahí una proyección desatinada de un principio universal de atracción y de equilibrio que es una pura fantasmagoría. Fantasmagoría subjetiva, pasión moderna por excelencia.

Ahí donde ya no hay juego ni regla, hay que inventar una ley y un afecto, un modo de efusión universal, una forma de salvación que supere la división de los cuerpos y de las almas, que ponga fin al odio, a la predestinación, a la discriminación, al destino:

así es nuestro evangelio de la sentimentalidad, que pone fin, en efecto, a la seducción como destino.

Este ensalzamiento del amor a una excelencia de derecho divino, a una forma ética de realización universal (el amor sigue sirviendo en todas partes de justificación moral a la felicidad) ha confinado la seducción a una zona vagamente inmoral, vagamente perversa, una forma de juego previa al amor. El amor sigue siendo la única finalidad seria o sublime, la única absolución posible a un universo imposible. Cualquier veleidad de dar a la seducción otros títulos de nobleza se enfrenta con los mecanismos de sublimación y de idealismo del amor.

La seducción no va unida a los afectos, sino a la fragilidad de las apariencias, carece de modelo y no busca ninguna forma de salvación; es, por consiguiente, inmoral. No obedece a una moral del cambio, procede del pacto, del desafío y de la alianza, que [106] no son unas formas universales y naturales, sino unas formas artificiales e iniciáticas. Es, por tanto, francamente perversa.

La cosa se complica todavía más por el juego de los términos. Como ni la seducción ni el amor son unas nociones precisas (no tienen espacio en los grandes sistemas conceptuales, ni en el psicoanálisis), pueden alternar fácilmente o confundirse. Así, por ejemplo, si se considera a la seducción como un desafío, un juego en el que nunca se acaban las apuestas, un intercambio ritual ininterrumpido, una sobrepuja infinita, una complicidad secreta, etc., siempre puede argüirse: «Pero, definida de ese modo, ¿la seducción no sería simplemente el amor?»

También es posible invertir la relación y hacer del amor algo más tajante, más desafiante que la seducción. El amor sólo es «realización» si se le concibe de una manera, digamos, narcisista: yo amo al otro porque es semejante a mí, por tanto, yo me doblo; yo amo al otro porque es lo contrario a mí, por consiguiente, yo me completo. Pero es posible concebir el amor como gratuidad, como impulso hacia el otro que no espera respuesta, como desafío que incita al otro a amarme más de lo

que yo le amo, por consiguiente, sobrepuja indefinida. Mientras que también puede tomarse la seducción como juego finalizado, como táctica que intenta manipular al otro para nuestros propios fines.

No hay nada a alegar contra esta inversión de los términos. Seducción y amor pueden intercambiar sus acepciones más sublimes y más vulgares, lo que hace casi imposible hablar de ellos. Y más aún en tanto que hoy estamos atrapados en un *revival* del discurso amoroso, una reactivación del afecto por aburrimiento, por saturación. Un efecto de simulación amorosa. El *amour fou*, el amor-pasión están completamente muertos en su movimiento heroico y sublime. Lo que está en juego actualmente es una demanda de amor, de afecto, de pasión, en una época en que su necesidad se hace sentir cruelmente. Es toda la generación que ha pasado por la liberación del deseo y del placer, toda esta generación fatigada de sexo la que reinventa el amor como suplemento afectivo o pasional. Otras generaciones, románticas o posrománticas, [107] lo han vivido como pasión, como destino. El nuestro no es más que neorromántico.

Después de tanto *pathos* sexual, aparece el neopatetismo de la relación amorosa. Después de lo libidinal y de lo pulsional, el neorromanticismo de la pasión. Pero ya no se trata de predestinación ni de fatalidad, sólo se trata de liberar una potencialidad entre otras y, después de una fase tan larga de «desublimación represiva», como diría Marcuse, abrir el camino a una resublimación progresiva.

El sexo, como por otra parte las relaciones de producción, era algo demasiado sencillo. Nunca es demasiado tarde para ir más lejos que Freud y que Marx.

Existe, pues, una manera de amor que no es más que la espuma de una cultura del sexo, y no hay que hacerse demasiadas ilusiones respecto a este nuevo dispositivo ambiental. Las formas de simulación se reconocen en que nada 'as opone entre sí: sexo, amor, seducción, perversión, porno, todas pueden coexistir en

una misma banda libidinal, como en una banda estéreo, sin exclusivas, con la bendición del psicoanálisis. Concierto estereofónico: se le añade el amor, la pasión, la seducción al sexo como se le ha añadido la psicosociología y la concertación a la cadena de montaje.

Esta situación es interesante como síntoma de desaliento de toda una constelación obscena de la sexualidad (obscena no por el sexo en sí, sino por la obscenidad de la verdad cuando es dicha y revelada). Hemos llegado al final de un ciclo de la sexualidad como verdad. Esto hace posible de nuevo una reversión hacia las formas cuyo perfil y cuyo encanto se han visto eclipsadas por la perspectiva hegemónica del sexo.

Recuperar una especie de distinción, de jerarquía de todas estas figuras —seducción, amor, pasión, deseo, sexo— es sin duda una apuesta absurda, pero es la única que nos queda.

En nuestra cultura, la seducción ha conocido una especie. [108] de edad de oro, que va del Renacimiento al siglo XVIII: es entonces, como la urbanidad o los modales cortesanos, una forma convencional, aristocrática, un juego estratégico sin gran relación con el amor. Este tiene para nosotros unas tonalidades diferentes, ulteriores, románticas y novelescas: ya no es un juego ni un ceremonial, es una pasión, un discurso. Lo que nos arrastra es la fuerza del deseo, lo que nos atrae es la muerte. Nada que ver con la seducción. Claro está que también el amor ha conocido unas formas cortesanas, en la cultura mediterránea del siglo XIII. Pero el sentido que ha tomado para nosotros se ha forjado esencialmente entre los siglos XVIII y XIX, en contra del juego superficial de la seducción. Se crea una ruptura entre una forma de juego dual y de ilusión estratégica y una finalidad nueva, individual, de realización del deseo —siendo el gran acontecimiento el de la constelación del deseo, fuera éste, sexual y psíquico, el del individuo, o el deseo político de las masas. Sea lo que fuere este deseo y su «liberación», ya no tiene nada que ver con el juego aristocrático de desafío y de seducción.

Otra cosa: la seducción es pagana, el amor es cristiano. Es Cristo quien comienza a querer amar y hacerse amar. La religión se convierte en afecto, sufrimiento y amor, cosa de la que no se preocupaban las culturas y mitologías arcaicas y antiguas, para las cuales la soberanía del mundo reside en el juego regulado de los signos y de las apariencias, en los ceremoniales y en las metamorfosis, y, por tanto, en unos actos de seducción por excelencia. Ningún afecto en todo eso, ningún amor, nada de un gran flujo divino o natural, ninguna necesidad tampoco de psicología, de esta interioridad subjetiva en la que florecerá el mito del amor.* [109]

Sólo existe el ritual, y el ritual es del orden de la seducción. El amor nace de la destrucción de las formas rituales, de su liberación. Su energía es una energía de disolución de estas formas, incluidos los rituales mágicos de seducción del mundo (que se prolongan, a través de las herejías cristianas, en las formas de denegación maniqueas o maximalistas del mundo real). Formas crueles, rigurosas, del signo en su funcionamiento puro, opuesto a la realidad del mundo, dominio de las apariencias puras, sin psicología, sin afecto, sin amor. Intensidad máxima de estas culturas, de las que el amor y toda su metafísica de salvación han salido como por descomposición, efusión de formas hasta ese momento secretas, iniciáticas, celosas de sí mismas, intensivas, mientras que el amor es una energía proselitista, radiante, extensiva —exotérica, mientras que el ritual es esotérico. El amor es expresión, calor, confesión, comunicación, paso, por tanto, de la energía de un estado potencial, concentrado, a un estado liberado, radiante, calórico, y por ahí también a un estado endémico y degradado. Será, pues, el

* Pero si tomamos la seducción en su acepción cristiana, todo cambia: la seducción comienza con el cristianismo, es el maleficio diabólico que resquebraja el orden divino, o bien es el propio Cristo, según Nietzsche, el Cristo venido para seducir a las gentes con su persona, venido para pervertirlas con la psicología y el amor. Inversamente, no hay seducción en Grecia, dónde el amor es homosexual y pedagógico, una virtud, no una pasión.

fermento de una religión popular, democrática, por oposición a los órdenes jerárquicos y aristocráticos, regidos por la regla.

El amor es el fin de la regla, y el comienzo de la ley. Es el comienzo de un desarreglo, en el que las cosas se ordenarán según el afecto, la inversión afectiva, es decir, una sustancia pesada, cargada de sentido, y ya no según el juego de los signos, sustancia más ligera, más dúctil, más superficial. Dios amará a los suyos, cosa que nunca había hecho, y el mundo ya no será un juego. Todo eso es lo que hemos heredado, y el amor no es más que el efecto de esta disolución de las reglas, y de la energía liberada por esta fusión. Así pues, la forma opuesta al amor sigue siendo la observancia: en todas partes donde se inventa una regla y un juego, desaparece el amor. En relación a la intensidad regulada y altamente convencional del juego o de la ceremonia, el amor es un dispositivo de energía de circulación libre. Asume, por consiguiente, toda la ideología de la liberación y de la libre circulación, es el *pathos* de la modernidad. [110]

Lo típico de una pasión universal como el amor es que es individual y que en ella cada cual se encuentra solo. La seducción es dual: yo no puedo seducir sí ya no estoy seducido, nada puede seducirme sí ya no está seducido. Nadie puede jugar sin el otro, es la regla fundamental. Mientras puedo amar sin contrapartida. Si amo sin ser amado, es mi problema. Si no te amo, es tu problema. Si alguien no me gusta, es su problema. Por ello los celos son como una dimensión natural del amor mientras que son ajenos a la seducción; el vínculo de afecto nunca es seguro, mientras que el pacto respecto a los signos carece de ambigüedad y de apelación. Además, seducir a alguien no es asumirlo, ni absorberle psicológicamente; la seducción no conoce esos celos territoriales que son propios del amor.

Yo no digo que el amor sea únicamente celos, pero siempre intervienen en él unos celos más o menos templados, algo de exclusivo, una reivindicación subjetiva. Es posible incluso que sean anteriores al amor: una pasión primordial, como en los

dioses griegos, que no conocen el amor ni el sentimentalismo, pero que ya son formidablemente celosos los unos de los otros.

Amar a alguien es aislarle del mundo, es borrar sus huellas, desposeerle de su sombra, arrastrarle a un futuro homicida. Es girar en torno a él como un astro muerto, y absorberle en una luz negra. Todo se juega en una desorbitante exigencia de exclusividad sobre cualquier ser humano. Es en eso, sin duda, que es una pasión: porque su objeto está interiorizado como fin ideal, y sabemos que no sólo hay objeto ideal cuando está muerto.

En relación a la seducción, el amor sería, pues, una forma más suelta, una solución más amplia, e incluso una vía de disolución. Pero una disolución patética, por lo menos en sus formas más elevadas, las que ha dado la novela por ejemplo. Este relieve patético desaparecerá en la peripecia ulterior, que es simplemente la de la sexualidad. Esta no es más que un modo *relacional* articulado sobre la diferencia «objetiva» de los sexos. La [111] seducción sigue siendo ceremonial, el amor sigue siendo patético, la sexualidad sólo es relacional. De una forma a otra, la puesta de los signos se agota en favor de un funcionamiento orgánico, energético y económico basado en la más pequeña diferencia posible, que es la diferencia de los sexos.

En efecto, es un engaño presentar la diferencia sexual como la diferencia original, fundamental, aquélla de la que todas se desprenden o no son más que metáforas. Es ignorar que en todo momento los hombres han producido unas intensidades diferenciales mucho mayores a través de los dispositivos artificiales que a partir del cuerpo y de la biología. Por lo menos, jamás han considerado las diferencias «naturales» más que como un caso especial de las diferencias artificiales. Literalmente, la diferencia sexual pura carece de interés (el Yin y el Yang son otra cosa: son dos polos metafísicos entre los que intervienen las tensiones que organizan el mundo). En algunas culturas, las diferencias guerrero/no guerrero, bramán/no-bramán pesan infinitamente más que la diferencia sexual:

producen más energía diferencial, ordenan las cosas con mayor rigor y complejidad. En todas las culturas, salvo en la nuestra, la diferencia entre lo muerto y lo vivo, entre lo noble y lo innoble, entre el iniciado y el no-iniciado, es infinitamente más fuerte que la distinción de los sexos. La sexualidad señala en realidad, en su evidencia biológica y pretenciosa, la diferencia más débil y más pobre, aquélla en la que las demás acuden a perderse.

Cualquier principio naturalista de diferenciación es obligatoriamente más pobre, está lejos de poder originar, como el poderoso artificio de los signos, una ordenación minuciosa, una ceremonia del mundo.

—La seducción es la era de una diferencia estética y ceremonial entre los sexos;

—el amor (la pasión) es la era de una diferencia moral y patética entre los sexos;

—la sexualidad es la era de una diferenciación psicológica, biológica y política entre los sexos. [112]

A ellos se debe que la seducción sea más inteligible que el amor: porque juega con una forma más elevada, la forma dual, forma diferencial perfecta. De todas las formas diferenciales, el sexo es la que más se aproxima a la indiferenciación. En cuanto al amor, debe ocupar en cada ocasión un lugar intermedio en el espectro de las figuras: desde los confines de la seducción a los confines del sexo, describe el universo que va de una forma pura de la diferencia a una forma pura de la indiferenciación —pero no tiene forma propia y, como tal, es indescriptible. Lo misterioso no es la forma dual de la seducción, sino más bien la figura individual del sujeto preso en su propio deseo o en busca de su propia imagen.

También el destino se impone con una evidencia fulgurante; es el no-destino lo que resta por explicar. Es, además todo lo que podemos hacer por él: encontrarle unas razones. Porque ahí, profundamente, al igual que de la banalidad del amor, no hay nada que decir.

La seducción no es misteriosa, es enigmática.

El enigma, al igual que secreto, no es lo ininteligible. Es, por el contrario, plenamente inteligible, pero no puede ser dicho ni revelado. Así es la seducción, evidencia inexplicable. Así es el juego: en el corazón de cualquier juego hay una regla fundamental y secreta: un enigma; sin embargo, la totalidad del proceso no es misteriosa, nada más inteligible que el desarrollo del juego.

El amor, en cambio, está cargado de todos los misterios del mundo, pero no es enigmático. Está por el contrario cargado de sentido, no siendo del orden del enigma, sino de la solución, «La clave del enigma es el amor», o, más brutalmente: «La verdad de todo eso es el sexo.» (Verdad milagrosamente revelada en el siglo XX, ¿y por qué? No os lo creáis: el enigma permanece por completo y mantiene toda su fuerza de seducción.)

De una figura a la otra, de la seducción al amor, juego al deseo y a la sexualidad, finalmente al puro y simple porno, [113] cuanto más se avanza, más adelantamos en el sentido de un secreto menor, de un enigma menor, más adelantamos en el sentido de la confesión, de la expresión, del desvelamiento, de la liberación —de la verdad, por decirlo en pocas palabras— que no tarda en convertirse, en la obscenidad de nuestra cultura, en la expresión forzada de la verdad, la confesión forzada, el desvelamiento forzado... ¿de qué, por otra parte? De nada, justamente no hay nada que desvelar.

¿De dónde puede proceder la insensata idea de poder confiar el secreto, exponer la sustancia desnuda, rozar la obscenidad radical? Eso ya es una utopía —no existe lo real, nunca ha existido lo real—, la seducción lo sabe, y conserva su enigma. Todas las restantes formas, y el amor en especial, son charlatanas y prolijas. Dicen demasiadas cosas, quieren decir demasiadas. El amor habla mucho, es un discurso. Se declara y culmina con frecuencia en esta declaración en la que termina. Acto de lenguaje altamente ambiguo, casi indecente, esas cosas no se dicen, ¿cómo se le puede decir a alguien: «Yo te amo»? son demasiado frágiles para permanecer encerradas en un

enunciado, a menos de que sólo vivan de su enunciado, en cuyo caso carecen en absoluto de todo secreto. Esas cosas sólo viven de su silencio, o de su antífrasis: «Yo no te amo», o también: «Yo ya no te hablo», frases todavía cargadas del desafío y del suspense de la seducción, inminencia del amor, pero que mantiene todavía, por el rechazo de su confesión, por la gracia de la denegación, una cualidad de juego, la ligereza de la añagaza.

Afortunadamente, por otra parte, «Yo te amo» no quiere decir lo que dice, y hay que entenderlo de otra manera. En el modo seductivo (todos los verbos tienen un modo secreto: detrás del indicativo y del imperativo, el seductivo). La seducción es una modalidad de cualquier discurso, incluido el discurso amoroso (por lo menos, hay que confiar en que así sea), que hace que juegue con su enunciación y afecte al otro al revés de su enunciado. Así: «Yo te amo» no está hecho para decir que te quieren, sino para seducirte. Es una proposición que oscila entre las dos vertientes, [114] y que conserva de este modo el encanto insoluble de la apariencia, de lo que no tiene sentido, y, por consiguiente, a lo cual es completamente inútil y desconsiderado conceder cualquier crédito. Creer en «Yo te amo» pone fin a todo, incluido el amor, puesto que es conceder sentido a lo que no lo tiene.

Esto en el mejor de los casos, cuando la ambigüedad sigue rigiendo el discurso. En el de la demanda sexual, ya no hay huella de ambigüedad. Ahí todo está significado, todo está dicho, no hay secreto de la demanda, todo está en su expresión. Si la demanda es la confesión del deseo, entonces basta con hallar los términos del deseo y el juego de las apariencias es inútil. Y hasta el «Yo te amo» adquiere ahí otra cara; ya no es seductivo en absoluto, no es más que un desesperado optativo: «Yo quiero amarte», «Yo quiero que me ames».

Cabe estar de acuerdo con Lacan: no existe relación sexual, no existe verdad del sexo. O bien «Yo te amo» o «Yo te deseo» dicen una cosa completamente diferente: la seducción, o bien

sólo expresan una demanda de amor, una demanda de deseo nunca el amor o el deseo en sí mismos. Resulta siempre, por tanto, un encuentro fallido, y la sexualidad, como dice Lacan, no es más que la historia de este encuentro fallido. Pero no está ahí la última palabra, pues la espiral más sutil de la seducción nos describe no la historia, sino el juego de este encuentro fallido, y el otro placer que ella sabe extraer de esta encantadora y absurda diferencia que la naturaleza ha puesto entre los sexos.

Así que lo que era desafío y seducción termina en la solicitud. Sexo, deseo, afecto como solicitud. Sedúceme, ámame, hazme gozar, ocúpate de mí. Rasgo característico y obsesivo, que puede llegar hasta una demanda casi fetal de amor (las estrategias fetales). Desde hace dos o tres siglos existe en nuestra cultura una sobredeterminación de todas las formas de amor (incluida el de la naturaleza) por el amor materno y la sentimentalidad que de él se desprende. Sólo la seducción escapa a él, porque no es [115] una demanda, sino un desafío; se opone a él de la misma manera que el duelo puede oponerse a lo fusional.

Ese amor no es más que una especie de libido flotante, que se ventila un poco por todas partes e intenta desesperadamente asumir su entorno, de acuerdo con una economía que ya no es la de los sistemas pasionales, sino la de los subsistemas de intensidad, de los sistemas fríos y desapasionados. Libido ecológica, producto específico de nuestra época: esparcida por todas partes en dosis homeopáticas y homeostáticas, es el diferencial mínimo de afecto que basta para alimentar la demanda social y psicológica. Flotante, puede ser drenada, derivada, magnetizada de un lugar a otro, de acuerdo con los flujos: corresponde idealmente a un orden de la manipulación.

De este modo, la energía de disolución de la seducción pasa a un orden pasional del amor y acaba en el orden aleatorio de la demanda.

Afortunadamente, existe una reacción que corrige todo lo que acabo de decir sobre la demanda. Pues de responderle en los términos en que ella se plantea —o tal vez *finje* plantearse—

corremos el peligro de equivocarnos. Tal vez se limita a solicitar, en su misma histeria, ser desmentida, rechazada, decepcionada, y que se le conteste que no es ahí donde ocurre eso. Como cualquier otro discurso sólo se profiere con la esperanza de ser negado y exorcizado, también la demanda puede jugar perfectamente con la confesión del deseo, el llamamiento a la solicitud del otro para tenderle una trampa, para engañarle y por tanto para seducirle.

Si en el fondo la demanda es eso, si también es eso, el error sería responder a ella. A eso se debe que no se tengan ganas de responder a la demanda (ámame, sedúceme, hazme gozar), cuando la respuesta a un desafío o a la seducción es espontánea. Pero si la ambivalencia de la demanda oculta algo así como un intento de seducción, en tal caso la mejor manera de responderle es con la seducción.

Así, todas las formas acaban por girar sobre sí mismas —llamarada [116] de la reversibilidad— y esto explica la dificultad de hablar de ellas. Pero ésta ya no es la de no poder hablar porque no hay nada que decir, es la que surge de la revancha del orden reversible sobre el orden lineal del discurso. Es una dificultad que afortunadamente no se domina nunca, mientras que siempre se puede hablar aunque no se tenga nada que decir.

El amor nunca ha sido tan hermoso como en las leyendas y las novelas. ¿Esta pasión misteriosa ha producido la forma novelesca, o al contrario? Cuestión insoluble. Pero sobre todo: ¿existe un movimiento propio del amor?

Tristán e Isolda. La historia más sublime, la del amor fatal. Es notable de todos modos que en esta maravillosa historia el amor no surja vivo de sí misma: necesita un filtro. No es ninguna forma espontánea de deseo lo que les reúne, en absoluto: esta predestinación violenta es artificial, en el sentido en que es un pacto artificial, accidental e ineluctable, y no un movimiento natural del espíritu. El destino siempre es hechicero, pasa siempre por la ilusión trágica de los signos. En este caso el filtro (que

sería erróneo interpretar psicológicamente como «metáfora de la pasión») es el signo de la irrupción de este efecto hechicero. Toda su pasión es un desafío a la existencia del derecho divino: sabemos que los dos amantes fueron considerados sacrilegos. Es porque el filtro que comparten es impío, sellando un pacto de seducción y de predestinación completamente contrario a las leyes del amor de derecho divino, en que los signos se intercambian en su forma idealizada.

Siempre volvemos a lo mismo: el amor no existe. Debería poder existir, pero no existe. Los amantes de la época romántica no han tenido otra solución que suicidarse juntos para absolutizar un intercambio imposible. La sublimidad del amor reside en la anticipación de su propia muerte. El amor-pasión sólo puede realizarse en este vértigo antierótico, antinatural, que nunca es una manera de vivir. Nada en común con nuestro modo de vida amorosa, encuentro ideal de dos deseos y de dos placeres.

Podemos preguntarnos por otra parte si esta forma de amor [117] banalizado y convertido en forma de intercambio (afectivo y sexual) no ha sido inventado para escapar a la fatalidad del otro.

Producir el intercambio, y los signos del intercambio, es la única manera de escapar al destino y a los signos insensatos. Se acabó el filtro, se acabó el desafío. Afecto y ternura. Así es como la vida se defiende contra -as formas homicidas del artificio y del sacrificio. Contra la seducción, trátase de la de la muerte, o del propio amor, cuando, en vez de una manera de vivir y de amar, se convierte en una frivolidad homicida que nos desvía de nuestro propio fin.

Entre las frivolidades esenciales aparece la del uso arbitrario del placer y del disgusto, el destino. Su uso está reservado exclusivamente a Dios. Entre las frivolidades secundarias aparecen la de amar y de ser amado. Esa se deja a los humanos; constelación patética de humores, de deseos y de rostros.

La mayoría no quieren ser seducidos, prefieren ser amados. Prefieren la demostración por el afecto, el placer o la

domesticidad. Tal vez hay que exigir ser amado por miedo a ser seducido, sin duda hay que amar para dejar de seducir.

Amar es una especie de incesto psicológico, de aproximación patética contra el juego cruel de la seducción.

En ninguna parte, en el fondo, el amor posee movimiento propio (*eppure si muove!*). O bien se ha abolido en el orden del desafío y del destino. O bien se han abolido en la forma del intercambio y de la demanda. Como en la historia en que dos esposos se pelean, La mujer dice al marido. «*You give me love because you want sex!*» (¡Tú me das amor porque quieres sexo!) Y el hombre contesta: «*You give me sex because you want love!*» (¡Tú me das sexo porque quieres amor!)

Cuando el sexo y el amor adoptan la forma secular de una economía doméstica, pueden perfectamente regatear respecto al intercambio. Tan pronto como se abandona la forma sublime del destino, caemos en la forma súbliminal del intercambio. Ahí todas [108] las compensaciones y sustituciones son posibles: tú me das sexo, yo te doy amor.

En todo lo que es intercambio hay unas posibilidades de cambio. Pero no en la seducción, que precisamente no es un intercambio, sino un desafío. En la seducción, no puede haber equilibrio, optimización de las relaciones de intercambio, difícil pero siempre posible a nivel de sexo. Y ésa es la causa de que la única privación realmente mortal es la de la seducción.

Ahí está, por otra parte, el sentido de esta historia, pues los dos esposos no Han hecho otra cosa, detrás de su rencor, que denunciar esta misma posibilidad de intercambio bilateral. ¡Lo que quieren es la seducción!

Además, lo que una mujer no os perdonará jamás no es no amarla (en el amor o en el sexo, siempre se llega a unos acuerdos), es no haberla seducido, o no haberos seducido ella. Sólo eso es imperdonable, y por mucho amor o ternura que le deis, siempre acabará por buscar una venganza cruel. No habiendo podido seduciros, intentará aniquilaros. Todos los pecados del sexo o del amor pueden ser absueltos, pues no son una ofensa.

Sólo la seducción hiere el lado del alma, que sólo encuentra reposo en la muerte.

De ahí viene lo que yo llamaré el genio maligno de la pasión.

En el corazón de los movimientos más apasionados, más hermosos y más desesperados, existe este genio maligno que intenta pillar al otro en la trampa.

Idéntica tentación diabólica: en el momento más ingenuo y más arrebatado del amor, conjurarle irónicamente con un acto perverso.

Hay algo más fuerte que la pasión: la ilusión. Más fuerte que el sexo o la felicidad: la pasión de la ilusión. Seducir, siempre seducir. Desbaratar la fuerza erótica con la fuerza imperiosa del juego y de la estratagema —en el mismo vértigo construir unas trampas, y en el séptimo cielo seguir manteniendo el control de los caminos irónicos del infierno —, eso es la seducción, la forma de la ilusión, el genio maligno de la pasión. [119]

EL OBJETO Y SU DESTINO

Supremacía Del Objeto

«El sujeto sólo puede desear, sólo el objeto puede seducir.»

Siempre hemos vivido del esplendor del sujeto, y de la miseria del objeto. El sujeto es el que hace la historia, el que totaliza el mundo. Sujeto individual o sujeto colectivo, sujeto de la conciencia o sujeto del inconsciente, el ideal de toda la metafísica es el de un mundo-sujeto, el objeto no es más que una peripecia en el camino real de la subjetividad.

Que yo sepa, el destino de objeto no fue reivindicado por nadie. Ni siquiera es inteligible como tal: no es más que la parte alienada, la parte maldita del sujeto. El objeto es maldito, obscuro, pasivo, prostituido, es la encarnación del Mal, de la alienación pura. Esclavo, su única promoción consistirá en entrar en una dialéctica del amo y del esclavo, en la que sin duda se ve asomar el nuevo evangelio, la promesa para el objeto de ser transfigurado en sujeto.

¿Quién ha presentido alguna vez el poder propio, el poder soberano del objeto? En nuestro pensamiento del deseo, el sujeto posee un privilegio absoluto, puesto que es él quien desea. Pero todo se invierte si pasamos a un pensamiento de la seducción. [121]

Ahí, ya no es el sujeto el que desea, es el objeto quien seduce. Todo parte del objeto y todo vuelve a él, de la misma manera que todo parte de la seducción y no del deseo. El privilegio inmemorial del sujeto se invierte. Pues éste es frágil, no puede hacer otra cosa que desear, mientras que el objeto, por su parte, juega perfectamente con la ausencia de deseo, seduce por esta ausencia de deseo, representa en el otro el efecto de deseo, lo provoca o lo anula, lo exalta o lo decepciona —hemos querido o preferido olvidar esa fuerza.

¿Por qué privilegiar la posición de sujeto, por qué defender esta ficción de una voluntad, de una conciencia, incluso de un inconsciente del sujeto? Es porque éste tiene una economía y una historia, lo que es muy tranquilizador, es el equilibrio de una voluntad y de un universo, de una pulsión y de un objeto, es el principio de equilibrio del mundo, y de nuevo esto es muy tranquilizador, pues entonces es que no está entregado al universo múltiple, monstruoso y fascinante, al universo cruel y aleatorio de la seducción venida de fuera, es que no es el objeto, ni la presa de todas las formas circundantes, muertas o vivas, ni está recorrido por unas incesantes seducciones. El sujeto ha recibido una excelente proyección: presente desde el principio, con sus pulsiones, con su deseo, con su voluntad, en su feudo, milagrosamente armado para no ser nunca el objeto de nada. «El asunto de la cuestión del sujeto no ha alterado gran cosa el postulado metafísico de su preeminencia: obligado a poner en juego, en tanto que sujeto, su debilidad, su fragilidad, su feminidad, su muerte, obligado a dimitir en tanto que tal (no sólo el sujeto psicológico, sino también el del poder, y el del saber), el sujeto se ha visto atrapado únicamente en el melodrama de su propia desaparición; ya no puede desasirse de él, revolverse sobre sus propias bases, buscar un *gentleman's agreement* con su objeto, el mundo, al que se había acostumbrado a dominar en beneficio propio. Nace de ahí una confusión que reflejan actualmente todas [122] las peripecias de su «liberación». Ahora bien, el sujeto, la metafísica del sujeto, sólo era hermoso en su orgullo, en su arbitrariedad, en su voluntad inagotable de poder, en su trascendencia de sujeto del poder, de sujeto de la historia, o en la dramaturgia de í su alienación. Fuera de ahí, no es más que un despojo lamentable enfrentado con su propio deseo o con su propia imagen, incapaz de administrar una representación coherente del universo, y sacrificándose sin sentido sobre el cadáver de la historia para intentar resucitarlo.

El sujeto ya no puede interpretar su propia fragilidad o su propia muerte por la simple razón de que ha sido inventado para defenderse de ellas, al mismo tiempo que de las seducciones, las del destino, por ejemplo, que provocarían su pérdida. Existe ahí una contradicción irresoluble en la perspectiva de su propia economía. Y por consiguiente, hoy, la posición de sujeto ha pasado a ser simplemente insostenible. Nadie es capaz actualmente de asumirse a sí mismo como sujeto de poder, sujeto de saber, sujeto de la historia. Y además nadie lo hace. Nadie asume ya este papel inconmensurable, que ha comenzado a caer en el ridículo junto con el universo de la psicología y de la subjetividad burguesa para encontrarse hoy simplemente anulado en la transparencia y la indiferencia. Vivimos las convulsiones de esta subjetividad, y no paramos de inventar otras nuevas, pero esto ni siquiera es dramático: la problemática de la alienación se ha desmoronado. Y la evidencia del deseo se ha convertido en un mito.

Llegamos, pues, a la paradoja de que en esta coyuntura en a que la posición de sujeto se ha hecho insostenible, la única posición posible es la del objeto. La única estrategia posible es la del objeto. Hay que entender ahí no el objeto «alienado» y en vías de des alienación, el objeto dominado y reivindicando su autonomía de sujeto, sino al objeto que desafía al sujeto, que le remite a su posición imposible de sujeto. [123]

Estrategia, pues, cuyo secreto es el siguiente: el objeto no cree en su propio deseo, el objeto no vive de la ilusión de su propio deseo, el objeto carece de deseo. No cree que nada le pertenezca en propiedad, y no cultiva ninguna fantasía de reapropiación ni de autonomía. No intenta basarse en una naturaleza propia, ni siquiera la del deseo, sino que, de repente, no conoce la alteridad y es inalienable. No está dividido en sí mismo, cosa que es el destino del sujeto, y no conoce el estadio del espejo, con lo que acabaría por confundirse con su propio imaginario.

Es el espejo. Es lo que remite al sujeto a su transparencia mortal. Y si puede fascinarle y seducirle, es precisamente porque no

irradia una sustancia o una significación propia. El objeto puro es soberano porque es aquello sobre lo cual la soberanía del otro acaba por romperse y caer en su propia trampa. El cristal se venga.

El objeto es lo que ha desaparecido en el horizonte del sujeto, y desde el fondo de esta desaparición rodea al sujeto en su estrategia fatal. Entonces es cuando el sujeto desaparece en el horizonte del objeto.

Eso es cierto respecto del objeto sexual, poderoso por su ausencia de deseo, y respecto a las masas, poderosas por su silencio.

El deseo no existe, *el único deseo consiste en ser el destino del otro*, en convertirse para él en el acontecimiento que supera cualquier subjetividad, que derrota por su vencimiento fatal cualquier posible subjetividad, que absuelve al sujeto de sus fines, de su presencia y de cualquier responsabilidad consigo mismo y con el mundo en una pasión al *fin definitivamente objetiva*.

La posibilidad, la voluntad del sujeto de situarse en el corazón trascendental del mundo y de imaginarse como causalidad universal, bajo el signo de una ley de la que sigue siendo el dueño, esta voluntad no impide al sujeto invocar al objeto en secreto como fetiche, como talismán, como figura de inversión de la [124] causalidad, como lugar de una hemorragia violenta de la subjetividad. «Detrás de la subjetividad de las apariencias, existe siempre una objetividad oculta.»

Todo el destino del sujeto pasa al objeto. La ironía sustituye la causalidad universal por la fuerza fatal de un objeto singular.

El fetiche ilustra la objeción profunda que dirigimos a la causalidad normal, a la ridícula pretensión de atribuir una causa a cada acontecimiento, y cada acontecimiento a su causa.

Todo efecto es sublime, si no queda reducido a su causa. Por otra parte, sólo el efecto es necesario, la causa es accidental.

El fetiche opera el milagro de borrar la accidentalidad del mundo y de sustituirla por una necesidad absoluta.

Sólo sentimos en la percepción de las causas una necesidad relativa; y, por tanto, una dicha relativa. Sólo una necesidad absoluta, extática, nos transporta. Característica que posee el objeto puro y singular, en el que obtenemos de golpe toda la intercesión del mundo.

Podemos vivir en lo universal, perseguir unos fines objetivos, distribuir nuestra vida en las formas claras de la alteridad, podemos conceder a las cosas un valor más o menos racional (que, sin embargo, no iguala nunca al que nosotros mismos nos concedemos), es preciso sin embargo, que en un momento determinado la dicha y la desdicha, y el mismo hecho de vivir, se encarnen en un ser o una cosa absolutamente singulares, que ya no responden a ninguna determinación universal, pero en la que se precipitan, bajo forma de afecto específico, injustificable, completamente artificial en relación a las cualidades «naturales» de este objeto, todas las formas resumidas de la identidad y de la alteridad.

Nada escapa a esta experiencia de asumir un objeto, tal objeto, con toda la fuerza oculta de la objetividad. Eso forma parte de las apuestas absurdas, es igual que, por las mismas razones, la apuesta de Pascal sobre la existencia de Dios.

Hay que creer que esta apuesta que hacemos tiene alguna [125] razón, puesto que si la razón dice que un objeto único no podría ser el origen del mundo, sino que, al contrario, él es el que debe explicarse objetivamente a partir de todos los datos del mundo; si esta razón no consigue imponer la convicción, si, pese a esta evidencia racionada, seguimos adorando el mundo en la quintaesencia ininteligible de uno sólo de sus detalles, en tal caso esta misma razón es una apuesta hipotética.

Ya no explicar las cosas, ventilarlas en unas determinaciones objetivas y en un sistema de referencias indefinido, sino, por el contrario, implicar al mundo entero en uno solo de sus detalles, un acontecimiento entero en uno solo de sus rasgos, toda la energía de la naturaleza en uno solo de sus objetos, muerto o vivo; encontrar la elipse esotérica, el perfecto atajo hacía el

objeto puro, el que no interviene para nada en la división del sentido, y que no comparte su secreto y su fuerza con nadie.

LA MERCANCÍA ABSOLUTA

El objeto absoluto es aquél cuyo valor es nulo, y cuya calidad es indiferente, pero que escapa a la alienación objetiva en cuanto se hace más objeto que el objeto, lo que le proporciona una cualidad fatal.

Esta escalada a los extremos, este movimiento doblemente revolucionario puesto que responde a la alienación en sus propios términos, siguiendo los caminos inexorables de la indiferencia, se encuentran prefigurados en la mercancía absoluta según Baudelaire.* El arte (la obra de arte), confrontada

* Giorgio Agamden, *Stances* (Christian Bourgois éd): «El [Baudelaire] aprueba el nuevo carácter conferido al objeto por su transformación en mercancía; y se muestra consciente del poder de atracción que este carácter debía ejercer fatalmente sobre la obra de arte... La grandeza de Baudelaire delante de la invasión de la mercancía está en haber contestado a esta invasión transformando la propia obra de arte en mercancía y en fetiche... En otras palabras, ha separado hasta en la obra de arte el valor de uso del calor de cambio... de ahí la implacable polémica de Baudelaire contra toda interpretación utilitaria de la obra de arte... su insistencia acerca del carácter inaprehensible de la experiencia estética, y su teoría de lo bello como epifanía instantánea e impenetrable. El aura de fría intangibilidad que comienza a partir de entonces a rodear la obra de arte es el equivalente del carácter de fetiche conferido a la mercancía por el valor de cambio...

»Baudelaire no se ha contentado con reproducir en la obra de arte la escisión entre valor de cambio y valor de uso. Se ha propuesto crear una mercancía en cierto modo absoluta, en la cual el proceso de fetichización fuera llevado hasta el punto de anular la propia realidad de la mercancía como tal. Una mercancía en la que valor de uso y valor de cambio se abolieron mutuamente, cuyo valor consiste, por tanto, en su inutilidad y cuyo uso en su intangibilidad, ya no es una mercancía: la transformación de la obra de arte en mercancía absoluta también es la abolición más radical de la mercancía. De ahí la desventura con la que Baudelaire sitúa la experiencia del "choque" en el centro de su trabajo artístico. El "choque" es el potencial de extrañeza de que se cargan los objetos cuando, para revestir la máscara enigmática de la mercancía, pierden la autoridad que les confiere el valor de uso... Baudelaire ha entendido que para asegurar la supervivencia del arte en la civilización industrial, el artista debía intentar reproducir en su obra esta destrucción del valor de uso y de la inteligibilidad tradicional... la autonegación del arte se convertía de ese modo en su única posibilidad de supervivencia.

en la época moderna [126] al desafío de la mercancía, no busca, no debe buscar su salvación en una denegación crítica (en cuyo caso no es más que su espejo ridículo e impotente, de la misma manera que, a fuerza de denegación crítica, el pensamiento dialéctico sólo se ha convertido en el espejo ridículo e impotente del capital), sino acrecentando la abstracción formal y fetichizada de la mercancía, la fantasía del valor de cambio —convirtiéndose en más mercancía que la mercancía, por estar todavía más lejos del valor de uso.

Si la forma mercancía rompe el idealismo interior del objeto (su belleza, su autenticidad, e incluso su funcionalidad), no hay que intentar resucitarla negando la esencia formal de la mercancía, [127] sino que, al contrario —y ahí reside toda la estrategia de la modernidad, lo que constituye para Baudelaire la seducción perversa y aventurosa del mundo moderno—, tiene que llevar hasta el absoluto esta división del valor. Ninguna dialéctica entre ambas, la síntesis es una solución blanda, la dialéctica es una solución nostálgica. Única solución radical y moderna: potencializar lo que hay de nuevo, de original, de inesperado, de genial en la mercancía, a saber, la indiferencia formal a la utilidad y al valor, la preponderancia concedida a la circulación sin reservas. He ahí lo que debe ser la obra de arte: debe tomar todos los caracteres de choque, de extrañeza, de sorpresa, de inquietud, de liquidez, casi de autodestrucción, de instantaneidad y de irrealidad que pertenecen a la mercancía.

Exponencializar la inhumanidad del valor de cambio en una especie de goce extático, pero también de ironía respecto a los caminos indiferentes de la alienación. Este es el motivo de que en la lógica fantástico-irónica (y no dialéctica) de Baudelaire, la obra de arte coincide absolutamente con la moda, la publicidad, la «magia del código» —obra de arte deslumbrante de

»Es una suerte que el fundador de la poesía moderna haya sido fetichista. Sin su pasión por la ropa interior y la cabellera femeninas, por las alhajas y el maquillaje, difícilmente habría podido salir victorioso Baudelaire de su enfrentamiento con la mercancía.»

venalidad, de movilidad, de efectos irreferenciales, de azar y de vértigo—, objeto puro de una maravillosa conmutabilidad, puesto que, habiendo desaparecido las causas, todos los efectos son virtualmente equivalentes.

Como sabemos perfectamente, también pueden ser nulos, pero corresponde a la obra de arte fetichizar esta nulidad, esta desaparición, y extraer de ella unos efectos extraordinarios. Nueva forma de seducción: ya no es la del dominio de los efectos convencionales, la del dominio de la ilusión y del orden estético, es más bien la del vértigo de la obscenidad —pero ¿quién dirá donde está la diferencia? La mercancía vulgar sólo genera un universo de la producción —y sabe Dios cuan melancólico es este universo!—, elevada a la fuerza de mercancía absoluta produce unos efectos de seducción.

El objeto de arte, nuevo fetiche triunfante (¡y no triste fetiche alienado!), debe trabajar en desconstruir por sí mismo su [128] aura tradicional, su autoridad y su capacidad de ilusión para resplandecer en la obscenidad pura de la mercancía. Debe aniquilarse como objeto familiar y convertirse en monstruosamente extraño. Pero esta extrañeza ya no es la inquietante extrañeza del objeto inhibido o alienado, este objeto no brilla por una obsesión o una desposesión secreta, brilla por una auténtica seducción venida de fuera, brilla por haber superado su propia forma convertida en objeto puro, en acontecimiento puro.

Esta perspectiva, surgida en Baudelaire del espectáculo de la transfiguración de la mercancía en la Exposición Universal de 1855, es superior en muchos puntos a la de Walter Benjamín. En La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica, éste deduce de la pérdida del aura y de la autenticidad del objeto en la era de la reproducción una determinación desesperadamente política (es decir, políticamente desesperada), que ofrece una modernidad melancólica, mientras que la opción de Baudelaire, infinitamente más moderna (pero quizás se podía ser realmente moderno en el siglo XIX), es el de la exploración de nuevas

formas de seducción unidas a los objetos puros, a los eventos puros, a esta pasión moderna que es la fascinación.

Baudelaire ha resistido en eso a la deprimente teoría de la alienación (que, por otra parte, sólo ha hecho estragos sobre el blando pensamiento del siglo XX), ha entendido mejor, tal vez gracias a la novedad histórica de la irrupción de la mercancía, cuál era la única respuesta auténtica, estética y metafísica, irónica y divertida, a este desafío. Y no hay que limitarse a la preocupación «estética» de Baudelaire. Su idea de la mercancía absoluta vale como perspectiva radical en todos los terrenos.* [129]

ELOGIO DEL OBJETO SEXUAL

Sólo el objeto es seductor.

El seductor vulgar no ha entendido nada. Se ve a sí mismo como sujeto, y al otro como víctima de su estrategia. Psicología ingenua, tanto como la de quienes adoptan el partido de la víctima. Ninguno ve que toda la iniciativa, toda la fuerza están del otro lado, del lado del objeto.

Por otra parte, la vulgaridad de este análisis de la seducción es atribuible a los propios analistas, es posible que el seductor no sea tan estúpido (la víctima tampoco), sabe implícitamente que si la seducción se resumiera en esta psicología miserable no funcionaría jamás. ¿El seductor no es más bien seducido, y la

* Dicho esto, Marx también había partido de la mercancía como anécdota y suprema extrañeza del mundo moderno. Parte de lo que es inexplicable, no para explicarlo realmente, sino para transformarlo en enigma, sobre lo cual viene a hundirse el dogma. Jeroglífico. Marx había dejado planear algo de enigmático y de fantástico sobre la mercancía, su inquietante extrañeza, su desafío al orden sensato de las cosas, a lo real, a la moral, a la utilidad, a todos los valores, ella que se pretendía el mismo valor. Esta fascinación ambigua es la que reencontramos en todos los fenómenos del capital, en la fantasía de este código universal, por lo menos en sus aspectos originales. El dogma marxista ha aplastado cuanto decimos (el propio Marx ha contribuido ampliamente a ello), Todo el enigma del capital, de la mercancía, ha sido masacrado en la moralidad revolucionaria, pero ¿dónde está, dónde estaría, la inmoralidad revolucionaria?

iniciativa no corresponde secretamente al objeto? El seductor cree rodearlo con su estrategia, pero está atrapado en la trampa de esta estrategia banal, y es el objeto el que le rodea con su estrategia fatal.

Lo que nos fascina es lo que adopta forma de objeto predeterminado. Es lo que redundante en la objetividad pura, como diría Sartre, al mismo tiempo que nos libera de ella, de la misma manera que la mercancía absoluta nos libera de la manera más radical de la mercancía.

«En la seducción, yo no intento en absoluto descubrir a otro mi subjetividad... Seducir es asumir enteramente, y como un riesgo a correr, mi objetividad para otro, es ponerme bajo su mirada y hacerme mirar por él, es correr el peligro de ser visto para apropiarme [130] al otro en y por mi objetividad. Yo me niego a abandonar el terreno de mi objetividad: sobre este terreno quiero emprender la lucha convirtiéndome en objeto fascinante...» (Sartre).

Sólo es seductor quien ya no se plantea el problema de su propio deseo (el histérico, por ejemplo, que no siente la menor preocupación), quien está recorrido por la absolución y la resolución de su propio deseo.

Así, por ejemplo, la cruel historia de la mujer a la que un hombre escribe una carta inflamada y que le responde preguntando: «¿Qué parte de mí le ha seducido más?» El le contesta: «Sus ojos», y recibe a cambio, envuelto en un paquete, el ojo que le ha seducido.

Hermosura y violencia de este desafío, contra la mediocridad del seductor. Pero también diabolismo de esta mujer, que se venga de la veleidad misma de ser seducida: trampa por trampa, ojo por ojo. Nunca el castigo ha adoptado una forma tan feroz como en esta ofrenda sin escrúpulos. Ella pierde un ojo, pero ¿1 pierde la cara, ¿cómo podrá a partir de ahora «guiñarle el ojo» a una sola mujer sin temer recibirlo a cambio? Pues lo peor de todo es enunciar un deseo y verlo colmado literalmente. Lo peor de todo es verse recompensado al nivel exacto de la demanda. Está

pillado en la trampa por el objeto que se entrega a él como objeto literal.

Esta es la parte de provocación fatal que hay en cada objeto, siempre dispuesto a proseguir el juego cruel de la seducción. Así el hombre no puede dejar de responder a la pregunta comprometida de la mujer: «¿Qué parte de mí le ha seducido más?» y cometer con ello una falta irreparable. Ahí aparece en primer término la lógica vengadora del objeto. (Podemos preguntarnos que habría ocurrido si hubiera contestado: su voz, su boca, su sexo, su alma, su aspecto, qué sé yo —pero indudablemente esta pregunta carece de sentido, pues, en un contexto cortés, la única respuesta posible son los ojos como metáfora del alma.)

Es precisamente esta metáfora la que la mujer decide repudiar, cosa que le confiere un privilegio absoluto. El, como sujeto, [131] sólo puede jugar al juego de la metáfora. Ella, desprendiéndose de toda metáfora, se convierte en objeto fatal que arrastra al sujeto en su aniquilación.

Bastó para eso una confusión del signo y del cuerpo, bastó una reducción semejante en el fondo a la de Harpo Marx mostrando un auténtico espadón en lugar de la consigna «espadón». Aquí, el rasgo de humor es más cruel, pero niega de la misma manera la consigna, «sus ojos», y al mismo tiempo toda la retórica idealizada de la seducción. Pues él no hace más que hablarle de sus ojos y de su mirada como de sí misma: ella tiene la libertad de responderle con el don de sí misma, pero no con el de su ojo como objeto puro y simple. Este cruel cortocircuito realista no está lejos de lo que puede traducirse en otra parte por la devoración caníbal del objeto amado; aquí es la extraversion de sí como objeto puro lo que juega como gratificación despiadada. La estrategia-objeto, la de la mujer, consiste en prohibir el desplazamiento metafórico del discurso, del ojo a la mirada y de la mirada al ser, el único por el que puede existir el sujeto y dejarse seducir.

Esta liquidación de la metáfora, esta precipitación del signo en material bruto, insensato, es de una eficacia homicida. Es del

mismo tipo que el acontecimiento insensato, la catástrofe, que también es una respuesta ciega, sin metáforas, del mundo-objeto al hombre-sujeto. Así es como siempre se precisa el destino: en un momento determinado, respecto a un punto preciso, los signos se convierten en objetos, no metaforizables, crueles, sin apelación posible. Ponen término a cualquier desciframiento, se confunden con las cosas (a eso se debe que el destino sea soñador, posee la misma instantaneidad ininteligible que los signos o las palabras en los sueños).

La estrategia del objeto, como aquí la de la mujer, reside en confundirse con la cosa deseada. Toda la ironía y la crueldad reside en esta forma de respuesta excesivamente objetiva; deja al sujeto sin recursos.

Bonito ejemplo, asimismo, de la posibilidad para la mujer de [132] jugar con dos registros: el de la oferta y la demanda sexual directa (ella puede responder sin condición a la demanda, exactamente como aquélla con su ojo, y el hombre se encuentra desnudo y obsceno ante sus propios ojos, desnudo y humillado en el goce de su objeto), o bien el del juego, de la añagaza, de la metáfora, de la sexualidad diferida. El hombre no puede. La mujer dispone de la libertad de elección del terreno. El hombre se expone continuamente a perder la cara: sí se arriesga a la insinuación sexual corre siempre el peligro del rechazo, si se compromete en un juego más sutil se convierte en el juguete de un rechazo más sutil. Lo contrario no es cierto. Y es que la mujer no está en posición de deseo, está en la posición, muy superior, de objeto de deseo.

Naturalmente pierde esta prerrogativa cuando se aleja de la indiferencia propia del objeto respecto al deseo. Se convierte entonces en tan vulnerable como cualquier sujeto, y conocerá todas las formas de este sufrimiento inútil.

El paso de la iniciativa sexual a la mujer ha creado una situación nueva. Pues la prerrogativa masculina, del tiempo de la «mujer-objeto», ha originado, por lo menos, toda una cultura de la pasión y de la seducción, una cultura novelesca unida al juego

de la prohibición sexual. Dicha cultura apenas es imaginable en sentido contrario. No concebimos al hombre asumiendo los pudores y los secretos, la provocación y la retirada, toda la estrategia sublime y subliminal de objeto que constituía el eterno femenino- No existe un eterno masculino porque no hay prohibición que proteja al hombre de la demanda sexual de la mujer. La mujer, si así lo quiere, no necesita seducir. El hombre, si la mujer lo quiere, necesitará siempre seducirla.

Y si bien la presión de la feminidad-objeto ha cesado para la mujer, aquélla, en cambio, de la virilidad no ha cesado para el hombre. Así pues, se ve obligado a responder, si no quiere quedar mal, a la demanda sexual de la mujer, situación en la que ésta jamás se ha encontrado, pues siempre ha tenido la posibilidad de eludirla, en la seducción y el rechazo en especial, con el que [133] no corría ningún riesgo de quedar mal, sino todo lo contrario.

Tal vez sea éste el sentido de la película de Fellini (*La città delle donne*): el hombre está indefenso, desnudo e inseguro delante de los monstruos de la feminidad desplegada, fantasías erráticas de todas las feminidades posibles sin la sombra de una seducción.

Así pues, la situación ya no es dual, se ha hecho unilateral. La mujer-objeto era soberana y seguía siendo dueña de la seducción (de una regla, del juego secreto del deseo). El hombre-objeto no es más que un sujeto despojado, desnudo, huérfano del deseo, soñando con un dominio perdido; ni sujeto ni realmente objeto de deseo, sino únicamente el instrumento mítico de una libertad cruel.

De cualquier objeto, en su inmovilidad y su afasia, puede decirse lo que Canetti dice de los animales: «Sí miramos atentamente a un animal, tenemos la sensación de que dentro hay un hombre escondido y que se ríe de nosotros.»

De las mujeres también puede decirse que hay alguien oculto en su interior que se burla de nosotros, Las mujeres son tan habilidosas, tienen hasta tal punto el aspecto de estar sometidas, saben tan bien, demasiado bien, ser desdichadas — es preciso

que exista ahí algo que se oculta y nos acecha. La misma ironía objetiva que acecha cualquier subjetividad en trance de conquistarla.

En la mujer hay algo que ignora la posesión. En el objeto hay algo que ignora la posesión. La posesión es la preocupación y el orgullo del sujeto, pero no del objeto, que no se preocupa de ella, así como tampoco de su liberación. El objeto sólo quiere seducir, así es como juega con su servidumbre, igual que los animales con su silencio, las piedras con su indiferencia, las mujeres con su mirada, y gana siempre.

¿De qué sirve prevalecerse de la diferencia, cuando la indiferencia está segura de vencer? ¿De qué sirve prevalecerse del sentido cuando el silencio domina? El poder del objeto está en [134] su ironía. La diferencia siempre es sería, pero la indiferencia es irónica.

Así que la mujer puede exigir ser reconocida como sujeto con plenos derechos (es, por otra parte, una nueva manera de seducción, y el juego de la emancipación de los sujetos no carece de encanto cuando lleva a las delicias objetivas por una y otra parte), y el hombre se deja atrapar gustosamente en esta trampa, pues también a él le gusta permitirse algún sacrificio. Pero si se deja atrapar, está perdido, perdido por el ridículo a los mismos ojos de la mujer que le acechan desde el fondo de su ironía objetiva (de esta ironía oculta que desmiente toda su pretensión de mujer liberada). Como estaría perdido por el ridículo ante los mismos ojos de un animal al que quisiera reconocer como sujeto con plenos derechos. Allí es donde está puesta la trampa, allí es donde se cierra.

¡Nadie puede dejar de sentir como ridícula la pretensión de reconocer a algo como un «sujeto con plenos derechos»! Y, por consiguiente, cuando la mujer lo pretende («Yo no quiero ser seducida, quiero ser reconocida»), es una trampa en la que el hombre caerá fácilmente, porque es agradable ser tomado como instancia de reconocimiento. Claro que esta exigencia es irónica, pero él no lo sabe.

Lo que quiere esta mujer, lo que todos queremos en tanto que objetos (y todos somos por lo menos tan objetos como sujetos, y de manera sin duda más original; no objetos pasivos, sino objetos apasionados, con unas pulsiones venidas del fondo del ser-objeto), no es ser alucinada y exaltada como sujeto de pleno derecho, es ser tomada profundamente como objeto, tal como es, en su carácter insensato, inmoral, suprasensible; objeto, o sea, entregada a todo y a todos, presa y prendadora universal, o sea, eventualmente poseída, prostituida, dominada, manipulada y marcada como tal, pero también, desde el fondo de todo ello, perfectamente seductora e inalienable. Una vez reconocido este carácter (esta libertad) fundamental del objeto sexual, la mujer está dispuesta a todos los juegos del amor y de la psicología, pero [135] es como objeto puro, no como sujeto, que ella te seducirá, que tú la seducirás. Ella puede hacerse dominar, explotar, seducir: no es por alienación, ni por sumisión, ni por masoquismo (el error está siempre en rebajar el objeto a la psicología defectiva y perversa del sujeto). Lo que constituye su poder es, por el contrario, su indiferencia triunfal, su carencia triunfal de subjetividad. Sigue siendo dueña del juego, el objeto sigue siendo dueño del juego, y no hace más que reforzar su soberanía irónica.

Podéis hierirla al mostrar excesivas consideraciones a los juegos del pudor y de la comprensión, de la misma manera que se hiere al niño mostrando excesivas consideraciones a su edad o a su debilidad. El niño, en el fondo, sabe que no es un niño. Y le importa muy poco la afectación de libertad y de responsabilidad con que queréis ennoblecerle para mejor ennoblecer la diferencia pedagógica del adulto y del niño. El lucha con armas iguales. No es libre ni inferior, ni deja que los demás lo crean. Os rodea con su impudor, para el que, justamente, todas las armas son equivalentes. Puede optar por asumir la diferencia, jugar al niño frágil frente al adulto, y entonces debéis protegerle, valorizarle, atenuar la diferencia. O bien puede optar en cualquier momento por remitiros a la ausencia de diferencia,

real y fundamental (la infancia no existe, no hay niños). En ambos casos tendrá razón. Eso le confiere una superioridad absoluta.

De la misma manera, la mujer siempre puede elegir entre abandonarse como objeto sexual y entregarse sin escrúpulos (cosa que siempre sorprende profundamente al hombre), o jugar a hacerse reconocer como sujeto, dejarse seducir y negarse indefinidamente, etc. Siempre puede cambiar un papel por otro, sin ser por ello histérica, o caprichosa, o yo qué sé: no tiene nada, que ver con la psicología, sino con la estrategia, cosa que también le confiere una superioridad absoluta sobre el hombre.

Cada cual goza por su lado. La posibilidad misma de una sexualidad se basa en que cada cual desconoce como goza el otro [136] (o incluso si goza). Podríamos decir que es un malentendido j vital. Es la forma biológica del secreto. Existen otras evidencias 2 misteriosas, pero ésta, este enigma, resplandece en el firmamento j de la sexualidad: el goce del otro se nos escapa. Así pues, la posesión no existe, pues sólo poseeríamos al otro si experimentáramos su goce.

Y menos mal que es así, pues así es como la mujer, por ejemplo, puede seducirnos eternamente, a través de este goce desconocido, que se convierte de repente en un goce incalculable.

¡Maravillosa la historia de Tiresias! Entre dos serpientes que copulan ha sabido identificar al macho y a la hembra. Así pues, será hombre, luego, mujer. Y llegará luego a decirnos que la mujer goza nueve veces más que el hombre. Gracias a esta indiscreción, será cegado por Hera, y recibirá el don de la videncia. ¿Hay que traicionar el secreto del goce? ¿A quién le será concedido pasar de un sexo al otro, no mediante una operación quirúrgica, sino de acuerdo con la metamorfosis del goce? ¿Y quién podría hablar de ello?

Menos mal que existe esta singularidad absoluta, el goce mítico del otro, para sustentar la diferencia de los sexos. Ahí está el auténtico enigma, y gracias a haber resuelto este enigma, a haber pasado al otro lado del sexo, Tiresias, como Edipo, será

condenado a la ceguera; también habría podido ser transformado en árbol hermafrodita. No es por haber traicionado el secreto del goce femenino, pues se trata de un falso secreto: la multiplicación por nueve del goce femenino no es más que la multiplicación irónica del deseo del hombre. Demuestra que la mujer nos es más que el éxtasis irónico del deseo del hombre.

¿A quién podría inquietar? La única cosa inquietante es todo lo que nos aleja de esta diferencia enigmática y nos acerca a la división del goce, y por tanto a la indiferencia. Ahí está todo el contrasentido de la liberación sexual.

Pero finalmente la mayor singularidad no debe ser buscada por el lado del goce, sino por esta relación más extraordinaria que es la seducción. Sólo ella introduce a esta extraña situación: [137] convertir al otro sexo en un destino, hacer de él ya no un objeto final (de goce) sino un objeto fatal (de muerte y de metamorfosis). Porque la seducción juega sobre algo incomparable con la diferencia anatómica (o psicológica), porque lleva el juego de la diferencia hasta la forma del desafío y de la atracción absoluta, hasta un vértigo en el que ya no se trata de saber quien gozó nueve veces más que el otro, puesto que es el vértigo de una competición y no de una contabilidad, porque la apuesta está situada en tal caso en una convención superior, que puede carecer de final, y no en un cómputo de los placeres, que necesariamente se detiene en alguna parte; sólo ella, la seducción, pone fin al privilegio de un sexo sobre el otro.

La ilusión en el amor consistiría convertirse en mujer. La profunda fantasía del amor físico y mental no es la posesión, sino la metamorfosis, la transfiguración sexual. En el momento más fuerte del amor nos sentimos obsesionados por el enigma del sexo diferente. Todas las copulaciones sólo tienden a eso: tocar el otro sexo como adversidad, integrarlo por adivinación. Ilusión imposible, que se consume en poseerlas a todas, continuamente. Pero ¿qué ocurre con las mujeres? Aparentemente no sueñan con ser hombres. No tienen esta debilidad. No están devoradas por la curiosidad hacia el otro sexo, se desvanecen más bien en

el suyo, mediante la efusión o la histeria, en una relación con el cuerpo que no implica ningún misterio para ellas, sino un afecto y una atención minuciosos. Maquillaje, narcisismo, seducción, histeria atractiva: formas sagradas de la concupiscencia, forma volátil y sagrada del acontecimiento puro que la mujer construye para sí misma a cada instante. Con todos los cuidados que adopta, se metamorfosea en sí misma continuamente. ¿Qué le queda al hombre si no buscar a través de ella esta fuerza de metamorfosis?

El mismo está sujeto a la diferencia sexual. Todo el drama de la diferencia corre por cuenta del hombre, todo el encanto de [138] la diferencia corre por cuenta de la mujer. Ninguna miseria, ninguna opresión de la mujer rebajará nunca este destino superiormente desigual, y que hará siempre inclinar la balanza del sueño, de la obsesión, del enigma, de la estratagema del lado del sexo que se prefiere a sí mismo y que describe de este modo el hueco deliciosamente vacío, el del placer, donde el otro se precipita.

Lo que nos cuenta la historia de Tiresias es que lo que nosotros soñamos más profundamente, no es el sexo, sino la reversibilidad de los sexos, es la facultad de ver desde las dos partes del sexo, de la misma manera que el vidente o el profeta (Tiresias) tiene la facultad de ver desde los dos lados del tiempo. Soñamos con el estado de videncia que es el del dominio de la reversibilidad del tiempo, de la misma manera que soñamos con el estado de goce que sería el del dominio de la reversibilidad del sexo.

El goce supremo es el de la metamorfosis.

LA INMINENCIA GRIS

Un extraño orgullo nos lleva no sólo a poseer al otro, sino a forzar su secreto, no sólo a resultarle querido, sino a serle fatal. Voluptuosidad de la eminencia gris: el arte de hacer desaparecer al otro. Eso exige todo un ceremonial.

Comenzar por seguir a la gente al azar, por la calle, una hora, dos horas, unas secuencias breves, desorganizadas; la idea de que la vida de la gente es un recorrido aleatorio que no tiene sentido, que no va a ninguna parte, y que por esta misma razón es fascinante. La red del otro es utilizada como medio de ausentarse de sí mismo. Sólo existía en su huella, pero sin saberlo, en realidad seguís vuestro propio rastro, casi sin saberlo. No es, pues, para descubrir algo del otro, ni adonde va, no es tampoco la «deriva» en busca de recorrido aleatorio: todo eso, que corresponde a diversas ideologías contemporáneas, no es especialmente seductor. [139] Mientras que esta empresa, por su parte, depende por completo de la seducción.

Te seduces a ti mismo de no ser más que el espejo del otro que no lo sabe —al igual que el de Kíerkegaard, colgado de la pared contraria: la joven no piensa en él, pero el espejo sí. Te seduces de ser el destino del otro, el doble de su recorrido que, para él, tiene un sentido, pero que, redoblado, deja de tenerlo. Es como si alguien, detrás de él, supiera que no iba a ninguna parte. Significa, en cierto modo, arrebatarse su objetivo: un genio maligno acude a deslizarse sutilmente entre él y él. Esto es tan fuerte que la gente presiente con frecuencia que es seguida, por una especie de intuición de que algo ha entrado en su espacio, ha alterado su curvatura.

Un día, S. decide dar otra dimensión a esta «experiencia». Se entera de que un hombre que apenas conoce, por haberla seguido una vez por casualidad, viaja a Venecia. Ella decide seguirle a lo largo de todo el viaje. Llegada a Venecia, explora cien hoteles y acaba por descubrir aquél donde se aloja. Alquila una ventana enfrente del hotel, a fin de poder seguir sus idas y venidas. Cuenta con unos prismáticos y una cámara fotográfica, y le fotografía en cada ocasión, a él, al lugar por donde ha pasado, al objeto que acaba de tocar. No espera nada de él. No quiere conocerle. No le gusta especialmente. Ocurre durante el Carnaval veneciano. Como podría reconocerla (se han hablado una vez), ella, que es morena, se tiñe de rubio. Se maquilla, se

disfrazada. Pero las distracciones del Carnaval no le interesan, todo está en función de su seguimiento, pasa quince días, al precio de innumerables esfuerzos, siguiendo sus pasos. Llega a enterarse de sus proyectos, interrogando a la gente en las tiendas por donde pasa, las entradas de espectáculos que reserva. E incluso la hora de su tren de regreso a París con lo que, tomando el tren precedente, podrá esperarle cuando baje y tomar una última foto de él.

No, no la última. No abandona la pista y toma contacto con las personas que trabajan con él, un escritor con quien él debe colaborar como fotógrafo. Pero las cosas se pararán en seco. En [140] dos o tres ocasiones él ha descubierto la persecución, se ha producido un incidente en Venecia, en París es más grave, él se pone violento, se ha perdido el encanto, y la mujer abandona.

¿Deseaba ella en el fondo que él la matara, que, encontrando insoportable esta persecución (sobre todo porque ella no quería nada, y menos todavía una aventura sexual), se arrojará sobre ella para violentarla, o volviéndose sobre ella, como Orfeo recuperando a Eurídice de los Infiernos, la hiciera repentinamente desaparecer? ¿Deseaba ella ser simplemente su destino, o que él se convirtiera en el suyo? Como todo juego, éste tenía su regla fundamental: no debía ocurrir nada que pudiera crear un contacto o una relación entre ellos. La seducción tiene este precio. El secreto jamás debe ser levantado, so pena de caer en una historia banal.

Claro que todo eso tiene algo de homicida para que el que es seguido. Puede preocuparse y caer en la persecución. Pero no es ése el objetivo de S. (aunque esa fantasía haya podido despertarse a lo largo de las horas y de los días —pero también corre un riesgo: el otro puede darle la vuelta a la situación y arrastrarla, habiéndose oído la estratagema, a un destino imprevisible—, no es una víctima, tiene tanta fuerza como ella). No, el homicidio es más sutil: consiste, siguiendo a alguien paso a paso, en borrar sus huellas a medida que se van produciendo. Ahora bien, nadie puede vivir sin huellas. Es lo que lleva a cualquiera que es

seguido a girarse, al cabo de un cierto tiempo. Incluso sin indicios, no podrá dejar de presentir el sortilegio que le rodea. La eminencia gris o rubia que le sigue no deja huellas, pero le roba las suyas. Le fotografía, sin romper su continuidad. Aquí la fotografía no tiene una función perversa o de archivo. Está simplemente para afirmar: aquí, a tal hora, en tal lugar, bajo tal luz, había alguien. Y afirma simultáneamente: no había ningún sentido en que estuviera aquí, en tal lugar, en tal momento —en realidad no había nadie—, yo, que le he seguido, puedo asegurarnos que no había nadie. No son los clichés-recuerdos de una presencia, [141] sino los clichés de una ausencia, la del que es seguido, la del que le sigue, la de su ausencia recíproca.

«Sigúeme, pues —le había dicho el otro, a quien ella había hablado de sus pequeños seguimientos—; yo soy más interesante de seguir que la señora de la esquina.» Pero esto es un contrasentido, y confunde el interés con el grado superior de la seducción. No es interesante descubrir que alguien lleva una vida doble, por ejemplo, salvo un perfume de curiosidad, lo importante es que el propio seguimiento es la doble vida del otro. Cualquier existencia banal puede quedar transfigurada, pero también cualquier existencia excepcional puede resultar trivializada. Una vez más, no se trata de perseguir, sino de seducir.

También el duque de Palagonia era experto en urdir la sombra fatal de los espejos deformadores.

Este noble español, deforme y monstruoso, había construido en los alrededores de Palermo una villa a su imagen y semejanza, poblada de gnomos, rodeada de espejos convexos, para que la muchacha más hermosa de Sicilia, con la que se había casado, sólo pudiera tener de sí misma una imagen repelente, y, por consiguiente, se resignara a amarle, a fuerza de parecersele.

¿O bien se asegura la fuerza inventando un mundo de lubricidad de las formas (la fealdad es lúbrica), en el que la belleza acaba por sentirse atrapada por desafío, o por debilidad, porque, en el fondo, la perfección es insoportable?

Tal vez ahí resida el secreto de toda seducción: ofrece a la belleza un espejo deformado en el que se ve finalmente liberada de su perfección. Ofrece más generalmente al otro un extraño espejo en el que al fin está liberado de su ser, de su libertad, de su imagen, de su semejanza; todas las cosas que, en el secreto de sí mismo, le pesan. El propio Dios se siente seducido por el Diablo.

¿Existe un secreto de la villa Palagonia? No: la belleza pide algo peor que ella, quiere ser secuestrada, violada, torturada (el [142] Cristo de la capilla también flota colgado de los hombros, pegado a la bóveda, como un pájaro disecado); el primero que se lo proponga la seducirá por la monstruosidad.

Pero no el primero que llega. El duque de Palagonia era soberbio.

A., joven y hermosa, es cortejada por un príncipe, el cual, no pudiendo verla, le escribe todos los días. Ella nunca lo-sabrá, pues las cartas llegan a su madre, que responde fielmente en su lugar y mantiene de este modo una correspondencia amorosa con el príncipe. A. descubrirá la historia, con todas las cartas y las respuestas, más adelante, después de la muerte de su madre, entre sus papeles. Y no por ello los detestará. Por el contrario, esta traición la deslumbrará a título postumo.

A. sólo posee el encanto espontáneo de la seducción, y no ofrece misterio a la atracción del príncipe. Pero la fuerza fatal, la que posee el secreto, el poder simbólico (estético, diría Kierkegaard) de la seducción, la auténtica seductora, es la madre.

Es la que refleja, intercepta y destila la seducción de su hija, a sus espaldas. Que ocurra a sus espaldas es esencial, es la regla fundamental. Sólo el otro sabe que tú eres reina, sólo el otro sabe que eres amada, sólo el otro sabe que no vas a ninguna parte, sólo el otro sabe que tu vida es insensata. En cierto modo, te duplica, hurta tu razón de ser, y, por consiguiente, te obliga a existir, mediante esta desviación, más intensamente que si te hubiera engendrado.

Esta historia es hermosa por la sombra incestuosa que proyecta. Pero, precisamente, hay que aislarlo de todas las tonterías edípicas respecto al incesto. Seducir lo que se ha engendrado es, en su versión banal, el crimen por excelencia. Pero en un orden más profundo de cosas, el incesto es natural y obligado. Hay que seducir lo que se ha producido y engendrado. Es tal vez, por el contrario, el hecho de ser engendrado y de engendrar lo que constituye el crimen por excelencia, y lo que debe ser resuelto, [143] redimido, expiado por el hecho inicitífico de seducir y de ser seducido. Y esta seducción siempre es más o menos incestuosa pues, a imagen del incesto, es una forma esotérica, consiste en hacerte entrar en el secreto, y no solamente en la vida, consiste en darte un destino, y no sólo una existencia.

Así es como la madre, en cierto modo, mediante esta intromisión secreta, redime el hecho de haber puesto un hijo al mundo. Y la belleza de la historia se debe a este destino secreto que su madre le había dado, como una doble vida que le hubiera dado por añadidura.

El incesto no procede de un deseo ni de la prohibición de un deseo, no procede de una pulsión natural o antinatural, no tiene nada de libidinal, pero tampoco sustenta la ley o el orden simbólico. Expresa la regla fundamental que pretende que todo lo que ha sido producido debe ser seducido (ser iniciado a la desaparición después de haber sido iniciado a la existencia). Es a lo que nos dedicamos bajo todas las formas posibles. En cada instante nos vemos obligados a seducir (es decir, a embaucar, a inmolar y a destruir, a desviar y a hechizar) lo que la ley nos obliga a producir. La ley nos impone producir, pero la regla secreta, jamás pronunciada, oculta detrás de la ley, la regla nos impone seducir, y esa regla es más fuerte que la ley.

El destino sólo se perfila en esta coyuntura enigmática: mi secreto está en otra parte. Nadie posee su propio secreto —ahí está el error de toda psicología, incluida la del inconsciente. Todo lo que se encadena fuera de mí (tanto en los sueños o en el lenguaje como en el acontecimiento o la catástrofe), todo eso

constituye para mí un objeto fatal; aunque no provoque la muerte, supone una desposesión del sujeto, lo arrastra al secreto, más allá de su fin, a pesar suyo fuera de sí, también ahí en una especie de éxtasis.

El enigma es el siguiente: ¿cómo se puede estar en el secreto sin saberlo? La resolución enigmática es la siguiente: sólo el [144] otro lo sabe, sólo Dios lo sabe, sólo el destino lo sabe, el secreto es lo que te rodea sin que lo sepas.

Así ocurre en la historia de A.: A. está en el secreto, posee un destino secreto, pero ella no lo sabe. No corre el peligro de delatarse: sólo su madre lo sabe.

En determinados casos, sólo el lenguaje lo sabe. Es únicamente en el lenguaje donde se anuda el encadenamiento irónico y fatal.

Lo mismo ocurre en la historia del *Drame bien parisién* de Alphonse Aliáis. Dos jóvenes, dos jóvenes amantes, reciben respectivamente una carta anónima, denunciando a cada uno de ellos la infidelidad del otro: si la mujer quiere comprobarlo, no tiene más que ir a tal baile de máscaras —encontrará a su amante, disfrazado de Arlequín. El otro recibe el mismo consejo secreto: ve tal baile, tu mujer estará allí, disfrazada de Piragua congoleña. La noche en cuestión, en pleno baile de disfraces, dos personajes se aburren en un rincón: un Arlequín y una Piragua congoleña. Finalmente él va hacia ella y la invita. La historia acaba en un reservado, en el que cada cual se lanza a los brazos del otro para arrancarse su máscara. Y —colmo del estupor— dice la historia: ¡NO ERAN NI EL UNO NI LA OTRA!

Todo el encanto ilógico de la historia reside ahí: en el gesto con que ambos se precipitan sacarse las máscaras y descubren que no hay nada detrás de ellas. Como si ambas máscaras (Arlequín y Piragua congoleña) actuaran por su cuenta, lanzándose el uno hacia el otro, en función de una mera inercia de lenguaje, de relato, cuando no tienen ninguna razón para hacerlo. (Pero ¿por qué milagro, entonces, están ellos allí, por qué conjunción, y dónde se encuentran los otros dos, los auténticos, durante este tiempo? Lo real está out, sólo las apariencias funcionan, y se

combinan de acuerdo con su propia lógica, allí donde la lógica hubiera tenido que alejarles para siempre: así es el juego de la apariencia pura.)

Es exactamente el funcionamiento del rasgo de humor. Pues precisamente en el *Witz*, la palabra se convierte en un rasgo; ya [145] no un signo portador, sino un puro vector de la apariencia. *Unos fragmentos de lenguaje desconocidos entre sí, sin encadenamiento causal, se unen como por encanto y descubren con arrobo que no eran «ni el uno ni el otro».* Unos términos se arrancan recíprocamente su máscara y no se reconocen.

Es evidente que todo eso depende de la posibilidad del lenguaje de proseguir sobre el impulso de lo real (de hacer como sí representara algo) y de percutir sobre la apariencia pura, es decir, seguir funcionando más allá de su fin. Lo que permite a Aliáis deslizar esta simple frasecita: «...y no eran ni el uno ni el otro», que ha pasado a ser posible como enunciado lógico por el mismo funcionamiento, loco y fantástico, del propio lenguaje, ininteligible a la razón. Ahora bien, todo el vértigo reside en esta simple frasecita. La historia puede contarse perfectamente sin ella: los dos amantes se reconocen y cae el uno en brazos del otro, reconciliados; eso da una historia picante y edificante, a la manera del sentimental siglo XVIII (a imagen de aquella novela de Sade en la que un travestido seduce a una mujer que creía que era un travestido —ambos son homosexuales—, decepción en el momento del descubrimiento respectivo de los sexos, pero, de todos modos, entre sexos se acaba por entenderse). Podríamos también suponer que uno de los dos fuera verdaderamente él, y el otro no fuera el otro: sería una historia galante. Pero no sería una historia seductora,

Lo más interesante de Aliáis está en la conclusión, cuando dice que «después de este episodio, ya no tuvieron más peleas domésticas» —dando a entender que este mero efecto narrativo y de apariencias ha tenido, pese a todo, una consecuencia en la realidad—, dejando de este modo planear entre líneas la

vertiginosa hipótesis de que «pese a todo eran ellos» (en caso contrario, no puede tener ninguna consecuencia).

Por otra parte, ¿quién puede saber que «no eran ni el uno ni el otro», ya que nadie estaba allí para reconocerles? Ellos (los dos personajes reales) ni siquiera saben que no están allí, pero el lenguaje, por su parte, lo sabe, y es el único en saberlo. Exactamente [146] igual que el espejo de Kierkegaard: «Un espejo está colgado en la pared opuesta; ella no piensa en él, pero el espejo sí.»

Para que exista seducción, es preciso también que los signos o las palabras funcionen sin saberlo; como en el *Witz*, es preciso que las cosas estén ausentes de sí mismas, que las palabras no quieran decir nada, pero sin saberlo (sólo el lenguaje lo sabe), como en el seguimiento de \$., donde la que le sigue es la única que sabe que el otro no va a ninguna parte o, inversamente, como en la muerte en Samarcanda, donde uno cree escapar a algún lugar, mientras el otro, la Muerte, sabe donde va, y allí le espera.

En este sentido, por un rodeo inesperado, es posible que la conclusión de Aliáis no sea tan absurda como parece (¡que los dos jóvenes amantes jamás volvieron a tener peleas conyugales!). Hay que aceptar en el orden de -os acontecimientos lo que verificamos fácilmente en el orden del lenguaje: cuando dos palabras, dos signos se seducen, sin que ni ellos lleguen a saberlo, en el desenvolvimiento del lenguaje (*Witz*), esta seducción, incluso increíble, tiene unas consecuencias deslumbrantes sobre toda la frase y sobre el efecto de comunicación. Nada se opone, por tanto, a la conjunción seductora de sus únicas máscaras, a que este episodio ininteligible pueda tener sobre los amantes reales alguna consecuencia afortunada: en alguna parte, de todos modos, se han reencontrado y seducido de nuevo. Ocurra donde ocurra, el nivel de la apariencia pura del relato tiene siempre una incidencia en la realidad. No hay que pedirle más al lenguaje. Tiempos atrás la magia le exigía eso, y lo obtenía.

No basta con que una historia sea ilógica e insensata para que sea seductora, es preciso también que signifique de manera ininteligible. Así la historia de Aliáis carece de solución en términos lógicos, pero tampoco en términos de azar y de probabilidades (no hay ninguna posibilidad de que dicho acontecimiento pueda producirse, ni siquiera por azar). Nada puede articularse allí dentro, no hay solución, pero el encadenamiento irónico e inopinado del lenguaje es necesario. Lo que hace que la irresolución [147] sea deslumbrante, en lugar de ser banal, porque es la operación de un signo puro. Ahí está todo el prestigio de la ilusión.

Es la misma operación de esas frasecitas procedentes del exterior. Según Canetti: «Jamás olvidamos estas frases. Nos arrebatan probablemente una inocencia que podía ser atractiva. Pero a través de estos cortes crueles el hombre se inicia en su propia naturaleza. Sin ellas, jamás podría verse por entero. Deben intervenir por sorpresa y llegar desde fuera. Cualquier frase procedente del exterior es eficaz en tanto que inesperada: carecemos de contrapeso para ella. La ayudamos con una fuerza idéntica a la que le habríamos opuesto en otras circunstancias.»

Estas pequeñas frases se oponen a aquellas otras, banales, en las que no nos reconocemos, a aquellas que nos avergüenzan, en las que de repente el sujeto se avergüenza de ser lo que es. Mientras que estas pequeñas frases son como la irrupción de un objeto puro inidentificado, que devuelve al sujeto a un sí mismo inidentificable. Nada en el sujeto puede contrarrestar la eficacia de estas frases, puesto que ya no le sirven de espejo y ya no puede ejercer en ellas, como sobre las otras, su actividad lisonjera. De repente, toda la energía que se les habría opuesto habitualmente se encuentra transferida y derramada sobre ellas. La irrupción del objeto puro invierte todas las relaciones: el objeto se descubre armado con toda la fuerza del sujeto. Toda nuestra energía nos es arrebatada, instantáneamente desviada por este objeto venido de fuera. Lo aceptamos gustosamente, nosotros mismos nos sentimos arrebatados por este «cruel corte»

en el orden de las cosas, por esta revolución inesperada, por esta media vuelta de la energía y esta inversión de los polos de fuerza.

EL CRISTAL SE VENGA

El psicoanálisis ha privilegiado un aspecto de nuestra vida, [148] y nos ha ocultado el otro. Ha sobrevalorado uno de nuestros nacimientos, el nacimiento biológico y genital, y ha olvidado el otro, el nacimiento iniciático. Ha olvidado que si hay dos seres presidiendo nuestro nacimiento biológico, siempre hay otros que nos seducen (pueden ser los mismos), y éstos son en cierto modo nuestros padres iniciáticos. Este segundo nacimiento compensa el primero y todos los conflictos edípicos, tan bien descritos por el psicoanálisis, pero que sólo conciernen precisamente al primero.

Este primer nacimiento nos impone una historia, obligatoriamente edípica. Historia de rechazo y de trabajo inconsciente, historia psicológica de complejos y de duelo, de relaciones siempre alteradas y mortificantes con el Padre, con la Ley, con el orden simbólico. Lo que el psicoanálisis no ha visto, es que, afortunadamente, siempre nos ocurre otra cosa, un evento sin precedentes, que no inaugura una historia, sino un destino y que, como carece de precedentes, nos libera de esta génesis y de esta historia. Este evento sin precedentes es la seducción, tampoco ella tiene origen, viene de fuera, llega siempre inopinadamente, es un evento puro que borra de golpe los determinismos conscientes e inconscientes.

Todos hemos sido producidos un día, todos debemos ser seducidos. Ahí está la única y auténtica «liberación», la que lleva más allá del Edipo y de la Ley, y que nos salva del duro calvario psicológico al mismo tiempo que de la fatalidad biológica de haber sido engendrados a partir del sexo.

Los únicos enfermos son los de la seducción. Aquéllos, precisamente, a quienes no ha sucedido este evento sin precedentes,

aquéllos que no han conocido este segundo nacimiento iniciático y que, por consiguiente, permanecerán encerrados en su historia edípica y entregados al psicoanálisis. El cual les asedia a partir de una economía de deseo, es decir, un rechazo de la seducción, en el que ha contribuido no poco a encerrarles.

Porque es del psicoanálisis (aunque no sólo de él, claro está) que procede esta inconcebible alucinación del individuo respecto a su propio destino. Es el psicoanálisis, como ha demostrado Monique [149] Schneider en su libro sobre *Freud et le plaisir*, el que, al término de esta «revolución psicológica» del siglo XIX, ha conseguido esta insensata sustitución de una economía psíquica individual, de una libido, de un deseo propio, y de las peripecias edípicas de este deseo por un evento venido de fuera, por la incidencia iniciadora, seductora, fatal del otro como evento sin precedentes, por la sorpresa, por la coincidencia del mundo y de los signos que os convierten, no en un sujeto, sino en un objeto de elección y de seducción. Lo que te lleva a existir no es la fuerza de tu deseo (todo lo imaginario energético y económico del siglo XIX), es el juego del mundo y de la seducción, es la pasión de su lenguaje, de sus gestos, te turba, te engaña, te obliga a existir, jugar y de ser jugado, es la pasión de la ilusión y de las apariencias, es lo que, venido de fuera, de los demás, de su rostro, de es el encuentro, la sorpresa de lo que existe antes que tú, fuera de ti, sin ti —maravillosa exterioridad del objeto puro, del evento puro—, lo que sucede sin que tú intervengas para nada, que alivio finalmente, sólo eso puede seducirte: se nos ha pedido tantas veces que fuéramos la causa de todo, que encontráramos una causa a todo. Objeto mineral, evento-solsticio, objeto sensual, forma desértica, todo eso nos seduce porque prescinde de nuestra economía de deseo, y porque en el fondo al ser no le interesa existir únicamente en su ser propio, no es nada y sólo existe si es suscitado fuera de él, en el juego del mundo y en el vértigo de la seducción.

Contra todo esto se alza el psicoanálisis cuando establece la hipótesis del mundo exterior como agresión, del yo como

sistema de defensa y de inversión, del placer como resolución de las tensiones. Para Freud, todo el problema ha consistido en romper este evento incontrolable de la seducción.

Situación paradójica del análisis cuando se refiere al material del sueño, pues precisamente en esta perspectiva fatal el sueño es evento, mientras que en el análisis sólo es un síntoma, y lo mismo ocurre con la locura, la neurosis, o el lapsus: en todas partes el psicoanálisis ha dejado a un lado su fuerza de irrupción, [150] don, de ilusión y de seducción, ha dejado a un lado su misma existencia como hecho, para convertirla en unos síntomas, arrebatando cualquier soberanía a la irrupción de las cosas, a la magia de las apariencias y al desafío que implican, para entregarla únicamente al sujeto de la interpretación. Contra todo eso el psicoanálisis ha alzado su sujeto de deseo, su Robinsón del inconsciente, entregado a una economía insular y al exorcismo de toda agresión exterior ¿qué puede haber de más sintomático que concebir el mundo exterior como fuente de desequilibrio y hasta la pulsión interna como amenaza de ruptura? El único destino del sujeto consistirá en descargarse de sus tensiones, purgarse de sus excitaciones internas, neutralizar la irrupción de las fuerzas demoníacas que amenazan continuamente con la desintegración de la fortaleza psíquica — ya ni siquiera se trata de un destino de pulsiones, es un destino de expulsión. Al igual que Ulises, cerrado a cualquier encanto de las formas exteriores, el sujeto no tendrá más tarea que liberarse de su energía pulsional en una organización defensiva entregada al placer como principio (!) y a la muerte como resolución, prácticamente a la pulsión de muerte tout court para desembarazarse de estas tensiones.

Monique Schneider muestra que el Freud teórico se retracta delante de los primeros ataques de la seducción (del concepto de seducción), entrevista por un instante al desplegar el dispositivo psíquico del propio psicoanálisis centrado en torno a un individuo enteramente protegido al comienzo —puro cerco pulsional destinado a gestionar su propio deseo, a distribuir sus

inversiones, a inventar sus relaciones de objeto, a fantasear sobre su imagen—, es decir, un ser al que todo le ocurrirá fundamentalmente desde dentro, en un proceso esencialmente individualizado, y nada desde fuera, en un proceso dual.

En el fondo, para que Edipo regrese a Tebas y a su problemática edípica (acostarse con su madre, su ceguera como castración simbólica, etc.), es preciso dar muerte a la Esfinge, es decir, que se ponga término a la seducción y a su vértigo, al enigma y al secreto en favor de una historia oculta cuyo drama [151] reside en la inhibición y cuya clave está en la interpretación (mientras que el enigma jamás debe ser desvelado, seduce por esta inteligibilidad secreta que pertenece al orden de la adivinación) —es preciso que se haya dado fin al enigma seductor (la Esfinge) en favor de la verdad mortífera.

De igual manera, para que Freud penetre en el camino real y edípico de la interpretación psicoanalítica, para que penetre en el reino del inconsciente, para que se acueste con el psicoanálisis con unas consecuencias tan dramáticas finalmente para nosotros como las de la aventura de Edipo para su pueblo, ha hecho falta que también él termine con la seducción, mate a la bestia enigmática, la Esfinge de las apariencias que impedía la entrada de la «realidad psíquica». Freud perpetúa en privado esta ejecución de la seductora «en la voluntad ya ha de abatir, ya de sepultar en el interior de uno mismo una seducción materna arcaica, Esfinge, hechicera o nodriza perversa».

Sin embargo, aunque Monique Schneider descubra perfectamente este exorcismo inaugural del psicoanálisis y que todo el edificio freudiano se construye a partir de este conjuro de la seducción, aquí no hace más que sustituir la muerte del Padre por la de la Madre, en el sentido de que para ella la seducción sólo es la de la Madre arcaica, de la seductora devoradora, de la matriz fusional. Seducción rebajada a la seductora, y ésta a la fuerza de absorción diabólica y abismal de la mujer, del vientre, etc. Esto es una broma pesada del feminismo moderno, desviado también él por el psicoanálisis: resucitar lo femenino como

fuerza peligrosa, arcaica y fusional, significa, en cierto modo, darle la razón a Freud, que acaba por obstaculizar la fuerza de absorción del deseo de la Madre por el Nombre del Padre. Si la seducción sólo es fusional, Edípo y la Ley son equivalentes. Esa seducción no es precisamente más que la seducción vista a través del prisma del Edipo y de la Ley, como una especie de espectro, de tentación diabólica, incestuosa. Es lo que hace Yocasta, la cual, una vez destruida e inmolada la auténtica figura de la seducción, la Esfinge enigmática, reencarnará, pero para empeorar, valga la [152] expresión, en un universo corrompido por el Edipo, la venganza, el reavivamiento de la seducción. Pero ya no es la misma: la primera, la de la Esfinge, es dual y enigmática —la segunda, la de Yocasta, es maternal e incestuosa, arcaica y fusional.

La seducción es algo muy diferente a esta madre devoradora a la que Freud tenía toda la razón del mundo en temer. Si el psicoanálisis (la Ley, el Padre, etc.) es lo que nos arranca al deseo fusional de la Madre para devolvernos a la soberanía de nuestro propio deseo, la seducción es lo que nos arranca a nuestro propio deseo para devolvernos a la soberanía del mundo. Es lo que arranca a los seres de la esfera psicológica de la fantasía, de la inhibición, de la otra escena, para devolverlos al juego vertiginoso y superficial de las apariencias. Es lo que arranca los seres al reino de la metáfora para devolverles al de las metamorfosis. Es lo que arranca a los seres y las cosas al reino de la interpretación para devolverles al de la adivinación. Tiene forma iniciadora, y devuelve a los signos su fuerza. De modo que no puede coexistir con una disciplina que no le da más que sentido, y un sentido desdichado.

De todos modos los sueños han sido otra cosa que un «material». Han tenido un hechizo, y un hechizo profetice, antes de desaparecer en la interpretación, en la que, sin lugar a dudas, han adquirido el sentido que hacía falta: ya no son seductores, ni fatales, han pasado a ser significativos. Los sueños tenían un secreto, y Freud les ha dado un sentido. Los sueños estaban más

cerca del destino, con Freud se han aproximado al deseo. Pero han perdido este encanto (eventualmente maléfico) para dar lugar al trabajo del inconsciente. El juego del sueño como apariencia permitía descubrir en él, no unas trayectorias inconscientes y metafóricas, sino unos efectos de seducción, la trayectoria de un orden de acontecimientos en los que el sueño participaba en tanto que historia —no en tanto que síntoma, pues ahí ya no es más que un signo desviado hacia su sentido. En tanto que evento puro, el sueño tiene una cualidad profética que rompe la interpretación analítica remitiéndole a una economía y a una tópica inconscientes. [153]

El sueño ha pasado a ser psicológico, ha caído en el orden psíquico, ha perdido su seducción propia. Como las neurosis, como las fantasías, como los lapsus, como la locura, como la enfermedad en general, a los que la interpretación ha confinado en el inconsciente y entregado a la patología, convirtiéndoles en una vocación de síntomas (y por poco Freud no ha conseguido hacer otro tanto con el rasgo de humor, con el chiste).

«Sólo soporto los sueños cuando son enteros, intactos y misteriosos. Son tan extraños que sólo se les comprende lentamente... Ay del loco que los interpretara demasiado aprisa: los perdería para no volver a encontrarlos nunca más.

» Tampoco se deben acumular sueños que no tienen nada en común entre sí. Su sustancia está a la medida de su radiación en la realidad. Lo esencial es que se realicen (cosa que ya no hacen en el psicoanálisis, ni en la infancia ni en muchas otras cosas, que ya no están destinadas en absoluto a existir como tales). Pero lo hacen de otra manera de la que suponen "os habituales onirománticos. El sueño debe animar la realidad penetrándola de todas las maneras posibles, procedente de todas las direcciones posibles, y sobre todo de las más inesperadas... Lo ínferrable posee, en cualquier caso, su forma, modelada por su inserción en la realidad, y no debe dársele otra desde fuera.

»El mal ocasionado por la interpretación de los sueños es inconmensurable. La alteración es invisible, pero ¡un sueño es

tan sensible!... Sólo una ínfima minoría de personas llegan a darse cuenta de lo que tiene de único un sueño. Si no, ¿cómo se atreverían a desnudarlo hasta convertirlo en una perogrullada cualquiera?»

Canetti

Yo creo que existe una esencia del sueño, como de todo, es [154] decir, una figura ideal cuya capacidad de ilusión nos ha sido arrebatada por el psicoanálisis. Creo que hay una forma de la apariencia, una figura ideal de la apariencia cuya capacidad de ilusión nos ha sido arrebatada por la interpretación.

El psicoanálisis es la conciencia infeliz del signo. Convierte cualquier signo en síntoma, cualquier acto en lapsus, cualquier discurso en significación oculta, cualquier representación en alucinación de deseo. Increíble estrabismo de la interpretación analítica. En contra de la fuerza seductora del pensamiento, el psicoanálisis encarna la omnipotencia de la reserva mental. Desconfianza hacia las apariencias, chantaje al síntoma, chantaje al sentido oculto, resolución del enigma: el psicoanálisis participa absolutamente de la desdicha, de la conciencia infeliz generadora para el mundo, según Nietzsche, de todos los trasmundos...

Pero la seducción se venga. Repite irónicamente su aparición en el sueño bajo la forma bien conocida de los sueños de tratamiento que intentan seducir al analista y desviar el análisis de su camino. Pero esto no es nada: la resolución del enigma, la derrota de la Esfinge hará estallar toda la obscenidad oculta de las relaciones edípicas: el homicidio, el incesto y la ceguera final que siempre acompañan el desvelamiento de la verdad. Nunca hay que tocar el enigma, so pena de caer en la obscenidad, y Edipo no tendrá más solución que volverse ciego para escapar a esta obscenidad. Sí, la Esfinge está vengada: ella es la que, mediante su muerte, encierra a Edipo en toda esta historia homicida, ella es la que encierra a Freud en toda esta historia psicológica de castración.

LO FATAL, O LA INMINENCIA REVERSIBLE

«El azar me fatiga.» Dios.

«En un recóndito valle de Yugoslavia, parece que han abolido el azar, gracias a una tirada de dados especial.» A lo que [155] contestaremos que cualquier tirada de dados ha acabado ya con el azar desde hace tiempo.

Dos hipótesis sobre el azar. La primera: todas las cosas están llamadas a encontrarse, sólo el azar impide que se encuentren. La segunda: todas las cosas están diseminadas y son indiferentes entre sí, sólo el azar permite que a veces se encuentren.

Esta última hipótesis es común; la otra, paradójica, es más interesante.

De, todas maneras, resta en la versión común una profunda ambigüedad: ¿es el azar lo que mantiene las cosas en una dispersión aleatoria (esto corresponde a su definición), o bien es lo que consigue que se encuentren de vez en cuando? Ofrecemos de manera intencionada ambos sentidos simultáneamente. Las cosas corren al azar, y el azar las reúne. Nos hallamos en pleno ilogismo. ¿El azar traduce una indiferencia soberana de las cosas entre sí, o traduce una voluntad secreta, una especie de genio malvado que se complacería en las conjugaciones insólitas?

Es posible que la solución fuera la siguiente: hace mucho tiempo que el análisis moderno ha revelado los fallos de una explicación determinista del mundo, y dado a luz un mundo aleatorio a expensas de la causalidad objetiva, ha suscitado, pues, en todas partes una visión en términos de azar, y al mismo tiempo ha reclamado la atención hacía otras conexiones, no causales y más secretas (el psicoanálisis, por ejemplo, y su interpretación inconsciente han eliminado el azar de los lapsus, de los actos fallidos, de los sueños, de la locura). Otra necesidad, más enigmática, ha aparecido, y en principio nada se le escapa: predestinación psicológica o estructural, el orden profundo de las cosas es inconsciente pero no por ello su decreto elimina

menos el azar. De ese modo hemos sustituido el reino de las causas inteligibles, no por el azar, a decir verdad, sino por un mecanismo de encadenamientos más misterioso. Así pues, el azar ya no correspondería a un estado provisional de incapacidad de las ciencias para explicarlo todo —en tal caso seguiría habiendo una existencia conceptual palpable—, sino al paso de un estado de determinismo causal a otro [156] orden, radicalmente diferente, también el de no-azar. Así pues, no tiene la menor existencia.

Hay otra cosa problemática. Para que exista azar (por lo menos, en la segunda versión) es preciso que exista coincidencia, que dos series se entrecrucen, que dos acontecimientos, dos individuos, dos partículas se encuentren. Aunque la probabilidad de esta coincidencia sea ínfima, es preciso que pueda producirse la conjunción, de la misma manera que, para que exista causalidad, es preciso que exista de algún modo contigüidad entre la causa y el efecto. Ahora bien, este postulado nunca es seguro. No es seguro que el encuentro no sea imposible, a no ser en un mundo devuelto a la pura relación de fuerzas, en un mundo en el que las cosas, los cuerpos, los individuos, los acontecimientos pueden tocarse, toparse, chocar porque han perdido el «aura» que normalmente les rodea y prohíbe cualquier promiscuidad. En un universo sagrado, ceremonial, las cosas no se tocan, no se encuentran jamás. Se encadenan sin desmayo, pero sin contacto. El tacto, en esta materia, consiste justamente en evitar el contacto. Ved como los gestos de la ceremonia, los disfraces, los cuerpos se enroscan, se rozan, se desafían, pero sin tocarse. Ningún azar, es decir, ningún lapsus que precipitara un cuerpo hacia el otro, ningún desorden que haga que las cosas tuvieran de repente la libertad de confundirse.

Ocurre lo mismo con nuestros cuerpos y nuestras vidas cotidianas. Ha hecho falta que se rompiera el aura que rodea los gestos y los cuerpos para que puedan cruzarse al azar en la calle, concentrarse en gran número en las ciudades o en los campos, acercarse y confundirse en el amor. Ha sido precisa una fuerza

muy poderosa para romper la distancia magnética en que se mueve cada cuerpo y para producir este espacio indiferente en que el azar podrá ponerlos en contacto, Algo de esta fuerza refractaria subsiste en cada uno de nosotros, incluso en el centro de los espacios modernos secularizados, incluso en el uso de nuestros cuerpos emancipados, de nuestros cuerpos espacial y sexualmente liberados. Algo de la fuerza del tabú que descarta cualquier promiscuidad, [157] de la distinción que abomina cualquier encuentro fortuito, cualquier fusión o confusión debida al azar. Pues el azar no es más que la libertad que tienen los cuerpos, o las partículas a nivel microscópico, de moverse de cualquier manera en un espacio indiferenciado, y esta libertad, desde el punto de vista simbólico, que implica para todo ser un espacio inviolable, es inmundas y obscenas. (Esto no tiene nada que ver con ningún puritanismo, sino con el espacio soberano necesario al propio movimiento de los cuerpos.) Así pues, el azar y la probabilidad estadística que caracterizan a nuestro mundo moderno son unas modalidades inmundas y obscenas. Debemos acomodarnos a ellas bajo el siglo de la libertad, pero un día esta desobligación, esta desrelación, que hace posibles múltiples encuentros y acelera el movimiento browniano de nuestras vidas reaparece en una indeterminación, en una indiferencia mortífera que nos abrumba. El azar no sólo fatiga a Dios, también nos fatiga a nosotros.

El materialismo occidental establece la hipótesis de que el mundo es una materia bruta entregada a los movimientos aleatorios y desordenados. Nuestra escena primitiva del mundo es la de una materia muerta sí algún Dios no acudiera a insuflarle un alma, un sentido o una energía; de un desorden al que sólo Dios puede llegar a imponer el orden, arrancando al mundo del caos original.

«El azar contenía el orden, y cuando el orden llegó, dio paso al azar en la creación.» (A. Verdet.)

El problema siempre ha consistido en fabricar el orden a partir del desorden supuesto, producir y alimentar el movimiento,

suscitar y producir el sentido. Esa es nuestra obsesión, nuestro ideal, y también el perfil de nuestra catástrofe (entropía).

. Pues la idea de que sólo obtenemos algunos encadenamientos racionales en este mundo a coste de un esfuerzo perpetuo, siempre dispuesto a retornar a la nada, es una hipótesis básicamente pesimista y desesperada. Hasta Dios está cansado de ella. «El [158] azar fatiga a Dios», dijo un teólogo respecto a la prohibición de los juegos de azar. El propio Dios ya no puede luchar contra el azar (últimamente, además, ha dado su brazo a torcer y permitido instalar una visión del mundo francamente aleatoria). No existe otra salida a dicho punto de partida. Sí se supone que es necesaria una energía para informar el universo, para crear unos encadenamiento significantes, unos frágiles islotes de antiazar, tarde o temprano esta energía desaparecería, y ni el propio Dios dispondrá ya de las fuerzas suficientes para resistir a la aniquilación del sentido. Cualquier otro ya habría renunciado a ello, y hasta él ha dejado de luchar, esfumándose ante la irrupción de un universo insensato. Dios no está escandalizado, ulcerado, herido o amenazado por el azar: está fatigado. Es maravilloso.

Pero podemos establecer la hipótesis inversa a partir de esta frase admirable. Dios no está cansado de luchar contra el azar, está cansado de tener que producirlo: es él, Dios, quien lleva toda la eternidad consagrado a esta tarea, pues la verdad es que no existe azar, y si es preciso producirlo sólo un dios puede hacerlo, pues es una tarea sobrehumana.

Producir el azar a fin de que todas las cosas no se encadenen necesariamente y sin discontinuidad, lo que, tanto en la dicha como en la desdicha, resultaría intolerable a los hombres. Producir el azar a fin de que los hombres puedan jugar y creer en la suerte o en la mala suerte, lo que les exime de toda culpabilidad. Importancia vital de la creencia en la posibilidad del accidente, de la coincidencia puramente occidental, y por tanto insignificante, indiferente o irresponsable, por ejemplo, la muerte de un amigo, un revés de fortuna, una catástrofe natural:

si esas cosas, al margen del hecho de que «nunca llegan solas», deben ser además imputadas a una voluntad, a una malignidad objetiva o subjetiva, ni que sea la de Dios, ¡qué carga, qué peso, qué aumento de responsabilidad y de culpa —ya no existe en ninguna parte la inocencia del devenir! Los primitivos creían en un universo de ese tipo, un universo de la omnipotencia del pensamiento y de la voluntad, sin huella del azar, pero precisamente vivían [159] en la magia y en la crueldad. El azar nos permite respirar: nadie lo ha querido, ¡qué alivio! Así que es Dios, con su inmensa piedad, quien nos concede el azar. Además, se dirá con frecuencia, respecto a un acontecimiento que todo el mundo quiere sacarse de encima, que «Dios lo ha querido» (es decir, nadie). Pero Dios está fatigado, a la postre, de haberlo querido, y es muy posible que de vez en cuando retire su voluntad y deje al mundo presa de la ley de las cosas, es decir, de la predestinación total.

El presupuesto del azar es el de un Dios más extraordinario todavía que el que regularía todas las cosas mediante su voluntad, que el de una predestinación universal o de un encadenamiento providencial o funesto de todas las cosas. Pues nada les resulta más fácil a las cosas que encadenarse, que metamorfosearse las unas en las otras. Para impedir eso, para obtener un mundo puramente accidental, hay que suponer una voluntad y una energía infinita, el propio Dios no conseguiría ejecutar la tarea fantástica de aislar todas las partículas, de abolir todas las secuencias, todas las seducciones esparcidas y mantener el reinado absoluto del azar. ¡Qué artificio, en el fondo, el azar, y cuan pocas posibilidades de que exista (tan pocas, exactamente como de la existencia de Dios)!

Dios, nuestro Dios racional y racionalista, es evidentemente impotente, para regularizar el curso de las cosas. Siendo su razón de ser la de garantizar y bendecir algunos encadenamientos causales que le permitirán aportar al mundo un juicio último, disipar respecto a algunos puntos la niebla que vela su percepción luminosa del caos, a fin de que pueda surgir

una distinción mínima entre el Bien y el Mal —preocupándose el Diablo en todo momento de estorbar estas disposiciones laboriosas, y la seducción de estorbar incesantemente esta distinción entre el Bien y el Mal—; no es asombroso que este Dios haya muerto, dejando detrás de él un mundo perfectamente libre y aleatorio, y a una divinidad ciega denominada Azar la tarea de regular las cosas.

Así pues, Dios no ha acabado de cumplir su contrato. El, que estaba ahí para ser la causa de todas las cosas, ha acabado por obtener que lo que se produce sin causa, lo que sucede por una [160] coyuntura extremadamente rara y poco probable, esté mucho más cargado de sentido que lo que sucede a partir de su causa. Lo que sucede por accidente reviste un sentido y una intensidad que ya no concedemos a los acontecimientos razonados. En un mundo demasiado ordenado, demasiado determinado, el azar es creador de efectos especiales, también él es un efecto especial, reviste para lo imaginario la perfección del accidente (como en una serie de objetos, sólo el objeto fallido adquiere un valor extraordinario). Nos hallamos, pues, en un mundo paradójico en el que la cosa accidental adquiere más sentido, más encanto que los encadenamientos inteligibles. Pero tal vez también esta situación sea coyuntural: el encanto, y el sentido superior que encontramos al accidente, el placer irónico y diabólico de las conjunciones accidentales sólo puede ser comparado, sin duda, al placer que experimentó el primer espíritu capaz de inventar, en un mundo caótico, el primer encadenamiento causal. Ese fue en su tiempo el Diablo, y le quemaron vivo.

Pero todo eso parte de la pobre hipótesis de un mundo caótico contra el que hay que luchar a base de encadenamientos racionales. Mientras que la hipótesis inversa, la hipótesis rica, es infinitamente más plausible, a saber, la de un mundo en el que no existe en absoluto el azar —nada ha muerto, nada está inerte, nada está desencadenado, descorrelacionado o aleatorio, todo, por el contrario, se encadena de manera fatal o admirable— no

según unos encadenamientos racionales (ésos no son ni fatales ni admirables), sino según un ciclo incesante de metamorfosis, según unos encadenamientos seductores que son los de las formas y de las apariencias. Visto como sustancia enferma de falta de energía, el mundo vive en el terror inerte de lo aleatorio, se deshace en el azar. Visto bajo el orden de las apariencias y de su desarrollo insensato, visto como acontecimiento puro, es, por el contrario, de una necesidad absoluta. Visto bajo este ángulo, se percibe todo un estallido de conexiones, de seducción; nada está aislado, nada queda al azar, la correlación es total. El problema estaría más bien en frenar, en detener en algunos puntos esta correlación [161] total de los acontecimientos. Detener este vértigo de seducción, de encadenamiento recíproco de las formas, este orden mágico (otros le llamarán desorden mágico) que vemos resurgir espontáneamente bajo forma de secuencias o de coincidencias en cadena (afortunadas o desafortunadas), bajo forma de destino, de encadenamiento ineluctable cuando todos los acontecimientos acaban de ordenarse como por milagro; ya conocemos todo eso, incluido en la escritura y la palabra, pues las palabras tienen la misma compulsión, cuando se las deja jugar libremente, a ir ordenándose como destino; todo el lenguaje puede acabar por sumirse en una sola frase, gracias a un efecto de seducción que precipita los signos flotantes hacia un encadenamiento central. Conocemos esta reacción- en cadena, sabemos la evidencia con que se impone, la extraña familiaridad que recupera el curso de las cosas cuando juega en solitario, por una contigüidad eventual pura, es decir, cuando no le oponemos nuestros encadenamientos racionales, nuestras construcciones lógicas y finales, o el segundo desenvolvimiento de una historia. Todo esto no queda lejos de lo que Lévi-Strauss denominaba, en términos lingüísticos, el exceso de significante: la idea de que el significante está ahí de entrada, esparcido por todas partes, en una profusión que no agota jamás, afortunadamente, el significado. Este orden superabundante de significante es el de la

magia (y de la poesía), no es un orden del azar ni de lo indeterminado, nada de eso, es, por el contrario, un orden regulado, de una necesidad muy superior a la que regula el acoplamiento del significante y del significado (que, en cambio, es ampliamente arbitrario).. El largo trabajo de acoplamiento de los significados a los significantes, que es el trabajo de la razón, viene en cierta manera a frenar y reabsorber esta profusión fatal. La seducción mágica del mundo debe quedar reducida, casi aniquilada. Y así ocurrirá el día en que todo significante haya recibido su significado, cuando todo se haya convertido en sentido y realidad. Será evidentemente el fin del mundo. Literalmente el mundo terminará cuando todos los encadenamientos seductores hayan sido sustituidos [162] por los encadenamientos racionales. Es la catastrófica empresa en que andamos metidos: resolver toda fatalidad en la causalidad o la probabilidad, ahí está la auténtica entropía. Cabe dudar de que jamás lo consiga, pero de lo que no hay que dudar es de que es el destino, y no el azar, el curso «natural» de las cosas. Y que es el destino, o sea, la seducción fulgurante de las formas, lo que la razón tiene a vocación y a orgullo romper, y no el azar, al que puede perfectamente hacer un sitio. Digámoslo una vez más: el azar contenía el orden, y cuando el orden hizo su aparición, abrió un sitio al azar en la creación.

El trabajo de la razón no consiste en absoluto en inventar unos encadenamientos, unas relaciones, un sentido; desde el comienzo hay un exceso de todo ello. Consiste, por el contrario, en fabricar lo neutro, lo indiferente, en desmagnetizar las constelaciones, las configuraciones inseparables para convertirlas en elementos erráticos consagrados posteriormente a encontrar su causa o en errar al azar. Romper el ciclo incesante de las apariencias. El azar, es decir, la posibilidad misma de la indeterminación de los elementos, de su indiferencia respectiva y, por decirlo todo, de su libertad, resulta de este desmantelamiento.

En suma, jamás ha habido otro azar que el que hemos producido artificialmente por liquidación de las formas. El azar nunca ha existido, y menos en el estado original que le otorgamos. Originariamente, todas las formas se explican recíprocamente, o, mejor dicho, se implican necesariamente entre sí, no existe el vacío.

Para que exista azar, es preciso que exista el vacío. Es decir, unos puntos de hundimiento de toda sustancia y de toda forma, unos intervalos en los que no exista literalmente nada. Y esto, para un pensamiento diferente que el nuestro, pensamiento moderno, es impensable. No es por azar (!) que la invención del azar y la del vacío se hayan producido al mismo tiempo en torno al siglo XVII, alrededor de Pascal y de Torricelli.* El hombre moderno [163] ha inventado literalmente estos conceptos neutros, estas simulaciones de ausencia: el azar, el vacío —un universo sin vínculo, sin forma, sin destino, un espacio sin contenido—; dos abstracciones formales, fundadoras de una modernidad de la que la fatalidad y la gracia comenzaron, en el siglo XVII, a retirarse, dejando su sitio a una demiurgia experimental y a la exterminación estadística.

El juego de azar ilustra paradójicamente esta ausencia de azar, su denegación radical en el propio espíritu del jugador. Sin duda, lo que el jugador quiere no es posarse en las ramas de la «ley» de las probabilidades y de los grandes números —esto no tiene nada de exaltante, al igual que ningún encadenamiento objetivo—, busca la suerte, y no como efecto de azar puntual y contingente; no, la suerte como signo de elección, como proceso de seducción generalizado que intenta captar precisamente la regla del juego (y no, en absoluto, la ley de las probabilidades), la suerte como reacción en cadena, como catástrofe fascinante.

Toda la estrategia, en la esfera del juego, consistirá en provocar una desescalada de las causas racionales y una escalada inversa de los encadenamientos mágicos. No una ocasión afortunada, y

* Jacques Brosse, *in Traversas*, n.º 23.

luego otra, jugada tras jugada (la famosa equi;probabilidad del azar en todas las jugadas), sino, por el contrario, un encadenamiento fatal de las jugadas afortunadas (también de las jugadas desafortunadas, pues lo esencial no es tanto la ganancia como la fatalidad, es decir, que atrapado el destino en su propio juego, nada pueda ya detener la creación en cadena de un mundo entregado a la pura solicitud del espíritu). Como sabemos, la suerte sólo es suerte si se extiende, como la catástrofe, si irradia como foco de seducción; no tiene nada que ver con una probabilidad objetiva que se detiene ahí y sólo merece ser calculada. La suerte debe ser forzada: debidamente solicitada, debidamente seducida, Dios no puede hacer más que responder, no puede más que darnoslo todo. No puede más que dejar que las cosas sigan de acuerdo con su inclinación natural, de acuerdo con su destino, que consiste en encadenar entre sí todas las formas (incluidas las [164] cifras) sin excepción, sin accidente, sin desfallecimiento. Esta es la regla fundamental del juego, y el propio Dios está sometido a ella.

Esta regla fundamental de conjugación secreta del mundo, de conjugación increíble de todas las formas de acuerdo con un destino, es la que permite aceptar las modalidades arbitrarias del juego (las reglas concretas) a unos fines ceremoniales (y no contractuales, como en un intercambio ordenado por la ley) como un ritual perfectamente convencional en el que viene a reflejarse, no sin un destello irónico, la necesidad absoluta que sostiene las esperanzas del juego.

Todos somos unos jugadores. Es decir, lo que esperamos con mayor intensidad es que se deshagan de vez en cuando los encadenamientos racionales, que van paso a paso, y que se instalen, aunque sólo sea por un breve tiempo, un desarrollo increíble de otro tipo, un incremento maravilloso de los acontecimientos, una sucesión extraordinaria, como predestinada, de los menores detalles, en la que se tiene la impresión de que las cosas, hasta entonces mantenidas artificialmente a distancia por un contrato de sucesión y de causalidad, de repente, no están entregadas al

azar, sino espontáneamente convergentes y concurriendo a la misma intensidad por su propio encadenamiento.

Eso nos gusta. Son nuestros auténticos acontecimientos. La evidencia de que nada es neutro, de que nada es indiferente, de que todas las cosas convergen por poco que se consiga alzar su contrato «objetivo» de causalidad, es la evidencia misma de la seducción. Para eso, para delimitar los circuitos de causalidad, hay que lanzar unos signos arbitrarios, una especie de códigos arbitrarios, como son las reglas de un juego, unas añagazas que desbaratarán el dispositivo causal, el desarrollo objetivo de las cosas y reiniciarán su encadenamiento fatal. Esos son los auténticos desafíos que practicamos comúnmente, exactamente como el jugador en el juego. La escritura hace lo mismo, poesía o teoría, [165] no es más que la proyección de un código arbitrario, de un dispositivo arbitrario (la invención de las reglas de un juego) en el que las cosas acabarán por prenderse en su desarrollo fatal. Estas pequeñas catástrofes, estas pérdidas de sentido, estos efectos de turbulencia eventual, es posible interpretarlos, como hace David Ruelle,* en una lógica racional de lo imprevisible, según lo que él denomina la «dependencia sensitiva de las condiciones iniciales», quedando asignado dicho sistema al arranque de una perturbación mínima, que se va amplificando de acuerdo con una progresión exponencial (en especial, por la vecindad de unos extraños atractivos) con unas consecuencias incalculables en un tiempo relativamente breve: «Un estornudo puede ser la causa de un ciclón unos meses después en otra parte del mundo.» Encadenamiento fascinante, por la desmesura del efecto, pero que sigue siendo objetivo y determinista, hasta la imprevisibilidad. Pienso que estas escaladas repentinas que sorprenden el curso de las cosas son otra cosa. Se trata de una mutación lógica, y no simplemente de una lógica exponencial. Un poco como en los sueños según Freud, las palabras, vaciadas de su significación, comienzan a

* David Ruelle, *in Traversas*, n.º 23.

funcionar como cosas, devueltas al mismo estado material bruto y encadenándose, por consiguiente, en su inmanencia material, insensata (pero no aventurada), más allá de toda sintaxis y de todo principio de coherencia —las palabras se creen las cosas y se confunden de repente con el juego de las cosas—; de igual manera, puede ocurrirles a veces a los mismos acontecimientos que crean el juego más allá de cualquier psicología o causalidad objetiva, que se confundan con el juego y doblan su apuesta, sin consideración al sentido de la historia; puede ocurrirles a las mismas situaciones que escapen a su sentido y, en un encadenamiento suprasensual, quieran convertirse en acontecimientos por sí solas. Las conexiones que entonces se crean tienen todo el aspecto de una catástrofe, es decir, de un choque, de una turbulencia inesperada de los acontecimientos, pero que mantiene, [166] igual que los acoplamientos «libres» de las palabras en los sueños, el carácter de una extraordinaria necesidad. Unas pequeñas gravitaciones aceleradas, unos pequeños «ciclones» nacen de este modo en los mismos acontecimientos, en la proximidad del sujeto, pero fuera de él, unos acontecimientos puros en los que el propio sujeto ya no es una palabra, sino una cosa, y funciona al capricho de las cosas. En un sueño, acabo de sufrir un duelo grave, aunque enigmático. Alguien me dice que en el fondo este duelo ha transcurrido con gran sencillez. Yo contesto que siempre es así. Y todo el mundo que nos rodea suelta una inmensa carcajada. He desencadenado una especie de catástrofe de risas. Y debido a esta coincidencia entre lo que poco que he dicho y su efecto desmesurado, me siento misteriosamente barrido, borrado. ¿Qué he desencadenado sin saberlo? O mejor dicho ¿en qué encadenamiento prodigioso me he metido sin quererlo? Encadenamiento que sólo puede depender exactamente de lo que he dicho, no de lo que soy, ni siquiera de la situación del sueño —debe depender muy exactamente de la insignificancia de mis palabras y de su misma banalidad.

¿Qué se puede añadir? Nada más próximo que esta sensación deliciosa, vertiginosa, insoluble, que ser el elemento decisivo de una situación sin tener más relación con ella que la de gustar a alguien con una sola mirada. Una causa ínfima, un efecto extraordinario: es la única prueba que poseemos de la existencia de Dios. Los encadenamientos incalculables son la trama de nuestros sueños, pero también de la vida cotidiana. Nada nos gusta tanto como esta loca distorsión del efecto y de la causa: nos abre unos horizontes fabulosos sobre nuestro propio origen y sobre nuestra fuerza eventual. Nos cuenta que la seducción es una estrategia. Nada tan falso. Se basa en esos encadenamientos imprevisibles que cualquier estrategia no hace más que intentar reproducir. [167]

La causa produce el efecto. Así pues, las causas siempre tienen un sentido y un fin. Por consiguiente, nunca llevan a la catástrofe (sólo conocen la crisis). La catástrofe es la abolición de las causas. Sumerge a la causa bajo el efecto. Lleva el encadenamiento causal a su perdición. Devuelve las cosas a su aparición pura, o a su desaparición (por ejemplo, la aparición de lo social puro, y su desaparición simultánea, en el pánico). No depende, sin embargo, del azar, ni de la indeterminación, sino en cierto modo del encadenamiento espontáneo de las apariencias, o de la escalada espontánea de las voluntades, como en el desafío, o de la conmutación espontánea de las formas, como en la metamorfosis.

Nunca son las causas, son las apariencias, cuando se encadenan consigo mismas, las que conducen a la catástrofe. Contrariamente a las crisis, que no son más que el desorden de las causas, la catástrofe es el delirio de las formas y de las apariencias. De la misma manera que el delirio es el encadenamiento puro, carente de referencias, del lenguaje, o la ceremonia es el encadenamiento puro, carente de referencias de los gestos, de los ritos y de los adornos, también la catástrofe es el encadenamiento puro, sin referencias, de las cosas y de los acontecimientos; ahora bien, precisamente todo esto no es un

azar, es un encadenamiento formal de extrema necesidad (el que se encuentra en el incremento absurdo de acontecimientos negativos o grotescos que a veces pueden ocurrirnos: en lugar de acumularse en la tristeza y de perderse en el ridículo, como debería ser si sólo los yuxtapusiera el azar, se desacumulan y se anulan entre sí en una especie de espontánea catástrofe natural, de la que sólo se desprende el goce, la seducción de su sucesión formal, la belleza de su entrelazamiento. El único placer en el mundo es el de ver como, de este modo, las cosas se «precipitan» a la catástrofe, salen por fin de la determinación y de la indeterminación, de la necesidad y del azar, para penetrar en el reino de los encadenamientos vertiginosos, para lo mejor y para lo peor, de lo que alcanza su fin sin pasar por los medios, de lo que alcanza su efecto sin pasar por [168] las causas, como el rasgo de humor o bien el rasgo de seducción: de lo que no avanza por las curvas del sentido, sino por los caminos ultrarrápidos de la apariencia.

Así que no existe azar. El azar caracterizaría la posibilidad absolutamente inverosímil en la que las cosas, privadas de sus determinaciones y de sus causas, queden abandonadas a sí mismas, realmente libres en efecto, y flotantes en un híperespacio aleatorio, con algunas vagas posibilidades de encuentros de tercer grado. Esto es más o menos, en efecto, la suerte que nos está reservada al término de todas nuestras liberaciones, en el infierno molecular que nos prepara. Pero en otro plano, mucho más radical precisamente que el real, esto es prácticamente imposible: el azar, el concepto de azar supone que no hay otro encadenamiento posible que el de las causas. Está pues, tontamente, del lado de la necesidad: si las cosas ya no tienen causas (o si ya no pueden «producirlas») ya no pertenecen a ningún orden, a no ser que volvamos a la ecuación forzada de las probabilidades. Vagan como las almas muertas, en el purgatorio de lo aleatorio. El azar es eso: el purgatorio de la causalidad. El lugar donde las almas esperan que se les devuelva un cuerpo, el lugar donde los efectos esperan que se les

devuelva una causa. Justo antes del infierno molecular donde, decididamente, serán para siempre aniquiladas.

Pero las cosas tienen otros encadenamientos que los de sus causas. Por ejemplo, la fatalidad (que se confunde casi siempre con el azar en sus efectos funestos). Recuerdo un episodio en el que, salvados milagrosamente de una caída en coche por un barranco, los españoles se detenían al borde de la carretera para tocarnos religiosamente diciendo: «Suerte, suerte...» En la fatalidad o el destino, el encadenamiento, lejos de ser el de las causas, es el siguiente: el signo de la aparición de las cosas también es el de su desaparición. El signo de su nacimiento será el de su muerte. Es inútil que procuréis mientras tanto alterar el orden [169] de las razones, cambiar el curso de las cosas, correr bajo otros cielos o hacer un psicoanálisis: el mismo signo, la misma constelación, el mismo rasgo de carácter, el mismo pequeño acontecimiento que estaba ahí desde el nacimiento reaparece en el momento de la muerte. El emblema de la elevación es el de la caída, el emblema de la aparición es el de la desaparición. Eso es un destino. Y es inútil que acudáis con vuestras interpretaciones. Ni código, ni cifra. La eficacia de un solo signo. Eso no supone necesariamente una vida entera, ni una dinastía entera, como en la tragedia antigua puede tratarse únicamente de una breve secuencia, pero de un encadenamiento fatal, ni racional ni accidental: nada menos accidental que un mismo signo que preside el comienzo y el final. Todo el resto es accidental respecto a eso, todo el resto es azar, pero eso es el *fatum*. Lo fatal se opone absolutamente a lo accidental (así como, claro está, a lo racional). Ahora bien, nosotros llevamos mucho tiempo prefiriendo la versión accidental del mundo (cuando falta la versión racional) a la versión fatal. Nuestra versión del desorden aparente del mundo es preferentemente la del azar y del accidente. Ahora bien, es verosímil que lo accidental sea extremadamente raro, contrariamente a lo que se piensa (el azar es improbable), y la fatalidad muy frecuente. La mayor parte del tiempo se pierde todo con un número que nos ha

hecho ganar todo, y no solamente en la mesa de juego. Podéis decir: no es extraño, la gente juega siempre el mismo número, pero precisamente no es por azar que se juegue siempre el mismo número. Contrariamente a toda nuestra moral virtuosa, las cosas pueden tener un encadenamiento predestinado. En lugar de desplegarse de acuerdo con una génesis y una evolución, se inscriben de antemano en su desaparición. En tal caso, las distingue la profecía, y no la previsión. Si conocemos el signo de la aparición, la hipótesis de la fatalidad, o sea que el curso de las cosas o las peripecias del juego llevarán ineluctablemente esta vida al mismo punto, a la intersección fatal del mismo signo, esta hipótesis permite predecir este acontecimiento, porque es el acontecimiento de un signo seguro. Entonces podemos entrever el curso de los [170] acontecimientos como a lo largo de una ceremonia, la ceremonia del mundo, cuyo vencimiento ofrece un carácter inmutable. Todo no es destino, todo no es ceremonia, pero existen ciertamente en cada existencia, y en el desorden de sus causas y de sus efectos, algunas pequeñas secuencias inmutables del mayor interés.

Dos acontecimientos, a diez años de distancia. Ninguna relación entre ambos. Dos desapariciones equivalen a un homicidio simbólico. Algo —¿cómo decirlo?— espiritualmente inexplicable. La primera vez soy yo quien ha desaparecido de esta manera, la segunda soy yo que he sido abandonado sin sombra de razón. Esto no restablece en absoluto un equilibrio de suma cero, y nada se ha visto compensado (¿qué podía ser compensado?). Pero la historia pretende que se haya instalado furtivamente una reversibilidad entre dos acontecimientos recíprocamente secretos, entre los cuales, por otra parte, yo nunca había establecido ninguna relación (habría debido hacerlo: eran las dos únicas personas con las que soñaba regularmente desde hacía años) hasta el día en que los dos episodios se me aparecieron bajo un mismo signo, y de repente se resolvieron en la belleza de esta conjunción. Este signo era un

nombre, ambas personas se llamaban de la misma manera. Nadie puede afirmar sobre qué ínfima traza se desanudan las cosas, pero es seguro que no se trata de un azar. Aquí, la iluminación se ha operado sobre la coincidencia de los nombres, y de repente estos dos acontecimientos que permanecían sin explicar porque no tenían historia (no tenían nada que contarse, ni fábula, ni coartadas, ni buenas o malas razones, nada —las desapariciones eran claras y definitivas; ahora bien, nosotros, habitualmente, sólo resolvemos las cosas a través de las historias o a través de la psicología) entraban en otro tipo de resolución, mucho más extraordinaria, pues al unirse en una especie de broma, de predestinación, se encontraron ambos, los dos acontecimientos fantasmas, liberados, desvinculados de lo que tenían de separación ininteligible. Su redoblamiento, su imaginación gemela, su [171] conjunción les hacía de repente inteligibles sin que el secreto del uno o del otro fuera jamás revelado. ¿Qué había podido ocurrir psicológicamente por una y otra parte en ambos casos? Carecía de importancia, puesto que lo que no tenía sentido quedaba re--suelto en otro encadenamiento.

Me había ahorrado un psicoanálisis (de la inutilidad del inconsciente).

La fuerza de los acontecimientos que nos suceden sin que lo hayamos querido, sin que tengamos nada que ver. Pero no por azar. Pues nos suceden a nosotros, y esta coincidencia nos afecta, nos está destinada. Aunque no la hayamos querido: porque no la hemos querido nos seduce. Ahí está toda la diferencia entre el destino y el azar. Pues el azar puro, en el supuesto de que exista, nos es absolutamente indiferente, la ocurrencia pura no tiene nada para seducirnos; es objetiva, punto y basta. Además, esta estrategia del azar es la que adoptamos para neutralizar un acontecimiento o atenuar su efecto: «Es el azar quien lo ha querido» (no yo). La muerte accidental de un amigo, de un familiar, no puede dejar de suscitar alguna fantasía culpable. O bien la idea insoportable de que el otro nos ha

abandonado, por un capricho de muerte. Todo es preferible a la crueldad mental de un universo regido por la omnipotencia del pensamiento. Y aquí el azar es muy compasivo: basta con pensar (aunque sea difícil) que las cosas suceden sin razón, o con un máximo de razones objetivas (técnicas, materiales, estadísticas) que alejan de nosotros la responsabilidad; en realidad, nos absuelven de lo que el acontecimiento podía tener, para nosotros mismos, de profundamente seductor, hasta el punto de que nos habría gustado ser su causa. Pues nos gustaría ser la causa de cualquier muerte (así como de cualquier vida o acontecimiento dichosos). Y esto no tiene nada de escandaloso. No significa que deseemos la muerte de alguien, sino que preferimos haberla querido a que se produzca por un efecto accidental. Pues querer la muerte de alguien es insoportable [172] desde el punto de vista moral, pero que esta muerte sea un puro efecto del azar es insoportable desde el punto de vista simbólico, que siempre es mucho más fundamental. Así, desde el punto de vista moral, podemos querer protegernos con toda suerte de coartadas (incluido el azar) del encadenamiento fatal de los acontecimientos, pero desde el punto de vista simbólico nos repugna con la misma profundidad un mundo neutro, regido por el azar, y por tanto inofensivo y desprovisto de sentido, como un mundo en el que todo estuviera regido por las causas objetivas; uno y otro, aunque más fáciles de vivir, no resisten a la imaginación fascinante de todo un universo regido por el encadenamiento divino o diabólico de las coincidencias queridas, es decir, un universo en el que seducimos a los acontecimientos, o los inducimos y atraemos mediante la omnipotencia del pensamiento, universo cruel en el que nada es inocente, y menos que nada nosotros, universo en el que nuestra subjetividad se ha disuelto (pero la aceptamos alegremente) porque es reabsorbido en el automatismo de los acontecimientos, en su desarrollo objetivo. En cierto modo, se ha hecho mundo. No olvidemos que si queremos alcanzar esta sabiduría mínima que es el mundo, en definitiva boy que haberlo querido, de uno u otro modo hay que

haberlo amado, de uno u otro modo hay que haberlo inventado, en cuyo caso es preciso también que ni la muerte de nuestro amigo, ni cualquier otra incidente o catástrofe haya escapado a nuestro pensamiento y a nuestra voluntad.

Nos gustaría que existiera el azar, la sinrazón, y por tanto la inocencia, y que los dioses siguieran jugando a dados con el universo, pero preferimos que exista por doquier soberanía, crueldad, encadenamiento fatal, preferimos que los acontecimientos sean la consecuencia radical del pensamiento. Nos gusta lo primero y preferimos lo segundo. De igual manera, nos gustaría que todos los efectos se encadenaran de acuerdo con su causa, pero preferimos que haya en todas partes azar y libre coincidencia. Creo sin más que preferimos por encima de todo el encadenamiento [173] fatal. Jamás el determinismo abolirá el azar. Pero tampoco ningún azar abolirá el destino.

«Lo que nos sucede posee tal ventaja sobre lo que pensamos, sobre nuestras intenciones, que jamás podemos alcanzarlo y jamás conocer su auténtica apariencia.»

Rainer María Rilke

Esta es la definición del destino: la precesión del efecto sobre sus mismas causas. Así que todas las cosas llegan antes de haber llegado. Las causas vienen después. A veces hasta las cosas desaparecen antes de haber llegado, antes de haberse producido. En tal caso <qué sabemos de ellas?

El hecho de que las cosas estén adelantadas respecto al desenvolvimiento de sus causas, su precesión en el tiempo, constituye su secreto. Ahí está el secreto de su seducción, y también es lo que impide siempre que lo real advenga, pues lo real no es más que la coincidencia en el tiempo de un acontecimiento y de un desenvolvimiento causal.

Cuando las cosas corren más que sus causas, tienen tiempo de aparecer, de producirse como apariencias, antes incluso de llegar a ser reales. Entonces es cuando mantienen su fuerza de seducción.

Es indudable que la misma velocidad no es más que eso: a través y más allá de toda tecnología, la tentación, para las cosas y los hombres, de correr más que su causa, y de alcanzar de este modo su origen para anularlo. Vista así, es un modo vertiginoso de desaparición (Paul Virílio). Pero la escritura es otro: correr más que el encadenamiento conceptual, ahí está el secreto de la escritura.

En relación con esta coyuntura catastrófica —la catástrofe siempre va por delante del vencimiento normal; siempre es un choque, una instantaneización brusca del tiempo, un seísmo que [174] aproxima los bordes alejados del tiempo; el sentido siempre va retrasado respecto a ella. Es el Mesías de Kafka: sólo llegará cuando ya no sea necesario, no el día del Juicio universal, sino el día después.

Es el eterno retraso al que están condenadas las cosas por el sentido. Inventar constantemente unas causas para conjurar el prestigio de su aparición. Inventar siempre un sentido para conjurar las apariencias, para retrasar su encadenamiento demasiado rápido.

Esta reversibilidad del orden causal, esta reversión del efecto sobre la causa, esta precesión y este triunfo del efecto sobre la causa, es fundamental. Podemos llamarla primordial, fatal y original. Es la del destino. En cierto modo representa sin duda un peligro mortal, precisamente porque no deja nada al azar (el azar sólo se deduce, a contrario, de un orden de la causalidad). Ahí está el motivo de que nuestro sistema, occidental en lo esencial, lo haya sustituido con otra precesión, la de la causa sobre el efecto, y más recientemente la precesión de los modelos, la precesión de los simulacros sobre las propias cosas, que también ellos conjuran su aparición sobre otro tipo. Precesión contra precesión —hay que ver el desafío que opone ambos órdenes. Ahí dentro no hay sitio para el azar, es decir, para una sustancia neutra e indeterminada. El universo es maniqueo, en él los dos órdenes se oponen absolutamente. Nada está determinado, pero todo es antagonista.

Esta es la causa de que haya que ir más allá de una simple crisis de la causalidad. Las cosas sólo pueden estar en crisis en un orden «normal» de sucesión, la crisis es, entonces, la ordenación de la causalidad: liberar las causas y recuperar un encadenamiento racional de las causas y de los efectos. Mientras que en esta precesión repentina, en esta reversibilidad del acontecimiento que devora sus propias causas, las cosas ya no tienen tiempo de ser contestadas en su principio y corregidas en su desarrollo. El accidente puro, el choque brutal de lo real y de su representación, diría Clément Rosset, no deja ninguna posibilidad a una [175] temporalidad crítica del sentido. Es el orden de la aparición y de la apariencia pura. Todo se desarrolla en este hundimiento del sentido.

Es lo que vislumbra la ciencia cuando, no contenta con poner en cuestión el principio determinista de causalidad (esto ya es una primera revolución), presiente, más allá incluso del principio de incertidumbre, que sigue jugando como hiperracionalidad —el azar es una flotación de las leyes, lo que ya es extraordinario—, presiente, repito, ahora la ciencia en los límites físicos y biológicos de su ejercicio, y ya no aparece únicamente una flotación, una incertidumbre, sino también una posible reversibilidad de las leyes físicas. Eso sería el enigma absoluto: no ya alguna ultrafórmula o metaecuación del universo (cosa que seguía siendo todavía la teoría de la relatividad), sino la idea de que toda ley puede reversibilizarse (no únicamente la partícula en la antipartícula, la materia en la antimateria, sino las mismas leyes). Esta reversibilidad, cuya hipótesis siempre ha sido formulada en las grandes metafísicas, es la regla fundamental del juego de las apariencias, de la metamorfosis de las apariencias, contra el orden irreversible del tiempo, de la ley y del sentido. Pero es fascinante ver llegar a la ciencia a las mismas hipótesis, tan contrarias a su propia lógica y a su propio desenvolvimiento.

No son, pues, la causalidad o el determinismo, la última palabra, pero tampoco lo son la causalidad flotante, la probabilidad, la incertidumbre, sino la reversión, la reversibilidad.

Así pues, las cosas no estarían encadenadas de acuerdo con la ley, ni libres e indeterminadas de acuerdo con el azar, sino reversibles de acuerdo con la regla. El problema que se plantea entonces es el siguiente: ¿cómo es posible que a partir de un orden reversible haya podido fundarse un orden irreversible —el del tiempo, el de la causalidad, el de la historia, el del mismo azar? Pero ¿es posible que todo eso no haga más que dar un efecto de irreversibilidad a nuestro mundo, y tal vez incluso eso esté ya cambiando, sí hasta las leyes físicas, los más seguros analistas [176] del efecto de irreversibilidad causal de nuestro universo, van a dar suavemente en lo reversible?

En cualquier caso, es de esta reversibilidad, y no de la causalidad, que hay que esperar unos efectos increíbles. Es de ahí, y no del azar y de su ridícula objetividad estadística, que hay que esperar alguna sorpresa —el arte de escapar, a un tiempo, al azar y a la necesidad. El arte de una cierta manera de ser, fatal y enigmática, el que ordena el orden de aparición y desaparición de las cosas.

El ilusionista y la rosa de Paracelso.

El ilusionista, sobresaliente en su arte, sueña con realizar la obra maestra: hacer desaparecer a los ojos de todos la mujer que le acompaña en el escenario. Escamotear el conejo, el pañuelo, el bolsillo, nada más fácil, pero hacer desaparecer a esta mujer es algo que nunca ha ocurrido, y sueña con realizarlo. Ahora bien, una noche, en el transcurso del espectáculo, toda la sala estalla en aplausos: la mujer ha desaparecido. Así que lo ha conseguido, pero ¿cómo? Todo el problema consiste en descubrir por qué caminos secretos, y mediante qué rodeo imprevisible lo ha conseguido (¿bastaba tal vez con pensarlo, con llegar a imaginarla desaparecida?, cosa que no es tan fácil), pero ¿y si no fuera un poder lo que la ha hecho desaparecer, sino un azar en el

que no tiene nada que ver, y del que, sin embargo, sólo él es el conductor?

Otra historia: la de Paracelso. Un estudiante acude a visitarle, quiere que Paracelso sea su maestro y le enseñe sus poderes. Pero pretende de él una prueba inmediata. Paracelso se muestra reticente. El otro insiste, arroja la rosa que lleva en la mano al fuego y desafía al maestro que la haga reaparecer. Paracelso se niega, dice que no puede. El estudiante, decepcionado y airado, se va. Entonces Paracelso se agacha encima de la chimenea, pronuncia una palabra, y la rosa resucita.

La narración de Borges tiene de impenetrable que, al margen [177] de la historia del maestro y del discípulo, bastante convencional, resulta casi imposible saber al final si Paracelso tiene realmente el poder de resucitar la rosa con una palabra, o sí en el fondo intenta simplemente hacerlo y, por milagro o por azar, «funciona», siendo él el primer sorprendido. En el fondo no había mentido cuando le dijo al discípulo que no tenía el poder de hacerlo, y este poder le llegó inopinadamente; ¿o tal vez tampoco se trata en absoluto de un poder, sino de un azar, de un accidente, cuya circunstancia resultará para siempre misteriosa? ¿Gracias a qué efecto, que no sea ni un azar (es demasiado improbable) ni un poder (es demasiado fácil) la mujer desaparece y la rosa reaparece? Hay que pensar (¿por qué buscar una verosimilitud a unas historias imaginarias? Pero precisamente son ellas, y nunca las historias auténticas, las que exigen encontrar una solución secreta, son como los chistes que exigen una forma espiritual de análisis), hay que pensar, repito —y nos damos perfecta cuenta de que esta hipótesis es también irreal, tan irreal como las pruebas que le faltan y que siempre le faltarán—, que todo se desarrolla en la inminencia reversible de las cosas que basta con entender. Nada se opone fundamentalmente a que la mujer desaparezca, y el secreto del ilusionista está ahí: todas las cosas reales están dispuestas, inmediatamente dispuestas, para desaparecer, podría decirse que no esperan otra cosa. Basta con alejar la voluntad de realidad

que tenemos, la voluntad de mantenimiento y de existencia que les hace durar más allá de su aparición. O más bien, tal vez, basta con entender la regla según la cual, tan pronto como una cosa aparece comienza a desaparecer. De igual manera, las cosas no piden más que seducir, basta con suprimir su voluntad de sentido. Ambas, por otra parte, corren parejas. Para hacer desaparecer a la mujer, hay que seducirla (desviarla de su existencia real, demasiado real). Para resucitar la rosa, basta con seducirla (desviarla de su inexistencia de ceniza). Pues seducir las cosas, es situarlas de nuevo en su ciclo de aparición y de desaparición, cié -metamorfosis incesantes, y es situarse de nuevo a uno mismo en un ciclo, en el que ya no hay azar ni poder, [178] sino en el que se encadenan de acuerdo con la regla ineluctable (es el destino mismo) la aparición y la desaparición. De acuerdo con un orden lineal y voluntario, la mujer nunca puede desaparecer, la rosa nunca puede reaparecer. Sólo pueden hacerlo a partir de un orden reversible, en el que todo el arte está en situarse.

LA CEREMONIA DEL MUNDO

En el orden de los encadenamientos altamente convencionales y perfectamente regulados, en el orden de los encadenamientos vaciados de la más elevada necesidad, la ceremonia es el equivalente de la fatalidad.

Encadenamiento extático como el del juego: la ceremonia carece de sentido, sólo tiene una regla esotérica. Y carece de fin, puesto que es iniciática.

En ella se exalta el orden definitivamente ficticio y convencional del mundo, la objetividad oculta que luce detrás de la subjetividad de las apariencias.

Se dice que el pensamiento salvaje lo subjetiviza todo, sin tener en cuenta la objetividad del mundo. Pero somos nosotros quienes, detrás de la coartada de la razón objetiva,

subjetivizamos todo, psicologizamos todo, imponemos en todas partes una subjetividad oculta.

La ceremonia pone fin a este ocultismo de la subjetividad.

Que (el Brahmán) no mire jamás el sol durante su amanecer, ni durante su ocaso, ni durante un eclipse, ni cuando está reflejado en el agua, ni cuando está en el centro de su carrera.

Que no pase por encima de una cuerda a la que está atado un ternero, que no corra mientras llueve, y no mire su imagen en el agua; ésta es la regla establecida. [179]

Que tenga siempre su derecha del lado de un montículo de tierra, de una vaca, de un ídolo, de un Brahmán, de un jarro de manteca líquida, o de miel, de un lugar en el que se cruzan cuatro caminos, y de los grandes árboles bien conocidos, cuando pasa junto a ellos.

Por mucho deseo que sienta, no debe acercarse a su mujer cuando comienzan sus reglas, ni yacer con ella en la misma cama.

Que no coma con su mujer en el mismo plato, y no la mire mientras ella come, estornude, o bostece, ni cuando está sentada descuidadamente.

Ni mientras ella se aplica el colirio en los ojos, o se perfuma con esencia, ni cuando tiene el seno descubierto, ni cuando pone un niño en el mundo.

Que no deposite su orina y sus excrementos en el camino, ni en las cenizas, ni en un pasto de vacas, ni en una tierra trabajada con el arado, ni en el agua, ni en una pira fúnebre, ni en una montaña, ni en las ruinas de un templo, ni en un nido de hormigas blancas, en ningún caso.

Ni en los agujeros habitados por las criaturas vivas, ni caminando, ni de pie, ni en el borde de un río, ni en la cumbre de una montaña:

De igual manera no debe jamás evacuar su orina y sus excrementos contemplando los objetos agitados por el viento, ni contemplando el fuego, o un Brahmán, o el sol, o el agua, o las vacas.

Durante el día, que haga sus necesidades con la cara dirigida al norte; durante la noche, con la cara dirigida al sur; en la aurora,

y en el crepúsculo vespertino, de la misma manera que durante el día.

Leyes de Manú, libro IV

En el código de Manú, cada detalle de la existencia está minuciosamente [180] ritualizado: teatro de la crueldad, cada instante está señalado por un signo necesario, por una discriminación, por una distinción sagrada (en absoluto la distinción sociológica, ésta es característica de un orden menos fuerte, más banal, de un desorden de la regla y del ceremonial que deja sitio a todas las evaluaciones subjetivas, pero ese orden, el orden sociológico, no es en el fondo muy interesante) en el menor de los gestos, la menor de las palabras, en la menor secreción del cuerpo, en el menor de los acontecimientos naturales. Todo es iníciático, en el sentido de que todo llega a través del signo necesario, ineluctable, de su aparición, todo cambia a través del signo necesario, ineluctable, de su metamorfosis.

Así es la ceremonia del mundo, su ordenación perfecta, que es lo contrario del deseo subjetivo y del azar objetivo. El deseo y el azar están eliminados de la ceremonia. Tampoco aparece la metáfora. No hay ninguna metáfora, ninguna retórica, ninguna alegoría, ninguna metafísica en el texto de las Leyes de Manú. Ningún misterio tampoco: sino el desenvolvimiento puro, la cifra pura del ceremonial de los días y de las noches con sus obligaciones. El lenguaje es inmanente, al igual que el rito; dicta las reglas, sin mezcla alguna de dialéctica o de psicología. Ni siquiera recurre a los mitos justificativos o alusivos. Dice lo que hay que hacer, punto y basta. No es un sistema de valores o de interpretación: es un sistema de reglas.

Ahora bien, ahí es donde los signos adquieren su mayor intensidad: cuando sólo requieren la observancia pura. Cuando llevan al punto más elevado, como las reglas de un juego, la arbitrariedad y la discriminación. No la diferencia, que siempre posee un sentido, sino la discriminación, que es la forma auténticamente rigurosa del mareaje, y el equivalente de la

predestinación en el tiempo, lo que siempre ya está allí antes de haber llegado (por tanto, absolutamente milagroso), lo que adquiere fuerza de signo antes de tener sentido (por consiguiente, absolutamente arbitrario), lo que se impone como fin antes de ser justificado (por consiguiente, perfectamente injusto). En el desorden moral, sentimental [181] y democrático en que vivimos, todo esto puede parecer-nos absolutamente injustificable y, en efecto, inmoral; llevamos mucho tiempo reservando todas nuestras iras para la predestinación y la discriminación, cultivamos con amor, a cambio, la finalidad y la diferencia —allí es, sin embargo, donde las cosas y donde los signos ofrecen el máximo de intensidad, de fascinación y de placer.

El proceso que regula el vencimiento del mundo sobre la coyuntura de un signo puro, sobre el evento del signo ceremonial, aunque sea el de la catástrofe, será siempre más grandioso y más fascinante que el de un desenvolvimiento causal. El proceso que nos roba nuestra libertad y nos introduce en un ciclo de la predestinación (aunque sea bajo la forma extremadamente banal de la «suerte»), tiene mayores posibilidades de seducirnos que el de una libertad y de una responsabilidad que también, de todos modos, carecen de fundamento: en lugar de entregarnos a la comicidad de una libertad enfrentada con su propio fundamento, nos dedicamos más bien a la tragicidad de la pura arbitrariedad. Cada uno de nosotros prefiere secretamente un orden arbitrario y cruel, que no le deja elección, a las angustias de un orden liberal en el que ya no sabe lo que quiere, en el que está obligado a reconocer que no sabe lo que quiere: pues en el primer caso está entregado a la determinación máxima, y en el segundo a la indiferencia. Cada uno de nosotros prefiere secretamente un orden tan riguroso y un desenvolvimiento tan arbitrario (o tan poco lógico, como es el del destino o de la ceremonia) que el menor desarreglo hace desmoronarse el conjunto, la trayectoria dialéctica de la razón, en la que una lógica final domina todos los accidentes del

lenguaje. Es indudable que sentimos el deseo profundo de desviar el destino, de alterar la ceremonia, así como de violentar todo tipo de orden: pero esa misma violencia está entonces predestinada, adquiere su propio relieve del orden ceremonial, no es una violencia informal, crea una peripecia dramática. Pienso en una bellísima escena de la *Puerta del infierno* en la que, con motivo de una prolongada secuencia de la ceremonia del té, que [182] se desarrolla en silencio, uno de los caballeros se levanta bruscamente y derrama una taza: todos los conflictos secretos afloran en este único signo, cuya violencia no es precisamente externa a la regla —parece que sea la misma tensión vinculada al ceremonial lo que produce esta súbita efracción como un efecto necesario. La violencia ceremonial aparece así no como una transgresión, sino como una exacerbación de la regla, en la que todo el universo está suspendido de la interrupción del juego. El mismo objeto se obtiene en una ópera china cuando todos los guerreros en movimiento se inmovilizan de repente, en la cumbre de su enfrentamiento dual, en un mudo paroxismo en el que la misma inmovilidad violenta el movimiento.

Así pues, cualquier ceremonia es violenta en su desenvolvimiento, pero esta violencia es la de la reversibilidad de la regla, y no la de la transgresión de la Ley. El signo provoca el signo inverso por la mera fuerza de los signos. En sí ya el encadenamiento de los signos en la ceremonia, el hecho de que puedan sucederse y engendrarse recíprocamente a partir de la única regla-del ritual constituyen ya una violencia infligida a la realidad. Y el hecho de que toda ceremonia se encadene según un ciclo, ya es una violencia infligida al tiempo. Y el hecho de que se organice de acuerdo exclusivamente con los signos, con los millares de signos puros cuyo encadenamiento suprasensual recupera, es una violencia hecha al sentido y a la lógica del sentido. Toda la seducción de la ceremonia está en esta violencia idólatra, semiúrgica, bárbara, que se opone a la cultura del sentido.

Si la ceremonia es sinónimo de lentitud, es porque pertenece al orden de la predestinación y del desarrollo regulado. La precipitación, al igual que para el sacrificio, sería sacrilega. Hay que dejar a la regla el tiempo de intervenir y a los gestos el tiempo de realizarse. Hay que dejar al tiempo el tiempo de desaparecer. La ceremonia tiene el presentimiento de su desenvolvimiento y de su final. No tiene espectadores. En todas partes donde hay un [183] espectáculo, la ceremonia cesa, pues también ella es una violencia infligida a la representación. El espacio en el que se mueve no es una escena, un espacio de ilusión escénica: es un lugar de inmanencia y de desenvolvimiento de la regla. Pensemos una vez más en la operación del juego (de cartas, de ajedrez, de azar): nada hay menos teatral que la pasión del juego, toda la intensidad está replegada hacia el interior, hacía la operación interna de la regla, a diferencia del escenario y del espectáculo, que están abiertos a la mirada. La menor intrusión escénica de la mirada hace caer la ceremonia en la estética, que precisamente por ello se convierte en la fuente de un placer, pero la ceremonia no pertenece al orden del placer, pertenece al orden de la fuerza, y ésta le viene de la inmanencia, en cada uno de sus signos y de sus actores, de su desenvolvimiento, y no de trascendencia del juicio estético. Posee la belleza racial y ritual de los rostros japoneses, en oposición a la estética reflexiva e idealizada de nuestras caras occidentales. Nuestra belleza occidental va unida ya sea a una característica natural y expresiva {belleza de carácter}, ya a una característica de moda (dominación de modelos sucesivos, idealidad de tal rasgo en tal momento, etc.). Naturalizada y modelizada., supone una distinción entre lo bello y lo feo (y más recientemente un chantaje bastante feroz a la belleza). Los rasgos orientales, por el contrario, sin tomar en consideración que son menos una excepción del rostro y suponen en mayor medida una ceremonia gestual de todo el cuerpo, son los rasgos de la raza, y por tanto arbitrarios y convencionales en oposición a nuestra estética naturalista y expresionista, pero de repente

adquieren una belleza mucho más extraordinaria, la de una morfología ritual igual para todos. No hay distinción: la misma belleza interviene en los rostros de los hombres y de las mujeres, y en cierto modo ninguno es feo, puesto que todos sacan su relieve de un mismo dibujo. Frente a éste, la belleza occidental con su individualización de acuerdo con unos modelos híbridos parece extraordinariamente vulgar. El juego de los significantes morfológicos de la raza predomina [184] con mucho sobre los valores estéticos significados por nuestra cultura.

La belleza ceremonial no es la del sujeto, de la misma manera que la intensidad del juego no es la del efecto o del deseo. El juego ceremonial queda igualmente roto por la ley moral o por el deseo.

Hoy situamos la ley moral por encima de los signos. El juego de las formas convencionales es considerado hipócrita e inmoral: le oponemos la «delicadeza del corazón», prácticamente la indelicadeza radical del deseo. Creemos en el intercambio y en la sinceridad del intercambio, en una verdad natural de los sentimientos y de los afectos. Creemos en una verdad oculta de las relaciones de fuerza, cuyos signos serían la superestructura expresiva, siempre sospechosa de desviación de la realidad y de mistificación de las conciencias. Creemos en una verdad sexual escondida del cuerpo, de la que éste no es más que la superficie de desciframiento. Creemos en la primacía de una energía informal, o de una profundidad del sentido (la ley inscrita en el fondo de los corazones), cuyo destino es abrirse un camino a través de la confusión superficial de los signos. Y estamos dispuestos a transgredir los códigos establecidos para hacer resplandecer la Ley y la Verdad.

Es cierto que la cortesía (y la ceremonia en general) ya no es lo que era. Pero lo cargamos de afectación porque queremos conferirle un sentido. Los signos de urbanidad se convierten en una convención arbitraria. Porque queremos sustituir lo arbitrario de la regla por la necesidad de la Ley. Podríamos y deberíamos también cargar de reprobación moral las reglas del juego

de ajedrez. Pues la urbanidad, lo que fue en un orden ceremonial que ya no es el nuestro, ni siquiera tiene por función, así como tampoco los rituales, moderar la violencia original de las relaciones, conjurar la amenaza y la agresividad (tender la mano para mostrar que no se empuña un arma, etc.). Como si la cultura [185] de las costumbres tuviera algún tipo de finalidad: es una muestra de nuestra hipocresía, atribuir en todas partes y en cualquier ocasión una función moralizadora de los intercambios: la ley inscrita en el cielo no es en absoluto la del intercambio. Sería más bien la de la alianza, del pacto de alianza y de los encadenamientos seductores.

Un encadenamiento seductor evita la promiscuidad de la causa y del efecto. Los signos no establecen entre sí un contrato de intercambio, sino un pacto de alianza. En ningún lugar impera la ley de la significación, sino exclusivamente el encadenamiento de las apariencias. Así, por ejemplo, el cielo, con sus signos que giran, es un arca de alianza en la que se encadenan las constelaciones, que componen consigo mismas como un destino ceremonial. Nacer bajo un signo no es en absoluto interpretarlo o hacerle significar de acuerdo con su sentido: es afiliarse a él, establecer una alianza con él, reconocerle una fuerza de predestinación. El problema no reside en creer en ellos o en no creer, así como tampoco en los signos de urbanidad: el error consiste siempre en conceder un sentido a lo que no lo tiene. El destino, en el sentido de una forma ineluctable y recurrente de desenvolvimiento de los signos y de las apariencias, se ha convertido para nosotros en una forma extraña e inaceptable. Ya no queremos un destino. Queremos una historia. Pues bien, la ceremonia era la imagen del destino.

No se trata de rehabilitar la urbanidad como función social. Cuando no es más que eso, resulta, en efecto, ridícula y absurda, al igual que la resurrección del yoga como disciplina psicodietética o el reciclaje de las artes marciales en la coreografía de Béjart. Los derechos del individuo, sus pulsiones, la

expresión libre, la liberación de la palabra han puesto fin a este ceremonial inútil y a la hipocresía de los signos. Bravo.

Pero lo que consagra este desencadenamiento de la verdad, este triunfo de la sinceridad bajo todas sus formas, es el fin de la ilusión, del poder de la ilusión. Ilusión en el sentido literal de iniciación a la regla, a una convención superior que ordena [186] otra puesta que la de lo real. El juego está basado en la posibilidad para todo sistema de desbordar su propio principio de realidad y de refractarse en otra lógica. Ahí está el secreto de la ilusión, y, en el fondo, la apuesta consiste siempre en salvar esta dimensión vital. Como aquel ilusionista del siglo XVIII, que había inventado un autómatas tan perfecto en la imitación de los gestos humanos que se veía obligado a forzarse en el escenario a «automatizarse», a imitar la imperfección mecánica para salvar precisamente el juego, preservar la ínfima diferencia que hacía posible la forma de la ilusión: si los dos hubieran sido igualmente perfectos, se habría desvanecido toda la seducción.

Para salvar la ilusión en este sentido, es decir, la ínfima distancia que hace jugar lo real con su propia realidad, que juega con la desaparición de lo real exaltando sus apariencias, para salvar esta regla irónica del juego, se han esforzado durante siglos lo que llamamos el arte, el teatro, el lenguaje. En dicho sentido, han conservado algo de la ceremonia y del ritual en la violencia que infligen a lo real. En el arte se ha conservado algo de la fuerza ceremonial e iniciática, aunque considerablemente debilitada (y no ciertamente en lo que hoy denominamos ceremonia: monumentos a los muertos, distribución de premios, Juegos Olímpicos, etcétera). Ahí es donde se ha mantenido una estrategia de las apariencias, es decir, un dominio de las apariciones y de las desapariciones, y en especial el dominio sacrificial del eclipse de lo real.

Está claro que nuestra interpretación actual del juego va en el sentido opuesto. Nuestra visión ideal del juego es la del niño, *paideia*, espontaneidad libre y creatividad salvaje, expresión de una naturaleza pura anterior a la Ley y a la inhibición. El juego

animal opuesto al juego ceremonial. Pero sabemos que ni el pájaro canta ni el niño juega para su propio placer. Incluso en los juegos más «desmelenados», el encanto de la recurrencia, del ritual, del desenvolvimiento minucioso, la invención de las reglas, la complicidad en su observación, es lo que constituye la intensidad y la singularidad del juego infantil. La escansión del *fort-da*, por ejemplo, puede significar perfectamente la conjuración [187] de la ausencia de la madre, pero fundamentalmente también es una especie de ceremonial, dueño de la aparición y de la desaparición. La suposición de la fantasía pone fin a la originalidad de esta forma, puesto que le da un sentido, pone fin al mismo tiempo a la seducción propia del juego que, por su parte, sólo se ocupa justamente de regular las apariencias.

El secreto está hecho de la aniquilación de las causas y el amortajamiento de los fines en el único orden regulado de las apariencias. La Regla de las Apariciones y de las Desapariciones.

Ahora bien, las ceremonias estaban hechas para regular las apariciones y las desapariciones. Lo que siempre ha fascinado a los hombres es el doble milagro de la aparición de las cosas y de su desaparición. Y lo que siempre han querido preservar, es el dominio de éstas y de su regla. La del nacimiento y de la muerte, pero también el eclipse de los astros y el rapto de las pasiones, y las peripecias del ciclo natural. Sólo nuestra cultura moderna ha capitulado delante de esta forma de obligación y se ha entregado por entero a esta forma informe de libertad llamada azar o a esta forma inductiva/deductiva de encadenamiento llamada necesidad.

Hoy, por haberlo invertido todo sobre el modo de producción y haber agotado su ilusión, nos encontramos enfrentados al modo de aparición y de desaparición desprovistos de cualquier dominio ceremonial. Los prestigios de la aparición y de la desaparición ceremonial. Nuestra época se niega tanto a los prestigios de la aparición y de la desaparición como al artificio y

al sacrificio que eran los únicos que garantizaban su soberanía. Todo el orden de la producción está hecho para imposibilitar un orden de aparición de las cosas, para impedirles que existan repentinamente, antes incluso de poseer su derecho y su sentido, antes de tener una causa o un fin. Llegadas antes de haber llegado. Así es, sin embargo, como nos llegan realmente: bajo el rostro (o la máscara) de la apariencia pura. La propia banalidad puede recuperar este rostro de la apariencia pura, y entonces puede volver a convertirse [188] en un destino, es decir, en un modo de aparición y de desaparición simultáneo.

Hoy, para justificar la aparición de las cosas, nos quedamos reducidos a invocar una energía productiva, una energía pulsional, para la misma muerte nos quedamos reducidos a invocar la pulsión de muerte. Ahora bien, la búsqueda de un dominio del modo de desaparición es lo contrario de la pulsión de muerte, no tiene nada que ver con ella.

El destino fundamental no consiste en existir y en sobrevivir, como se cree: consiste en aparecer y desaparecer. Sólo eso nos seduce y nos fascina. Sólo ahí hay una escena y un ceremonial. No hay que creer que el azar se encargue de hacer aparecer o desaparecer las cosas, nuestra tarea sigue siendo la de hacerlas durar o darles un sentido. Nada menos capaz que el azar para hacer surgir la escena en que las cosas puedan permitirse el lujo de desaparecer: el azar sólo sabe llevar al exterminio estadístico. Nada menos capaz que el azar para hacer aparecer algo: para que algo aparezca realmente, surja en el reino de las apariencias, es necesaria la seducción. Para que algo desaparezca realmente, se resuelva en su apariencia, es preciso el ceremonial de una metamorfosis.

La Opera de Pekín: todo el teatro chino, trate de batallas o del amor o del juego de los signos y de las oriflamas, es una puesta en escena de la felinidad dual de los cuerpos, de los gestos, de las voces, de los movimientos, un entrelazamiento perpetuo a la distancia mínima del desdoblamiento. Los cuerpos son unos espejos móviles y acrobáticos entre sí. Las indumentarias, los

adornos, los abanicos se rozan en una danza espiral, ni las mismas armas se tocan, se rozan con violencia, describiendo un espacio vacío infranqueable (el de las tinieblas en el episodio del duelo, el de la seducción o de la batalla en los episodios de amor o de guerra, el del agua en el episodio del barquero, en el que todo el espacio del río pasa a ser físicamente legible en la ondulación [189] gemela de los dos cuerpos, el del barquero y el de la muchacha, distantes entre sí por la longitud de la barca invisible, alternando las voces y los cuerpos en un duelo por el que pasa, sin otra cosa que el espacio ceremonial de su distribución, todo el peligro de la travesía). Nada tan bello tampoco como este duelo nocturno en el que los cuerpos se buscan y no se encuentran, describiendo con precisión y con violencia el espacio vacío de la sombra, haciendo palpables la oscuridad que los separa y la complicidad que los une, hecha de la reversibilidad de cada uno de sus gestos.

Todo está regulado: la felinidad, el esquivar, los avances, los retrocesos, el enfrentamiento, el frenesí turbulento de los cuerpos, su repentina inmovilidad, nada se deja al desencadenamiento o a la improvisación: todo es encadenamiento, pero nunca el del sentido, encadenamiento de las apariencias. La perfección se alcanza en el teatro cuando descubre esta movilidad maravillosa, esta prontitud aérea, esta felinidad de las apariencias en la que se encadenan sin esfuerzo. También, y muy especialmente, en el caso del animal, la felinidad es el encadenamiento soberano del movimiento y del cuerpo. Aquí, en este teatro, la felicidad libera de todo peso los signos que pueden jugar entonces con una movilidad sin límites, e incluso culminar en una inmovilidad absoluta en la que el espacio se fija en la adversidad, en el entrelazamiento en la cumbre de dos fuerzas duales.

Los combates nunca son enfrentamientos, relaciones de fuerzas, sino estrategias, es decir, la ilustración agonística de la astucia, de una violencia no frontal, de una estrategia paralela y móvil. Cada cuerpo desdobra el movimiento del otro, se dibuja

como añagaza en la que el otro, fascinado, sólo encuentra el vacío. Cada cual triunfa mediante la apariencia, remitiendo al otro la apariencia de su fuerza. Pero cada cual sabe que el triunfo no es definitivo, pues el punto ciego en torno al cual se ordena el combate, ése en concreto, nadie lo ocupará jamás. Querer ocuparlo, querer ocupar el espacio vacío de la estratagema (como querer anexionar el corazón vacío de la verdad), eso en [190] concreto, es la locura, es el desconocimiento absoluto del mundo como juego y como ceremonia.

No obstante, es lo que crea nuestro teatro occidental, cuando sustituye con el espejo especulativo de la psicología la reversibilidad siempre dual de los cuerpos, de los gestos. Los cuerpos, los signos entrechocan entre sí porque han perdido su aura ceremonial (Benjamín). La diferencia es sensible hasta en el desplazamiento de las multitudes, de las masas: mientras que en el espacio occidental del metro, de la ciudad, del mercado, la gente se empujan, se disputan el espacio, o, en el mejor de los casos, evitan la trayectoria del otro, en una promiscuidad agresiva, las multitudes en Oriente, o en un zoco árabe, saben desplazarse de otra manera, deslizarse con presentimiento (o prevención), acondicionar, incluso en un lugar restringido, los espacios intersticiales de que ya hablaba el carnicero del *Chuang-Seu*, y por el que la hoja de su cuchillo pasaba sin esfuerzo. Y esto no es una cuestión de fronteras entre los cuerpos, que nosotros nos esforzamos en señalar con unos espacios «libres» o unos territorios individuales, es la consecuencia de un espacio ceremonial, de un espacio de distribución sagrada que también ahí regula la aparición de los cuerpos entre sí. La ceremonia es un universo táctil, hecho para mantener los cuerpos a una distancia adecuada y para hacer sensible esta distancia, que es la de la gestualidad regulada y de la apariencia. Dos cuerpos que se enfrentan, que chocan, son obscenos, impuros. Dos cosas que entran en contacto directo, sean cuales fueran, dos palabras o dos signos que se acoplan sin más forma de proceso son

impuros. Su promiscuidad es la del cadáver con la tierra, de los excrementos entre sí. Es necesaria la discriminación, si no el universo se hace miserable, y con una violencia completamente inútil: la de la confusión.

El adorno sirve para eso: no la moda en su sistema diferencial, sino el adorno en su fuerza discriminatoria respecto a la «naturaleza». La moda es una forma de liberación de los cuerpos y de las indumentarias en un juego combinatorio, cada vez más aleatorio. El adorno es una coerción ceremonial eventualmente [191] inmutable. Forma parte del universo táctil, inmanente, iniciático, de la ceremonia. (También entre los animales forma parte del patrimonio genético, a lo que se debe que los animales hayan sido el modelo del orden ceremonial para los hombres, y no en absoluto del orden «natural».) La moda, a su vez, depende del universo trascendente, moderno, móvil, exotérico, de la mirada y de la representación. Depende de un capricho del deseo de las formas, de un deseo estético y político de distinción; también los signos de la moda son distintivos, juegan de acuerdo con un código que es el código universal de la moda, y entran en el concierto de la subjetividad moderna, oponiéndose al rigor arcaico, intemporal, discriminatorio, del adorno. (Está claro que la moda puede adoptar la forma de un encantamiento colectivo, pero nunca es el acto sacrificial de un grupo, como la ceremonia. Aunque infinitamente variada, procede en el fondo de un proceso de indiferenciación y de promiscuidad de todas las formas posibles.) Hasta las formas ceremoniales han caído en el registro de la moda: pero no por ello hay que confundirlas.

Basta de confusión, basta de promiscuidad. Tanto en la teoría como en la ceremonia. El papel de esta última, o de todos los rituales, sean cuales sean, no es ciertamente el de conjurar la «violencia original». ¡La liturgia no es una catarsis!, eso no es más que el contrasentido, tan antiguo como el funcionalismo, de todos los idealistas de la violencia fundadora, de todos los *saint-sulpiciens* de la antropología. Ni la teoría está hecha para dialectizar y universalizar los conceptos, al contrario: son una y

otra, la ceremonia y la teoría, las que son violentas. Hechas para impedir que las cosas o los conceptos se toquen de algún modo, para producir la discriminación, para rehacer el vacío, para volver a diferenciar lo que se ha confundido. Luchar contra la obscenidad vivípara de la confusión de las ideas. Luchar contra la promiscuidad de los conceptos. Eso es la teoría, cuando es radical, y la ceremonia jamás ha hecho otra cosa, cuando separa lo que está iniciado de lo que no lo está —pues siempre es íniciática—, tanto lo que se encadena de acuerdo con la regla como lo que no lo [192] hace —pues siempre es ordenadora—, tanto lo que se exalta y se destruye de acuerdo con su misma apariencia como lo que se produce de acuerdo con su sentido, pues siempre es sacrificial. Cuando los signos ya no hablan de un destino sino de una historia, dejan de ser ceremoniales. Cuando llevan detrás de sí la sociología, la semiología, el psicoanálisis, ya no son rituales. Han perdido la fuerza de metamorfosis inmanente al acto de la ceremonia. Están más cerca de la verdad y han perdido la fuerza de la ilusión. Están más cerca de lo real, de nuestra escena de lo real, y han perdido su teatro de la crueldad. [193]

PARA UN PRINCIPIO DEL MAL

¿Existen estas estrategias fatales? Ni siquiera tengo la impresión de haberlas descrito, ni aludido, ni siquiera que la hipótesis sea algo más que un sueño, tan grande es la fuerza de lo real sobre la imaginación. ¿De dónde toma lo que cuenta sobre el objeto? La objetividad es lo contrario de la fatalidad. El objeto es real, y lo real está sometido a unas leyes, punto y aparte.

Así es: frente a un mundo delirante, sólo existe el ultimátum del realismo. Eso significa que si queremos escapar a la locura del mundo, también hay que sacrificar todo su encanto. Al aumentar su delirio, el mundo ha incrementado el precio del sacrificio. El chantaje a lo real. Hoy, para sobrevivir, la ilusión ya no cuenta, hay que aproximarse a la nulidad de lo real.

Es posible que sólo exista una única estrategia fatal: la teoría. Y sin duda la única diferencia entre una teoría banal y una teoría fatal consiste en que en la primera el sujeto se cree cada vez más maligno que el objeto, mientras que en la segunda el objeto siempre se supone más maligno, más cínico, más genial que el sujeto, al que espera irónicamente a la vuelta de la esquina. Las metamorfosis, las tretas, las estrategias del objeto superan el entendimiento del sujeto. El objeto no es el doble ni la represión del sujeto, no es su fantasía ni su alucinación, no es su espejo ni su reflejo, sino que tiene su estrategia propia, es poseedor de [195] una regla del juego impenetrable para el sujeto, no porque sea profundamente misteriosa, sino porque es infinitamente irónica.

La ironía objetiva nos acecha, la de la realización del objeto sin consideración al sujeto ni a su alienación. En fase de alienación, triunfa la ironía subjetiva, el sujeto constituye un desafío insoluble al mundo ciego que le rodea. La ironía subjetiva, la subjetividad irónica, es la flor y nata de un universo de lo prohibido, de la Ley y del deseo. La fuerza del sujeto procede de su promesa de realización, mientras que la esfera del objeto es el

orden de lo que está realizado y al cual, por esta misma razón, no podría escapar.

Nosotros confundimos lo fatal con la reaparición de lo inhibido (el deseo es aquello a lo que no se escapa), pero el orden de la fatalidad es antitético del orden de la inhibición. A lo que no se escapa no es al deseo, es a la presencia irónica del objeto, es a su indiferencia y a sus encadenamientos indiferentes, a su desafío, a su seducción, a su desobediencia al orden simbólico (por consiguiente también al inconsciente del sujeto si es que lo tiene), es, en una palabra, al principio del Mal.

El objeto desobedece a nuestra metafísica, que desde siempre intenta destilar el Bien y filtrar el Mal. El objeto es translúcido al Mal. A ello se debe que, malignamente, diabólicamente, muestre su servidumbre voluntaria, y se pliegue gustosamente, como la naturaleza, a cualquier ley que se le imponga, desobedeciendo de este modo cualquier legislación. Y cuando hablo del objeto y de su duplicidad profunda, hablo de todos nosotros y de nuestro orden político y social. Todo el problema de la servidumbre voluntaria debe ser revisado en este sentido, no para resolverlo, sino para presentir su enigma. La obediencia es una estrategia banal, en efecto, y que no necesita ser explicada, pues contiene en secreto, toda obediencia contiene en secreto, una desobediencia fatal al orden simbólico.

Es ahí donde existe un principio del Mal, no como instancia mística y trascendencia, sino como encubrimiento del orden simbólico, raptó, violación, encubrimiento y malversación irónica del [196] orden simbólico. Es ahí donde el objeto es translúcido al principio del Mal: al revés que el sujeto, es mal conductor del orden simbólico, y buen conductor, por el contrario, de lo fatal, es decir, de una objetividad pura, soberana e irreconciliable, inmanente y enigmática.

Por otra parte, no es el Mal lo interesante, es la espiral de lo peor. Pues el sujeto refleja bien, en su desgracia, en su espejo, el principio del Mal, pero el objeto, en cambio, se pretende peor y reivindica lo peor. Muestra una negatividad más radical, a saber,

que si todo acaba por desobedecer al orden simbólico, es que todo ha sido desviado desde un origen.

Antes incluso de haber sido producido, el mundo ha sido seducido. Extraña precesión, que sigue pesando actualmente sobre toda realidad. El mundo ha sido desmentido en su origen; es imposible, por consiguiente, que se verifique alguna vez. La negatividad, histórica o subjetiva, no es nada: auténticamente diabólico, incluso en pensamiento, es la desviación original.

A la utopía del Juicio Universal, complementaria de la del bautismo original, se oponen el vértigo de la simulación, el arrobo luciferino de la excentricidad del origen y del final.

Esta es la causa de que los dioses sólo puedan vivir y ocultarse en lo inhumano, en los objetos y en los animales, en la esfera del silencio y del embrutecimiento objetivo, y no en la esfera del hombre, que es la del lenguaje y del embrutecimiento subjetivo. El Díos-Hombre es un absurdo. Un dios que rechaza la máscara irónica de lo inhumano, que sale de la metáfora bestial, de la metamorfosis objetiva en la que encarnaba en silencio el principio del Mal para dotarse de un alma y de un rostro, reviste al mismo tiempo la psicología hipócrita de lo humano.

Hay que ser respetuoso con lo inhumano. Así hacen determinadas culturas, que han sido denominadas fatalistas, para condenarlas sin más rodeos: porque encontraban sus mandamientos del lado de lo inhumano, del lado del astro o del dios animal, [197] de las constelaciones o de la divinidad sin imagen. Grandiosa opción esta de la divinidad sin imagen. Nada más opuesto a nuestra iconolatría moderna y técnica.

La metafísica sólo deja filtrar las buenas radiaciones, quiere convertir al mundo en un espejo del sujeto (pasado él mismo por el estadio del espejo), un mundo de formas distintas de su doble, de su sombra, de su imagen: eso es el principio del Bien. Mientras que el objeto siempre es el fetiche, lo falso, el *feiticho*, lo ficticio, el señuelo, todo lo que encarna la abominable mezcla de una cosa y de su doble mágico y artificial, y que

ninguna religión de la transparencia y del espejo conseguirá jamás resolver: eso es el principio del Mal.

Cuando hablo del objeto y de sus estrategias fatales, hablo de los hombres y de sus estrategias inhumanas. Por ejemplo, el ser humano puede buscar en las vacaciones un tedio, más profundo que el de todos los días, un tedio redoblado, porque está hecho de todos los elementos de la felicidad y de la distracción. El punto importante es la predestinación de las vacaciones al aburrimiento, el presentimiento amargo y triunfal de no escapar a él. ¿Cómo concebir que las personas vayan a condenar su vida cotidiana buscándole una alternativa? Van a convertirla por el contrario en un destino: redoblarla en las apariencias de lo contrario, hundirse en ella hasta el éxtasis, sellar su monotonía con una monotonía todavía mayor. La superbanalidad es el equivalente de la fatalidad.

Si no se entiende eso, no se entiende nada de este embrutecimiento colectivo, mientras que es un acto grandioso de superación. No estoy bromeando: la gente no intenta divertirse, busca una distracción fatal. Poco importa el aburrimiento, lo esencial es el incremento del aburrimiento; el incremento es la salvación, es el éxtasis. Esto puede ser la profundización extática de cualquier cosa. O puede ser el aumento de opresión o de abyección que actúa como éxtasis liberador de la abyección, como la mercancía [198] absoluta actúa como forma liberadora de la mercancía. Sólo existe esa solución al problema de la «servidumbre voluntaria», y, además, es la única liberación existente: la profundización de las condiciones negativas. Todas las formas que tienden a hacer resplandecer una libertad milagrosa no son más que homilías revolucionarias. La lógica liberadora sólo es oída, en el fondo, por unos pocos, en lo esencial domina la lógica fatal.

Otra forma de cinismo fundamental: esta voluntad cíe espectáculo y de ilusión, opuesta a toda voluntad de saber y de poder. Viva en el corazón de los hombres, no por ello obsesiona en menor medida los procesos eventuales. Existe como una pulsión

del evento bruto, de la información objetiva, de los hechos y de los pensamientos más secretos, por conmutarse en espectáculo, por extasiarse sobre una escena en lugar de intervenir en primer grado. *Instanciarse* es necesario, extasiarse es absolutamente vital.

Las cosas sólo suceden en esta medida excesiva, es decir, no en la influencia de la representación, sino en la magia de su efecto, sólo allí se presentan como geniales y se conceden el lujo de existir. Se llama a la naturaleza indiferente, que lo es sin duda, a las pasiones y a las empresas de los hombres, pero no lo es tal vez al hecho de ofrecerse en espectáculo a las catástrofes naturales. Esto es una parábola (?), pero está ahí para significar aquella pasión de las pasiones, pasión simuladora, pasión seductora, pasión de desviación, que hace que las cosas sólo tengan sentido transfiguradas por esta ilusión, por esta burla, por esta puesta en escena que no es en absoluto la de la representación, sino su forma prodigiosa, su excentricidad, la voluntad de despreciar sus causas y de agotarse en sus efectos, y singularmente en el de su desaparición. Forma prodigiosa que los moralistas de todos los tiempos han condenado severamente, pues ahí es donde las cosas se desvían cínicamente de su origen y de su fin, en un lejano eco de su desviación original.

Por otra parte, esta excentricidad es lo que nos protege de [199] lo real, y de sus consecuencias desastrosas. Que las cosas se agoten en su espectáculo, en su fetichización mágica y artificial, es la distorsión que combatirán siempre los espíritus serios, en la utopía de expurgar el mundo para devolverlo exacto, intacto y auténtico el día del Juicio Final —pero tal vez sea éste el mal menor. Pues Dios sabe adonde lleva el desencadenamiento del sentido cuando se niega a producirse como apariencia.

Incluso la Revolución sólo se produce si su espectáculo es posible: lo que deploran las buenas personas es que los media pongan fin al acontecimiento real. Pero si se considera lo nuclear, tal vez lo que nos protege del *clash* nuclear es su destilación en el pánico simulado de todos los días, en las obsesiones y en los

escalofríos espectaculares con que obsequia nuestro terror, eso y no el equilibrio del terror (no existe ninguna garantía estratégica en la disuasión, y mucho menos algún instinto de conservación de la especie). Lo que nos protege es que, para lo nuclear, el acontecimiento amenaza con suprimir toda posibilidad de espectáculo. *Esta será la razón de que no se produzca.* Pues la humanidad puede aceptar su desaparición física, pero no es capaz de aceptar el sacrificio de su espectáculo (a menos que no consiga encontrar un espectador en otro mundo). La pulsión de espectáculo es más poderosa que el instinto de conservación, es con ella que hay que contar.*

Si la moralidad de las cosas reside en su sacrosanto valor de uso, ¡viva en tal caso la inmoralidad del átomo y de las armas, que hace que hasta ellos estén sometidos al vencimiento último y cínico del espectáculo! ¡Viva la secreta regla del juego que hace que todas las cosas desobedezcan a su ley simbólica! Lo que nos salvará no es el principio racional ni el valor de uso, es el principio inmoral del espectáculo, es el principio irónico del Mal. [200]

La absorción en este efecto segundo es una especie de pasión, de voluntad fatal. De la misma manera no se concibe ninguna vida sin la trama de un vencimiento segundo. El designio de una vida sólo puede proceder de la enérgica certidumbre del retorno necesario, tarde o temprano, así como de la resurrección de los cuerpos, pero sin Juicio Final, de unos cuantos instantes o de unos cuantos rostros una vez aparecidos. Pero éstos volverán, pues no han hecho más que desaparecer en el horizonte de nuestra vida, cuya trayectoria desviada precisamente por estos acontecimientos toma la curva que precisa, inconsciente, para darle la posibilidad de una existencia segunda, o de un retorno

* Claro está, no se trata del espectáculo que los situacionistas han denunciado como el colmo de la alienación y la estrategia última del capital. Sería más bien lo contrario, puesto que aquí se trata de la estrategia victoriosa del objeto, es su propio modo de desviación, y no de ser desviado. Estaríamos mucho más cerca de la magia de la mercancía de Baudelaire.

definitivo. Sólo entonces se habrán producido realmente. Sólo entonces estarán ganados o perdidos.

A partir de un determinado momento, estos acontecimientos segundos forman la propia trama de la vida, en la que, por consiguiente, ya nada sucede al azar. Lo que sucede al azar es el acontecimiento primero, que no tiene sentido en sí mismo, y se pierde en la noche banal de lo vivido. Sólo su redoblamiento lo convierte en un auténtico acontecimiento, dándole el carácter de un vencimiento fatal. Es como un signo que sólo valdría acompañado de su ascendiente; el signo en sí mismo es indiferente, redoblado pasa a ser ineluctable.

Cuando determinados acontecimientos de una vida han tenido de ese modo su segunda oportunidad, cuando el ciclo les ha devuelto una vez, una sola vez, esta vida ha terminado. Cuando una vida no conoce ningún vencimiento segundo de este orden, termina antes de haber comenzado.

Lo fatal circula por ahí. En dicho sentido, las antiguas herejías tenían razón. Todos tenemos derecho a un segundo nacimiento, el auténtico, y todos estamos predestinados, no por decreto astral, sino por la predestinación interna, inmanente a nuestra propia vida, al retorno necesario de dichos acontecimientos. Como el azar ha sido abolido, el Juicio Final es inútil.

Esta es la razón de que la teoría de la predestinación sea infinitamente superior a la de la libertad del alma. Pues si elimina [201] de la vida todo aquello que sólo es destinado y no predestinado, todo lo que, habiendo sucedido una sola vez, es accidental, entonces lo que se realiza por segunda vez se convierte en fatal, y, por el contrario, devuelve a la vida la intensidad de estos acontecimientos segundos, que tienen algo así como la profundidad de una vida anterior.

No hay forma ni significación en un primer encuentro, caracterizado siempre por el desconocimiento y la banalidad. La fatalidad sólo llega después, a través de la operación actual de esta vida anterior. Y en esta coyuntura hay una especie de voluntad y de energía, de la que nadie sabe nada, y que no es, en

absoluto, la reaparición de un orden oculto. Sólo a plena luz alcanzan determinadas cosas su vencimiento señalado.

Sí los astros se levantaran y se acostaran de cualquier manera, el propio cielo carecería de sentido. Es la recurrencia de su trayectoria lo que constituye el advenimiento del cielo. Y la recurrencia de determinadas peripecias fatales crea el acontecimiento de la vida.

Al final de todo eso, si el objeto es genial, si el objeto es fatal, ¿qué podemos hacer?

Después del arte de sobrevivir, ¿el arte irónico de la desaparición? El sujeto siempre ha soñado con él, es el sueño contrario a su sueño de totalización, y el segundo nunca ha borrado al primero, muy al contrario. Su fracaso despierta hoy unas pasiones más sutiles.

Entonces, en el corazón de las estrategias banales, ¿el deseo lacerante de las estrategias fatales?

Nada puede garantizarnos contra una fatalidad, y menos todavía contra una estrategia. Por otra parte, la conjunción de los dos términos es paradójica: ¿cómo podría haber fatalidad si hay estrategia? Pero precisamente: el enigma es lo que hay de fatalidad en el corazón de esta estrategia, es la estrategia fatal que se transparenta en el corazón de las estrategias más banales, es [202] el objeto, cuya fatalidad sería la estrategia, algo así como la regla de otro juego. En el fondo, el objeto se burla de las leyes con las que se le abruman, quiere aparecer claramente en los cálculos como variable sarcástica y dejar que se verifiquen las ecuaciones, pero nadie conoce la regla del juego, las condiciones con las que acepta jugar, y pueden cambiar de repente.

Nadie sabe lo que es una estrategia. No hay suficientes medios en el mundo para que sea posible disponer unos fines. Y, por tanto, nadie es capaz de articular un proceso final. El propio Dios se ve obligado a hacer chapuzas. Lo interesante es lo que se transparenta de un proceso lógico inexorable mediante el cual el objeto se prende en el mismo juego al que se quiere hacerle jugar, y dobla la apuesta en cierto modo, insiste sobre las

presiones estratégicas que se le imponen, instaurando con ello una estrategia que carece de finalidades propias, una estrategia «jovial» que desbarata la del sujeto, una estrategia fatal en la que el sujeto sucumbe a la extralimitación de sus propios objetivos.

Somos cómplices de este exceso de finalidad que hay en el objeto (esto puede ser el exceso de sentido, y por tanto la imposibilidad de desciframiento de una palabra, que juega demasiado bien a significaros). Inventamos todas las estrategias con la esperanza de verlas resolverse en un acontecimiento inesperado. Inventamos todo lo real con la esperanza de verlo resolverse en un artificio prodigioso. Esperamos de cualquier objeto una respuesta ciega que turbe nuestros proyectos. Aguardamos de la estrategia un dominio, pero de la seducción esperamos la sorpresa.

La seducción es fatal, es el efecto de un objeto soberano que recrea en nosotros la turbación original e intenta sorprendernos; la fatalidad, en cambio, es seductora, como el descubrimiento de una regla de juego oculta. El descubrimiento de la regla de un juego es deslumbrante y compensa de antemano las pérdidas más crueles.

Así ocurre con el rasgo de humor, el chiste. Si busco un encadenamiento fatal en el lenguaje, caigo en el chiste, que es a su vez el desenlace del lenguaje inmanente al lenguaje (eso es lo [203] fatal; el mismo juego presidiendo la cristalización y la solución de una vida, la intrincación y el desenlace de un acontecimiento). En el lenguaje convertido en objeto puro, la ironía (del *Witz*) es la forma objetiva de este desenlace. En todas partes como en el *Witz*, el redoblamiento y el incremento son una forma espiritual de desenlace.

Todo debe resolverse de un modo fatal y espiritual, de la misma manera que todo se ha mezclado desde el comienzo en una desviación original.

Hasta la predestinación es una forma de desviación irónica de la finalidad. Pero también lo es el azar. ¿De qué sirve

sustentar el azar como proceso objetivo, ya que es un proceso irónico?

Claro que existe, pero en contra de todo científfismo, como ironía de la suerte, incluso a nivel de las moléculas. Y claro está que también, simultáneamente, existe la fatalidad, no hay ninguna paradoja en ello. La diferencia está en que la ironía de la fatalidad es mayor que la del azar, lo que la hace más trágica y más seductora.

Es cierto que ahí existe un partido oscuro y difícil: pasar del lado del objeto, adoptar el partido del objeto. Buscar otra regla, otra axiomática: nada de mística en todo ello, nada del delirio ultramundano de una subjetividad pillada en la trampa y haciendo una fuga hacia adelante en una descripción paroxística. Diseñar simplemente otra lógica, desarrollar otras estrategias, dejar el campo libre a la ironía objetiva. También eso es un desafío, eventualmente absurdo, y que corre el riesgo de lo que escribe, pero es un riesgo que debe ser asumido: la hipótesis de una estrategia fatal sólo puede ser, también ella, fatal.

Si existe moralidad, también ella está atrapada en el ciclo excéntrico de sus efectos, es en sí misma tan hipermoral como híperreal es lo real. Ya no es una estasis moral, es un éxtasis moral. Es en sí misma un efecto especial.

Lévi-Strauss decía que el orden simbólico nos había abandonado, [204] en favor de la historia. Hoy, afirma Canetti, hasta la propia historia se ha retirado. No queda sino pasar del lado del objeto, de sus efectos excéntricos y preciosos, de sus efectos fatales (la fatalidad no es más que la libertad absoluta de los efectos). Semiorragia.

Hoy, cuando toda radicalidad crítica ha pasado a ser inútil, toda negatividad resuelta en un mundo que finge realizarse, que el espíritu crítico ha encontrado en el socialismo su residencia secundaria, que ha pasado ampliamente el efecto de deseo, ¿qué queda si no devolver las cosas al punto cero enigmático? Pues bien, el enigma se ha invertido: antes era la Esfinge quien planteaba al hombre el problema del hombre, que Edípo creyó resol-

ver, que todos hemos creído resolver, hoy es el hombre el que plantea a la Esfinge, a lo inhumano, el problema de lo inhumano, de lo fatal, de la desenvoltura del mundo hacia nuestras empresas, de la desenvoltura del mundo a las leyes objetivas. El objeto (la Esfinge), más sutil, apenas responde. Pero es preciso que desobedeciendo las leyes, desbaratando el deseo, responda en secreto a algún enigma. ¿Qué puede hacerse si no pasar del lado de este enigma?

Todo se resume finalmente en eso: formulemos por un solo instante la hipótesis de que existe un apriorismo fatal y enigmático del orden de las cosas.

De todos modos, hay algo de estúpido en nuestra situación actual. Hay una cierta estupidez en el evento bruto, a la cual el destino, si existe, no puede dejar de ser sensible. Hay una cierta estupidez en las formas actuales de verdad y de objetividad de las que una ironía superior no puede dejar de dispensarnos. Todo se expía en uno u otro sentido. Todo se juega en uno u otro sentido. La verdad no hace más que complicar las cosas.

Y si el Juicio Final consiste, como todos sabemos, para cada uno de nosotros, en salvar y en eternizar un instante, sólo uno, de su vida, ¿con quién compartir este fin irónico? [205]

ÍNDICE (corresponde a la numeración original)

EL ÉXTASIS Y LA INERCIA	5
Figuras de la Transpolítica	25
El obeso	27
El rehén	35
Lo obsceno.....	51
LAS ESTRATEGIAS IRÓNICAS	75
El genio maligno de lo social.....	76
El genio maligno del objeto.....	86
El genio maligno de la pasión.....	105
EL OBJETO Y SU DESTINO.....	121
Supremacía del objeto	121
La mercancía absoluta	126
Elogio del objeto sexual	130
La inminencia gris	139
El cristal se venga	148
Lo fatal, o la inminencia reversible.....	155
La ceremonia del mundo.	179
PARA UN PRINCIPIO DEL MAL.....	195