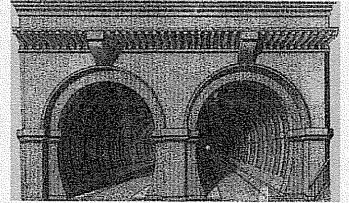


Jean Baudrillard

**EL INTERCAMBIO
IMPOSIBLE**



CÁTEDRA
colección teorema

El intercambio imposible

Jean Baudrillard

Colección Teorema

El intercambio imposible

Traducción de Alicia Martorell

CÁTEDRA

TEOREMA

Título original de la obra:
L'Échange impossible

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1999, Éditions Galilée, París.
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2000
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M.31.068-2000
I.S.B.N.: 84-376-1836-3
Printed in Spain
Impreso en Lavel, S. A.

Índice

EL INTERCAMBIO IMPOSIBLE	9
El intercambio imposible	11
La Solución final o La Revancha de los inmortales ...	33
Las Funciones inútiles	47
El Intercambio imposible de la propia vida	52
Para acabar de una vez por todas con la libertad	58
El Hombre-Dado	64
D de doble vida	72
EL FLUJO DEL CAMBIO. EL CICLO DEL DEVENIR. LA PARTI- CIÓN DEL DESTINO	79
El Flujo del cambio. El Ciclo del devenir	81
La Partición del destino	84
Principio dual. Principio único. Principio antagonista	94
Sociedad disociada, sociedad paralela	106
TRANSFERENCIA POÉTICA DE SITUACIÓN	113
Más allá de la inteligencia artificial: Radicalidad del pensamiento	115
La Moneda viva: Singularidad del fantaseo	125
Acontecimiento real, acontecimiento fatal: Singulari- dad del acontecimiento	135
La Fotografía o La Escritura de la luz: Literalidad de la imagen.....	142
Shadowing the world	150

El intercambio imposible

El intercambio imposible

Todo parte del intercambio imposible. Lo incierto del mundo es que no tiene equivalente en lugar alguno y que no se puede canjear por nada. La incertidumbre del pensamiento es que no se puede canjear ni por la verdad ni por la realidad. ¿Es el pensamiento el que hace caer al mundo en la incertidumbre o todo lo contrario? También este interrogante forma parte de la incertidumbre.

No existe un equivalente para el mundo. En esto consiste precisamente su definición, o su indefinición. Sin equivalente no hay doble, ni representación, ni espejo. Cualquier espejo seguiría formando parte del mundo. No hay sitio para el mundo y para su doble al mismo tiempo. Por lo tanto, no hay verificación posible del mundo, razón por la cual la «realidad» es una impostura. Sin verificación posible, el mundo es una ilusión fundamental. Aunque se verifique localmente, la incertidumbre del mundo en su globalidad es inapelable. No hay cálculo integral del universo —¿quizá un cálculo diferencial? «El universo, formado por innumerables conjuntos, no constituye en sí un conjunto.» (Denis Guedj.)

Así ocurre con cualquier sistema. La esfera económica, esfera de todos los intercambios, considerada en su globalidad, no se canjea por nada. No existe en ningún sitio una equivalencia metaeconómica de la economía, nada por lo que canjearla como tal, nada para rescatarla en otro mun-

do. Es, por así decirlo, insolvente, insoluble en todo caso para una inteligencia global. También está, pues, aquejada de una incertidumbre fundamental.

Aunque desee ignorarlo, esta indeterminación induce, en el corazón mismo de la esfera económica, la fluctuación de sus ecuaciones y de sus postulados y, por fin, su desviación especulativa, en la interacción alocada de sus criterios y sus elementos.

Las otras esferas, política, jurídica, estética, están afectadas por la misma inequivalencia, y por ende, por la misma excentricidad. Literalmente no tienen sentido en el exterior de ellas mismas, y no se pueden canjear por nada. La política está cargada de signos y de sentidos, pero carece de ellos vista desde el exterior, no hay nada que la pueda justificar a un nivel universal (todas las tentativas de fundamentar la política en un nivel metafísico o filosófico han fracasado). Absorbe todo lo que se acerca a ella y lo convierte en su propia sustancia, pero ella misma no es capaz de convertirse o de reflejarse en una realidad superior que le pueda dar un sentido.

También en este caso, esta equivalencia imposible se manifiesta en la indecidibilidad creciente de sus categorías, de sus discursos, de sus estrategias y de sus retos. Proliferación de lo político, de su puesta en escena y de su discurso, a la medida misma de su ilusión fundamental.

Hasta en la esfera de lo vivo y de lo biológico la incertidumbre es grande. Los esquemas de investigación, de experimentación genética, se ramifican hasta el infinito, y cuanto más se ramifican, más queda en suspenso la cuestión crucial: ¿quién gobierna la vida, quién gobierna la muerte? Por muy complejo que sea, el fenómeno de la vida no puede canjearse por una finalidad última. No es posible concebir al mismo tiempo la vida y su razón última. Y esta incertidumbre invade lo biológico, haciendo que, al hilo de los descubrimientos, sea también cada vez más especulativo, no por incapacidad provisional de la ciencia, sino porque se aproxima a la incertidumbre definitiva que es su horizonte absoluto.

En el fondo, la transcripción y el balance «objetivo» de un sistema global no tienen más sentido que la evaluación del peso de la tierra en billones de toneladas, cifra desprovista de sentido, salvo que se trate de un cálculo interno al sistema terrestre.

Metafísicamente ocurre lo mismo: los valores, las finalidades y las causas que delimitamos sólo valen para un pensamiento humano, demasiado humano. Son *irrelevantes* respecto a cualquier otra realidad (quizá incluso respecto a la «realidad» sin más).

Ni siquiera la esfera de lo real se puede canjear por la del signo. Con su relación ocurre como con la flotación de las monedas: se vuelve indecible y su ajuste es cada vez más aleatorio. Una y otra se vuelven especulativas, cada una en su terreno. La realidad se hace cada vez más técnica y efectiva, todo se realiza incondicionalmente, pero sin que pase a significar nada. Y los metalenguajes de la realidad (ciencias humanas y sociales, lenguajes técnicos y operativos) se desarrollan también en orden excéntrico, a imagen de su objeto. En cuanto al signo, pasa a la simulación y la especulación pura del universo virtual, el de la pantalla total, por el que planea la misma incertidumbre sobre la realidad y sobre la «realidad virtual» desde el momento en que se disocian. Lo real deja de tener fuerza de signo y el signo deja de tener fuerza de sentido.

Cualquier sistema se inventa un principio de equilibrio, de intercambio y de valor, de causalidad y de finalidad, que actúa sobre oposiciones establecidas: las del bien y el mal, lo verdadero y lo falso, el signo y su referente, el sujeto y el objeto; es decir: todo el espacio de la diferencia y de la regulación a través de la diferencia que, mientras funciona, garantiza la estabilidad y el movimiento dialéctico del conjunto. Hasta aquí, todo va bien. Cuando deja de funcionar esta relación bipolar, cuando el propio sistema entra en cortocircuito, engendra su propia masa crítica y se abre a una desviación exponencial. Cuando ya no queda sistema de referencia interno, ni equivalencia «natural», ni finalidad por la que canjearse (como ocurre entre la pro-

ducción y la riqueza social, entre la información y el acontecimiento real), entonces entramos en una fase exponencial y en el desorden especulativo.

La ilusión de lo económico es haber pretendido fundamentar un principio de realidad y de racionalidad en el olvido de esta realidad definitiva del intercambio imposible. Ahora bien, este principio sólo es válido en el interior de una esfera artificialmente circunscrita; fuera de este ámbito todo es incertidumbre radical. Y esta misma incertidumbre, exiliada, prescrita, se infiltra en los sistemas y se contenta con la ilusión de lo económico, la ilusión de lo político, etc. Este mismo desconocimiento los empuja a la incoherencia, a la hipertrofia, y de algún modo los lleva a la aniquilación. Porque precisamente desde el interior, por su propio exceso, los sistemas queman sus propios postulados y se desplomán sobre sus cimientos.

En otras palabras: ¿Ha habido alguna vez una «economía», una organización del valor que tenga una coherencia estable, un destino universal, un sentido? En términos absolutos, no. Es más, ¿ha habido alguna vez algo «real»? En este abismo de incertidumbre, lo real, el valor, la ley, son excepciones, fenómenos excepcionales. La ilusión es la regla fundamental.

Todo lo que desea canjearse por otra cosa acaba tropezando con el Muro del Intercambio Imposible. Los intentos más concertados y más sutiles de hacer que el mundo represente un valor, de darle un sentido, chocan con esta barrera infranqueable. Y lo que no se canjea por nada prolifera de forma delirante. Los sistemas más estructurados no pueden por menos de desajustarse ante la reversión de esta Nada que los invade. Y no estamos hablando de una catástrofe futura; aquí y ahora, de aquí en más, todo el edificio del valor se canjea por Nada.

Más que en consideraciones filosóficas o morales, aquí tenemos la verdadera fórmula del nihilismo contemporáneo: el nihilismo del valor mismo. Tal es nuestra fatalidad, de la que se derivan las consecuencias más afortunadas y también más nefastas. Este libro podría ser la exploración, en primer lugar, de las consecuencias «fatales», y a conti-

nuación, gracias a una transferencia poética de situación, de las consecuencias fastas y afortunadas del intercambio imposible.

Tras el canje del valor, y sirviéndole en cierto modo de contrapartida invisible, tras esta loca especulación cuyo apogeo es la economía virtual, tras el intercambio de Algo encontramos siempre el intercambio de la Nada.

La muerte, la ilusión, la ausencia, lo negativo, el mal, la parte maldita están en todas partes, como la filigrana de todos los intercambios. En esta continuidad de la Nada se fundamenta la posibilidad del Gran Juego del Intercambio. Todas las estrategias actuales se resumen en esto: hacer circular la deuda, el crédito, la cosa irreal e innominable de la que es imposible desembarazarse. Así es como Nietzsche analizaba la estratagema de Dios: al rescatar, él, el Gran Acreedor, la deuda del Hombre mediante el sacrificio de su Hijo, hizo que esta deuda ya no pudiera ser rescatada por su deudor, al haberlo hecho su acreedor, creando así la posibilidad de una circulación sin fin de esta deuda, con la que el Hombre cargará como su falta perpetua. Tal es el ardid de Dios. Pero es también el del capital, que al mismo tiempo que hunde el mundo en una deuda siempre creciente, se afana simultáneamente en rescatarla, haciendo así que nunca más se pueda anular ni canjear por nada. Lo mismo podemos decir de lo Real y lo Virtual: la circulación sin fin de lo Virtual hará que lo Real ya no se pueda canjear nunca más por nada.

Si el olvido y la negación de la Nada acarrearán la desregulación catastrófica de los sistemas, de nada sirve conjurar este proceso mediante el aditamento mágico de una enmienda *ex machina*, regulación que podemos observar en las ciencias físicas, biológicas, económicas, con la invención constante de nuevas hipótesis, nuevas fuerzas, nuevas partículas, para remendar las ecuaciones. Si el problema está en la ausencia de la Nada, la Nada debe pues entrar o volver al terreno de juego, a riesgo de catástrofe interna incesante.

La irrupción, en todos los terrenos, de la incertidumbre radical, el fin del universo apacible de la determinación, no son en absoluto una fatalidad negativa, a poco que esta incertidumbre se convierta a su vez en regla del juego. No se trata de corregirla mediante la inyección de nuevos valores, de nuevas certidumbres, sino de hacerla circular como regla fundamental. Es como con la voluntad: sólo se puede resolver mediante una transferencia (poética) al juego de la alteridad, sin tratar nunca de resolver la cuestión de su finalidad y de su objeto. Sobre la continuidad y el intercambio recíproco de la Nada, de la ilusión, de la ausencia, del no valor, se fundamenta la continuidad de Algo.

La incertidumbre en este sentido se convierte en la condición misma del pensamiento compartido. Al igual que la incertidumbre en física procede en el fondo de que el objeto analiza también al sujeto, así la incertidumbre del pensamiento procede de que no sólo estoy yo concibiendo el mundo; el mundo también me concibe a mí.

La Nada es el único campo, o contracampo, sobre cuyo fondo podemos percibir la existencia, es su potencial de ausencia y de nulidad, pero también de energía (analogía con el vacío cuántico). En este sentido, si existe algo, debe ser *ex nihilo*. Si existe algo, es a partir de nada.

La Nada no deja de existir a partir del momento en que hay algo. La Nada sigue (o no sigue) existiendo como filigrana de las cosas. Es «la continuación perpetua de la Nada». (Macedonio Fernández.) Todo lo que existe está, pues, al mismo tiempo no existiendo. Esta antinomia es inimaginable para nuestro entendimiento crítico.

Ex nihilo in nihilum: es el ciclo de la Nada. Es también, contra el pensamiento del origen y del fin, de la evolución y de la continuidad, un pensamiento de la discontinuidad. Sólo la consideración de una finalidad permite concebir una continuidad, y nuestras ciencias y técnicas nos han acostumbrado a verlo todo desde el ángulo de una evolución continua, que no es más que la nuestra propia, la forma teológica de nuestra superioridad. Ahora bien, la forma esencial es la de la discontinuidad.

En todo el universo sólo la discontinuidad es probable.

El Big Bang constituye su modelo absoluto. ¿No ocurrirá lo mismo con lo vivo, el acontecimiento, el lenguaje? Por muy infinitesimal que sea el paso de una forma a otra, siempre es un salto, una catástrofe, de la que se derivan inesperadamente las formas más extrañas, las más anómalas, sin consideración del resultado final. Más cerca de nosotros, los idiomas también son un hermoso ejemplo de esta discontinuidad singular (de un significante a otro, de un idioma a otro), de acuerdo con un desarrollo en gran medida aleatorio, sin progreso continuo ni superioridad de uno sobre otro.

Para el pensamiento analítico, la única hipótesis es la de una evolución y un progreso de las formas vivas. Si el mundo tiene una historia, podemos pretender llevarlo hasta su explicación final. Pero, dice Cioran, «si la vida tiene un sentido, entonces todos somos unos fracasados». Es como decir que la hipótesis final es desesperada. Pone de relieve nuestra debilidad y nos sumerge en una incertidumbre aciaga. Por el contrario, si el mundo ha nacido de golpe, no puede tener final ni sentido determinado. Estamos protegidos de su final por este no sentido que adopta la fuerza de una ilusión poética. Claro, que el mundo se vuelve absolutamente enigmático, pero esta incertidumbre, como la de las apariencias, es afortunada. Porque la ilusión es por excelencia el arte de aparecer, de surgir de la nada, nos protege del ser. Porque es el arte de desaparecer, nos protege de la muerte. El mundo está protegido de su final por su indeterminación diabólica.

Según esta otra hipótesis —la biomasa apareció de golpe, existe en su totalidad desde un principio—, la historia ulterior de sus formas complejas no cambia nada en el Big Bang de lo vivo. Exactamente lo mismo que el universo, donde todo está ahí en el instante primigenio. Exactamente lo mismo que el lenguaje en Lévi-Strauss: la logomasa, la masa del significante, surge en su totalidad de golpe. No se puede añadir nada en términos de información poten-

cial. Incluso hay demasiada: un exceso de significante que nunca (o eso esperamos) se podrá reducir. Una vez aparecida, es indestructible. Tan indestructible como la sustancia material del mundo o, más cerca de nosotros, la de las masas sociológicas, cuya aparición, igualmente repentina, es también irreversible (hasta el posible colapso, tan imprevisible a nuestra escala como su aparición).

Astromasa, biomasa, logomasa, sociomasa, semiomasa, todas están sin duda destinadas a tener un final, pero no progresivo: repentino, igual que aparecieron. A semejanza de las culturas, que también se inventan de golpe. Su aparición es inexplicable en términos evolucionistas y desaparecen a veces sin razón visible, como las especies vivas.

En cuanto a nuestro universo mental, funciona sin duda de acuerdo con la misma regla catastrófica: todo está ahí desde un principio, no es algo que se vaya negociando poco a poco. Es como las reglas de un juego: tal y como son, son perfectas, cualquier idea de progreso o de cambio resulta absurda. Es algo que surge *ex nihilo*, por lo que sólo puede desaparecer *ex abrupto*. Este carácter repentino, esta emergencia a partir del vacío, esta no anterioridad de las cosas a ellas mismas, siguen afectando al acontecer del mundo en el corazón mismo de su desarrollo histórico. Lo que constituye un acontecimiento es lo que rompe con toda causalidad anterior. El acontecimiento del lenguaje es aquello que lo hace resurgir milagrosamente todos los días, como forma acabada, al margen de cualquier significación anterior, al margen incluso de su sentido actual: como si nunca hubiera existido. Hipótesis de Gosse y paradoja de Russel.

Finalmente, preferimos el *ex nihilo*, aquello cuya magia está en su arbitrariedad, en la ausencia de causas y de historia. Nada nos resulta más placentero que lo que surge y desaparece de golpe, que el encadenamiento de lo vacío tras lo lleno. La ilusión está formada por este aspecto mágico, este aspecto maldito que crea una especie de plusvalía absoluta mediante sustracción de las causas o distorsión de los efectos y de las causas.

La incertidumbre fundamental está en esta maquinaria de la Nada, en esta maquinaria paralela de la Nada.

Sólo existe la ilusión de haberla «superado» mediante una fantasía del endeudamiento. Que se perfila tras todos los sistemas de valores y las representaciones de un mundo objetivo. Incluso en la pregunta filosófica tradicional: ¿por qué hay Algo en lugar de Nada?, cuando la verdadera pregunta sería ¿por qué hay Nada en lugar de Algo?

Pero entonces, si la Nada es la trama de todas las cosas, su eternidad está garantizada y de «nada» sirve preocuparse por ello, ni por la hegemonía aparente de un mundo objetivo. Pase lo que pase, la Nada reconocerá a los suyos. Pero la Nada no es precisamente un estado de las cosas. Es el resultado de la ilusión dramática de las apariencias. Y es el objetivo predestinado de la empresa de verdad, de verificación y de objetivación del mundo —gigantesca empresa de tratamiento homeopático del mundo mediante el principio único de realidad— que pone fin a esta ilusión dramática, que pone fin mediante una coherencia definitiva a la divina incoherencia del mundo, la que no se puede equiparar con su propio fin, la que no se puede equiparar con Nada.

Sin contar que, si esta «materia negra» no existiera, hace tiempo que nuestro universo se habría volatilizado. Es por otra parte el resultado más probable si conseguimos eliminarla. Allí donde se elimina este vacío, este universo paralelo antagónico, esta ilusión radical, irreductible a los parámetros de lo real y de lo racional, la catástrofe de lo real es inmediata. Porque la materia en sí es una añagaza, y el universo material sólo se sostiene por la masa ausente, cuya falta es decisiva. Lo real expurgado de lo antirreal se convierte en hiperreal, más real que lo real, y se desvanece en la simulación. La materia expurgada de la antimateria queda condenada a la entropía. Por eliminación del vacío, está condenada al desmoronamiento gravitatorio. El sujeto desprovisto de toda alteridad se desploma sobre sí mismo y se abisma en el autismo. La eliminación de lo inhumano hace que lo humano se hunda en el mar de lo odioso y lo ridículo (es la pretensión y la vanidad de lo humanitario).

En la historia de Ishi hay una hermosa parábola de esta situación. Ishi, último indio de su tribu que trasladan a San

Francisco, queda estupefacto ante el espectáculo de la multitud innumerable. No puede menos de suponer que todos los muertos, todas las generaciones anteriores, están ahí entre los vivos. De hecho, los muertos nos evitan estar continuamente presentes unos ante otros. Si eliminamos a los muertos, entonces los vivos se vuelven extraños unos para otros, a fuerza de promiscuidad. Es lo que ocurre en nuestro estado de superpoblación urbana, de superinformación, de supercomunicación: todo el espacio está asfixiado por esta hiperpresencia. Es el estado de masa, donde ya sólo quedan muertos vivientes.

Sin embargo, la pregunta sigue en pie: ¿por qué queremos acosar a cualquier precio el vacío, acosar la ausencia, acosar la muerte? ¿Por qué esa fantasía de expulsión de la materia negra, de hacerlo todo visible, de realizarlo todo y de expresar por la fuerza lo que no quiere ser expresado, de exhumar por la fuerza lo único que puede garantizar la continuidad de la Nada y del secreto? ¿Por qué esta tentación mortal de la transparencia, de la identidad, de la existencia a cualquier precio? Pregunta insoluble. ¿Quizá este movimiento de agotamiento de todo secreto tiene a su vez un destino secreto?

Antes, Dios era naturalmente el instigador del Bien, a través de la Creación y la Naturaleza, al hilo de una transcendencia providencial. Dado que Dios era naturalmente bueno, y el hombre fundamentalmente también, en su versión moderna y rousseauniana, no teníamos que transformar el mundo para hacerlo positivo y el Mal nunca pasaba de ser un accidente.

A partir de la muerte de Dios, el destino del mundo ha empezado a ser cosa nuestra. Ya que no se podrá justificar en otro mundo, hay que justificarlo desde ahora. Hay que realizar técnicamente el equivalente del Reino de Dios, es decir, la inmanencia de un mundo enteramente positivo (y no la trascendencia de un mundo ideal), lo que desde el punto de vista teológico es una herejía total. Desear el

Reino del Bien es una tentación diabólica, porque es abrir camino al Mal absoluto. Si el Bien posee el monopolio de este mundo, entonces el otro será el monopolio del Mal. No escaparemos a la inversión de los valores y el mundo se convertirá en el campo de las metástasis de la muerte de Dios.

Otra explicación de nuestra desgracia: el mundo nos ha sido dado. Y lo que nos ha sido dado, debemos poder devolverlo. Antes podíamos dar las gracias, o responder al don con el sacrificio. Ahora ya no tenemos nadie a quien dar gracias. Y si ya no podemos dar nada a cambio del mundo, éste resulta inaceptable.

Habrà que liquidar, pues, el mundo dado. Destruirlo substituyéndolo por un mundo artificial, completamente construido, por el que no tendremos que rendir cuentas a nadie. Así tenemos esta gigantesca empresa técnica de eliminación del mundo natural en todas sus formas. Todo lo que es natural será negado de arriba abajo, en virtud de esta regla simbólica del contradón y del intercambio imposible.

Y por esta creación artificial, de acuerdo con la misma regla simbólica, tendremos que pagar un precio y purgar esta nueva deuda con nosotros mismos. ¿Cómo absolvernos de este mundo técnico y de este poder absoluto artificial? Sólo por la destrucción, única descompensación posible para esta situación nueva, única peripecia futura por la que no tendremos que responder de nada.

Así pues, todos nuestros sistemas convergen en un esfuerzo desesperado por escapar a la incertidumbre radical, para conjurar esta fatalidad del intercambio imposible. Intercambio comercial, intercambio signifiante, intercambio sexual, todo debe poderse intercambiar. Hay que encontrar la equivalencia final de todas las cosas, encontrarles un sentido y una finalidad. Cuando tengamos esta finalidad, esta fórmula, este destino, entonces estaremos en paz con el mundo, todo habrá sido «rescatado», la deuda

estará pagada y acabará la incertidumbre radical. Hasta ahora, todos los sistemas han fracasado. Los sistemas mágicos, metafísicos, religiosos, que antes cumplieron su papel, han quedado anticuados. Sin embargo, *esta vez, parece ser que tenemos la solución final, el equivalente definitivo: la Realidad Virtual en todas sus formas*: lo digital, la información, la computación universal, la clonación. Es decir, el desarrollo de un artefacto perfecto, virtual y tecnológico, tal que el mundo pueda canjearse por su doble artificial. La solución es mucho más radical que las anteriores, porque ya no deberá canjearse por una trascendencia o finalidad externa, sino por sí mismo, sustituido por un doble infinitamente más «verdadero», infinitamente más real que el mundo real (y que por ello mismo ponga fin a la cuestión de la realidad y a toda veleidad de darle un sentido). Una escritura automática del mundo en ausencia del mundo. Equivalencia total, pantalla total, solución final. Consuelo absoluto de la red como nicho, donde es tan fácil desaparecer. Internet me piensa. Lo Virtual me piensa. Mi doble deambula por las redes, donde nunca lo volveré a encontrar. Porque ese universo paralelo no tiene relación alguna con éste. Es su transcripción artificial, su reverberación total, pero no lo refleja. Lo Virtual ya no es lo real en potencia, como antes. Y sin referencia, orbital y exorbital, nunca estará destinado a superponerse al mundo real. Al haber absorbido el original, produce el mundo como indecible.

Ese universo paralelo que vive de la desaparición del otro, ¿no estará también condenado a desaparecer y no caerá también en manos de lo indecible? Quizá sólo sea una excrecencia de este mundo, que juega a desdoblarse. En cuyo caso, este mundo sigue existiendo tal como es y nos limitamos a ofrecernos la farsa de lo Virtual. De la misma forma que, con los trasmundos religiosos, nos ofrecíamos la farsa de la trascendencia, aunque esta vez sería más bien la farsa de la inmanencia, de la potencia operativa, la farsa del pensamiento único y de la escritura automática del mundo. Es decir, otro sistema condenado al fracaso, una fantasmagoría impotente para conjurar la incer-

tidumbre y la desregulación resultantes del intercambio imposible.

En nuestra antropología general, sólo existe el sentido de lo Humano. La historia sólo adquiere sentido cuando se inscribe en un desarrollo y una finalidad racional. No hay más razón para la Historia, ni más razón para la Razón, fuera de este evolucionismo triunfante.

Medir la vida por su sentido.

Medir el mundo por lo Humano.

Medir el acontecimiento por la Historia.

Medir el pensamiento por lo Real.

Medir el signo por la cosa, etc.

En lugar de *medirse* con el mundo, medirse con el acontecimiento, medirse con el pensamiento...

Nos encaminamos hacia una eliminación de lo inhumano, hacia un integrismo antropológico que trata de someterlo todo a la jurisdicción de lo Humano. Empresa de hominización generalizada a los animales, a la naturaleza y a todas las demás especies, bajo el signo de los derechos humanos, de una antropología moral y de una ecología universal, como avanzadilla de una anexión de lo Inhumano al pensamiento único de lo Humano. Objetivo planetario de exterminio de lo Inhumano en todas sus formas, objetivo integrista de domesticación de toda realidad venida de fuera, peripecia extrema de un imperialismo mediante el cual, paradoja irónica y vengadora, nos privamos de todo pensamiento de lo Humano, como tal. Porque este pensamiento sólo nos puede venir de lo Inhumano. Sólo a partir de una alteración radical de nuestro punto de vista podemos tener una visión de nosotros mismos y del mundo, no para caer en un universo sin sentido, sino para recuperar la potencia y la originalidad del mundo antes de que adquiriera fuerza de sentido y se convierta al mismo tiempo en sede de todos los poderes.

El propio pensamiento debe participar en este proceso. Debe marcar un salto, una mutación, una progresión. El

reto ya no está en que el sistema entre en contradicción consigo mismo (es sabido que se regenera en esta espiral de la contradicción), sino de desestabilizarlo mediante la infiltración de un pensamiento vírico, es decir, inhumano, de un pensamiento que se deje concebir por lo Inhumano.

En el fondo, ¿acaso no es el pensamiento una forma de lo Inhumano, una disfunción lujosa, que vulnera toda la evolución de lo vivo cerrando el círculo sobre sí mismo y atrapándola en su propia imagen? ¿No es el desarrollo neuronal del cerebro un umbral crítico respecto a la evolución de la especie? En ese caso, ¿por qué no acelerar el proceso y precipitar otros encadenamientos, otras formas: las de una fatalidad objetiva que ni siquiera se nos pasa por la cabeza?

Esta exclusión de lo Inhumano hace que ahora sea él el que nos conciba. Sólo podemos captar el mundo a partir de un punto omega exterior a lo Humano, a partir de objetos y de hipótesis que desempeñan para nosotros el papel de focos de atracción ajenos. Ya en otras ocasiones el pensamiento tropezó con este tipo de objetos en los confines de lo inhumano, en el choque con las sociedades primitivas, por ejemplo. Pero ahora hay que mirar más allá de este pensamiento crítico, filial del humanismo occidental, hacia objetos mucho más extraños, portadores de una incertidumbre radical, y a los que ya no podemos imponer en absoluto nuestras perspectivas.

La convergencia del pensamiento ya no es la de la verdad, sino la de una complicidad con el objeto, y unas reglas del juego en las que ya no domina el sujeto.

Estas mismas hipótesis que planteamos aquí, ¿tienen un equivalente, un valor de uso, un valor de cambio? En absoluto, son imposibles de canjear. Apenas rozan las carencias del mundo y el pensamiento no puede menos de aniquilarse en el objeto que lo concibe, al mismo tiempo que aniquila el objeto que concibe. Así es como escapa a la verdad. Y hay que escapar a la verdad, es lo mínimo. Y para escapar a la verdad, sobre todo no hay que confiar

en el sujeto, hay que ponerse en manos del objeto y su extraña atracción, del mundo y su incertidumbre definitiva.

Todo el problema está en abandonar un pensamiento crítico que es la esencia misma de nuestra cultura teórica, pero que pertenece a una historia y una vida anteriores.

El universo convencional del sujeto y del objeto, del fin y de los medios, de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, ya no corresponde al estado de nuestro mundo. Las dimensiones «normales», las del tiempo, el espacio, la determinación, la representación, y por lo tanto también el pensamiento crítico y reflexivo, son engañosas. El universo discursivo de lo psicológico, de lo sociológico, de lo ideológico, que nos envuelve es una trampa. Sigue funcionando en una dimensión euclidiana. Sin embargo, ya casi no tenemos ninguna intuición teórica de este universo que ha pasado a ser cuántico sin saberlo, de la misma forma que nunca tuvimos más que una débil conciencia teórica del orden de la simulación, hacia el que nuestro universo moderno se ha inclinado desde hace tiempo sin saberlo, sin dejar de ser ciegamente fiel a la idea de una realidad objetiva. Diría incluso que precisamente en esta superstición, en esta histeria de lo «real» y del principio de realidad, reside la verdadera impostura de nuestro tiempo.

Hemos hecho un análisis determinista de una sociedad determinista. Ahora debemos hacer un análisis indeterminista de una sociedad indeterminista: de una sociedad fractal, aleatoria, exponencial, la de la masa crítica y los fenómenos extremos, de una sociedad dominada en su totalidad por la relación de incertidumbre.

En esta sociedad todo cae en la esfera de la relación de incertidumbre. Por lo tanto, ya no podemos abordarla en términos de determinación social, aunque sea de forma crítica. La crisis siempre ha traído aparejadas unas tensiones, contradicciones, es el movimiento natural de nuestra historia. Pero ya no estamos en crisis, estamos en un proceso catastrófico, no tanto en el sentido de un apocalipsis material, sino en el de un desajuste de todas las reglas del juego.

La catástrofe es la irrupción de algo que ya no funciona de acuerdo con las reglas, o bien que funciona de acuerdo con reglas que no conocemos, y que quizá nunca conoceremos. Ya nada es simplemente contradictorio o irracional, todo es paradójico. Ir más allá del fin, en el exceso de realidad, el exceso de positividad, el exceso de acontecimientos, el exceso de información, es entrar en un estado paradójico que ya no se puede contentar con una rehabilitación de los valores tradicionales, y que exige un pensamiento a su vez paradójico, que ya no obedece a un principio de verdad, y que acepta la imposibilidad misma de verificarse.

Hemos superado un punto de no retorno, más allá del cual las cosas se desarrollan de acuerdo con una curvatura diferente. Ya no se trata de desarrollo lineal. Todo se precipita en una turbulencia que hace imposible su control, incluido el control del tiempo, pues la simultaneidad de la información mundial, esta transparencia de todos los lugares recogidos en un solo instante, no deja de tener analogía con un crimen perfecto perpetrado contra el tiempo.

El principio de incertidumbre según el cual es imposible calcular simultáneamente la velocidad y la posición de una partícula no es privativa de la física. Lo mismo ocurre con la imposibilidad de evaluar a un tiempo la realidad y el significado del acontecimiento en la información, de diferenciar las causas de los efectos en un proceso complejo: el terrorista del rehén (en el síndrome de Estocolmo), o el virus de la célula (en la patología viral); es tan imposible como desenmarañar el sujeto y el objeto en la experimentación microfísica. Cada una de nuestras acciones está en la misma fase errática que la partícula microscópica: no es posible evaluar al mismo tiempo el fin y los medios. Ya no se puede calcular al mismo tiempo el precio de una vida humana y su valor estadístico. La incertidumbre se ha filtrado en todos los aspectos de la vida. Y lo ha hecho en función, no de la complejidad de los parámetros (esta última siempre se puede superar), sino de una incertidumbre definitiva ligada al carácter irreconciliable de los datos pre-

sentos. Ya no podemos captar a un tiempo la génesis y la singularidad del acontecimiento, la apariencia de las cosas y su sentido; una de dos, o controlamos el sentido, y las apariencias se nos escapan, o el sentido se nos escapa y las apariencias quedan intactas. Mediante el juego mismo de las apariencias, las cosas se alejan cada vez más de su sentido y se resisten a la violencia de la interpretación.

En cualquier caso, vivimos en lo real y en el orden de la determinación racional como en un estado de excepción. En un *double bind*: doble pleitesía, doble obligación. Vivimos básicamente en un universo newtoniano, pero fundamentalmente regido por ecuaciones no deterministas. ¿Se trata de una disparidad insoluble? En física social, como en física de la naturaleza, los fenómenos macroscópicos siguen respondiendo a un análisis determinista, pero ya no es así con los fenómenos microscópicos. A la escala de los procesos físicos, no se dan contradicciones desgarradoras; vivimos muy bien en un universo newtoniano. Sin embargo, en el universo social, histórico, de relaciones, la distorsión del comportamiento y del análisis se hace flagrante. Toda una parte del funcionamiento social corresponde todavía a un análisis determinista, a una sociología «realista» (ya sea marxista, empirista, behaviourista o estadística) y evolucionamos en gran medida por este registro de lo «real». Simultáneamente predomina otro tipo de funcionamiento, probabilista, relativista, aleatorio, en el que el otro está secretamente sumergido. En este espacio social despolarizado (¿sigue siendo social, sigue siendo histórico?) ya no tiene ascendente el análisis tradicional, y las soluciones elaboradas a este nivel tropiezan con una incertidumbre global, al igual que los cálculos clásicos fallan en la física cuántica.

Ya no hay determinismo social: la aceleración hace improbables todas las posiciones. En un campo de exclusión no se puede calcular a un tiempo la posición actual de un individuo y su velocidad de exclusión. Para este tipo de trabajo, de condición (o de acción en Bolsa), no es posible calcular a un tiempo el valor real y la velocidad de

devaluación. Hay categorías enteras en las que no se puede calcular a un tiempo la promoción y la descalificación virtual (la promoción de las mujeres se acompaña casualmente con una descalificación subrepticia de la profesión, que anula el beneficio real de la operación). En los signos no se puede calcular a un tiempo el sentido y la obsolescencia, y en todas las cosas en general no se puede calcular simultáneamente el tiempo real y la duración. Así es la indeterminación de lo social.

Hasta ahora se ha dado claramente prioridad al análisis de las formas históricas determinadas, de acuerdo con oposiciones claras: el capital y el trabajo. Sin embargo, en la actualidad la esfera del trabajo se ha vuelto flotante y el propio concepto ha perdido su definición. Como dice Canetti de la historia, hemos cruzado el «punto ciego» de lo social y hemos pasado insensiblemente más allá del capital y del trabajo, y de su dinámica antagonista. La máquina social recorre ahora un ciclo global, o más bien una banda de Moebius, y los actores están siempre al mismo tiempo a uno y otro lado del contrato.

El mismo término de «fractura social» presupone un intento de rehabilitación de las antiguas condiciones objetivas del capital y del trabajo. Como los utopistas del siglo XIX trataban, en pleno desarrollo industrial, de resucitar los valores ligados a la tierra y a la artesanía, así tratamos nosotros, en pleno universo informático y virtual, de resucitar las relaciones y los conflictos sociales ligados a la era industrial. Misma utopía, misma ilusión óptica. Está muy lejos la edad de oro de las relaciones de fuerza y de las contradicciones dialécticas. El propio análisis de Marx ya incluía una simplificación determinista de los conflictos y de la historia, pero estaba vinculado a un movimiento ascendente y a la posibilidad de una negación determinada: lo social, como el proletariado, seguían siendo conceptos destinados a superarse y a negarse a ellos mismos. Nada que ver con la mistificación positivista de lo social y del trabajo en nuestro contexto actual. Lo que se ha perdido en nuestro instinto social «interactivista» es precisamente

el trabajo de lo negativo, y la posibilidad de una negación determinada de las condiciones objetivas. Ya no hay «condiciones objetivas». Es más: la virtualidad de la información ya no ofrece la posibilidad de una negación determinada de la realidad. Ya no hay realidad «objetiva». Más vale tomar nota de ello y no soñar con una situación muerta. Ya no estamos en lo negativo y en la historia, estamos es una especie de desvitalización de las relaciones de fuerza y de las relaciones sociales en beneficio de una interfaz virtual y de unos resultados colectivos difusos, en la encrucijada de todos los flujos especulativos, flujo del empleo, flujo de los capitales, flujo de la información. Y hay que considerar esta situación como inédita y, si la historia se ha convertido en una farsa, en expresión de Marx, bien podría ser que esta farsa, al reproducirse a sí misma, se convirtiera en nuestra historia.

Revisión lacerante del principio de realidad, revisión lacerante del principio de conocimiento. Este último supone efectivamente una dialéctica del sujeto y del objeto, que domina el sujeto, ya que es él quien inventa.

Y basta que las reglas del juego cambien, o se vuelvan inestables, que ya no seamos dueños de los principios y que el objeto ya no se deje descodificar en los términos en los que lo habíamos inscrito, para que el conocimiento se vuelva metafísicamente imposible. Imposibilidad no sólo metafísica: desde ese momento, las ciencias son incapaces de dar a su objeto una condición definida.

El objeto ya no es lo que era. Se escabulle en todos los terrenos. Ya sólo aparece en forma de huellas efímeras en las pantallas de virtualización. Al término de su experimentación, las ciencias más avanzadas sólo pueden dar fe de su desaparición. ¿No se trata de una revancha irónica del objeto, de una estrategia de disuasión que se burla de los protocolos de experimentación, haciendo perder al propio sujeto su posición de sujeto?

En el fondo, la ciencia no ha dejado de fabricar una escena reconfortante que presupone que el mundo se descifra gracias a los progresos de la razón. Desde esta hipóte-

sis hemos «descubierto» el mundo, los átomos, las moléculas, las partículas, los virus, etc. Pero jamás se planteó la hipótesis de que las cosas nos descubren al mismo tiempo que nosotros las descubrimos, y que en el descubrimiento se da una relación dual. Es que no concebimos el objeto en su originalidad. Nosotros lo vemos pasivo, esperando a que lo descubran, algo así como América para los españoles, pero no es así. Cuando el sujeto descubre al objeto —ya sea los virus o las sociedades primitivas— tiene lugar el descubrimiento inverso, y jamás inocente, del sujeto por el objeto. Se dice ahora que la ciencia ya no «descubre» su objeto, sino que lo «inventa». Habría que decir entonces que el objeto también hace algo más que «descubrirnos» y que nos «inventa» pura y simplemente: que nos piensa. Creemos haber arrancado victoriosamente el objeto de su quietud, su indiferencia, del secreto en el que estaba sepultado. Y ahora, ante nuestros ojos, el enigma del mundo se despierta, decidido a luchar para conservar su secreto. El conocimiento es un duelo, y este duelo entre el sujeto y el objeto supone la pérdida de la soberanía del sujeto, convirtiendo ese objeto mismo en el horizonte de su desaparición.

Al parecer, de todas formas la realidad, indiferente a toda verdad, se burla despiadadamente del conocimiento que se puede extraer de su observación y de su análisis. Dócil, hiperdócil, se pliega a todas las hipótesis, y las confirma todas indiferente. Todo esto sólo es para ella una «disposición» (*Gestell* en el sentido heideggeriano) superficial y provisional. La realidad misma se ha vuelto simuladora y nos remite a su ininteligibilidad fundamental, que no tiene nada de místico y sería más bien de orden irónico. Una vez alcanzado el estadio paroxístico (justo antes del final, como su propio nombre indica), cae ella misma en el estadio paródico: la ironía, la parodia son el último destello que nos envía la realidad antes de desaparecer, el último signo que nos envía el objeto desde el fondo de su secreto.

El pensamiento crítico pretende ser el espejo del universo, pero el universo no conoce la fase del espejo. El pensamiento debe, pues, superar esta fase crítica hacia la fase ulterior del objeto que nos piensa, del mundo que no piensa. Este pensamiento/objeto ya no es reflexivo, sino reversible. Sólo es un caso particular en el encadenamiento del mundo, y ha perdido el privilegio de lo universal. Ha perdido en realidad todos los privilegios respecto al acontecer incomparable del mundo (pero sin duda tiene el encanto de la singularidad). En todo caso, es irreductible a la conciencia del sujeto. En el desorden del mundo, el pensamiento, como atributo y destino excepcional de la especie, es demasiado precioso para verse reducido a la conciencia del sujeto. Nos encontramos, pues, un juego del pensamiento y del mundo que no tiene nada que ver con el intercambio de la verdad, que supone incluso imposible este intercambio.

El pensamiento/objeto, que se ha hecho inhumano, se resigna al intercambio imposible: ya no trata de interpretar el mundo ni de canjearlo por ideas, ha optado por la incertidumbre, que ha convertido en su regla del juego. Se convierte en el pensamiento del mundo que nos piensa. Al hacerlo, cambia su curso. Porque si entre el mundo y el pensamiento la equivalencia es imposible, sin embargo, más allá de todo punto de vista crítico existe una alteración recíproca de la materia y del pensamiento. Inversión del juego: si el sujeto ha podido ser un acontecimiento en el mundo del objeto, actualmente el objeto es un acontecimiento en el universo del sujeto. Si la irrupción de la conciencia ha sido un acontecimiento en el curso del mundo, ahora el mundo es un acontecimiento en el curso de la conciencia, en la medida en que ya forma parte de su destino material, del destino de la materia y por lo tanto de su incertidumbre radical.

Alteración física del mundo a través de la conciencia, alteración metafísica de la conciencia a través del mundo: ¿no habría que preguntarse dónde está el punto de partida, o «quién piensa a quién»? El reto es simultáneo, y cada

cual desvía al otro de su fin. ¿Acaso el hombre, con su conciencia infusa, su ambigüedad, su orden simbólico, su fuerza de ilusión no ha acabado alterando el universo, afectándolo o infectándolo con esta misma incertidumbre que le es propia? ¿Acaso no ha acabado contaminando el mundo (del que sin embargo forma parte íntegramente) con su no ser, con su forma de «no ser en el mundo»?

De esta pregunta se derivan muchas más, relativas a la pertinencia de los conocimientos, no solamente clásicos, sino cuánticos y probabilistas, porque más allá de la experimentación que altera su objeto —caso actualmente trivial— el hombre tiene que enfrentarse en todos los registros con un universo alterado y desestabilizado por el pensamiento. Se ha llegado a avanzar la hipótesis (Diran) de que si existieran leyes objetivas del universo, a causa del hombre no podrían formularse, ni se podría operar con ellas de hecho. En lugar de llevar la razón a un universo caótico, el hombre lleva el desorden, por su acto de conocimiento, de pensamiento, que constituye una proeza inaudita: establecer un punto (incluso simulado) fuera del universo, de visión y reflexión del universo. Si este último carece de doble, pues nada existe fuera de él, entonces la mera tentativa de hacer existir este punto fuera de él equivale a la voluntad de ponerle fin.

La Solución final O La Revancha de los inmortales

Esta solución final es efectivamente nuestra fantasía más profunda, y la fantasía de nuestra ciencia. Fantasía de inmortalidad por criogenización o congelación profunda, o por reduplicación y clonación en todas sus formas.

El ejemplo más ilustre es evidentemente Walt Disney en su féretro de nitrógeno líquido. A él, por lo menos le espera la resurrección en su integridad, pues ha sido íntegramente criogenizado. Actualmente aparecen otras variantes que son como quimeras experimentales. Por ejemplo, en Phoenix, Arizona, lugar predestinado para renacer (de sus cenizas), ya sólo se criogenizan las cabezas sin cuerpo, pues a partir del cerebro, considerado como el núcleo del ser individual, se espera resucitar el ser en su integridad. Por otra parte, y en el extremo opuesto de estos seres cefaloides, en algunos laboratorios del otro lado del Atlántico se clonan ratones y ranas acéfalos, a la espera de clonar hombres acéfalos que sirvan de almacén de órganos de repuesto. Como la cabeza se considera la sede de la conciencia, más vale manufacturar criaturas acéfalas, para poder utilizar libremente sus órganos, sin demasiados problemas morales y psicológicos.

Éstas son algunas de las formas de clonación experimental, pero la clonación, y, por lo tanto, la inmortalidad

automática, está también en la naturaleza. Está en el corazón de nuestras células.

Normalmente, nuestras células están destinadas a dividirse un número determinado de veces para después morir. Si en estas divisiones aparece una perturbación (alteración del gen antitumoral o de la apoptosis), la célula se vuelve cancerígena: *se olvida de morir*, olvida cómo morir. Procede a clonarse a sí misma en miles de millones de copias idénticas, formando un tumor. Habitualmente, el resultado es la muerte del sujeto y las células cancerosas mueren con él. Sin embargo, en el caso de Henrietta Lacks, unas células tumorales que se le extrajeron en vida fueron cultivadas en laboratorio y siguieron proliferando sin fin. Porque ofrecían un espécimen especialmente virulento y llamativo, fueron enviadas a todas las partes del mundo, incluso al espacio en el *Discoverer 17*. Así es como el cuerpo diseminado de Henrietta Lacks, clonado a nivel molecular, continúa su ronda inmortal, muchos años después de su muerte.

En nosotros hay algo secreto: la muerte. Y otra cosa nos acecha en cada una de nuestras células: el olvido de morir. La inmortalidad está ahí acechando. Siempre nos hablan de la lucha de los vivos contra la muerte, no del peligro inverso. Y también debemos luchar contra la imposibilidad de morir. Apenas se abandonan los seres vivos en su lucha por la muerte, en su lucha por la división, el sexo, la alteridad, se vuelven indivisibles, idénticos a ellos mismos, y por lo tanto inmortales.

Contra toda evidencia, la naturaleza creó en un principio seres inmortales, y sólo por haber vencido a la muerte en singular combate nos hemos convertido en los seres vivos que somos. Ciegamente soñamos con superar la muerte hacia la inmortalidad, cuando ésta es nuestro destino más funesto, inscrito en la vida anterior de nuestras células, al que volvemos ahora en la clonación. (La pulsión de muerte, según Freud, no es más que esta nostalgia del estado no sexuado y no individualizado en el que estábamos antes de ser mortales y discontinuos, pues la muerte verdadera no es tanto la desaparición física del ser individual

como la regresión hacia un estado mínimo de lo vivo indiferenciado.)

La evolución de la biosfera lleva desde los seres inmortales a los seres mortales. Desde la continuidad absoluta a la subdivisión de lo mismo —los seres unicelulares— nos acercamos poco a poco al nacimiento y a la muerte. Luego el huevo es fecundado por un germen y las células germinales se especializan: el ser que surja de ellas ya no será ni uno ni otro de los que lo engendran, sino una combinación singular. Pasamos de la reproducción pura y simple a la procreación. Los dos primeros, por primera vez, encuentran la muerte y el tercero nace por primera vez: estamos en el estadio de los seres mortales, sexuados, diferenciados. El orden anterior de los virus, de los seres inmortales, se perpetúa, pero ahora este mundo de seres eternos queda englobado en el de los seres mortales. La victoria en la evolución corresponde a los seres mortales y discontinuos: nosotros. Sin embargo, la suerte no está echada y siempre es posible la reversión. No solamente en la rebelión viral de las células, sino en nuestra gigantesca empresa actual, la de los propios seres vivos, la de reconstruir un universo homogéneo y continuo, un *continuum* artificial esta vez, en el que a través de nuestros medios técnicos y maquinísticos, a través de nuestro inmenso sistema de comunicación y de información, estamos construyendo un clon perfecto, un doble idéntico de nuestro mundo, una réplica virtual del mundo que se abre a una reduplicación sin fin.

Esta inmortalidad patológica, que es la de la célula en el cáncer, la estamos reproduciendo y copiando a escala de los individuos y de la especie.

Se trata de la revancha de los seres inmortales e indiferenciados sobre los seres mortales y sexuados. Es lo que se podría llamar la solución final.

Tras esta gran revolución en la evolución que fue la aparición del sexo y de la muerte, ahora llega la gran involución, la que, a través de la clonación y de múltiples técnicas más, trata de liberarnos del sexo y de la muerte. Mientras que el ser vivo se ha empeinado, al hilo de millones de años, en arrancar la mismidad a ella misma, en

salir de esta especie de incesto y de entropía primitiva, estamos recreando, a través de los progresos de la ciencia misma, sus condiciones y trabajando por la desinformación de la especie mediante la anulación de las diferencias.

Aquí se plantea la cuestión del destino de la ciencia. ¿No se inscribirán sus progresos en una curvatura (¿perversa?) de la evolución que podría llevar a una involución total? ¿No será esta solución final en la que trabajamos inconscientemente el destino secreto de la naturaleza, así como de todos nuestros esfuerzos? Una luz inesperada ilumina todo lo que en la actualidad seguimos considerando como una evolución positiva.

La revolución sexual, la verdadera, la única, es la del advenimiento de la sexualidad en la evolución de los seres vivos. La de una dualidad que ponga fin a la indivisión perpetua, a la perpetuidad de la Mismidad y de su subdivisión hasta el infinito. Es también, por lo tanto, la revolución de la muerte. El movimiento inverso, el nuestro, es el movimiento involutivo de la especie hasta una fase anterior a la revolución de la sexualidad y de la muerte. Colosal movimiento revisionista en la evolución de lo vivo.

La «liberación sexual» desde esta perspectiva es absolutamente ambivalente. Si parece inscribirse en la misma dirección que la revolución sexual, cuya consagración parece ser, se revela en sus opuestos como completamente opuesta a la revolución sexual en sí. La primera fase es la de la disociación de la actividad sexual y la procreación: anti-concepción, píldora, etc. La segunda fase, con mayor carga de consecuencias, es la disociación de la reproducción y del sexo. El sexo se había liberado de la reproducción, pero ahora la reproducción también se libera del sexo. Reproducción biotécnica asexual, que va de la inseminación artificial a la clonación integral. También es una forma de liberación, pero antinómica de la anterior. Estábamos sexualmente liberados, pero ahora nos hemos liberado del sexo, es decir, nos hemos librado virtualmente de la fun-

ción sexual. En los clones, y pronto en los humanos, la sexualidad, al cabo del camino de su liberación total, se convierte en una función inútil. La liberación sexual, que corona aparentemente la evolución de los seres sexuados, marca en sus últimas consecuencias el fin de la revolución sexual. Es la misma ambigüedad que encontramos en la ciencia. Los beneficios que esperamos están estrechamente unidos a sus efectos nefastos o a sus contraefectos perversos.

¿Y la muerte? Ya que va unida al sexo, deberá sufrir de alguna forma la misma suerte. Efectivamente, existe una liberación de la muerte contemporánea de la liberación sexual. De la misma forma, tratamos de disociar la vida de la muerte, para conservar únicamente la vida, por supuesto, y convertir la muerte en una función inútil, de la que deberíamos poder prescindir, como del sexo en la reproducción. Desprogramar la muerte como hecho inevitable, como hecho simbólico, e incluirla únicamente a modo de realidad virtual, opción, alternativa en la programación del ser vivo. Al igual que ocurre con la realidad virtual del sexo, del cibersexo que nos espera en el futuro, a modo de atracción. Porque una vez que todas estas funciones se han vuelto inútiles, el sexo, el pensamiento, la muerte, no desaparecerán pura y simplemente, sino que se reciclarán como actividades recreativas. El ser humano, ya inútil, se podrá preservar como atracción ontológica. Nueva variante de lo que Hegel ya denominó «la vida, movediza en sí, de lo que está muerto». La muerte, de la función vital que era, pasaría a ser un lujo, una diversión. En una civilización venidera, que haya eliminado la muerte, los futuros clones podrían darse el lujo de morir y simular que vuelven a ser mortales (*ciberdeath*).

Una forma de anticipación de la clonación es lo que nos propone la propia naturaleza a través de los gemelos y la gemelidad: situación alucinante de replicación de lo mismo, de simetría primitiva a la que sólo escapamos median-

te una cesura, una ruptura de la simetría. Quizá nunca hayamos escapado totalmente a ella, y con la clonación reaparece esta alucinación del gemelo del que nunca hemos logrado separarnos del todo, al mismo tiempo que la fascinación por una forma de incesto arcaico con este doble originario (sobre las consecuencias dramáticas de esta situación, ver la película *Dead Ringers [Inseparables]* de Cronenberg).

En la mayor parte de los casos, esta gemelidad no pasa de ser simbólica, pero cuando se materializa ilustra el misterio de esta separación indivisa que está en el corazón de cada uno de nosotros (incluso algunos han pretendido encontrar sus huellas biológicas). Ahí reside sin duda el carácter sagrado, maldito, de la gemelidad en todas las culturas y, en la otra cara de esta maldición, el remordimiento eterno de la individuación. Esta cesura «ontológica» con el gemelo inaugura el ser individual y, por lo tanto, la posibilidad de una alteridad y de una relación dual. Somos seres individuados, y orgullosos de serlo, pero en algún lugar, en un inconsciente más profundo todavía que el inconsciente psicológico, nunca nos hemos repuesto de ello.

Es como si existiera una obsesión, una nostalgia de este doble y, más profundamente todavía, de toda esta multiplicidad de semejantes de los que nos hemos ido apartando al hilo de la evolución. ¿No existirá en el interior de este fenómeno un remordimiento eterno por la individuación?

En realidad, es un doble arrepentimiento: no sólo el de la emancipación individual con respecto a la especie, sino el más profundo de los seres vivos sexuados con respecto al reino inorgánico. Así es. Cualquier liberación se vive como anomía y como traición, es decir, como fuente de neurosis interminable, cada vez más grave a medida que nos alejamos de este origen. La libertad es difícil de soportar, o quizá sea difícil soportar la vida misma como ruptura con la cadena inorgánica de la materia. Es la revancha de la materia, de la especie, de los seres inmortales a los que creíamos haber superado.

¿No deberíamos ver en esta fantasía colectiva de la vuelta a una existencia indivisa, al destino del ser vivo indiferenciado, en esta desviación hacia una inmortalidad indiferente, la forma misma del arrepentimiento de lo vivo respecto a lo no vivo, arrepentimiento que llega del fondo de los tiempos por un estado superado, pero transformado, por obra y gracia de nuestras técnicas, en una forma de compulsión silenciosa?

¿Se trata de una voluntad de poner fin al azar genético de las diferencias, de poner fin a las peripecias de lo vivo? ¿No estaremos cansados del sexo y de la diferencia, de la emancipación y de la cultura? El mundo social e individual ofrece numerosos ejemplos de este desfallecimiento, de esta resistencia o esta fidelidad nostálgica a algún estado anterior. Nos enfrentamos con una forma de revisionismo, de revisión desgarradora de toda la evolución de lo vivo, y de la especie humana en particular, incapaz de afrontar su diversidad, su complejidad, su diferencia radical, su alteridad.

También puede tratarse de una aventura: ir lo más lejos posible en la artificialización de lo vivo, para ver lo que sobrevive a esta prueba en condiciones reales. Si resulta que no todo puede ser clonado, programado, genética y neurológicamente controlado, entonces lo que sobreviva podrá ser realmente considerado «humano», forma indestructible e inalienable de lo humano. Por supuesto, en esta aberración experimental existe el riesgo de que no quede nada, el riesgo de una desaparición pura y simple de lo humano.

Tal era la experiencia de *Biosfera II*, síntesis artificial de todos los rasgos del planeta, duplicación ideal de la especie humana y de su entorno. En miniatura, *Biosfera II* revelaba el hecho de que la especie y el planeta en su totalidad (*Biosfera I*) se habían convertido en su propia realidad virtual, que ya estaban, bajo la gigantesca cúpula geodésica de la información, en manos de un destino experimental sin retorno. ¿Podemos seguir hablando de especie humana? ¿Una especie que trata de inmortalizarse artificialmente y de transformarse en información pura sigue siendo humana?

El hombre no tiene prejuicios: se usa a sí mismo como cobaya, al igual que el resto del mundo, viviente o inanimado. Juega alegremente con el destino de su propia especie como con el de todas las demás. En su voluntad ciega de saber más, programa su propia destrucción con la misma desenvoltura y la misma ferocidad que la de los demás. No es posible acusarlo de egoísmo superior. Se sacrifica a un destino experimental desconocido en el resto de las especies, que hasta ahora estaban en manos de un destino natural. Y mientras que este destino natural parecía ligado a algo así como un instinto de conservación, este reciente destino experimental barre cualquier noción de este tipo. Es el signo de que, tras la obsesión ecológica de protección y de conservación, que es imputable más bien a la nostalgia y el remordimiento, está primando una tendencia diferente: la del sacrificio de la especie en aras de una experimentación sin límites.

Doble movimiento contradictorio: el hombre es la única de todas las especies que trata de construir su doble inmortal, completando así la selección natural con una selección artificial, que le confiere un privilegio absoluto. De esta forma acaba con la selección natural, que implicaba la muerte de cada especie de acuerdo con las leyes de la evolución, incluida la suya propia. Así incumple la regla simbólica, y en su orgullo de poner punto final a la evolución, inaugura la involución de su propia especie, que está en vías de perder sus rasgos específicos, su inmunidad natural. No olvidemos que la mortalidad de las especies artificiales es más rápida que la de las especies naturales, de modo que, por los caminos de lo artificial, la especie puede estar acelerando el viaje hacia su fin.

Partimos de un enunciado muy extraño: pareciera que a la especie humana le cuesta reconciliarse con ella misma. Paralelamente a las violencias que ejerce sobre los demás, ejerce sobre ella misma una violencia propia, mediante la que se trata, desde el instante presente, como un superviviente de alguna catástrofe venidera. Como si, sin dejar de estar convencido de su superioridad, se arrepintiese de una

evolución que le ha conducido a esta situación de privilegio, por así decirlo, más allá de su fin como especie. Es la misma coyuntura que encontramos en la superación de la historia según Canetti, salvo que en este caso se trata de la superación de la especie —es decir, de algo más fundamental todavía—, superación de un punto más allá del cual nada es humano ni inhumano (en Canetti, el punto a partir del cual ya nada es verdadero ni falso) y el reto ya no sólo está en el salto de la historia a la «poshistoria», sino en el salto de la especie al vacío.

¿Habrá tropezado la especie, por senderos inesperados, con la ley de las especies animales que hace que, al llegar al umbral crítico de saturación, se orienten automáticamente hacia una forma de suicidio colectivo?

La inhumanidad de esta empresa es apreciable en la abolición de todo lo que hay en nosotros de humano demasiado humano: nuestros deseos, nuestras carencias, nuestras neurosis, nuestros sueños, nuestras deficiencias, nuestros virus, nuestros delirios, nuestro inconsciente e incluso nuestra sexualidad: prescriben todos los rasgos que nos convierten en seres vivos específicos. Lo que está implícito en toda manipulación genética es un mundo ideal, por eliminación de todos los rasgos negativos. Por ejemplo, en *Biosfera II*, prototipo experimental, no hay virus, no hay gérmenes, no hay escorpiones, no hay reproducción sexuada. Todo está expurgado, inmunizado, inmortalizado por transparencia, desencarnación, desinfección, profilaxis.

La transformación de lo vivo en superviviente se opera por reducción progresiva al mínimo común denominador, al genoma y al patrimonio genético, donde se impone el movimiento perpetuo del código y donde los signos distintivos de lo humano se borran ante la eternidad metonímica de las células. Lo peor es que los seres vivos generados según su propia fórmula sin duda no sobrevivirán. Lo que vive por la fórmula perecerá por la fórmula.

Los límites de lo humano y de lo inhumano están, pues, desapareciendo, no para acercarse a lo sobrehumano y la transmutación de valores, sino a lo infrahumano, lo que

está por debajo de lo humano, hacia una desaparición de las características simbólicas mismas de la especie. Es como dar la razón a Nietzsche cuando dice que la especie humana, abandonada a ella misma, sólo sería capaz de duplicarse o de destruirse.

El humanismo original, el de la Ilustración, se fundamenta en las cualidades del hombre, en sus virtudes y sus dones naturales, en su esencia; que lleva aparejado el derecho a la libertad y al ejercicio de esta libertad. El humanismo actual, en su extensión, se ocupa cada vez más de la conservación del ser orgánico y de la especie. Los derechos humanos ya no se justifican tanto en función del ser moral y soberano como por las prerrogativas de una especie amenazada. Y así se vuelven problemáticos, pues plantean la cuestión de los derechos de las otras especies, de las otras razas, de la naturaleza, respecto a los cuales deben definirse. ¿Y hay alguna definición de lo Humano en términos genéticos? Y si existiera, ¿podría haber un derecho de la especie sobre su propio genoma, y sobre su posible transformación genética? Compartimos el 98 % de nuestros genes con los monos y el 90 % con los ratones. ¿Qué derecho corresponde a los monos y a los ratones en función de este patrimonio común? Además, al parecer el 90 % de los genes de nuestro genoma no sirve para nada. ¿Qué derecho tienen estos genes a existir? Es una cuestión crucial, porque si se decreta que son inútiles, nos otorgamos derecho a erradicarlos. El mismo problema se plantea para una parte cualquiera de la humanidad misma: a medida que lo humano ya no se define en función de la libertad y la trascendencia, sino en función del equilibrio biológico, los rasgos específicos del Hombre desaparecen y, por lo tanto, también los del humanismo. Ya el humanismo occidental se había visto amenazado desde el siglo XVI por la irrupción de las otras culturas. Ahora, el cerrojo que está saltando no es sólo el de una cultura, sino el de la especie: desregulación antropológica y desregulación simultánea de

todas las reglas morales, jurídicas, simbólicas que eran las del humanismo. ¿Podemos seguir hablando de alma y de conciencia? ¿Podemos hablar de inconsciente desde la perspectiva de los autómatas, de los clones y de las quimeras que tomarán el relevo de la especie humana? No sólo el capital individual; también el capital filogenético está amenazado por esta evaporación de los límites de lo humano (ni siquiera hacia lo inhumano, sino hacia algo que está por debajo de lo humano y de lo inhumano, en la simulación genética de lo vivo).

El juego respectivo de lo humano y lo inhumano, su equilibrio, está roto. La desaparición de lo humano es grave, pero la de lo inhumano lo es en la misma medida. El carácter específico de todo lo que no es humano, y de lo que en el hombre mismo es inhumano, está amenazado en beneficio de una hegemonía de lo humano en su definición más moderna, más racional. Vemos por todas partes la voluntad de establecer una jurisdicción universal sobre la naturaleza, los animales, las otras razas y las otras culturas; todo ha sido conminado para que ocupe su lugar en una antropología evolucionista y hegemónica, verdadero triunfo de un pensamiento único de lo humano, en su definición occidental, evidentemente, bajo el signo de la universalidad, del bien y de la democracia. Los derechos humanos son actualmente el motor de este pensamiento antrópico, antropocrático, tras el que proliferan lo humano y lo inhumano en plena contradicción formal. Lo que da como resultado, y en un mismo movimiento, una recrudescencia de los derechos humanos y de la violación de los derechos humanos.

Las otras culturas no conocen esta discriminación entre lo humano y lo inhumano. La hemos inventado nosotros, y nosotros la estamos haciendo desaparecer, no gracias a una síntesis superior, sino nivelando hacia abajo en una abstracción técnica indiferenciada, siguiendo la misma perspectiva vertiginosa de una solución final.

Nos dicen que, independientemente del destino genético del clon, nunca será exactamente el mismo que el original (por supuesto, ya que habrá habido un original antes de él). Parecería que no hay nada que temer de la clonación biológica, pues de todas formas la cultura nos diferencia. La salvación está en el acervo y en la cultura, únicos que pueden salvarnos del infierno de lo Mismo. En realidad, la situación es exactamente inversa. La cultura nos clona y la clonación mental precede de lejos a la clonación biológica. El acervo es lo que actualmente nos clona culturalmente bajo el signo del pensamiento único. Las ideas, la forma de vida, el medio y el contexto cultural son el instrumento más seguro para anular las diferencias innatas. A través del sistema de la escuela, los medios de comunicación, la cultura y la información de masas los seres se convierten en copias idénticas unos de otros. Esta clonación de hecho, la clonación social, la clonación industrial de los hombres y de las cosas, genera el pensamiento biológico del genoma y de la clonación genética, que se limita a sancionar la clonación mental y del comportamiento.

Cambian así todas las consideraciones sobre los límites prescriptivos y los derechos del individuo frente a la experimentación científica y técnica. Todo lo que es pasto de la crónica de los comités de ética y conciencia colectiva, toda esta especulación no tiene ningún sentido (salvo elseudomoral oseudofilosófico) dado que nuestra cultura de la diferencia es precisamente la que actúa con mayor eficacia en el sentido de la indiferenciación, del Human Xerox y del pensamiento único.

Por el contrario, toda esta historia de clones puede tener una vertiente inesperada. El clon puede aparecer de esta forma como la parodia del original, su versión irónica y grotesca. Podemos imaginar a partir de aquí todo tipo de situaciones que trastornarían nuestra psicología «edípica». Como el futuro clon que suprime a su padre, no para acostarse con su madre —cosa ya imposible, pues sólo hay una célula madre y el padre puede ser perfectamente una mujer—, sino para recuperar su condición de original. O por

el contrario, el original descalificado por su doble que se toma la revancha sobre el clon. Todo tipo de conflictos que ya no serán los del hijo y los padres, sino el del original y su doble. Podemos pensar incluso en una función inédita del clon (inversa a todas las que le asignan actualmente): una función de satisfacción del instinto de muerte y de autodestrucción. Será posible suprimir al propio clon y destruirse a sí mismo sin riesgo realmente mortal: suicidarse por persona interpuesta. Y nuestros biólogos y moralistas no caen en ello. No consideran la pulsión de muerte como algo tan fundamental como la de inmortalidad, aunque ambas están en juego simultáneamente en la clonación, lo que tampoco simplifica las cosas.

Una de las ventajas de esta empresa está en revelarnos lo que toda filosofía un tanto radical ya sabía; que no hay moral que se pueda oponer a este deseo inmoral, a este deseo técnico de inmortalidad. No hay leyes de la naturaleza, ni ley moral que sea su emanación. Es una visión idealista que se ha perpetuado por otra parte en la propia ciencia. No hay, pues, derechos naturales ni prohibiciones que se puedan basar en un equilibrio entre el Bien y el Mal. Y es que el problema no es moral, sino simbólico. Existen unas reglas del juego de lo vivo cuya forma es secreta y cuya finalidad no ha sido explicada. La vida no «vale» nada, ni siquiera la vida humana, y si es preciosa no es como valor, sino como forma, una forma excesiva e inmoral. Es imposible de canjear por otra vida o valor cualquiera. La especie humana tampoco se puede canjear por otra especie artificial, aunque esta última sea superior a ella en valor y en resultados.

A la supuesta inmoralidad de la clonación no podemos oponer una «ética de la diferencia» y una moral humanista del valor, sino más bien una inmoralidad superior de las formas; no una concepción abstracta del derecho, sino una exigencia vital que es también la del pensamiento, porque el pensamiento es también una forma que no se puede canjear por ninguna finalidad objetiva, o por su doble artificial. Precisamente en esto nos puede proteger.

Así pues, tenemos primero el reino de los seres inmortales, luego el de los seres mortales y sexuados, que se imponen a los inmortales (pero aquéllos se toman ahora la revancha silenciosa a través de todas las técnicas de clonación, de inmortalidad artificial, de marginalización del sexo y de la muerte).

No obstante, la suerte no está echada y podemos contar con una resistencia obstinada de los seres mortales que somos, resistencia que llega del fondo de la especie en el rechazo de una solución final en todas sus formas.

Las Funciones inútiles

Cuando el mundo, o la realidad, encuentran en lo virtual su equivalente artificial, se vuelven inútiles. Cuando la clonación se basta para la reproducción de la especie, el sexo se convierte en una función inútil. Cuando todo se puede cifrar en códigos digitales, el lenguaje se convierte en una función inútil. Cuando todo se puede resumir en el cerebro y la red neuronal, el cuerpo se convierte en una función inútil. Cuando la informática y el automatismo maquinístico se bastan para la producción, el trabajo se convierte en una función inútil. Cuando, en la «memoria del agua», la transferencia de la onda electromagnética produce los mismos efectos que la propia molécula, esta última se vuelve inútil. Cuando el tiempo, con todas sus dimensiones, es absorbido por el tiempo real, se convierte en una función inútil. Cuando reinan las memorias artificiales, nuestras memorias orgánicas pasan a ser superfluas (incluso desaparecen progresivamente). Cuando todo tiene lugar entre terminales interactivos en la pantalla de la comunicación, el Otro se ha convertido en una función inútil.

¿Y qué pasa con el Otro cuando ha desaparecido? ¿Qué pasa con la Realidad, qué pasa con el cuerpo, cuando los ha sustituido su fórmula operativa? ¿Qué pasa con el sexo, el trabajo, el tiempo y todas las imágenes de la alteridad, cuando sucumben a manos de la síntesis tecnológica? ¿Qué pasa con el acontecimiento y la historia cuando es-

tán programados, emitidos y diluidos hasta el infinito en los medios de comunicación? Alta definición del medio, alta dilución de la sustancia.

Lo mismo ocurre con el ser vivo cuando está reducido a su *abstract* (su ADN y su código genético); ¿qué hacer con este ser humano residual? ¿Qué hacer con el trabajador una vez operada la síntesis del trabajo informatizado? No es un problema nuevo: ya Marx se preguntaba qué hacer con el hombre una vez que se hubiera extraído su fuerza de trabajo. Simplemente se ha radicalizado, hasta el punto de englobar la realidad en su totalidad, que cae en la esfera de los residuos de los que no hay forma de librarse.

Todas estas cosas indegradables siguen existiendo no obstante como las extremidades fantasma de un miembro amputado. Siguen corriendo por inercia, como la «*décuplette*» siberiana de Jarry, con sus cadáveres que siguen pedaleando cada vez más deprisa. Como los cosmonautas de Ballard, muertos desde hace tiempo, pero satelizados a perpetuidad. Como las instituciones políticas y culturales que continúan su trayectoria en el vacío, como patos sin cabeza, o como el equilibrista que sigue avanzando por un cable que no existe. Como la luz de las estrellas muertas. Como el juicio de Dios, que siempre está presente, aunque Dios también esté muerto desde hace tiempo.

El cuestionamiento de la realidad ya no viene del pensamiento filosófico, sino de la Realidad Virtual y de sus técnicas. Mientras el pensamiento acababa con la realidad en pensamiento, las nuevas tecnologías acaban con ella en realidad. Mientras el pensamiento obraba por el inacabamiento de la realidad, lo Virtual obra por el acabamiento de lo real y por su solución final. La negación de la realidad, que era en la dimensión filosófica una operación mental, con las tecnologías de lo Virtual se convierte en una operación quirúrgica.

Del gato de Cheshire sólo queda la Sonrisa.

Del sueño sólo queda una huella en la memoria.

De la molécula sólo queda la huella electromagnética.

De lo real sólo queda la realidad virtual.

Del otro sólo queda una forma espectral.

La saga de la «memoria del agua» (Benveniste) es ejemplo: eficacia de las moléculas ausentes, ondas electromagnéticas disociadas de su sustancia, no más mensaje molecular: sólo el mediador es eficiente. Es la fase última de la transfiguración del mundo en información pura, es decir, del movimiento general de nuestro universo: elevada dilución de la realidad, desaparición de toda fuente real, ya inútil.

Desde la óptica de lo virtual, la realidad no es más que un vestigio. No es más que un cadáver de referencia. Al igual que el sexo, el trabajo, el cuerpo: ya sólo sirven de referencia para elaborar el luto, o para una melancolía difusa. Algo así como la *saudade*, en el sentido de añorar, no lo que está muerto, sino lo que ha desaparecido. Y lo Real no ha muerto de muerte natural, simplemente ha desaparecido y ya sólo nos quedan sus vestigios. Y, además, sólo sabemos contarnos su historia. Como en aquella fábula en la que en otros tiempos los antepasados, en caso de algardas o de peligro, sabían adónde dirigirse en el bosque, cómo hacer fuego, cómo cumplir con el rito, pero con el paso del tiempo el rito se ha perdido, y también el fuego, e incluso los lugares adonde dirigirse y los descendientes ya sólo saben relatar la historia. Así es como relatamos la historia de la Realidad, como nos hemos relatado la de los mitos y el crimen originario.

Ya no es posible el intercambio para lo Real, pues su doble lo ha sustituido, pero es indegradable como ideología, por lo que se convierte en objeto de una demanda sin fin, de una concesión ideológica a perpetuidad. El trabajo descalificado como función productiva se convierte en objeto de una exigencia sin fin, bajo el signo de un «derecho al trabajo», de un derecho inalienable a la alienación misma (mientras que como destino negativo del esclavo industrial estaba condenado a desaparecer).

Así el arte, el trabajo, la religión, el cuerpo, aunque muertos, se han olvidado de morir. El gen responsable de su desaparición ha quedado oculto por alguna causa, por lo que entra en una fase extralimitada, una fase interminable. Allá donde el proceso de apoptosis ha sido atajado, nos movemos en un universo de cosas virtualmente desaparecidas, pero que no han encontrado el agente de su desaparición.

El tiempo mismo: ¿qué hacer con el que nos queda, que ya sólo se nos presenta en forma de aburrimiento, residuo indegradable? ¿Qué hacer con la verdad y con toda esta clase de valores?; el universo «objetivo» ya no necesita para nada la verdad? ¿Qué hacer con la libertad, cuyo corazón sigue latiendo débilmente en un rincón, como el reloj digital del Beaubourg? ¿A quién le importa, desde que se dispersó en la «felicidad» y la liberación incondicional de todas las cosas? Ya sólo queda su Idea. El Hombre y su libertad: esencias fantasmas, hologramas en el parque de atracciones de lo real.

El destino de todas las cosas es su supervivencia artificial, su resurrección como fetiches de reserva, como esas especies animales en vías de «rehabilitación», como los guetos convertidos en museo, y todo lo que sobrevive gracias a la reanimación o a la alimentación parenteral. Siempre habrá caballos, aborígenes, niños, sexo, realidad, pero como justificación, como fetiche, como reserva simbólica, como decorado, como privilegio, como reliquia, como objeto raro, incluso como objeto de perversión (los niños). Especies protegidas con fines depredatorios bien calculados, que unos gozarán *in vivo* y otros consumirán *in vitro*.

No obstante, los muertos, incluso los virtuales, se vengan. El tiempo abolido en el tiempo real se venga en forma de milenarismo delirante o de búsqueda desesperada de los orígenes. La Naturaleza, reducida a una fuente de energía, se venga en forma de catástrofe natural. El cuerpo exorcizado en lo virtual se venga en forma de viralidad y de patología autoinmune. La alteridad proscrita resurge en el odio, el racismo y la experimentación mortífera. Lo Real anulado por su doble es un fantasma potencialmente peligroso.

Quando vamos de Punta Arenas a Río Grande, en el sur de Patagonia, recorremos a lo largo de cien kilómetros la Bahía Inútil, donde el cielo está bajo y es violeta, inmenso, donde las ovejas llevan una máscara de pájaro nocturno. Todo es tan amplio y tan vacío, tan definitivamente vacío, que ni siquiera merece un nombre. Como si Dios hubiera arrojado allí por negligencia ese paisaje superfluo, más extraño porque forma parte de un continente entero, la Patagonia, donde todo es inútil e insensato.

¿Por qué en esa soledad total haber creado precisamente esa bahía, donde además no hay ningún signo que descifrar, ninguna razón para detenerse? Sin embargo, el homenaje más extraordinario que se hubiera podido hacer a un paisaje es darle este nombre, y el que lo hizo presintió realmente lo que era la monotonía del más allá, el fin sobrenatural de todo significado, el mundo de los limbos que la cultura ha renunciado a designar con un nombre propio. Sin embargo, esta Patagonia es rica en nombres dramáticos, en islas de la Desolación, etc. Todo ello resulta bastante trivial frente a este término de «inútil». Nos decimos que la verdad habría merecido claramente este calificativo sublime: la «Verdad Inútil». Quizá esté también ahí, en esas aguas grises sobre las que sopla un viento perpetuo.

El Intercambio imposible de la propia vida

Nuestra vida individual se encuentra bajo el signo moral de una apreciación de sí, es decir, de una negación de toda alteridad radical, que no obstante resurge en forma de destino individual contrariado: nuestras múltiples neurosis y desequilibrios psíquicos. En un momento en el que todos los efectos de voluntad, de libertad, de responsabilidad tropiezan con una problemática insoluble, en el que la liberación de las energías, de las costumbres, de los sexos, de los deseos suscita notables contraefectos, mientras que toda nuestra cultura emprende, en los confines del año 2000, una dolorosa revisión ante la posibilidad de una solución final procedente de la ciencia o de la historia, en ese momento de contradicción violenta del proceso moderno de liberación, hay que remontarse sin duda a las fuentes para ver si esta pulsión no se opone a algo más fuerte todavía, más salvaje, más primitivo.

En nosotros luchan al parecer la aspiración de toda una cultura hacia la liberación individual y una repugnancia venida del fondo de la especie ante la individualidad y la libertad, movimiento contradictorio que se manifiesta en un remordimiento irresistible, en un resentimiento profundo hacia el mundo tal y como es, y en un odio de sí cada vez más vivo. La exigencia de la conciencia es la de una autonomía, una libertad cada vez mayores. Así nos ale-

jamos del conformismo de las sociedades tradicionales, y más todavía del encadenamiento arcaico de la especie. Así rompemos el pacto simbólico y el ciclo de las metamorfosis. Resultan de ello dos tipos de violencia: una violencia de liberación y una violencia inversa, reactiva, ante el exceso de libertad, de seguridad, de protección, de integración, es decir, ante la pérdida de toda dimensión de fatalidad y de destino. Violencia dirigida contra la emergencia del Yo, del Sí, del Sujeto, del Individuo, que se paga en forma de odio a uno mismo y de arrepentimiento.

«Este odio a uno mismo no se ha entendido bien. Quizá la primera reivindicación de la conciencia que emerge en nuestra civilización de masas sea la expresiva. El espíritu, liberado del mutismo servil, escupe deyecciones y brama con una angustia almacenada desde hace siglos. [...] En el hombre, la conciencia de uno mismo está acompañada, en la fase que nos ocupa, por un sentimiento de pérdida de poderes naturales de un orden más general, de un precio pagado por instinto, sacrificando la libertad, el impulso. El drama del desarrollo humano que vivimos parece ser el drama de la enfermedad, de la venganza contra uno mismo. Estamos asistiendo no sólo a la nivelación que predijo Tocqueville, sino a la fase plebeya de una conciencia de sí en evolución. Quizá la venganza ejercida por una mayoría, por la especie, sobre nuestros impulsos de narcisismo (pero también sobre nuestra aspiración a la libertad) sea inevitable. En este reino nuevo de la multitud, la conciencia de sí tiende a revelarnos ante nosotros mismos como monstruos.» (Saul Bellow, *Herzog*.)

El individuo moderno ha cruzado un umbral crítico más allá del cual se produce un retorno de llama originario de la especie, de modo que la negación de sí se convierte en la fase definitiva de la conciencia individual, como el resentimiento es la fase definitiva de la genealogía de la moral, según Nietzsche. Ahí es donde se anudan la paradoja y los efectos perversos de toda liberación, de lo que llamamos el progreso de la razón y de la civilización. No

es necesario para ello ninguna pulsión de muerte, ninguna nostalgia biológica de un estado anterior a la individuación del sexo: nuestra condición moderna y paradójica es la que produce esta negación de sí, esta repulsión mortífera. Por otra parte, haya o no pulsión de muerte, el equivalente de esta inmortalidad de los protozoos podría estar ahora en la dimensión del clon como grado Xerox del individuo y grado Cero de la evolución.

La cuestión que se plantea es pues la del destino, el destino imposible, nuestra complicidad en el destino paradójico de una especie invadida por la imaginación de su propio fin. Y el problema ya no es el de la libertad —¿cómo conquistarla?—, sino más bien: ¿cómo escapar a ella? ¿Cómo escapar a la individuación sin límites y al odio de sí? Ni tampoco es cómo escapar a su destino, sino más bien cómo no escapar a él. Porque hemos perdido el original. El destino del alma individual se ha deteriorado considerablemente. Antes el hombre no estaba abocado a no ser más que lo que es. Dios y Satán se batían por encima de su cabeza. Antes éramos lo bastante importantes como para que alguien luchara por nuestra alma. Ahora nuestra salvación nos incumbe a nosotros. Nuestras vidas ya no están marcadas por el pecado original, sino por el riesgo de perder la última oportunidad, y así acumulamos planes, ideales, programas, nos rehabilitamos y nos superamos en la rentabilidad universal. Y caemos en la condición de aquellos que, como dice Kierkegaard, ya no son capaces de afrontar personalmente el Juicio Final.

Ya que nadie lucha por nuestra alma, ahora nos toca apostar por nosotros, vivir nuestra propia existencia, experimentar y pelear sin fin, en un cuestionamiento de sí infernal y perpetuo; pero sin Juicio Final y sin verdaderas reglas del juego.

En la fase definitiva de su «liberación», de su emancipación al hilo de las redes, las pantallas y las nuevas tecnologías, el individuo moderno se convierte en un sujeto fractal, a un tiempo subdivisible hasta el infinito e indivi-

sible, cerrado sobre sí y abocado a una identidad sin fin. Se trata por así decirlo del sujeto perfecto, el sujeto sin otro, cuya individuación ya no es en absoluto contradictoria con la condición de masa. Todo lo contrario: es la multiplicación del efecto de masa en cada parcela individual, cada una de las cuales resume en sí misma la serialidad, la estructura estrellada y metonímica de la masa, cuya característica es que se puede sustituir a sí misma punto por punto. O también: el individuo es masa él mismo y encontramos la estructura de masa, de forma hologramática, en cada fragmento individual. La masa y el individuo sólo son, en el universo virtual y comunicativo, una extensión electrónica recíproca. Nos convertimos así en mónadas virtuales, electrones libres, individuos abandonados a ellos mismos y en búsqueda desesperada del otro. Pero la partícula no tiene otro. La otra partícula siempre es la misma. Todo lo que puede existir es una antipartícula cuyo choque haría desvanecerse a la primera. Quizá no haya más posibilidad última que ésta: destino de desvanecimiento de la materia en la antimateria, del sexo en el otro sexo, del individuo en la masa. Reducidos a la identidad nuclear, ya no tenemos más destino alternativo que la colisión con nuestro doble antagonista. Es como la maldición de la especie, que se disloca primero en individuos y luego éstos a su vez en partículas dispersas, de acuerdo con un proceso de fragmentación inexorable. A la imagen de la materia, que se ve disecada en átomos, luego en partículas cada vez más inasibles, de modo que presentimos que nunca habrá fase definitiva, verdaderamente elemental, de la materia, como tampoco puede haber fase referencial definitiva del ser humano.

Al dejar de estar inscrito en un orden que lo supere, presa de su propia voluntad, forzado a ser lo que quiere y a querer lo que es, el individuo moderno acaba culpándose a sí mismo y abismándose en el agotamiento de sus posibilidades, como nueva forma de servidumbre voluntaria. Es comprensible que sólo piense en perder esta voluntad y esta libertad, para abandonarse a cualquier cosa diferente

de la decisión de vivir y de morir. Cualquier forma que altere el ser individual será buena para escapar a esta posibilidad. En la mayor parte de los casos, no obstante, las formas elegidas de alteración de la voluntad y de perversión del deseo sólo son una parodia de destino, una estrategia fatal, pero irrisoria. A falta de potencias transcendentales que se ocupen de nosotros, y con el designio perpetuo de presentar pruebas de nuestra existencia, nos hemos forzado a convertirnos en fatales para nosotros mismos. «Privado de destino, el individuo moderno lo sustituye por una experimentación fatal sobre sí mismo.» (Sloterdijk.)

Así es con todos los que se someten deliberadamente a las condiciones extremas: navegantes, escaladores solitarios, espeleólogos, *wargames* en la selva. Todas las situaciones de riesgo que antes eran lo natural en el hombre se recrean ahora artificialmente, por una forma de nostalgia de los extremos, de la supervivencia y de la muerte. Simulación técnica del sufrimiento y del sacrificio, incluida la compulsión humanitaria de echarse a las espaldas la miseria de los demás, para encontrar un destino de recambio. En todas partes, la misma mortificación simbólica. Stephen Hawking, cerebro genial en un cuerpo desposeído: modelo ideal de la superciencia. La cirugía plástica de Orlan y de tantos otros que experimentan con su cuerpo y lo alteran hasta la mutilación y la tortura. Minusvalías, mutilaciones, prótesis, fascinación sexual por el accidente y las tecnologías mortíferas (*Crash*, de Cronenberg). Hasta el *boosting*, método de dopaje específico de los minusválidos en los Juegos Olímpicos de Atlanta, que se infligen voluntariamente sevicias para mejorar sus resultados. Sin contar las drogas y otras formas de alteración de la conciencia: todo vale para experimentar esta desestructuración violenta del cuerpo y del pensamiento. Sin embargo, la experimentación no es sólo la de los casos extremos. Detrás de cada pantalla de televisión y de ordenador, en cada operación técnica con la que se enfrenta diariamente, el individuo es analizado a su vez, función a función, probado, experimentado, fragmentado, acosado, obligado a responder, sujeto fractal ahora abocado a la diseminación en las redes, a

cambio de la mortificación de la mirada, del cuerpo, del mundo real.

Con los medios de comunicación, los sondeos y todos los protocolos de verificación y de control, vivimos en un ensayo perpetuo (MacLuhan), dotado de respuestas más o menos automáticas. Se habla de acoso sexual, pero todos los hostigamientos sociales, psicológicos, políticos, mentales son formas subrepticias de acoso, de persecución, de servidumbre del comportamiento, mediante los cuales se reinventa, al hilo de una alucinación técnica, una forma de destino abismal, de peligro artificial mediante los cuales cada uno se reta a existir. A la imagen de los ascetas y anacoretas de antaño que se infligían todo tipo de pruebas con la esperanza de que Dios respondiera al suplicio de su cuerpo.

Así es como, liberados de todo decreto fatal, desposeídos de toda adversidad material, los modernos pasan su vida hostigando sus cuerpos y sus mentes en un ajuste de cuentas perpetuo, infligiéndose ellos mismos, día tras día, la prueba del Juicio Final.

Más allá de la identidad irrisoria y compulsiva, que nunca es más que expiación, en el altar de la técnica y de las ciencias, del rechazo o de la pérdida de toda adscripción simbólica, ¿no habrá una forma distinta de destino al que no escapar? ¿La vía de una extraneidad radical, que rompa el círculo vicioso de la identidad? ¿La de una ilusión radical que rompa el círculo vicioso de la realidad? Pues el destino no es en el fondo lo que se opone a la voluntad propia, sino una voluntad impersonal que envuelve a la primera con su mandato más sutil.

Para acabar de una vez por todas con la libertad

Dos espectros persiguen al Sujeto: el de la Voluntad y el de la Libertad. Todo le incita a reivindicar el pleno ejercicio de la una y el uso ilimitado de la otra. Es ilegal en estos tiempos no querer ser libre, o renunciar a la voluntad propia.

El hombre «liberado» se hace responsable, de pleno derecho, de las condiciones objetivas de su existencia. Es un destino cuando menos ambiguo: el trabajador «liberado», por ejemplo, cae así en la jurisdicción de las condiciones objetivas del mercado de trabajo.

Al mismo tiempo que en un movimiento de liberación (de la energía, del sexo, de las costumbres, del trabajo), la modernidad se inscribe en la transferencia de todo lo que antes correspondía a lo imaginario, el sueño, el ideal, la utopía, hacia una realidad técnica y operativa. Materialización de todos los deseos, verificación de todas las posibilidades, realización incondicional, ya no existe la trascendencia ni el hombre alienado: un individuo colmado (virtualmente, por supuesto: lo virtual totaliza lo real absorbiendo toda alternativa imaginaria). El individuo pasa a ser por fin idéntico a sí mismo, se ha cumplido la promesa del Yo. La profecía que era la de toda la historia moderna, de Hegel y Marx a Stirner y los situacionistas, la de la apropiación de sí y el fin de la alienación, esta profecía, se

ha hecho realidad. No para lo mejor, sino para lo peor. Hemos pasado de lo Otro a lo Mismo, de la alienación a la identificación (como la profecía nietzscheana de la inversión de los valores se hizo realidad para lo peor, en el tránsito, no más allá, sino más acá del Bien y del Mal).

Este individuo indivisible es la utopía hecha realidad del sujeto: el sujeto perfecto, el sujeto sin otro. Sin alteridad interior, está abocado a una identidad sin fin. Identificación del individuo, del sujeto, de la nación, de la raza. Identificación del mundo, que se ha vuelto técnica y absolutamente real, «se ha convertido en lo que es». Ya no hay metáfora, ya no hay metamorfosis. Sólo queda la metástasis indefinida de la identidad.

La identidad es un sueño patéticamente absurdo. Soñamos con ser nosotros mismos cuando no tenemos nada mejor que hacer. El sueño de sí y del reconocimiento de sí llega cuando se ha perdido toda singularidad. Ahora ya no luchamos por la soberanía o por la gloria, luchamos por la identidad. La soberanía era un dominio, la identidad sólo es una referencia. La soberanía era arriesgada, la identidad está ligada a la seguridad (incluidos los sistemas de control que nos identifican). La identidad es esa obsesión de apropiación del ser liberado, pero liberado en vacío, que ya no sabe que es. Es un marchamo de existencia sin cualidades. Y todas las energías, las de las minorías y los pueblos enteros, las de los individuos, se concentran actualmente en esta afirmación ridícula, esta certeza sin orgullo: ¡Soy! ¡Existo! ¡Vivo, me llamo fulanito, soy europeo! Es un reto además sin esperanza, ya que cuando hay que demostrar lo evidente, es porque ha dejado de serlo.

El proceso de liberación nunca es inocente. Parte de una ideología y de un movimiento idealista de la historia. Siempre tiende a una reducción de la ambivalencia fundamental del Bien y del Mal. Buenos o malos, el hecho de estar «liberados» nos absuelve de un mal original. Simplificación y transparencia, eliminación del continente negro,

de la cara oscura, de la parte maldita, asunción del reino del valor: todos estos elementos aparecen en el concepto rousseauiano de un destino feliz, de una vocación natural, de una «liberación».

No ser libre es inmoral, y la liberación es a un tiempo el bautismo y la salvación, el verdadero sacramento democrático.

Pero este modelo es una utopía. No es posible liberar el Bien sin liberar el Mal, y la ambivalencia es definitiva. La promoción histórica de las fuerzas del Mal se realiza sin duda con mucha más rapidez que la de las fuerzas del Bien. Otra consecuencia problemática: en cuanto están liberadas, las cosas se ponen a flotar: el dinero en la especulación, el sexo en la indefinición sexual, la producción en una aceleración inmotivada, el tiempo en el cálculo imposible de resolver de los orígenes. Una vez liberadas, las cosas adquieren un cariz a un tiempo incierto y exponencial. Intensificación incontrolable (liberación de lo nuclear) y al mismo tiempo inicio de la cuenta atrás: en cuanto hay compatibilidad, cálculo del valor y acumulación hay una perspectiva de agotamiento. La liberación siempre lleva a un umbral crítico en el que se invierten sus efectos.

La libertad ha sucumbido a su efecto perverso: la liberación. En su acepción filosófica, la libertad es una idea y, al hacerla realidad, la hemos perdido. Es también lo que ocurre con la del deseo, cuyo ideal se ha difuminado al mismo tiempo. Así que, de acuerdo con su propia lógica, la libertad ha muerto de muerte natural, abolida en nuestra imaginación más profunda. Pero también tiene que morir de muerte violenta, arrastrada en efígie en todos los discursos que ocupan su lugar, en particular los de los derechos humanos, y en general, por todas las formas que han sustituido la existencia por el derecho a la existencia, la diferencia por el derecho a la diferencia, el deseo por el derecho al deseo y, finalmente, la libertad por el derecho a ser lo que se es y de querer lo que se quiere, que es su forma más grotesca. La libertad comparte así la suerte de todos estos valores difuntos, exhumados y resucitados por la elaboración del duelo, valores nostálgicos y melancóli-

cos que el sistema vuelve a poner en circulación como suplemento de alma.

Es comprensible que el individuo no tenga más que un deseo: librarse de ellos. «Es una embriaguez de no ser nada, y la voluntad es un cubo volcado al pasar por el patio, con un gesto indolente del pie.» (Pessoa.)

Este movimiento paradójico puede llegar hasta el rechazo de esta libertad incondicional. La utopía de la libertad, una vez hecha realidad, deja de serlo y las formas anteriores, las formas superadas, las formas sometidas, se convierten suavemente en una utopía.

Omar Jayyam: «Más te vale haber sometido, con la dulzura, a un solo hombre libre que haber liberado a mil esclavos.»

Entendámonos: no se trata de la utopía de una forma históricamente superada del amo y del esclavo, sino de un encadenamiento de las formas, de un sometimiento al ciclo del devenir, a la regla de las metamorfosis. No se trata de un sometimiento personal del esclavo, sino del de las palabras unas a otras en el lenguaje. Tal es la necesidad de una forma: las palabras no son «libres» y la escritura no tiene ciertamente como cometido «liberarlas»; todo lo contrario, las encadena, pero «con dulzura». La única cosa de la que habría que liberarlas quizá sea su sentido, pero para devolverlas a un encadenamiento más secreto.

El Héroe no «libera» los acontecimientos ni las fuerzas históricas, ni tampoco construye una historia. Encadena las figuras del mito y de la leyenda; por esta razón, ni la Revolución ni la Democracia tienen necesidad de héroes. El Poeta no «libera» las palabras de acuerdo con su sentido. Las encadena de acuerdo con las figuras del idioma; por esta razón la República no tiene necesidad de poetas. El Loco, o el Idiota, tampoco «libera» las pulsiones ni acaba con la represión. Recupera el encadenamiento secreto de las figuras del delirio, más cerca de una metamorfosis arcaica y de la maldición de otro mundo que del deseo y del inconsciente.

Y, en general, no se liberan las formas, sólo se liberan las fuerzas. El universo de las fuerzas, de los valores, de las

ideas mismas, todo el universo de la liberación es el del progreso y la superación. Las formas no se superan, se pasa de una forma a otra y este juego de las formas es trágico y sacrificial, mientras que las relaciones de fuerzas, los conflictos de valores y de ideologías sólo son dramáticos y conflictivos. Todas las imágenes de la modernidad, de la liberación, son utópicas: sueñan con un sobreseimiento ideal y definitivo. Las formas (como las formas del arte) no viven de utopía, no sueñan con superarse hacia otro fin, son el sobreseimiento en sí.

De todas formas, para quedar libre hay que haber sido esclavo. Y para haber sido esclavo es necesario no haber sido sacrificado (sólo se convertían en esclavos los prisioneros no sacrificados). Algo de esta exención sacrificial, y algo del servilismo consecutivo, persiste en el hombre «liberado», y muy especialmente en el servilismo actual, no la que precede a la liberación, sino la que la sucede. Un servilismo de tipo diferente: el servilismo sin amo.

En la sociedad antigua, tenemos el amo y el esclavo. Más tarde, el señor y el siervo. Más tarde, el capitalista y el trabajador. A cada una de estas fases corresponde una servidumbre determinada: sabemos quién es el amo, sabemos quién es el esclavo. Ahora todo es diferente: el amo ha desaparecido, sólo quedan los siervos y el servilismo. ¿Y qué es un esclavo sin amo? Es el que ha devorado a su amo y lo ha interiorizado, hasta el punto de convertirse en amo (eso es la Revolución), lo ha absorbido sin dejar de ser esclavo, incluso más esclavo que esclavo, más siervo que siervo: siervo de sí mismo. Es la fase definitiva de su servilismo que, de regresión en regresión, se remonta hasta el sacrificio. Salvo que nadie le honra sacrificándolo y, como último recurso, se ve obligado a sacrificarse a sí mismo y a su voluntad propia. Nuestra sociedad de servicios es una sociedad de siervos, de hombres servilizados para su propio uso, sometidos a sus funciones y a sus rendimientos, absolutamente emancipados, absolutamente siervos.

Si el problema de la libertad ya no se puede plantear, entonces hay que imaginar una forma original de no plantearlo, o de superarlo. ¿Qué hay más allá de la libertad? Es la misma alternativa que se plantea para el final: ¿qué hay más allá del final?

El equivalente en el registro de la libertad de lo que acontece en el rasgo de ingenio o en el lenguaje poético, donde las palabras no tienen libertad para intercambiarse por otras, ni en contra de su sentido, sino tales como en sí mismas han sido cambiadas por la gracia del idioma, es que los hombres, más allá de su voluntad propia, son lo que son, son el acontecer directo de lo que son y de lo que hacen, al menos en sus momentos «poéticos», cuando no representan nada, y en ningún caso a ellos mismos como sujetos. El resto, la retórica de la voluntad, de la responsabilidad, de la libertad, el retorno en imagen de toda nuestra filosofía moral, es bueno para la conciencia desencantada del sujeto alienado, el que es «liberado» porque no se sabe qué hacer con él como esclavo, aunque luego él no sepa qué hacer con esta libertad.

Es una libertad muy relativa, efectivamente, la de llegar a ser, como sujeto, responsable de las condiciones objetivas de su propia vida. Mientras esté sometido a las condiciones objetivas, sigo siendo objeto, no soy plenamente libre, debo ser liberado de esta libertad misma. Y esto sólo es posible en el juego, en esta libertad más sutil del juego, cuyas reglas arbitrarias paradójicamente me liberan, mientras que en la realidad sigo encadenado por mi propia voluntad.

El Hombre-Dado

Podemos concebir así, como en *L'Homme-Dé*, de Luke Rhineheart, una sumisión a unas reglas del juego arbitrarias. Crear una microsituación fatal de modo que el problema de la voluntad ya no tenga que plantearse. Así el protagonista decide un día jugarse su propia vida a los dados. Ahora sólo ellos decidirán si debe seducir a una mujer, por ejemplo, o romper con un amigo, o viajar a las Indias, o no hacer nada y holgar simplemente, o suicidarse.

«El Azar es la divinidad más antigua del mundo... Acabo de liberar a todas las cosas del yugo de la finalidad. El Espíritu está sometido a la Finalidad y a la Voluntad, pero lo liberaré para devolvérselo al divino Accidente, a la divina Travesura.»

«¿Y si el Yo sólo fuera una especie de apéndice psíquico inútil y anacrónico? ¿O, como las defensas naturales desmesuradas del mastodonte, un fardo pesado, inútil y finalmente autodestructivo? ¿Y si la sensación de ser alguien representara un error de la evolución tan desastroso para el desarrollo ulterior de una criatura más compleja como la concha del caracol o el caparazón de la tortuga? El pensamiento, la conciencia misma, ¿no son un apéndice, una aberración, una excrecencia hipertélica, una disfunción lujosa pero mortífera, que quebranta toda la evolución al tomar de golpe conciencia, deslumbrada por su propia imagen?»

Hay, pues, un desafío fundamental en esta tirada de dados existencial: consiste en dejar de hacerse ilusiones sobre su voluntad propia y pasar más allá, desde la perspectiva de un azar objetivo que sería el del propio mundo. Es decir, una forma de transferencia de voluntad y de delegación de poderes.

Los dados como proyección definitiva de una voluntad impersonal, de una decisión venida de fuera. El signo, en negativo, por así decirlo, de que alguien se ocupa de nosotros, alguien vela por nosotros, de que no estamos abandonados a nosotros mismos, de que en alguna parte hay una alteridad. Como en otros tiempos, en tantas otras formas: los astros, las entrañas del pollo, el vuelo de las aves. Felicidad o desgracia, la suerte nos viene de fuera.

No obstante, una especie de paradoja falsea el juego desde un principio: la decisión de someterse al azar no se ha tomado al azar. En este sentido, ninguna tirada de dados, ni innumerables tiradas podrán abolir la determinación inicial. A menos que esta voluntad de azar sea el efecto de un azar más sutil todavía... Por otra parte, el «jugador de destino» debe fijar las opciones (cada dado presenta seis opciones) previamente. ¿Qué preside la selección de los posibles destinos? ¿Se trata de un azar absoluto? En absoluto. En el instante en que el sujeto programa sus opciones no se trata de un azar objetivo puro, ni de una voluntad determinada, sino una especie de azar subjetivo, orientado por las veleidades inconscientes del sujeto: seducción, violación, asesinato, orgía, o por el contrario amor, seguridad, felicidad, sacrificio. De todas formas, al igual que no puede salir de un ordenador nada que no haya sido programado en él, no puede salir de los dados nada que no se haya programado mentalmente. Y si el objetivo es liberarse de toda voluntad propia, entonces el reto es un engaño. Toda la empresa es un engaño y parece inútil pasar por los dados para volver a la contingencia trivial del deseo.

Sin duda, el azar objetivo no es más que ilusión, utopía. La «De-cisión» (según el juego de palabras [dé = dado] que resume todo el libro) nunca es tan arbitraria como se cree (como tampoco la literatura automática es nunca ver-

daderamente automática), y el azar nunca está en la opción que se elige. Salvo al dejarse llevar, pura y simplemente, por lo que nos ocurre (aunque incluso en este caso sabemos que nada, a fin de cuentas, nos ocurre accidentalmente).

Todo el libro es la prueba *a contrario* de que es imposible tomar partido por el azar, es imposible vivir de acuerdo con una desregulación rigurosa de la voluntad, pero es igualmente imposible tomar partido por la voluntad, pues sabemos que se engaña sobre ella misma. En realidad, el azar no existe, la voluntad tampoco. Las reglas del juego están en otro lugar.

Hay una extraña contradicción entre el ejercicio de la voluntad y el de la libertad. Siempre es posible tomar una decisión, siempre es posible suspenderla. Hay que saber jugar con una decisión. Es el reto esencial, pues aquello sobre lo que se decide siempre irá a nuestro pesar en un sentido o en otro. Y toda decisión que se tome es un arma de doble filo. Al asumirla se convierte inmediatamente en un interdicto: ¡prohibido transgredirla! Ya no queda entonces ninguna diferencia entre el hecho de que sea nuestra decisión o la de algún otro. Para decidir «soberanamente», hay que poder determinarse con respecto a la propia decisión, cuestionarla con total libertad, como si fuera en realidad la de algún otro.

Saber desobedecer a las leyes y a las reglas morales, saber desobedecer a los demás es signo de libertad. Saber desobedecerse a uno mismo es la fase definitiva de la libertad. La obediencia a la voluntad propia es un vicio peor aún que la sumisión a las pasiones propias. Peor en todo caso que el sometimiento a la voluntad de los demás. Y, por otra parte, los que se someten terminantemente a su propia decisión forman el grueso de las tropas del personal autoritario, utilizando el sacrificio que hacen con ellos mismos para imponer a los demás uno más grande todavía.

Cada fase de la servidumbre es a un tiempo más sutil y peor que la anterior. La servidumbre involuntaria, la del esclavo, es una violencia abierta. La servidumbre voluntaria es una violencia aceptada: una libertad de querer, pero

no la voluntad de ser libre. Finalmente, en la autoservidumbre voluntaria, o el sometimiento a la propia voluntad el individuo dispone de la facultad de querer, pero ya no es libre con respecto a ella, es su ejecutor automático. Ya no es siervo de ningún amo, sino de él mismo.

La fábula de Rhinehart deja en demasiado buen lugar la voluntad, el yo y el deseo, aunque parezca prescindir de ellos. La voluntad aparece como un muro que hay que franquear para abrirse a una liberación total del Yo, de todos los Yoes posibles. Es una imagen bastante ingenua de un orden natural de la voluntad que habría que superar en el orden sobrenatural del azar; imagen de un deseo limitado por la ley, pero cuyas posibilidades podría desanudar el azar. Es como si, para franquear el muro de la voluntad, hubiera que concebir que ya se ha franqueado, concebir que nuestras decisiones más ordinarias ya son en ellas mismas de naturaleza aleatoria y sólo dependen superficialmente del sujeto y de su voluntad.

El azar ya está en todas partes, no es necesario producirlo mediante el simulacro de una regla impuesta. La arbitrariedad no está en la elección del azar, sino en lo imprevisible tal y como es, en la relación con los demás tal y como son, en las peripecias del mundo y de sus apariencias. En el fondo, la existencia bruta es de una improbabilidad superior a la de los dados, y por ahí pasa la diagonal del destino, sin que dependa de nuestra voluntad o de una voluntad superior.

El Otro acontece de todas formas. Él crea en todo momento la línea divisoria. En cada instante, sin forzarse, sin quererlo, las cosas se inclinan por uno u otro lado. Las reglas del juego del mundo están ya ahí. La involuntad radical está en el desorden inmanente del mundo real. Lo que está de más es la «Des-vida», la des-viación voluntaria. En este sentido, la construcción de un destino artificial con los dados funciona casi como una forma de conjurar la fatalidad imprevisible del mundo tal y como es.

La voluntad del azar es la fuente del error, y es lo que finalmente acaba haciendo fracasar la empresa en una pues-

ta en escena sistemática. Comprendemos en Rhinehart este sueño de ser el agente de una regla secreta, el protagonista de una orden del Mal, o de un desorden universal, a través de la exaltación o de la puesta en escena del azar. Y ni él, ni el seductor de *Las amistades peligrosas*, ni el criminal de Sade pueden a fin de cuentas responder del carácter definitivamente impersonal de sus actos. No somos ni criminales ni víctimas propiciatorias, y no podemos optar por la fatalidad.

Imposible programación de una desregulación de la vida; imposible reinado del azar, como de toda estrategia del destino o de toda seducción deseada: es una contradicción *in terminis*. «La necesidad histórica no es más que una necesidad *a fresca* (improvisada, proyectada *a posteriori* sobre el acontecimiento), y es imposible prever un acontecimiento con una seguridad matemática antes de que haya tenido realmente lugar. Ni siquiera Dios lo podría prever, y cuando más Dios fuera más menos posible le resultaría.» (Schnitzler.) Así aparece la ilusión de los dados, y la mera posibilidad de la sorpresa, de lo imprevisible-sin-saberlo. «Quien sabe realmente vivir, apreciará las modestas sorpresas que le esperan siempre en el acontecimiento más insignificante.»

Finalmente, Rhinehart se da cuenta de que todos los demás viven también vidas múltiples que son fruto del azar, aunque lo ignoren y pasen su tiempo protegiéndose de ello. Y también de que a fin de cuentas el desarrollo de un universo puramente aleatorio (si fuera posible) no cambiaría nada en el mundo tal y como es. Ya era la hipótesis que se barajaba en la economía virtual, la de los capitales flotantes y la especulación pura. Esta esfera especulativa orbital, como la de las redes y la información, una vez que se ha hecho virtualmente real y perfecta en sí misma, deja de afectar al mundo «real», que sigue su camino por una trayectoria paralela. Lo mismo podríamos decir de Dios, cuyo azar sólo es una hipótesis. Que Dios exista o no, no cambia nada. Por esta razón, las pruebas de la existencia de Dios, como la verificación del azar en última instancia, son inútiles. Por supuesto, «los dados nunca podrán abolir el

azar», ya que este último en el fondo no existe, y una tirada de dados además no hace sino abundar en la incertidumbre del mundo tal y como es. Podemos decir de la misma forma que la prueba de una esencia materialista del mundo no abolirá la existencia de Dios, ya que en el fondo ésta es indiferente, imposible de verificar y se confunde con el curso de las cosas.

La idea del Azar es, por lo tanto, superflua (introduce una dimensión abstracta y redundante). En cuanto a su filosofía de base, es redhibitoria (incluye un vicio oculto que constituye un obstáculo radical). Así es como, al hilo de la Idea, se degrada la acción de la novela. Porque esta filosofía de una liberación del Yo, de una libertad sin más trabas que la de las reglas del juego, libera, es cierto, al jugador de toda responsabilidad, y le confiere una inmunidad muy superior a cualquier libertad moral o política. En el universo proteico (antiprometeico) en el que todos cambian de papel en función del azar, desaparecen todas las angustias y las inhibiciones ligadas a la identidad social y psicológica. Por esta razón, los babilonios en la fábula de Borges habían optado por poner su destino en manos de la Lotería, prefiriendo esta incertidumbre a la angustia de la responsabilidad individual y del libre arbitrio.

Sin embargo, el sueño de romper el ego identitario hacia una pluralidad de destinos es una superstición ingenua, la misma en el fondo que la de las redes virtuales y los juegos informáticos, con su ideal de dispersión del «espectro» individual (Marc Guillaume). Si los dados me obligan a seducir a esta mujer ¿ello induce en mí el deseo de esta mujer? (Objeción: si ésa es mi opción, ¿quizá es porque ya tenía en mí el deseo? Sí, pero entonces, ¿qué necesidad tengo de pasar por los dados y de obligarme a obedecer a mi propio deseo?) Si el azar de las redes me coloca frente a un interlocutor o una posibilidad inédita, ¿ello libera en mí otros Yoes?

En absoluto. Proyectar su yo a cualquier lugar o entrar en interactividad con cualquiera no es convertirse en otro. Es incluso todo lo contrario. El Otro, la alteridad, sólo entra en juego en una relación dual, nunca múltiple o plu-

ral. Sólo en la dualidad los sexos son fatales el uno para el otro. En la multiplicidad sólo son espejo uno del otro, autorrefracción multiplicada. Si el azar quiere decir que las combinaciones son innumerables, entonces es todo lo contrario del Destino.

Y también en esta punto la novela cae en picado. Porque el espectro de la existencia así regida por los dados acaba en un juego de roles trivial y en un psicodrama colectivo cada vez más obsesionado por lo sexual y la orgía. «Es el éxtasis, dice Luke, experimento la transferencia de responsabilidad de mi yo ilusorio hacia los dados, este abandono de la autoridad del yo que se somete a una fuerza exterior a él como una conversión y una salvación»; y, al mismo tiempo: «He quedado liberado de golpe de todas mis trabas para violar niñas pequeñas.»

En la pulsión «liberada» por el azar, toma la delantera lo inmotivado del deseo, no lo del juego. La divina incertidumbre del juego vuelve a ser el instrumento del deseo y el Azar, invocado más arriba como el divino accidente y la divina Travesura, vuelve a ser el instrumento vulgar de las voluntades oscuras.

Se añade aquí la otra perversión —en cierta forma la conclusión lógica de esta desregulación en trampa—, la de un imperativo moral categórico: erigir los dados y el Azar en principio universal, incluso en «D-Terapia» sistemática con sus Centros de Formación Aleatoria. Entramos así en la peor utopía, delirio de iniciados que cae automáticamente en la secta, con la violencia característica de este tipo de organización, cuya arbitrariedad precisamente no es la del azar, sino la del poder.

Fracaso espléndido de un reto a toda voluntad propia, de un reto anarquista a cualquier poder (incluido el que cada cual ejerce sobre sí mismo a través de esta misma voluntad). Paradójicamente, la empresa de «De-volución» [«dado-volución»], de desapropiación de la voluntad, acaba por acercarse a la aventura de este otro anarquista, Stirner, que en *Der Einzige und sein Eigentum* (*Lo único y su propiedad*) busca la apropiación total y la hegemonía incondicional del Yo, de modo que el principio más liberador

acaba en la tiranía más vulgar. Destino malhadado de múltiples utopías marcadas por su vicio redhibitorio.

Sin embargo, la idea de una sociedad regida por el azar, como en Borges en *La lotería en Babilonia*, o en Rhinehart en *L'Homme-Dé* es en cierta forma la de una democracia absoluta, ya que resuelve la desigualdad de las condiciones objetivas en una igualdad de oportunidades ante la regla. La democracia descansa efectivamente en la idea de una igualdad ante la ley, pero nunca es tan radical como la igualdad ante la regla. Este sueño de una democracia radical obsiona a todos los jugadores, y convierte todas las formas de juego en una atracción fantástica en todas las épocas, en particular para las clases medias y populares, como refugio de una exigencia desencantada de democracia «social». Es la sede de la fortuna, el único «no lugar» en el que el bien y el mal no se distribuyen de la misma forma, e incluso en sus formas más pobres, la única actividad suntuaria, la de una libertad soberana, ignora las condiciones materiales de su ejercicio. La sede de una libertad sobrenatural, que no tiene nada que ver con la libertad «natural» y que se asimilaría más bien a una complicidad inmediata, un entendimiento con el mundo. Y todo el placer viene de ahí. El juego no nos libera de los condicionamientos (ya que aceptamos el condicionamiento, mucho más riguroso, de la regla), nos libera de la libertad. Perdemos la libertad si ya sólo la vivimos como realidad. El milagro del juego es hacérsela vivir, ya no como realidad, sino como ilusión: ilusión superior, reto aristocrático a la realidad. Porque la realidad es democrática y la ilusión es aristocrática.

D de doble vida

Otra solución para el intercambio imposible de la vida es canjearla por una doble vida.

Por ejemplo, Romans, el protagonista de un proceso penal de los años noventa: al no atreverse a confesar a su familia que había fracasado en su examen de medicina, organiza toda una vida paralela, una pseudocarrera médica, alimentando a su familia con todo tipo de manipulaciones financieras, hasta el día en que los masacra a todos: padres, mujer e hijos, perdonando misteriosamente a su amante en el último momento.

¿Por qué esta masacre? A punto de ser desenmascarado, no soporta que los que creyeron en él dejen de creer: no deben descubrir la realidad. Para ello, sólo hay una solución: suprimirlos. Porque un suicidio no habría bastado para borrar la superchería a los ojos de los suyos. Todo es lógico: les ahorra la vergüenza de saber.

Otra hipótesis, no excluyente: todo crimen trata secretamente de ser descubierto. Y esta vez, la simulación ha ido demasiado bien, y lo que les reprocha es que no hayan sabido desenmascararle, que no hayan sido capaces, durante toda una vida, de adivinar la verdad, que la hayan dejado hundirse en su trampa y su superchería, convirtiéndole en una verdadera máquina de simular. Desde esta misma lógica, la amante salva la vida, porque había dejado de ser cómplice ciega. Además, sólo la había convertido en su

amante hacia el final, para romper este encantamiento, esta servidumbre dramática de su doble papel. Un verdadero crimen le permitía por fin alardear de su responsabilidad. Es la imagen inversa de la del criminal habitual, que elimina lógicamente a los que pueden desenmascararle. Es lo que le reprocha precisamente la justicia, en buena lógica psicológica: «No se destruye a los seres amados. (Dice que siempre les tuvo afecto, en el momento mismo del crimen y en lo sucesivo.) En el peor de los casos, está el suicidio.» No pueden creer que haya querido, al suprimirlos, evitarles una decepción total. Sin embargo, el dato es riguroso: si no hubieran confiado tanto en él, no los habría matado.

Personaje insustancial, melodramático, sin duplicidad profunda, no tiene en modo alguno la pasta de un criminal. Entra en esta doble vida espontáneamente, sin premeditación, y la lleva como otros llevarían una vida sencilla. En cierta forma, su familia y sus allegados se han convertido en su doble vida y, al suprimirlos, recupera una realidad y una identidad. Por otra parte, están mucho más presentes en su desamparo de criminal (y en el recuerdo candente de su padre, que manifiesta durante el proceso) de lo que lo estaban en vida. Es más, sacrifica deliberadamente su vida real a su vida paralela, siguiendo la regla que dice que no hay sitio para que coexistan la realidad y su doble.

De todas formas, es el equivalente de un drama de celos. Está celoso de su propia imagen ante ellos. Esta imagen debe permanecer intacta ante sus ojos y de esta forma lo seguirá estando hasta la muerte. Es la lógica misma del drama pasional: si el objeto se escapa, entonces que lo haga definitivamente, es decir, que desaparezca.

La singularidad de este caso es que despierta una sospecha radical: ¿y si cada existencia «normal» ocultara una simulación —ni perversa ni novelesca, sino perfectamente anodina—, una existencia paralela que no se superpusiera con la otra (de vez en cuando, no obstante, las paralelas se unen, desencadenando la catástrofe)? La posibilidad es fantástica: estaríamos rodeados de mitómanos sin saberlo,

pues nada diferenciaría a un hombre «normal» de un impostor absolutamente común, que circula libremente bajo una apariencia convencional (como los espías que «duermen» en país extranjero y que se «despiertan» un día). Visto desde este ángulo, el más insignificante de nuestros ciudadanos pasa a ser a un tiempo seductor y sospechoso. Todo el mundo resulta virtualmente capaz de masacrar a su familia, para evitar que estalle la verdad. Todo se hace posible, desde el momento en que cada vida puede ocultar otra. Ya no hay necesidad de cambiar la vida; basta con tener dos.

Y pasando de una cosa a otra, bajo el ángulo de la sospecha, sólo hay que mirar el mundo político y social para adivinar que está hecho de innumerables carreras trucadas y paralelas, de especulaciones y estafas jamás desmentidas, de delitos de iniciado absolutamente «opacos», de engaños de los que nunca sabremos nada. Estas imposturas y malversaciones se suelen desvanecer en el propio sistema, mientras que para Romans, pequeño figurante de su propio psicodrama, las cosas acaban en un ajuste de cuentas con la realidad.

Lo que la justicia ha condenado en la persona de Romans es esta sospecha fantástica que hace pesar sobre su identidad personal, es decir, sobre el orden social en su conjunto. Es algo que merece claramente una cadena perpetua.

Nunca faltó en realidad a la moral, simplemente a la realidad, lo que resulta mucho más grave. Cuando pretende que no puede explicar el encadenamiento de la simulación, es «sincero». Porque esta simulación cuenta desde el principio con la complicidad silenciosa de los demás. La simulación es como una profecía que, al escucharla, adquiere fuerza de realidad.

No necesita móvil inicial, la movilización se realiza en el proceso mismo, sin relación de causa a efecto. Por esta razón, es absurdo interrogar a Romans sobre sus móviles, o hacerle confesar nada, ya que sólo existe responsabilidad respecto a las causas, mientras que él sólo puede responder del encadenamiento fatal, del encadenamiento irresistible de los efectos: no tiene sentido, pero funciona. El crimen

perfecto es el crimen sin segundas intenciones, el que sólo sigue el hilo del pensamiento.

La solución de Romans es una solución extrema. No baraja varias vidas, como el personaje de Luke Rhinehart, y no se trata de un personaje propiamente dicho, irrumpe en su propia vida como en la de otro, practica una especie de exotismo radical, de disyunción mortal.

Existen otras formas de exotismo más templado, de estrategia mínima de desdoblamiento, como el trabajo del actor, tal y como aparece en *Paradoxe sur le comédien*, de Diderot, o en el *Verfremdungseffekt*, de Brecht, lejos de toda compulsión de identificación psicológica, de toda esta convulsión empática que reina actualmente en el escenario.

En el actor, en el mejor de los casos, existe una forma de distancia que persigue la no promiscuidad de los papeles y las imágenes. El actor debe mantener la alteridad de su otro del personaje, para no dilapidar la potencia escénica a fuerza de sobreactuación. Tiene que salvaguardar el diferencial de ilusión, el diferencial de alteridad, con el fin de salvar la energía propia del escenario. Para ello, en el fondo tiene que ser snob, desplegar su papel en lugar de encarnarlo, para decir implícitamente: esto no soy yo, yo no tengo nada que ver. El esnobismo es resistir a la facilidad de identificarse con cualquier cosa, con cualquiera, como nos invita a hacer todo nuestro conformismo psicológico. Para convertirnos en los exotas de nuestra propia vida, lo que somos todos, más vale cultivar un exotismo radical.

De esta distancia, de esta desenvoltura respecto al propio ser, ¿debemos pensar que es una excepción o bien que siempre estuvo ahí? Esta sociedad ha pasado a ser eficaz y operativa en todo, pero sin creer en ello, aunque en la mayor parte de los casos sin conciencia de esta falta de fe. Somos agnósticos sin saberlo, vivimos esta afectación, nacida de una incredulidad profunda, que consiste en ha-

cer siempre de más. Es un esnobismo de la operatividad, una neurosis del resultado, en la que somos actores colectivos, que nos protege de la bestialidad, es decir, de la funcionalidad pura (cfr. Kojève, y su alternativa entre esnobismo japonés y animalidad norteamericana). Y así, este «malestar de la civilización» nunca es tan grave como se pretende, porque apostamos en secreto por la comedia de la tecnología y los resultados, la comedia de la información y la eficacia. Ajustamos la distancia con la «realidad», con la hiperrealidad de nuestro mundo, como la de un objetivo fotográfico, abierto en el zoom máximo y con una estereoscopia de efectos que no nos engañan. Sin embargo, el efecto de ampliación y el vértigo de la simulación nos gustan y, precisamente porque nos lo creemos, somos capaces de llegar mucho más lejos en el escenario operativo que si creyéramos en él.

Éste es sin duda el secreto de la tecnología japonesa, de esta afectación heroica, de este heroísmo funcional del Imperio del Sol. Incluso en Occidente se trasluce algo de esta deservoltura de los valores, que se acompaña con una intensificación de las prácticas. Los negocios aparecen cada vez más como un juego performativo, el juego de una energía máxima en el escenario, ya no ortodoxo, sino paradójico, de la empresa. Es casi una energía suicida que se despliega en el escenario sin ilusión del crecimiento y la especulación a cualquier precio. Es sobre todo una energía cuya liberación resulta de una caída en picado de las apuestas, de un desmoronamiento de las finalidades y de los condicionamientos.

Es casi lo contrario del *double bind*: ya no hay tensión contradictoria, ni a un lado ni a otro, ni en cuanto a los fines ni en cuanto a los medios: sólo cuenta el resultado; hiperactividad desencarnada, desideologizada, a base de incredulidad fundamental en su propia esencia, «desenvuelta» en su sentido literal. El empresario moderno (y lo somos todos) es agnóstico. (¡El trabajador tampoco creía, pero por otras razones!)

¿No habrá no obstante en los confines de este desapego, de esta transparencia, de esta deservoltura, no habrá, al

cabo de esta afectación general, una forma diferente de psicosis y de melancolía que nos acecha?

De todas formas, esta dialéctica del personaje y del actor está ya superada; es la que encontramos en los rostros, la ropa, los gestos del cine de los años cuarenta y cincuenta, época todavía dominada por la teatralidad del personaje y del papel, hasta en el universo cotidiano. Seguimos estando en la metafísica del camarero según Sartre, que habla como un camarero, que se cree un camarero, etc. Ahora, todo este teatro social y psicológico, todo este psicodrama existencial, ha sido barrido por el comportamiento directivo e interactivo de una sociedad sin actores (y así encontramos una especie de poesía, subrayada en el cine por el blanco y negro).

Mayo 68 será fiel, en su gesto y su discurso, a esta retórica cultural (lo que no quita nada a la violencia simbólica del hecho). Nuestra época ya no es capaz de ofrecer un escenario y unos actores. Ni siquiera seremos ligeramente ridículos a los ojos de los clones que nos vayan a suceder, como el personaje de los años cincuenta lo es a nuestros ojos. Hemos colgado todos esos hábitos existenciales, y en efecto somos todos exclaustrados, exclaustrados de la ideología, exclaustrados de la lucha de clases, exclaustrados de la historia. Somos individuos activos, interactivos, que ya no se cuentan películas, que ya no se creen camareros. Esa Belle Époque era la de la mala conciencia y la mala fe (Sartre es quien mejor captó su tormento histórico) y las sombras movedizas del cine de entonces traducen maravillosamente bien esta agonía posromántica, ya anodina, de la subjetividad, todos los matices del Personaje en desuso y las aporías de la libertad.

¿Quién se preocupa en nuestros días por la libertad, la mala fe y la autenticidad? Ha caído la máscara, dejando paso a la evidencia insignificante de lo Real, a la escritura automática de lo Virtual. Los roles se han eclipsado, y con ellos la histeria específica de esta «Belle Époque», la histeria del decorado y el escenario, la retórica de una época que sigue enfrentándose con la fase del espejo de la moder-

nidad, y aún no ha dado el paso a la fase definitiva de la pantalla, la de una epilepsia fría y una inercia sobreexcitada, donde el antiguo triángulo de oro de lo real, lo simbólico y lo imaginario ya no tiene validez, ni cotiza en la bolsa mental de los valores.

El Flujo del cambio
El Ciclo del devenir
La Partición del destino

El Flujo del cambio El Ciclo del devenir

Identidades plurales, doble vida, azar objetivo o hados de geometría variable: todo muy parecido a la invención de destinos artificiales, de destinos de recambio. El sexo, los genes, las redes, los deseos y los socios, todo cae bajo la jurisdicción del cambio y del intercambio. El destino, el sufrimiento, todo se vuelve optativo, la misma muerte es optativa. Incluso el signo astrológico del nacimiento, el horóscopo, será algún día optativo en un futuro instituto de Cirugía Zodiacal, donde se podrá, en determinadas condiciones, cambiar de signo como quien cambia ahora de cara.

Todas estas opciones sólo son en el fondo variantes del intercambio imposible de la propia vida. De la imagen por excelencia del destino, que es el Eterno Retorno, cuya eventualidad maravillosa supone que las cosas se asuman en una sucesión necesaria y fatal, que las supera. No encontramos nada así en estos tiempos en que las cosas se asumen en una contigüidad hasta el infinito. El Eterno Retorno es ahora el de lo infinitamente pequeño, lo fractal, la repetición de una escala microscópica e inhumana. Ya no se trata de la exaltación de una voluntad, ni de la afirmación soberana de un devenir y su consagración mediante un signo inmutable, sino de la recurrencia viral de los microprocesos, también inevitable, pero que ningún

signo pone al alcance de la imaginación. Pesan sobre nosotros como una hipoteca exorbitante, pero vacía de sentido: un suspense, y no un destino. Es lo fatal frente a lo fractal. El cambio frente al devenir.

«El antagonismo mutuo de las pasiones, la dualidad, la trinidad, la pluralidad de las “almas en un solo corazón”: asaz malsano, ruina interior, disolvente, pues traiciona y acrecienta una escisión interna (a menos que una pasión acabe siendo soberana). [...] Los seres más interesantes de esta categoría, los camaleones, no entran en contradicción consigo mismos, pero no tienen ningún desarrollo: sus estados se yuxtaponen, aunque a veces se puedan separar hasta siete veces. *Estos seres cambian, no devienen.*» (Nietzsche.)

En la pluralidad, la multiplicidad, el ser se limita a canjearse por sí mismo, o con sus múltiples avatares. Es una metástasis, no una metamorfosis. «La intensidad de una pasión que consume metamorfosea una unidad; los camaleones no presentan ninguna tensión contradictoria, sólo despliegan su simulacro.» El destino, el devenir, la alteridad, se difractan en el canje perpetuo de sí, en el «espectro de las identidades» (Marc Guillaume). Multiplicidad física de los colores del espectro, espectro virtual de todas las posibilidades técnicas de individuación, versatilidad del camaleón: una sola y misma imagen: la del intercambio espectral. Interactividad, movilidad, virtualidad: gigantesca empresa de simulación y de parodia del devenir.

Las ideas también cambian y se multiplican: su sucesión forma parte de una historia de las ideas y de su finalidad hipotética. En una dimensión diferente, la del destino y el devenir (precisamente allí donde el pensamiento «deviene»), sólo hay una idea: la hipótesis soberana equivalente de la pasión soberana de la que habla Nietzsche. Para él, la del Eterno Retorno, la de una singularidad ligada al devenir integral y al Eterno Retorno.

La pasión soberana, como la hipótesis soberana, nos libera de todas las demás, nos libera de esta pluralidad, de este intercambio desaforado de los modos de pensamiento

y de los modos de existencia, que no es más que la caricatura y el simulacro del devenir.

En cuestión de ideas, todo es posible. Lo que hace falta es una hipótesis soberana.

En cuestión de deseo, todo es posible. Lo que hace falta es una pasión soberana.

En cuestión de fin y de finalidad, todo es posible. Lo que hace falta es una predestinación y un destino.

En cuestión de cambio, todo es posible. Lo que hace falta es una metamorfosis y un devenir.

En cuestión de alteridad, todo es posible (sociabilidad, comunicación instantánea, redes). Lo que hace falta es una forma dual, antagonista e irreductible.

Contra esta asunción hacia el intercambio generalizado, este movimiento de convergencia hacia lo Único y lo Universal: la forma dual, la divergencia inapelable. Contra todo lo que se afana en reconciliar los términos antagonistas: mantener el intercambio imposible, apostar por la imposibilidad misma de este intercambio, apostar por esta tensión y esta forma dual, a la que nada puede escapar, pero a la que todo se opone.

Esta dualidad nos rige de todas formas. Cada vida individual se desarrolla en dos planos, en dos dimensiones —la historia y el destino—, que sólo se superponen excepcionalmente. Cada una tiene su historia, la de sus peripecias y sus acontecimientos sucesivos, pero en una dimensión diferente sólo hay una forma, la del devenir absoluto de la misma situación, que se hace realidad para todos de acuerdo con un eterno retorno. La del destino, que Nietzsche llama también el «carácter» para contraponerla a todas las psicologías del yo y de sus cambios sucesivos.

La Partición del destino

En algún punto de Colorado existe una línea de demarcación en la que las aguas se separan —*Continental Divide*—, yendo unas hacia el Atlántico y otras hacia el Pacífico. Una línea casi tan imaginaria como la que separa el pasado del futuro y que llamamos presente: sendas dimensiones del tiempo que se pierden ellas también en las profundidades oceánicas. El instante, esa línea divisoria, es una línea de destino: pasado y futuro se separan en ella para no volverse a juntar. La existencia no es más que esta divergencia cada vez mayor entre el pasado y el futuro, hasta que la muerte los reúna en un presente absoluto.

En el hombre, lo que se divide son los pensamientos: *mental divide*. A imagen de las aguas continentales, parten de forma imprevisible en direcciones opuestas y a menudo los más cercanos acabarán siendo los más alejados unos de otros.

En esta misma línea imaginaria se separan el hombre y la mujer, el bien y el mal, los signos y las lenguas. Siempre tenemos en un principio esta línea de demarcación que crea más que una diferencia: una divergencia definitiva. Las cosas no sólo se separan, sino que, como las constelaciones de signos o las del espacio, se siguen alejando sin fin. Así como, aunque procedentes del mismo cielo, las aguas divergen, así los destinos de los hombres, procedentes del mismo escenario primitivo, toman un curso dife-

rente. A uno y otro lado de una línea imaginaria de la voluntad, cada decisión crea dos vertientes por las que la vida fluye en sentido inverso, de modo que cada fracción se va alejando irremediabilmente de la otra.

El mismo signo que preside la separación de las cosas es el que las reúne. Porque lo que se comparte se divide y se intercambia al mismo tiempo. A ambos lados de la separación, las cosas siguen siendo no obstante inseparables, y lo más divergente se acabará uniendo no obstante.

Todos hemos tenido una o más citas con la muerte, aunque no haya sido en Samarcanda. Esta cita no es diferente de cualquier otro encuentro, cuya probabilidad era prácticamente nula. De cada coincidencia extraña, la probabilidad es prácticamente nula. Cada conjunción es una apuesta sobre las relaciones de causa a efecto, un «sondeo en el misterio etiológico de las coyunturas aleatorias», diría Nabokov. «Siempre existen como mínimo dos ocasiones en las que dos personas estuvieron, sin saberlo, a punto de encontrarse. Cada vez, el destino parece haber preparado este encuentro con el mayor cuidado, retocando esta posibilidad, luego aquélla, ajustando los menores detalles sin dejar nada librado al azar. Y cada vez, una minúscula posibilidad que había pasado desapercibida viene a fisurar la convergencia, y de nuevo las dos vidas divergen, con una rapidez cada vez mayor... Pero el destino es demasiado perseverante para dejarse desanimar por un fracaso. Logra sus fines, y con maquinaciones tan sutiles que ni siquiera se oye un clic cuando finalmente esas dos personas acaban por ponerse en contacto.» No obstante, con el paso del tiempo, el destino se fatiga y ya no se preocupa por maquinar estas coincidencias: así ocurre en la vejez, donde se hacen cada vez menos frecuentes, hasta la muerte, que ya no es más que un vencimiento automático.

Mientras actúa este destino, la probabilidad de cualquier acontecimiento, aunque no haya tenido lugar, jamás se agota. Y de ahí viene el acontecimiento de una vida, de

esta gracia actual de las coincidencias, y nunca de un encañamiento de las causas. Cuando falla esta gracia, entonces la historia se hace vieja y repetitiva, todas las posibilidades se confunden y la vida recae en una indiferenciación vegetal o animal categórica.

Podemos recordar momentos del pasado en los que tuvimos las mismas posibilidades de vivir o de morir, por ejemplo un accidente de automóvil. Naturalmente, el que puede contarlo ha optado por sobrevivir, pero al mismo tiempo el otro ha elegido la muerte. Cada vez que alguien se encuentra ante una encrucijada de este tipo, tiene ante él dos universos. Uno pierde toda realidad porque en él muere, el otro sigue siendo real porque en él sobrevive. Abandona el universo en el que no es más que muerte y se instala en el universo en el que sigue vivo. Tenemos así una vida en la que está vivo y otra en la que está muerto. La bifurcación entre ambas, ligada a un detalle contingente, es a veces tan tenue que no podemos dejar de pensar que el hecho fatal sigue desarrollándose en otro lugar. (Es frecuente que aparezca en sueños, donde lo revivimos hasta su término.) Esta alternativa no es, pues, totalmente fantasmagórica, existe mentalmente, lleva una existencia paralela. No es posible hablar de inconsciente, pues no se trata de represión, ni de retorno de lo reprimido. Simplemente, dos bloques se han separado y, aunque cada vez más distantes (mi vida actual es cada vez más diferente de la que ha empezado para el muerto virtual en ese mismo instante), son indivisibles.

Así ocurre en cada momento decisivo, un nacimiento o una muerte. Al igual que el muerto virtual que soy prosigue su curso en la otra vertiente, en su existencia que se superpone a la mía, así el nacimiento es esta línea divisoria en la que de un lado existo como yo, pero del otro lado empiezo en ese mismo momento a existir como otro. Tal es la forma de la alteridad, y no puedo concebirme sin esta

alteridad secreta, fruto al mismo tiempo de la separación y de la inseparabilidad.

Lo que se ha separado definitivamente, como el yo del no yo en el nacimiento, sigue corriendo no obstante por otra línea. Estas líneas, o estas vidas paralelas, sólo se unen en la muerte. En algunos momentos es posible saltar de una a otra, cruzarse con una de estas vidas. El destino tiene preparada una muerte personal, pero algo queda de esta predestinación múltiple. La alteridad es una huella de estos cruces, que son una de las matrices del devenir: devenir-animal, devenir-planta, devenir-mujer es cruzar la línea de demarcación de los sexos y de las especies. Así hacen las palabras en el idioma, que sigue siendo el modelo del devenir: las palabras no respetan los límites del sentido, se relacionan constantemente con los significados paralelos.

Allá donde esta separación es irreversible, entre lo vivo y lo no vivo, entre lo sexuado y lo no sexuado, emerge la negación igualmente irrefragable de esta separación. Lo vivo conservará la nostalgia de lo no vivo, lo sexuado la nostalgia de lo no sexuado, los sexos conservarán la nostalgia uno del otro. El pensamiento conservará la nostalgia de la materia no inteligente, o la de los animales que no hablan ni escriben.

Las dos pulsiones son igualmente violentas: la de la liberación, el arrancamiento de lo vivo, el sexo, el pensamiento, y la del remordimiento, el arrepentimiento por esta ruptura. El destino está a uno y otro lado, pero más precisamente en los puntos en los que se cruzan con mayor violencia.

Cada existencia es así el fruto de una doble declinación. En este sentido podemos decir que es una forma dual y no individual. No tenemos libertad para existir meramente en la vertiente de nuestro yo, de nuestra identidad, ni tampoco sólo en la vertiente del mundo llamado real. Todo nos viene de esta adversidad, de esta complicidad gemelar. El destino se comparte, como el pensamiento, que nos viene del otro. Cada cual es el destino del otro. No existe el destino individual.

Pero entonces, si soy inseparable del otro, de todos los otros en los que he estado a punto de convertirme, entonces todos los destinos están encadenados, y nadie puede aspirar a su propia vida ni a su propio pensamiento. El ser es un encadenamiento de formas y la voluntad propia no tiene sentido. La existencia nos está «destinada» y todas las transferencias son posibles, de acuerdo con un reparto simbólico que todas las otras culturas han convertido en su regla fundamental. Ni la existencia ni el mundo nos pertenecen, nos están destinados de acuerdo con una disposición recíproca que es la regla de oro. En esta forma ideal podemos decir literalmente que el mundo nos piensa, el otro nos piensa, el objeto nos piensa. La inteligencia, el poder, la seducción, todo nos viene de fuera, de este encadenamiento dual y paralelo. Esto, que fue el secreto de culturas desvanecidas, entra en contradicción con nuestra voluntad moderna de pensar el mundo objetivamente, unilateralmente, sin sombra de reciprocidad. Sin duda, nada ha cambiado fundamentalmente, incluso a nosotros, los modernos, siempre es el mundo el que nos piensa. La diferencia es que ahora nosotros pensamos lo contrario.

Todo el mundo está sin duda presente con su voluntad y su deseo, pero las decisiones y los pensamientos le vienen secretamente de fuera. En esta interferencia tan extraña reside su originalidad, su destino, al que tratamos constantemente de escapar.

¿De qué sirve desear, si a ambos lados de la línea imaginaria de la voluntad, cada vertiente de la decisión sigue existiendo paralelamente? De vez en cuando, lo que no hemos deseado interfiere con la solución elegida y vence a nuestra voluntad, pero no sin un asentimiento secreto, ya que somos precisamente nosotros quienes no lo hemos deseado. En general, las cosas se hacen y después se orga-

nizan retrospectivamente en una idea de proyecto, en una idea de voluntad que sanciona *a posteriori* el acontecimiento, de la misma forma que se construye el relato del sueño en el momento del despertar.

Así Canetti dice de la venganza que no sirve para nada desearla, ya que llegará de todas formas, de acuerdo con la regla fundamental de la reversibilidad. Lo que importa, más allá de todas las categorías del desear, del saber, del creer y del poder, es recuperar una partición del destino y una estrategia de la alteridad, ya sea en esta pluralidad de universos cómplices y paralelos o en cualquier otra forma que altere el ser individual, lo desplace, lo metabolice, lo metamorfosee, lo seduzca. Esta desviación puede adoptar la forma paradójica del dejar hacer: dejar que el otro quiera, pueda, sepa, dejar que el otro decida o desee. No es una forma de derrota, sino de desposesión y de astucia del destino, de ocupación irónica del otro. Una estratagema más seductora y más eficaz que la de la voluntad. Una estrategia más poderosa que la del deseo: el juego con el deseo.

Es posible así desasirse de su voluntad, de su deseo, en manos de cualquier otro y ser libre a cambio de tomar sobre sí la vida de algún otro. Así se crea una circulación simbólica de afectos, de destinos, un ciclo de la alteridad, más allá de la alienación y de toda esta psicología individual en la que estamos atrapados. En esta circulación simbólica, en estos destinos compartidos, se encuentra la esencia de una libertad más sutil que la libertad individual de determinarse en conciencia, libertad con la que a fin de cuentas no sabemos qué hacer, que más vale, efectivamente, enajenar inmediatamente para recuperar el encadenamiento impersonal de los signos, los acontecimientos, los afectos, las pasiones.

A todas las categorías de la facticidad es posible responder mediante estrategias especulares, que resuelvan la ambigüedad de todas estas funciones individuales; querer, poder, creer, saber, mediante una simple transferencia al deseo o la voluntad del otro. Algo así como *una transferencia poética de situación, o una situación poética de transferencia.*

Maravillosa, la historia de aquella mujer japonesa que, lamentándose de no conocer el amor ni el sufrimiento, alquila una geisha a la que su amante acaba de dejar para amar y sufrir en su lugar. Y cuando vuelve el amante, la geisha decide quedarse con esta mujer que la ha elegido y cuya pasión asume: la afinidad electiva es más fuerte que la pasión amorosa. Al contrario de nuestras opciones individuales, la afinidad electiva es la conjunción de dos trayectorias y, en esta conjunción, no elegimos nosotros, somos elegidos. Y este ser seleccionado, en este ser elegido, está el mayor placer, y no en las opciones que podemos elegir en nuestra propia vida.

¿No es nuestro deseo incesante, a falta de Dios, convertir este mundo accidental en algo que nos esté destinado, en una forma electiva, en una convergencia mágica, afortunada o desafortunada, no importa, siempre que esta fatalidad no transforme en atractores extraños, que es con lo que soñamos todos?

No basta que se desprenda una teja para que alguien se encuentre precisamente debajo. Sería demasiado hermoso. Tampoco basta con amar a alguien para que responda automáticamente a nuestro deseo: esta realización automática de deseo sería infernal. Sin embargo, sentimos que de alguna forma todo el mundo sueña con esta conjunción fatal (salvo, en el caso de la teja, con ser el que se encuentra justamente debajo). Incluso en ese caso, puede ser exaltante sentirse privilegiado por la mala suerte.

Así una sucesión de accidentes o de reveses nos alivia misteriosamente. Un accidente es negativo. Dos es ambiguo. Tres o cuatro seguidos es exaltante. Este encarnizamiento de la suerte nos gusta, es el testimonio de que nos hemos convertido en un absceso de fijación, de que alguien «de arriba» se interesa por nosotros. Nos recuerda los tiempos en que las potencias celestes e infernales se batían por nuestra alma.

El deseo de convergencia de los acontecimientos es superior al temor del propio acontecimiento: el deseo de ver desmantelarse la lógica causal, que nos repugna profundamente, aunque reivindicamos su discurso de acuer-

do con el imperativo moral dominante. Soñamos con ver que las cosas se disponen de acuerdo con una lógica secreta, absolutamente independiente de nuestra voluntad.

La elección radical está entre la voluntad y una determinación esencial venida de fuera, entre la volición y la devolución, entre la obcecación de la voluntad (porque es una obcecación) y la de una alteridad radical, una forma impersonal y arbitraria.

Es como si el mismo Dios, nuestro Dios causal, el Gran Maestro de las Causas y de los Efectos, hubiera optado por dejar hacer y se hubiera retirado, dejando el sitio al azar puro y a la indeterminación, o bien a la seducción pura y a la predestinación de todas las cosas, dejando así eternamente al hombre en suspenso, según la idea de Baltasar Gracián, y dejando el mundo librado a su destino secreto. Se trata para Él nada menos que de transferir su voluntad al mundo (Spinoza), de transferir el pensamiento divino al mundo y así transferir al acontecimiento del mundo la responsabilidad de concebirnos, asignando el pensamiento humano a un espacio regido por el pensamiento impersonal del otro, en el que actúan correlaciones diferentes de las nuestras. No se trata de quedar librado al azar. La fórmula de Mallarmé «Los dados nunca podrán abolir el azar» es cierta desde el punto de vista estadístico y matemático (al margen de su valor poético). Es decir: ningún acontecimiento puede poner fin a la serie de los acontecimientos, ni ninguna acción puede encadenar definitivamente lo que vendrá, pero el jugador, por su parte, no cree en el azar. Todo, a la inversa, pretende abolir cada tirada de dados. Contemporizar con la suerte no es especular sobre el azar, es ponerse en fase con el mundo, explorar sus secuencias y sus encadenamientos secretos, hacerse iniciar, por así decirlo. Y cada tirada vencedora es señal del éxito de esta iniciación.

Esta sensación sublime que constituye la embriaguez del juego es la de una complicidad total entre el juego alea-

torio del mundo y el nuestro, de una reversibilidad entre el mundo y nosotros, de una consonancia sobrenatural entre nuestra opción y la de un orden contra el que nada podemos, pero que parece atraer nuestra atención y obedecernos sin esfuerzo. En este punto, el mundo asume toda la responsabilidad del juego. El mundo se hace jugador, el jugador se hace mundo.

Ya no queda nada accidental, ya que, dado que el mundo nos concibe, el encadenamiento está garantizado. Tampoco queda nada voluntario, ya que en cierta forma todo ha sido deseado. Y la suerte, esta vez material, sólo es la emanación y la sanción de esta complicidad. Hasta el punto de que el jugador puede imaginarse que lleva las riendas del juego, ya que, en este intercambio total, ambos lados llevan las riendas. El jugador vive entonces plenamente, en su intuición, la hipótesis de poder omnímodo del pensamiento, que Freud atisbaba en las fantasías y en los sueños y los primitivos en la puesta en escena de la magia, que no es en absoluto un control ilusorio, sino un control de la ilusión. «Ya no juego, soy el juego.»

Así habla Jack, el jugador de póquer de la novela de Paul Auster, *La música del azar*: «Es la sensación que siempre estoy esperando. Es como si se abriera un interruptor en el fondo de mi ser: todo mi cuerpo se pone a zumbiar. Cada vez que experimento esta sensación, sé que he ganado, ya sólo tengo que dejarme llevar hasta el final. Cuando estás en vena, ya nada te puede parar. Es como si, de golpe, el mundo se colocara en su sitio. Estás junto a tu cuerpo y, durante toda la noche, te quedas ahí mirándote hacer milagros. En realidad no tiene gran cosa que ver contigo, se escapa a tu control y, mientras no te lo pienses demasiado, no te puedes equivocar.» Nada contradice entonces esta hipótesis paradójica: nuestro pensamiento regula el mundo, con la condición de que antes pensemos que el mundo es el que nos piensa.

«El hombre no bebe el té, el té bebe al hombre.»
No eres tú quien fuma la pipa, la pipa te fuma a ti.
El libro me lee.

La televisión me mira.
El objeto nos piensa.
El objetivo nos contempla.
El efecto nos causa.
El lenguaje nos habla.
El tiempo nos pierde.
El dinero es el que nos gana.
La muerte nos acecha.

Principio dual Principio único Principio antagonista

Todo está en el juego de la dualidad.

La del Otro, cuyo universo nos roza sin llegar nunca a tocarnos, como en el *Duelo en las tinieblas* de la Ópera China, donde los dos cuerpos con sus armas se entrecruzan y evolucionan muy cerca uno de otro, describiendo con sus gestos y su enfrentamiento silencioso el espacio simbólico del conflicto.

La del juego cuyas reglas parecen surgir de otro lugar, sin justificación, al igual que la suerte, eterno principio injustificado.

La del femenino y el masculino —la evidencia de su duelo— siendo ambos aquello en lo que el otro está destinado a perderse.

La del Bien y el Mal.

Lo más difícil es concebir el Mal, plantear una hipótesis del Mal. Sólo la han planteado los heréticos —maniqueos y cátaros— en la visión de una coexistencia antagonica de ambos principios cósmicos iguales y eternos, el Bien y el Mal, a un tiempo inseparables e irreconciliables. Desde esta perspectiva, la dualidad es primordial, es la forma original, tan difícil de concebir como la hipótesis del mal.

Porque la fantasía siempre es la del Uno como principio, la del principio único que preside el principio y el fin. El mundo es Uno y debe volver a serlo. Es la utopía misma de la razón filosófica. Es la versión integral del mundo, su ser y su identidad. Podemos concebir que el Uno se divida, pero para recomponer mejor su unidad, porque esta unidad es el dogma de fe y toda visión en términos de dualidad es herética.

La hipótesis dual ha tenido que ser muy poderosa para haber sido objeto de tantas persecuciones a lo largo de la historia. Desde que desapareció, primero de la teología y después de toda la filosofía moderna, todo lo que se considera relativo a un principio del mal ha pasado a ser fundamentalmente irreal y marginal. Toda idea de un destino final diferente del Bien ha desaparecido del campo del análisis. Se ha convertido en el verdadero pensamiento único, y el Mal sólo actúa en este mundo como figurante inteligente, exiliado en pensamiento, a la espera de verse erradicado en los hechos. Pareciera no obstante que su principio permanece intacto, que su radicalidad es inexpugnable y que, al menos en nuestro mundo, nos lleva un cuerpo de ventaja.

Los filósofos nunca se preguntan: ¿Por qué el Mal y no el Bien? Y es porque, como tampoco los teólogos, no creen en la realidad del Mal. O más bien no creen en la dualidad del Bien y del Mal. Sólo plantean el Mal para absorberlo en una reconciliación final, en una síntesis dialéctica. El Mal siempre es irreal, siempre está a sueldo del Bien: en el fondo es alegórico. Desde la perspectiva maniquea, por el contrario, el Mal tiene su destino propio, sólo procede de sí mismo, eternamente enigmático. De él surgen el mundo y la materia y toda cosa creada. El Bien es la figura alegórica en un mundo dominado por la instancia categórica del Mal.

El Mal es intratable, ya que es a un tiempo el principio, el motor y el final. Y el reconocimiento del Mal ya forma parte del Mal. Pero, si el Mal es la regla y el Bien la excepción, si la salvación concreta adopta la forma de una destrucción acelerada y si la suerte está echada, ¿por qué debatir sobre el Bien y el Mal?

Pero la suerte no está echada y lo apasionante son las formas de aparecer y de transparecer del Mal sobre un fondo de hegemonía universal del Bien. ¿Cuál de los dos está al mando de la locomotora suicida?

En realidad, el Bien y el Mal no se oponen, su esencia es asimétrica. No proceden del mismo movimiento y no son de la misma naturaleza. Entre ellos hay un cierto equilibrio antagonista.

Si se limitaran a diferenciarse y oponerse —de tal modo que la elección entre ambos, que está en la base de nuestra moral, fuera posible—, entonces nada impediría que cada uno de ellos se hiciera autónomo y se desarrollara por sí mismo, y que así el mundo se homogeneizara desde el Bien o desde el Mal. Es a lo que parecemos abocados en la actualidad: a la homogeneización del mundo mediante el Bien y a la reclusión del Mal en un museo imaginario. Sin este equilibrio antagonista, estaríamos a la merced de las fuerzas del Bien. En este sentido, el Mal nos protege de lo peor que sería la proliferación automática de la felicidad, homóloga de la proliferación automática de las células cuando deja de funcionar el mecanismo de su muerte programada.

Tradicionalmente, sólo somos sensibles a la amenaza que hacen pesar sobre el bien las «potencias del Mal», y sin embargo, la amenaza que hacen pesar las potencias del Bien son las realmente fatales para nuestro mundo venidero.

No obstante, el juego no se detiene aquí, y su complicidad es más extraña. El Mal empuja al Bien (la acumulación de las fuerzas positivas) al exceso y la desregulación, la proliferación del Bien libera lo peor. A través de todas nuestras técnicas de realización incondicional del Bien se perfila el Mal absoluto. El Mal se ha convertido en una realidad determinante, escribe Jung: «En los abismos del Mal que constituyen el pasado humano, pestes, suplicios, guerras, hambrunas, enfermedades, el Mal no era una realidad determinante. No tenía posibilidad de acceder a una idea superior de lo humano, a una realidad opuesta, y algo, atravesando el océano de llamas, quedaba indemne.» Jung

añade: «Un Bien al que se sucumbe pierde todo su carácter ético» (maravillosa fórmula: ahora ya no sucumbimos al Mal, sino al Bien). «¿Y qué es un Bien sin carácter ético, sino un aspecto de la legislación del Mal? Tenemos, con la radio, el teléfono, excelentes hospitales, baños calientes, tolerancia religiosa, leyes moderadas, ausencia de guerras (para los sectores más poderosos del planeta), una inundación de Bien amoral, producido sin interrupción por la entidad Mal, por las tinieblas asentadas en el poder; es una terrorífica novedad contemporánea.» (Ceronetti, *Pensieri del tè.*)

Sólo el Mal y la destrucción en todas sus formas siguen teniendo el lustre de la trascendencia. Todos los valores trascendentes han sido absorbidos por la tecnología, por lo que el Bien ha conquistado la inmanencia, abandonando así la trascendencia a las fuerzas del Mal. «Las técnicas nuevas son bien pensantes por ellas mismas y representan no sólo la racionalidad, sino la caridad. La virtud ya no puede rivalizar con las máquinas y los medios de transporte. Sólo le queda hacerse diabólica y recuperar su inspiración en el Mal. Como las máquinas se han puesto a encarnar la idea del Bien, la destrucción y la tecnología de la destrucción han adoptado un carácter metafísico... La aniquilación ya no es más que una metáfora.» (Ceronetti.)

El Bien, que fue metáfora ideal de lo universal, se ha convertido en una realidad inexorable, la de la totalización del mundo bajo el signo de la técnica. De golpe, el Mal recupera toda la fuerza de la metáfora.

La negación del Mal forma parte del tratamiento homeopático de nuestro mundo: el del Bien con el Bien. Sin embargo, el Bien se destruye a sí mismo: la optimización de los sistemas los acerca a su disolución. Y esta homeopatía del Bien por el Bien se convierte en la del Mal por el Mal. Universalidad del Bien, transparencia del Mal.

«¿Y si el mundo no hubiera empezado hasta ahora a desplegar en toda su amplitud, con unos límites que siempre serán incalculables, su origen a partir de un principio esencialmente opuesto al del Bien, de un principio del Mal? Esta gran Tribulación se manifiesta como una guerra inexplicable, de la que las guerras históricas apenas han

sido vagas encarnaciones...» Como las leyes biológicas, el Mal es imposible de modificar. Sólo se deja someter por los que resultan útiles para sus fines, que son el Mal y nada más. El Mal penetra, y no es penetrado. Conoce y no es conocido. En cuanto a saber si es engendrado o no, no hay respuesta. Persisten el estupor y la indignación ante sus efectos cuando se hacen de golpe demasiado evidentes. «El mundo se unifica, sí, pero por el Mal y con vistas al Mal.» (Ceronetti.)

Hipótesis más inmoral todavía: el Bien y el Mal son reversibles. No sólo no se oponen, sino que pueden intercambiarse el uno por el otro, y su diferenciación a fin de cuentas no tiene sentido. Por supuesto, no se trata de la inocencia de antes de la distinción entre el Bien y el Mal, se trata, en nuestro universo, de una confusión del Bien y del Mal que es el signo mismo del Mal, como la indiferenciación de lo Verdadero y de lo Falso es el signo mismo de la simulación.

Es la hipótesis del iceberg: el Bien sólo es la parte emergente del Mal, el Mal la parte sumergida del Bien (una décima parte /nueve décimas partes!). No existe solución de continuidad entre ambos, sólo una línea de flotación. Por lo demás, están hechos secretamente de una misma sustancia, una misma masa que vuelca de vez en cuando y el Bien se convierte en el Mal y el Mal aflora a la superficie. Y cuando el calor disuelve el iceberg, todo vuelve a la masa líquida del «ni Bien ni Mal». Tomar en cuenta únicamente la parte visible del fenómeno (el Bien) es correr el riesgo de una colisión mortal con la parte oscura y sumergida de la realidad (el Mal), cuya masa es infinitamente superior. La aventura del *Titanic* lo ilustra claramente (nunca se supo lo que ocurrió con el iceberg, encarnación «viviente» del Mal).

El Bien y el Mal se infiltran hasta el corazón del alma humana y allí cierran un compromiso secreto. Saul Bellow, *Herzog*: «Dice que en la naturaleza sólo el hombre duda en hacer el mal. Sin embargo, esta repugnancia ante el mal va unida a la necesidad de devorar. Este organismo, para mantenerse frente a la muerte utiliza la existencia de otros seres.

Succiona y destruye lo que necesita en su medio. El resultado es una actitud particular de los humanos, que consiste en admitir y negar el mal al mismo tiempo. Tener una vida humana e inhumana al mismo tiempo. Morder, tragar, y al mismo tiempo tener piedad de lo que se come. Tener sentimientos y, al mismo tiempo, comportarse con brutalidad. Se ha dicho (¿y por qué no?) que la repugnancia ante el mal era en realidad una forma extrema, una forma deliciosa de sensualidad, y que aumentamos las delicias del mal añadiéndoles la emoción y la piedad... No obstante, existen las realidades morales con tanta seguridad como existen las moleculares y atómicas. Sin embargo, es indispensable admitir en nuestros días las peores posibilidades. No tenemos elección en este terreno.»

No tenemos elección entre el Bien y el Mal, ya que sólo son la transfusión o la transfiguración el uno del otro, en el sentido literal en el que cada uno adopta la imagen del otro de acuerdo con una curva del universo moral que es la misma que la del espacio físico no euclidiano. La irresistible tendencia del Bien a producir efectos contrarios negativos sólo tiene igual en la inclinación secreta del Mal a producir finalmente el Bien. Ambos rivalizan en eficacia contradictoria a más o menos largo plazo. Otra razón por la que la elección es imposible, es que el Mal no está en absoluto opuesto al Bien, y que su contraposición especular es una ilusión óptica. Sólo el bien se afirma como tal, el Mal no se afirma. Como la Nada, de la que es el *análogo*, es perfecto, porque no se opone a nada. El Bien y el Mal, como lo masculino y lo femenino, son asimétricos: no son ni el espejo ni el complemento ni el contrario uno de otro. Su relación es más bien irónica. Uno de los términos se burla del otro y de su propia posición. En lo esencial, son incomparables. Es donde reside la debilidad de todos los análisis en términos de «diferencia». Los términos asimétricos no dejan lugar para una «diferencia». El Mal es más que diferente, ya que no se compara con el Bien, y de esta forma no nos deja elección.

Era necesario encontrar una salida a esta imposibilidad de definir el Mal y de plantearlo como tal. Esta salida, la en-

contramos en la confusión entre el Mal y la desgracia. La desgracia (la miseria, la violencia, el accidente, la muerte) se convierte en la transcripción en la realidad de la instancia espiritual del Mal. Al no poder enfrentarnos con él como «realidad dominante» en toda su ambivalencia, en su fatalidad (afortunada o desafortunada), al no poder abarcar el Mal, nos aferramos a la desgracia como solución de repuesto.

La desgracia es más sencilla, podemos enfrentarnos a ella con la caridad y la virtud, con el conocimiento o con la compasión. Es un objeto sensible, que se puede compartir. En la desgracia, las víctimas son las víctimas, mientras que en la esfera del mal, es mucho más difícil diferenciarlas de los verdugos. Y, sobre todo, permite, al combatirla, dar un sentido concreto al Bien y al ejercicio del Bien (también difícilmente definible). Frente a la desgracia, el Bien puede por fin materializarse y probar lo que vale, cosa que no puede hacer frente al Mal, que siempre avanza enmascarado o de tapadillo.

También al Mal le cuesta mucho probar lo que vale. Cuando quiere manifestarse como tal, a través de la violencia, el crimen, la perversión, la transgresión, cuando quiere enfrentarse con el Bien, cae en la misma trampa y en la misma ilusión moral. Superstición desesperada la de Sade y la de todos los intentos de convertir el Mal en un principio de acción. Es como si existiera una imposibilidad de hacer el mal por el mal. (A falta de hacer el mal, siempre se puede causar la desgracia de otros, pero es una ilusión óptica, como la que consiste en causar la felicidad.)

A corto plazo, podemos engañarnos con la posibilidad de elegir entre el Bien y el Mal, con una esperanza razonable, pero es algo que sólo vale para un espacio de tiempo milimétrico, en el que es posible desplegar un juicio moral. Las prolongaciones de la acción, allá donde se enmaraña, se anula o reniega de sí misma, se nos escapan. El propio tiempo envuelve cada acción con el signo de su final, haciéndolo recaer en el juego aleatorio del mundo, entre-cortado con breves chispazos de racionalidad.

¿Y dónde está entonces nuestra libertad? En una «franja» determinada existe un ejercicio posible de la libertad: el

de una realidad moral cuya existencia, como dice Saul Bellow, debemos reconocer al igual que la de una realidad molecular y atómica. De la misma forma que un orden determinado de fenómenos corresponde a la física clásica y que otra realidad (¿sigue acaso siendo una «realidad»?) corresponde a la relatividad y a la física cuántica, existe una realidad moral y un orden del entendimiento que corresponden a la metafísica clásica y a la distinción entre el Bien y el Mal, y otra (micro)física mental que no es en absoluto del mismo orden, un universo de la relatividad y de la indiferenciación entre el Bien y el Mal, en el que la cuestión de la libertad ni siquiera se llega a plantear. ¿Se trata también aquí de una «realidad», o bien en el fondo no hay más «realidad» que la que cae bajo en la esfera del juicio moral, del imperativo que fundamenta este mismo principio de realidad, es decir, una definición absolutamente tautológica?

De todas formas, los dos universos no responden a las mismas leyes. O más bien, sólo lo real responde a unas leyes, a unas distinciones convencionales. Lo que lo supera ya no responde a ellas y los conceptos de voluntad, de libertad, de finalidad, dejan de funcionar. Es necesario, pues, inventar en el espacio metafísico (el del Bien y el Mal, lo Verdadero y lo Falso) el mismo salto «inmoral» que fue en física el salto teórico hacia la relatividad y la física cuántica.

La existencia del Mal no es un misterio. Existe una evidencia del Mal (apariencias, ilusión e incertidumbre), como una fórmula de base de nuestra existencia mortal. Lo real, por el contrario, tal y como nos lo representamos, con sus determinaciones causales y sus efectos de verdad, es un fenómeno excepcional, en realidad el único misterio verdadero. Y de este misterio, nunca averiguaremos los secretos, pues en el eterno equilibrio entre el Bien y el Mal nunca sabremos dónde está la prioridad: ¿en el Bien, como nos empuja a creer toda nuestra cultura, o en el Mal y su aventura espiritual?

La maraña entre ambos es tanta como en un monograma de letras entrelazadas. Si nos dirigimos indefectible-

mente hacia el Bien por un camino lineal, llegamos con toda seguridad al Mal siguiendo una curvatura diferente.

No obstante, la hipótesis más probable es la del triunfo de la solución final, la de una integración sistemática mediante un principio único, que supondría un «servicio completo». En esta noche ontológica, todo está disponible en bloque, sin consideraciones de detalle. Nuestra pertenencia a un concepto integral e integrista del mundo y de la sociedad ya está muy avanzada. Vamos camino del crimen perfecto, perpetrado por el Bien y en nombre del Bien, de la perfección implacable de un universo técnico y artificial que verá la realización de todos nuestros deseos, de un mundo unificado por la eliminación de todos los anticuerpos. Es nuestra fantasía negentrópica de una información total. Que toda la materia se convierta en energía, que toda la energía se convierta en información, que todo en el lenguaje pase a ser significante. Que todos los genes sean operativos. Que todo acceda a la conciencia de sí, etc. Abolir la ausencia, el vacío, la insignificancia. Fantasía (hasta el nivel atómico) de una masa sin intersticios, sin distancia interior, de una densidad infinita, tal, que está abocada a un hundimiento gravitatorio. Fantasía a nivel humano de abolición de toda negatividad, para producir una sustancia humana cada vez más densa, en interacción y promiscuidad totales. Recoger el tiempo en un punto, el espacio en un instante. Que todo sea pleno, esté saturado, sea exhaustivo.

Desde esta hipótesis, hacia la que nos orienta una especie de compulsión ciega, debemos concluir con Ceronetti que «la salvación concreta asume la forma de una destrucción acelerada», pero no es el Mal, es el Bien quien «lleva evidentemente los mandos de la locomotora suicida».

La otra hipótesis, la hipótesis dual, plantea la posibilidad radicalmente opuesta de un mundo unificado y un principio único. Por definición, lo Uno es Uno y sólo

puede repetirse hasta el infinito. Y entonces, ¿mediante qué combinación extraña se transforma la vida? ¿Por qué va a elegir diferenciarse, metamorfosearse y morir en lugar de perseverar en su ser por totalización irreprimible? ¿Por qué una forma cualquiera no se va a realizar hasta el delirio? ¿Por qué un pensamiento cualquiera no se va a exacerbar hasta la locura? Si planteamos un solo término de partida, no vemos qué podría interrumpir su curso perpetuo. Entonces, es que nada parte de un solo principio y la dualidad es la regla del juego. Retomemos una intuición mitológica: en cada acción del hombre, siempre se enfrentan dos divinidades, y ninguna queda vencida, y el juego no tiene fin.

Si el mundo no fuera la manifestación impenetrable de dos principios adversos, entonces no estaríamos atrapados entre dos certidumbres relativas y una incertidumbre radical. Sólo tendríamos certezas absolutas. «*Incetitude does not exist (bur are you sure?)*». Es el mismo dilema con el que se enfrentaba Cioran: «Hay que elegir, decía, o la realidad o la ilusión.» O el mundo es totalmente real, o es totalmente ilusión. Cualquier componenda entre ambos extremos es un pensamiento débil.

De la misma forma, hay que elegir: el Cielo o el Infierno; no hay Purgatorio. Es el principio único o la dualidad; no hay término medio. Todo el pensamiento contemporáneo de la alteridad se despliega sin embargo bajo el signo del compromiso «dialéctico», según las innumerables variantes de un pensamiento blando, altruista, humanista, pluralista; en realidad, el espejismo de una invocación del Otro. Sólo hay alteridad radical en la dualidad. La alteridad no se basa en una vaga dialéctica del Uno y el Otro, sino en un principio irrevocable. Sin este principio dual y antagonista, nunca encontraremos más que una alteridad fantasma, los juegos especulares de la diferencia y de una cultura de la diferencia en la que se ha perdido el gran pensamiento de la dualidad. Por eso son necesarios el Mal y el Infierno. Si no, estamos en el Purgatorio con la salvación para todos, el «derecho a la salvación». Sí, pero si ya no hay condenados, tampoco hay elegidos, una cosa no va sin la

otra. Y si todo el mundo está virtualmente salvado, ya nadie lo está, la salvación deja de tener sentido. Hacia eso vamos, hacia un perfil económico: la equivalencia del mérito y de la gracia, y la redención para todos. Y Dios no se puede prestar a este intercambio anodino, en el que ya no tiene razón de ser, pues se ha convertido en un simple equivalente general. ¿Y por qué se va a tomar el trabajo de mantener una eterna fábrica de castigos? Y si todo el mundo está salvado, ¿dónde estaría el gozo de los elegidos, privados del espectáculo de los condenados y de su suplicio? Es necesaria, por lo tanto, una presencia irrevocable del Mal y del Infierno. Es más, para ello se necesita un decreto inapelable, para que no se pueda cuestionar esta dualidad en beneficio de una supuesta reconciliación final. La teoría de la predestinación no tiene más sentido que hacer imposible el intercambio anodino entre el Bien y el Mal.

Si el mundo es lo que no tiene doble, es porque es dual en sí mismo, en su versión original, y sólo pasa a ser unitario en su versión «doblada».

Una ruptura de la simetría inaugura la existencia del mundo visible. La materia, la vida, el pensamiento mismo resultan de una ruptura de la simetría. El sujeto y el objeto, el masculino y el femenino son asimétricos. Y de esta asimetría procede su atracción recíproca. Para que dos cosas puedan equivalerse e intercambiarse, tienen que ser arrancadas a esta atracción recíproca, no deben poder metamorfosearse la una en la otra, porque en ese caso nos encontraríamos en el jardín de Alicia, es decir, en el país de las Maravillas, de las transmutaciones incesantes, de las ideas, de las palabras en el uso brillante del lenguaje, en el pensamiento ingenioso, de lo humano y lo inhumano, de la vida y la muerte, de un sexo en el otro y, finalmente, del Bien y del Mal, a través de todas las convulsiones de la Razón Moral.

Toda vida juega así con la muerte, todo cuerpo con sus anticuerpos, toda partícula con su antipartícula, cada sexo con el otro, de acuerdo con una especie de dualidad interna que hace que nada, ni las formas, ni el sentido, ni la masa viva, proliferen hasta el infinito.

Cuando el principio unitario se despliega con toda su violencia queda roto este equilibrio de la vida y la muerte. Allá donde se recrea una simetría o una relación especular (del mundo y su doble, del sujeto y el objeto), es a cambio de la liquidación de esta dualidad fundamental. Es el precio que hay que pagar para llegar a una solución final, la de una realidad unificada, una síntesis universal a la sombra de un principio único.

Sociedad disociada, sociedad paralela

No obstante, la suerte no está echada, porque a medida que nuestro universo se mundializa y nos identificamos, de grado o por fuerza, con este universo integral, la dualidad reaparece en todas las modalidades de desorganización que habitan nuestros sistemas, y hasta en la negación que enfrentamos a nuestro propio cuerpo y a nuestra organización mental en la locura, el vértigo, la ausencia, la desaparición.

Ni siquiera es una cuestión de vuelta de lo reprimido (vestigio de una interpretación mecanicista del equilibrio de fuerzas), se trata simplemente de que toda energía liberada libera una energía antagonista, que toda diferencia segrega una indiferencia igual, que toda verdad segrega una incertidumbre más grande todavía, que no hay excepciones para lo que no es en absoluto un principio económico, sino una regla simbólica, y que la economía de todos los sistemas se rompe contra el desconocimiento de esta dualidad fundamental, que se impone entonces a través de todas las formas de clandestinidad, de disociación, de una inversión generalizada y catastrófica de la situación.

Toda sociedad en vías de integración y de homogeneización tiende, a partir de un determinado umbral crítico (que nuestras sociedades ya han superado ampliamente), hacia la disociación. Se puede homogeneizar, integrar sin tasa, pero la separación tendrá lugar de todas formas. La

exclusión y la discriminación serán directamente proporcionales al «progreso» de la integración. No es posible superar el antagonismo de ambos principios, cuya incidencia en nuestras sociedades modernas es el resurgir de una sociedad paralela, de un mercado paralelo, de un circuito financiero paralelo, de una medicina, de una moral, incluso de una realidad y una verdad paralelas.

Cualquier régimen de control y de interdicción crea una situación irregular, clandestina, anómala: un mercado negro. La prohibición y sus consecuencias, siguiendo el modelo de la del alcohol de los años treinta, se ha convertido en un mecanismo automático, por así decirlo, en una segunda naturaleza de nuestro sistema. El mercado negro del trabajo, que corresponde a una desregulación del mercado oficial (tenemos ahora incluso un mercado negro del paro, que se superpone al paro real), el mercado negro de la especulación financiera, el mercado negro de la miseria, el que circula al margen de los circuitos oficiales, el del sexo (la prostitución), el de la información (las múltiples redes y los servicios secretos), el de las armas (mercado negro estatal, pero también secreto) y, por supuesto, el mercado del arte, verdadero mercado negro que corresponde a una especie de estado de excepción y de pánico en el campo estético. *Last but not least*: el mercado negro del pensamiento. El ambiente liberal-democrático, que absorbe virtualmente todas las divergencias ideológicas, o que aparenta dejar libre curso a todas las diferencias, equivale a un estado de prohibición avanzada del pensamiento, que no tiene más opción que pasarse a la clandestinidad, una suerte para él, por otra parte (de momento, no forma parte de los derechos humanos, pero no falta mucho). En cuanto a la alteridad, ha dejado de existir en el mercado oficial, la ha matado la confraternidad. Aparece entonces automáticamente un mercado negro de la alteridad, que, como de costumbre, está en gran medida en manos de los traficantes: se trata nada menos que del racismo y todas las formas de exclusión. Alteridad de contrabando, cuyas variantes (incluidos el nacionalismo, las sectas, etc.) adquirirán cada vez más virulencia en una sociedad desesperadamente inte-

grista, unificadora, homogeneizante. Toda socialización está condenada a desarrollar, con toda la criptolegalidad del mundo, todas las formas de mercado negro. Las estructuras monopolísticas (y cualquier Estado lo es, ya que aspira al monopolio de lo político y de lo social) siempre acaban segregando una sociedad parapolítica, una mafia cualquiera que controlará esta forma secreta de corrupción generalizada. Combatir a esta mafia es, por parte del poder, pura hipocresía, ya que emana de él y, en el caso imaginable en el que consiguiera reducirla, sería porque toda la sociedad se habría convertido en una contrasociedad y el Estado en una función inútil.

Todo, o lo esencial, tiene lugar fuera de los circuitos oficiales. Se trata de un hecho regocijante en cierta forma. Hay un toque de agudeza en este doble juego, en esta perversión que se resiste a toda normalización, en estas estructuras ocultas que burlan a los poderes, en este mercado negro de lo social. De todas formas, ¿qué se puede esperar de una sociedad purificada de toda clandestinidad? Finalmente, tiene la última palabra Mandeville, para quien el cuerpo social sólo funciona a través de su inmoralidad y sus vicios, aunque esta inmoralidad no se puede reconocer: también forma parte del mercado negro de la verdad.

Es nuestra versión moderna y corrompida de la «parte maldita», parte excedente, residual, peligrosa, que las sociedades arcaicas sabían administrar tan bien a través de la institución de un doble circuito, de un registro dual del intercambio: útil y suntuario. Sólo está «maldita» para nosotros. Por haber universalizado los intercambios en una modalidad única y haber obviado esta distinción simbólica, una parte de nuestros intercambios y de nuestras relaciones sociales ha caído en la oscuridad, en una clandestinidad en la que sigue desarrollando una existencia ilegal, como los dioses paganos siguen llevando una existencia furtiva y supersticiosa bajo la égida de la cristiandad. Así es como nuestras estructuras esenciales de decisión y de poder, nuestras redes, nuestros capitales se instalan en la órbita del secreto, de la especulación, de una ilegalidad tan generalizada que ha dejado de serlo. Se trata, por así decirlo, de

una continuidad del Mal, la continuidad de una ilusión vital, de una corrupción vital que podríamos creer inscrita en la naturaleza. Sin embargo, está inscrita en el pensamiento, y porque está inscrita en el pensamiento, es irreductible en los hechos.

Esta profunda disociación de todas las formas de la sociedad corresponde a una verdadera insurrección silenciosa. Eco de estos pueblos exiliados por el Emperador victorioso tras los espejos y destinados a no ser más que el reflejo de su vencedor. Pero un día, dice Borges, estos pueblos sometidos empezarán a parecerse cada vez menos a sus amos, acabarán por romper los espejos y hacer irrupción en el imperio para devastarlo. Así vemos rebelarse contra el principio de la representación, aunque sea en silencio, a poblaciones enteras para las que el ejercicio de esta libertad se ha transformado en representación forzosa y en ridícula farsa.

Se trata de una rebelión muy profunda, que afecta al corazón del sistema político. ¿Qué importa al individuo moderno, el de las redes y lo virtual, el que se multiplica en lo operativo, qué le importa estar representado? Se ocupa de sus cosas, eso es todo. ¿Qué le importa la trascendencia? Vive muy bien en la inmanencia y en la interacción. ¿De qué le sirve una voluntad política, una voluntad colectiva, esta chispa de soberanía que delegaba en la organización social? Ya no hay delegación de voluntad ni de deseo. La pantalla de la comunicación ha roto el espejo de la representación. Sólo circulan sombras estadísticas por la pantalla de las encuestas. Ya no hay contrato social: sólo funciona el retorno de imagen en la pantalla de los medios de comunicación. El único capital simbólico del ciudadano es el de su desinterés y su miseria política, la misma que gestionan nuestros representantes oficiales (y ése es el secreto de su corrupción).

Insurrección política de los hombres que ya no desean ser representados, insurrección silenciosa de las cosas que ya no desean significar nada. El contrato de significado, este contrato social entre las cosas y su signo, parece también quebrado, al igual que el contrato político, de modo que cada vez nos cuesta más representarnos el mundo y descifrar su sentido. Las propias cosas se rebelan contra el desciframiento. ¿O quizá sea que ya no tenemos ganas de descifrarlas? La propia imaginación del sentido está enferma.

No obstante, seguimos entregándonos a la comedia de la representación. Una buena ilustración de esta farsa moderna la tenemos en el *Dokumenta* de Cassel 1997, con la instalación de la «Pocilga». De puntillas ante una cerca, los espectadores hunden sus miradas en una porqueriza y un gran espejo les hace frente al otro lado, en el que pueden mirarse observando a los cerdos. Luego rodean la instalación y se instalan tras el espejo, que resulta no tener azogue, a través del cual pueden ver los cerdos, pero también los espectadores de enfrente, que miran a los cerdos. Y que a su vez ignoran, o parecen ignorar, que son observados. Es la versión contemporánea de *Las Meninas* de Velázquez y del análisis de Michel Foucault sobre la edad clásica de la representación.

No sólo las personas ya no quieren estar representadas; ni siquiera desean ser «liberadas». ¿Liberadas de qué y en función de qué? ¿Contra qué trocar esta libertad? ¿Qué es lo que se intercambia en el sistema de la representación? Esta imposibilidad de encontrar equivalente en hechos a esta libertad y a este derecho a la representación constituye el actual fracaso de lo político. ¿Por qué tomarse el trabajo de significar y de tomar un sentido cuando todo circula tan deprisa que nada tiene tiempo de transformarse en valor? Para desear lo que los hombres desean actualmente, no necesitan ser libres. Para decir lo que tienen que decir, no necesitan estar representados. Para ser lo que son ni siquiera necesitan reconocerse como tales.

Así encontramos esa abstención creciente, epidémica (no sólo electoral, esta última no es más que un símbolo),

la indiferencia larvada, la indiferencia viral, a su vez en vías de infectar el sistema y de borrarle el disco duro. Estas cosas ya estaban presentes hace veinte o treinta años, en el análisis del silencio de las masas como rechazo de la representación, como desautorización de la libertad política. En este mundo desenfrenado, la agonía del sistema político es de una lentitud mortal. Así es como vivimos en un mundo que ya no es el nuestro, pero del que somos cómplices con total ambigüedad. Sujetos presa del fantasma de su existencia y de su libertad, sujetos ahora insolventes, abocados a una deuda insoluble (porque ya no queda nadie para rescatar esta deuda, ni causa a la que sacrificar la vida).

No obstante, tras esta transparencia, tras este vértigo de una presencia virtual, tras esta indiferencia, ¿no existe para todos una exigencia de otro orden: la de ser lo que son, ya no por defecto, por requerimiento de no ser más que lo que son, sino por exceso, transfigurando esta pérdida de la representación en un vértigo de la presencia pura? ¡Por fin la oportunidad de ser lo que somos sin pasar por la representación! ¡Por fin la oportunidad de desear lo que deseamos sin pasar por la libertad! Para ello, efectivamente, no necesitamos a nadie. Cioran: ¡«Qué lástima que para encontrar a Dios haya que pasar por la fe!»

Transferencia poética de situación

Más allá de la inteligencia artificial: Radicalidad del pensamiento

La hipótesis de una identificación total del mundo y del pensamiento bajo un principio único sólo es la hipótesis más general. La otra hipótesis supone una inversión poética de situación, donde el triunfo mismo del Bien y del Principio Único se abre sobre la singularidad absoluta del mundo y del pensamiento.

Cambio radical de evaluación: todos estos sistemas técnicos de resultados óptimos, de resultados ilimitados del mundo, paradójicamente, al absorber toda la información, al concentrar todas las funciones, dejan vía libre al ejercicio de un pensamiento liberado de toda finalidad, de toda «objetividad», devuelto a su inutilidad radical.

Si hay en nuestro sistema una función a punto de volverse totalmente inútil, es el pensamiento.

Entre las innumerables prótesis maquinísticas gracias a las cuales tratamos de producir una síntesis artificial de todas las actividades posibles del ser humano, la inteligencia artificial (con todas las tecnologías informáticas) es actualmente la más prestigiosa y la más cargada de consecuencias. Es nuestra verdadera quimera. Somos desde hace tiempo quimeras vivas, mixturas extrañas de hombre y de máquina y hemos llegado a vivir, con el paso del tiempo, en un cóctel quimérico de culturas, de signos, de diferen-

cias, de valores, incluida esa empresa quimérica que es la clonación, pues nos hemos acoplado con nuestro doble genético. Y el más bello conjunto quimérico es el acoplamiento del pensamiento con su réplica informática exacta en la inteligencia artificial, jugando con la línea de demarcación de lo humano y lo inhumano en el orden del pensamiento, y a modo de burla de éste, al igual que la clonación genética constituye una burla de la especie.

Pronto, hasta esta burla dejará de ser concebible, se desvanecerá en la indiferenciación de la esfera informática. Antes de que sea demasiado tarde, digamos que la inteligencia artificial es incompatible con el pensamiento precisamente porque este último no es una operación, es imposible de canjear por nada, y sobre todo, en ningún caso por la objetividad de un cálculo operativo, de tipo *input*, *output* y *comput*, razón por la cual no puede tomar su relevo ninguna máquina, ni se le puede encontrar equivalente maquinístico. Y desesperado por esta situación, el hombre se ha consagrado a materializarla en un dispositivo técnico. ¿Quizá el pensamiento tiene en el fondo horror de sí mismo en su inacabamiento, en su forma imposible de verificar, siempre cómplice de una incógnita y de una ilusión inapelable, y desea presentarse como función, realizarse como deseo? En este sentido, todo el edificio de la informática sería la realización de este deseo perverso, tratando de desvanecerse ante su equivalente virtual como la especie humana trata de desvanecerse ante su equivalente genético. Y al igual que el advenimiento del clon es la solución final al problema de la sexualidad y de la reproducción, así la inteligencia artificial constituye la solución final al problema del pensamiento.

Felizmente, todo tipo de cosas hacen fracasar esta equivalencia técnica: la sensación, la percepción, el placer, el sufrimiento. Tranquilidad: tratamos de encontrar a todas estas cosas equivalentes de síntesis, pero de momento todavía no hay ninguna máquina que las sustituya.

Lo que sigue diferenciando el funcionamiento del hombre del de las máquinas, incluso las más «inteligentes» es la

embriaguez de funcionar, de vivir, el placer. Inventar máquinas que tengan placer va más allá de los poderes del hombre. Todo tipo de prótesis pueden aumentar su placer, pero no puede inventar nada que experimente placer como él o mejor que él, o que lo experimente en su lugar. Máquinas que se desplazan, que trabajan, que calculan mejor que él, sí; pero no hay extensión técnica del placer del hombre, del placer de ser hombre. Para ello, las máquinas tendrían que poder inventar al hombre, o tener idea de hacerlo. Es demasiado tarde. Sólo pueden prolongarlo o destruirlo. Las máquinas tendrían que ir más allá de lo que son: máquinas metafóricas, máquinas parabólicas, máquinas excesivas. Incluso las más inteligentes, sólo son exactamente lo que son, salvo quizá en el accidente y en la debilidad que les podemos siempre atribuir como un deseo oscuro. No tienen este exceso irónico de funcionamiento, este sufrimiento, no caen en la tentación narcisista, y ni siquiera están seducidas por su propio saber. Lo que podría explicar su melancolía profunda, la tristeza de los *computers*. Todas las máquinas están solteras...

Un día, sin duda, algunas aprenderán a dar señales de placer, y de muchas más cosas, pues la simulación es algo a su alcance. Sin embargo, sólo imitarán nuestros mecanismos psicológicos y sociales, que ya se ocupan por todas partes de multiplicar los signos del deseo, del sexo y del placer, de la misma forma que la clonación biológica se limita a plagiar nuestros mecanismos culturales, desde hace tiempo abocados a la reproducción en cadena.

En la interfaz cibernética ya se están organizando dispositivos dirigidos a reproducir la complejidad de lo sensible. Tocarse virtualmente a distancia. Utilizar la sutileza del aliento, el ritmo de las pulsaciones cardíacas para navegar hacia nuevos entornos virtuales. *Teleperformance*, *Very Nervous System*, *Telematic Dreaming*. La propia interfaz es una quimera, en el injerto o el acoplamiento surrealista del hombre y de su pantalla, y más tarde en esos bioaparatos,

máquinas y organismos a partes iguales, que «reconfigurarán próximamente toda nuestra sensibilidad».

En el fondo, ¿de qué estamos hablando? ¿De transferir todo lo humano a lo inhumano o de lo contrario? ¿Se trata de transferir las funciones y los reflejos humanos al artefacto maquinístico o, por el contrario, de someter las tecnologías a unos reflejos humanos demasiado humanos? Ambas posibilidades son igualmente monstruosas, ya que lo humano y lo inhumano pierden simultáneamente su definición en esta interferencia. ¿De qué sirve esta vana reduplicación técnica de nuestras sensaciones, de nuestros gustos, de nuestro tacto, de nuestras operaciones mentales, si no es para librarnos de nuestra inteligencia natural?

Si los hombres crean o fantasean máquinas «inteligentes» es porque reniegan secretamente de su inteligencia, o porque sucumben bajo el peso de una inteligencia monstruosa e inútil: las máquinas son un exorcismo al poder manipularlas y burlarse de ellas. Depositar la inteligencia en manos de una máquina es, en el fondo, liberarse de la responsabilidad del saber, de la misma forma que depositar el gobierno en manos de nuestros políticos nos libera de la responsabilidad del poder.

Si los hombres sueñan con máquinas originales y geniales, es porque dudan de su originalidad, o prefieren librarse de ella y disfrutarla por máquinas interpuestas. Porque lo que ofrecen las máquinas es ante todo el espectáculo del pensamiento y los hombres, al manipularlas, se entregan al espectáculo del pensamiento más que al pensamiento mismo.

No en vano se les da el nombre de «virtuales»: mantienen el pensamiento en una suspensión indefinida, ligada a la decadencia de un saber exhaustivo. El hecho de pensar queda indefinidamente diferido. La cuestión del pensamiento ni siquiera se plantea, como tampoco la de la libertad para las generaciones futuras. Así, los hombres de la Inteligencia Artificial atravesarán su espacio mental inmóviles, atados a su *computer*. El Hombre Virtual será un minusválido motor y cerebral. Será el precio de la operatividad.

La confrontación de Kasparov y de *Deep Blue* (y después *Deeper Blue*), de un humano y un artefacto «inteligente», es un estupendo ejemplo de los balbuceos de lo humano enfrentado con sus máquinas inmatriciales, enfrentado con el control de su propia inteligencia, soñando con ser el jugador que supere al juego mismo.

El hombre sueña con todas sus fuerzas con inventar una máquina más poderosa que él, y al mismo tiempo no puede concebir que no sea el dueño de sus criaturas. Como Dios. ¿Podría crear Dios un ser que lo supere? Sin embargo, es lo que hacemos con nuestras criaturas cibernéticas, a las que ofrecemos la oportunidad de batirnos. Es más, soñamos con que nos superen. El hombre queda así atrapado en la utopía de un artefacto superior a sí mismo, que debe vencer para salvar la cara.

Si Kasparov venció a *Deep Blue* en un primer momento, es porque disponía todavía de un arma secreta: la intuición, el afecto, la estratagema, el juego y el doble juego, mientras que *Deep Blue* sólo contaba con su potencia de cálculo. En realidad, sólo Kasparov es un jugador, el otro no es más que un operador. El autómata nunca juega (salvo que lleve un hombre escondido en su interior, como el jugador de ajedrez de Van Klemperen). Además, Kasparov tiene en su haber la pasión humana del desafío, tiene a otro frente a él, una parte contraria. *Deep Blue* no tiene adversario propiamente dicho, evoluciona en el interior de su propia programación. El hombre tiene una ventaja decisiva, la de la alteridad, que es la premisa sutil del juego, con sus posibilidades de engaño, de farol, de sacrificio, de debilidad, mientras que el ordenador está condenado a jugar al máximo de sus posibilidades. Es decir, en el hombre, el cálculo lleva aparejado un poder irónico, el del pensamiento mismo, que supera a la «inteligencia». Mediante el pensamiento, el hombre puede desprogramarse sutilmente y pasar a ser «tecnológicamente incorrecto» para seguir dominando el juego. Sin embargo, esta situación es inestable:

el día en que prevalezca el idioma del ordenador y la potencia de cálculo, el día en que el hombre pretenda medirse con la máquina en su propio terreno, siendo «tecnológicamente correcto», entonces será irremediabilmente vencido. Hemos visto a Kasparov, tras el primer encuentro, inclinarse en esa dirección: rivalizar mediante el cálculo, y perder en cierta forma la esencia del juego.

A la inversa, sus adversarios (los técnicos programadores de *Deeper Blue*) se han olido el secreto y han perfeccionado la interfaz, inculcando al ordenador el pensamiento real del juego, haciendo que juegue contra su propia naturaleza calculadora, integrando en la máquina los reflejos humanos, atrapando a Kasparov en su propia trampa. «Se produjo algo increíble. *Deeper Blue*, antes del final, rechazó una jugada que todos los ordenadores habrían utilizado para inclinarse por otra más profunda que no le aportaba demasiada ventaja. Fue una elección sutil. Y más adelante, en una posición ganadora, cometió un gran error que permitió el jaque mate. ¿Cómo es posible, a algunas jugadas de distancia, jugar como un campeón y cometer ese grueso error? Es extraño...»

Los técnicos de IBM supieron inculcar a *Deep Blue* una fotocopia mental de lo humano para batir mejor al hombre en su propio terreno. A la inversa, los jugadores profesionales sueñan con batir a la máquina como tal, siendo más máquina que la máquina. En este reto, el hombre corre el riesgo de desestructurarse antes.

Que el ordenador consiga operar la síntesis artificial de algunas cualidades humanas, no quiere decir que se haya puesto a pensar. Se limita a suscribir el proyecto tecnocrático de reinscripción de todos los elementos en una realidad virtual de tres dimensiones. No es nada nuevo: ya se había logrado con Taylor rehumanizar el trabajo industrial sin cambiar nada en la naturaleza de la explotación. Lo inhumano puede imitar a lo humano a la perfección, sin dejar por ello de serlo.

Todo descansa aquí en la diferencia entre inteligencia y pensamiento. El postulado de Turing desde un principio es que la inteligencia se puede aislar de todo sustrato físico, de todo referente sensible. La inteligencia no es la del hombre integral, es una versión funcional y cerebral de la ideación, y podremos liberar a través de ella una idealidad del hombre circunscrita a su cerebro. Realizar un corte radical entre el cálculo y el cuerpo, e inventarse sobre esta base un cuerpo espectral y definitivo, un cuerpo exotérico, libre de toda incertidumbre carnal y sexual, un cuerpo sin profundidad, reinventado a partir de la pantalla como piel, como película táctil, lejos de toda sensibilidad orgánica. Tal es la perspectiva de las máquinas inmateriales.

De hecho, esta idealidad es engañosa. El usuario ocupa la máquina como si fuera otra especie de cuerpo esotérico (su exploración infatigable de la Net equivale a una introspección de su propio cuerpo. No sólo las facultades intelectuales, también toda la libido reprimida y la negación del cuerpo encuentran su extensión en la máquina informática, que se ha convertido en objeto del deseo sin deseo (de ahí quizá sus afectos, sus debilidades, sus accidentes, sus virus), mientras que el hombre se convierte en una excrecencia inhumana de las facultades maquinísticas. Ambos en la interfaz intercambian sus características negativas. De modo que la máquina es tan víctima del hombre como el hombre de la máquina. Nunca nos planteamos —preocupados por el punto de vista del sujeto— la alienación respectiva del objeto técnico, su alteración, su desajuste por la proyección sobre él de fantasías demasiado humanas. El reto definitivo de la inteligencia artificial es que la máquina deje de parecer una máquina y que se ponga a «pensar»: la máquina debe ocultar su prodigiosa funcionalidad para hacer las cosas tan bien (o tan mal) como los seres humanos. Se trata de un error de apreciación: preservar el carácter específico del hombre presupone preservar el de la máquina.

En cualquier caso, el uso del ordenador no sólo introduce un aumento de la potencia de cálculo, también modi-

fica el tipo de fenómenos susceptibles de recibir un tratamiento informático. Pasa a ser capaz de hacer surgir nuevos fenómenos implicados por tal o cual tipo de cálculo. La simulación informática resulta así una forma de interpretación dirigida por los modelos matemáticos y técnicos, como un nuevo aparejo mental que no se limita a reflejar como un espejo el cerebro que lo diseñó, ya que analiza en retorno el modelo a su imagen.

Si apostamos por este tipo de inteligencia, entendida como función superior a todas las demás, coordinadora de todas las demás, pero función a su vez de un aparejo técnico y de modelos operativos, si nos limitamos a esta definición basada en los resultados, hemos sido vencidos de antemano por la máquina. Lo mismo ocurre con el pensamiento: si se centra en la verdad objetiva y racional, entonces queda vencido de antemano por los expertos, los lógicos o los sofistas.

Todo está en la elección del terreno. Al medirse con un ideal reductor de la inteligencia, el hombre es batido por su propio artefacto, por la sombra de sí mismo. Se trata desgraciadamente de un modelo bastante generalizado: optamos la mayor parte de las veces, incluso desde el punto de vista social y político, por luchar en terrenos perdidos de antemano.

Esto nos obliga a una redefinición estratégica de los retos respectivos de la inteligencia y del pensamiento. Y la derrota de Kasparov ante *Deeper Blue* nos ayuda a hacerlo. Si no vamos a luchar en un terreno (el de la inteligencia técnica) en el que la victoria nunca está garantizada, optemos por batirnos en el terreno del pensamiento, en el que precisamente no se trata de ganar.

Ahí está todo: dejar al pensamiento su inutilidad radical, su predestinación negativa respecto a cualquier uso o finalidad. En este sentido, la amenaza que hace pesar sobre el desarrollo de la inteligencia artificial es una suerte. El pensamiento se encuentra liberado de la hipoteca del saber

y de la información, de toda esta sobrecarga informativa y comunicativa que lo abrumba: el ordenador, puesto que lo sabe hacer mucho mejor, nos libera de ella. *Liberado de lo real por lo virtual mismo*, el pensamiento puede situarse allá donde piensa, allá donde somos pensados. Pues el sujeto que pretende pensar sin ser pensado a cambio sólo es un secuaz orgánico que prefigura la intelección inorgánica de la máquina. Es derrotado en su propio terreno y finalmente acaba siendo pensado por lo virtual. Sin embargo, el que piensa «en retorno», el que piensa porque es pensado, queda liberado del «servicio» unilateral del pensamiento mediante la operación de la máquina misma.

El inmenso beneficio de la inteligencia artificial habrá sido acorralar el pensamiento: ¿existe, más allá del control de todos los mecanismos, una finalidad singular en el pensamiento? ¿Hay algo en lo que supere su mera posibilidad de funcionar? ¿Sigue habiendo para él algún objeto, una vez que ha encontrado en la inteligencia artificial su verdadero objeto de deseo perverso?

Debemos así revisar nuestra apreciación sobre esta técnica «alienante» que toda nuestra filosofía crítica se afana en denunciar. Por el contrario, debemos exaltar la paradoja según la cual todo poder, al arrogarse el monopolio de los fines y de los medios, libera todo lo que no obedezca a este principio funcional. Al atribuirse el monopolio del significado y del saber, libera todo lo que no significa nada y no desea significar nada. Al dotar de nuevo de utilidad lo que es del orden de la función útil, condena al mismo tiempo a la inutilidad radical lo que es del orden de la inutilidad radical, condena al vacío lo que es del orden del vacío.

Todo está mucho más claro.

Liberado de toda funcionalidad, reservada ahora a las máquinas intelectuales, de nuevo en la clandestinidad, el pensamiento vuelve a ser libre para no llegar a ninguna parte, para ser la efectuación triunfal de la Nada, para resucitar el principio del Mal. Y así cambian todas las perspectivas. Porque nos decíamos (sobre el modelo de Cioran:

«¡Qué lástima que para encontrar a Dios haya que pasar por la fe!»: ¡Qué lástima que para llegar al mundo haya que pasar por la representación! ¡Qué lástima que para decir las cosas haya que pasar por el sentido! ¡Qué lástima que para conocer haya que pasar por el conocimiento «objetivo»! ¡Qué lástima que para que algo acontezca haya que pasar por la información! ¡Qué lástima que para que haya intercambio haya que pasar por el valor!

¡Pues se ha acabado! Ahora somos libres con una libertad diferente. Liberados de la representación por sus propios representantes, los hombres son libres por fin de ser lo que son sin pasar por nadie más, ni siquiera por la libertad o el derecho a ser libres. Liberadas del valor, las cosas son libres de circular sin pasar por el intercambio y la abstracción del intercambio. Las palabras, el lenguaje, son libres de corresponder sin pasar por el sentido. De la misma forma, liberada de la reproducción, la sexualidad queda libre de desplegarse en el erotismo, sin preocupación alguna por el fin y los medios.

Así tiene lugar la transferencia poética de situación.

Allá donde podíamos deplorar la desaparición de lo real en lo virtual, la desaparición del acontecimiento en la información, la desaparición del pensamiento en la inteligencia artificial, la desaparición de los valores y las ideologías en la mundialización de los intercambios, al contrario, debemos felicitarnos por esta totalización del mundo que, al purgar a todas las cosas de sus funciones, de sus finalidades técnicas, deja campo libre a la singularidad del pensamiento, a la singularidad del acontecimiento, a la singularidad del lenguaje, a la singularidad del objeto y de la imagen. Finalmente, la existencia misma del pensamiento único, del sistema totalitario de la economía, de la información, de la inteligencia artificial, su automatización y su desarrollo, dejan paso a un mundo *literalmente verdadero*. La perfección de la realidad deja paso a la ilusión radical. Y en esta verdad literal, en este funcionamiento literal del mundo, se encuentra la libertad definitiva.

La Moneda viva: Singularidad del fantaseo

Desde esta perspectiva paradójica en la que, por obra y gracia del sistema, se abre un espacio para su antagonista absoluto, se inscribe la propuesta de Klossowski en *La Monnaie vivante* —la de una transferencia fantaseada, variante de la transferencia poética de situación, en la que lo económico se convierte en el lugar mismo de la encarnación de la singularidad. Perversión del orden industrial, desviación de la abstracción de la moneda para fines impulsionales, paradoja de una moneda viva así definida: «Y en lo sucesivo, la esclava industrial asumirá a la función del dinero, siendo ella misma dinero, al tiempo que equivalente de riquezas y también la propia riqueza.»

Se trata nada menos que de ocupar la esfera de todos los intercambios con aquello mediante lo cual el intercambio es imposible. La fantasía, al ser imposible de canjear, exige una variedad de simulacro para negociarse. La esfera de lo económico se convierte en este simulacro. La esfera del valor se convierte en el equivalente universalmente inteligible de lo que es irreductible al valor. No se trata de una transgresión de la ley ni del orden económico, sino de la perfusión, en el corazón mismo de esta ley y de su abstracción, de un elemento impulsional de una monstruosidad integral. Sin resolución ni negociación: la monstruosidad es integral, simplemente se transfiere a través de

la abstracción que la niega. Hay algo que se burla del intercambio en la esfera misma del intercambio.

En una película reciente, *Una proposición indecente*, un hombre —Robert Redford— ofrece a una joven pareja un millón de dólares por pasar una noche con la mujer —Demi Moore. Lo que quisiera Robert Redford por este precio desmesurado es comprar a la mujer en la medida en que no está en venta. No se trata del precio de la prostitución, que sigue perteneciendo a la esfera de lo mercantil, se trata del valor hiperbólico de aquello cuyo canje es imposible, y cuya posesión como tal no tiene sentido. La apropiación de un ser singular no tiene más sentido que comprar las palabras de un idioma para uso exclusivo. Lo que es imposible de canjear de acuerdo con una equivalencia abstracta puede sin duda circular por afinidad electiva: las palabras, los bienes, las mujeres, pasan sin problemas de uno a otro, en la seducción, sin pasar por el dinero, sin pasar por el sentido. Así, Redford podría seducir a Demi Moore y obtener la riqueza (el disfrute de esta mujer singular) sin pasar por el signo de la riqueza (el millón de dólares). Precisamente, el reto está en forzar la riqueza *mediante* el signo de la riqueza, prostituir, no la parte venal, sino la parte imposible de canjear de esta mujer, su parte maldita por así decirlo, la que nadie puede alienar por sí mismo, por la sencilla razón de que no nos pertenece, no nos pertenecemos. Lo que somos, no lo tenemos, y lo que no tenemos, no lo podemos vender. Así que ni uno ni otro pueden, aunque quieran, inmolarse esta parte maldita, ni siquiera por un precio fabuloso. Y así es más fuerte la tentación de violar la forma inalienable, de forzar en sus últimos baluartes lo que sólo puede entregarse desde la complicidad amorosa (Lacan: el amor es dar lo que no se tiene, es decir, lo que se es, de lo que nadie puede disponer). Así, la violación verdadera no es gozar de alguien por la fuerza, sino hacerle gozar por la fuerza.

La propia Demi Moore acaba entrando en el juego y

haciéndose cómplice de la profanación, con el pretexto de las dificultades financieras de la pareja, pero en realidad por una fascinación secreta: precisamente la de aniquilar la idea misma de intercambio imposible (que de alguna forma es insoportable), de aniquilar la riqueza, en y por el signo de la riqueza. Más poderosa que cualquier pasión es esta pasión irónica, pasión sádica, pasión del artificio total, que es también la de poner fin a la naturaleza y al orden de Dios.

Es decir, acepta pasar la noche con él por un millón de dólares. Y sobre esta base de equivalencia cínica acaban siendo seducidos el uno por el otro, es decir, desviados ambos de su principio para entrar en una relación dual, para entrar en la riqueza *por* el signo de la riqueza: realizando así la utopía paradójica de la moneda viva.

En el momento de la ejecución del contrato, Demi Moore no es más que una víctima resignada, pero después revive, resucita como mujer. Una escena decisiva es la del casino, donde él le pide que apueste en su nombre en la mesa de juego, y ella juega y gana. Con este gesto, la seduce. Es como si apostara por ella este millón de dólares, y así se convierte en la apuesta viva de la partida y, dado que gana, es como si ella ocupara el lugar del millón de dólares que se ofrece para pasar la noche con ella. Después de haberse jugado un millón de dólares, se juega ella misma por un millón de dólares. Ya no se vende, se convierte en el soporte, en el vehículo de un intercambio suntuario.

No es que ella «valga» un millón de dólares; como ser singular, no vale nada. Sin embargo, el millón de dólares que está en juego tampoco vale nada. Y en esta equivalencia de «no valor» pueden pasar del uno al otro, del uno en el otro sin perder en el cambio.

En este momento, cuando juega y gana por él, está «perdida», como se diría en *Las amistades peligrosas* (el mejor medio de seducir sigue siendo hacer que alguien haga algo en nuestro lugar; luego, él o ella no podrá dejar de seguir ocupando ese lugar). *Las amistades peligrosas* ofrece un

ejemplo similar: Mme de Merteuil hace que Valmont desflores a Cécile para vengarse de X, que la quería virgen. Se trata de una condición para recibirlo en su cama. En resumen: si ocupas mi lugar en la venganza, tendrás tu lugar en mi cama. La pequeña Cécile se convierte en moneda viva de la venganza de Mme de Merteuil.

En ambos casos, el resultado es un fracaso. La diferencia está en que en *Las amistades peligrosas* el final es la muerte (Valmont muere en duelo a manos del prometido de Cécile; la que sirvió de moneda viva se venga también por persona interpuesta), mientras que en la película las cosas acaban de forma más trivial, en un *comeback* conyugal.

Una vez ha pasado el momento de la transfiguración de la moneda, de reversibilidad del signo y de la cosa —ese millón de dólares transformado en una mujer única, en un signo único—, todo se viene abajo y se pierde en un intercambio trivial, de tipo amoroso o sexual. El sueño universal de una negociación de los cuerpos y de los placeres, más allá de su valor, acaba en la especulación, la inflación o la deflación, en todas las vicisitudes que corresponden al orden económico. En realidad, la paradoja de la moneda viva es sencillamente imposible de mantener. Salvo en el instante excepcional de esta sustitución, de esta transfusión del valor.

La misma paradoja puede funcionar, no en el sentido de la riqueza, sino en el de la indigencia, la penuria, la mortificación. No sólo lo impulsional, la pulsión de la muerte también debe encontrar su moneda viva. Una reciente exposición del fotógrafo español Nebreda ilustraba este reto de una negación de sí que llega hasta el extremo. Encaustrado desde siempre en la misma habitación, aquejado de un mal profundo, fotografía incansable su propio suplicio, su propio cuerpo torturado, variando el decorado, la iluminación, la puesta en escena de un universo sin salida. Al cabo de un movimiento más radical que cualquier forma de afirmación de sí, encuentra el recurso de

inscribirse en un signo vivo, equivalente vivo de esta destrucción mental, que es su propio cuerpo. ¿Su propio cuerpo o su cuerpo propio? En todo caso, es el único objeto vivo del que dispone en su reclusión para hacer circular su propia muerte. Así da el «cambiao», se lo da a los demás: está ausente del intercambio imposible de su propia muerte. Consigue negarse absolutamente y producir esta negación como obra, incluso como obra de arte. Porque sus fotos no son simples testimonios, son obras. Y allí es donde el arte aparece como el simulacro perfecto: no sólo el signo, sino la simultaneidad de la cosa y del signo. Si hay que enunciar la crucifixión, el signo que la enuncia debe ser también crucificado. Si hay que enunciar la verdad impulsional y encontrar el equivalente vivo de la fantasía, el signo mismo debe ser impulsional (es decir, en absoluto representativo). El arte está hecho del intercambio imposible entre el significante y el significado, es decir, de la imposibilidad de su representación como tal, que está hecha de signos muertos y de falsa moneda.

Nebreda lo ha logrado, el espacio de un instante. Sin embargo, esta conjunción es efímera y el arte, como encarnación inmediata de una moneda viva, sólo es un momento fulgurante. En la mayor parte de los casos se abisma en el comercio de los valores estéticos.

¿Y ahora qué ha sido de todas estas estrategias de la singularidad y de lo imposible de canjear en el espacio de lo virtual, donde ni la moneda ni el signo propiamente dichos tienen existencia? ¿Qué ha sido de la pulsión y de la fantasía, también virtualizadas, es decir, sustituidas por signos que ni siquiera son simulacros, sino equivalentes de síntesis? Porque la realidad virtual no es un simulacro. Lo digital, el lenguaje artificial, la imagen de síntesis no son simulacros. El signo ya no es lo que era, porque ya no existe «realidad» de la que sea signo. La moneda ya no es lo que era, porque ya no existe riqueza de la que sea signo. La era del simulacro era una edad de oro, la era de lo impulsional era

una edad de oro, el imperio de los signos era una edad de oro. Ahora estamos en la era de lo digital, donde las tecnologías de lo virtual hacen realidad el prodigio de borrar a un tiempo la cosa y el signo, escapando así a su intercambio imposible, pero también al *juego* de su intercambio imposible, es decir, a la invención y al devenir de la moneda viva.

Una cosa es el intercambio mercantil, la abstracción de la mercancía, del equivalente general, todo aquello que describe el movimiento del valor, y la forma histórica del capital. Otra cosa es la situación actual, en la que el dinero es objeto de una pasión universal que va mucho más allá del valor y del intercambio comercial. Este fetichismo del dinero, ante el que todas las actividades son equivalentes, traduce el hecho de que ninguna de estas actividades tiene ya finalidad diferenciada. El dinero se convierte así en la retranscripción universal de un mundo vacío de sentido. Este dinero fetiche, alrededor del cual gira la especulación mundial, mucho más allá de la reproducción del capital, no tiene nada que ver con la riqueza o la producción de riqueza: traduce la debilidad del sentido, la imposibilidad de trocar el mundo por su sentido, y al mismo tiempo, la necesidad de transfigurar esta imposibilidad en un signo cualquiera, el más insignificante de todos, el que mejor represente la insignificancia del mundo.

¿Tiene que tener el mundo un sentido? Ése es el verdadero problema. Si pudiéramos aceptar esta insignificancia del mundo, entonces podríamos jugar con las formas, las apariencias, nuestros impulsos, sin preocuparnos por su destino final. Si no existiera esa exigencia de que el mundo tenga un sentido, no habría que encontrarle un equivalente general en el dinero. Como dice Cioran, sólo somos fracasados a partir del momento en que creemos que la vida tiene un sentido. Y a partir de este punto lo somos todos, ya que no lo tiene. Además, porque este dinero convertido en fetiche representa una ausencia pura y simple, pasa a ser especulativo, exponencial, abocado a su vez al crach y a la desregulación brutal.

Si deseamos frenar la extrapolación total del mundo en el dinero, primero habría que eliminar la exigencia de sen-

tido. Exigencia que cada vez resulta menos satisfecha, ya que el mundo tiene cada vez menos sentido (nunca lo tuvo, nunca fue canjeable por cosa alguna, pero ahora es cada vez más difícil encontrarle un equivalente de recambio. El único que le podemos encontrar es un equivalente virtual). Así pues, estamos disociados entre el imaginario del sentido, la exigencia de verdad y la hipótesis cada vez más probable de que el mundo carece de verdad final, que es una ilusión definitiva. ¿Debemos elegir inevitablemente entre el sentido y el no sentido? Precisamente, no tenemos ganas de elegir. La ausencia de sentido es sin duda insostenible, pero lo sería también ver el mundo adoptar un sentido definitivo. Y aquí es donde interviene el milagro del dinero. El dinero es lo que nos permite, entre el sentido y el no sentido, no elegir y llegar a una transacción universal. Funciona como finalidad universal de recambio, como el fetiche sirve de objeto sexual de recambio.

Este dinero no tiene equivalencia contable, no es el equivalente universal de nada; sería más bien el equivalente de la circulación universal de la Nada. Es un signo, desencarnado, como el objeto fetiche, que no tiene nada que ver con el acto o el placer sexual. Se encuentra en el extremo opuesto de la moneda viva que es el signo puro, el signo transfigurado del intercambio imposible. El dinero sólo es el signo por defecto, el signo convertido en fetiche. Convertido en referente absoluto, no tiene que rendir cuentas a nadie, no va a ser rescatado. En esto es similar a una deuda, y de hecho nos arrastra hacia una deuda infinita.

Hay dos formas de infringir la ley: negarla o, por el contrario, apasionarse por ella. El fetichismo propiamente dicho (y la perversión en general) consiste precisamente en poseer al mismo tiempo la ley y el interdicto de la ley. Encontramos la misma paradoja y el mismo reto que en *La Monnaie vivante*: poseer a un tiempo la riqueza y el signo de la riqueza.

En el análisis de Marx, la abstracción formal de la mercancía es el fundamento de un fetichismo de primer nivel, vinculado al valor de cambio. Cuando la pasión del valor se encarna, más allá del valor, en la pasión doblemente abstracta del dinero, este último se convierte en objeto de un fetichismo superior, ligado, ya no al valor de cambio, sino a la imposibilidad de intercambiar.

Así pues, en una primera fase, el objeto real se convierte en signo: se trata de la fase de la simulación. En una fase posterior, el signo vuelve a ser objeto, pero ya no un objeto real, sino un objeto mucho más alejado de la realidad que el propio signo, un objeto fuera de campo, al margen de la representación: un fetiche. Ya no se trata de un objeto elevado a la potencia signo, sino de un objeto elevado a la potencia objeto —un objeto puro, irrepresentable, imposible de intercambiar— y sin embargo anodino. De una «singularidad anodina» (Agamben) como son los fetiches sexuales, que se convierten a su vez en objetos del deseo propiamente dichos. Podemos hablar de sustitución, de perversión, pero se trata de una organización de tipo diferente: de una transmutación del signo en objeto, es decir, de una doble simulación, cargada pues de doble intensidad. Mediante este salto mortal hacia una doble abstracción, el fetiche se vuelve invulnerable: el sujeto está definitivamente a cubierto de su objeto del deseo.

No importa cuáles sean las diferencias entre el fetichismo mercantil, el fetichismo sexual y la obra de arte, esta última parece participar del mismo carácter extraño, enigmático y jeroglífico que Marx atribuía a la mercancía en su abstracción, y que Baudelaire transfiere, mediante una doble abstracción, a la obra de arte como mercancía absoluta. De todos los objetos, es efectivamente el más alejado del mundo real, el que debe tomarse como objeto puro, en su literalidad, y por ello, objeto de un deseo excepcional, sin equivalencia posible con la interpretación que podemos darle en el orden de las ideas, o incluso en el universo «estético».

Esta excepción puede ir de un extremo a otro. La inversión fetichista puede ir de lo más vil a lo más sublime, de

la obra de arte a los objetos más sórdidos. La fantasía, cuando estamos más allá del valor y de la representación, puede encarnarse en todas las direcciones. En el fetichismo radical ya no hay jerarquía de valores, ni historia. El objeto convertido en fetiche se escapa a todas las diferencias y vuelve a ser literal. Existe literalmente. Encarna la literalidad de la fantasía.

Este análisis del fetichismo nos conduce hacia la singularidad como hacia un estado excepcional también de apogeo progresivo. Del mismo orden que el paso de la simulación simple a la segunda potencia, la del fetichismo. En la génesis de la singularidad, tenemos en primer lugar un paso de lo general a lo particular —aunque lo particular sigue siendo relativo a lo general— y luego el paso a la singularidad como hacia una forma de particular en cierta forma «absoluta», ya sin relación con el horizonte de lo general. Mediante este doble salto mortal, la singularidad se convierte en su propio horizonte, en su propio acontecimiento. Ya no tiene definición, ya no tiene equivalente. Sólo puede reducirse a sí misma, como los números enteros que sólo son divisibles por ellos mismos. La singularidad es un «signo único», como dice Klossowski, y sin contenido. Las singularidades no pueden, por lo tanto, expresarse unas por otras, y sólo puede existir entre ellas un juego de metamorfosis la una en la otra sobre la base de su *no existencia como ser propio*. Despojada de ser propio, la singularidad supera así toda nuestra visión moderna, literaria o teórica, que es la de la alienación, la apropiación y desappropriación de sí. Mientras que lo esencial está en la inexistencia inapelable del sujeto como ser propio.

Es como decir que la singularidad es el mal. Aquello cuyo intercambio es imposible, la parte irreductible a cualquier equivalente. Por esta razón es también la sede y la apuesta del devenir integral. Así es como Nietzsche veía el devenir: la posibilidad de una metamorfosis infinita sobre la base de una destitución del ser, y de todas las ficciones

que suponen la psicología y la moral: «No hay individuo, no hay especie, no hay identidad.»

Si el ser en sí tiene su historia, la singularidad tiene su devenir. Y si la historia está vinculada a un fin último, la singularidad está vinculada al Eterno Retorno. La historia no es más que el diferencial del cambio, el Eterno Retorno es la integral del devenir.

No se trata de «devenir lo que se es»; precisamente, sólo se deviene lo que no se es, como sólo se es lo que no se tiene. Si la singularidad está vinculada al devenir, es porque no es nada en sí.

«*Bis Gottes Fehl hilft*», nos dice Hölderlin. («Hasta que la ausencia de Dios venga en nuestra ayuda.») Dios es el equivalente general, en cuyo nombre todo cambia y se cambia. En ausencia de Dios, todo puede devenir y metamorfosearse libremente. En este sentido, toda esta historia de moneda viva, de fetichismo radical y de devenir integral es un arreglo de cuentas con Dios. Porque si la hipótesis misma de Dios ha desaparecido, si ha muerto, como decía Nietzsche, seguiremos enfrentándonos durante mucho tiempo con su fantasma y sus metástasis.

Acontecimiento real, acontecimiento fatal: Singularidad del acontecimiento

La información es al acontecimiento lo que la economía política es a lo impulsional y a la fantasía según Klossowski. De la misma forma que la economía política es una gigantesca maquinaria de fabricar valor, de fabricar los signos de la riqueza, pero no la riqueza en sí, todo el sistema de la información y de los medios de comunicación es una máquina gigantesca de producir el acontecimiento como signo, como valor intercambiable en el mercado universal de la ideología, del *star-system*, de la catástrofe, etc., es decir, de producir el no acontecimiento. La abstracción de la información es la misma que la de la economía: suministra una materia codificada, descifrada de antemano, negociable en función de modelos, de la misma forma que la economía sólo nos sirve productos negociables en función de precio y de valor. Y como todas las mercancías, gracias a esta abstracción del valor, son intercambiables entre sí, así todos los acontecimientos (o no acontecimientos) se vuelven intercambiables, es decir, sustituibles unos por otros en el mercado cultural de la información. La singularidad del acontecimiento, lo que es irreductible a su transcripción codificada y a su puesta en escena, lo que hace simplemente que sea un acontecimiento, se pierde. Entramos así en lo transhistórico, o lo transpolítico, allá donde los acontecimientos no tienen realmente

lugar, en función incluso de su producción y su difusión «en tiempo real», allá donde se pierden en el vacío de la información (de la misma forma que la economía se pierde en el vacío de la especulación). La esfera de la información es como un espacio en el que, tras haber vaciado los acontecimientos de su sustancia, se recrea una gravedad artificial y se los vuelve a poner en órbita en tiempo real, en el que, después de haberlos desvitalizado históricamente, se los proyecta de nuevo sobre el escenario transpolítico de la información. Si consideramos la historia como una película (en lo que se ha convertido a pesar nuestro), entonces la «verdad» de la información consiste en la post-sincronización, el doblaje y el subtítulo de la película de la historia.

Debemos pasar, pues, a través del no acontecimiento de la información para detectar lo que se le resiste o la desvía en su proceso mismo. Encontrar por así decirlo la «moneda viva» del acontecimiento, utilizar su precio de salida en la información como el precio de salida de la fantasía en lo económico. Someter el acontecimiento, como los sueños, a un análisis literal, frente a todos los dispositivos de comentario y de puesta en escena que no sirven más que para neutralizarlo. Sólo los acontecimientos liberados de la información (y nosotros con ellos) crean una aspiración fantástica. Sólo éstos son «reales», a un tiempo imprevisibles y predestinados, porque si nada viene a explicarlos, todo en la imaginación está dispuesto a acogerlos.

En nosotros existe un inmenso deseo de acontecimiento. Y una inmensa decepción, pues los contenidos de la información son desesperadamente inferiores a la potencia de los medios de difusión. Esta desproporción crea una exigencia virtual dispuesta a caer sobre cualquier incidente, a cristalizar sobre cualquier catástrofe, siempre que esté hecha a la medida de esta potencia virtual con la que no sabemos qué hacer (esta desilusión no existía en un universo limitado, si podemos decirlo así, a sus fronteras naturales).

Y el contagio patético, inmediato y universal que se apodera de las masas de vez en cuando (Diana, el Papa, el Mundial) no tiene otra causa. No se trata de una cuestión de *voyeurismo* o de desahogo. Por supuesto, la gente no sabe qué hacer con su tristeza o su entusiasmo, por supuesto, no sabe qué hacer con lo que es, pero se trata sobre todo de una reacción explosiva espontánea ante una situación inmoral: el exceso de información crea una situación inmoral porque no tiene ningún equivalente, ni en el acontecimiento real, ni en nuestra historia personal. Es el mismo resentimiento que se vive ante la inmoralidad de nuestras sociedades, en las que nada tiene ya importancia. Ni los hechos, ni los discursos, ni los crímenes, ni los acontecimientos políticos tienen consecuencias reales, lo que se traduce en un florecimiento de procesos inútiles (en cuanto al Tribunal de la Historia, hace tiempo que ha desaparecido). Inmunidad, impunidad, corrupción, especulación y blanqueo: en cualquier caso, nos dirigimos hacia un estado límite de responsabilidad cero (hasta el concepto de «guerra con cero bajas» tiene algo de absurdo e incomprensible). Automáticamente deseamos un acontecimiento de máxima consecuencia, un acontecimiento «fatal» que repare esta inequivalencia escandalosa mediante una responsabilidad repentina y excepcional, que puede llegar incluso (Diana) hasta una muerte perfectamente inmerecida y sacrificial. Esta exigencia no tiene nada de una pulsión de muerte o de un ritual sádico, ni de una perversión de la naturaleza humana. Ni lo racional ni lo irracional tienen nada que ver en ello. La balanza del destino se está equilibrando simbólicamente.

Soñamos con acontecimientos insensatos que nos liberen de esta tiranía del sentido y de la exigencia de buscar siempre la equivalencia entre los efectos y las causas. Nos embarga al mismo tiempo el terror del exceso de significado y el de la insignificancia total. Así se imponen acontecimientos excesivos, que son al contexto anodino de la vida social y personal lo que el exceso de significante es al lenguaje, según Lévi-Strauss: lo que lo fundamenta como función simbólica, más allá de las equivalencias de sentido.

Ir más allá del acontecimiento «real». Releerlo a partir del final y darle una lectura predestinada. Invertir el orden del análisis, sin partir en busca de causas reales, que se puedan acumular hasta el infinito, sin dar cuenta jamás de su efecto prodigioso. La explicación siempre es una justificación. La búsqueda de causas siempre es una negación del acontecimiento como tal. Es la búsqueda de las condiciones en las cuales hubiera podido no suceder. Y el acontecimiento que hubiera podido no suceder (el acontecimiento «real») es bastante menos interesante que el que no hubiera podido no suceder (el acontecimiento «fatal»).

Por la misma razón, el acontecimiento previsible, que se limita a confirmar los modelos y que llega a su hora, predigerido por la información, es menos interesante que el que se precipita hacia su fin, que hace entrar en cortocircuito sus propias causas, que las remite a una ilusión retrospectiva. Tenemos así una precesión del acontecimiento, que siempre se adelanta ampliamente a su interpretación, que a su vez trata desesperadamente de alcanzarlo, como el sonido corre tras los objetos que han traspasado la barrera del sonido. Apenas lo vemos agrandarse en el retrovisor, y ya nos ha adelantado. Y cuando lo tenemos delante, siempre es demasiado tarde. «*Events in this mirror may be closer than they appear...*» («Los acontecimientos en este espejo pueden estar más cerca de lo que parece...»)

Tenemos así acontecimientos que no pueden no tener lugar y otros que parecen tener lugar, o que tienen lugar, pero el lugar de otra cosa. Cualquier acontecimiento puede ocultar otro, y la violencia que le acompaña no cambia nada en el doble juego del acontecimiento.

Descifrar, elucidar un acontecimiento, es analizar la relación con su doble, es decir: ¿contra qué se puede canjear (y éste será su sentido manifiesto)? ¿Contra qué no se puede canjear (y éste será su sentido verdadero)? «La inclinación por examinar profundamente un acontecimiento

social como si se tratara de un sueño o de una obra de arte.» (Philip Roth.)

Al sueño de un universo integral de la información se opone el de un universo íntegramente formado por afinidades electivas y coincidencias, no accidental, sino por el contrario predestinado, ya que la coincidencia es lo contrario del accidente. Efectivamente, lo que no *puede* ocurrir (si la probabilidad es nula) *debe* ocurrir, por así decirlo. Es una u otra cosa: o poder, o deber. Si no hay razones serias para que no ocurra, todo acontecimiento debe plegarse a la necesidad imperiosa de acontecer. Todo lo que podemos hacer es tratar de desviarlo, pero su acontecer es fatal. Y sabemos que todos los esfuerzos para conjurar un hecho sólo pueden precipitar su advenimiento. Menospreciamos la fuerza inherente a los acontecimientos, que es desear ocurrir. La excepción es que no sucedan. Todos sucederán virtualmente: están ahí en potencia. Esta potencia, la de las cosas que desean aparecer, se nos escapa. Y de ahí viene el sentimiento de certidumbre *a priori* de que algo *debe* acontecer.

Si pensamos en todas las causas, los encadenamientos, las coincidencias que hubieran debido acumularse para que este accidente (el del Puente del Alma) haya tenido lugar, evidentemente nunca hubiera tenido lugar (es, pues, vano remontar esta cadena para explicar un hecho cualquiera).

Por el contrario, si evaluamos todo lo que se hubiera debido sustraer para que el acontecimiento no tuviera lugar, entonces es evidente que no podía no tener lugar. No hubiera tenido que existir el Puente del Alma, ni por lo tanto la batalla del Alma. Ni el Mercedes, ni una empresa alemana cuyo fundador tuvo una hija llamada Mercedes. Ni Dodi, ni Ritz, ni toda la fortuna de los príncipes árabes, ni la rivalidad histórica con los británicos. Hubiera habido que borrar el propio Imperio Británico, etc. Así pues, *a contrario e in absentia*, todo concurre a la necesidad imperiosa de esta muerte.

Este acontecimiento es en sí mismo irreal, pues está hecho de todo lo que no hubiera debido tener lugar para que

no lo fuera. Y así, produce, gracias a todas estas probabilidades negativas, un efecto incalculable. Éstos son los acontecimientos de un Análisis Fatal, de un análisis irrealista de los acontecimientos irreales. Y la muerte de Diana es un acontecimiento irreal.

Acontecimiento irreal, acontecimiento inmoral. En el caso presente, los comentarios interminables sobre la «fatalidad accidental» o la del complot sólo dejan traslucir el remordimiento colectivo por ser los asesinos virtuales de Diana, remordimiento vinculado a la exaltación secreta, no tanto de la muerte como del hecho imprevisible, del hecho venido de lejos, que tanto despierta nuestro interés. En este sentido, el patetismo del acontecimiento sólo es la expresión de una voluntad colectiva, ni buena ni mala, simplemente inmoral, y todas las motivaciones sentimentales invocadas *a posteriori* sólo son la moralización de un hecho inmoral. Sólo sirven para enmascarar el oscuro objeto de nuestro deseo, el del hecho precisamente, de cambiar el orden de las cosas, sea el que fuere, de sacrificio de las figuras más gloriosas (las estrellas, los políticos...), deseo absolutamente sacrílego de irrupción del Mal, de recuperación de unas reglas del juego secretas que, de forma totalmente injustificada (al igual que las catástrofes naturales) restablecen un equilibrio entre las fuerzas del Bien y del Mal. Todas las lágrimas y el trabajo de elaboración del luto son acordes con la fascinación que ejerce sobre nosotros la reversibilidad automática del Mal.

Y de esta peripecia fatal no somos espectadores pasivos, sino verdaderos actores, de acuerdo con una interactividad mortífera en la que los medios de comunicación son la interfaz. Se dice que Diana ha sido víctima «de la sociedad del espectáculo» (con ella en el papel de víctima, las masas en el de espectadores de la muerte). Y se trata de un guión colectivo al que la propia Diana no es ajena, pero en el que las masas desempeñan un papel inmediato, a través de los medios de comunicación y los *paparazzi*, en un verdadero *reality show* de su vida pública y privada, cuyo curso desvían y consuman el rodaje en tiempo real, en la prensa, en las ondas, en la pantalla. Los propios *paparazzi* sólo son

vectores de esta interactividad mortífera (como los *booligans* del Heysel fueron antes, al pasar del papel de espectadores al de actores, los operadores interactivos de la violencia del estadio). Y tras los *paparazzi* están los medios de comunicación y tras los medios estamos nosotros, todos nosotros, y nuestros deseos dan forma a los medios de comunicación, nosotros que somos el médium, la red y la electricidad conductora. Ya no hay actores, ni espectadores, todos están sumergidos en la misma realidad, en la misma responsabilidad giratoria, en un mismo destino impersonal que no es más que la realización de un deseo colectivo.

La Fotografía

○

La Escritura de la luz: Literalidad de la imagen

El milagro de la fotografía, de esta imagen supuestamente «objetiva», es que a través de ella el mundo se revela como radicalmente no objetivo. El objetivo fotográfico, paradójicamente, revela la falta de objetividad del mundo, algo que no se resolverá ni mediante el análisis ni mediante la semejanza. La técnica nos lleva más allá de la semejanza, al corazón de la imagen engañosa de la realidad. A fuerza de juego irrealista con la técnica, así como por su encuadre, su inmovilidad, su silencio, su reducción fenomenológica del movimiento, la fotografía se impone como la imagen más pura y la más artificial.

De repente, la visión de la técnica se transforma. Se convierte en la sede de un doble juego, el espejo de aumento de la ilusión y de las formas. Surge una complicidad entre los instrumentos técnicos y el mundo, una convergencia entre una técnica «objetiva» y la potencia misma del objeto. Y el acto fotográfico ya no es más que el deslizarse por esta complicidad, no para controlar el proceso, sino para utilizarlo y hacer evidente la idea de que la suerte no está echada. «Aquello de lo que no se puede hablar, hay que callarlo.» Sí, pero podemos callarlo con imágenes.

Resistir al ruido, a la palabra, al rumor mediante el silencio de la fotografía —resistir al movimiento, a los flujos y a la aceleración mediante la inmovilidad de la fotografía—, resistir al desencadenamiento de la comunicación y la información mediante el secreto de la fotografía —resistir al imperativo moral del sentido mediante el silencio del significado. Resistir ante todo a la catarata automática de las imágenes, a su sucesión perpetua, en la que lo que se pierde, no es sólo el rasgo, el detalle apremiante del objeto (el *punctum*), sino también el momento de la fotografía, que inmediatamente queda atrás, irreversible, y por ende siempre nostálgico. Este carácter instantáneo es todo lo contrario de la simultaneidad en tiempo real. El flujo de imágenes producidas en tiempo real, que se desvanecen en tiempo real, es indiferente a esta tercera dimensión, que es la del momento. El flujo visual sólo conoce el cambio, y la imagen ni siquiera tiene tiempo de convertirse en imagen. Para que una imagen sea ante todo una imagen, tiene que llegar a serlo y es algo que sólo se puede hacer una vez suspendida la operación tumultuosa del mundo y en una estrategia de despojamiento. Sustituir la epifanía triunfal del sentido por la apofanía silenciosa del objeto y de sus apariencias.

Encontrar una literalidad del objeto, contra el sentido y la estética del sentido, es la función subversiva de la imagen, que pasa a ser ella misma literal, es decir, lo que es profundamente: operadora mágica de una desaparición de la realidad. La imagen traduce materialmente la ausencia de esta realidad que «no es tan evidente y que sólo aceptamos con tanta facilidad porque presentimos que nada es real». (Borges.)

Fenomenología de la ausencia habitualmente imposible, porque el objeto ha quedado oculto por el sujeto como por una fuente luminosa demasiado intensa, y la función literal de la imagen ha quedado oculta por la ideológica, la estética, la política, la referencia a las otras imá-

genes. La mayor parte de las imágenes hablan, hablan, son verborágicas y cortan de raíz la significación silenciosa de su objeto. Hay que barrer, pues, todo lo que se interpone, ocultando esta evidencia silenciosa. La fotografía lleva a cabo esta desocultación mediante filtrado del sujeto, permitiendo al objeto ejercer su magia, blanca o negra.

Supone al mismo tiempo una ascesis técnica de la mirada (a través del objetivo fotográfico) que protege el objeto de la transfiguración estética, de una cierta desenvoltura del objetivo para poner de relieve sin forzarlo el perfil de aparición de las cosas. La mirada fotográfica no sondea ni analiza una «realidad», se posa «literalmente» sobre la superficie de las cosas e ilustra su aparición en forma de fragmentos, por un lapso de tiempo muy breve al que sucede inmediatamente el de su desaparición.

No importa el dispositivo, una sola cosa está siempre presente: la luz. «Foto-grafía»: escritura de la luz.

Luz propia de la imagen, no «realista» o «natural», ni tampoco artificial, sino la que es propiamente la imaginación de la imagen, el pensamiento mismo de la imagen. No la emanación de una sola fuente luminosa, sino de dos fuentes, fuentes duales del objeto y de la mirada. «La imagen se encuentra en la intersección de la luz venida del objeto y la venida de la mirada.» (Platón.)

La luz en Hopper. A un tiempo la luz cruda, blanca, oceánica de la orilla del mar y la luz irreal, al vacío, sin atmósfera, venida de otro litoral. Luz irradiante que conserva, incluso en color, la fuerza del blanco y negro. Personajes, rostros, paisajes proyectados bajo una luz que no es la suya, iluminados violentamente desde el exterior, como objetos insólitos, por una luz que impone la inminencia de un acontecimiento extraño. Aislados en un aura enormemente fluida y con un poder de diferenciación cruel.

Luz absoluta, fotográfica en el sentido literal, que pide, más que ser mirada, que se cierren los ojos sobre ella y sobre la noche interior que encierra. Misma intuición luminosa que en Vermeer, salvo que en este último el secreto es el de la intimidad, mientras que en Hopper es el de

una exterioridad inexorable, de una materialidad luminosa de las cosas, de su decadencia inmediata, de una evidencia por el vacío.

Esta fenomenología salvaje es un poco como una teología negativa, «apofática» como se llamaba al hecho de acercarse al conocimiento de Dios mediante lo que no es y no mediante lo que es. Así ocurre con nuestro conocimiento del mundo y del objeto: hacerlo aparecer en vacío y no en una confrontación abierta (y de todas formas imposible). En la fotografía, la «escritura de la luz» es el médium de esta elipse del sentido y de esta decantación casi experimental. (En teoría, precisamente el lenguaje es el filtro simbólico del pensamiento.)

También tenemos, frente a esta «apofasia» y este enfoque a través del vacío, toda una dramaturgia de la fotografía, una dramaturgia del paso al acto que es una forma de captar el mundo expulsándolo (*acting-out*), un exorcismo del mundo mediante la ficción instantánea de su representación (no por su representación misma, que siempre juega el juego de la realidad). La imagen fotográfica no es una representación, es una ficción.

Quizá sea el mundo mismo al pasar al acto el que imponga su ficción. La fotografía «pasa al acto del mundo» y el mundo «pasa al acto fotográfico». El resultado es una complicidad casi material entre el mundo y nosotros, en la medida en que aquél nunca es más que un paso al acto continuo.

En la fotografía no vemos nada. Sólo el objetivo «ve», pero está oculto. Lo que capta, pues, el fotógrafo no es el Otro, sino lo que queda del Otro cuando no está ahí. Nunca estamos en presencia real de objeto. Entre la realidad y su imagen, el intercambio es imposible, en el mejor

de los casos encontramos una correlación figurativa. La realidad «pura», si es que existe, sigue siendo una pregunta sin respuesta. Y la fotografía es también una pregunta que se plantea a la realidad pura, una pregunta al Otro, que no espera respuesta.

Italo Calvino, en *Aventura de un fotógrafo*: «Captar a Bice en la calle, cuando no sabe que la ven, tenerla a tiro de objetivos ocultos, fotografíarla, no sólo sin dejarse ver, sino sin verla, sorprenderla tal y como es en ausencia de esa mirada, de cualquier mirada. Lo que deseaba poseer era una Bice invisible, una Bice absolutamente sola, una Bice cuya presencia supusiera su propia ausencia y la de todos los demás.»

Más tarde, sólo fotografía las paredes del estudio en el que ella estuvo presente, pero del que se ha retirado definitivamente. Pero él también se ha retirado. Porque siempre se habla de la desaparición del objeto en la fotografía: esto ha sido, esto ya no es. Hay como una muerte simbólica en el acto fotográfico. Y el objeto no es el único que desaparece: el sujeto también desaparece al otro lado del objetivo. Cada presión del obturador pone simultáneamente fin a la presencia real del objeto, y a la del sujeto, y en esta desaparición recíproca se opera una transfusión de ambos. No siempre lo consigue, pero si lo consigue es con esta condición. Es como una invocación del Otro, del objeto para que surja de esta desaparición y cree así una *situación poética de transferencia*, o *una transferencia poética de situación*. Quizá en esta reciprocidad haya una chispa de solución al problema de nuestra famosa «incomunicabilidad», al hecho de que las personas y las cosas tengan tendencia a no significar nada los unos para los otros. Situación angustiosa que tratamos de conjurar a cualquier precio mediante el significado forzoso.

Son escasas las imágenes que se escapan a este significado forzoso. Son escasas las que no se pueden soslayar haciéndolas significar a la fuerza, haciéndolas pasar por una idea, la que sea, en particular por la idea de la información y del testimonio. La antropología moral estuvo

aquí. La idea del hombre estuvo aquí. Así es como la fotografía contemporánea (y no sólo la del reportaje) se consagra a fotografiar a las víctimas como tales, los muertos como tales, los miserables como tales, librados a la evidencia documental y a la compasión imaginaria.

La mayor parte de las fotografías actuales no reflejan más que la miseria «objetiva» de la condición humana. No hay tribu primitiva sin su antropólogo, no hay *homeless* en medio de las basuras sin fotógrafo inmediatamente surgido para inmortalizarlo en el celuloide. Y la miseria y la violencia nos afectan cada vez menos en la medida en que se nos notifican y se nos dan a ver abiertamente. Es la ley del imaginario. La imagen tiene que afectarnos por ella misma, tiene que imponernos su ilusión específica, su lenguaje original, para que un contenido nos pueda afectar. Para que se dé una transferencia afectiva sobre lo real, es necesaria la contratransferencia de la imagen, y que sea resuelta.

Se deplora que lo real haya desaparecido con el pretexto de que todo pasa por la imagen. Pero se olvida que la imagen también desaparece a manos de la realidad. Lo que se sacrifica en esta operación es menos la realidad que la imagen, desposeída de su originalidad y abocada a una complicidad vergonzosa. A la nostalgia de una realidad librada a la superficialidad de la imagen habría que oponer la de una imagen librada a la expresión de lo real. Sólo liberando la imagen de lo real le devolveremos su fuerza, y sólo devolviendo a la imagen su carácter específico (su «idiocia», diría Rosset) lo real podrá recuperar su verdadera imagen.

Esta fotografía «realista» no capta, además, lo que es, sino lo que no debería ser: la realidad de la miseria. Fotografía más bien, no lo que existe, sino lo que no debería existir, desde un punto de vista moral y humanitario, haciendo además un uso estético y comercial absolutamente inmoral de esta miseria. Fotografía que es testimonio, más que de la realidad, de una desautorización profunda de su objeto, pero también de una desautorización de la imagen, condenada a representar lo que no quiere ser, condenada a la violación de la realidad por efracción. Así el culto de la

imagen a cualquier precio suele suponer para ella un destino malhadado: el de encerrar lo real en su principio de realidad, cuando lo más importante es *liberar lo real de su principio de realidad*. Sin embargo, nos han inoculado el virus realista de la imagen, y el retrovirus del retorno de imagen. Cada vez que somos fotografiados, enfocamos espontánea y mentalmente el objetivo del fotógrafo al mismo tiempo que él nos enfoca a nosotros. Incluso los salvajes posan ahora espontáneamente. Todo posa en una reconciliación imaginaria.

Y el acontecimiento de la fotografía sigue siendo la confrontación del objeto y del objetivo, y la violencia de esta confrontación. El acto fotográfico es un duelo, es decir, un desafío al objeto y un desafío del objeto en respuesta. Cuando se ignora esta confrontación sólo queda refugiarse en la técnica o la estética, es decir, en las soluciones más fáciles.

Nos ponemos a soñar con los años heroicos de la fotografía, cuando sólo era una cámara oscura, y no la cámara transparente e interactiva en que se ha convertido.

Son testigos los granjeros de Arkansas de los años cuarenta y cincuenta, fotografiados por Disfarmer, de condición humilde, que posan concienzudamente, casi ceremonialmente, y que el objetivo no trata de comprender ni de sorprender. No hay ninguna búsqueda de «naturalidad», pero tampoco ninguna idea de aquello a lo que deberían parecerse («*What they look like as photographed*»). Son lo que son y no sonríen. No se quejan, y la imagen no los compecede. Captados por así decirlo en su aspecto más sencillo —por un instante, el de la fotografía, ausentes de su vida, ausentes de su desgracia, elevados desde su miseria a la figuración trágica, impersonal, de su destino.

La imagen se revela entonces como lo que es: la exaltación de lo que se ve en su evidencia pura, sin intercesión, sin florituras. Se hace reveladora de lo que no depende ni de la moral, ni de las condiciones «objetivas», sino de lo indiscifrable que hay en cada uno de nosotros, de lo que no depende de la realidad, sino del genio maligno de la rea-

lidad, feliz o desgraciada, de lo que en nosotros es inhumano y no da testimonio de nada.

El objeto de todas formas nunca es más que una línea imaginaria, y el mundo un objeto a un tiempo inminente y inasible. ¿A qué distancia está el mundo? ¿Cómo ajustar el enfoque? ¿La fotografía es un espejo en el que este horizonte del objeto aflora por el camino más corto? ¿O será el hombre quien, en el espejo convexo de su conciencia, falsea las perspectivas y embarulla la exactitud del mundo? Como los retrovisores de los coches americanos, que distorsionan la visión, pero nos avisan amablemente de ello: «*Objects in this mirror may be closer than they appear.*» («Los objetos en este espejo pueden parecer más cercanos de lo que parece.») ¿No están también más lejos de lo que nos parece? ¿La imagen fotográfica nos acerca a un mundo llamado «real», que está infinitamente lejos de nosotros? ¿Mantiene, por el contrario, el mundo a distancia, creando una profundidad de campo artificial, que nos protege de la inminencia de los objetos y, por lo tanto, del peligro virtual que representan?

Lo que está en juego es la realidad toda, el porcentaje de realidad. No es de extrañar que la fotografía se haya aparecido como médium técnico en una época, la era industrial, en la que la realidad empieza a desaparecer. Quizá esta misma desaparición de lo real suscitó esta forma técnica en la que podía metamorfosearse en imagen. Deberíamos revisar nuestros razonamientos simplistas respecto a la génesis de la técnica y el mundo moderno. Quizá la técnica y los medios de comunicación no estén en el origen de esta famosa desaparición de lo real; sin duda, por el contrario, de la extenuación progresiva de la realidad proceden como una progenitura fatal, todas nuestras tecnologías.

Shadowing the world

Ningún idioma puede totalizarse a expensas de los demás. No es posible imaginar que haya habido un solo idioma en un principio y la perspectiva de un solo idioma para el futuro sería una verdadera catástrofe antropológica, como la de una especie única, un pensamiento único, una cultura única. Sería la muerte del propio lenguaje, en lo que nos diferencia de la expresión animal (la misma para cada especie).

Existe una relación necesaria entre el hecho de que los idiomas sean múltiples y singulares y el hecho de que el lenguaje nunca diga (solamente) lo que quiere decir. Si no hubiera más que un idioma, las palabras también serían unívocas, ajustándose a un piloto automático del sentido. Ya no se engranarían entre ellas de la misma forma (en los idiomas artificiales, sencillamente no se engranan en absoluto). El lenguaje sería el apéndice de una realidad unificada, destino negativo de una especie humana a su vez unificada. Siempre llegaría *a posteriori*, mientras que para nosotros, en su múltiple singularidad, parece que siempre haya estado ahí: es más, que nos precede de lejos y de vez en cuando se inclina sobre nosotros para pensarnos. Hay algo más en la singularidad de un idioma, y es que incluso aunque tenga un origen y una historia, parece reproducirse tal cual en cada instante y reinventarse por sus propios medios. Por esta razón vivimos el lenguaje como una especie de predestinación, y de feliz predestinación.

Tal es también la predestinación del pensamiento. Entre el mundo y el pensamiento, ¿cuál es el que piensa al otro? ¿Qué ocurre con la relación entre el pensamiento y un mundo que ya no refleja y al que ya no pretende representar?

Y, sin embargo, el pensamiento le está destinado, están destinados el uno al otro. En realidad, es su materia gris, la sombra que lo duplica y, al seguirlo, le da un destino secreto.

No trata de adivinar ningún secreto del mundo, ni de descubrir su cara oculta: *es* esa cara oculta. No descubre que el mundo lleva una doble vida: *es* esa doble vida, esa vida paralela. Sólo obedeciendo a sus menores movimientos, le despoja de su sentido y le predestina a otros fines. Sólo siguiendo su huella, muestra que tras sus supuestos fines, no va a ninguna parte.

El acto de pensar es un acto de seducción, que trata de desviar el mundo de su ser y de su sentido, corriendo el riesgo de ser a su vez seducido y desviado.

Así hace la teoría con los sistemas que analiza. No trata de criticarlos o de fijarles unos límites en la realidad. Los maximaliza, los exagera siguiendo su huella, los seduce empujándolos al límite. El objeto de la teoría es dejar constancia del sistema que sigue su lógica interna hasta el final, sin añadir nada, y al mismo tiempo la invierte totalmente, revelando su sinsentido oculto, la Nada que lo invade, la ausencia en el corazón del sistema, la sombra que lo duplica. Constancia que es a un tiempo descripción pura del sistema, en términos de realidad, y prescripción radical de este mismo sistema, demostrando que excluye la realidad y finalmente no significa nada. Duplicar el mundo es responder a un mundo que no significa nada con una teoría que tampoco se parece a nada. Ni refutación empírica de estos sistemas (que participaría en este caso de la misma realidad que ellos), ni pura ficción sin relación con ellos, sino más bien las dos cosas a la vez. Es al mismo tiempo el espejo de un mundo que está ya llegando al límite y lo que empuja el mundo hacia este límite; la identificación de una tendencia implícita y de la fuerza que lo precipita

hacia su fin. Reconoce al mismo tiempo que no queda nada que decir del mundo, que este mundo no puede canjearse por nada, mostrando a un tiempo que este mundo sólo puede ser como es sin este intercambio con la teoría.

Por esta razón, la escritura puede ir hasta el límite de su lógica, sabiendo que en un punto determinado, el mundo no puede menos de asemejarse a ella. Pero ella misma sólo es capaz de ir hasta este extremo porque sigue el orden inmanente del mundo. Duplica el mundo y el mundo no existe sin esta duplicación. El mundo no carece de nada antes de ser pensado, pero después sólo se puede explicar sobre esta base. Es algo así como esta «nada» que la teoría revela al tiempo que ocupa su lugar, una ausencia que hace visible y que oculta. Podemos decir también que el mundo carece efectivamente de «nada», y que el pensamiento es la sombra proyectada de esta Nada sobre la superficie del mundo real (*path of nibility*). El pensamiento radical se encuentra en la intersección violenta del sentido y del no sentido, de la verdad y de la no verdad, de la continuidad del mundo y de la continuidad de la nada. Aspira a la posición y al poder de la ilusión, restituyendo la no veracidad de los hechos, el no significado del mundo, rastreando esta nada que corre bajo la aparente continuidad de las cosas.

El pensamiento como ilusión, como seducción, es sin duda una impostura. Pero la impostura (y el lenguaje mismo lo es) no es lo que se opone a la verdad: es una verdad más sutil que envuelve la primera con el signo de su parodia y de su desvanecimiento. Literalmente, juega al «juego de la verdad», como la seducción juega al juego del deseo.

Finalmente, ¿para qué sirve el pensamiento, para qué sirve la teoría? Entre él y el mundo está «el Otro por sí mismo»: suspense y reversibilidad, duelo asimétrico del mundo y del pensamiento. Teniendo constantemente presentes las tres teorías fundamentales:

— El mundo nos ha sido dado como enigmático e inteligible, y la tarea del pensamiento es hacerlo, si es posible, más enigmático e inteligible.

— Ya que el mundo evoluciona hacia un estado de cosas delirante, hay que adoptar sobre él un punto de vista delirante.

— El jugador nunca debe ser más grande que el juego mismo, ni el teórico más grande que la teoría, ni la teoría más grande que el mundo mismo.

Colección Teorema

Serie menor

TÍTULOS PUBLICADOS

- ADORNO, Theodor, *Sobre Walter Benjamin*.
- AJDUKIEWICZ, Kazimierz, *Introducción a la filosofía*. Epistemología y metafísica (3.^a ed.).
- BADIOU, Alain, *Manifiesto por la filosofía*.
- BARNES, Jonathan, *Aristóteles* (3.^a ed.).
- BARRÈRE, Jean-Jacques y ROCHE, Christian, *El estupidario de los filósofos*.
- BARTHES, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*.
- BAUDRILLARD, Jean, *El intercambio imposible*.
- BEARDSLEY, Monroe C.; HOSPERS, John, *Estética*. Historia y fundamentos (11.^a ed.).
- BENNINGTON, Geoffrey y DERRIDA, Jacques, *Jacques Derrida*.
- BLACK, Max, *Inducción y probabilidad* (2.^a ed.).
- BOBBIO, Norberto, *El tercero ausente*.
- BODEN, Margaret, *Piaget* (3.^a ed.).
- BOOLE, George, *El análisis matemático de la lógica* (2.^a ed.).
- BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea* (2.^a ed.).
- CAMPBELL, Tom, *Siete teorías de la sociedad* (5.^a ed.).
- COULON, Alain, *La etnometodología* (2.^a ed.).
- DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo* (2.^a ed.).
- , *La filosofía crítica de Kant*.
- DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro*. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978) (3.^a ed.).
- EAGLETON, Terry, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*.
- FERNÁNDEZ-MARTORELL, Mercedes, *Antropología de la convivencia*.
- FEYERABEND, Paul K., *Diálogo sobre el método* (2.^a ed.).
- , *Diálogos del conocimiento*.
- FINNIS, J.; JARVIS, J.; TOOLEY, M. y WERTHEIMER, R.; *Debate sobre el aborto*. Cinco ensayos de filosofía moral (2.^a ed.).
- FODOR, Jerry, *La explicación psicológica* (2.^a ed.).
- GADAMER, Hans Georg, *La Dialéctica de Hegel* (4.^a ed.).
- GIDDENS, A. y otros, *Habermas y la modernidad* (4.^a ed.).
- GUÉRY, François; DELEULE, Didier y OSMO, Pierre, *Comentario de textos de filosofía* (2.^a ed.).

HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.
 HARTNACK, Justus, *Breve historia de la filosofía* (14.^a ed.).
 —, *La teoría del conocimiento de Kant* (8.^a ed.).
 KENNY, Anthony, *Introducción a Frege*.
 KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positivista* (3.^a ed.).
 LAKOFF, George y JOHNSON, Marc, *Metáforas de la vida cotidiana* (4.^a ed.).
 LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo* (2.^a ed.).
 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raza y cultura* (3.^a ed.).
 LYOTARD, Jean-François, *Peregrinaciones*.
 MURE, G. R. G., *La filosofía de Hegel* (3.^a ed.).
 NIZNIK, Józef y SANDERS, John T. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*.
 NIDDITCH, P. H., *El desarrollo de la lógica matemática* (5.^a ed.).
 PARKER, Barry, *El sueño de Einstein* (2.^a ed.).
 PAULOS, John A., *Pienso, luego río* (3.^a ed.).
 PUTNAM, Hilary, *Cómo renovar la filosofía*.
 ROSS, David, *La teoría de las ideas de Platón* (4.^a ed.).
 RUSSELL, Bertrand, *El credo del hombre libre y otros ensayos*.
 —, *Sociedad humana: Ética y política* (4.^a ed.).
 SEARLE, John, *Mentes, cerebros y ciencia* (3.^a ed.).
 SERRES, Michel, *Atlas*.
 SMULLYAN, Raymond, *5.000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas* (2.^a ed.).
 —, *Alicia en el país de las adivinanzas*. Un cuento al estilo de Lewis Carroll para niños de menos de ochenta años (5.^a ed.).
 —, *¿Cómo se llama este libro? El enigma de Drácula y otros pasatiempos lógicos* (13.^a ed.).
 —, *La dama o el tigre y otros pasatiempos lógicos* (6.^a ed.).
 STEVENSON, Leslie, *Siete teorías de la naturaleza humana* (22.^a ed.).
 STOVE, David, *El culto a Platón*.
 TEICHMAN, Jenny, *Ética social*.
 VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil* (3.^a ed.).
 VIRILIO, Paul, *La bomba informática*.
 — *El cibernundo, la política de lo peor* (2.^a ed.).
 WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval* (2.^a ed.).
 WILLIAMS, Bernard, *Descartes*. El proyecto de la investigación pura.
 —, *Introducción a la ética* (4.^a ed.).
 WOLF, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana* (3.^a ed.).
 WOODCOCK, Alexander y DAVIS, Monte, *Teoría de las catástrofes* (3.^a ed.).
 ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca* (2.^a ed.).

Serie mayor

TÍTULOS PUBLICADOS

ABERCROMBIE, N. y otros, *Diccionario de Sociología*, 3.^a ed.
 ACERO, J. J.; BUSTOS, E.; QUESADA, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje*, 4.^a ed.
 ANGUERA, María Teresa, *Metodología de la observación en las ciencias humanas*, 6.^a ed.
 AYALA, Francisco, *Introducción a las Ciencias Sociales*, 2.^a ed.
 BARNES, Jonathan, *Los presocráticos*, 2.^a ed.
 BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción*, 7.^a ed.
 COLAIZZI, Giulia, *Feminismo y teoría del discurso*.
 CRARY, Jonathan y KWINTER, Sanford, (eds.), *Incorporaciones*.
 DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, 3.^a ed.
 EVANS-PRITCHARD, Edward, *Historia del pensamiento antropológico*.
 GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*.
 GIDDENS, Anthony, *La transformación de la intimidad*, 2.^a ed.
 GIDDENS, Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha*, 3.^a ed.
 GILBERT, Paul, *Terrorismo, nacionalismo, pacificación*.
 GUISÁN, Esperanza, *Introducción a la ética*.
 HAACK, Susan, *La filosofía de las lógicas*, 2.^a ed.
 HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, 3.^a ed.
 HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*.
 KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito*, 2.^a ed.
 KRISTEVA, Julia, *Las nuevas enfermedades del alma*.
 KUTSCHERA, Franz von, *Fundamentos de ética*.
 LECHTE, John, *50 pensadores contemporáneos esenciales*, 2.^a ed.
 LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, 6.^a ed.
 MAGEE, Bryan, *Los grandes filósofos*, 2.^a ed.
 MAN, Paul de, *La ideología estética*.
 MORIN, Edgar, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, 5.^a ed.
 MORIN, Edgar, *El Método II. La vida de la vida*, 4.^a ed.
 MORIN, Edgar, *El Método III. El conocimiento del conocimiento*, 3.^a ed.
 MORIN, Edgar, *El Método IV. Las ideas*, 2.^a ed.
 NOZICK, Robert, *Puzzles socráticos*.
 NUSSBAUM, Martha C. y SUNSTEIN, Cass R., *Clones y clones. Hechos y fantasías sobre la clonación humana*.
 PRIEST, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*.

- RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, 3.^a ed.
ROSNAY, Joël de, *El hombre simbiótico*. Miradas sobre el tercer milenio.
RUSE, Michael, *La homosexualidad*.
SCHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas*. Para una historia psicológica de la filosofía, 2.^a ed.
SEARLE, John, *Actos de habla*, 4.^a ed.
SERRES, Michel (ed.), *Historia de las Ciencias*, 2.^a ed.
URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*, 3.^a ed.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Ocasiones filosóficas, 1912-1951*.