

De Jean Baudrillard en esta Editorial

El complot del arte.
Ilusión y desilusión estéticas

El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal

Jean Baudrillard

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL
PROV <u>RELIG</u>
FACT. <u>23124</u>
FECHA <u>11-11-13</u>
PRECIO _____

Colección Mutaciones

Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal, Jean Baudrillard

© Éditions Galilée, 2004

Traducción: Irene Agoff

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por

Amorrortu editores España S.L., C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid

Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires

www.amorrortueditores.com

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-84-610-9019-8

ISBN 2-7186-0649-5, París, edición original

Baudrillard, Jean

El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2008.

216 p. ; 23x14 cm. - (Colección Mutaciones)

Traducción de: Irene Agoff

ISBN 978-84-610-9019-8

1. Filosofía. I. Agoff, Irene, trad. II. Título.
CDD 100

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL

CLASIF. P2313
0333973

MATRIZ 1227657

NUM. ADQ. 67065

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en mayo de 2008.

Tirada de esta edición: 2.500 ejemplares.

Índice general

678065

- 11 La Realidad Integral
- 19 En los confines de lo real
- 33 Del mundo en su ilusión profunda
- 41 Las soluciones más fáciles
Do you want to be free?, 44; *Do you want to be anyone else?*, 50
- 61 El asesinato del signo
- 69 La diáspora mental de las redes
- 81 Todos somos agnósticos. . .
- 85 La violencia contra la imagen
- 99 El arte contemporáneo. . . de sí mismo
- 111 Lo virtual y lo acontecimental
- 133 El Mal y la desgracia
- 155 La inteligencia del Mal
- 161 ¿Por quién doblan las campanas de lo político?
- 169 La destrucción del Pabellón de Oro
- 181 Resurgimiento de la dualidad
- 187 Líneas de fractura
- 193 Los universos paralelos
Existential divide, 194; *Time divide*, 196
- 203 Anamnesis

«Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real».

JORGE LUIS BORGES

*«Anoche soñé con la realidad.
¡Qué alivio al despertarme!».*

STANISLAW LEC

La Realidad Integral

Llamo «Realidad Integral» a la perpetración sobre el mundo de un proyecto operativo ilimitado: que todo se vuelva real, que todo se vuelva visible y transparente, que todo sea «liberado», que todo se lleve a cabo y que todo tenga un sentido (sin embargo, lo propio del sentido es que no todo lo tiene).

Que no quede nada de lo que nada haya que decir.

La desaparición de Dios nos dejó frente a la realidad y frente a la perspectiva ideal de transformar este mundo real. Y debimos afrontar entonces la tarea de *realizar* el mundo, de hacer que se vuelva técnicamente, integralmente real.

Sin embargo, el mundo, aun descargado de toda ilusión, no se presta por entero a la realidad. Cuanto más avanzamos en esa tarea, más ambigua se vuelve, más se pierde de vista a sí misma. Apenas tiene la realidad tiempo de existir, que ya está desapareciendo. . .

La realidad inventada durante los últimos siglos y de la que hemos hecho un principio está en vías de desaparición. Querer resucitarla a toda costa como referencia o como valor moral es un contrasentido, pues el principio de tal realidad ha muerto. Contrastando con la eliminación de lo real «objetivo», asistimos al ascenso espectacular de la Realidad Integral, de una Realidad Virtual que descansa en la desregulación del principio mismo de realidad.

Ya no habrá retorno desde ese punto ciego, ilocalizable, en que lo real ha dejado de ser real.

Lo que es real existe: esto es todo cuanto podemos decir (pero la existencia no es todo: es incluso la cosa menos relevante).

Entendámonos: cuando decimos que la realidad ha desaparecido, no es que haya desaparecido físicamente, sino que ha desaparecido metafísicamente. La realidad continúa existiendo —lo que ha muerto es su principio—.

Ahora bien, sin su principio, la realidad ya no es en absoluto la misma. Si, por múltiples razones, claudica el principio de representación —única cosa que le da un sentido—, claudica lo real entero. O, mejor dicho, lo real desborda su propio principio y entra en una extensión inconmensurable que ya no obedece a ninguna regla.

La realidad objetiva —relativa al sentido y a la representación— da paso a la «Realidad Integral», realidad sin contorno en la que todo es realizado, técnicamente materializado, sin referencia a ningún principio o destinación final.

La «Realidad Integral» pasa, entonces, por el asesinato de lo real, por la pérdida de toda imaginación de lo real.

Lo imaginario, que asociábamos de buen grado a lo real como su sombra cómplice, se desvanece al mismo tiempo. La «Realidad Integral» carece de imaginario.

Así como la liberación ya no tiene nada que ver con el juego de la libertad —la de un sujeto puesto frente a sí mismo y que implica, entre otras cosas, que se es libre de ser libre (lo cual no ocurre en el dispositivo actual de una liberación incondicional)—, así como la verificación pone fin al juego de la verdad (pues la verdad, si existe, es una apuesta, mientras que la verifi-

cación la transforma en un hecho consumado), de igual modo se pasa de la realidad como principio y como concepto a la realización técnica de lo real y a su performance.

Y, sin embargo, de la existencia de esa realidad no hay pruebas ni las habrá nunca, tal como no las hay de la existencia de Dios. Es un objeto de creencia, como Dios.

Y cuando se empieza a creer en ella, es porque está en vías de desaparición.

Cuando ya no se está seguro de la existencia de Dios, o cuando se ha perdido la fe inocente en una realidad considerada obvia, creer en uno o en otra pasa a ser de absoluta necesidad.

Hemos investido así a la realidad de todo nuestro imaginario, pero es este imaginario el que se está desvaneciendo, porque ya no tenemos la energía de creer en él.

Hasta la voluntad se ha retirado.

La pasión por la realidad, la pasión por la verdad, se han marchado.

Queda únicamente un deber de realidad, un deber de verdad.

Desde ahora, *tenemos* que creer en ellas. Al mismo tiempo que, respondiendo a la claudicación de los sistemas de representación, se instala la duda por doquier, la realidad pasa a ser una consigna absoluta, el fundamento de un orden moral. Sin embargo, ni las cosas ni los seres obedecen a un principio de realidad, como tampoco a un imperativo moral.

El exceso de realidad hace que no creamos más en ella.

Saturación del mundo, saturación técnica de la vida, profusión de posibilidades, de actualización de las necesidades y los deseos. ¿Cómo creer, desde el mo-

mento en que la producción de la realidad se ha vuelto automática?

Lo real queda asfixiado por su propia acumulación. No hay modo ya de que el sueño sea la expresión de un deseo, puesto que su cumplimiento virtual ya está dado.

Deprivación de sueño, deprivación de deseo. Ahora bien, sabemos cuánto desorden mental acarrea la deprivación de sueño.

En el fondo, es el mismo problema que el de la parte maldita: el del excedente; no de la carencia, sino del exceso de realidad, del que no podemos desembarazarnos.

No hay ya resolución simbólica del excedente a través del sacrificio.

Como no sea en el accidente, o por la irrupción de una violencia anómica que, sean cuales fueren sus determinaciones sociales o políticas, es siempre un desafío a la irresistible coacción objetiva de un mundo normalizado.

Efectuar, materializar, realizar, producir: parecería que la destinación ideal de todas las cosas es pasar del estadio de lo posible al de lo real, según un movimiento que es, al mismo tiempo, el del progreso y el de un apremio interno.

Todas las necesidades, todos los deseos, todas las virtualidades, tienden hacia esa sanción objetiva, hacia esa prueba de verdad. Se trata de la misma vía que parece condenar a las apariencias y la ilusión a desvanecerse ante la verdad.

Talvez esa realidad sea un sueño; en este caso, lo real forma parte de nuestro imaginario. Y la realización de todas las cosas es semejante a un cumplimiento de deseo universal.

Ahora bien, vivimos hoy una transformación por la cual ese cumplimiento universal se nos aparece como un destino negativo, como una prueba catastrófica de verdad. El exceso de realidad en cualquiera de sus formas y la extensión de todos los posibles se tornan insoportables. Ya nada queda librado a la eventualidad de un destino o a la insatisfacción del deseo.

Este viraje, esta inversión catastrófica de los efectos, ¿es en sí un efecto perverso? ¿Surge de una teoría de las catástrofes, o bien de un pasaje al acto universal, de una lógica inflexible del *world-processing* del que es imposible decir cuál puede ser su resultado?: la asunción de una realidad definitiva o el *colapso* de esta misma realidad, condenada a la pérdida por su propio exceso y su propia perfección.

La desaparición de Dios nos ha dejado frente a la realidad.

¿Qué ocurrirá con la desaparición de la realidad?

Cabe preguntarse si es este un destino negativo o simplemente la ausencia de destino, es decir, surgimiento de una banalidad implacable ligada al cálculo integral de la realidad.

— El destino no ha dicho su última palabra.

Se lo puede sentir en el corazón mismo de esa realización integral, en el corazón del poder, en esa convulsión interna que sigue la lógica y precipita los efectos, en ese vuelco maléfico de la estructura misma, que transforma una destinación positiva en una finalidad asesina: aquí se encuentra el principio del Mal y aquí debe intervenir la inteligencia del Mal.

O sea, dos movimientos antagónicos:

Realidad Integral: movimiento irreversible de totalización del mundo.

Forma Dual: reversibilidad interna al movimiento irreversible de lo real.

Parecería que la evolución (o la involución) hacia un universo integral es irresistible. Pero al mismo tiempo parecería que la forma dual es indestructible.

Nada permite especular sobre el desenlace de este doble movimiento contradictorio. Asistimos a la confrontación insoluble de una forma dual y una integración total.

Pero esta última sólo lo es en apariencia, siempre presa como está de una desintegración secreta, de un disenso que la trabaja por dentro. Se trata de la violencia mundial inmanente al sistema-mundo y que le opone, desde dentro, la forma simbólica más pura del desafío.

Nada permite avizorar una reconciliación y, si queremos ser totalmente lúcidos, nada permite apostar por una u otra potencia. No por imparcialidad, puesto que, en secreto, ya hemos tomado partido, sino por conciencia de la fatalidad de esa eterna divergencia: de ese antagonismo insoluble.

Pulsión integral y pulsión dual: he aquí el Gran Juego.

La idea misma de completamiento, de Realidad Integral, es insoportable; pero la forma dual, la que niega cualquier reconciliación final, cualquier cumplimiento definitivo, es también muy difícil y quizás hasta imposible de concebir en su radicalidad.

Sin embargo, aquí, en esta visión lúcida de una reversión sin fin, en este rehusamiento de cualquier solución objetiva, se funda, si existe, la inteligencia del Mal.

Cualquier cuestionamiento de la realidad, de su evidencia y su principio, es inadmisible y queda condenado por negacionista.

Incrimination: ¿qué hace usted con la realidad de la miseria, del sufrimiento y de la muerte?

Pues bien, no se trata de resignarse a la violencia material, a la violencia de la desdicha; se trata de una línea que está prohibido cruzar: la de un tabú de la realidad que apunta igualmente a la menor tentativa de rozar una partición clara entre el Bien y el Mal, so pena de pasar por traidor o por impostor.

La afirmación o la impugnación de la realidad, del principio de realidad, es pues una elección política, casi religiosa, en la medida en que cualquier infracción de este principio constituye un sacrilegio, y hasta la hipótesis misma de la simulación es profundamente percibida como diabólica (se hace sucesora de las herejías en la arqueología del pensamiento del Mal).

Los integristas de la realidad se arman con un pensamiento mágico que confunde el mensaje con el mensajero: si habla usted de simulacro, esto significa que es un simulador; si habla de la virtualidad de la guerra, significa que es cómplice de ella, con desprecio de los cientos de miles de muertos.

Todo análisis que no sea el moral es tildado de ilusionista e irresponsable.

Ahora bien, si la realidad es una cuestión de creencia y si todos los signos que daban fe de ella han perdido su credibilidad; si un descrédito fundamental afecta a lo real y si el principio trastabilla por todas partes, no somos nosotros, los mensajeros del simulacro, los que hemos sumido las cosas en tal descrédito, sino que fue el propio sistema el que fomentó esa incertidumbre que afecta hoy a todas las cosas, incluyendo el sentimiento de existir.

Lo que se perfila con la llegada de la globalización es el establecimiento de un poderío integral, de una Realidad Integral del poder y de una desintegración, de una claudicación de ese poderío, igualmente integral y automática.

Lo que se perfila es una forma dramática de reversibilidad.

Una suerte de vuelco, de revancha y de ironía devastadora, de reacción negativa del propio mundo contra la globalización.

Negadas todas las fuerzas, expulsadas por este mismo proceso y transformadas entonces en fuerzas del Mal, ellas se rebelan. Hasta el poder se resiste a ser total, se descarta, se desafecta y finalmente trabaja en secreto contra sí mismo.

Decir el Mal es describir la hegemonía creciente de los poderes del Bien y al mismo tiempo su derrumbe interno, su disgregación suicida, su reversión, su excrecencia, su disyunción hacia universos paralelos, una vez atravesada la divisoria de aguas de lo Universal.

En los confines de lo real

«Hemos suprimido el mundo verdadero: ¿qué mundo subsiste entonces?»

»¿El de las apariencias? De ningún modo. Junto con el verdadero, hemos suprimido al mismo tiempo el mundo de las apariencias».

FRIEDRICH NIETZSCHE

Si se entiende que, al quitársele el velo, la verdad deja de serlo, entonces, la verdad no tiene existencia desnuda.

Y si se entiende que, al sustraérsele la ilusión, lo real deja de serlo, entonces, lo real no tiene realidad objetiva.

¿Cómo es el mundo cuando se lo ha despojado de la verdad y de las apariencias? Es el universo real, el universo de la Realidad Integral. Ni verdad ni apariencia, sino Realidad Integral.

El mundo, que en otro tiempo había partido hacia la trascendencia, que había ido a dar a otros trasmundos, ha caído hoy en la realidad.

Mientras que en otro tiempo existió una trascendencia hacia lo alto, hoy existe una trascendencia hacia lo bajo. Se trata en cierto modo de la segunda caída del hombre, de la que habla Heidegger: caída en la banalidad; pero esta vez sin redención posible.

Según Nietzsche, una vez perdido el mundo verdadero al mismo tiempo que el de las apariencias, el universo se convierte en un universo de hecho, positivo, exacto, que ni siquiera necesita ser verdadero. Tan factual como un *ready-made*.

La «fuente» de Duchamp es el emblema de nuestra hiperrealidad moderna, resultado de una violenta contratransferencia de la ilusión poética, cualquiera que sea, sobre la realidad pura, en tanto el objeto transferido sobre sí mismo pone fin a toda metáfora posible.

El mundo ha adquirido una realidad de tal magnitud que sólo puede soportársela al precio de negarla permanentemente. «Esto no es un mundo» hace recordar el «Esto no es una pipa» de Magritte, en cuanto desmentida surrealista de la propia evidencia; movimiento doble, de evidencia absoluta y definitiva del mundo y de negación igualmente radical de esta evidencia, presidiendo la trayectoria del arte moderno.

Pero no sólo del arte: de todas nuestras percepciones profundas, de toda nuestra aprehensión mental del mundo.

Ya no se trata aquí de moral filosófica, del tipo: «El mundo no es lo que debería ser», o incluso: «El mundo no es más lo que era».

No: el mundo es tal como es.

Una vez hecha desaparecer toda trascendencia, las cosas no son más que lo que son y, tal como son, son insoportables. Han perdido toda ilusión y se han vuelto inmediata y completamente reales, carentes de sombra y de comentario.

Y, al mismo tiempo, esa realidad irrebasable ya no existe. Ha perdido razón de existir por cuanto no se intercambia más por nada ni tiene ya ninguna contrapartida.

«¿Existe la realidad? ¿Nos hallamos en un mundo real?»: he aquí el *leitmotiv* de toda nuestra cultura actual. Pero ello traduce simplemente el hecho de que sólo mediante una negación radical podemos soportar este mundo capturado por la realidad. Y es lógico: como el mundo ya no se puede justificar en algún otro mundo, ahora tiene que justificarse en este dándose fuerza de realidad a sí mismo y purgándose de cualquier ilusión. Mas, al mismo tiempo, por el propio efecto de esa contratransferencia, crece la negación de lo real en cuanto tal.

La realidad, que ha perdido a sus predadores naturales, crece como una especie proliferante, tal como lo hace un alga o hasta la especie humana en general.

Lo Real crece como el desierto. «*Welcome in the desert of the Real*».

La ilusión, el sueño, la pasión, la locura, la droga, pero también el artificio, el simulacro: tales eran los predadores naturales de la realidad. Todo esto ha perdido su energía, como si lo hubiese atacado una enfermedad traicionera e incurable. Es preciso encontrar entonces su equivalente artificial, pues de lo contrario la realidad, una vez alcanzada su masa crítica, terminará por autodestruirse espontáneamente, hará implosión por sí sola —ya lo está haciendo, por otra parte, al dar cabida a todas las formas de lo Virtual—.

Lo Virtual: he aquí, sin duda, el último predador y depredador de la realidad, segregado por ella misma como una suerte de agente viral y autodestructivo.

La realidad ha pasado a ser la presa de la Realidad Virtual. Última consecuencia del proceso iniciado en la abstracción de la realidad objetiva y que culmina en la Realidad Integral.

Con lo Virtual, ya no se trata de trasmundo: la sustitución del mundo es total; lo Virtual es su doble idéntico, su espejismo perfecto, y el problema se re-

suelve con la aniquilación pura y simple de la sustancia simbólica. La realidad objetiva pasa a ser una función inútil, una suerte de desecho que es cada vez más difícil intercambiar y hacer circular.

Se ha pasado, pues, de la realidad objetiva a un estadio ulterior, una suerte de ultrarrealidad que pone fin, simultáneamente, a la realidad y a la ilusión.

La Realidad Integral está asimismo en la música integral, la que encontramos en los espacios cuadrofónicos o que puede «componerse» en la computadora. Aquella donde los sonidos han sido clarificados y expurgados y que, más allá de cualquier ruido y de cualquier parásito, es como restaurada en su perfección técnica. Las sonoridades ya no son un juego de formas, sino la actualización de un programa. Música reducida a pura longitud de ondas y cuya recepción final, el efecto sensible sobre el oyente, está también exactamente programada como en un circuito cerrado. Música virtual en cierto modo, sin fallas, sin imaginación, que se confunde con su propio modelo y cuyo goce es también virtual. ¿Se trata aún de música? Nada menos seguro, si hasta se ha concebido la idea de reintroducirla ruido para hacerla más «musical».

Tal es, por otro lado, la imagen de síntesis, imagen numérica y digital construida de arriba abajo, sin referente real y donde, a diferencia de la analógica, el negativo ha desaparecido; no sólo el negativo del film, sino también el momento negativo situado en el corazón de la imagen, esa ausencia que produce su vibración. Aquí, la elaboración técnica es perfecta y no hay posibilidad de imagen borrosa, de sacudida errática de la cámara o de azar. ¿Se trata aún de una imagen?

Si extremamos la perspectiva, he aquí el principio del Hombre Integral revisado y corregido por la gené-

tica en el sentido de la perfección. Expurgado de todo accidente, de toda patología fisiológica o de personalidad. Porque lo que la manipulación genética tiene en mira no es una fórmula original de lo humano, sino la fórmula más ajustada y eficaz (*serial morphing*).

Tenemos un anticipo en el film *Minority Report* (de Steven Spielberg), en el cual el crimen es prevenido y sancionado antes de que suceda, sin que nunca se llegue a saber si ocurrió o no. Destruído de raíz, por sólo imaginárselo, de acuerdo con el principio universal de precaución.

El film es sin embargo anacrónico, porque todavía pone en juego la represión, mientras que la prevención futura será genética, intragénica: el «gen criminal» será operado en el momento del nacimiento o incluso antes, mediante una suerte de esterilización profiláctica (que por otra parte habrá que generalizar muy rápidamente, porque, desde el punto de vista policial, que es el del poder, todos somos criminales en potencia).

Esta manipulación dice a las claras lo que va a ocurrir con el futuro ser. Será un ser humano corregido, rectificado. De entrada será lo que tendría que haber sido idealmente, y por lo tanto jamás llegará a ser lo que es. Ni siquiera estará alienado, por cuanto, para bien o para mal, se lo modificará preexistencialmente.

No correrá tampoco el riesgo de toparse con su propia alteridad, puesto que desde el principio habrá sido devorado por su modelo.

Todo esto descansa sobre un proceso universal de erradicación del Mal.

Considerado en otro tiempo un principio metafísico o moral, el Mal se ve hoy materialmente hostigado hasta en los genes (aunque también en el «eje del Mal»). Se convierte en una realidad objetiva y, por tanto, objetivamente liquidable. Podrá ser expurgado

de raíz, y con él se expurgará poco a poco todo lo que era sueño, utopía, ilusión, fantasía —arrancado todo esto de lo posible según el mismo proceso global, para ser vertido nuevamente en lo real—.

Esa realidad absoluta es también la del dinero, cuando pasa de la abstracción relativa del valor de cambio al estadio puramente especulativo de la economía virtual. Ya según Marx, el movimiento del valor de cambio es más real que el simple valor de uso, pero en nuestra situación, donde los flujos de capitales prescinden de cualquier referencia a los intercambios mercantiles, el dinero pasa a ser de una hiperrrealidad mucho más extraña todavía: se convierte en dinero absoluto, alcanza la Realidad Integral del cálculo. Al no ser ya equivalente de nada, deviene objeto de una pasión universal. El jeroglífico de la mercancía se ha transformado en fetichismo integral del dinero.

Last but not least, la operación quirúrgica del lenguaje, con la que resulta eliminado, en su versión numérica y digital, todo cuanto hay en él de simbólico, es decir, todo aquello por lo cual es mucho más que lo que significa. . . Queda eliminado del lenguaje todo cuanto hay en él de ausencia, de vacío, pero también de literalidad, como sucede con el negativo en la imagen de síntesis: todo cuanto se opone a una puesta a punto exclusiva. La Realidad Integral del lenguaje es eso: que no signifique más que lo que significa.

El tiempo mismo, el tiempo vivido, ya no tiene tiempo de tener lugar. El tiempo histórico del acontecimiento, el tiempo psicológico del afecto y la pasión, el tiempo subjetivo del juicio y la voluntad, todos son puestos simultáneamente en cuestión por el tiempo virtual, al que se llama, sin duda con intención burlesca, «tiempo real».

De hecho, que el espacio-tiempo sea llamado «real» no es un accidente. *Real time*, *Echtzeit*: se trata del tiempo «auténtico», del tiempo no diferido, el de una presencia instantánea que ni siquiera es ya el momento presente respecto de un pasado o un futuro, sino un punto de convergencia y, al mismo tiempo, de anulación de todas las otras dimensiones. Realidad Integral del tiempo que se torna confusa tan sólo por su mera operación: *time-processing* (como el *word-processing*, el *war-processing*, etc.)

Con esta noción de «tiempo real», todas las dimensiones se contraen en un único punto focal, en una forma fractal del tiempo. Desaparecido el diferencial de este, prevalece la función integral: la presencia inmediata, total, de una cosa ante ella misma, lo cual significa que en lo sucesivo la realidad es privilegio de lo que es idéntico a sí. Nada que esté ausente de sí mismo, nada que difiera de sí, es verdaderamente real.

Por supuesto, toda esta historia es fantasía pura.

Nada ni nadie está absolutamente presente ante sí mismo (ni, *a fortiori*, ante los otros). Por lo tanto, nada ni nadie es verdaderamente real, y el tiempo real no existe.

Ni siquiera al sol lo percibimos en tiempo real, puesto que la velocidad de la luz es relativa. Y con todas las cosas es así.

En este sentido, la realidad es inconcebible. La Realidad Integral es una utopía. Sin embargo, es lo que se nos está tratando de imponer a través de un artificio gigantesco.

Tras la inmaterialidad de las tecnologías de lo Virtual, de lo numérico y de la pantalla, se esconde un orden terminante, un imperativo que McLuhan ya había señalado muy bien en la imagen televisiva y mediática: el de una participación reforzada, el de un empeño interactivo que puede llegar al vértigo, a la

implicación «extática» observable por doquier en el ciber-mundo.

Inmersión, inmanencia, inmediatez: he aquí las características de lo Virtual.

No más mirada, no más escena, no más imaginario, no más ilusión, no más exterioridad ni espectáculo: el fetiche operativo ha absorbido toda exterioridad, reabsorbido toda interioridad, absorbido el tiempo mismo en la operación del tiempo real.

Nos acercamos así a un mundo integralmente realizado, efectuado e identificado como tal, pero no al *mundo tal como es*, lo cual es completamente distinto.

Pues el mundo tal como es pertenece al orden de las apariencias y hasta de la ilusión integral, ya que no hay de él representación posible.

Doble hipótesis sobre esta estrategia fatal de transnumerización del mundo en información pura, clonación de lo real por la Realidad Virtual, sustitución del mundo «natural» por un universo técnico y artificial.

La primera de estas hipótesis es la de la ilusión radical del mundo, es decir, del intercambio imposible del mundo por una verdad cualquiera o por cualquier destinación última.

Tal como es, el mundo carece de explicación causal y de representación posible (cualquier espejo formaría también parte del mundo).

Sin embargo, aquello de lo que no hay sentido ni razón definitiva es una ilusión.

El mundo tiene, pues, todas las características de una ilusión radical.

Mas para nosotros, sea cual fuere su belleza metafísica, esta ilusión es insoportable. De ahí la necesidad de producir todas las formas posibles de simula-

cro de sentido, de trascendencia; formas que enmascaran esa ilusión original y nos protegen de ella.

Por consiguiente, el simulacro no es lo que esconde la verdad, sino lo que esconde la ausencia de verdad.

En esta perspectiva se sitúa la invención de la realidad.

A la sombra de la realidad, de ese modelo de simulación causal y racional, el intercambio del mundo es desde ahora posible, puesto que lo definen las leyes objetivas.

Otra hipótesis: el mundo nos es dado. Ahora bien, la regla simbólica dicta que lo que es dado hay que poder devolverlo.

En otro tiempo se podía agradecer de distintas maneras a Dios o a una instancia cualquiera, se podía responder al don con el sacrificio.

Hoy, desde el momento en que toda trascendencia ha desaparecido, ya no tenemos a nadie a quien darle las gracias. Y si no podemos dar nada a cambio de este mundo, este es inaceptable.

Habrà que liquidar, pues, el mundo natural y sustituirlo por un mundo artificial, un mundo construido de arriba abajo y por el cual no tendremos que rendir cuentas a nadie.

De ahí este gigantesco proyecto técnico de eliminación del mundo natural en todas sus formas. Todo lo que es natural será negado, a corto o largo plazo, en virtud de esa sustitución forzada. Lo Virtual aparece como solución final para el intercambio imposible del mundo.

Pero con esto el problema no queda resuelto. Porque no escaparemos de esta nueva deuda, contraída esta vez para con nosotros mismos. ¿Cómo absolvernos de este mundo técnico y de esta omnipotencia artificial?

También aquí nos es necesario, a falta de poder intercambiarlo (¿por qué cosa?), destruir este mundo o negarlo. Se explica entonces que, al mismo tiempo que avanzamos en la edificación de este universo artificial, surja la inmensa contratransferencia negativa con respecto a esa Realidad Integral que nos hemos forjado.

Negación en profundidad presente hoy por doquier, y de la que no sabemos cuál prevalecerá: la de este proyecto irresistible o la de esa abreacción violenta.

De todas formas, el proyecto no se termina de cumplir nunca.

Nunca se termina de llenar el vacío de la verdad.

De ahí la fuga hacia adelante, siempre hacia otros simulacros.

De ahí la invención de una realidad cada vez más artificial, de modo tal que no hay más contrapartida ni alternativa ideal, no hay más espejo ni negativo.

Con la muy reciente Realidad Virtual, entramos en la última fase de esa empresa de simulación que desemboca, esta vez, en un artefacto técnico del mundo del cual ha desaparecido todo rastro de ilusión.

Un mundo a tal punto real, hiperreal, operativo y programado, que ya no necesita ser verdadero. O, mejor dicho, es verdadero, absolutamente verdadero, en el sentido de que ya nada se opone a él.

Absurdo de una verdad total a la que le falta lo falso —el del bien absoluto al que le falta el mal, el de lo positivo al que le falta lo negativo—.

Si la invención de la realidad es el sustituto de la ausencia de verdad, entonces, cuando la evidencia de este mundo «real» se vuelve en todas partes problemática, ¿no significa que estamos más cerca de la ausencia de verdad, es decir, del mundo tal como es?

Estamos ciertamente cada vez más lejos de la solución, pero cada vez más cerca del problema.

Porque el mundo no es real. Llegó a serlo, pero está dejando de serlo. Mas tampoco es virtual: se está haciendo virtual.

La renegación de la realidad, la desmentida de la realidad, se despliega contra ese mundo que se ha vuelto todo él operativo, objetivo y sin alternativa.

Si al mundo hay que tomarlo en bloque, entonces se lo rechaza en bloque. No queda otra solución. Es un rechazo similar al rechazo biológico de un cuerpo extraño.

Una suerte de instinto o reacción vital nos hace sublevarnos contra tal inmersión en un mundo acabado, en un «Reino de los Cielos» en el que la vida real se ve sacrificada a la hiperrealización de todas sus posibilidades, a su performance máxima, un poco como se sacrifica hoy la especie a su perfección genética.

Nuestra abreacción negativa resulta de nuestra hipersensibilidad a las condiciones ideales de vida que se nos ofrecen.

Esa realidad perfecta a la que sacrificamos todas las ilusiones, suerte de umbral del infierno en el que se deja toda esperanza, es evidentemente una realidad fantasma.

La sufrimos exactamente como sufrimos un miembro fantasma.

Ahora bien, tal como lo dice Ahab en *Moby Dick*: «Si siento los dolores de mi pierna pese a que ya no existe, ¿qué le asegura a usted que no sufrirá los tormentos del infierno cuando esté muerto?».

El sacrificio de que hablamos no tiene nada de metafórico; en rigor, se parece a la operación quirúrgica, que extrae además de sí misma una forma de goce: «La humanidad, que en otro tiempo, con Homero, había sido objeto de contemplación para los dioses olímpicos, ha pasado a serlo ahora para ella misma. Su

alienación de sí misma por sí misma ha alcanzado un grado que le hace vivir su propia destrucción como una sensación estética de primer orden» (Walter Benjamin).

Una de las posibilidades es, en efecto, la autodestrucción: posibilidad excepcional por cuanto constituye un desafío a todas las otras.

Doble ilusión: la de una realidad objetiva del mundo, la de una realidad subjetiva del sujeto, que se refractan en el mismo espejo y se confunden en el mismo movimiento fundador de nuestra metafísica.

Y el mundo, tal como es, no es del todo objetivo y tendría más bien la forma de un atractor extraño.

Pero como la seducción del mundo y de las apariencias es peligrosa, preferimos intercambiarlo por su simulacro operativo, su verdad artificial y su escritura automática. No obstante, esta protección es peligrosa a su vez, porque todo aquello que usamos para defendernos de la ilusión vital, toda esa estrategia defensiva, opera como un verdadero escudo caracterial y se nos hace insoportable.

En definitiva, lo fundamental es la ajenidad del mundo, que se resiste al estatus de realidad objetiva.

De igual modo, lo fundamental es nuestra propia ajenidad, que se resiste al estatus de sujeto.

No se trata de resistir a la alienación, sino a este mismo estatus de sujeto.

En todas esas formas de impugnación, de desmentida, de negación, ya no se trata de una dialéctica de la negatividad ni del trabajo de lo negativo. Ya no se trata de un pensamiento crítico de la realidad, sino de una subversión de la realidad en su principio, en su evidencia misma. Cuanto más crece la positividad, más violenta se hace la negación, eventualmente si-

lenciosa. Todos somos hoy disidentes de la realidad, casi siempre disidentes clandestinos.

Si el pensamiento no se intercambia por la realidad, entonces su negación inmediata pasa a ser el único pensamiento de esta. Pero dicha negación no conduce a la esperanza, como quisiera Adorno: «La esperanza, tal como emerge de la realidad al luchar contra ella para negarla, es la única manifestación de lucidez». Esto, por suerte o por desgracia, no es cierto.

Si se nos dejara la esperanza, sería la esperanza en la inteligencia del Bien. Sin embargo, lo que se nos dejó es la inteligencia del Mal, es decir, no la de una realidad crítica, sino la de una realidad devenida irreal a fuerza de positividad, devenida especulativa a fuerza de simulación.

Destinada como está a conjurar un vacío, toda la empresa de simulación e información, esa exasperación de lo real y del saber sobre lo real, no hace más que suscitar una incertidumbre cada vez más grande. Su profusión, su encarnizamiento, no hacen otra cosa que trastornar los espíritus.

Y esta incertidumbre es irremediable, pues está hecha de todas las soluciones posibles.

¿Estamos definitivamente prisioneros de esa transferencia de lo real hacia una positividad total, y de la contratransferencia igualmente masiva que vira a su negación pura y simple?

Cuando todo nos empuja a esta totalización de lo real, *es preciso, por el contrario, arrancar al mundo de su principio de realidad*. Porque es esta confusión la que nos esconde al mundo tal como es, o sea, en el fondo, como singularidad.

Italo Svevo: «La búsqueda de las causas es un inmenso malentendido, una superstición tenaz que im-

pide que las cosas, los acontecimientos, se produzcan tal como son».

Lo real pertenece al orden de la generalidad, el mundo pertenece al orden de la singularidad. Esto habla de una diferencia absoluta, de una diferencia radical, de algo más diferente aún que la diferencia, distante al máximo de la confusión del mundo con su doble.

En definitiva, se nos resiste algo que es distinto de la verdad o de la realidad.

Algo resiste a todos nuestros esfuerzos por encerrar al mundo en la concatenación de las causas y los efectos.

Hay otra parte que no es la realidad (la mayoría de las culturas ni siquiera tienen ese concepto). Algo anterior al mundo llamado «real», irreductible, enlazado a la ilusión original y a la imposibilidad de dar al mundo tal como es un sentido último cualquiera.

«Querer, saber y sentir forman un ovillo enmarañado.

»¿Es quizá posible atravesar el mundo sin seguir el hilo de lo real?».

R. MUSIL

Del mundo en su ilusión profunda

La invención de la Realidad, desconocida por las otras culturas, es obra de la Razón moderna occidental, punto de viraje de lo Universal. El de un mundo objetivo, desembarazado de todos los trasmundos.

Concretar, verificar, objetivar, demostrar: la «objetividad» es esa captura de lo real que fuerza al mundo a hacernos frente, expurgándolo de toda complicidad secreta y de toda ilusión.

Siempre imaginamos lo Real frente a nosotros. Siempre nos pensamos frente a lo Real. Sin embargo, no hay frente a frente. No hay objetividad. Ni subjetividad: doble ilusión.

Al ser la conciencia parte integrante del mundo, y el mundo parte integrante de la conciencia, yo lo pienso y él me piensa.

Basta con reflexionar sobre el hecho de que, aun cuando existan objetos por fuera de nosotros, de ningún modo podemos saber nada de su realidad objetiva. Porque las cosas no nos son dadas sino por intermedio de nuestra representación. Creer que estas representaciones y sensaciones están determinadas por objetos exteriores es también una representación.

«La cuestión de saber si las cosas existen realmente fuera de nosotros y tal como las vemos carece absolutamente de sentido. . . Es casi tan absurda como preguntarse si el azul es realmente azul, objetivamente azul» (Georg Christoph Lichtenberg).

Esto no podemos juzgarlo, definitivamente. Una realidad objetiva es algo que sólo podemos representarnos, sin prejuzgar nunca en cuanto a su objetividad. Aunque existan tales objetos fuera de nosotros, de ello no podemos saber nada en absoluto ni hay nada que decir. . .

La tarea de la filosofía es desenmascarar esa ilusión de la realidad objetiva, trampa que en cierto modo nos tiende la naturaleza.

«Y nada revela con tanta luminosidad el espíritu superior del hombre como el haber sabido desenmascarar a la naturaleza en el punto preciso en que esta quería burlarse de él» (G. C. Lichtenberg).

Pero aquí se detiene la filosofía, en la comprobación definitiva de la ilusión del mundo, es decir, en ese punto, en ese objeto, en ese algo, en esa nimiedad de la que ya no hay nada que decir.

La idea filosófica es, pues, simple y radical: idea de una ilusión fundamental, de la no-realidad del mundo «objetivo».

Esa representación, esa superstición de una realidad objetiva que el espejo de la imaginación vulgar nos tiende, forma parte, a su vez, de una ilusión global del mundo en el que participamos al mismo tiempo que somos su espejo.

No existe solamente la ilusión de un objeto real: existe la de un sujeto real de la representación; y las dos ilusiones, ilusión objetiva e ilusión subjetiva, son correlativas.

Ahí está el misterio.

Pues el mundo no existe para que nosotros lo conozcamos.

No tiene ninguna predestinación al conocimiento. Sin embargo, este también forma parte del mundo, pero justamente *del mundo en su ilusión profunda*,

que es no tener ninguna relación necesaria con el conocimiento.

Ahí está el milagro: que un fragmento del mundo, la conciencia del hombre, se conceda el privilegio de ser su espejo. Pero esto no producirá nunca una verdad objetiva, ya que el espejo forma parte del objeto que él refleja.

Las microciencias actuales han tomado nota de esta ilusión definitiva, no la de una no-verdad objetiva (la cual contaría aún con el prestigio de la realidad), sino del enmarañamiento de las dos ilusiones, la objetiva y la subjetiva, y su complicidad inextricable, que impide propiamente cualquier reflexión metafísica del mundo por el pensamiento.

Tal es la trampa que nos tiende la naturaleza.

El dilema de una correlación, de una equivalencia imposible, entre el objeto y su representación «objetiva» surge de esa circularidad, de esa reversibilidad de un proceso que, por consiguiente, ya no puede ser llamado representación.

El dilema es insoluble porque la reversibilidad es previa. Es ella la regla fundamental.

«Es imposible que un ser padezca el efecto de algún otro sin que este efecto sea respectivo. . . Cada efecto modifica el objeto que constituye su causa. No hay disociación del sujeto y el objeto —ni identidad original—: sólo hay una reciprocidad inextricable» (G. C. Lichtenberg).

Reversibilidad del Yo y el mundo:

«Todo se juega en el universo del Yo. Este Yo en cuyo interior todo se desarrolla es semejante en esto al cosmos de la física, al que el Yo mismo pertenece, por quien ese cosmos apareció mentalmente en nuestra representación. Se riza así el rizo» (G. C. Lichtenberg).

Rizo de una encajadura infinita donde el sujeto no puede en parte alguna aspirar a una posición determinada, y donde el objeto tampoco es localizable como tal.

Más que una forma de alienación, habría aquí un devenir-objeto perpetuo del sujeto, un devenir-sujeto perpetuo del objeto. De nuevo, el mundo no existe para que nosotros lo conozcamos; más aún: el conocimiento forma parte de la ilusión del mundo. Y esto no es una objeción, todo lo contrario: aquí, en esta afinidad insoluble, está el secreto del pensamiento.

El principio mismo del mundo es el que nos piensa.

La cuestión de saber si hay una realidad objetiva ni siquiera se plantea: la inteligencia del mundo es la del mundo que nos piensa.

Es el objeto creado el que nos piensa, y que piensa a veces mejor que nosotros, y más rápido que nosotros, que nos piensa antes de que nosotros lo hayamos pensado.

Esta esencia paradójica del hombre que, parte integrante de la naturaleza, quiere saber, sin embargo, qué podría ocurrir con él más allá de esta pertenencia, evoca lo que Nietzsche dice en su metáfora del espejo:

«Si queremos considerar el espejo en sí, finalmente no descubrimos sino los objetos que en él se encuentran. Si queremos apresar los objetos mismos, finalmente no caemos más que en el espejo. He aquí toda la historia del conocimiento».

Este abismo especulativo se profundiza aún más cuando pasamos del espejo a la pantalla total de la Realidad Virtual.

Esta vez, no es ya la naturaleza la que nos tiende la trampa de la realidad objetiva, sino que es el universo numérico el que nos tiende la trampa de una hiperobjetividad, de un cálculo integral donde el juego del espejo y sus objetos se anula —último avatar del

idealismo filosófico—. Al mismo tiempo, ella le pone fin de manera irremediable, porque detrás de la síntesis y del cálculo operacional desaparece el principio mismo de la representación. Hasta el punto de que sólo queda ocupar ese no-lugar, ese vacío de la representación por excelencia que es la pantalla.

Todo esto obedece a una suerte de vértigo, como si esa abstracción creciente, ese ascenso espectacular de una hiperrealidad integral, se explicara por cierta hipersensibilidad a ciertas condiciones finales.

Pero, ¿de qué condiciones finales se trata?

La realidad habrá sido nada más que una solución efímera.

Que, por otro lado, se limitó a suceder a otras: a la ilusión religiosa, por ejemplo, en cualquiera de sus formas. Esa verdad, esa racionalidad por la que intercambiamos los valores religiosos suponiendo que los superábamos para siempre, esa realidad objetiva, no es nunca otra cosa que la heredera desencantada de aquellos mismos valores. Por otra parte, no parece haber vencido nunca de veras, ni que aquella solución trascendente esté caduca, ni que Dios haya muerto, aunque sólo tengamos que vernoslas con sus metástasis.

Tal vez apenas si se mantenía oculta y esté ahora desocultándose, por reacción precisamente a esa intensificación de la realidad, al peso de un mundo que es cada vez más real, cada vez más profano, sin rescate posible.

También la realidad es un trasmundo y una ilusión de reemplazo, y vivimos de hecho en este mundo «real» como en un trasmundo. Simplemente, hemos logrado negociarlo ahorrándonos el cielo y el infierno (pero no la deuda y la culpa, de las que ahora tenemos que responder para con nosotros mismos).

¿Hemos perdido o ganado? No hay respuesta.

Hemos intercambiado una ilusión por otra, y se revela que la ilusión material y objetiva, la ilusión de la realidad, es tan frágil como la de Dios y, pasada la euforia de la ciencia y de las Luces, ya no nos protege contra la ilusión fundamental del mundo y de su ausencia de verdad.

De hecho, esa realidad profana y desacralizada pasó a ser lentamente una función inútil y tratamos desesperadamente de salvarla como ficción (igual que, en otro tiempo, la de que Dios existía), pero, en el fondo, no sabemos cómo desembarazarnos de ella.

Aquí se sitúa el último tramo de la empresa.

Ante la impotencia de la realidad para llenar el vacío que nos separa del mundo, con el enigma insoluble que nos propone, hubo que pasar a un estadio ulterior, el de lo Virtual, el de la Realidad Virtual, estadio supremo de la simulación, de una solución final por volatilización de la sustancia del mundo en un campo inmaterial y en una estrategia de cálculo.

Dios, antaño presente, pero ausente también de todas las cosas, circula ahora por la red arterial de las computadoras.

Ha concluido el juego de la trascendencia, ha concluido el juego paradójico de la presencia y la ausencia. Sólo queda una forma integral de realidad de la que todos nosotros somos operadores.

Lo que no era aún más que idealismo relativo cede el lugar al idealismo absoluto de las nuevas tecnologías informáticas, donde el frágil equilibrio entre el sujeto y el objeto es barrido en provecho de una absorción total.

Es el fin de la ilusión del objeto y, por lo tanto, de la filosofía, que se definía, créase o no, por ese punto más allá del cual ya no tenía nada que decir.

Hoy, la cuestión ha dejado de plantearse, por cuanto ni siquiera existe un sujeto que la plantee. En este funcionamiento integral, la posición misma del sujeto se ha diluido.

De hecho, estamos en plena Patafísica —por un lado, ciencia de las soluciones imaginarias y, por el otro, única tentativa conocida de paso a la Metafísica Integral—, la de un ilusionismo definitivo del mundo fenoménico.

Ahora bien, justamente con esto tenemos que vernos en la fase XXX de la realidad a la que hemos llegado. . .

La realidad objetiva correspondía a un horizonte de la metafísica.

La Realidad Integral corresponde a la esfera patafísica.

No hay encarnación más maravillosa de la Realidad Integral que Ubú. Ubú es el símbolo de esa realidad pletórica y, al mismo tiempo, la única respuesta a dicha Realidad Integral, la única solución verdaderamente imaginaria en su ironía feroz, en su plenitud grotesca: la barriga en espiral del padre Ubú es el perfil de nuestro mundo y de su sepultamiento umbilical.*

No se ha terminado con la Patafísica, esa ciencia que «otorga simbólicamente a los lineamientos las propiedades de los objetos descriptos en su virtualidad» (Alfred Jarry).

Pero la suerte no está echada, porque mientras que lo real crece en función de una ruptura del pacto simbólico entre los seres y las cosas, esta ruptura pro-

* La pieza *Ubú, rey* fue escrita por Alfred Jarry en 1888. El padre Ubú, su protagonista, fue dibujado por el propio Jarry con una gran panza recorrida por una espiral. (N. de la T.)

voca, de rebote, una resistencia tenaz, el rechazo de un mundo objetivo, de un mundo separado. Nadie tiene profundamente ganas de ese «frente a frente» objetivo, aun cuando en él conserve el rol privilegiado del sujeto.

Nos liga a lo real un contrato de realidad, es decir, una conciencia formal de los derechos y deberes relacionados con ella. Ahora bien, aquello con lo que soñamos profundamente es una complicidad y una relación dual con los seres y las cosas: un pacto, y no un contrato. De ahí la tentación de denunciar ese contrato, lo mismo que el contrato social de él resultante.

Al contrato moral que nos liga a la realidad hay que oponerle un pacto de inteligencia y lucidez.

Dicho esto, en los confines de ese balanceo es posible aún preguntarse lo siguiente:

¿Es todavía un hecho histórico el fin de la historia?

¿Es todavía un hecho real la desaparición de la realidad?

No, es un hecho consumado, y ante el hecho consumado ya no se trata de una cuestión de objetividad, sino de desafío: hay que desafiar a la realidad del mismo modo que a cualquier hecho consumado.

Las soluciones más fáciles

Si la hipótesis de la realidad objetiva ejerce semejante influjo sobre nuestras mentes es por ser, de lejos, la solución más fácil.

Lichtenberg: «La libertad humana es la prueba de que a veces es preferible una hipótesis falsa a una hipótesis correcta. Sin ninguna duda, el hombre no es libre. Pero hace falta un estudio muy profundo de la filosofía para no dejarse extraviar por semejante intuición. Sólo un hombre cada mil dispone del tiempo y la paciencia necesarios, y de estos cientos, uno solo apenas posee su espíritu. Por eso la libertad es la concepción más cómoda, y mientras las apariencias le sean favorables, resultará en el futuro la más corriente».

La hipótesis correcta es que el hombre nació «no libre», que el mundo nació «no verdadero», «no racional». Pero esta hipótesis radical está definitivamente al margen de la prueba, es inverificable y en cierto modo insoportable. De ahí el éxito de la hipótesis inversa, de la hipótesis más fácil.

Ilusión subjetiva: la libertad.

Ilusión objetiva: la realidad.

Así como la creencia en la libertad no es otra cosa que la ilusión de ser causa de los propios actos, del mismo modo, la creencia en la realidad objetiva es la de encontrar una causa original para los fenómenos y, por lo tanto, de inscribir el mundo en el orden de la verdad y la razón.

en-

en-

n-
ti-
te

s

-

Desesperados por tener que afrontar la alteridad, la seducción, la relación dual, el destino, inventamos la solución más fácil: la libertad. Primero, el concepto ideal de un sujeto situado frente a su propia libertad; luego, la liberación de hecho, la liberación incondicional, estadio supremo de la libertad.

Del derecho a la libertad se pasa al imperativo categórico de la liberación.

A este estadio corresponde la misma abreacción violenta: nos desembarazamos de la libertad de todos los modos posibles, hasta inventarnos nuevas servidumbres.

Desesperados por tener que afrontar la incertidumbre y la ilusión radical, inventamos la solución más fácil: la realidad.

Primero, la realidad objetiva; luego, la Realidad Integral, estadio supremo de la realidad.

A este último estadio corresponde la desmentida igualmente radical de esa misma realidad. Abreacción violenta ante la Realidad Integral: contratransferencia negativa.

Desesperados por la cuestión de la finalidad, la salvación o el ideal, nos inventamos la solución más fácil: la felicidad.

También en este caso, esto comienza por la utopía, el ideal de la felicidad, y acaba en la felicidad realizada, estadio supremo de la felicidad. Similar abreacción ante la felicidad integral que ante la realidad o la libertad integrales: todo eso es insoportable.

Finalmente, lo que triunfa es la forma inversa de la desdicha, la ideología victimal.

Incapaces de asumir el pensamiento (el del mundo que nos piensa, la inteligencia del Mal), inventamos

la solución más fácil, la solución técnica: la Inteligencia Artificial.

Estadio supremo de la inteligencia: el conocimiento integral.

Esta vez, el rechazo vendrá quizá de una resistencia de las cosas mismas a su transparencia informática o de un colapso del sistema en forma de accidente mayor.

Contra todas las hipótesis supremas se crigen las soluciones más fáciles.

Y todas las soluciones más fáciles llevan a la catástrofe.

Contra la hipótesis de la incertidumbre: la ilusión de la verdad y de la realidad.

Contra la hipótesis del destino: la ilusión de la libertad.

Contra la hipótesis del Mal: la ilusión de la desdicha.

Contra la hipótesis del pensamiento: la ilusión de la Inteligencia Artificial.

Contra la hipótesis del acontecimiento: la ilusión de la información.

Contra la hipótesis del devenir: la ilusión del cambio.

A cada solución fácil llevada a su punto extremo —Realidad Integral, libertad integral, felicidad integral, información integral (estadio supremo de la inteligencia, estadio supremo de la realidad, estadio supremo de la libertad, estadio supremo de la felicidad)— responde una abreacción violenta: desmentida de la realidad, desmentida de la libertad, desmentida de la felicidad, virus y disfunciones, espectralidad del tiempo real, resistencia mental, todas las formas de

repulsión secreta hacia esa normalización ideal de la existencia.

Lo cual prueba que existe aún por doquier, en cada uno de nosotros, resistente a la beatificación universal, una inteligencia del Mal.

Do you want to be free?

¿La libertad? ¡Un sueño!

Todo el mundo aspira a ella, o por lo menos da la impresión de aspirar a ella fervientemente. Si es una ilusión, se ha convertido en una ilusión vital.

En la moral, en las costumbres y en las mentalidades, este movimiento que parece venir del fondo de la historia es el de una emancipación inapelable.

Y aunque ciertos aspectos parezcan excesivos o contradictorios, experimentamos el vértigo de esa emancipación.

Más aún: todo nuestro sistema hace de esa liberación un deber, una obligación moral, hasta el punto de que es difícil distinguir entre esta coacción a la liberación y una aspiración «natural», una exigencia «natural» de libertad.

Ahora bien, es evidente que cada uno de nosotros ansía deshacerse de la servidumbre en todas sus formas; es evidente que cada uno de nosotros ansía eximirse de todas las coacciones, sean físicas o legales. Se trata de una reacción tan vital que, en última instancia, no se necesita para eso ninguna idea de la libertad.

La cosa se vuelve problemática ante la perspectiva de que el sujeto, en un universo indiferenciado, no tenga que responder más que por sí mismo. Pues esta desobligación simbólica va acompañada de una des-

regulación general. Y en este universo de electrones libres, libres de devenir lo que fuere en un sistema de intercambio generalizado, vemos alzarse simultáneamente una impulsión contraria, una resistencia a esa disponibilidad total, tan profunda como el deseo de libertad. Una pasión por la regla, cualquiera que sea, igual a la pasión por la desregulación.

En las profundidades antropológicas de la especie, la exigencia de la regla es tan fundamental como la de liberarse de ella.

Nadie puede decir cuál de las dos es más irreductible que la otra.

Lo que puede observarse tras considerar los muchos antecedentes del proceso de liberación es la resurrección de todos estos movimientos cada vez más vigorosos, refractarios a la dispensa sin límites y a la exención total.

Deseo de la regla que nada tiene que ver con la sumisión a la ley. Hasta iría directamente en contra de ella, porque mientras que la ley es abstracta y universal, la regla es una obligación dual. Y esta última no depende del derecho, ni del deber, ni de la ley moral o psicológica.

Concebida por doquier como un progreso absoluto del género humano y consagrada por los derechos del hombre, la liberación parte de la idea de una predestinación natural a ser libre: ser «liberado» absuelve al ser de un mal originario, lo devuelve a una destinación feliz y a una vocación natural. Es la salvación de todos nosotros, el verdadero sacramento de bautismo del hombre moderno y democrático.

Sin embargo, esto es una utopía.

Esa veleidad de resolver la ambivalencia del Bien y el Mal y de saltar por encima de su sombra, en la positividad absoluta, es una utopía.

La ambivalencia es definitiva, y las cosas liberadas lo son en plena ambivalencia.

No se puede liberar el Bien sin liberar el Mal. A veces, el Mal más rápidamente que el Bien, en el mismo movimiento.

En cualquier caso, se trata de una desregulación tanto del uno como del otro.

La liberación inaugura un crecimiento y una aceleración sin límites.

Sólo una vez cruzado ese umbral crítico (esa transición de fase, un poco como en el mundo físico), las cosas se ponen a fluctuar —el tiempo, el dinero, el sexo, la producción— en una sobrepuja vertiginosa, la que vivimos hoy, la de una erupción incontrolable de todas las autonomías, de todas las diferencias, en un movimiento a la vez incierto, fluctuante y exponencial.

En este punto, la libertad ha quedado muy atrás, ha sido superada y sobrepasada por la liberación.

Lo que se perfila es una libertad de circulación de cada parcela humana autonomizada bajo el signo de una información e integración totales. Al realizarse cada cual plenamente en la extensión técnica de todas sus posibilidades, todos son accionistas y socios en una interacción general. Sólo el Dios del Mercado reconocerá a los suyos, y la «Mano Invisible» es desde ahora el poder inmaterial de los programas y redes informáticos, en calidad de Libre-Intercambio Universal, estadio supremo de la desregulación.

Consecuencia lógica y fatal de una dinámica que parece ejercerse desde el origen de las sociedades históricas: la de una desregulación progresiva y universal de todas las relaciones humanas.

Del feudalismo al capital y más allá de este, se asiste sobre todo a un inmenso progreso en la libertad de los intercambios, en la libre circulación de bienes, flujos de fondos, personas, capitales.

El movimiento es irreversible, no en términos de progreso humano, sino de mercado, de avance progresivo en una globalización ineluctable.

Esta es la última etapa que atraviesa el liberalismo en su movimiento incesante hacia el intercambio generalizado, proceso del cual el capital, con sus conflictos, sus contradicciones, su historia violenta, su «historia» a secas, no es, en el fondo, otra cosa que la prehistoria.

No obstante, por todas partes vemos asomar resistencias a esta segunda «revolución», resistencias más enérgicas aún que las que había despertado el surgimiento de la Ilustración. Todos estos movimientos de re-involución (inversos de la revolución), religiosos, sectarios, corporativos, nuevos integrismos, nuevos feudalismos, no parecen querer sino desembarazarse por doquier de esa libertad incondicional para encontrar nuevas formas de captación, de protección, de vasallaje, a fin de oponer una fidelidad arcaica a una desafiación insoportable.

Para oponer a la desregulación una nueva regla del juego.

El único refugio contra lo global, contra la exposición total a las leyes del mercado, puede incluso volver a ser la condición salarial, lo «social» con su protección por las instituciones.

O sea, una defensa de aquella vieja condición «alienada», pero protegida en cierto modo, por su alienación misma, de una sobreexposición a las solas leyes de los flujos de fondos y de las redes. Alienación «voluntaria» que puede conducir a una regresión más arcaica todavía hacia cualquier trascendencia protectora que preserve de la puesta en red, de la dispersión y diseminación en el vacío.

Sólo ahora nos damos cuenta de que no terminaremos nunca con esta paradoja de la libertad. Pues el movimiento irreversible de emancipación puede ser visto como un progreso de la especie (en todo caso, es el que asegura la superioridad de la especie humana sobre todas las otras), o bien, exactamente al revés, como una catástrofe antropológica, una desligazón, una desregulación vertiginosa cuya finalidad no comprendemos pero que parece desarrollarse hasta un extremo imprevisible: el del estadio supremo de una inteligencia universal o el de la entropía total.

De la libertad nos desembarazamos por todos los medios posibles.

Transferencia continua, devolución del deseo propio, de la vida propia, de la voluntad propia sobre cualquier otra instancia, la que fuere.

Si el pueblo se encomienda a los buenos oficios de la clase política, es más para descargarse del poder que por voluntad de representación. Esto puede ser interpretado como un signo de pasividad e irresponsabilidad; pero, ¿por qué no plantear una hipótesis más sutil: la de que ese desistimiento procedería de la intuición, lúcida sin saberlo, de que no hay deseo ni voluntad propios —para sintetizar, de una conciencia secreta sobre el carácter ilusorio de la libertad—?

✓ ¿«Servidumbre voluntaria»?

Esta noción es doblemente ilusoria, por cuanto resume por sí sola la doble mistificación de los dos conceptos, el de libertad y el de voluntad. Y la idea de una voluntad entendida como determinación autónoma del ser individual no es menos falsa cuando se vuelve contra la libertad.

La ilusión no está forzosamente donde se la piensa, y en tanto que sólo algunos (G. C. Lichtenberg) pueden saberse «no libres» y asumir este destino, la masa

constituida por los otros se hace, en el fondo, menos ilusiones sobre su libre albedrío que quienes forjaron ese concepto.

Ello no impide a la «servidumbre voluntaria» tener sus reglas y sus estrategias.

La ausencia de deseo propio pone en jaque a la voluntad de dominación del otro: así opera la astucia de la seducción.

Al transferirse la responsabilidad del poder sobre el otro, se ejerce una forma de poderío similar y disuasiva: así opera la astucia de la parte maldita.

Dicho esto, la forma actual de servidumbre no es ya la ausencia de libertad, voluntaria o involuntaria, sino, al contrario, un exceso de libertad, en el que el hombre, liberado a toda costa, ya no sabe de qué es libre ni por qué, ni a qué identidad consagrarse; exceso de libertad por cuya causa este hombre, que dispone de todo a su alrededor, ya no sabe cómo disponer de sí mismo.

En este sentido, la inmersión en las pantallas, redes y técnicas de lo Virtual, con sus inmensas posibilidades, ha permitido dar un gran paso a la liberación y ha puesto fin, simultáneamente, a la cuestión de la libertad.

En la manipulación digital de hoy, la solución más simple es esa suspensión del cuidado de sí y de la responsabilidad —de esa parte de libertad y subjetividad reclamada a gritos y de la que queremos desembarazarnos por todos los medios—, hasta el punto de que la tarea esencial del poder es redistribuir la responsabilidad por la fuerza, conminando a cada cual a asumirse «libre y totalmente».

Tampoco el poder deja de darse ciertos aires de responsabilidad, pero descargándose de ella por cualquier medio (por lo demás, es preferible ser culpable

antes que responsable, pues la falta siempre puede serle imputada a alguna potencia oscura, mientras que la responsabilidad nos incumbe a nosotros).

Hay, por suerte, otras maneras más poéticas de desembarazarse de la libertad; por ejemplo, el juego, donde lo que se juega ya no es una libertad sometida a la ley, sino una soberanía sometida a la regla. Libertad más sutil y paradójica, que consiste en una observancia rigurosa —forma hechizada de la servidumbre voluntaria, que es como la conjunción milagrosa del amo y el esclavo—: nadie es libre en el juego; en él, cada cual es a la vez amo y esclavo.

Do you want to be anyone else?

La individualidad es reciente. Sólo durante los dos últimos siglos las poblaciones de los países civilizados reivindicaron el privilegio democrático de ser individuos. Antes, eran lo que eran: esclavos, campesinos, artesanos, hombres o mujeres, padres o hijos —no «individuos» ni «sujetos con todas las letras»—.

Sólo a partir de nuestra civilización moderna nos encontramos investidos por la fuerza en esta existencia individual.

Por supuesto, peleamos para conservar ese derecho «imprescriptible», y todo nos empuja a conquistarlo y defenderlo a cualquier precio. Exigimos esa libertad, esa autonomía, como un derecho fundamental del hombre, y al mismo tiempo nos derrumbamos bajo esa responsabilidad que nos lleva a detestarnos como tales.

Esto es lo que resuena en la queja de Job a Dios. Dios pide demasiado: «¿Qué es el hombre, al final, para que te importe tanto, para que lo pongas a prueba a

cada instante? ¿No te apartarás entonces de mí, no me dejarás solo un solo instante, aunque más no sea para que trague saliva?».

A partir de aquí, doble exigencia contradictoria: buscar una identidad por todos los medios persiguiendo la de los otros o explorando las redes. Y dimitir de ella de la manera que sea, como si fuese una carga o un disfraz.

Es como si la libertad y la individualidad, que habrían sido un estado «natural» de disponibilidad para con uno mismo, se hubiesen convertido en estados artificiales, suerte de imperativo moral cuyo decreto implacable nos hace rehenes de nuestra identidad y de nuestra propia voluntad.

He aquí un caso muy particular del síndrome de Estocolmo, ya que somos a la vez el terrorista y el rehén. Sin embargo, el rehén es, por definición, objeto maldito imposible de intercambiar y del cual nos desembarazamos únicamente porque no sabemos qué hacer con él.

La situación es similar para el sujeto: rehén de sí mismo, no sabe cómo intercambiarse o quitarse a sí mismo de encima.

Al no poder concebir que la identidad no existió nunca y que lo único que hacemos es engañarnos con ella, alimentamos esa ilusión subjetiva hasta la extenuación. Nos extenuamos alimentando este espectro de una representación de nosotros mismos.

Ahora bien, esa pretensión, esa obstinación de portar con el brazo en alto una identidad cuyo intercambio es imposible (sólo puede intercambiarse por la ilusión paralela de una realidad objetiva, en el mismo ciclo metafísico que nos tiene encerrados), termina por abrumarnos.

Todos los grandes relatos de nuestra conciencia individual —el de la libertad, el de la voluntad, los de la identidad y la responsabilidad— no hacen más que agregar a nuestras acciones, tal y como «se producen», una sobredeterminación inútil y hasta contradictoria, a saber: que somos la causa de ellas, que ellas son efecto de nuestra voluntad, que nuestras decisiones son mero resultado de nuestro libre albedrío, etcétera.

Sin embargo, dichas acciones no tienen necesidad de todo esto: no es necesario pasar por la voluntad y por la idea de voluntad para decidir y actuar. No es necesario pasar por la idea de libre albedrío para tomar decisiones en la vida. Por encima de todo, no es necesario pasar por la idea del sujeto y de su identidad para existir (sea como fuere, es preferible pasar por la alteridad).

Todas estas cosas son inútiles, como la creencia, que se agrega a la existencia de Dios (el cual, si existe, no la necesita). Creemos, de este modo, en una determinación libre y voluntaria de nuestras acciones, determinación que les da un sentido, al mismo tiempo que nos da un sentido a nosotros: el de ser sus autores. Pero todo esto es una reconstrucción, lo mismo que el relato del sueño.

«Damos forma a nuestros actos un poco como el imán da forma a la limadura de hierro» (G. C. Lichtenberg).

Este es el problema que se plantea Luke Rhinehart en su novela *El hombre de los dados*: ¿cómo deshacerse de esa libertad, de ese ego prisionero de su libre albedrío? Rhinehart responde: con el azar.

Entre todas las tentativas de romper el espejo de la identidad, de liberar al ser del terrorismo del ego, está la de encomendarse, para todas nuestras acciones y decisiones, al azar, a los dados. Fin del libre albedrío,

fin del sujeto responsable, sólo el juego de una dispersión aleatoria, de una diáspora artificial del ego.

En el fondo, el Yo es ya una forma de Superyó y es de él de quien hay que desembarazarse por encima de todo.

Vivir sin remitirse a un modelo de identidad o a un equivalente general.

Pero la trampa de estas identidades plurales, de estas existencias múltiples, de esta devolución sobre las «máquinas inteligentes», tanto de los dados como de las redes, reside en que, una vez desaparecido el equivalente general, son todas las posibilidades nuevas las que se equivalen entre ellas, anulándose entonces en una completa indiferencia. La equivalencia sigue presente, pero ya no es la de una instancia situada en la cúspide (el Yo), sino la de todos los pequeños Yoes «liberados» por su desaparición. La erosión de los destinos tiene lugar debido al exceso mismo de posibilidades, como la erosión del saber es resultado del exceso de información, o la sexual, del levantamiento de la prohibición, etcétera.

Cuando, bajo el signo de la identidad, la existencia se ve tan individualizada, tan atomizada («*atomon*» es el equivalente literal de «individuo»), que su intercambio se vuelve imposible, la multiplicación termina produciendo un simulacro de alteridad.

Poder intercambiarse por lo que fuere o por quien fuere no es sino una forma extrema, desesperada, del intercambio imposible.

Multiplicar las identidades no produce nunca otra cosa que estrategias políticas de todo orden, en *trompe l'œil*, para descentralizar el poder: pura ilusión, pura estratagema.

Una bella metáfora de esta identidad fractal y proliferante es el argumento de la película *Being John*

Malkovich (de Spike Jonze); concretamente, el momento en que, gracias a un dispositivo virtual, Malkovich entra en su propia piel: hasta aquí, eran los otros los que querían volverse Malkovich, pero esta vez él mismo quiere reintegrarse, devcnir él mismo en segundo grado, llegar a ser en cierto modo un meta-Malkovich. Es entonces cuando se difracta en metástasis innumerables: por una especie de fabuloso retroceso de imagen, todo el mundo a su alrededor se convierte en Malkovich. Este pasa a ser la proyección universal de sí mismo. Forma paroxística de la identidad (tratada aquí con humor).

Por todas partes, pues, la identidad redoblada termina en la pura extrapolación de uno mismo. Se convierte en un efecto especial que vira a la clonación pura y simple, en el horizonte de la manipulación electrónica y genética.

Hoy en día, el destino del *Homo Fractal* se juega en toda la maquinaria de lo Virtual y en la diáspora mental de las redes: abdicación definitiva de su identidad y su libertad, de su ego y su superego.

Entre las variantes originales de estos juegos del libre albedrío y la identidad está la de la doble vida.

Tenemos así la historia de Romand,* quien, para escapar de la banalidad de la vida cotidiana y provin-

* Se trata de Jean-Claude Romand, quien nació y vivió en una región francesa próxima a Suiza. El 2 de julio de 1996 fue condenado a reclusión perpetua por haber asesinado, en enero de 1993, a su esposa, sus dos hijos y sus padres, tras lo cual incendió la casa familiar e intentó suicidarse, sin lograrlo. Falso médico y falso investigador de la Organización Mundial de la Salud. Romand mintió durante dieciocho años a sus amigos y a toda su familia. Valiéndose de múltiples artimañas, sustrajo importantes sumas de dinero a sus suegros y a sus propios padres. Su caso, que dio lugar a toda clase de publicaciones, entre ellas el libro *L'adversaire*, de E. Carrère, inspiró las películas *L'emploi du temps*, de Laurent Cantet (2001), y *L'adversaire*, de Nicole Garcia (2002). (N. de la T.)

ciana, se inventa una vida paralela y, borrando sus propias huellas, pasa a ser en su propia existencia el doble o la sombra de sí mismo (hasta el extremo de eliminar a toda su familia, huellas de su existencia «real»).

Lejos de apelar al disimulo, Romand imprime un giro fatal a su propia vida mediante el desdoblamiento. Para transfigurar la insignificancia y la banalidad es suficiente con crearles un universo paralelo. No hay en todo esto ninguna simulación. Todas las explicaciones psicológicas y sociológicas de esa duplicidad, todas las categorías —mentira, cobardía, egoísmo— que les asignemos, son meras supercherías.

Ni siquiera se trata de esquizofrenia. La existencia fantasma en la que Romand se instala no tiene ningún sentido, pero su vida doméstica, su vida «normal», tampoco. Romand sustituye en cierto modo la insignificancia de su vida real por otra aún mayor, la de su doble vida, transfigurándola mediante una forma original de contratransferencia.

De allí extrae, por otro lado, su energía, esa fuerza inercial gracias a la cual fue capaz de soportar durante tanto tiempo semejante vida clandestina. Porque si el déficit que esta implica es grave, y el tedio a veces mortal, hay que descontarle sus beneficios extraordinarios.

Se trata de la posibilidad de volverse otro, de existir de incógnito en alguna otra parte. La posibilidad de ver sin ser visto, de preservar una dimensión secreta, incluso y sobre todo frente a sus seres cercanos.

Si Romand puede sobrevivir en una clandestinidad que ni siquiera es heroica, ello se debe a la fuerza de ese secreto que los otros no presienten: auténtico delito de iniciados.* Tal es el precio que paga por el

* En el original, *délit d'initié*. Incurrir en este delito —conocido también, en el mundo empresarial y bursátil, como «de información privi-

privilegio de jugar a un juego cuyas reglas él es el único en fijar.

Misterio de una invisibilidad que le da fuerzas para pasarse horas en las playas de estacionamiento. Goce singular de esa monotonía que ni siquiera tiene el encanto de la soledad.

Pero hay otro misterio: con el tiempo, los otros se vuelven cómplices de la ilusión. Porque, si no cabe suponer que ellos —su mujer, sus padres, sus hijos— callan por resignación, entonces, su inconsciencia, su ignorancia, resultan tan inexplicables como las permanencias de Romand en los *parkings* y las cafeterías. Salvo que se vea en todo esto una operación dual, y no un pequeño montaje individual.

La mentira, la ilusión, la simulación, son siempre operaciones cómplices.

El engañado es siempre parte interviniente. Lo cual es válido, además, para toda relación: no hay ningún activo ni pasivo, no hay nada individual, sólo existe lo dual.

Por lo tanto, no se puede interrogar a nadie sobre su verdad o sinceridad propias.

El silencio de los seres cercanos es tan inexplicable como el de Romand mismo. Cuanto más se sume en su estratagema, más se sumen los otros en su falta de curiosidad. Se trata, propiamente, de una conjura.

No hay verdad oculta. En esto radica el poder del impostor. Si hubiese una, podría ser desenmascarado o podría desenmascararse él mismo.

Ahora bien, a lo largo de toda la historia es patente que Romand no puede hacerlo porque la impostura es

legiada» — aquella persona que, por su profesión o actividad, dispone de información reservada en los mercados financieros y la utiliza en beneficio propio o de terceros antes de que la conozca el gran público inversor. (N. de la T.)

compartida. Hasta tal punto, que el hecho de suprimir finalmente a toda su familia puede ser considerado, paradójicamente, como una variante del suicidio.

Para que el crimen sea perfecto no tiene que haber testigos de cargo, pero tampoco testigos de descargo, de aquellos que intentan explicar a toda costa su acto y deshacer esta conjura singular. Encontrar una razón moral o social es siempre traicionar el secreto; ahora bien, el crimen de Romand no es tanto el asesinato de sus seres cercanos como el desbaratamiento de cualquier justificación moral y social.

En *El arreglo*, film de Elia Kazan, Eddie termina sintiéndose asqueado de su propio personaje familiar, profesional, convencional. Se propone entonces «suicidar» a este Eddie oficial, a esta copia certificada, para saber de ese doble oculto del cual el Eddie «real» es tan sólo el fante. Es así como poco a poco va quitándole a su ser convencional todo: profesión, mujer, estatus, sexualidad; incluso su padre, del cual termina por deshacerse, y también la casa, a la que prende fuego. Una vez barridos todos los signos de la identidad, todas las modalidades del «arreglo», ¿qué queda? Nada. Eddie acaba en un conformismo desprovisto de sentido, en el que se instala como la sombra de sí mismo o como el hombre que ha perdido su sombra.

El sueño de la identidad acaba en la indiferencia.

En estas historias se deja leer, entre líneas, que el azar o el destino no han de ser buscados en otra parte, en algún decreto imaginario.

El azar está ya presente en la imprevisibilidad de la vida ordinaria; no hay nada más imprevisible que cualquier instante de la cotidianidad.

Basta con tomar nota, inmediatamente, de la inexistencia de esa estructura individual y de que el Yo

sólo existe en la transparencia* del mundo y de sus posibilidades más insignificantes en su totalidad.

Es inútil preguntarse dónde está la libertad, dónde está la identidad, y qué hay que hacer con ellas. Los hombres son el acontecimiento de lo que son y de lo que hacen.

Tal es el movimiento del devenir, en el que no es cuestión de lo que ellos han querido ni tampoco de algún ideal o libre albedrío, que son tan sólo una justificación retrospectiva.

En el fondo, dice Barthes, estamos ante una alternativa: o postular un real enteramente permeable a la historia (al sentido, a la idea, a la interpretación, a la decisión) e ideologizar, o bien, a la inversa, postular un real finalmente impenetrable, irreductible, y, en este caso, poetizar.

Esto explicaría, en todo caso, la coexistencia de lo mejor y lo peor en cada uno; o, en los «criminales», la coexistencia de un comportamiento absolutamente normal y una violencia incomprensible y a su vez desdoblada, como ajena a sí misma, según se ve en tantas noticias policiales. «Era tan tranquilo, tan gentil. . .».

Todo esto es inexplicable en términos de identidad y de voluntad propia.

Esta simultaneidad de comportamientos contradictorios no hace más que reflejar el entrecruzamiento de la realidad y su desmentida que es hoy nuestro horizonte colectivo.

*«Y el viento de las redes inclinaba sus neuronas
hacia los confines virtuales del mundo instrumental».*

* En el original, *transpartition*, término utilizado desde larga data por el autor (entre otros textos, en «La simulación en el arte», incluido en *La ilusión y la desilusión estéticas*, Caracas: Monte Ávila editores, 1998), muchas veces puesto en contraposición con «desaparición». (N. de la T.)

El asesinato del signo

Hemos suprimido el mundo real.

¿Qué mundo subsiste entonces? ¿El de los signos?
De ninguna manera.

Con el mundo real hemos suprimido, al mismo tiempo, el del signo.

Lo que abre el camino a la Realidad Integral es el asesinato del signo.

Se dice comúnmente que lo real ha sucumbido a la hegemonía del signo, de las imágenes, del simulacro. En síntesis, que la realidad ha sucumbido al artificio (este es el análisis que subyace en el concepto de sociedad del espectáculo).

Hoy debe decirse lo inverso: hemos perdido el signo y el artificio en provecho de lo real absoluto. Hemos perdido a la vez el espectáculo, la alienación, la distancia, la trascendencia, la abstracción: todo cuanto nos separaba todavía del advenimiento de la Realidad Integral, de una realización del mundo inmediata e inapelable.

En el horizonte de lo Virtual y lo numérico desaparece, junto con la constelación de lo real, la constelación del signo.

Ahora bien, ¿no es la trascendencia abstracta del valor lo que hace posible el intercambio? ¿No es la trascendencia abstracta del signo lo que hace posible el intercambio de la lengua?

Todo esto es lo que está hoy liquidado, pulverizado.

El valor, tanto como el signo, están afectados por la misma desregulación vertiginosa. No lo real, sino el signo y, a través de él, todo el universo de la significación y la comunicación, padecen la misma desregulación que los mercados (sin duda, ella precedió incluso a la del mercado mundial).

Un ejemplo: Lascaux.*

El original fue cerrado hace mucho tiempo y los visitantes hacen cola ante el simulacro, Lascaux 2. La mayoría de ellos ni siquiera saben que verán un simulacro. El original ya no está señalizado en ninguna parte. Modo de prefiguración del mundo que nos espera: copia perfecta de la que ya ni siquiera sabemos que es una copia. Ahora bien, cuando la copia deja de ser una copia, ¿qué sucede con el original?

Esta es la dialéctica irónica del simulacro en el estadio ulterior de su desaparición.

Hasta el original queda igualado al artificio. Ya no hay definitivamente Dios que reconozca a los suyos (en este sentido al menos, Dios está bien muerto). Hay aquí, pues, una suerte de justicia, toda vez que los privilegiados y los desheredados aparecen remanendo en la misma galera de un mundo artificial.

Desde el momento en que el original no es más que una alegoría entre otras, en un mundo por fin técnicamente acabado, la democracia está perfectamente realizada.

De igual modo, cuando el referente deja de ser el referente, ¿qué sucede con la arbitrariedad del signo? Porque sin la arbitrariedad del signo no hay función diferencial, no hay lenguaje, no hay dimensión simbó-

* Célebres cuevas con pinturas rupestres situadas en el sudoeste de Francia. (N. de la T.)

lica. Al dejar de ser signo, el signo se vuelve cosa entre las cosas. Es decir, de una necesidad total o de una contingencia absoluta.

Sin instanciación del sentido por el signo, no queda más que el fanatismo de la lengua: ese fanatismo que Rafael Sánchez Ferlosio define como una «inflamación absolutista del significante».

Este estadio es a la vez la consagración y el fin de la economía política del signo y, podríamos decir, de la edad de oro de la simulación.

Felices tiempos en que el simulacro era aún lo que era, un juego en los confines de lo real y de su desaparición, con todos los matices en el arte de desaparecer.

Hoy, esta fase heroica pertenece al pasado. Lo Virtual, la Realidad Integral, inauguran el crepúsculo del signo y de la representación. Esto concierne a todo el universo de lo numérico y de lo digital, donde la binaridad del 0/1 sólo deja espacio a un universo operativo de la cifra. . . Cálculo integral, circuitos integrados. La distancia se borra. La distancia al mundo real, externa, y la distancia interna, propia del signo.

Porque el signo es una escena, escena de la representación, de la seducción, del lenguaje: en el lenguaje, los signos se seducen unos a otros más allá del sentido y, en su arquitectura misma, significante y significado mantienen una relación dual de seducción. La desaparición de esta escena conduce a un principio de obscenidad, a una materialización pornográfica de todas las cosas.

Por ejemplo, el espectáculo directo de actos sexuales convertidos en performance visible y en pasaje al acto del cuerpo. Ninguna seducción, ninguna representación: ¡sólo codificación integral del cuerpo en lo visible, donde se vuelve, en efecto, definitivamente real, incluso más de lo que realmente es!

Una de las variantes de esta consumación mortífera, de este pasaje al acto, es la realización de todas las metáforas: el hundimiento de la metáfora en lo real.

También aquí está en juego el fantasma de que todo cuanto es parábola, mito, fábula, metáfora, se materialice.

Romain Gary: «Todas las metáforas de la humanidad acaban por volverse realidades. . . Al final me pregunto si el verdadero objetivo de la ciencia no es validar las metáforas».

Este destino funesto alcanza también a los sueños, tal como graciosamente nos cuenta Machado de Assis en *Don Casmurro*.

En el intento de recobrar un sueño perdido al despertar, el héroe interroga a la Noche, que vacila en responderle y luego le confiesa que los sueños de otro tiempo han tocado a su fin. Antaño era ella, la Noche, quien los distribuía, pues era quien reinaba en la Isla de los Sueños. Pero ahora los sueños nacen en el cerebro de los hombres, ya no vienen de otra parte —de la Noche o de los Dioses—, son producidos por nosotros mismos a partir de la memoria y de la digestión, de la anamnesis y de las necesidades, de lo inconsciente o de la fisiología.

Se trata de la caída del sueño en lo psíquico, «caída de la imaginación en el pantano psicológico» (Hélé Béji). Esta caída en lo psíquico hace además que los sueños ya no tengan ningún valor profético: para esto sería preciso que viniesen de una trascendencia, la de la Noche, que viniesen de otra parte, mientras que ahora son nada más que un modo de interacción con uno mismo.

Lo prohibido, a su vez, ya no es trascendente.

En otro tiempo, nos lo indicaban desde lo alto leyes de lejana procedencia; quizá también de una Isla de

las Prohibiciones en la que reinaba una divinidad preocupada por nuestro destino. Pero hoy también la prohibición se ha interiorizado, es producida por el cerebro.

La fabricamos nosotros, es una secreción del inconsciente individual. Ya no tiene ninguna grandeza, en última instancia ningún encanto; desaparece pura y simplemente (está prohibido prohibir) o vuelve a ser, de manera paradójica, un objeto nostálgico, un objeto de deseo, cuando era ella la que nos separaba del cumplimiento de este.

Y, en efecto, todas las diviniades, la de los Sueños, la de la Prohibición, están en desempleo técnico, en tanto nosotros vivimos el duelo de la metáfora.

La abolición del sentido y de la metáfora puede determinar también efectos perversos o poéticos.

Efecto perverso en el hombre que se toma por una basura y que, mientras grita «¡Soy una basura!», se arroja en el volquete de desperdicios. Lo sacan de allí y vuelve a arrojarse: ha perdido el sentido de la metáfora.

Perverso y poético: esa mujer a quien un hombre le declara que ama su mirada por encima de todo y que le envía un ojo de ella envuelto como regalo.

Ella también pasa más allá de la metáfora de la mirada, en un acto cruel de seducción y contratransferencia. Transfiguración cruel del lenguaje.

Transfiguración irónica en Harpo Marx, cuando, para entrar en el cabaret, sustituye la contraseña «pez espada» por un pez espada real. No se está aquí lejos del chiste, o de lo que Freud analiza como figurabilidad en el trabajo del sueño (cuando la palabra se hace cosa).

Similar transferencia poética de situación en el *acting out* de Marcel Duchamp, cuando, quemando la etapa del objeto real y su significado, erige su porta-

botellas en fetiche de museo, desarmando de un golpe el ordenamiento clásico del signo y del universo estético.

Esta nueva peripecia conduce, por otra parte, al problema más general del fetichismo: después del devenir-signo del objeto, el devenir-objeto del signo.

En el registro sexual, el fetiche no es más un signo, sino un objeto puro, insignificante en sí; un accesorio cualquiera pero de un valor absoluto y cuyo intercambio es imposible. Es este objeto, ningún otro.

Pero una singularidad cualquiera hace que cualquier objeto pueda volverse fetiche. Su virtualidad es total, justamente porque se sitúa más allá de toda metáfora o referencia sexual. Es el objeto perfecto del sexo, su realización perfecta, por cuanto sustituye a todo sexo real, así como la Realidad Virtual sustituye al mundo real y pasa a ser la forma universal de nuestro fetichismo moderno.

El inmenso equipamiento informático del hombre moderno se ha constituido en su verdadero objeto de deseo (¿perverso?).

Como su nombre (*feiticho*) lo indica, el fetichismo, ligado a la abstracción y el artificio, es tanto más radical cuanto que la abstracción es total.

Y si se pudo hablar del fetichismo de la mercancía, del dinero, del simulacro y del espectáculo, este no era todavía más que un fetichismo restringido (relativo al valor signo).

Hoy, para nosotros, el universo del fetichismo radical se extiende más allá, ligado a la designificación y a la operación sin límites de lo real: el signo vuelve a hacerse objeto puro, previo a toda metáfora o más allá de ella.

El mismo pasaje al acto, la misma pérdida de distancia, la misma caída en lo real, amenaza igualmen-

te al pensamiento desde el momento en que cruza la frontera de su intercambio imposible con la verdad, desde el momento en que pasa al acto de la verdad.

El pensamiento debe cuidarse a toda costa de la realidad, de la proyección real de las ideas y de su traducción en acto.

El Superhombre y el Eterno Retorno son, pues, visiones, y estas tienen la soberanía de una hipótesis. Si se intenta traducirlas en acto o en hecho consumado, viran a lo monstruoso y a lo ridículo.

Lo mismo sucede con perspectivas menos visionarias, como la experimentación biogenética sobre la especie humana: en cuanto hipótesis, conduce a todo tipo de interrogaciones metafísicas y antropológicas.

Pero, si se pasa de la mutación virtual a la proyección real (ejemplo: Peter Sloterdijk en su proyecto de parque humano), se pierde toda distancia filosófica y el pensamiento, al mezclarse con el curso real de las cosas, no ofrece más que una falsa alternativa a la operación del sistema.

El pensamiento debe cuidarse de instruir o de dejarse instruir por una realidad futura, pues en este juego quedará siempre atrapado por un sistema que dispone del monopolio de la realidad.

Y esto no es una mera postura filosófica. Es, para el pensamiento, una cuestión de vida o muerte.

La diáspora mental de las redes

Video, pantalla interactiva, multimedia, Internet, Realidad Virtual: la interactividad nos amenaza por todas partes. Por todas partes, lo que estaba separado se confunde; por todas partes, se suprime la distancia: entre los sexos, entre los polos opuestos, entre el escenario y la sala, entre los protagonistas de la acción, entre el sujeto y el objeto, entre lo real y su doble.

Y esta confusión de términos, esta colisión de polos, hace que en ningún sitio sea posible ya un juicio de valor: ni en arte, ni en moral, ni en política.

Al suprimirse la distancia, el *pathos* de la distancia, todo se vuelve indecible.

La excesiva proximidad del acontecimiento y de su difusión en tiempo real crea en aquel una indecibilidad, una virtualidad, que le quita su dimensión histórica y lo sustrae de la memoria. Vivimos en un efecto Larsen generalizado.

Allí donde opera dicha promiscuidad, dicha colisión de polos opuestos, esto hace masa.

Incluso en el *reality show*, donde el relato en directo, el *acting* televisivo inmediato, nos hace asistir a la confusión de la existencia y su doble.

No hay más separación, no hay más vacío, no hay más ausencia: entramos sin obstáculos en la pantalla, en la imagen virtual. Entramos en la vida como si fuera una pantalla. Hilamos nuestra propia vida como una combinación digital.

A diferencia de la fotografía, del cine y de la pintura, donde existen una escena y una mirada, la imagen de video y la pantalla de la computadora inducen una suerte de inmersión, de relación umbilical, de interacción «táctil», como decía ya McLuhan. Entramos en la sustancia fluida de la imagen para eventualmente modificarla, así como la ciencia se infiltra en el genoma, en el código genético, para transformar el cuerpo.

Así sucede con el texto, con cualquier texto «virtual» (Internet, procesador de palabras): se lo trabaja como una imagen de síntesis, y esto ya no tiene nada que ver con la trascendencia de la mirada o de la escritura. Sea como fuere, cuando estamos ante la pantalla ya no percibimos el texto como texto, sino como una imagen. Ahora bien, sólo en la separación estricta del texto y la pantalla, del texto y la imagen, la escritura es una actividad de pleno derecho, nunca una interacción.

De igual modo, sólo en la separación estricta de la escena y la sala el espectador es un actor de pleno derecho. Pues bien, hoy en día, todo contribuye a anular ese corte: inmersión del espectador en el espectáculo, *living theatre, happening*.

El espectáculo se torna participativo, interactivo. ¿Se trata de su apogeo, o de su final? Cuando todos se hacen actores ya no hay acción, ya no hay escena. Muere el espectáculo como tal.

Es el fin de la ilusión estética.

De hecho, todo lo que tanto trabajo dio separar, se-
xuar, trascender, sublimar, metamorfosear mediante la distancia, todo esto nos empeñamos hoy en confundirlo. Todo lo que fue arrancado de la realidad intentamos realizarlo por la fuerza: siempre se encontrará una técnica capaz de adueñárselo y de volverlo operativo. «Usted lo soñó, nosotros lo hicimos». Todo lo que

tanto trabajo dio destruir, hoy nos encarnizamos en restaurarlo. De hecho, se trata de un inmenso reduccionismo, de un inmenso revisionismo.

En la esfera de lo Virtual —de lo numérico, de la computadora, del cálculo integral—, nada es representable. No es una escena y no hay distancia ni mirada crítica o estética: es la inmersión total, y las innumerables imágenes que nos llegan de esa esfera mediática no pertenecen al orden de la representación, sino al de la decodificación y el consumo visual. Ellas no nos instruyen: nos informan; y es imposible remontarse desde ellas hacia una realidad sensible cualquiera. Ni siquiera la de lo político. En este sentido, tampoco la guerra es representable, y a la desgracia que implica se añade la de la imposibilidad de su representación, a pesar —o a causa— de la hipervisualización del acontecimiento. Las guerras de Irak y del Golfo fueron, al respecto, una ilustración clamorosa.

Para que haya percepción crítica, información verdadera, las imágenes tendrían que ser diferentes de la guerra. Sin embargo, no lo son (o ya no lo son): a la violencia banalizada de la guerra en sí se le agrega la violencia igualmente banal de las imágenes. A su virtualidad técnica se le agrega la virtualidad numérica de estas.

Si se toma la guerra por lo que es en la actualidad (más allá de los objetivos políticos), es decir, instrumento de una aculturación violenta en el orden mundial, entonces, los medios de comunicación y las imágenes, que forman parte de la Realidad Integral de esa guerra, son el instrumento más sutil de una misma homogeneización impuesta por la fuerza.

En esta imposibilidad de reaprehender el mundo a través de las imágenes y de pasar de la información a

una acción y una voluntad colectivas, en esta ausencia de sensibilidad y de movilización, lo que está en juego no es la apatía o la indiferencia general; ocurre, simplemente, que el hilo umbilical de la representación se ha roto.

La pantalla no refleja nada. Están ustedes como detrás de un espejo sin azogue: ven el mundo, pero el mundo no los ve, no los mira; ahora bien, uno ve las cosas sólo si ellas nos miran. La pantalla hace de pantalla para toda relación dual (para toda posibilidad de «respuesta»).

Por otra parte, esta caída de la representación trae como consecuencia, además de la caída de la acción, la imposibilidad de poner a punto una ética de la información, una ética de las imágenes, una ética de lo Virtual y de las redes. Todas las tentativas efectuadas en este sentido fracasan fatalmente.

Sólo queda la diáspora mental de las imágenes y la performance extravagante del medio de transmisión.

Susan Sontag nos refiere una buena anécdota respecto de la preeminencia del medio y de las imágenes: asiste ante la televisión al desembarco en la Luna, y las personas que están con ella le dicen que, en el fondo, no creen en toda esa historia. Ella les pregunta: «Pero, entonces, ¿qué están mirando?». Y le contestan: «¡Oh, nosotros miramos la televisión!». Es fantástico: ellos no ven la Luna, sólo ven la pantalla que muestra la Luna. No ven el mensaje, únicamente ven la imagen.

En el fondo, al revés de lo que piensa Susan Sontag, solamente los intelectuales creen en el imperio de los sentidos: la «gente», en cambio, sólo cree en el imperio de los signos. Hace mucho que hizo su duelo de la realidad. Se ha pasado en cuerpo y alma del lado de lo espectacular.

¿Qué hacer con un mundo interactivo donde la línea divisoria entre el sujeto y el objeto ha sido virtualmente eliminada?

Ese mundo no puede ser ya reflejado ni representado: sólo puede ser refractado o difractado mediante operaciones que son, indistintamente, la del cerebro y la de la pantalla, operaciones mentales de un cerebro que a su vez se ha vuelto pantalla.

La otra vertiente de la Realidad Integral es que todo funciona en circuito integrado. Esto sucede cuando en la información, y también en nuestra cabeza, domina el retroceso de imagen, la promiscuidad inmediata de la pantalla de control: esa circunvolución de las cosas que funcionan en rizo, que se conectan consigo mismas como la botella de Leyden, que se interpenetran ellas mismas. Realidad perfecta, en el sentido de que todo se verifica por *collage* y confusión con la propia imagen.

Este proceso alcanza toda su dimensión en el universo visual y mediático, pero también en la vida cotidiana e individual, en nuestros gestos y nuestros pensamientos. Esa refracción automática afecta incluso nuestra percepción del mundo, sellando en cierto modo todas las cosas mediante una puesta a punto sobre ella misma.

Fenómeno particularmente sensible en el universo de la fotografía, donde todo se reviste de inmediato de un contexto, una cultura, un sentido, una idea, desarmando así toda visión, sea cual fuere, y creando una forma de ceguera que denunció Rafael Sánchez Ferlosio: «Hay una terrible forma de ceguera que muy pocos advierten: la que permite mirar y llegar a ver, pero no ver inmediatamente sin mirar. (...) Así eran las cosas hace ya cuántos años, cuando todavía era sólo campo, campo de verdad, y no paisaje. Así era, sí, en verdad, el campo; no se miraba, tan sólo se veía. Hoy,

todo está emponzoñado de doblez (. . .) ningún impulso nace ya puro y directo. . .».*

En este sentido, son nuestra percepción, nuestra sensibilidad inmediata, las que se han vuelto estéticas. La vista, el oído, el tacto, todos nuestros sentidos se han vuelto estéticos, en el peor sentido del término. Toda visión nueva de las cosas sólo puede ser resultado, pues, de una deconstrucción de ese retroceso de imagen, de una resolución de esa contratransferencia que obtura la visión a fin de devolver el mundo a su ilusión sensible (que, por su parte, no tiene ni retorno ni retroceso de imagen).

En el espejo nos diferenciamos de nuestra imagen, entramos en una forma abierta de alienación y de juego con ella. El espejo, la imagen, la mirada, la escena, todo esto conduce a una cultura de la metáfora.

A diferencia de ello, en la operación de lo Virtual, y alcanzado cierto nivel de inmersión en la maquinaria virtual, la distinción hombre/máquina desaparece: la máquina está en ambos lados de la interfaz. Quizás usted mismo no sea otra cosa que su espacio: el hombre ha pasado a ser la Realidad Virtual de la máquina, su operador especular.

Esto se debe a la propia esencia de la pantalla. A diferencia del espejo, no hay un más allá de esta. Aquí, hasta las dimensiones del tiempo se confunden en el tiempo real. Y como la característica de cualquier superficie virtual es, ante todo, la de estar ahí, vacía, por lo cual es susceptible de ser llenada con cualquier cosa, le tocará a usted entrar, en tiempo real, en interactividad con el vacío.

* El fragmento corresponde a la obra que Rafael Sánchez Ferlosio tituló *Vendrán años más malos y nos harán más ciegos* (Madrid: Destino, 1993). (N. de la T.)

Las máquinas no producen más que máquinas. Los textos, imágenes, films, discursos y programas nacidos de la computadora son productos maquínicos y poseen esas características: artificialmente expandidos, vigorizados y embellecidos por la máquina, films mechados de efectos especiales, textos mechados de alargamientos y redundancias debidos a la maligna intención de la máquina de funcionar a toda costa —esta es su pasión— y a la fascinación del operador por la posibilidad ilimitada de funcionamiento.

De ahí el fastidio causado por toda esa violencia y esa sexualidad pornografiada, meros efectos especiales de violencia y sexo, ni siquiera fantaseados ya por humanos: pura violencia maquínica.

De ahí todos esos textos que parecerían obra de agentes virtuales «inteligentes» cuyo único acto sería la programación.

Nada que ver, por otra parte, con la escritura automática: mientras que esta jugaba a la interacción mágica de palabras y conceptos, aquí sólo hay declinación automática de todas las posibilidades.

Por lo demás, esta fantasía de performance ideal del texto o de la imagen, esta posibilidad de corregir al infinito, provoca en el operador un vértigo de interactividad con su propio objeto, al mismo tiempo que el vértigo ansioso de no haber llegado hasta los límites tecnológicos de sus posibilidades.

De hecho, es la máquina virtual la que nos habla, la que nos piensa.

¿Existe en el ciberespacio la posibilidad de descubrir realmente algo? Internet no hace más que simular un espacio mental de libertad y descubrimiento. De hecho, ofrece tan sólo un espacio multiplicado, pero convencional, donde el operador interactúa con elementos conocidos, sitios establecidos, códigos institui-

dos. Nada existe más allá de sus parámetros de búsqueda. Toda pregunta es asignada a una respuesta anticipada. Cada cual es el interrogador al mismo tiempo que el contestador automático de la máquina. A la vez codificador y decodificador: de hecho, cada uno es su propia terminal.

El éxtasis de la comunicación es eso.

Ya no hay ningún otro enfrente. Ya no hay destinación final. Cualquiera vale, y vale cualquier interactor. El sistema gira así sin fin y sin finalidad, y su única posibilidad es la involución al infinito. De ahí el vértigo confortable de esa interacción electrónica que obra como una droga. Uno puede pasarse allí la vida entera, sin interrupción. La droga misma no es nunca sino el ejemplo perfecto de una interactividad enloquecida funcionando en circuito cerrado.

Nos dicen: la computadora es sólo una máquina de escribir más práctica y más compleja. No es verdad. La máquina de escribir es un objeto perfectamente exterior. La hoja flota al aire libre y yo también. Tengo una relación física con la escritura. Toco con los ojos la hoja en blanco o escrita, cosa que no puedo hacer con la pantalla. En cuanto a la computadora, es una prótesis. Mantengo con ella una relación táctil e intersensorial. Yo mismo me convierto en un ectoplasma de la pantalla.

De ahí, sin duda, en esa incubación de la imagen virtual y el cerebro, las innumerables fallas que afectan a las computadoras y que son como los lapsus de nuestro propio cuerpo.

En cambio, el hecho de que la prioridad sea de la red, y no de los individuos, implica la posibilidad de disimularse en ella, de desaparecer en el espacio impalpable de lo Virtual, y entonces, de no ser ya localizable

en ninguna parte, lo cual resuelve todos los problemas de identidad, sin contar los de alteridad.

El atractivo de todas estas máquinas virtuales proviene, pues, no tanto de la sed de información y conocimiento como de la posibilidad de disolverse en una camaradería fantasma.

Forma aplanadora que hace las veces de felicidad; pero si la virtualidad se acerca a esta es porque le sustrae de manera subrepticia toda referencia. Ella nos da todo, pero sutilmente nos quita todo al mismo tiempo. En ella, el sujeto está de algún modo perfectamente realizado, pero cuando esto ocurre se vuelve automáticamente objeto: surge entonces el pánico.

Ahora bien, no hay que apegarse a la dominación de lo Virtual como si se tratara de una fatalidad. Sobre todo, no hay que tomar lo Virtual por una «realidad» (¡colmo de realidad!) y aplicarle las categorías de lo real y lo racional. Esto supondría el mismo contrasentido que, tal como se hizo durante siglos, reinterpretar la ciencia en términos de teología: *para no ver que la ciencia ponía fin a la teología*. O el mismo que interpretar los medios en términos marxistas de alienación, en términos sociopolíticos procedentes de la historia antigua, para no ver que, al entrar en escena la información, se acabó el desarrollo de la historia. Dicho en forma más general: al entrar en escena lo Virtual, se acabó la realidad.

Sin embargo, lo Virtual nos coloca ante una extraña paradoja. Pues lo Virtual no puede sino negar su propia realidad al mismo tiempo que la de todo el resto. Es absorbido por un juego cuya regla no posee (no la posee nadie).

Lo Virtual ya no es, entonces, la última clave de la historia; ahora es sólo la ilusión virtual, la ilusión de lo Virtual.

No hay estadio supremo de la inteligencia; sobre todo, no el de la Inteligencia Artificial.

Al reducir el medio transmisor a simple técnica instrumental, ya se había dejado escapar la revolución mediática. Cuando se reduce lo Virtual a simple tecnología aplicada, se deja escapar igualmente su significado. No se ha advertido que la irrupción de lo uno y de lo otro altera el principio mismo de realidad. Se habla entonces del buen uso de lo Virtual, de una ética de lo Virtual, de la «democracia» virtual, sin cambiar nada en las categorías tradicionales.

Ahora bien, lo Virtual se especifica por constituir un acontecimiento *en lo real contra lo real*, y por poner en tela de juicio todas esas categorías de lo real, lo social, lo político, la historia: no hay, entonces, más emergencia de todo eso que una emergencia virtual.

Vale decir que no hay más política que la virtual (y no política *de lo Virtual*), que no hay más historia que la virtual (y no historia *de lo Virtual*), que no hay más técnica que la virtual (y no técnica *de lo Virtual*). Sin contar las «artes de lo Virtual»: como si el arte, al jugar con lo digital y lo numérico, siguiera siendo arte. Sin hablar de la economía, pasada ella misma a la virtualidad, es decir, a la especulación pura.

Esta sobrepuja muestra que, al igual que lo económico, lo Virtual no tiene su razón en sí mismo y que se construye huyendo hacia adelante, como un efecto de simulación, como sustitución del intercambio imposible del mundo.

Conclusión: desde el momento en que lo económico está ahí para otra cosa, de nada sirve eternizar su crítica o el análisis de sus transformaciones.

Desde el momento en que lo Virtual está ahí para otra cosa, de nada sirve interrogarse por sus principios o sus finalidades, de nada sirve estar en favor o en contra.

Porque su destino se encuentra en otra parte. Y el destino del análisis también: todo cambia según que se estudie un sistema por su lógica propia o según la idea de que está ahí para otra cosa.

En algún lado debemos presentir tal ilusión de lo Virtual, pues, al mismo tiempo que nos sumergimos en esa maquinaria y sus abismos superficiales, *todo se presenta como si disfrutáramos la comedia*. De la misma forma en que nos entregamos a la comedia de la información.

Nosotros somos rehenes de la información, pero también disfrutamos del espectáculo, del consumo espectacular, sin tomar en cuenta su credibilidad. Una irrisión y una incredulidad latentes nos liberan de su dominio total.

Lo que nos hace tomar esta distancia no es una conciencia crítica, sino el reflejo de no jugar más el juego.

De algún modo, sin duda, no deseamos en profundidad información y transparencia (ni tal vez libertad y democracia: todo esto hay que repensarlo). Existe como una forma colectiva de reserva mental, de inmunidad infusa frente a todos esos ideales de la modernidad.

Lo mejor sería, pues, plantear todos estos problemas en otros términos, y no en los de alienación y destino desgraciado del sujeto (todo análisis crítico conduce a ello).

La extensión sin límites de lo Virtual mismo nos empuja hacia algo como la patafísica, y también hacia la ciencia de todo cuanto traspasa sus propios límites, de todo cuanto traspasa las leyes de la física y de la metafísica. Ciencia irónica por excelencia, correspondiente a un estado en el que las cosas llegan simultáneamente a una fase paroxística y a una fase paródica.

¿Puede postularse la hipótesis de que, más allá del estadio crítico, del estadio heroico (que es todavía el de la metafísica), habría un estadio irónico de la técnica, un estadio irónico de la historia, un estadio irónico del valor, etcétera?

Esto nos liberaría de la visión heideggeriana de la técnica en cuanto efectuación y estadio último de la metafísica, nos liberaría de toda nostalgia retrospectiva del ser en provecho de una gigantesca ironía objetiva, de una intuición superior sobre lo ilusorio de todo este proceso; proceso que no se hallaría lejos del esnobismo radical, poshistórico, del que hablaba Alexandre Kojève.

Tal vez esa ironía esté en la médula de la realidad artificial, de la Realidad Virtual; tal vez ella sea todo lo que nos queda de la ilusión originaria: todo lo que, en cualquier caso, nos preserva de la tentación —por mínima que sea— de poseer algún día la verdad.

Todos somos agnósticos. . .

«Cuando sometieron la verdad y la realidad al detector de mentiras, ellas mismas confesaron no creer en una ni en otra».

Todos somos agnósticos.

Estaban los que creían en Dios y los que no creían.

Están los que creen en la realidad y los que no creen.

Y luego están los agnósticos de la realidad, quienes, sin recusarla de un modo absoluto, recusan la creencia en ella: «La realidad (como en otro tiempo Dios) tal vez existe, pero yo no creo en ella».

Aquí no hay nada contradictorio ni absurdo.

Es la negativa ilustrada a dejarse entrapar por una realidad fetichizada en su principio, una realidad que ha caído, a su vez, en la trampa de los signos de la realidad.

¿Existe una realidad desnuda, originaria, anterior a los signos que la muestran?

Who knows? Sobre la evidencia de la realidad se cierne la sombra de una duda retrospectiva.

Sea como fuere, el agnóstico no quiere saber nada de ese trasmundo ni de esa realidad originaria; él se atiene a la realidad en cuanto hipótesis verificable, se atiene a los signos como tales, mientras que detrás de ellos también puede esconderse la ausencia de realidad. (Por otra parte, su profusión acaba por dejarlos sin credibilidad.)

¿El agnóstico prefiere tal vez los signos antes que la realidad, prefiere tal vez esta situación indecible? Porque con esos signos fluctuantes se puede jugar, lo cual no es posible con la realidad llamada «objetiva».

El paso de lo real al signo inaugura un vasto campo de juego y de incertidumbre.

Particularmente en lo que atañe a la realidad del poder.

Pues si bien existe un riesgo de anestesia y manipulación por parte de los signos e imágenes en beneficio del poder, existe para este el riesgo de verse reducido meramente a los signos del poder.

Esa profusión de signos y de lo que es mostrado determina, por lo demás, una modificación profunda en la relación simbólica con el poder.

Este se funda en el don unilateral (de leyes, instituciones, trabajo, seguridad, etc.). Más que por la violencia y la coacción, el poder existe por esa obligación simbólica. Ahora bien, a partir del momento en que no nos da más que signos, nuestra deuda es infinitamente menor. Como el poder sólo nos reparte signos, por nuestra parte le reenviamos sólo signos, y nuestra servidumbre es más leve. El goce de los bienes inmateriales es menor, sin duda, pero por eso debemos poca cosa a cambio y respondemos a la indolencia de los signos con una indiferencia similar. Podemos recusar el poder y anularlo valiéndonos de la simple incredulidad, y responder a los signos del poder tan sólo con los de la servidumbre. Tal vez sea esto el «pensamiento débil».

Con la Realidad Virtual, este proceso de desinversión se vuelve más radical aún y entramos en una fase de desligazón, de desobligación casi total.

¿Hacia qué puede uno sentirse obligado en el universo virtual?

Estamos en pleno agnosticismo en lo que se refiere a la existencia de la realidad, a los fines y el significado último, como ocurría con los agnósticos respecto de la existencia de Dios (lo cual puede ser una ventaja para la manipulación y la performance técnica; dicen que los agnósticos eran sumamente sabios y expertos en su materia).

La cuestión estriba en saber si se trata de una mayor libertad o de una capitulación sin precedentes.

El problema de la apuesta simbólica es capital.

Todo es requerimiento. El poder es un requerimiento, el sentido es un requerimiento, cada signo es un requerimiento, y no puede dejar de respondersele, sea con la sumisión o la subversión, con la creencia o con la negación de creencia.

Pero cuanto más aleatorio e indeterminado es el poder, más desprovistos de sentido están los signos, más difícil se hace la respuesta. Ahora bien, el poder ya no nos interroga (salvo en las encuestas, donde no hay pregunta verdadera y, por lo tanto, no hay respuesta posible), los signos del intercambio ya no nos interrogan, salvo en la interacción, la comunicación y la información, que no son ámbito para una relación dual ni, en consecuencia, para una respuesta verdadera. Aquí reina la abstracción total y aquí está la fuente de toda dominación: en la ruptura de la relación dual.

La estrategia de la dominación es, sin duda, lograr, por medio de todas las técnicas de comunicación, por medio de la información desencadenada y omnipresente, que el poder no pueda ser respondido. Es una dominación mediante signos vaciados de sentido; pero del otro lado no hay sino una similar indiferencia y resistencia a través del vacío.

De este modo, en una socialidad hecha de circulación de los signos acelerada pero de escaso valor, en un juego de interacciones donde no hay pregunta ni respuesta, el poder y los individuos carecen de influjo entre ellos, carecen de relación política entre ellos. Tal es el precio a pagar por la fuga hacia la abstracción de lo Virtual. Ahora bien, ¿se trata de una pérdida?

Hoy parecería tratarse de una elección colectiva. ¿Quizá preferimos ser dominados por máquinas, y no por hombres? ¿Quizá preferimos una dominación impersonal y automática, una dominación a través del cálculo, y no por una voluntad humana?

No estar sometidos ya a una voluntad ajena, sino a un cálculo integral que nos absorbe y nos descarga de toda responsabilidad personal.

Definición mínima de la libertad, tal vez, y que se asemeja más a un despojamiento, a una indiferencia carente de ilusión, a una economía mental cercana a la de las máquinas —también ellas perfectamente irresponsables y a las que intentamos parecernos cada vez más—.

Este comportamiento no es exactamente una elección ni un rehusamiento —ya no queda suficiente energía para eso—: es una preferencia negativa incierta.

—Do you want to be free? I would prefer not to. . .

—Do you want to be represented? I would prefer not to. . .

—Do you want to be responsible for your own life? I would prefer not to. . .

—Do you want to be totally happy? I would prefer not to. . .

La violencia contra la imagen

También la imagen participa del funesto destino del signo y de la metáfora: su caída en lo real.

En sí, la imagen no está ligada a la verdad ni a la realidad: es apariencia y está ligada a la apariencia. Afiliación mágica a la ilusión del mundo tal como es, nos recuerda que lo real, como lo peor, nunca es seguro, y que quizás el mundo puede prescindir de él como prescinde del principio de realidad.

Yo creo que una imagen nos toca inmediatamente mucho más acá de la representación: en el plano de la intuición, de la percepción. En este nivel, la imagen es siempre una sorpresa absoluta. Por lo menos debería serlo.

Y en este sentido podemos decir que, por desgracia, las imágenes son muy escasas: la mayoría de las veces, la potencia de la imagen resulta contrariada por todo lo que se le quiere hacer decir.

La imagen es despojada casi siempre de su originalidad, de su existencia propia como imagen, y condenada a una complicidad vergonzosa con lo real.

Se dice comúnmente que lo real ha desaparecido bajo la profusión de signos y de imágenes. Y es verdad que hay una violencia de la imagen, pero esta violencia resulta ampliamente compensada por la que se le hace a la imagen: su explotación con fines de documentación, de testimonio, de mensaje; su explotación

con fines morales, políticos, publicitarios, con fines simplemente de información. . .

Aquí finaliza el destino de la imagen, a la vez como ilusión fatal y como ilusión vital.

Los iconoclastas de Bizancio rompían las imágenes para hacer desaparecer su significación (la figura visible de Dios). Bajo la apariencia de lo contrario, y pese a nuestro culto de los ídolos, seguimos siendo iconoclastas: destruimos las imágenes a fuerza de significación, matamos las imágenes mediante el sentido.

La mayoría de las imágenes actuales no reflejan más que la miseria o la violencia de la condición humana. Ahora bien, esta miseria y esta violencia nos conmueven tanto menos cuanto que están significadas en exceso: hay aquí un contrasentido total.

Para que su contenido nos afecte, es preciso que la imagen exista por sí misma, que nos imponga su lenguaje original. Para que haya transferencia sobre lo real es preciso una contratransferencia sobre la imagen, y una contratransferencia decidida.

Hoy, a través de las imágenes, la miseria y la violencia se convierten en *leitmotiv* publicitario: Toscani reintegra así en la moda el sexo y el sida, la guerra y la muerte. ¿Y por qué no, cuando la publicidad que se le hace a la felicidad no es menos obscena que la concedida a la desgracia? Pero con una condición: mostrar la violencia de la publicidad misma, la violencia de la moda, la violencia del medio de transmisión. De esto los publicitarios son cabalmente incapaces. Ahora bien: en sí, la moda y la mundanidad son en cierta forma un espectáculo de muerte. La miseria del mundo es tan legible en la figura y el rostro de una modelo como en el cuerpo esquelético de un africano.

La misma crueldad se lee en todas partes, si se la sabe ver.

Por otro lado, esa imagen «realista» no capta lo que es, sino lo que no debería ser —la muerte y la miseria—, aquello que no debería existir desde un punto de vista moral y humanitario (a la vez que hace un uso estético y comercial perfectamente inmoral de esa miseria).

Imágenes que, en el fondo, tras su pretendida «objetividad», testimonian una desmentida profunda de lo real al mismo tiempo que una desmentida de la imagen, encargada de representar lo que no quiere serlo, de violentar lo real por efracción.

En este sentido, la mayor parte de las fotografías (pero también las imágenes mediáticas en general y todo cuanto constituye lo «visual») no son verdaderas imágenes. Son sólo crónica, cliché realista o performance estética sometidos a todos los dispositivos ideológicos.

En este estadio, la imagen no es más que un operador de visibilidad, el medio transmisor de una visibilidad integral que es correlato de la Realidad Integral, mientras el devenir-real se duplica en el devenir-visible a cualquier precio: todo debe ser visto, todo debe ser visible, y la imagen es el lugar por excelencia de esa visibilidad.

Punto en que la banalidad de la imagen viene a coincidir con la banalidad de la vida, como en todos esos programas de telerrealidad que son los *reality shows*, *Big Brother*, *Loft Story*, etc. Ahí comienza esa visibilidad integral, donde todo es mostrado y donde nos damos cuenta de que ya no hay nada que ver.

Hacerse imagen es exponer la vida cotidiana, las propias desgracias, deseos y posibilidades: es no guardar ningún secreto. Expresarse, hablar, comunicarse incansablemente. Ser legible en todo momento, estar sobreexpuesto a las luces de la información (como esa mujer que se exhibe las veinticuatro horas del día, *on*

line, en Internet, hasta en los menores detalles de su vida).

¿Es esta expresión de sí la forma última de la confesión referida por Foucault? En todo caso, es violencia contra el ser singular al mismo tiempo que contra la imagen en su singularidad.

En *Leaving Las Vegas*, de Mike Figgis, se ve a una joven rubia mear tranquilamente mientras sigue hablando, indiferente tanto a lo que dice como a lo que hace.

Escena perfectamente inútil pero en la cual se demuestra de manera ostensible que nada debe escapar al fundido encadenado de la realidad y la ficción, que todo está sujeto a un hacer-ver, a un listo-para-ver, a un listo-para-gozar.

La transparencia es eso: forzar todo lo real hacia la órbita de lo visual (de la representación, aunque, ¿se trata aún de representación?; se trata de exhibición, que de hecho toma a la mirada como rehén).

Es obsceno todo lo que es inútilmente visible, sin necesidad, sin deseo y sin efecto. Lo que usurpa el espacio de las apariencias, tan escaso y valioso.

Asesinato de la imagen en esta visibilidad forzada como fuente de poder y control, incluso más allá del «panóptico»: ya no se trata de volver las cosas visibles para un ojo exterior, sino de volverlas transparentes para sí mismas. El poder de control resulta en cierto modo internalizado y los hombres ya no son víctimas de las imágenes: se transforman en imágenes ellos mismos.

En el relato de Jorge Luis Borges titulado *La fauna de los espejos* aparece la idea de que, detrás de cada representación, de cada imagen que se ve en los espejos, hay una singularidad desbaratada, un enemigo

vencido que se nos parece, que está forzado a parecerse.

Así, podemos decir que, detrás de cada imagen, algo ha desaparecido (en lo cual radica, por lo demás, la fascinación ambigua de la imagen: algo en ella ha desaparecido). Los iconoclastas lo entendieron bien cuando denunciaron los íconos como un modo de hacer desaparecer a Dios (¿o quizás el propio Dios había elegido desaparecer detrás de las imágenes?).

Hoy, de todas formas, ya no es Dios sino que somos nosotros los que desaparecemos detrás de nuestras imágenes. Ya no hay peligro de que nos roben nuestra imagen ni de que fueren nuestro secreto. No tenemos más. Ya no tenemos nada que esconder en esa Realidad Integral que nos envuelve.

Signo, a la vez, de nuestra última transparencia y de nuestra total obscenidad.

La última violencia contra la imagen es la de la imagen de síntesis, surgida *ex nihilo* del cálculo numérico y de la computadora.

Punto final a la imaginación misma de la imagen, a su «ilusión» fundamental, puesto que en la operación de síntesis el referente ya no existe y lo real, al ser inmediatamente producido como Realidad Virtual, no puede ya tener lugar.

Punto final a esa toma de imagen en directo, a esa presencia para un objeto real en un instante irrevocable, donde se producía la ilusión mágica de la foto y que hacía de la imagen un acontecimiento singular.

Nada queda en la imagen virtual de esa exactitud «puntual», de ese *punctum* en el tiempo (para recoger la expresión de Roland Barthes) propio de la imagen-foto de antaño, testimonio de que algo había estado ahí y ya no lo estaba, de una ausencia, pues, definitiva cargada de nostalgia.

La producción digital y numérica borra la imagen como análogo, borra lo real como algo que puede ser imaginado. El acto fotográfico, ese momento de desaparición a la vez del sujeto y del objeto en la misma confrontación instantánea —cuando el disparador elimina el mundo y la mirada apenas por un instante, una síncope, una pequeña muerte que desencadena la performance maquínica de la imagen—, ese momento desaparece en el *processing* digital y numérico.

Todo esto conduce inevitablemente a la muerte de la fotografía como medio transmisor original. Al desaparecer la imagen analógica, desaparece la esencia de la fotografía. La imagen analógica confirmaba todavía una última presencia en directo del sujeto para el objeto. Último aplazamiento antes de la diseminación y la multiplicidad de imágenes sin referente, antes del desencadenamiento numérico que nos espera.

El problema de la referencia era ya un problema casi insoluble: ¿qué sucede con lo real, qué sucede con la representación? Pero cuando, con lo Virtual, el referente desaparece disipándose en la programación técnica de la imagen, cuando ya no existe un mundo real frente a una película sensible (lo mismo en cuanto al lenguaje, que es como la película sensible de las ideas), entonces ya no existe, en el fondo, representación posible.

Hay algo más grave. Lo que distingue a la imagen analógica de la numérica es que en ella está en juego una forma de desaparición, de distancia, de congelamiento del mundo. Esa nada en el corazón de la imagen de la que hablaba Warhol.

Mientras que en lo numérico o, en términos más generales, en la imagen de síntesis ya no hay negativo, ya no hay «diferido». En ella nada muere, nada desaparece. La imagen es ahora el resultado de una ins-

trucción y de un programa, agravado por la difusión automática de un soporte al otro: computadora, teléfono celular, pantalla de televisión, etc.: aquí, la automaticidad de la red responde a la automaticidad de la construcción de la imagen.

¿Hay que salvar entonces la ausencia, el vacío; hay que salvar esa nada en el corazón de la imagen?

La imagen fotográfica es la más pura porque no simula el tiempo ni el movimiento y se atiene a la irrealdad más rigurosa. Todas las otras formas (cine, video, síntesis) son meras formas atenuadas de la imagen pura y de su ruptura con lo real.

La intensidad de la imagen es proporcional a su negación de lo real, a la invención de una escena diferente. Convertir un objeto en una imagen es quitarle todas sus dimensiones, una por una: peso, relieve, aroma, profundidad, tiempo, continuidad y, por supuesto, sentido. Al precio de esta desencarnación adquiere la imagen su poder de fascinación, se convierte en medio transmisor de la objetividad pura, se hace transparente a una forma de seducción más sutil.

Agregar todas estas dimensiones una por una —el movimiento, la idea, el sentido, el deseo—, multimediatizar la imagen para que su efecto sea más real, es decir, mejor simulado, es un contrasentido absoluto. Y la técnica misma cae entonces en su propia trampa.

Para concebir una imagen en estado puro hay que retornar a una evidencia radical: la de que es un universo de dos dimensiones, enteramente perfecto en sí mismo y en nada inferior al de lo real y la representación, universo de tres dimensiones del cual ella sería la fase inconclusa.

Se trata de un universo paralelo, de otra escena carente de profundidad, y esta dimensión de menos es la que le otorga su encanto y genio propios.

Todo lo que añade a la imagen una tercera dimensión —sea la del relieve, la del tiempo y la historia, la del sonido y el movimiento; sea la de la idea y el significado—, todo lo que se añade a la imagen para acercarla a lo real y a la representación, es una violencia que la destruye como universo paralelo.

Cada dimensión extra anula a las precedentes. La tercera dimensión anula a la segunda. En cuanto a la cuarta, la de lo Virtual, lo numérico, y la de la Realidad Integral, anula a todas las otras: es un hiperespacio sin dimensión. El de nuestras pantallas, donde la imagen en sentido estricto no existe más (pero el universo de lo real y de la representación tampoco).

Hay que sustraer, pues, sustraer siempre para re-encontrar la imagen en estado puro. La sustracción hace aparecer lo esencial, esto es: que la imagen es más importante que aquello de lo que habla, así como el lenguaje es más importante que lo que significa.

Hay algo desenfocado en lo real.

La realidad no está a punto. El enfoque* del mundo sería la «realidad objetiva», es decir, el ajuste según modelos de representación; exactamente como el enfoque del objetivo fotográfico sobre el objeto. Por suerte, este enfoque definitivo del mundo nunca tiene lugar. El objetivo hace mover el objeto, o al revés, pero algo se mueve.

En uno de sus aforismos, Lichtenberg habla del temblor: cualquier gesto, aun si es exacto, está precedido por un temblor, una imprecisión gestual de la que siempre conserva algo. Cuando esa imprecisión, ese temblor, no existen, cuando un gesto es puramente operativo y su puesta a punto es perfecta, se está al borde de la locura.

* Juego de palabras intraducible en relación con *mise au point*, «puesta a punto» y también, en fotografía, «enfoco». (N. de la T.)

Y la verdadera imagen es la que da cuenta de ese temblor del mundo, cualquiera que sea la situación o el objeto: fotografía de guerra o naturaleza muerta, paisaje o retrato, fotografía de arte o de reportaje.

En este estadio, la imagen es algo que forma parte del mundo, que está capturado en el mismo devenir, en la metamorfosis de las apariencias. Un fragmento del holograma del mundo, donde cada detalle es una refracción del conjunto.

Lo propio de la fotografía no es ilustrar el acontecimiento, sino ser acontecimiento ella misma. La lógica quisiera que el acontecimiento, lo real, tenga lugar primero y que la imagen venga luego a ilustrarlo. Esto es lo que ocurre, por desgracia, casi todo el tiempo.

Para otra vertiente, el acontecimiento jamás tiene lugar exactamente y permanece en cierto modo ajeno a sí mismo. Algo de esa ajenidad sobrevive en cada acontecimiento, en cada objeto, sin duda en cada individuo. De esto debe dar cuenta la imagen, y para esto debe también ella permanecer en cierto modo ajena a sí misma. No reflejarse como medio transmisor, no tomarse por una imagen. Seguir siendo una ficción y de esta manera hacer eco a la ficción insoluble del acontecimiento. No caer en su propia trampa ni dejarse encerrar en el retroceso de imagen.

Lo peor para nosotros es, justamente, la imposibilidad de un mundo sin retroceso de imagen, y que entonces no sea incesantemente reaprehendido, captado, filmado, fotografiado, incluso antes de ser visto. Peligro mortal para el mundo «real», pero también para la imagen, puesto que cuando esta se limita a reciclar lo real y a sumergirse en lo real, no hay más imagen, al menos como excepción, como ilusión, como universo paralelo. En el flujo visual que nos inunda, ni siquiera tiene ya tiempo de volverse imagen.

¿Puede la fotografía ser la excepción al desencadenamiento de las imágenes y restituirles una potencia originaria? Para esto es necesario que sea dejada en suspenso la operación tumultuosa del mundo, que el objeto sea captado en el único momento fantástico, el del primer contacto, cuando las cosas aún no se han percatado de que estábamos ahí, cuando la ausencia y el vacío aún no se han disipado. . .

De hecho, es preciso que el mundo mismo pase al acto fotográfico, como si se proveyera de medios para aparecer por fuera de nosotros.

Yo sueño con una imagen que sea la escritura automática de la singularidad del mundo tal como la soñaron los iconoclastas en la célebre controversia de Bizancio. Estos sólo tenían por imagen auténtica aquella en que la divinidad estaba inmediatamente presente, como en el velo de la Santa Faz: escritura automática de la singularidad divina del rostro de Cristo, sin ninguna intervención de la mano humana, en una suerte de calcomanía inmediata (análoga al negativo de la película fotográfica). En cambio, rechazaban con vehemencia todos los íconos fabricados por mano de hombre («cheiropoyéticos» [*cheiropoiétiques*]), que para ellos no eran más que simulacros de lo divino.

El acto fotográfico, en cambio, es en cierto modo «acheiropoyético» [*acheiropoiétique*]. Escritura automática de la luz sin pasar por lo real y por la idea de real, la fotografía sería entonces, a causa de esa automaticidad, el prototipo de una literalidad del mundo librada de la mano del hombre. Ello, puesto que el mundo se produciría a sí mismo como ilusión radical, como huella pura, sin simulación ninguna, sin intervención humana y, sobre todo, no como verdad, por cuanto, si hay un producto por excelencia del espíritu humano, este producto es, sin duda, la verdad y la realidad objetiva.

Para dar un sentido a la imagen fotográfica se apela a una gran afectación. Se hace adoptar a los objetos una pose. Y las cosas mismas comienzan a posar a la luz del sentido en cuanto sienten sobre ellas la mirada de un sujeto.

¿No tenemos desde siempre la fantasía profunda de un mundo que funcionaría sin nosotros, la tentación poética de ver el mundo en nuestra ausencia, exento de toda voluntad humana, demasiado humana?

El intenso placer del lenguaje poético es ver funcionar el lenguaje por sí mismo, en su materialidad, en su literalidad, sin pasar por el sentido: esto es lo que nos fascina. De igual modo, en el anagrama, la anamorfosis, la «figura escondida en la alfombra».*

¿No funcionará también la fotografía como reveladora —en el doble sentido de la palabra, técnico y metafísico— de la «imagen escondida en la alfombra»?

El mundo situado más allá de los vidrios pulidos es más importante que el de más allá de los mares, y sin duda sólo lo supera el situado más allá de la muerte (G. C. Lichtenberg).

Los objetos no son más que pretexto para la luz.

Si no hubiera objetos, la circulación de la luz no tendría fin y tampoco seríamos sensibles a ella.

Si no hubiera sujetos, la circulación del pensamiento sería infinita y tampoco habría eco de él en la conciencia.

El sujeto es aquello sobre lo cual se detiene el pensamiento en su circulación infinita, y sobre lo cual se refleja.

* Alusión al título de un cuento de Henry James, *The figure in the carpet*. (N. de la T.)

El objeto es aquello sobre lo cual se detiene la luz, y lo que la refleja.

La fotografía es la escritura automática de la luz.

El silencio de la imagen sólo es comparable al silencio de las masas y al silencio del desierto.

El sueño sería ser un fotógrafo sin objetivo, circular por el mundo sin aparato; en suma, pasar más allá de la fotografía y ver las cosas como si también ellas hubiesen pasado más allá de la imagen, como si ya las hubiésemos fotografiado, pero en una vida anterior.

Puede ser, además, que hayamos pasado ya por el estadio de la imagen como por una suerte de estadio animal, y que el estadio del espejo no sea otra cosa que una reverberación de todo ello en nuestra vida individual.

No hay autorretrato.

Es el mundo el que, a través de la imagen, hace su autorretrato, y si estamos en él es para complacerlo (pero el placer es compartido).

A la inversa, cada imagen debería ser mirada con la misma intensidad que nuestra propia imagen en el espejo.

La foto es siempre también el guiño de la muerte en la historia de Samarcanda.

El de la cita fallida con la realidad... tal vez a causa de una preferencia por ese otro mundo.

¿No preferimos cualquier universo paralelo al universo real?

¿Cualquier doble vida a la que nos es dada?

No hay universo paralelo más bello que el del detalle o el fragmento.

Liberado del conjunto y de su ventriloquía trascendente, el detalle se torna por fuerza misterioso.

Cada parcela arrancada al mundo natural es en sí una subversión inmediata de lo real y de su conjunto.

Le basta, como al fragmento, con ser elíptica.

Le basta con ser excepción.

Toda imagen singular vale como excepcional.

Y pone fin a todas las otras.

Un objetivo tan sutil que sólo captaría a los seres que están de veras ahí, y no a los que fingen estar o a aquellos tan ausentes para sí mismos que la película sería insensible a ellos, como lo es a los ectoplasmas y a los vampiros.

Sea como fuere, el objetivo capta al mismo tiempo la manera en que estamos ahí y en que no estamos más.

Esta es la razón por la cual, ante el ojo de la cámara, en nuestro fuero íntimo nos hacemos los muertos, como Dios ante las pruebas de su existencia.

Todo en nosotros cristaliza negativamente ante la imaginación material de nuestra presencia.

El enfoque apunta a la ausencia, y no a la presencia. La singularidad lo es de un objeto, una imagen, un fragmento, un pensamiento que, según la bella expresión de Mark Rothko, «se abre y cierra simultáneamente en todas las direcciones».

Arrancar lo real al principio de realidad.

Arrancar la imagen al principio de representación.

Reencontrar la imagen como punto de convergencia entre la luz que viene del objeto y la luz que viene de la mirada.

El arte contemporáneo. . . de sí mismo

La aventura del arte moderno ha concluido. El arte contemporáneo es contemporáneo sólo de sí mismo. Ya no conoce trascendencia hacia el pasado o el futuro, su única realidad es su operación en tiempo real y su confusión con esta realidad.

Nada lo distingue de la operación técnica, publicitaria, mediática, numérica. No más trascendencia, no más divergencia, nada ya de otra escena: juego especular con el mundo contemporáneo tal como tiene lugar. Por eso es nulo el arte contemporáneo: nulo es el resultado de la ecuación entre él y el mundo.

Al margen de la vergonzosa complicidad en la cual creadores y consumidores comulgan sin decir palabra en la consideración de objetos extraños, inexplicables, que remiten sólo a sí mismos y a la idea del arte, el verdadero complot está en la complicidad que el arte establece consigo mismo, su colusión con lo real por la que se vuelve cómplice de esa Realidad Integral de la cual es tan sólo el retroceso de imagen.

Ya no hay diferencial del arte. Ahora, únicamente hay cálculo integral de la realidad. El arte no es más que una idea prostituida en su realización.

La modernidad fue la edad de oro de una deconstrucción de la realidad en sus elementos simples, de una analítica minuciosa: la del impresionismo primero, la de la abstracción después, experimentalmente abierta a todos los aspectos de la percepción, la sensi-

bilidad, la estructura del objeto y el desmembramiento de las formas.

Lo paradójico de la abstracción es que, al «liberar» al objeto de las restricciones de la figura y entregarlo al juego puro de la forma, lo encadenó a la idea de una estructura oculta, de una objetividad más rigurosa que la de la semejanza, más radical. La abstracción quiso suprimir la máscara de la semejanza, de la figura, para acceder a la verdad analítica del objeto. Bajo su signo se pretendió, paradójicamente, lograr más y más realidad, poner al descubierto las «estructuras elementales» de la objetividad, es decir, una cosa más real que lo real.

Recíprocamente, el arte, bajo el signo de una estetización general, invistió todo el campo de la realidad.

Al final de esta historia, la banalidad del arte se confunde con la banalidad del mundo real: el acto de Duchamp, con su transferencia automática del objeto, fue el gesto inaugural (e irónico) de esa colusión. Transferencia de toda realidad a la estética, convertida en una dimensión más del intercambio generalizado...

Todo ello, bajo el signo de una liberación simultánea del arte y del mundo real.

De hecho, esta «liberación» consistió en indexarlos el uno por el otro: quiasmo moral para ambos.

Transferencia del arte, devenido en función inútil, en realidad ahora integral, por cuanto ha absorbido todo aquello que la negaba, superaba o transfiguraba. Intercambio imposible de esa Realidad Integral por nada distinto de ella: a partir de aquí no puede hacer otra cosa que intercambiarse por sí misma, es decir, repetirse al infinito.

¿Qué es lo que haría hoy el milagro de asegurarnos sobre la esencia del arte? El arte es, sencillamente,

aquello de lo que se trata en el mundo del arte, en esa comunidad artística que se apetece locamente a sí misma. El propio acto «creador» se redobla para no ser sino signo de su propia operación: el verdadero tema del pintor no es ya lo que él pinta, sino el hecho mismo de pintar. El pintor pinta el hecho de pintar. De este modo, al menos, la idea del arte queda a salvo.

Esta es sólo una de las vertientes del complot.

La otra es el espectador, quien, sin entender nada la mayor parte del tiempo, consume su propia cultura en segundo grado. Consume literalmente el hecho de no entender nada y de que no hay necesidad alguna de todo eso, salvo el imperativo de la cultura, de afiliación al circuito integrado de la cultura. Pero la cultura en sí es sólo un epifenómeno de la circulación mundial.

La idea del arte se enrarece y se hace mínima hasta en el arte conceptual, donde termina con la no-exposición de no-obras en no-galerías: apoteosis del arte como no-acontecimiento. Recíprocamente, el consumidor circula por todo eso para experimentar su no-goce de las obras.

En el extremo de una lógica conceptual y minimalista, el arte debería desaparecer sin más trámite. Llegado a este punto, se convertiría sin duda en lo que es: un falso problema; y toda teoría estética, en una, falsa solución.

De acuerdo, sólo que: se necesita hablar tanto más de ello cuanto que no hay nada que decir. Paradójicamente, el movimiento de democratización del arte reforzó este privilegio de la *idea* del arte que culmina en la banal tautología de «el arte es el arte». Todo tiene cabida en esta definición circular.

Marshall McLuhan: «*We have now become aware of the possibility of arranging the entire human environment as a work of art*» («Ahora somos conscientes

de la posibilidad de transformar el entorno humano todo en obra de arte»).

La idea revolucionaria del arte contemporáneo era que cualquier objeto, cualquier detalle o fragmento del mundo material, podía ejercer la misma atracción extraña y plantear las mismas cuestiones insolubles que las reservadas antaño a algunas escasas formas aristocráticas llamadas obras de arte.

La verdadera democracia estaba ahí: no en el acceso de todos al goce estético, sino en el advenimiento transestético de un mundo en el que cada objeto, sin distinción, tendría su cuarto de hora de gloria (y sobre todo, los objetos sin distinción). Todos se equivalen, todo es genial. Con este corolario: la transformación del arte y de la obra misma en objeto, sin ilusión ni trascendencia, *acting out* puramente conceptual, generador de objetos deconstruidos que nos deconstruyen a su vez.

No más rostro, no más mirada, no más figura humana ni cuerpo allí dentro: órganos sin cuerpo, flujos, moléculas, fractal. La relación con la «obra» es del orden de la contaminación, del contagio: uno se enchufa, se absorbe, se sumerge, exactamente como en los flujos de fondos y las redes. Concatenación metonímica, reacción en cadena.

No más objeto real en todo esto: en el *ready-made* no hay ya objeto, sino *idea del objeto*, y con él ya no gozamos del arte, sino de la idea del arte. Estamos en plena ideología.

Y en el *ready-made* se resume, en el fondo, la doble maldición del arte moderno y contemporáneo: inmersión en lo real y en la banalidad, y absorción conceptual en la idea del arte.

Saul Bellow sobre Picasso: «Esa absurda escultura de Picasso con sus ramas y sus hojas metálicas: ni

alas ni victoria, simple testimonio, vestigio; la idea, nada más, de una obra de arte. Muy semejante a las otras ideas y los otros vestigios que inspiran nuestra existencia: no más manzana, sino la idea, la reconstrucción por el manzanista de lo que en otro tiempo era la manzana; no más un helado, sino la idea, el recuerdo de una cosa deliciosa hecha hoy de sustitutos, almidón, glucosa y otros productos químicos; no más sexo, sino la idea o la evocación del sexo; lo mismo con el amor, la creencia, el pensamiento y todo lo demás. . . ».

El arte, en su forma, no significa nada. No es más que signo hacia la ausencia.

De acuerdo, pero, ¿qué se hace de esta perspectiva del vacío y la ausencia en un universo contemporáneo despojado de todo su sentido y de toda su realidad?

Al arte sólo le queda alinearse en la insignificancia y la indiferencia general. Ya no tiene ningún privilegio. Ya no tiene más destinación final que el universo fluido de la comunicación, las redes y la interacción.

Emisor y receptor se confunden en un mismo anillo: todos son emisores, todos son receptores. Cada sujeto interactúa consigo mismo, condenado a expresarse sin tener ya tiempo para escuchar al otro.

La Net y las redes multiplican evidentemente esta posibilidad de emitir para uno mismo en circuito cerrado, donde para cada cual se juega su performance virtual contribuyendo así a la asfixia general.

Por esta razón, en materia de arte lo más interesante sería infiltrarse en el encéfalo esponjoso del espectador moderno. Porque hoy el misterio está ahí: en la mollera del receptor, en el centro neurálgico del servilismo ante las «obras de arte». ¿Cuál es el secreto de este servilismo?

La complicidad de la mortificación que los «creadores» infligen a los objetos y a ellos mismos con la que

se infligen a sí mismos y a sus facultades mentales los consumidores.

Evidentemente, esa complicidad general ha agravado de manera considerable la tolerancia con lo peor.

Interfaz y performance: he aquí los dos *leitmotiv* actuales.

En la performance se confunden todas las formas de expresión: arte plástico, fotografía, video, instalación, pantalla interactiva. Esta diversificación vertical y horizontal, estética y comercial, es en la actualidad parte de la obra, cuyo núcleo original ya no puede ser localizado.

Un (no) acontecimiento ilustrado a la perfección por *Matrix*: prototipo de la instalación mundial, del hecho mundial total; no sólo la película, que en cierto modo es pura coartada, sino los productos derivados, la proyección simultánea en todo el planeta y los millones de espectadores como enmarañados partícipes. Desde un punto de vista global e interactivo, todos somos actores de este hecho mundial total.

El mismo problema se presenta con la fotografía, a la que se propone multimediatizar añadiéndole todos los recursos del montaje, el *collage*, lo digital, la síntesis, etc. Esta apertura al infinito, esta desregulación, es propiamente la muerte de la fotografía por su elevación a la fase de performance.

En esta mezcla universal, cada registro pierde su especificidad, como cada individuo pierde su soberanía en las redes y en la interacción, como lo real y la imagen, el arte y la realidad, pierden su energía respectiva al dejar de ser polos diferenciales.

Desde el siglo XIX, el arte se pretende inútil. Ha hecho de esto un título de grandeza (lo que no ocurría con el arte clásico, en el cual, en un mundo todavía ni

real ni objetivo, la cuestión de la utilidad ni siquiera se plantea).

Por extensión de este principio, basta con llevar cualquier objeto a la inutilidad para convertirlo en una obra. Lo hace precisamente el *ready-made* al contentarse con despojar a un objeto de su función sin cambiarle nada y volverlo objeto de museo. Basta con hacer de lo real una función inútil para convertirlo en objeto de arte, víctima de la estética devoradora de la banalidad.

De manera similar, las cosas antiguas, obsoletas y por lo tanto inútiles adquieren automáticamente un aura estética. Su desfase en el tiempo es equivalente al gesto de Duchamp: ellas también se vuelven *ready-made*, vestigios nostálgicos resucitados en nuestro universo museístico.

Podríamos extrapolar esta transfiguración estética a la producción material en su conjunto. No bien alcanza un umbral en el que ya no se intercambia en términos de riqueza social, pasa a ser una especie de gigantesco objeto surrealista capturado por una estética devoradora, y se inscribe por doquier en una especie de museo virtual. Museificación en pie, cual *ready-made*, de todo el entorno técnico en forma de balcón industrial.

La lógica de la inutilidad no podía menos que llevar al arte contemporáneo a la predilección por el desecho, inútil a su vez por definición. A través del desecho, de la figuración del desecho, de la obsesión por el desecho, el arte se desvive por poner en escena su inutilidad. Manifiesta su no-valor de uso, su no-valor de cambio, al mismo tiempo que se vende muy caro.

Hay aquí un contrasentido. *La inutilidad no tiene valor en sí*, es un síntoma secundario, y el arte, al sacrificar sus apuestas a esta cualidad negativa, se extravía en una gratuidad también inútil. Es un poco el

mismo libreto que el de la nulidad, la pretensión de sinsentido, de insignificancia, de banalidad, testimonio de una pretensión estética redoblada.

El anti-arte, en cualquiera de sus formas, pugna por escapar de la dimensión estética. Pero desde que el *ready-made* se adueñó de la banalidad, todo eso se terminó. Terminada está la inocencia del sinsentido, de lo no-figurativo, de la abyección y la disidencia.

Todo eso que el arte contemporáneo quisiera ser, o volver a ser, no hace más que reforzar el carácter inexorablemente estético del anti-arte.

El arte se negó siempre a sí mismo. Pero lo hacía por exceso, exaltándose en el juego de su desaparición. Hoy, se niega por defecto: peor aún, niega su propia muerte.

Se sumerge en la realidad, en lugar de ser el agente del asesinato simbólico de esa misma realidad, en lugar de ser el operador mágico de su desaparición.

Y lo paradójico está en que, cuanto más se acerca a esa confusión fenomenal, a esa nulidad en cuanto arte, más crédito obtiene, más se lo sobrevalora; hasta el extremo de que, parafraseando a Canetti, estamos ahora donde ya nada es bello ni feo, hemos cruzado ese punto sin saberlo y, al no poder recuperar tal punto ciego, no podemos sino perseverar en la destrucción actual del arte.

Finalmente, ¿para qué sirve esa función inútil?

¿De qué nos libera con su inutilidad?

A imagen de los políticos, que nos alivian de la penosa responsabilidad del poder, el arte contemporáneo, con su artificio incoherente, nos alivia del dominio del sentido mediante el espectáculo del sinsentido; lo cual explica su proliferación: con independencia de todo valor estético, tiene la seguridad de prosperar en función, precisamente, de su insignificancia y su

inanidad. Del mismo modo en que lo político perdura en ausencia de toda representatividad o credibilidad.

Es así como el arte y el mercado del arte florecen en proporción a su decadencia: son los osarios modernos de la cultura y del simulacro.

Es absurdo decir, pues, que el arte contemporáneo es nulo y que ninguna de sus manifestaciones quiere decir nada, puesto que esa es su función vital: ilustrar nuestra inutilidad y nuestra absurdidad; más aún, hacer de esta decadencia su fondo de comercio y, al mismo tiempo, exorcizarla como espectáculo.

Si, tal como rezan ciertas proposiciones, la función del arte fuera hacer la vida más interesante que él, entonces, hay que perder esta ilusión. Tenemos la impresión de que buena parte del arte actual contribuye a un trabajo de disuasión, a un trabajo de duelo de la imagen y de lo imaginario, a un trabajo de duelo estético, las más de las veces fallido; lo cual trae aparejada una melancolía general de la esfera artística, que parecería sobrevivir a sí misma en el reciclaje de su historia y sus vestigios.

Pero ni el arte ni la estética son los únicos condenados a tal destino melancólico de vivir, no por encima de sus medios, sino más allá de sus fines.

«Nuestra capacidad de degradación es infinita, y nuestra carrera sólo terminará cuando hayamos puesto en acto todo el crimen que albergamos en potencia».

GUIDO CERONETTI

«Si el hombre debe llegar hasta la última de sus posibilidades, debe llegar también hasta el extremo de destruirse. Porque esta posibilidad no es ni la menor ni la menos gloriosa».

SAUL BELLOW

Lo virtual y lo acontecimental

Dos imágenes: la del tecnócrata de bronce sentado en un banco al pie de las Twin Towers e inclinado sobre su portafolios, o más bien sepultado bajo el polvo de las torres desplomadas cual uno de esos cuerpos hallados en las ruinas de Pompeya. Era como la firma del acontecimiento, fantasma patético de una potencia mundial azotada por una catástrofe imprevisible.

Otra figura: la de ese artista que, en su taller de las Towers, trabaja en una escultura de sí mismo —su cuerpo atravesado por aviones— destinada a erigirse en la plaza del World Trade Center cual moderno San Sebastián.

Trabajaba aún en ella la mañana del 11 de septiembre, cuando fue arrastrado junto con su obra por el mismo acontecimiento que esta prefiguraba. Consagración suprema para una obra de arte: ser realizada por el acontecimiento que la destruye.

Dos alegorías de un acontecimiento excepcional, fulgurante, atravesando de golpe la monotonía de un fin de la historia anunciado. Único acontecimiento digno de este nombre que viene a liquidar el no-acontecimiento al que nos condena la hegemonía de un orden mundial que nada debe turbar.

Cuando todas las funciones —del cuerpo, del tiempo, del lenguaje— son puestas en red, en ese estadio de perfusión mental de todos los espíritus, el menor acontecimiento es una amenaza, la historia misma es una amenaza.

Habrà que inventar, pues, un sistema asegurador que prevenga la irrupción del acontecimiento, cualquiera que sea. Toda una estrategia de disuasión cumple hoy oficio de estrategia universal.

Una ilustración de ello es el reciente film de Steven Spielberg, *Minority Report*.

Ayudados por cerebros con facultades premonitorias (los «precogs»), que descubren por adelantado crímenes inminentes, comandos policiales (agentes de «precrimen») interceptan y neutralizan al criminal antes de que consuma su acto.

El film *Dead Zone*, de David Cronenberg, presenta una variante: el protagonista, también dotado de facultades adivinatorias, que se han manifestado después de un grave accidente, acaba por matar a un político en quien prevé un destino futuro de criminal de guerra.

Este es, asimismo, el libreto de la guerra de Irak: eliminar el crimen en gestación, con fundamento en un acto que no ha tenido lugar (el uso de armas de destrucción masiva por parte de Saddam). El problema reside, a todas luces, en saber si el crimen habría tenido lugar efectivamente. Pero de esto jamás se sabrá nada. Se trata, pues, de la sofocación real de un crimen virtual.

Por extrapolación, vemos perfilarse, más allá de la guerra, una desprogramación sistemática no sólo de cualquier crimen, sino de todo cuanto podría perturbar el orden de las cosas, el orden policial del planeta.

En esto se resume hoy el poder «político». Ya no lo motoriza una voluntad positiva: ahora es sólo un poder negativo de disuasión, de salubridad pública, de policía de seguridad, inmunitaria, profiláctica.

Esta estrategia no opera solamente sobre el futuro, sino también sobre el acontecimiento pasado: el del 11

de septiembre por ejemplo, humillación que dicha estrategia intenta borrar mediante la guerra en Afganistán y en Irak.

Por eso esta guerra es, en el fondo, una engañifa, un acontecimiento virtual, un «no-acontecimiento». Desprovista de objetivo o finalidad propios, sólo tiene forma de conjura, de exorcismo. También por ese motivo es interminable, pues jamás se terminará de conjurar un acontecimiento semejante. La denominan preventiva; en realidad es retrospectiva, dirigida a desbaratar el acontecimiento terrorista del 11 de septiembre, cuya sombra se cierne sobre toda la estrategia de control planetario.

Borradura del acontecimiento, borradura del enemigo, borradura de la muerte: el imperativo «cero muertes» es el mismo de la obsesión por la seguridad.

A lo que este orden mundial apunta es al no-acontecimiento definitivo. Se trata en cierto modo del fin de la historia, no sobre la base de una realización democrática como pretende Fukuyama, sino sobre la de un terror preventivo, de un contra-terror capaz de poner fin a todo acontecimiento posible. Terror que la potencia que lo ejerce acaba ejerciendo sobre sí misma bajo el signo de la seguridad.

Hay aquí una ironía feroz: la de un sistema mundial antiterrorista que termina por interiorizar el terror, por infligírselo a sí mismo y vaciarse de toda sustancia política; y que llega a volverse contra su propia población.

¿Resabio de la Guerra Fría y del equilibrio del terror? Sin embargo, esta vez se trata de una disuasión sin Guerra Fría, de un terror sin equilibrio. O más bien de una Guerra Fría universal infiltrada hasta en los menores intersticios de la vida social y política.

Esta caída del poder en su propia trampa alcanzó un dramático extremo en el episodio del teatro de Moscú, donde rehenes y terroristas se confundieron en la misma masacre. Exactamente como en el síndrome de la vaca loca: por precaución, se liquida a toda la vacada —Dios reconocerá a los suyos—. O como en el síndrome de Estocolmo: su confusión en la muerte hace de los rehenes cómplices virtuales (o como en *Minority Report*: el hecho de que el presunto criminal sea reprimido de antemano prueba, *a posteriori*, que no podría ser inocente).

Y tal es, en efecto, la verdad de la situación: de una u otra manera, los pueblos son una amenaza terrorista para el poder. Y es este mismo el que, mediante la represión, sella involuntariamente aquella complicidad. La equivalencia en la represión muestra que todos somos virtuales rehenes del poder.

Por extensión, cabe hacer la hipótesis de una coalición de todos los poderes contra todos los pueblos: tuvimos un anticipo con la guerra de Irak, puesto que se llevó a cabo con el asentimiento más o menos disimulado de todos los poderes y en desprecio de la opinión mundial. Y aunque las manifestaciones mundiales contra la guerra hayan alentado la ilusión de un contrapoder posible, demostraron sobre todo la insignificancia política de tal «comunidad internacional» frente a la *Realpolitik* norteamericana.

Hoy día tenemos que vérnoslas con el ejercicio de una potencia en estado puro, indiferente a la soberanía o a la representación: con la Realidad Integral de una potencia negativa. Mientras obtenga su soberanía en la representación, mientras exista una razón política, el poder puede encontrar su equilibrio; en todo caso, puede ser combatido e impugnado. Pero la eliminación de dicha soberanía da paso a un poder sin freno, sin contrapartida, salvaje (de salvajismo ya no

natural, sino técnico). Y que, merced a un rodeo extraño, recuperaría algo de esas sociedades primitivas que según Claude Lévi-Strauss, al no conocer el poder, eran sociedades sin historia. ¿Y si, a la sombra de ese poder integral, nosotros, vale decir, la sociedad mundial actual, volviéramos a ser una sociedad sin historia?

No obstante, esa Realidad Integral del poder es también su fin. Un poder basado hoy en la prevención y en la policía de los acontecimientos, y sin más voluntad política que alejar a los espectros, se vuelve él mismo espectral y vulnerable. Su potencia virtual —de programación, en términos de software (programas), de notación indicial, de paquetes de programas, etc.— es absoluta, pero por eso ya no puede ponerse en juego como no sea en contra de sí mismo y a través de todo tipo de vacilaciones internas. En la cúspide de su maestría sólo le cabe perder el prestigio.

Tal es, literalmente, el «Infierno del Poder».

La policía del acontecimiento está básicamente sostenida en la información. La información constituye la maquinaria más eficaz de desrealización de la historia. Así como la economía política es una gigantesca maquinaria de fabricar valor, de fabricar signos de riqueza, pero no la riqueza en sí, del mismo modo, todo el sistema de la información es una inmensa máquina de producir acontecimiento como signo, como valor intercambiable en el mercado universal de la ideología, del espectáculo, de la catástrofe, etc. En síntesis: de producir no-acontecimiento. La abstracción de la información es la misma que la de la economía. Y como, gracias a esta abstracción del valor, todas las mercancías son intercambiables entre sí, del mismo modo, todos los acontecimientos se vuelven sustituibles unos por otros en el mercado cultural de la infor-

mación. La singularidad del acontecimiento, irreducible a su transcripción codificada y a su puesta en escena, es decir, simplemente aquello que lo hace acontecimiento, se ha perdido.

Se entra en un ámbito donde los acontecimientos ya no tienen verdaderamente lugar, en función misma de su producción y difusión «en tiempo real»: ahí donde se pierden en el vacío de la información.

La esfera de la información es como un espacio en el que, tras haber vaciado a los acontecimientos de su sustancia, se recrea una pesadez artificial y se los vuelve a poner en órbita en el «tiempo real»: espacio en el que, tras haberlos desvitalizado históricamente, se los re proyecta sobre la escena transpolítica de la información.

El no-acontecimiento no está donde nada ocurre.

Por el contrario, su ámbito es el del cambio perpetuo, el de la actualización sin tregua, el de una sucesión incesante en tiempo real, de donde resulta esa equivalencia general, esa indiferencia, esa banalidad propia del grado cero del acontecimiento.

Escalada perpetua que es igualmente la del crecimiento; o la de la moda, ámbito por excelencia del cambio compulsivo y de la obsolescencia integrada. El influjo de los modelos suscita una cultura de la diferencia que pone fin a la menor continuidad histórica. En lugar de desenvolverse en función de una historia, las cosas comienzan a suceder en el vacío. Profusión de discursos e imágenes ante los cuales estamos sin defensa, reducidos a la misma impotencia y a la misma expectativa petrificada que ante la guerra inminente.

No es una cuestión de desinformación o de intoxicación. Fue un error ingenuo de los servicios del FBI querer crear una Agencia de Desinformación con fines de manipulación dirigida: empresa perfectamen-

te inútil, puesto que la desinformación procede justamente de la profusión de información, de su embrujo, de su repetición en rizo, creadora de un campo de percepción vacío, de un espacio desintegrado, como si hubiese estallado una bomba de neutrones o de esas que absorben todo el oxígeno a su alrededor. Aquí, todo, incluyendo la guerra, está preneutralizado por la precesión de las imágenes y los comentarios; pero tal vez ocurra que, en el fondo, no hay nada que decir de una cosa que se desenvuelve, como esa guerra, obedeciendo a un libreto implacable, sin la menor chispa de incertidumbre acerca del resultado final.

Donde más claramente vemos cortocircuitado el acontecimiento por su retroceso de imagen inmediato es en la esfera de los medios de comunicación.

La información está allí siempre. En caso de catástrofe, los periodistas y fotógrafos llegan antes que los auxilios. Si pudieran, estarían allí antes de la catástrofe, e incluso sería mejor inventar o provocar el acontecimiento para tener la primicia.

Esta especulación culmina en la iniciativa del Pentágono de crear una «Bolsa de Acontecimientos» donde el atentado o la catástrofe pudieran cotizarse. Se apostaría por su ocurrencia probable contra quienes no creyesen en ella.

Este mercado especulativo estaría llamado a funcionar como el de la soja o el azúcar. También se podría especular sobre el número de víctimas del sida en África o sobre las probabilidades de desmoronamiento de la falla de San Andrés (la iniciativa del Pentágono surgiría del hecho de que le asigna al mercado libre de la especulación una capacidad de previsión mucho mayor que la de los servicios secretos).

Por supuesto, de ahí al delito de iniciados no hay más que un paso: apostar por el acontecimiento antes

de provocarlo es todavía más seguro (se dice que Bin Laden lo hizo al especular con las acciones de la TWA con anterioridad al 11 de septiembre). Es como si un marido tomara un seguro de vida sobre su mujer antes de asesinarla.

Hay una gran diferencia entre el acontecimiento que se produce (que se producía) en el tiempo histórico y el que se produce en el tiempo real de la información.

Con la pura gestión de los flujos de fondos y mercados bajo el signo de una desregulación planetaria se corresponde el acontecimiento «mundial» o, mejor dicho, el no-acontecimiento mundializado: el Mundial de Fútbol, el año 2000, la muerte de Diana, *Matrix*, etcétera.

Fabricados o no, estos acontecimientos son orquestados por la epidemia silenciosa de las redes de información. *Fake events*.

Por ejemplo, François de Bernard considera a la guerra de Irak como un puro calco de la teoría y la práctica cinematográficas. Asistimos, tetanizados sobre nuestros asientos plegables, no a algo que sería «como un film», sino precisamente a un film. Con un guión, un libreto, que desde ese momento es cuestión de poner en obra sin apartarse de él.

El *casting*, así como los recursos técnicos y financieros, han sido meticulosamente programados: son asunto de profesionales. Incluido el control de la difusión y de los canales de distribución. Finalmente, la guerra operacional se convierte en un gigantesco efecto especial, el cine se convierte en el paradigma de la guerra, y nosotros imaginamos a esta guerra «real» cuando no es otra cosa que el espejo de su ser cinematográfico.

La virtualidad de la guerra no es, por lo tanto, una metáfora. Es el pasaje literal de la realidad a la ficción, o más bien la metamorfosis inmediata de lo real en ficción. Ahora, lo real no es sino el horizonte asintótico de lo Virtual.

Por otra parte, en esta historia no sólo está en juego la realidad de lo real: también la realidad del cine. Es un poco como Disneylandia: ahora, los parques de atracciones son tan sólo una coartada para enmascarar el hecho de que todo el contexto de la vida ha sido disneizado.

Lo mismo sucede con el cine: el que se produce actualmente no es sino la alegoría visible de la forma cinematográfica, que se ha apoderado de todo: de la vida social y política, del paisaje, de la guerra, etc. —es la forma totalmente guionada de la vida—. Además, tal es sin duda el motivo por el cual el cine está desapareciendo: porque ha pasado a la realidad. La realidad desaparece por efecto del cine, y el cine desaparece por efecto de la realidad. Transfusión mortífera en la que cada uno pierde su especificidad.

Si se considera la historia como un film —y en eso se ha convertido, a pesar de nosotros—, entonces, la verdad de la información radica en la postsincronización, el doblaje y el subtítulo del film de la historia.

En la ex RFA crearán un parque de atracciones en el que serán reconstruidos y escenificados el decorado y el ambiente de la difunta RDA (la «ostalgia»* como forma de la nostalgia). Toda una sociedad es así memorializada en vida (pues no ha desaparecido por completo).

* Traducción del neologismo alemán *ostalgie* —condensación de *Ost*, Este, y *Nostalgie*, nostalgia—, que en la Alemania actual se usa para designar diversas miradas retrospectivas sobre lo que era la vida cotidiana en la ex República Democrática Alemana. (*N. de la T.*)

El simulacro viene, pues, no sólo a confundirse con la actualidad, sino a dar la impresión de que, dentro de poco, lo «Real» tendrá lugar nada más que «en tiempo real», sin pasar siquiera por el presente y por la historia.

Con ello, esta última vuelve a ser para nosotros un objeto nostálgico, y es así como vemos florecer por todas partes un deseo de historia, de rehabilitación, de lugares de memoria: parecería que, mientras padecemos este fin de la historia, nos esforzamos en alimentarlo.

También la historia funciona más allá de su propio fin.

Había una definición del acontecimiento histórico, la Revolución era su modelo, y hasta los conceptos de acontecimiento e historia datan verdaderamente de entonces. El acontecimiento histórico podía analizarse como punto fuerte de un desenvolvimiento continuo, y también su discontinuidad formaba parte de una dialéctica de conjunto.

Esto ya no ocurre en absoluto con el ascenso espectacular de un orden mundial excluyente de toda ideología y exclusivamente preocupado por la circulación de flujos de fondos y redes. En esta circulación generalizada se pierden todos los objetivos y todos los valores de la Ilustración, que fueron sin embargo su origen. Porque había una idea, un ideal, un imaginario de la modernidad, pero desaparecieron con la exacerbación del crecimiento.

Con la historia pasa lo mismo que con la realidad.

Había un principio de realidad. Luego, el principio desapareció, y la realidad, liberada de su principio, sigue corriendo por inercia. Se desarrolla de manera exponencial, deviene en la Realidad Integral, que ya no tiene principio ni fin, sino que se contenta con realizar íntegramente todas las posibilidades. Ha devo-

rado a su propia utopía, funciona más allá de su propio fin.

Pero el fin de la historia no es la última palabra de la historia.

Porque, sobre este fondo de no-acontecimiento perpetuo, se perfilan acontecimientos de otro tipo. Acontecimientos de ruptura, acontecimientos imprevisibles, inclasificables en términos de historia, ajenos a la razón histórica: acontecimientos que se producen contra su propia imagen, contra su propio simulacro. Acontecimientos que cortan el fastidioso encadenamiento de la actualidad mediatizada, pero que no son por ello una reaparición de la historia ni de un real irrumpiendo en el corazón de lo Virtual (como se dijo del 11 de septiembre). No son acontecimiento *en* la historia, sino *más allá* de la historia, más allá de su fin: son acontecimiento en un sistema que ha puesto fin a la historia. Son la convulsión interna de esta historia. Y, de ese modo, aparecen inspirados por cierta potencia del Mal; no son ya portadores de un desorden constructivo, sino de un desorden absoluto.

De singularidad indescifrable, se comparan en desmesura con un sistema indescifrable a su vez por su extensión y su fuga hacia adelante.

En el Nuevo Orden Mundial no hay más revoluciones, únicamente hay convulsiones. Lo mismo que en una mecánica que se pretende perfecta o en un sistema demasiado bien integrado, ya no hay crisis sino disfunciones, fallas, desfallecimientos, rupturas de aneurisma.

Sin embargo, acontecimiento no es lo mismo que accidente.

Este último es sólo un síntoma, una disfunción episódica, una anomalía del orden técnico (o natural) que

eventualmente es posible prevenir: aquí entra toda la política actual del riesgo y la previsión.

El acontecimiento, en cambio, es contraofensivo y de una inspiración más extraña: reintroduce la negatividad interna y la muerte en todo sistema llegado a su apogeo, a su punto de perfección. Es una modalidad del vuelco de la potencia contra sí misma, como si todos los sistemas alimentaran secretamente, al mismo tiempo que los ingredientes de su vigor, un genio maligno que velara por su reversión.

Tal es la razón por la que, a diferencia del accidente, no es posible prevenir el acontecimiento y por la que este último no entra en ningún cálculo de probabilidades.

El análisis que hace Marx de la revolución y del espectro del comunismo presenta numerosas analogías con la situación actual. También él consideraba al proletariado como el agente histórico del fin del capital, como su genio maligno, en cierto modo, puesto que, con el ascenso del proletariado, el capital fomentaba el virus interno de su propia destrucción.

Pero hay una diferencia radical entre el espectro del comunismo y el del terrorismo, pues la hazaña del capital fue transformar el fermento disgregador que portaba consigo en un enemigo visible, en un adversario de clase, y convertir entonces ese movimiento histórico, más allá de la explotación mercantil, en una dinámica de reintegración hacia un estadio más avanzado del capital mismo.

Por su lado, el terrorismo interviene en un nivel superior de radicalidad: no es un sujeto de la historia, es un enemigo inapresable. Además, mientras que la lucha de clases generaba acontecimientos históricos, el terrorismo genera otro tipo de acontecimientos. Con él, el poder mundial (que ya no es exactamente el capital) se ve directamente enfrentado consigo mis-

mo. Ahora tiene que vérselas no con el espectro del comunismo, sino con su propio espectro.

El fin de las revoluciones (y de la historia en general) no es en absoluto, pues, una victoria para el poder mundial. Para este sería, en rigor, un signo fatídico.

La historia fue nuestra hipótesis fuerte, la de intensidad máxima.

El cambio, por su parte, corresponde a una intensidad mínima, punto en el que todo se sucede y se anula hasta recrear el equivalente del inmovilismo total: la impresión, en el torbellino de la actualidad, de que nada cambia.

El intercambio generalizado, el de los flujos de fondos, las redes, la comunicación universal, desemboca, más allá de un umbral crítico que hemos superado hace mucho tiempo, en su propia negación; que ya no es entonces una simple crisis de crecimiento, sino una catástrofe, una involución brutal, sensible hoy en lo que podríamos llamar la «baja tendencial del índice de realidad» (del mismo modo, la profusión informativa corresponde a una baja tendencial del índice de conocimiento).

Grado cero del valor en la equivalencia total.

La globalización creía triunfar neutralizando todos los conflictos en un orden *sin defecto*; pero se trata de un orden *por defecto*: en una ecuación de resultado nulo, todo es equivalente. Fin de la dialéctica, del juego de la tesis y la antítesis que se resuelven en la síntesis. Ahora, los términos opuestos se anulan recíprocamente en una nivelación de todos los conflictos. Pero, a su vez, esta neutralización nunca es definitiva, porque, mientras desaparece cualquier resolución dialéctica, hay crecimiento potencial de los extremos.

Ya no es cuestión de una historia *in progress*, de un esquema rector, y tampoco de una regulación a través

de la crisis. Ya no hay continuidad racional ni dialéctica de los conflictos, sino un reparto de los extremos. Una vez aplastado lo universal por la potencia de lo mundial y borrada la lógica de la historia por el vértigo del cambio, quedan frente a frente solamente la omnipotencia virtual y quienes se oponen ferozmente a ella.

Tal es el caso del antagonismo entre la potencia mundial y el terrorismo: la actual confrontación de la hegemonía norteamericana con el terrorismo islámico es tan sólo la peripecia visible del duelo entre una Realidad Integral del poder y el rechazo integral de ese mismo poder.

No hay reconciliación posible, jamás habrá armisticio entre las fuerzas antagónicas ni posibilidad de un orden integral.

Tampoco habrá jamás armisticio del pensamiento, que se resiste ferozmente a él, ni, en este sentido, armisticio del acontecimiento: a lo sumo, los acontecimientos hacen huelga durante cierto tiempo y luego, súbitamente, vuelven a irrumpir.

En cierto modo, esto es tranquilizador: el Imperio del Bien, aunque no pueda ser derribado, también está condenado a un fracaso perpetuo.

Hay que mantenerle al acontecimiento su definición radical y su impacto sobre la imaginación. De manera paradójica, se caracteriza a la vez por su inquietante ajenidad —irrupción de algo improbable e imposible— y por su inquietante familiaridad: aparece de entrada con una evidencia total, como si estuviese predestinado, como si no pudiese no tener lugar.

Hay aquí algo que parece llegado de otra parte, algo fatal que nada puede prevenir. Es en este carácter a la vez complejo y contradictorio como moviliza la imaginación con tan grande vigor. El acontecimiento

quiebra la continuidad de las cosas y al mismo tiempo hace su entrada en lo real con facilidad pasmosa.

De este modo vivió Bergson el acontecimiento de la Primera Guerra Mundial. La guerra parecía entonces, antes de estallar, probable y a la vez imposible (es total la analogía con el suspenso de la guerra de Irak), y él experimentó al mismo tiempo un sentimiento de estupefacción por la facilidad con que una eventualidad de tal magnitud hubiera podido pasar de lo abstracto a lo concreto, de lo virtual a lo real.

La misma paradoja retorna en la mezcla de júbilo y terror que marcó, de manera más o menos inconfesada, el acontecimiento del 11 de septiembre.

Es el mismo sentimiento que nos embarga ante la ocurrencia de *algo que se produce sin haber sido posible*.

Comúnmente, las cosas tienen que ser primero posibles y sólo después actualizarse. Este es el orden lógico y cronológico. Pero entonces, precisamente, ya no son un acontecimiento en el sentido fuerte.

Es el caso de la guerra de Irak, tan prevista, programada, anticipada, prescripta y modelizada que agotó todas sus posibilidades incluso antes de producirse. Fue tan posible que ya no necesita tener lugar. Ya nada hay en ella de un acontecimiento. Ya nada hay en ella de esa sensación de exaltación y espanto que se vivió con el acontecimiento radical del 11 de septiembre y que se asemeja al sentimiento de lo sublime descrito por Kant.

El no-acontecimiento de la guerra deja sólo una sensación de mistificación y náusea.

Es en este punto donde se debe introducir algo así como una metafísica del acontecimiento, cuyas señales encontramos también en Bergson.

Al preguntársele si era posible que apareciese una gran obra, respondió: no, no es posible, no lo es todavía, será posible una vez que haya aparecido: «Si surge un hombre de talento o genio y crea una obra, entonces, esta se hará real y con ello se volverá retrospectiva, retroactivamente posible».

Referido al acontecimiento, esto significa que, imprevisible, primero tiene lugar, en cierto modo *ex nihilo*, y sólo después se lo puede concebir como posible. Tal es la paradoja temporal, la temporalidad invertida que señala al acontecimiento como tal.

Por lo general, concebimos una línea ascendente que va de lo imposible a lo posible y luego a lo real. Ahora bien, lo que el verdadero acontecimiento indica es, justamente, que lo real y lo posible advienen de manera simultánea y que se los imagina en forma inmediata. Pero esto corresponde al orden del acontecimiento vivo, de una temporalidad viviente, de una profundidad del tiempo que ya no existe en absoluto en el tiempo real.

El tiempo real es violencia contra el tiempo, violencia contra el acontecimiento. Con la instantaneidad de lo Virtual y la precesión de los modelos se nos quita toda la profundidad de campo de la duración, del origen y el fin: pérdida de un tiempo siempre diferido en beneficio de un tiempo inmediato y definitivo.

Basta con concentrarlo todo en una actualidad inmediata, acentuando la simultaneidad de todas las redes y de todos los puntos del planeta, para reducir el tiempo a su elemento simple más pequeño: el instante, que ya ni siquiera es un instante «presente», sino que encarna la realidad absoluta del tiempo en su abstracción total; el instante prevalece así contra la irrupción de cualquier acontecimiento y contra la eventualidad de la muerte.

Así es el «tiempo real», el de la comunicación, la información y la interacción perpetuas: el más bello espacio de disuasión del tiempo y del acontecimiento. Sobre la pantalla del tiempo real, en virtud de una simple manipulación digital, todos los posibles se ven virtualmente realizados, lo cual pone fin a su posibilidad. A través de la electrónica y la cibernética, todos los deseos, todos los juegos de identidad y todas las potencialidades interactivas se programan y autoprograman. Puesto que aquí todo se realiza de entrada, queda vedada la emergencia de algún acontecimiento singular.

Así es la violencia del tiempo real, que es también la de la información.

El tiempo real inmaterializa tanto la dimensión del futuro como la del pasado, inmaterializa el tiempo histórico, pulveriza el acontecimiento real: la *Shoah*, el año 2000, no ocurrieron, no ocurrirán.

El tiempo real pulveriza incluso el acontecimiento presente en la información, que es sólo su retroceso de imagen instantáneo.

La información va acompañada de una ilusión de actualidad, de presencia: ilusión mediática del mundo en directo al mismo tiempo que horizonte de desaparición del acontecimiento real.

De ahí el dilema que plantean todas las imágenes que recibimos, la incertidumbre sobre la verdad del acontecimiento desde el momento en que participa en él la información.

Desde el momento en que es a la vez partícipe y toma de partido en el curso fenoménico, la información misma constituye acontecimiento. El acontecimiento de la información sustituye a la información del acontecimiento.

El tiempo histórico del acontecimiento, el tiempo psicológico del afecto, el tiempo subjetivo del juicio y de la voluntad, el tiempo objetivo de la realidad: todos ellos son cuestionados simultáneamente por el tiempo real.

Si había un sujeto de la historia, un sujeto del saber, un sujeto del poder, todo esto desapareció en la supresión, por el tiempo real, de la distancia, del *pathos* de la distancia, en la realización integral del mundo por la información.

Antes del acontecimiento es demasiado pronto para lo posible.

Después del acontecimiento es demasiado tarde para lo posible.

Es demasiado tarde también para la representación, y nada podrá rendir verdadera cuenta de ella. El 11 de septiembre, por ejemplo, está ahí primero, y sólo después es recuperado por su posibilidad y por sus causas, por todos los discursos que intentarán explicarlo. Pero su representación es tan imposible como lo era su previsión antes de que ocurriera. Los expertos de la CIA, por ejemplo, disponían de toda la información sobre la eventualidad de un atentado, pero simplemente no creyeron en ella. Superaba a la imaginación. Un acontecimiento semejante la supera siempre. Supera todas las causas posibles (quizás hasta las causas, según Italo Svevo, son un simple malentendido que impide al mundo ser lo que es).

Hay que pasar, pues, a través del no-acontecimiento de la información para detectar lo que se le resiste. Encontrar en cierto modo la «moneda viviente» del acontecimiento. Hacer su análisis literal contrariando todos los dispositivos de comentario y escenificación, que no hacen más que neutralizarlo.

Sólo los acontecimientos liberados de la información (y nosotros con ellos) crean una aspiración fan-

tástica. Sólo ellos son «reales», pues nada viene a explicarlos, y todo en la imaginación está listo para recibirlos.

Hay en nosotros un inmenso deseo de acontecimiento.

Y una inmensa decepción, pues los contenidos de la información son desesperadamente inferiores al poder de los medios de difusión. Esta desproporción da pie a una exigencia dispuesta a verterse sobre cualquier incidente, a cristalizar sobre cualquier catástrofe. Y el contagio patético que se apodera de las multitudes en tal o cual ocasión (Diana, el Mundial) no tiene otra causa. No es asunto de voyeurismo o desahogo. Es una reacción espontánea a una situación inmoral: el exceso de información crea una situación inmoral por cuanto no tiene equivalente en el acontecimiento real. Automáticamente, se ansía la ocurrencia de un acontecimiento máximo, de un acontecimiento «fatal», que repare la inmensa banalización de la vida efectuada por la información. Se sueña con acontecimientos disparatados que liberen de la tiranía del sentido y del imperio de las causas.

Nos aterran al mismo tiempo el exceso de significación y la insignificancia absoluta.

Y en el contexto banal de la vida social y personal, estos acontecimientos excesivos son el equivalente del exceso de significante para el lenguaje según Lévi-Strauss: aquello que lo funda como función simbólica.

Deseo de acontecimiento, deseo de no-acontecimiento: las dos pulsiones son simultáneas y sin duda tan poderosas la una como la otra.

De ahí esa mezcla de júbilo y terror, de exaltación secreta y remordimiento. Exaltación ligada no tanto a la muerte como a lo imprevisible, del que tan ávidos estamos.

Los justificativos, cualesquiera que sean, no hacen más que enmascarar ese oscuro deseo precisamente de acontecimiento, de completa alteración del orden de las cosas, sea el que fuere.

Deseo perfectamente sacrílego de irrupción del Mal, de restitución de una regla secreta que, en forma de acontecimiento en todo injustificado (como lo son también las catástrofes naturales), restablece una suerte de equilibrio de fuerzas entre el Bien y el Mal.

Todas nuestras protestas morales son proporcionales a la fascinación inmoral que ejerce sobre nosotros la reversibilidad automática del Mal.

Dicen que Diana fue víctima de la «sociedad del espectáculo», y nosotros, mirones pasivos de su muerte. Sin embargo, se trata de una dramaturgia mucho más compleja, de un libreto colectivo en el cual ni la propia Diana es inocente (en términos de exhibición), pero en el que las masas desempeñan un rol inmediato, en un verdadero *reality show* de la vida pública y privada de Lady Di, cuya interfaz son los medios de comunicación. Junto con estos, los *paparazzi* no son más que los vectores de esa interacción criminal, y detrás de ellos estamos todos nosotros, dando forma a esos medios según nuestro deseo: nosotros, que somos la masa y el canal transmisor, la red y la electricidad conductora.

Ya no hay actores ni espectadores, todos están inmersos en la misma realidad, en la misma responsabilidad rotativa, en un mismo destino que no es sino el cumplimiento de un deseo colectivo. Una vez más, no estamos lejos del síndrome de Estocolmo: somos los rehenes de la información, pero consentimos secretamente con el secuestro.

Al mismo tiempo, deseamos violentamente el acontecimiento, cualquier acontecimiento, con tal de que

sea excepcional, y deseamos con idéntica pasión que no pase nada, que las cosas estén en orden y se mantengan así aun al precio de una desafición de la existencia, en sí insoportable; de ahí las súbitas convulsiones y los afectos contradictorios resultantes: júbilo o terror.

De ahí también dos tipos de análisis: uno que responde a la singularidad extrema del acontecimiento y otro cuya función sería banalizarlo, un pensamiento ortodoxo y un pensamiento paradójico. Entre ambos, ya no hay lugar para un pensamiento simplemente crítico.

Nos guste o no, la situación se ha radicalizado. Y si pensamos que esta radicalización es la del Mal —Mal que es, en el fondo, la desaparición de toda mediación en exclusivo provecho del enfrentamiento entre los extremos—, entonces, hay que tomar nota de esta situación y arrostrar el problema del Mal.

No hay que apostar por lo uno o por lo otro.

Experimentamos atracción y repulsión simultáneas por el acontecimiento y por el no-acontecimiento. Del mismo modo en que, según Hanna Arendt, toda acción nos enfrenta con lo imprevisible y con lo irreversible.

Mas, al ser hoy lo irreversible el movimiento de dominio virtual sobre el mundo, de control total y «aprensamiento» tecnológico, de una prevención y una seguridad técnica absolutas y tiránicas, ya no nos queda otra cosa que lo imprevisible, la posibilidad del acontecimiento.

Y así como Mallarmé decía que una tirada de dados jamás eliminará el azar —es decir, que jamás habrá una última tirada de dados que, por su perfección automática, pueda ponerle fin a aquel—, así también cabe esperar que jamás la programación virtual eliminará lo acontecimental.

Jamás se alcanzará el punto de perfección técnica y de prevención absoluta por cuya causa el acontecimiento fatal desaparecería.

Siempre habrá una oportunidad para la inquietante ajenidad del acontecimiento, contra la inquietante monotonía del orden mundial.

Una espléndida metáfora de ello es la del artista de video que se plantó con su cámara frente a la península de Manhattan, durante todo el mes de septiembre de 2001, para registrar el hecho de que no pasa nada, para filmar el no-acontecimiento.

¡Y de pronto la banalidad estalla ante su cámara con las Twin Towers!

El Mal y la desgracia

Es imposible hablar del Mal en estado puro.

De lo que se puede hablar es de la distinción entre el Mal y la desgracia, de la reducción del Mal a la desgracia y de una cultura de la desgracia cómplice de esta otra, hegemónica: la de la felicidad.

La oposición ideal entre el Bien y el Mal se ha reducido a la oposición ideológica entre la felicidad y la desgracia. Sin embargo, no son simétricas. Reducir el Bien a la felicidad es tan funesto como reducir el Mal a la desgracia, pero lo último es más interesante porque revela con mayor nitidez nuestra visión humanista, a saber: que el hombre es naturalmente bueno y que el Mal y la desgracia son meros accidentes.

En la idea de que el hombre es bueno, o por lo menos culturalmente perfectible, están nuestro imaginario profundo y la más grave de nuestras confusiones. Pues en tanto que la desgracia es un accidente y, en última instancia, al igual que la enfermedad y la miseria, un accidente reparable —desde la perspectiva técnica de la felicidad integral, ni siquiera la muerte es ahora irreparable—, el Mal no lo es. En tanto que la desgracia es accidental, el Mal es fatal. Se trata de una potencia original, en absoluto de una disfunción, un residuo o un simple obstáculo en el camino del Bien.

La hipótesis del Mal, hipótesis suprema, enuncia que el hombre no es bueno por naturaleza, no porque sea malo, sino porque es perfecto tal como es.

Es perfecto en el mismo sentido que el fruto, pero no más que la flor, que es perfecta en sí y no representa la fase inconclusa de un estado definitivo.

Nada es definitivo; o, mejor dicho, todo lo es. Cada etapa de la evolución, cada época de la vida, cada momento de la vida, cada especie animal o vegetal, son perfectos en sí. Cada carácter, en su imperfección singular, en su finitud, disímil de cualquier otra, es incomparable.

Esto es lo que el pensamiento evolucionista tiende a hacer desaparecer bajo el signo de una finalidad que no puede sino ser la del Bien, para beneficio —perfectamente inmoral— de alguna especie en particular, pues en el evolucionismo, en la idea de una sucesión progresiva, se asientan todas las discriminaciones.

Si se toma cada término en su singularidad —y no en su particularidad, referida a lo universal—, entonces, cada término es perfecto; es para sí mismo su propio fin.

De este modo, cada detalle del mundo es perfecto en la medida en que no está referido a cierto conjunto.

De este modo, toda cosa es perfecta cuando no se la refiere a su idea.

De este modo, la nada es perfecta puesto que no se opone a nada.

Y, de este modo, el Mal es perfecto cuando se lo deja librado a su propio genio, a su genio maligno.

Así es el hombre antes de sumergirse en la idea del progreso y en la imaginación técnica de la felicidad: el hombre es a la vez el Mal y la perfección. Como los cátaros, quienes, aun reconociendo la potencia singular del Mal y su dominio total sobre la creación, se decían Perfectos, los «Perfectos».

Ceronetti, en *Le lorgnon mélancolique*: «Soy bastante ajeno a la idea filosófica de una desgracia fundamental del género humano. En Leopardi encontra-

mos siempre supuesta la inocencia irreductible de la víctima, a quien la naturaleza fulmina con la desgracia a la manera de un tumor maligno. En cuanto a mí, no veo inocencia por ningún lado. Sé que los hombres son miserables por naturaleza y no por accidente, y cuando pienso en “condición humana” pierdo cualquier noción de felicidad o de desgracia: vence la noche, no queda más que un enigma sin esperanza».

O también: «Siento la desgracia como una quemadura marginal que no corresponde a una visión del Mal, del que ella sería sólo un accidente, un acontecimiento tardío».

En el fondo, el dogma de la desgracia es una idea demasiado clara, demasiado verificable, como para ser fundamental. El Mal, en cambio, es una idea confusa e insoluble, enigmática por esencia. Ahora bien, una idea confusa pequeña es siempre más grande que una idea enorme absolutamente clara.

La idea de la desgracia es, por lo tanto, una solución fácil.

Así como la idea de libertad es la solución más fácil a la imposibilidad de pensar el destino y la predestinación, así como la idea de realidad es la solución más fácil a la imposibilidad de pensar la ilusión radical del mundo, del mismo modo, la idea de desgracia es la solución más fácil a la imposibilidad de pensar el Mal.

Esta imposibilidad de pensar el Mal sólo puede compararse a la de imaginar la muerte. •

Por ejemplo, la cuestión de saber cómo pudo un pueblo entero seguir a los nazis en su empresa de exterminio resulta desesperadamente insoluble para un pensamiento racional, para un pensamiento de las Luces, incapaz de pensar más allá de una versión ideal del hombre, incapaz hasta de concebir que pueda no haber respuesta para esa pregunta.

Ininteligencia del Mal, no-inteligencia de las cosas por el Mal y, en consecuencia, siempre el mismo discurso sobre la «bestia inmundada» y la misma ingenuidad en el análisis de los acontecimientos actuales.

Todo nuestro sistema de valores excluye esa predestinación del Mal.

Sin embargo, todo lo que él inventó es, en la culminación de su encarnizamiento terapéutico sobre la especie humana, otra manera de hacerla desaparecer, es decir, de llevar irónicamente la eventualidad de la felicidad hasta su vencimiento inverso, el del crimen perfecto, el de la desgracia integral, que la esperaba en cierto modo en el momento del fin.

Pues no se puede liberar el Bien sin liberar el Mal, y esta última liberación corre más rápido aún que la del Bien.

De hecho, ya no se trata exactamente de una lucha entre el Bien y el Mal. Es cuestión de transparencia.

El Bien es transparente: se ve a través de él.

El Mal, en cambio, se transparenta: a través de él, se lo ve a él mismo.

O también: el Mal es la hipótesis, la suposición primera. El Bien no es más que una transposición y un producto sustitutivo: la hipóstasis del Mal.

El Bien definitivamente esparcido en las figuras del Mal. Anamorfosis del Bien.

El Mal definitivamente esparcido en las figuras del Bien. Anamorfosis del Mal.

Sólo a través de las figuras distorsionadas y diseminadas del Mal se puede reconstruir, en perspectiva, la figura del Bien. Sólo a través de las figuras dispersadas y falsamente simétricas del Bien se puede reconstruir la figura paradójica del Mal.

Del mismo modo en que sólo a través de la dispersión del nombre de Dios en el laberinto del poema se puede presentir, insinuada, la figura original.

Esta transparencia del Mal en todas las figuras del Bien, esta presencia oculta, es la matriz de todos los efectos perversos; y, singularmente, del hecho de que todo cuanto se opone hoy al sistema no es más que su espejo involuntario.

Así sucede con todas las peripecias de los derechos humanos, de lo humanitario y de todas esas cosas sin fronteras que no hacen más que acelerar la circulación del Nuevo Orden Mundial al que sirven de caución. Sin que se trate de una estrategia de nadie.

En este sentido, la hipótesis del Mal nunca es la de una voluntad mala y determinada, sino la de un encadenamiento racional, una normalidad en marcha: teleonomía particularmente perceptible en todas las últimas guerras, donde el derecho de injerencia humanitaria viene manifiestamente a relevar la extensión del Nuevo Orden. Así como los kosovares sirvieron de escudos humanos a los serbios, todo el drama de los refugiados sirvió de escudo humanitario a Occidente.

Disyunción perfectamente sincrónica: el drama de los refugiados es tratado como una catástrofe «humanitaria» al tiempo que, de manera igualmente implacable, se desarrollan las operaciones aéreas «quirúrgicas». De este modo, las figuras apotropaicas del Bien aseguran la continuación del Mal, así como —en Macedonio Fernández— las vicisitudes del sentido y del valor aseguran la continuación de la Nada.

Como dice Ceronetti: «La salvación concreta toma la forma de una destrucción acelerada». Mas, en cierto modo, quien está manifiestamente al mando de la locomotora suicida no es el Mal, sino el Bien.

El pensamiento del Mal no es pesimista: sí lo es el pensamiento de la desgracia, porque se desespera por escapar de aquel, o incluso por complacerse en él.

El pensamiento en sí no cura de la desgracia humana, de la que absorbe su terrible evidencia con mi-

ras a alguna transformación desconocida. El pesimismo excluye cualquier profundidad que escape a su juicio negativo, en tanto que el pensamiento quiere penetrar mágicamente más allá de la fractura de lo visible. Los rayos del sol negro del pesimismo no llegan a tocar el fondo del abismo.

La profundidad absoluta, por su parte, no conoce el Bien ni el Mal.

Es así como la inteligencia del Mal va mucho más allá del pesimismo.

En verdad, la única visión realmente pesimista y nihilista es la del Bien, pues en el fondo, desde la perspectiva humanista, toda la historia es puro crimen. El asesinato de Abel por Caín es ya un crimen contra la humanidad, casi un genocidio (¡son sólo dos!); ¿y no es un crimen contra la humanidad también el pecado original? Todo esto es absurdo, y, desde el punto de vista del Bien, el juicio de rehabilitación de la violencia del mundo no tiene futuro. Más aún cuando, sin esos crímenes, sencillamente no habría habido historia.

«Si se suprimiera el mal en el hombre —decía Montaigne—, se destruirían las condiciones fundamentales de la vida».

Todo procede de la confusión entre el Mal y la desgracia.

El Mal es el mundo tal como es y como ha sido, y podemos hacer a su respecto una estimación lúcida. La desgracia es el mundo tal como jamás debió haber sido; pero, ¿en nombre de qué? En nombre de lo que debería ser, en nombre de Dios o de un ideal trascendente, de un Bien que nos costaría mucho definir.

Se puede tener del crimen una visión criminal, y esto es trágico; o se puede tener de él una visión recriminadora, y esto es humanitario: visión patética y sentimental que demanda constante reparación.

Se condensa aquí todo el resentimiento que viene del fondo de una genealogía de la moral, y que demanda en nosotros reparación de nuestra propia vida.

Esa compasión retrospectiva, esa conversión del Mal en desgracia, es la industria más extraordinaria del siglo XX.

Primero, como operación mental de chantaje, del que todos somos víctimas, en nuestras acciones incluso, chantaje del cual no podemos esperar sino el mal menor: ¡bajo perfil, descriminalice usted su existencia! También, como fructífera plusvalía, por cuanto la desgracia (en todas sus formas, desde el sufrimiento hasta la inseguridad, desde la opresión hasta la depresión) constituye un capital simbólico cuya explotación, más aún que la de la felicidad, es de una rentabilidad económica inagotable: una mina cuyo yacimiento se encuentra en cada uno de nosotros.

Contrariamente a la opinión establecida, la desgracia es más fácil de administrar que la felicidad: por eso es la solución ideal al problema del Mal. Es la desgracia la que se opone de manera más clara al Mal y al principio del Mal, de los cuales es negación.

Así como la libertad termina en la liberación integral y, como abreacción a esta, en nuevas servidumbres, del mismo modo, el ideal de la felicidad integral desemboca en toda una cultura de la desgracia, de la recriminación, del arrepentimiento, de la compasión y de lo victimal.

Continuamos deshaciéndonos de todas las formas de libertad sin dejar de proclamar el discurso de la libertad.

Continuamos soñando con la felicidad perfecta sin dejar de presentir el hastío virtual del paraíso. Porque sabemos lo que es el infierno y conocemos la suerte de quienes arden en él, dado que el infierno es no poder hacer nunca otra cosa que el Mal; sin embargo,

¿qué será de aquellos que, en el paraíso, ya no tendrán idea alguna del Mal? Sólo Dios sabe lo que les espera.

Pues bien, lo que ahora tenemos que afrontar es el hastío de los paraísos artificiales, de las condiciones ideales de vida. Y sólo por hipersensibilidad a estas condiciones ideales es que abreaccionamos volviéndonos hacia la desgracia como la solución más duradera: suerte de línea de fuga ante el complot terrorista de la felicidad. *The despair of having everything*.

No nos acercamos por ello al Mal ni a la esencia del Mal. Por el contrario, nos alejamos, pues cuanto más se acerca uno a la evidencia comfortable de la desgracia, más se aleja de la continuidad invisible del Mal.

«*Bis Gottes Fehl hilft*», dice Hölderlin. «Hasta que la ausencia de Dios venga en nuestra ayuda».

En efecto, la muerte de Dios es la liberación de toda responsabilidad frente a otro mundo. Pero entonces la responsabilidad por el mundo de aquí abajo se vuelve total y ya no hay redención posible.

O, mejor dicho, la redención cambia de sentido: ya no es la del hombre y su pecado, sino la de la muerte de Dios. Hay que redimir esta muerte mediante un esfuerzo compulsivo de transformación del mundo. Hay que asegurar su salvación a cualquier precio realizando el mundo para lo mejor y para lo peor.

Performance que remata la descripta por Max Weber en *El espíritu del capitalismo*: transformar al mundo en riqueza para mayor gloria de Dios. Pero ahora ya no se trata de su gloria: se trata de su muerte, y de conjurarla. Se trata de hacer el mundo transparente y operativo extirpando de él toda ilusión y todo poder malvado.

Es así como, bajo la hegemonía del Bien, todo va simultáneamente cada vez mejor y cada vez peor: no más infierno, no más condenación. Todo cae bajo el

golpe de la redención. Desde ese momento, el Bien y el Mal, que todavía eran potencias adversas pero ligadas una a otra en la trascendencia, serán disociadas con miras a una realización definitiva del mundo bajo el signo de la felicidad.

De hecho, esta idea de la felicidad tiene una relación muy lejana con el Bien. Porque en tanto que este es de esencia moral, la felicidad, la performance de la felicidad, es de esencia perfectamente inmoral.

De una evangelización como esta son tributarios todos los signos manifiestos del bienestar y la realización ofrecidos por una civilización paradisíaca sometida al undécimo mandamiento, el que deja fuera a todos los demás: «¡Sé dichoso, y muestra todos los signos de la felicidad!».

Se puede leer esta exigencia de rescate universal en el proceso llevado adelante contra todas las violencias e injusticias actuales, pero también, retrospectivamente, contra todos los crímenes y acontecimientos violentos del pasado: el proceso a la Revolución, el proceso a la esclavitud, el proceso al pecado original tanto como a las mujeres golpeadas, a la capa de ozono y hasta al acoso sexual: en síntesis, nos encontramos instruyendo el Juicio Final, condenados a denunciar y luego absolver y blanquear toda nuestra historia, a exterminar el Mal hasta en los intersticios a fin de brindar la imagen de un universo radiante, listo para pasar al otro mundo.

¿Empresa inhumana, sobrehumana, demasiado humana?

¿Por qué alimentar ese eterno arrepentimiento, esa reacción en cadena de la mala conciencia?

Porque todo debe ser salvado.

Hoy estamos en eso: todo será redimido, todo el pasado será rehabilitado, limpiado hasta la transpa-

rencia. En cuanto al futuro, la perspectiva resultará aún mejor y peor: todo se modificará genéticamente a fin de lograr la perfección biológica y democrática de la especie.

La salvación, que se definía por la equivalencia del mérito y la gracia, se definirá, una vez extirpado el absceso de fijación del Mal y del Infierno, por la equivalencia del gen y la performance.

Para ser francos, a partir del momento en que la felicidad pasa a ser el puro y simple equivalente general de la salvación, ni siquiera el cielo tiene ya razón de ser. Desde el momento en que todo el mundo será salvado virtualmente, ya nadie lo es: la salvación ya no tiene sentido.

Este es el destino prometido a nuestra empresa democrática: debido a la omisión del Mal, el olvido de la discriminación necesaria pudre esa empresa desde su gestación.

Hace falta, por lo tanto, una presencia irrevocable del Mal, un Mal sin redención posible, una discriminación inapelable, una dualidad perpetua del Cielo y el Infierno, e incluso, en cierto modo, una predestinación del Mal, pues no hay destino que no vaya acompañado de alguna predestinación.

Esto no tiene nada de inmoral. Según la regla del juego, nada tiene de inmoral que algunos pierdan y otros ganen, ni siquiera que pierdan todos. Inmoral sería que todos ganaran, según el ideal contemporáneo de nuestra democracia: que todos se salven. Pues bien, esto sólo es posible al precio de una sobrepuja y una inflación perpetuas.

Cosa tranquilizadora, por cuanto el imperativo de salvación, de estado de gracia individual, ha de ser siempre desbaratado por algún desafío o alguna pasión oriundos de otra parte, y porque cualquier beati-

tud puede ser sacrificada a algo más vital que puede pertenecer al orden de la voluntad, según Schopenhauer, o al de la voluntad de poder, según Nietzsche, pero que de todas formas conserva la cualidad fatal de aquello que, contra toda destinación dichosa, está predestinado a cumplirse.

Así pues, este imperativo de performance máxima arrastra consigo, tras su exaltación eufórica, el Mal y la desgracia en forma de desmentida profunda y de desilusión secreta.

Por otra parte, quizá la performance sea sólo una forma colectiva de sacrificio humano, pero desencarnado y destilado en todo nuestro aparato tecnológico.

En este mundo extraño donde todo es virtualmente disponible —el cuerpo, el sexo, el espacio, el dinero, el placer—, para tomarlo o dejarlo en bloque, ~~todo~~ está ahí, ~~nada ha desaparecido~~ físicamente, pero todo ha desaparecido metafísicamente. «Como por encanto», diríamos, o si no, mejor, por desencanto.

Los individuos, tal como son, devienen exactamente lo que son. Sin trascendencia y sin imagen, ejercen su vida como una función inútil si se la compara con otro mundo, y hasta irrelevante si se la compara con ellos mismos.

Lo que hacen, lo hacen tanto mejor en la medida en que no hay eventualidad diferente. No hay ninguna instancia ante la cual apelar.

~~Han sacrificado~~ sus vidas a su existencia funcional. Se adecuan al exacto cálculo numérico de sus vidas y sus performances.

~~Conminados a sacar de sí~~ mismos el máximo de ~~eficacia y goce~~, los hombres están desunidos y su existencia está dissociada.

Existencia realizada, pues, pero simultáneamente negada, contrariada, desmentida.

Dondequiera los humanos se hallan condenados a una libertad total o a una realización ideal, se infiltra esa abreacción automática ante su propio bien y ante su propia felicidad.

Paralelamente, ese imperativo de performance máxima entra en contradicción con la ley moral que ordena poner a todo el mundo en situación de igualdad y a todas las cosas en cero, bajo el pretexto de la democracia y de un reparto parejo de oportunidades y beneficios. Desde la óptica de una redención universal, nadie debe ser distinguido.

Para que se haga justicia, es preciso que desaparezca todo privilegio, y cada cual es conminado a despojarse de cualquier cualidad específica y a ser de nuevo una partícula elemental, toda vez que la felicidad colectiva es la del más pequeño común denominador. Es como un *potlatch* al revés, en el que cada cual redobla la apuesta de su insignificancia mientras cultiva encarnizadamente su más ínfima diferencia y frangolla sus identidades múltiples.

Recriminar es volver sobre el crimen para corregir su trayectoria y sus efectos. Es lo que hacemos cuando volvemos sobre toda nuestra historia, sobre la historia criminal de la especie humana, para hacer ahora penitencia en espera del Juicio Final.

De ahí el inmenso síndrome de arrepentimiento, de reescritura —histórica, mientras se espera la reescritura genética y biológica de la especie—, que se apoderó de este fin de siglo, siempre con miras a merecer la salvación y ofrecer, cumplido el último plazo, la imagen de una víctima ideal.

Descalificación de todos los acontecimientos violentos de siglos pasados para someterlos a la nueva jurisdicción de los derechos humanos y del crimen contra la humanidad. Último episodio de este delirio

revisionista: la propuesta de condenar la esclavitud y la trata de negros como crimen contra la humanidad.

Rectificación del pasado en función de nuestra toma de conciencia humanitaria, es decir, en la más pura tradición del colonialismo: ~~imperialismo~~ del ~~arrepentimiento~~! La idea es permitir a las «poblaciones interesadas» hacer su trabajo de duelo y dar vuelta esa página histórica a fin de entrar de pleno derecho en la senda de la historia moderna. Tal vez hasta los africanos podrán traducir este reconocimiento moral en daños y perjuicios, según la misma equivalencia con que se benefició a los sobrevivientes de la *Shoah*.

Desde ese momento, no terminaremos nunca de reembolsar, rescatar, rehabilitar, y no habremos hecho otra cosa que añadir a la explotación tradicional la absolución hipócrita de todas las violencias.

Economía victimal, economía política de la desgracia: verdadero fondo de comercio que, en todas sus formas, ha venido a relevar al intercambio imposible del Mal.

Diferencial de victimidad en ninguna parte tan lucrativo y jugoso como en la negociación de uno mismo como desecho (magníficamente ilustrada por el arte contemporáneo).

Filón inagotable, pues este afecto negativo es el mejor repartido de todos. Siempre se puede contar con esa autonegación que se incubaba en cada uno de nosotros, mucho más que con el orgullo, la dignidad o el amor a uno mismo. Mucho más que con el placer y la afición al placer, se puede contar con la complacencia en la desgracia.

No es el único talento de muchos en la vida movilizar ese afecto y esa solución de recambio. «Después del odio, enemigo fundamental del género humano, está el remordimiento» (Spinoza). Pero odio y remordimiento son una misma cosa: lo que engendra el odio

de sí y el rencor es el remordimiento por la individuación y por la ruptura del pacto simbólico.

Así oficializados, el arrepentimiento y la autocrítica se han vuelto incluso un modo de gobierno: los políticos no cesan de presentar el espejo de su nulidad al asentimiento de sus conciudadanos, los cuales pueden entonces seguir viviendo despreciándose a sí mismos a través del desprecio que sienten por su clase política. Pues si el amor a sí pasa por el que se siente por los demás —La Rochefoucault hizo de esto una especie de regla del juego—, también puede uno detestarse a través del odio y el desprecio que dirige a los otros.

Todo el mundo da por descontados los beneficios secundarios de este círculo vicioso, y la desgracia se compra y se vende en la Bolsa de Valores; el Mal, en cambio, es inconvertible.

Conversión inmediata —bajo el signo del derecho— de la desgracia en salario: salario del accidente, salario de la depresión, equivalencia mercantil de cualquier revés, de cualquier discapacidad, de la violación y el acoso sexual y hasta del nacimiento considerado como aflicción congénita (como ese niño sordo, ciego, mudo y débil mental, recientemente indemnizado de por vida por el hecho de haber nacido).

Esta crónica de la recriminación y el resarcimiento abarca hoy todo el campo de lo «social», confundido con el de los seguros y la seguridad.

Este modelo de arrepentimiento y reparación absoluta de todos los daños se despliega también hoy en otra escala: la reparación genética de todos los déficits de la especie humana.

Se testimonia con esto la muy pobre idea que se tiene de sí mismo: imputar siempre la desgracia a alguna causa objetiva.

Es lógico: una vez exorcizada por las causas, la desgracia deja de ser un problema y se hace pasible de

una solución causal; y, sobre todo, viene de otra parte: del pecado original, de la historia, del orden social, de la perversión natural; en síntesis, de una objetividad en la que nos exiliamos para sacárnosla mejor de encima. Testimonio, una vez más, de muy poco orgullo y dignidad.

En otro tiempo, lo que nos afectaba era nuestro destino, nuestro sino personal. No le buscábamos una causa «objetiva» o una circunstancia atenuante, y esto significa que alguna responsabilidad tenemos en lo que nos pasa. Hay aquí algo de humillante.

La inteligencia del Mal comienza con la hipótesis de que nuestras desgracias nos vienen de un genio maligno que nos es propio.

Seamos dignos de nuestra «perversidad», de nuestro genio maligno; pongámonos a la altura de nuestra implicación trágica en lo que nos sucede (felicidad incluida).

Para decirlo brevemente: no seamos imbéciles. Porque la imbecilidad, en sentido literal, está en la referencia superficial a la desgracia y en la exención del Mal.

Al confinar a las víctimas en su condición victimal, se las convierte en imbéciles. Y al mostrarles compasión se les hace, de alguna manera, una publicidad engañosa.

No se tiene en cuenta lo que el sida, la droga, el sufrimiento, la alienación o la servidumbre voluntaria pueden tener de elección y desafío, de complicidad con uno mismo, de relación provocativa con el Mal, inconsciente o casi deliberada, en ese pasaje al acto en la zona fatal.

También el suicidio, imputado siempre a motivaciones depresivas, sin tener en cuenta la originalidad, la voluntad original del acto en sí (en igual sentido, Canetti considera la interpretación de los sueños co-

mo una violencia ejercida sobre ellos y que no toma en cuenta su literalidad).

En todas partes, pues, la comprensión de la desgracia sustituye a la inteligencia del Mal. Sin embargo, esta última, a la inversa de aquella, descansa en el rechazo de la presunción de inocencia.

Todos somos, por el contrario, presuntos culpables, pero no responsables. Pues, en última instancia, no tenemos que responder por nosotros mismos: esto es cosa del destino o de la divinidad.

Es justo que seamos tratados y hasta castigados por el acto que cometemos. Jamás somos inocentes, en el sentido de que no tendríamos nada que ver, de que seríamos víctimas de ese acto. Pero no por ello somos responsables, pues esto supondría que respondemos por nosotros mismos, que estamos investidos de un poder total sobre nosotros mismos, lo cual es una ilusión subjetiva.

Por suerte, no disponemos de ese poder ni de esa responsabilidad; por suerte, no somos nuestra propia causa: esto al menos nos confiere cierta inocencia. Por lo demás, somos para siempre cómplices de lo que hacemos, aun cuando no tengamos que rendir cuenta a nadie.

O sea, somos a la vez irresponsables e inexcusables.

Never explain, never complain.

Nunca hay que declararse desgraciados ni pretenderse desgraciados, es decir, en alguna parte víctimas e inocentes.

No hay presunción de inocencia, y es preferible ser parte del Mal que ser parte activa de la desgracia.

En este sentido, decir que una mujer es víctima inocente de la seducción, decir que no tiene nada que ver con el hecho de que la seduzcan, es ofender a la feminidad misma.

Se despliega así, más allá del Bien y del Mal, esa relación dual en la que la víctima deja de ser víctima por complicidad activa con su propia desgracia.

Tal es el caso extremo del síndrome de Estocolmo, donde el rehén acaba por adherir a la causa del secuestrador, peripecia incomprensible si no se entiende que la complicidad de la víctima equivale a una transferencia simbólica de situación y forma parte de la esencia irónica del Mal.

Lo cual hace que en ninguna parte haya una definición del Bien, ni para nadie una definición clara de la felicidad; y que nada esté a pedir de boca en el mejor de los mundos.

La paradoja puede llegar incluso a la obligación moral de reconocimiento hacia el otro por el Mal que nos hace. Ilustrado por aquella historia japonesa —sublime, pero difícilmente aceptable para nuestra moral occidental— en la que una mujer renuncia a salvar la vida de un hijo que se está ahogando pues, dice, «me deberías un reconocimiento tan grande que tu vida entera no bastaría para pagarlo».

¿No hay también en la amargura el goce más profundo? Ninguna satisfacción, ninguna victoria, equivaldrá jamás a la plenitud amarga del sentimiento de injusticia. Se detecta por sí solo, abreve en las propias raíces de una revancha interior sobre la existencia. Después de esto, ¿quién pretendería dar una definición de la felicidad?

Hasta tal punto es compleja la maraña del Bien y del Mal, hasta tal punto es difícil pasar más allá del Bien y del Mal cuando su distinción ha desaparecido.

Podemos recusar todo esto.

Lo cierto es que la hipótesis del Mal, de la indistinción del Bien y el Mal y de nuestra complicidad profunda con lo peor, está siempre presente y vuelve in-

solubles todas nuestras acciones. Pero ella misma es un principio de acción, y sin duda uno de los más poderosos.

Hago aquí de abogado del Diablo.

Pues si recusamos esta hipótesis, siempre podemos proponer una apuesta de tipo pascaliano. En sustancia, Pascal dice que siempre podemos contentarnos con una existencia profana y sus beneficios, pero con la hipótesis de Dios eso es mucho más extraño: al precio de unos cuantos sacrificios trocados por la salvación eterna, el beneficio es muy superior.

En lo que nos concierne, la misma apuesta pasa a ser esta: siempre es posible arreglárselas con la hipótesis del Bien y la felicidad, pero cuando se plantea la hipótesis del Mal, eso es mucho más extraño.

Una variante de la misma apuesta sería: siempre es posible arreglárselas con la hipótesis de la realidad, pero eso es mucho más extraño con la de la ilusión radical.

Habría que transferir a la realidad —o mejor, a la inexistencia de realidad— la apuesta de Pascal sobre la existencia de Dios.

Pascal: A ustedes les importa creer en la existencia de Dios y de la vida eterna porque, si no existen, con el sacrificio de sus vidas no perderán gran cosa. En cambio, si existen, ganarán infinitamente.

La realidad: A ustedes les importa no creer en ella porque, si creen y no existe, han caído en la trampa, los han engañado y morirán idiotas.

Si no creen y ella no existe, ganan ustedes en todos los casos.

Si no creen y ella existe, conservan el beneficio de la duda, puesto que jamás habrá prueba definitiva de su existencia, como tampoco de la de Dios (además, si ella existe, considerando lo que es, más vale renunciar cuanto antes).

A todas luces, la decisión es inversa a la de Pascal, que es la decisión por Dios. Pero la apuesta es la misma. Y, en cualquier caso, nadie está forzado a apostar.

Todo se debe a que el Diablo tuvo una infancia desgraciada y no podríamos acusarlo de maleficio, desde el momento en que él hace el trabajo sucio, tal como lo establecen los designios providenciales de los que es mero instrumento. Ese pobre diablo de Mefistófeles que quiere siempre el Mal y hace siempre el Bien, en verdad, no necesita abogado.

Es más bien Dios el que necesitaría un abogado. Él, que creó el mundo, que asumió para eso una deuda infinita y que no ha cesado de pasarle esta deuda al hombre, cuya historia entera es ahora la de la falta.

Peor todavía: a esa culpabilidad forzada le agregó la humillación.

Porque el hombre se halla frente a la imposibilidad de un sacrificio equivalente al don de Dios, a la imposibilidad de pagar y anular la deuda. Como no puede aceptar este desafío, le es preciso humillarse y agradecer. Es entonces cuando Dios elige anular la deuda él mismo enviando a su adorado hijo a hacerse sacrificar en la cruz. Finge humillarse, y al hacerlo inflige a la humanidad una humillación más grande aún haciéndole sentir su impotencia. De ahí en adelante, la humanidad está condenada a agradecer no sólo el haber sido creada, sino el haber sido salvada (muy relativamente, además, pues esa humillación no le ahorrará el Juicio Final).

Es la más formidable manipulación que se haya efectuado nunca.

Y triunfó mucho más allá de su objetivo, más allá incluso de la muerte de Dios, puesto que hoy somos nosotros quienes la hemos asumido por cuenta propia, incrementada con la culpabilidad de esa muerte (la astucia de Dios es infinita).

Nosotros imitamos aquí abajo la humillación procedente de Dios, en lo victimal, en lo humanitario, en el autoescarnio y el autodesprecio, en ese inmenso esfuerzo sacrificial que nos oficia de redención.

Hubiéramos podido beneficiarnos de la muerte de Dios para eximirnos de la deuda. Pero no tomamos ese partido. Por el contrario, elegimos profundizar la deuda, eternizarla en una performance indefinida, en una acumulación sacrificial, como si ya hubiésemos interiorizado el juicio de Dios.

«La ausencia de Dios» no vino en nuestra ayuda, contrariamente a lo que entreveía Hölderlin («*Bis Gottes Fehl hilft*»).

En realidad, Dios mismo es cómplice de todo esto.

Dios mismo pacta con el principio del Mal.

Es la historia fabulosa de Lilith y Saekina, que nos cuenta la Cábala (Primo Levi).

Cuando Lilith, la primera mujer creada por Dios a imagen de Adán y rival del hombre, se rebela, Dios decide crear a Eva, salida de la costilla de Adán, puesto que este debía tener una compañera. Sin embargo, en esa oportunidad, Dios se da cuenta de que no es bueno estar solo, y elige para sí una mujer, Saekina, que no es otra que su propia presencia en el mundo (¡fantástico: Dios se casa con su propia presencia en el mundo!). Saekina acaba por recelar de la conducta de Dios hacia los judíos (¿por qué no los protegió más en la destrucción del templo de Jerusalén?). Huye, parte a través del mundo para hacer el Bien. ¿Y qué hace Dios entonces? Toma una amante. ¿Y quién es esta amante? Lilith, que no es otra que el principio del Mal, rebelde a Dios e infiel.

Así pues, ¡Dios engaña a su propia presencia en el mundo con el principio —femenino— del Mal! Traiciona la integralidad, la completitud del mundo —su unión con Saekina—, mediante una alianza (adúltera) con la dualidad, a la que toma por amante.

Sin embargo, esta última, Lilith, no salió de Adán como Eva, como una especie de producto derivado: existe *principio suo*, con total autonomía, lo cual la convierte en el emblema del Mal. . . Pues bien, Dios pacta con todo esto, conspira contra su propia presencia y contra la reproducción de la especie aliándose, contra natura, con el emblema del Mal.

Así, mientras Saekina, la esposa, continúa haciendo el Bien por el mundo, Lilith continúa haciendo el Mal con la complicidad de Dios.

Y mientras ella esté aquí, dice la Cábala, todo irá de mal en peor.

La inteligencia del Mal

Por aquí hay que empezar, pues: por la inteligencia secreta de la dualidad y la reversibilidad, por decir el Mal, como en un Teatro mental de la Crueldad.

Sobre todo, no se debe confundir el ideal del Mal con existencia objetiva alguna del Mal. Esta última no tiene más sentido que la de lo Real, es sólo la ilusión moral y metafísica del maniqueísmo, y de tal índole que es posible querer el Mal, hacer el Mal, o incluso denunciarlo y combatirlo.

El Mal no tiene realidad objetiva.

Muy por el contrario, consiste en el desvío de las cosas respecto de su existencia «objetiva», consiste en su inversión, en su «retorno» (hasta me pregunto si no se podría interpretar el «Eterno Retorno» de Nietzsche en este sentido, no como un ciclo sin fin, no como una repetición, sino como una reversión, como una forma reversible del devenir: *die ewige Umkehr*).

En este sentido, igual que la venganza en Elías Canetti, el Mal es automático.

No es posible quererlo: esto es una ilusión y un contrasentido. El mal que se puede querer, el mal que se puede hacer y que casi siempre se confunde con la violencia, con el sufrimiento y con la muerte, no tiene nada que ver con aquella forma reversible del Mal. Hasta se puede decir que quienes practican en forma deliberada el Mal no tienen seguramente la inteligencia

de él, por cuanto sus actos suponen la intencionalidad de un sujeto y, en cambio, la reversibilidad del Mal es reversibilidad de una forma.

Y, en el fondo, lo inteligente es la forma misma: con el Mal no se trata de un objeto a comprender, se trata de una forma que nos comprende.

En la inteligencia del Mal, es preciso entender que es el Mal lo inteligente, que es él quien nos piensa, en el sentido de que está implicado automáticamente en cada uno de nuestros actos.

Pues no es posible que un acto o un lenguaje, sea el que fuere, no tenga una doble cara, un reverso y, por lo tanto, una existencia dual. Esto, contra cualquier finalidad o determinación objetiva.

Esa forma dual es irreductible, indisociable de toda existencia; de nada vale, pues, querer localizarla, y menos aún querer denunciarla. La denuncia del Mal es deudora todavía de la moral, de una evaluación moral.

El Mal es inmoral, pero no como un crimen, sino como lo es una forma. Y su inteligencia misma es inmoral; esta inteligencia no aspira a ningún juicio de valor, no hace el Mal: lo dice.

La idea del Mal como fuerza maligna, como instancia maléfica, como perversión deliberada del orden del mundo, es una superstición tenaz.

Ella se refleja a nivel mundial en la proyección fantasmática del eje del Mal y en el combate maniqueo contra este poder.

Todo esto es deudor del mismo imaginario.

De ahí el principio de prevención, de precaución, de profilaxis del Mal: más que de moral o de metafísica, hoy se trata de una infección, de una epidemia microbiana, de la corrupción de un mundo cuyo fin predestinado sería el Bien.

Un contrasentido más sutil es la hipóstasis del Mal como realidad indestructible, suerte de escena primitiva, de venero de la pulsión de muerte.

La radicalidad del Mal correspondería a la de una fatalidad natural, siempre ligada, además, a la violencia, al sufrimiento y a la muerte.

Va en este sentido la hipótesis de Sloterdijk, para quien «la realidad de la realidad es el eterno retorno de la violencia». Él le opone un «pacifismo a la altura de nuestras intuiciones teóricas más avanzadas, un pacifismo de las profundidades que partiría de un análisis radical de la circularidad de la violencia y descifraría las fuerzas que determinan su eterno retorno».

Un análisis radical, pues, para remediar el Mal radical.

Ahora bien, ¿puede un análisis «radical» tener una finalidad, sea la que fuere?

¿No forma parte él mismo del proceso del Mal?

En cualquier caso, la dualidad y el Mal no se confunden con la violencia.

La forma dual, el *agôn*, es una forma simbólica y, como tal, estaría mucho más cerca de la seducción y el desafío que de la violencia. Más cerca de la metamorfosis y el devenir que de la fuerza y la violencia.

Si hubiera una fuerza del Mal, una realidad del Mal, una fuente y un origen del Mal, en ellos uno podría confrontarse estratégicamente con todas las fuerzas del Bien.

Pero si el Mal es una forma, las más de las veces profundamente sepultada, sólo es posible despejar la forma y estar en inteligencia con ella.

Es el caso del Teatro de la Crueldad: en esa exteriorización gestual y escénica de todas las posibilidades «perversas» del espíritu humano, encuadrada en una exploración de las raíces del Mal, nunca es cuestión

de catarsis trágica; por el contrario, lo que importa es jugar a fondo esas posibilidades perversas y hacer con ellas una dramaturgia, pero sin sublimarlas ni resolverlas.

«Decir el Mal» es decir esa situación fatal y paradójica que es el encadenamiento reversible del Bien y el Mal.

Es decir que la búsqueda irresistible del Bien, el movimiento de la Realidad Integral —porque el Bien es eso: movimiento hacia la integralidad, hacia un orden integral del mundo—, es inmoral. La perspectiva escatológica de un mundo mejor es, de por sí, inmoral. Por la razón de que, convertidos nuestro dominio técnico del mundo, nuestro enfoque técnico del Bien, en un mecanismo automático e irresistible, todo esto ya no pertenece al orden de la moral ni al de una finalidad cualquiera.

Decir y leer el Mal no se confunde tampoco con el nihilismo vulgar, el de la denuncia de todos los valores, el de los profetas de la desgracia.

Denunciar el contrato de realidad o el «complot» de la realidad no es, en absoluto, nihilista. De ningún modo es negar la evidencia, como cuando se dice: «Todo es signo, nada es real; nada es verdadero, todo es simulacro», o incluso: «¡Lo Real no existe!», proposición absurda, por cuanto es, también, ¡una proposición realista!

Otra cosa es comprobar la desaparición de lo real en lo Virtual, o negarlo para pasar más allá de lo real y de lo Virtual.

Otra cosa es recusar la moral en nombre de un immoralismo vulgar, o hacerlo, como Nietzsche, para pasar más allá del Bien y del Mal.

Ser «nihilista» es negar las cosas en su más alto grado de intensidad, y no en su versión más baja. Aho-

ra bien, la evidencia y la existencia no siempre fueron la forma más baja.

Si hay nihilismo, no es entonces un nihilismo del valor, sino un nihilismo de la forma. Es decir, el mundo en su radicalidad, en su forma dual y reversible, lo cual nunca significó una apuesta por la catástrofe, como no la significó por la violencia.

Ninguna finalidad, ni positiva ni negativa, es nunca la clave de la historia.

Y hasta el Apocalipsis es una solución fácil.

Decir el Mal es decir que en todo proceso de dominación y conflicto se entabla una complicidad secreta, y en todo proceso de consenso y equilibrio, un antagonismo secreto.

«Servidumbre voluntaria» y desfallecimiento «involuntario», suicida, de los sistemas de poder: dos fenómenos tan extraños el uno como el otro, en cuyos confines puede leerse toda la ambivalencia de las formas políticas. Es decir que:

— La inmigración, la cuestión social de la inmigración en nuestras sociedades, representa la ilustración más visible y grosera del exilio interior del europeo en su propia sociedad.

— El terrorismo puede interpretarse como expresión de la disociación interna de un poder que se ha vuelto todopoderoso: violencia mundial inmanente al sistema-mundo. De ahí la ilusión de querer extirparlo como un mal objetivo desde el momento en que, por su absurdidad, es la expresión de la condena que este poder dicta sobre sí mismo.

Que, por lo tanto, como decía Brecht del fascismo (que se componía a la vez de fascismo y antifascismo), el terrorismo se compone, conjuntamente, de terrorismo y antiterrorismo.

Y que, siendo encarnación del fanatismo y de la violencia, lo es también de la violencia de quienes lo de-

nuncian y simultáneamente de su impotencia, así como de lo absurdo de combatirlo frontalmente, sin haber entendido nada de esa complicidad diabólica y de esa reversibilidad del terror.

La violencia que ejercemos es siempre el espejo de la que nos infligimos a nosotros mismos. La violencia que nos infligimos es siempre el espejo de la que ejercemos sobre otros.

Tal es la inteligencia del Mal.

Si el terrorismo es el Mal —y ciertamente lo es en su forma, y de ningún modo en la acepción de G. W. Bush—, entonces, de lo que tenemos necesidad es de esa inteligencia del Mal, de esa convulsión interna del orden mundial, de la que el terrorismo es a la vez momento acontecimental y retroceso de imagen.

¿Por quién doblan las campanas de lo político?

El desfallecimiento secreto de lo político es no estar ya en condiciones de pensar el Mal.

Lo político es el lugar de ejercicio del Mal, el lugar de gestión del Mal esparcido en las almas individuales y en las formas colectivas de toda clase: la del privilegio, el vicio, la corrupción. Es fatalidad del poder asumir esa parte maldita, y es fatalidad de los hombres en el poder ser sacrificados a ella —privilegio que les asegura todos los beneficios secundarios—.

Pero el ejercicio del Mal es dificultoso, y podemos pensar que esos hombres no paran de sacárselo de encima por todos los medios posibles.

Antaño, el poder era arbitrario, correlato del hecho de venir de otra parte, otorgado como era desde arriba, sin consideración de cualidades propias, en cierto modo predestinado.

Así era el poder real. De ahí el asombro de Luis XVI cuando le dijeron que los sublevados querían el poder. ¿Cómo se puede querer el poder?

El poder nos es dado y, nos guste o no, tenemos que ejercerlo. Nadie puede descargarnos de él. La idea de una destitución del Rey es tan absurda como la de un Dios constitucional.

El poder es una obligación y no se lo debe exigir: se lo debe consentir.

Por otro lado, es arbitrario, pues por esa misma razón no tiene que justificarse. La única solución, en-

tonces, era la muerte del Rey, es decir, la restitución de la parte maldita a la sociedad entera.

Que cada cual tenga su parte en la parte maldita: tal es el principio democrático. Pero parece que los «ciudadanos» no tienen realmente ganas de someterse a esa obligación suprema, y tienen miedo de su propia arbitrariedad.

Estará reservado, pues, a algunos: a los políticos, que la mayoría de las veces no piensan más que en sacárselo de encima. Basta con verlos redistribuirlo en todas las formas posibles: por un lado, para probarse que lo tienen y, por el otro, para que nadie pueda sustraérsele, pues quienes se le niegan son peligrosos. «Si supiera —dice Canetti— que todavía existen sobre esta tierra *algunos hombres sin ningún poder*, diría que nada está perdido».

El gran peligro para la existencia del político no es que los hombres rivalicen por tomar el poder, *sino que no quieran tenerlo*.

Los hombres en el poder tienen un doble problema: en el orden político, el de ejercerlo; en el orden simbólico, el de desembarazarse de él.

Exactamente como sucede con el dinero: el problema económico es ganarlo y hacerlo fructificar; el problema simbólico es deshacerse de él a toda costa, apartar de sí esa maldición. Tarea casi imposible.

No hay más que ver a esos *start-up* norteamericanos enriquecidos repentinamente en la especulación y que intentan, desesperados, donar a derecha e izquierda, invertir en toda clase de fundaciones benéficas y de promoción artística. Por desgracia, un temible maleficio hace que logren aún más beneficios: el dinero se venga multiplicándose.

Lo mismo sucede con el poder: pese a todos los rituales de interacción, participación, devolución, el po-

der no es soluble en intercambio, y los dominados son demasiado astutos como para tomar parte de él verdaderamente pues prefieren vivir a su sombra.

Así, en materia de poder o de dinero no hay absolución, el desafío sigue siendo total, y en este sentido el calvario de los ricos y poderosos es definitivo. A causa de sus privilegios están en posición de víctimas, puesto que cargan con toda esa responsabilidad de la que nos hemos despojado y de la que ellos son los figurantes y mercenarios.

El «contrato social» representaba idealmente la parte de soberanía que el ciudadano enajena en beneficio del Estado, pero, hoy en día, *de lo que se desembaraza para conservar su soberanía es de su propia parte enajenada*.

Un poco como en otro tiempo se confiaba la gestión del dinero a los judíos y usureros, así nosotros nos hemos sacado de encima las bajas tareas de gestión y representación transfiriéndolas a una corporación por esto mismo maldita e intocable, que dispone de sus beneficios en forma de «poder».

Decirse servidores del pueblo y de la nación no les parece acertado. Tienen a su cargo, en efecto, una función servil, tradicionalmente servil: la de administrar las cosas. ¡Dios los proteja y cuide de ellos!

Este descrédito resurge en el proceso ininterrumpido que se ha iniciado contra la clase política, en esa incesante moción de censura al que esta clase no puede responder; desaprobación que suena como invitación al suicidio. único acto político digno de este nombre.

Soñamos con ver a la clase política dimitiendo en bloque, porque soñamos con ver lo que sería de un cuerpo social sin superestructura política (como soñamos con ver lo que sería de un mundo sin representación): formidable alivio, formidable catarsis colectiva.

En cada juicio, en cada cuestionamiento público de un político o un hombre de Estado, resurge esa exigencia milenarista —siempre defraudada, claro—, de un poder que se pronuncie contra sí mismo, que se desmascare a sí mismo, dando paso a una situación radical, inesperada —desesperada, sin duda—, pero de donde sería barrido el campo inextricable de la corrupción mental.

Sin embargo, ese arte de desaparecer, esa disposición al desdibujamiento y a la muerte —que es propiamente la soberanía—, han sido olvidados por los políticos hace mucho tiempo (en ocasiones, ellos son recordados por el sacrificio involuntario de sus vidas). Su único objetivo sigue siendo la reconducción de su clase y sus privilegios (?), con nuestra más entera complicidad, hay que decirlo, justificada en el hecho de que son el instrumento perverso de nuestra soberanía.

Aguardamos siempre del político una confesión de su inutilidad, de su duplicidad, de su corrupción. Esperamos siempre una demistificación final de sus discursos y de sus costumbres. Pero, ¿la soportaríamos? Porque el político es nuestra máscara, y si la arrancamos corremos el riesgo de encontrarnos con una responsabilidad en crudo, la misma de la que nos hemos despojado para su beneficio.

La corrupción: tal es, sin duda, el meollo del problema.

Jamás es un accidente. Es inherente al ejercicio del poder y, por lo tanto, al ejercicio del Mal. Vengan de donde vinieren, quienes alcanzan el centro neurálgico de los negocios son inmediatamente, y en todos los lugares del mundo, transfigurados por la corrupción, y es ahí donde sellan su auténtica complicidad.

Pero la complicidad no se detiene en eso, ni la esencia del Mal.

Pues la corrupción de las élites es exactamente la de todos: la corrupción es un psicodrama colectivo, y puesto que tenemos los dirigentes que merecemos, si los despreciamos, el nuestro no es nunca sino el desprecio de cada cual por sí mismo en cuanto animal político.

Sin duda, en la corrupción hay que ver una verdadera regla del juego, el eco de una regla simbólica fundamental (diferente de lo político y de lo social), devenida, más allá de toda moral, en regla práctica de funcionamiento inmanente y secreta. Difícil cuestión, puesto que compromete toda la moral pública y viene a coincidir con la hipótesis de Mandeville sobre la supremacía del vicio en la conducción acertada de los negocios.

La corrupción de las ideas no es una excepción.

También ellas siguen una trayectoria mucho más cínica y sutil que los caminos de la razón, y las redes de pensamiento que se crean tienen sólo una relación lejana con la verdad.

Esta astucia hace que, apenas investidos de poder, los políticos se vuelvan automáticamente en contra de aquello o aquellos que los llevaron a él, del mismo modo en que los intelectuales se vuelven muy rápido contra las ideas que los inspiraron.

Es inútil, pues, afligirse por este estado de corrupción en el que se lee la radicalidad de lo político, vale decir, lo que este es en su apuesta simbólica: un reparto del Mal.

Tal es la moneda viviente del poder en un enfrentamiento que supera de lejos a la representación, en un sistema de obligación donde siempre hay un don y un contra-don, una revancha asesina.

Esta es la «doble cara de la corrupción»: para el poder se trata de corromper a los dominados, de inducir-

los a una forma —la que fuere— de «servidumbre voluntaria, y para los dominados, de corromper a los dominantes justamente por medio de su servidumbre voluntaria transformada en un arma: esta es toda la estrategia de las masas, de las mayorías silenciosas.

Los Grandes tenían el privilegio de perdonar; hoy quieren hacerse perdonar ellos mismos. En virtud de los derechos del hombre, consideran que tienen derecho a la compasión universal, hasta aquí privilegio de los pobres y de las víctimas (en realidad, no podría perdonárselos demasiado y merecen toda nuestra compasión, no por razones de derecho o de moral, sino simplemente porque no hay nada peor que estar en el poder).

Sea como fuere, estiman que tienen que comparecer ante el tribunal moral de la opinión pública hasta hacer manifiesta (¡más o menos espontáneamente!) su corrupción. Se acusarían incluso de crímenes de los que no son culpables para gozar de ese modo, por contragolpe, de una inmunidad artificial.

Sin embargo, la astucia de los dominados es más sutil todavía.

No consiste en perdonarlos (al poder no se lo perdona) ni en infligirles ningún castigo real, sino en pasar finalmente, con cierta indiferencia, por encima de sus pequeñas malversaciones y por encima de esta comedia en *trompe l'œil*. Lo cual debería desconcertar en grado sumo a los políticos, pues es el signo patente de su insignificancia para todos. Por otra parte, algunos reclamaron ser juzgados y condenados (¡aunque fueran inocentes, claro!). Pero el «calvario» que los jueces les hicieron sufrir a ellos y a los empresarios no hizo, finalmente, otra cosa que restituir una legitimidad, un público y un reconocimiento a personas que los habían perdido.

De ahí la extraña confusión que reina en la esfera política. Pues en el hecho de esa compasión universal hay una desregulación simbólica profunda. Hoy día vemos por todas partes a los verdugos (fingiendo) tomar partido por las víctimas, compadecerse de ellas y resarcirlas (como en el film *¿Es la memoria soluble en agua...?*, de Charles Najman),* y esto resuelve quizá las cosas en el plano moral, pero las agrava en el plano simbólico.

En el plano simbólico, hay una sola manera de resarcir: el contra-don. Si este es imposible, lo que viene es la venganza, ella misma una forma de contra-don. La compasión en todo esto es inútil y perversa: no hace más que acentuar la inferioridad de la víctima.

En esta astucia del arrepentimiento hay, además, una maniobra particularmente artera del poder, pues de ese modo se le roba al pueblo el último de sus derechos, su única oportunidad de participación política, que es desenmascararlo y denunciarlo.

Otro tanto cabe decir de la información y de los medios, cuando se ponen a sí mismos en tela de juicio y hacen su autocrítica. Despojarían con ello al público de su último derecho ciudadano: el de no creer una palabra de lo que le cuentan.

De ese mismo modo, la publicidad, al afectar un tono autoirónico, cortocircuita nuestras posibilidades de irrisión. Interviene así la disuasión por todos lados: el «ciudadano» sufre la expoliación de su derecho de revancha y de su capacidad de represalias.

Felizmente, le quedan el espectáculo y su disfrute irónico. Pues nosotros, políticamente confinados, y al

* Estrenada en Francia en 1996, esta película —cuyo título original es *La mémoire est-elle soluble dans l'eau...?*— narra en clave irónica los viajes de la madre de Najman —el director— y otras personas, todos ellos sobrevivientes de Auschwitz, a las termas de Evian, Suiza, solventados con carácter «resarcitorio» por el Estado alemán. (N. de la T.)

no poder ser sus actores, primero que nada debemos ofrecernos lo político como espectáculo. Según Rivarol, ya ocurría así con la Revolución: el pueblo quería hacerla, por supuesto, pero ante todo quería asistir al espectáculo que daba.

También es, por lo tanto, una ingenuidad dolerse de los pueblos condenados a la «sociedad del espectáculo». Están alienados, sin duda, pero su servidumbre es de doble filo. Y ahí, en esa conjunción de indiferencia y goce espectacular de lo político, hay una forma maliciosa de revancha.

La destrucción del Pabellón de Oro

Ya no hay en la actualidad presencia metafísica del Mal, la de Dios o el Diablo peleando sobre nuestras cabezas y disputándose nuestra alma.

Ya no hay presencia mitológica del Mal, la de Mefisto o Frankenstein encarnando su principio.

Nuestro Mal carece de imaginación y de rostro. Está presente por doquier, en dosis homeopáticas, en las figuras abstractas de la técnica, pero ya no tiene presencia mítica.

Sin embargo, alguna chispa del Mal subsiste en el corazón de la desgracia industrial moderna —quizá no el Mal en estado puro, pero al menos una chispi—; por ejemplo, esa villa Palagonia en pleno suburbio de Palermo, donde la felicidad y la desgracia se ven conjuradas a un tiempo por una puesta en escena verdaderamente maléfica: la de todos los espejos deformantes que el amante erige a su alrededor, alrededor de la belleza de su mujer, para hacerla caer en la trampa.

O en la historia fabulosa de *El Pabellón de Oro* que nos cuenta Yukio Mishima.

Así pues, no pasaría mucho tiempo hasta que esa bella cosa se transformara en cenizas...

A fuerza de pensar esto, y así como el calco recubre exactamente la imagen, logré que poco a poco el Pabellón de Oro de mis sueños recubriera el de la realidad, hasta en sus detalles. Mi tejado, sobreimprimiéndose

sobre el verdadero, se volvía tejado real, etc., y el Pabellón de Oro se metamorfoseó entonces, por decirlo así, en símbolo de la evanescencia del mundo fenoménico. De esta manera, el Pabellón de Oro real pasó a ser un objeto cuya belleza no cedía en nada a la de mi sueño. . . Mañana, tal vez, el fuego se abatiría sobre él desde las alturas del cielo, pero por el momento estaba ahí, fina silueta, ante nosotros, perfectamente sereno entre las llamas del verano.

¿Cuál es el coraje de confesar? Negarse a hacerlo, ¿qué otra cosa era sino sondear la pregunta: es posible el Mal? Si insistía en mi negativa a confesar era porque el Mal, así fuera sólo un átomo de mal, era posible. . . Me retuvo la idea de que la confesión pulverizaría la primera e ínfima manifestación del Mal en mi vida. . .

La vocación del Bien es decirse, el Mal está ligado al secreto. De ahí la confesión del sexo, y pronto el mero frenesí de decirlo. La ostentación del sexo, desde lo obnoxio hasta lo inocuo, revoque y blanqueamiento por el lenguaje. Lo que caracteriza al infierno es que en él uno distingue todo, hasta la cosa más pequeña, con la última nitidez.

Por una parte, un simulacro de eternidad emanaba de la forma humana tan fácilmente destructible; a la inversa, de la indestructible belleza del Pabellón de Oro emanaba una posibilidad de aniquilamiento.

Al igual que el hombre, los objetos prometidos a la muerte no pueden ser destruidos hasta la raíz; pero aquello que, como el Pabellón de Oro, es indestructible, puede ser abolido.

Al incendiar el Pabellón de Oro, yo cometería un acto de pura abolición, de definitivo aniquilamiento, que reduciría la suma de Belleza creada por la mano del hombre.

Ninguna otra cosa puede transformar al mundo. Sólo el conocimiento puede cambiarlo, aunque dejándolo tal

cual es, intacto. Visto desde este ángulo, el mundo es eternamente inmutable, pero está también en perpetuo cambio.

Me dirás que esto no sirve de mucho. Lo cual no impide que, para volver soportable la vida, la humanidad disponga de un arma que es el conocimiento. Las bestias no necesitan hacerlo porque, para ellas, volver soportable la vida no significa nada. Pero el hombre conoce y convierte en arma la dificultad misma de soportar la existencia; sin que por ello esta dificultad se vea disminuida en lo más mínimo.

La belleza que amas es tan sólo el fantasma del excedente que subsiste del alma humana una vez hecha la parte devoradora del conocimiento. . . Es tan sólo el fantasma de ese otro medio destinado a volver la vida soportable. . .

Si quemo el Pabellón de Oro, la gente sabrá que es insensato creer en la indestructibilidad de lo que fuere. Aprenderán que el hecho de haber simplemente seguido existiendo, de haberse quedado de pie sobre la orilla del Espejo de Agua durante quinientos años, no implica ninguna garantía de ningún tipo. . . Aprenderán a desconfiar del postulado de evidencia, del postulado de existencia, al que amarramos desesperadamente nuestra tranquilidad.

Lo que preserva nuestra supervivencia, nuestras posibilidades de sobrevivir, es esa envoltura de tiempo solidificado. . . Tomen el ejemplo de un simple cajón fabricado para uso doméstico.

A la larga, la duración sumerge su forma de objeto. Al cabo de algunas décadas, o de algunos siglos, la duración misma se ha solidificado y ha tomado la forma del objeto. Un pequeño espacio dado, ocupado inicialmente por el objeto, lo está ahora, en cierto modo, por duración solidificada. Helo ahí metamorfoseado en una especie de sustancia espiritual.

Se dice que después de un lapso de cien años los objetos del hogar, convertidos en espíritu por metamorfosis, arrojan el maleficio al corazón de los hombres: esto

es denominado Tsukumogami o Espíritu de la Desgracia. La costumbre es que cada año, antes de la primavera, se procede a expulsar los objetos domésticos —se llama a esto desengrasar la casa—, y se lo hace para prevenir el desastre de las cosas. . .

Así, mi gesto abriría los ojos de los hombres a los desastres del Tsukumogami. Mi gesto pondría patas arriba el mundo en el que el Pabellón de Oro existía, convirtiéndolo en un mundo donde el Pabellón de Oro no existiría. . . El mundo cambiaría ciertamente de significado.

Soberbia alegoría la del Pabellón de Oro: alegoría de la revancha del Mal, de la destrucción como única salida para la belleza y para el exceso de belleza.

Pero no solamente la belleza: también la inteligencia puede ser dañada.

La inteligencia no protege de nada, ni siquiera de la tontería.

Por lo tanto, no basta con ser inteligente para no ser tonto, y a veces incluso la inteligencia vive a la sombra de la tontería, y recíprocamente.

La inteligencia no sólo no señala el fin de la tontería, sino que no hay otra salida que la tontería para el exceso de inteligencia. Aquella la acecha según una reversibilidad implacable, como su sombra, como su doble.

Sólo el pensamiento, sólo la lucidez, que se opone tanto a la inteligencia como a la tontería, puede escapar de este brazo de hierro.

Pero no hay regla, ni para el Bien ni para el Mal: ambos se persiguen sin fin en el anillo de Moebius.

Dada la producción infernal de inteligencia colectiva, hay que apostar por el futuro a una tasa cada vez más elevada de estupidez artificial.

Unos miles de años más por la senda del siglo pasado, y en todo lo que hará el hombre la suprema inteligencia será patente, pero precisamente por ello la inteligencia habrá perdido toda su dignidad. Será sin duda necesario ser inteligente, pero resultará cosa tan corriente que una afición más noble experimentará esta necesidad como algo vulgar. Y así como una tiranía de la ciencia y de la verdad sería capaz de hacer apreciar altamente la mentira, del mismo modo, una tiranía de la inteligencia sería capaz de producir una nueva especie de sentido noble. Quizás entonces ser noble significará esto: tener locuras en la cabeza. (*Gaya Scienza.*)

Con la aparición de la Inteligencia Artificial, ni siquiera harán falta miles de años para que la profecía de Nietzsche se cumpla: «estado supremo de la inteligencia», el de una inteligencia integral y sin límites.

Inteligencia asexual que se desplegará por contigüidad y reproducción vegetativa cerebral. Inteligencia fractal y sin embargo indivisa, por cuanto, así como se subdivide indefinidamente, jamás se opone a sí misma.

Progreso absoluto, pues, hacia la ramificación de seres unicelulares, hacia un encadenamiento numérico y un cálculo automático anteriores a cualquier pensamiento complejo y analítico. Equivalente mental de la regresión biológica a un estadio anterior al de la sexualización: la involución mental de la especie al grado cero del pensamiento en la Inteligencia Artificial es similar a la involución genética de la especie al grado cero de la procreación en la clonación.

En apariencia, nada puede oponerse a la proliferación de esa Inteligencia Artificial sobre la base del grado cero del pensamiento.

Nada, salvo la reversibilidad de la inteligencia y la tontería, en la que esta última vuelve a constituir un desafío para la inteligencia victoriosa.

También aquí, algo así como una revancha del Mal.

Algo a lo cual conduce también la tiranía de la realidad: a apreciar cualquier forma de locura y de ilusión.

A lo que indudablemente conduce la tiranía de la Inteligencia Artificial es al nacimiento de una tontería hasta hoy desconocida: la estupidez artificial, desplegada por doquier en pantallas y redes informáticas. Es ahora cuando la tontería natural puede recuperar alguna nobleza, como la locura, por abreacción a la Realidad Integral.

Cuando la inteligencia se hace hegemónica y se convierte en modo técnico, colectivo y automático de adaptación, resulta preferible cualquier otra hipótesis que no sea la de la inteligencia. Resulta preferible la tontería.

Cuando la hipótesis de la inteligencia, dejando de ser soberana, se vuelve dominante, la que se vuelve soberana es la de la tontería. Tontería que sería una especie de inteligencia superior situada en el límite de un pensamiento radical, es decir, más allá de la verdad.

Por su parte, la Inteligencia Artificial se pretende purgada de la tontería y se exime del eterno duelo entre la tontería y la inteligencia; en esto es, precisamente, tonta: es como un pensamiento desencarnado que hubiera perdido su sombra. Ahora bien, aquel que ha perdido su sombra es tan sólo la sombra de sí mismo.

De todas maneras, nadie sabe cuál será el destino de esa inteligencia.

Tal vez la selección natural prevalecerá incluso entre los seres artificiales.

Todos los días mueren en Internet millares de sitios. Lo que sucedió con los seres vivos en el curso de la

evolución continúa en el plano de los artefactos numéricos, genéticos, cibernéticos, condenados a desaparecer en masa para dejar el espacio a algunos de ellos o a sus lejanos descendientes en la cadena digital. Y apenas si estamos en los albores de esta selección despiadada. En lo que atañe a los seres artificiales, nos encontramos en la fase que correspondió a la bacteria en el orden de lo viviente.

Dice Stephen J. Gould: «La medición de la inteligencia es el signo de la ininteligencia».

Nada es comparable en la cadena simbólica, no existe escala de medida. Hombre y animal, y las otras formas, se encadenan sin confundirse.

Sólo una vez «liberadas», desencadenadas la una de la otra, se vuelven comparables, mensurables, y casi automáticamente inferiores o superiores la una a la otra. Todas las jerarquías, las discriminaciones, las escalas de superioridad vienen de este tránsito a la comparabilidad, a la medida, y a los instrumentos ideológicos de medición. La medida del C.I. es, al respecto, un simple ejemplo de caricatura.

¿Por qué obstinarse en medir la inteligencia? Si existe, existe en el sentido mucho más sutil de complicidad (¡estar en inteligencia con el enemigo!). Y, en este sentido, cualquier ser situado al «pie de la escala» puede tener una inteligencia superior a cualquier otro ubicado en el vértice.

A la inversa del carácter exponencial de la inteligencia técnica y numérica y de la expansión virtualmente infinita de las redes, el pensamiento es finito.

Por su propia singularidad, es una forma circunscrita e iniciática.

Jamás estará disponible a voluntad por simple milagro productivo, como el que inunda el mercado del saber, la información y los conocimientos.

Entendido como funcionamiento empírico y maquínico, hay, según afirma toda la analítica moderna (Turing), un estadio supremo de la máquina, del cálculo matemático y de la tecnicidad en general.

Por otra parte, esa función analítica tiene una historia, en tanto que el pensamiento no la tiene (Adorno: «No hay historia universal que conduzca de una cultura a otra, mientras que hay una que conduce de la fronda a la bomba atómica»).

El pensamiento es finito; la inteligencia técnica es infinita; supone una evolución irreversible, un estadio supremo que Turing avizoraba como ideal definitivo.

El pensamiento, en cambio, se mide con otra regla y haría pensar más bien en esas almas cuyo número, según ciertos mitos antiguos, era limitado.

Había en aquel entonces un contingente limitado de almas, o de sustancia espiritual, redistribuido de viviente en viviente en el curso de las muertes sucesivas. Hasta el punto de que ciertos cuerpos estaban a veces en espera de un alma (como los pacientes actuales están a la espera de un corazón disponible).

Según esta hipótesis, está claro que cuanto más numerosos sean los humanos, más raros serán los que dispongan de un alma. Situación poco democrática, que hoy podría traducirse así: cuanto más numerosos sean los seres inteligentes (y por gracia de la informática lo son virtualmente todos), más raro será el pensamiento.

El cristianismo fue el primero en instaurar una suerte de democracia y de derecho de todos a un alma personal (durante mucho tiempo fue y volvió en lo que respecta a las mujeres). Esto hizo que la producción de almas se acelerara en forma considerable, como sucede con la máquina de hacer billetes en tiempos de inflación, y el concepto correspondiente se devaluó

fuertemente. Hoy, ni siquiera tiene curso y ha dejado de intercambiarse en la plaza de valores.

En la actualidad, hay demasiadas almas en el mercado; reciclando la metáfora, diríamos: hay demasiada información, demasiado sentido, demasiados datos inmateriales para lo que queda de cuerpos, demasiada materia gris para lo que queda de sustancia viva. Hasta el punto de que la situación ya no es de unos cuerpos en busca de un alma como en las liturgias arcaicas, sino de unas almas innumerables en busca de un cuerpo. O de un saber innumerable en busca de un sujeto.

Así es nuestra inteligencia, que vive ilusionada con el crecimiento exponencial de nuestro *stock*.

En tanto, la hipótesis más verosímil es que, hoy lo mismo que ayer, la especie humana dispone tan sólo de un crédito global, de un *stock* limitado que se redistribuye en el correr de las generaciones, pero cuya suma daría siempre igual.

En inteligencia seríamos infinitamente superiores, pero en pensamiento estaríamos exactamente igual que las generaciones anteriores y que las generaciones futuras.

No hay ningún privilegio de una época sobre otra ni progreso absoluto —por lo menos, al no haber desigualdades, la democracia reina a nivel de la especie—.

Esta hipótesis nos imposibilita el menor evolucionismo triunfal y nos ahorra, asimismo, cualquier mirada apocalíptica sobre la pérdida del «capital simbólico» de la especie (estos son los dos puntos de vista del humanismo: el triunfal y el depresivo). Pues, aunque el *stock* original del que dispone la humanidad —en alma, inteligencia natural o pensamiento— es limitado, también es indestructible. Habrá tanto genio, originalidad e invención en las épocas futuras co-

mo en la nuestra, pero no más; ni más ni menos que en las épocas anteriores.

Lo cual contraría estas dos perspectivas, corolario la una de la otra: el iluminismo positivo, con la euforia de la Inteligencia Artificial, y el nihilismo regresivo, con la depresión moral y cultural.

Todo esto se debe a que, por más que tengamos poder sobre la inteligencia, y poder sobre el mundo a través de la inteligencia, el pensamiento, en cambio, no depende de nosotros. El pensamiento nos viene del mundo que nos piensa.

El mundo no es inteligente, pero el pensamiento no tiene nada que ver con la inteligencia. El mundo no es lo que nosotros pensamos: es, por el contrario, lo que nos piensa.

*«Si no miramos el mundo con los ojos del mundo
pues ya lo tenemos en el fondo de la mirada,
se dispersa en detalles absurdos
que vienen tan tristemente separados unos de otros
como las estrellas nocturnas. . .».*

ROBERT MUSIL

Resurgimiento de la dualidad

Todo nuestro sistema, sea técnico o mental, tiende a la unicidad, a la identidad, a la totalidad, a costa de una simplificación extraordinaria. Y toda nuestra metafísica y nuestras neurosis ponen de manifiesto los males y desvelos causados por esta simplificación.

Pero la dualidad es indefectible.

La que desfallece, a mayor o menor plazo, es la totalidad.

Todo sistema, ya sea político, económico, moral o mental, que alcance esa totalización —que hasta puede ser virtual—, esa especie de perfección, o bien se fractura automáticamente o bien se desdobla al infinito en un simulacro de sí mismo. Todo aquello que se aproxime a su fórmula definitiva o a la potencia absoluta habrá de repetirse indefinidamente o producir un doble monstruoso, tanto sea el terrorismo como el clon.

No hay estado alguno de equilibrio o de completamiento que no se desestabilice de pronto en una reversión automática.

Todo cuanto viole la dualidad —que es la regla fundamental—, todo cuanto se pretenda integral, conduce a la desintegración por resurgimiento abrupto de esta dualidad. O por efecto del principio del Mal, como se prefiera.

La dualidad y la reversibilidad rigen en todas partes el principio del Mal. Liquidada por doquier, conju-

rada por todos los medios, la dualidad viene a restituir una ausencia, un vacío, generalmente recubiertos por una presencia total. Es ella la que viene a fracturar la Realidad Integral, la que viene a romper todo sistema unitario o totalitario a través del vacío, el choque, los virus, el terrorismo.

Reversibilidad legible hasta en las catástrofes naturales, que intervienen en el curso del mundo con indiferencia perfecta, razón por la cual ejercen una profunda fascinación. Es también el encanto del tiempo que hace cada día, en la medida en que es imprevisible: no deja de espantar y de ocupar la imaginación.

Es el caso del menor sismo, del menor accidente, de tal o cual acto terrorista: todo esto se equivale en la emergencia del Mal, en la transparición del Mal como dimensión inalienable, irreductible al orden racional.

De nada sirve deplorarlo ni, por otro lado, exaltarlo: se trata, sencillamente, de la regla del juego. Todo lo que pretenda violarla, todo lo que pretenda restituir un orden universal, es superchería.

Nuestra ley moral es una ley de racionalización universal, una retotalización del universo regida por lo legal. Pero la ley moral no puede hacer nada contra la regla del juego y el orden del Mal, el cual se venga de un modo u otro.

Todo se invierte. Y el completamiento virtual del mundo, el crimen perfecto, esa tentativa fantástica de establecer un mundo integral, esa fantasía de una información total, deja entrever, paradójicamente, una forma más fundamental todavía: la de su inacabamiento radical.

De la misma manera, la Realidad Integral hace surgir o resurgir el espectro de la ilusión radical.

El colmo de la obscenidad hace resurgir la figura de la seducción: *What are you doing after the orgy?*

Es así como la Inteligencia Artificial conduce al ejercicio radical del pensamiento. Es así como el paroxismo de la técnica conduce a la constelación del secreto (Heidegger).

Hay aquí una suerte de predestinación.

Esta reversibilidad hace que el objeto y el sujeto estén en cierto modo predestinados. Así sucede con lo femenino y lo masculino en la seducción: pasan a ser uno el destino del otro, en lugar de quedarse frente a frente en el espejo de la alienación.

No hay equivalente bajo cuyo signo pudieran intercambiarse. Salvo que se tome el sexo, la sexualidad, como una especie de equivalente general, cosa que hoy hacemos efectivamente al reducir lo masculino y lo femenino a su «diferencia».

De igual modo, reducimos la vida y la muerte a su oposición, a términos opuestos; dicho de otra manera: a su realidad «objetiva». Sin embargo, ni la muerte ni la vida se intercambian por nada.

No hay equivalencia bajo cuyo signo pudieran intercambiarse.

Se alternan, y punto; como las estaciones, como los elementos que se metamorfosean el uno en el otro: el fuego, el agua, el aire, la tierra; como los colores: ni el rojo ni el azul pueden intercambiarse, sólo lo hacen en términos de longitudes de onda. Salvo esto, son cualidades incomparables.

Más aún, entre ellas hay un duelo: la muerte juega con la vida, la vida juega con la muerte.

¿Cuál de las dos sucumbe?

Stanislaw Lec invierte los términos: no somos nosotros los que nos defendemos de la muerte, es ella la que se defiende de nosotros:

«La muerte se nos resiste, se nos resiste durante mucho tiempo, pero al final cede a nosotros».

Nunca se dijo nada tan fulgurante con respecto a la muerte.

Vale decir que esa relación dual no tiene nada que ver con la interactividad, que es su parodia. El proceso antagónico de la reversibilidad y el devenir no tiene nada de interactivo.

Lo femenino y lo masculino no son «interactivos»: esto es ridículo.

El pensamiento y el mundo no son interactivos: no se trata de un juego de preguntas y respuestas, ni de un videojuego.

No hay nada de interactivo en las palabras del lenguaje cuando se articulan en la lengua.

La interactividad es una gigantesca mitología: mitología de los sistemas integrados o faltos de integración, mitología donde la alteridad se pierde en el *feedback*, la interlocución, la interfaz —una especie de ecografía generalizada—.

Tampoco hay interfaz entre los Dioses y los hombres.

La única regla, como en cualquier otra parte, es la regla dual del don y el contra-don.

Según Bataille, vivimos del inmenso don gratuito de la energía solar, de ese exceso natural y de esa prodigalidad sin retorno. Pero no hay exceso natural, ni el sol dispensa graciosamente su energía. Bien lo sabían los aztecas, qué lo hacían funcionar a fuerza de sacrificios humanos. La propia energía solar es resultado de un intercambio dual, sacrificial, de un verdadero *potlatch*. Se sacrifica a los Dioses que se sacrifican a su vez para hacer que existan la luz, los astros, los seres vivos. O bien los Dioses se sacrifican primero, y los hombres como contrapartida: la forma-dual juega en un sentido o en el otro.

¿Qué serían los hombres si el sol les dispensara la luz sin contrapartida? Si no les está dado compensar, ya no son nada. Recíprocamente, si los Dioses no respondieran a los sacrificios humanos con sus buenas acciones, no serían nada, ni siquiera existirían.

Nada tiene existencia en sí. Nada existe sino en el intercambio dual y agonístico.

Hemos puesto fin a esa relación dual con el sol.

Con lo nuclear y la bomba, dice Canetti en una espléndida imagen, nos hemos anexo al sol, lo hemos precipitado sobre la tierra sin reembolso posible, y su luz es entonces una luz de muerte.

La reversibilidad está siempre ahí, pero toma forma de venganza.

Líneas de fractura

Líneas de fractura, inversiones, desdoblamientos, disociación: hay como una línea más allá de la cual se dibuja la catástrofe de todo sistema en expansión y que, a fuerza de crecimiento exponencial, pasa más allá de su propio fin.

Ya no estamos en un sistema de crecimiento, sino de excrecencia y saturación, que se resume en el hecho de que hay demasiado.

Por todas partes hay demasiado, y el sistema separa por exceso.

Toda masa produce un efecto de masa crítica, en la acepción física de cierta magnitud (masa, temperatura, presión) que produce un cambio radical en las propiedades de un cuerpo o en el desenvolvimiento de un fenómeno.

Es así como todo fenómeno puede invertir su curso por simple aceleración o proliferación. Es así como una simple variación de la masa global del cosmos puede llevar a nuestro universo de la expansión a una contracción brutal.

Toda velocidad produce una masa equivalente o hasta superior.

Toda aceleración produce una inercia igual o hasta superior.

Toda movilización produce una inmovilidad igual o hasta superior.

Toda diferenciación produce una indiferencia igual o hasta superior.

Toda transparencia produce una opacidad igual o hasta superior.

Toda información produce una entropía o una desinformación igual o hasta superior.

Toda comunicación produce una incomunicabilidad igual o hasta superior.

Todo saber, toda certeza, produce una incertidumbre igual o hasta superior.

Etcétera.

Todo proceso que crece exponencialmente engendra un muro: el muro de la velocidad, el muro del calor, el muro de la información, el muro de la transparencia, el muro de lo Virtual. Y este muro es infranqueable.

La energía de la aceleración se desvive por compensar la inercia resultante de esta aceleración.

El plus de información destinado a paliar los efectos perversos de la información no hace más que reforzarlos.

Toda forma exponencial conduce al umbral crítico donde el proceso invierte sus efectos.

Así, la acumulación de lo verdadero, de los signos de lo verdadero, produce un efecto irresistible de incertidumbre.

Nada más disuasivo que la acumulación de pruebas.

Nada más irreal que la acumulación de hechos.

En el horizonte de los signos de lo real se eleva el simulacro.

Cuando los signos del Bien se acumulan, comienza la era del Mal y de la transparencia del Mal.

Así, el paso de lo verdadero a lo falso (o más bien a lo indecible), de lo real al simulacro, del Bien al Mal, es como un efecto de masa crítica, una lógica no dialéctica, una lógica fatal del exceso.

El exceso de salud engendra los virus y la virulencia.

El exceso de seguridad produce una amenaza nueva: la de la falencia inmunitaria.

El exceso de capitales engendra la especulación y el crac.

El exceso de información engendra la indecidibilidad de los hechos y la confusión de los espíritus.

El exceso de razón engendra lo injustificable.

El exceso de transparencia engendra el terror.

Hundimiento gravitacional de todo sistema, de todo proceso, de todo cuerpo en movimiento, cuya aceleración crea, de rebote, una onda de choque, una fuerza antagónica no sólo igual sino superior, que constituye su límite absoluto, su horizonte negativo más allá del cual se anula por sí misma.

Demasiado es demasiado.

Hemos franqueado sin darnos cuenta el muro de lo social, el muro de lo político, el muro de la información. Hasta podríamos decir que hemos franqueado el muro de lo Virtual y que entramos en la eventualidad crítica de un colapso de los sistemas de información.

¿Puede ser que, en su extensión neuronal, la inteligencia constituya una masa crítica como sucede con el crecimiento demográfico?

Pronto habrá tantas neuronas artificiales en nuestras máquinas «inteligentes» sumadas como en la suma de nuestros cerebros «naturales» (120 millones de neuronas cada uno). Tras la desaparición de la materia oscura, ¿no corremos el riesgo de que se agote toda la materia gris, puesto que las reservas en Inteligencia Artificial excederán el capital simbólico de la especie? ¿No dejará esta última de existir cuando su homólogo artificial, mucho más productivo, haya visto la luz?

¿Hay lugar en el mundo para tantas especies artificiales como para las naturales, para tanta sustancia de síntesis como de materia orgánica, muerta o viva,

para tanta Inteligencia Artificial como hay inteligencia natural?

¿Hay lugar al mismo tiempo para el mundo y su doble?

Mientras permanecíamos en una suerte de infinitud y trascendencia, espacial, geográfica y mental, la universalidad podía funcionar como idea dinámica, y la totalidad sólo era bella y deseable en sueños.

Hoy día, la dialéctica de lo universal pasó a ser su reverso absoluto, estadio de la globalización de un universo finito, excesivo, carente de trascendencia.

Demasiado es demasiado.

Las almas bellas dicen:

«Jamás el exceso de cultura abolirá el deseo de cultura».

«Jamás la profusión de sexo abolirá el deseo».

Y lo mismo en cuanto a la comunicación, la información, la democracia, los derechos humanos. Esas almas no pueden imaginar que los haya en demasía (pese a que la obesidad, esa demasía de cuerpo, debería hacerlos reflexionar).

Todo eso es falso: nada se salva de la ley de deflación brutal por exceso, por superproducción, y sobre todo no se salva de ella el deseo, anclado más bien en la falta!

Se trata de la misma ley que rige sobre los mercados, y el mismo crac acecha a cualquier forma de excrecencia, sea sexual, cultural o económica.

Información, comunicación, producción, espectáculo: ¿y si hubiera una acumulación explosiva de todo esto?

Podemos suponer que la capacidad humana de adaptación a lo peor es infinita, pues se verifica la mayor parte del tiempo y hasta puede producir un goce inverso: ¿no se verificará indefinidamente?

Lo social en exceso nos expulsa de lo social.

Lo político en exceso nos expulsa de lo político.

La realidad en exceso nos expulsa de la realidad.

Un solo ser más, y todo está superpoblado.

Un solo elemento más, y el sistema entero pasa a lo excedente, o a la exclusión.

Una sola vaca loca, y hay que terminar con toda la vacada.

Dictadura de la afluencia, del excedente, de la masa crítica que trastorna las contabilidades y conduce a la deriva exponencial.

De todas maneras, para el maligno genio patafísico, todo está ya en demasía, el mundo mismo está en demasía.

Ahora integral, el mundo lo absorbe todo dentro de su plenitud y, en consecuencia, se expulsa a sí mismo. En su totalidad, a la vez ingenua y ridícula como la de Ubú, exhibe un comportamiento irracional.

De ahí que, a partir de determinada densidad crítica (por ejemplo, la del tráfico en los embotellamientos), el comportamiento racional deje de ser rentable. Dirigirse azarosamente hacia la meta es tan eficaz como seguir un itinerario calculado (por ejemplo, Nápoles, donde el desorden absoluto da los mismos resultados que el orden absoluto).

A veces, el comportamiento irracional puede incluso ser superior al otro: en el lago Constanza envuelto en bruma, dos barcos tienen menos riesgos de colisión cuando los pilotos están ebrios que cuando intentan dominar la situación.

Lo cual permite extraer algunas conclusiones sobre el efecto benéfico del Mal, tanto como sobre el efecto diabólico del Bien.

En nuestra situación actual, en la que por todos lados estamos al borde de esa densidad crítica, cuando

no más allá de ella, lo prudente sería, pues, generalizar los comportamientos irracionales. Por intolerancia al propio sistema.

Porque, paradójicamente, mientras que en todas partes la tolerancia ha sido elevada a valor supremo, jamás se plantea la cuestión de la intolerancia al sistema mismo y a sus efectos, la intolerancia al Bien y al exceso de Bien.

La tolerancia, esa coexistencia pacífica de todas las culturas y todas las religiones, de las costumbres y las ideas, es en alguna medida equivalente a esa forma degradada de la energía que es el calor (sin contar con que, llegado el caso, y siguiendo su propia lógica «humanitaria», adopte formas de injerencia perfectamente intolerantes).

Dentro de poco, en un mundo despiadadamente consagrado a este principio, el único acontecimiento será la irrupción de la intolerancia: el regreso automático de todas las formas de racismo, integrismo y exclusión como reacción a aquella capacidad de convivencia incondicional.

Por donde el Mal vuelve a salir, irónicamente, a la superficie.

Sin embargo, podría parecer que surgen del Mal valores positivos, pero, una vez más, es el Mal el que está actuando en esa inversión irónica; y en semejante infracción a la lógica, se trata, nuevamente, de violencia contra la razón.

En *El supermacho*, Jarry sacaba de la exponencialidad del sexo felices conclusiones: superado determinado umbral crítico, se puede hacer el amor indefinidamente. . .

¡Pero esto es patafísica!

Los universos paralelos

La totalización del mundo, advenimiento de una Realidad Integral, deja atrás todo tipo de funciones inútiles: el cuerpo, el sexo, la reproducción, el lenguaje, la muerte. Todo esto es inútil frente a las redes, la clonación, la Inteligencia Artificial. El pensamiento, el trabajo, lo real, vaciados de su esencia por sus productos de sustitución, se convierten en vestigios o en singularidades inútiles.

Hasta la muerte deja de ser un acontecimiento, un destino individual específico. Diluida en el clon o en una suerte de coma mental, desaparece del horizonte biológico del cuerpo maquínico.

¿Pasa a ser, pues, quizás una singularidad inalienable cuya fuerza está en su calidad de apuesta simbólica, de desafío, de forma pura de la reversibilidad?

¿Acaso todas estas funciones, al mismo tiempo que desaparecen en el horizonte de lo real, están condenadas a perpetuarse como universos paralelos, como singularidades autónomas totalmente disociadas del universo dominante?

La vida misma puede transformarse en una suerte de universo paralelo, en algo extraño que nos ocurre mientras nos ocupamos de otras cosas.

Y también el yo, liberado de su identidad, puede tomar las sendas paralelas del devenir.

Las palabras, liberadas de su sentido, se mueven en otra órbita: la del lenguaje en estado puro.

Se forman así, a partir de lo expulsado por lo real, todo tipo de circulaciones silenciosas, de vidas dobles, de acontecimientos ausentes, de dimensiones transversales.

Existential divide

El nacimiento como divisoria de aguas, línea demarcatoria entre dos universos: el yo y el no-yo. Siendo el Yo la única eventualidad que ha tomado cuerpo.

Pero esta discriminación no es tan decisiva como se piensa, pues todas las posibilidades descartadas en el nacimiento corren paralelas al Yo, a la única eventualidad realizada, y cada tanto hacen incursión en su línea de vida.

Estas alternativas excluidas son las que constituyen la alteridad y, por ello mismo, una de las formas del devenir, ligada a la posibilidad de volver a pasar la línea en la dirección opuesta, de cruzar esta línea divisoria hacia el otro, hacia los otros: de convertirse en el otro.

Mientras que el Yo identitario se limita a continuar su historia en el interior de esa línea de vida, el juego del destino implica franquear este «*existential divide*».

Tales son las dos dimensiones paralelas de toda existencia: la de su historia y su desarrollo visible, y la de su devenir transfusión de formas hacia esos universos paralelos, devolución, anamorfosis de la voluntad.

A la doble vida le corresponde una doble muerte.

En una de las dos vidas, podemos haber muerto ya y seguramente sin saberlo. A veces, es el muerto el que extrae al vivo. A menudo, en los rostros, una parte está viva y la otra muerta.

Una doble vida da derecho a dos muertes; ¿y por qué no a dos pasiones amorosas simultáneas? Mientras se mantengan paralelas, todo va bien. Sólo cuando se interfieren hay peligro. Cada tanto, uno puede irse de su vida —de una de las dos— y refugiarse en la otra. Aquella donde existe, aquella donde no existe.

Donde esa muerte viva no existe, la vida ocupa su lugar. Como aquel que pierde su sombra se convierte en sombra de sí mismo.

(«Sombra de sí mismo»: sería un bello título. Como subtítulo: «*Recuerdos de una vida doble*».)

Todos los problemas de identidad se enfrentan con este paralaje de la muerte, con este eje paralelo de la muerte. Que nunca es otra cosa que el vencimiento fatal contemporáneo de la existencia, vivido simultáneamente; y que, por lo tanto, no nos espera al término de la vida, sino que nos acompaña de manera fiel e implacable.

Pero este es sólo un caso particular en la distribución de la vida y de la muerte.

Uno está muerto en su propia vida; múltiples muertos nos acompañan, fantasmas no forzosamente hostiles y otros aún no lo bastante muertos, no muertos desde tanto tiempo atrás como para ser cadáveres.

En la película *La lección de piano*, de Jane Campion, Ada, por lo menos una de ellas, se ha quedado en el fondo del océano, atada al piano que se fue a pique, y la otra se ha liberado y ha vuelto a la superficie en una vida anterior, o ulterior.

En cualquier caso, todos hemos estado muertos antes de vivir y salimos vivos de ello. Muertos estuvimos antes y lo estaremos después.

Nos hacemos cantidad de preguntas con relación al tiempo que seguirá a la muerte y, paradójicamente, ninguna sobre el que precedió al nacimiento.

Desde esta perspectiva, muerte y vida pueden invertirse. Y ello implica una presencia distinta de la muerte para la vida, porque estuvo ahí antes; no era sólo una nada indeterminada, sino una muerte determinada, personal, y que no deja de existir y de hacerse sentir con el nacimiento.

No está sólo en suspenso en el futuro como una espada de Damocles: es también nuestro destino anterior; hay como una precesión de la muerte, que se conjuga con la anticipación del fin en el desenvolvimiento mismo de la vida.

Esto viene a coincidir con el proceso genético de la apoptosis, donde comienzan al mismo tiempo los dos procesos inversos de la vida y la muerte. Donde la muerte no es el agotamiento progresivo de la vida: se trata de procesos autónomos, en cierto modo cómplices, paralelos e indisociables.

De ahí lo absurdo de pretender —como lo hacen todas nuestras técnicas actuales— erradicar la muerte en beneficio exclusivo de la vida.

En el mismo orden de ideas, Lichtenberg hacía esta divertida propuesta: imaginaba un mundo al que los hombres arribaban ancianos y luego se hacían cada vez más jóvenes hasta convertirse en niños, los cuales continuaban rejuveneciendo hasta que los encerraban en una botella y allí, tras haber regresado al estado de embrión, perdían la vida. «Las muchachas de 50 a 60 años experimentarían un placer particular en criar a sus madres, ahora minúsculas, en botellas. . .».

Time divide

Podemos imaginar también una línea divisoria del tiempo dispuesta de tal modo que el tiempo corre a

uno y otro lado según una doble flecha contradictoria, a imagen de las aguas separadas por el *Continental Divide* y finalmente reunidas en el mismo ciclo oceánico.

Según Prigogine, «tenemos la intuición de que los fenómenos físicos son irreversibles», y la flecha del tiempo lo es. Pero podemos conjeturar, en el corazón mismo del tiempo así como en el corazón del pensamiento, un proceso reversible. Doble flecha del tiempo, doble flecha del pensamiento. (Según ciertos científicos, las leyes físicas elementales son reversibles, es decir que si la variable temporal se invierte, la expresión matemática de esas leyes se mantiene intacta. ¿Cómo conciliar esta reversibilidad con la irreversibilidad que observamos según la intuición vulgar que tenemos del tiempo?)

Esta otra dimensión del tiempo no es una flecha direccional en sentido inverso, no es una regresión (como en la mayoría de las novelas de ciencia ficción): es una reversión. Y si representamos la dimensión habitual del tiempo mediante una flecha, entonces, la otra sería más bien una inclinación, un clinamen, una declinación inversa.

En el fondo, el Big Bang y el Big Crunch nacen al mismo tiempo. Uno de ellos no ocurre al término del otro (como tampoco la muerte ocurre al término de la vida), ni sucede al otro en un ciclo cósmico. Ambos estallan simultáneamente y se desenvuelven en forma paralela, aunque en sentido contrario.

Es como si el tiempo bizqueara, metalepsis que le hace tomar el efecto por la causa y permite que las cosas se desenvuelvan en la otra dirección; o mejor: en las dos direcciones a la vez, como aquel famoso viento que sopla en todas las direcciones.

Así como no hay función lineal indefinida, tampoco hay linealidad, fin o irreversibilidad. En el orden del caos, todos los sistemas y todas las funciones se convulsionan, se ~~incurvan~~, involucionan de acuerdo con una lógica que excluye toda teoría evolucionista (ahora bien, las teorías de la flecha del tiempo y de la entropía son evolucionistas).

Así pues, lo que es tan sólo una hipótesis en términos de física, es una metáfora restallante de nuestra vida y nuestra historia propias: también a nuestra escala las cosas se revierten a cada instante, involucionan al mismo tiempo que evolucionan. No están ahí primero para después ir agotándose progresivamente, sino que se desvanecen al mismo tiempo que se producen.

A la fantasía de un universo integral de la información y la comunicación se opone secretamente el deseo de un universo enteramente hecho de afinidades electivas y de coincidencias imprevisibles.

El de la oportunidad, la fortuna y el juego.

Donde nada ocurre por accidente sino por necesidad interna, o en virtud de una convergencia feliz o desgraciada.

Aquí, nada es dejado a la probabilidad estadística, sino a la libre eventualidad de que el acontecimiento se produzca. Ahora bien, *todo quiere producirse*, y somos nosotros los que obstruimos esta posibilidad infinita.

Todos los acontecimientos están ahí en potencia. Esta potencia es la de las cosas con ganas de manifestarse, y tiene un eco en nosotros. De allí proceden la intuición y hasta la certeza *a priori* de que algo *debe* producirse. Y el acontecimiento está hecho de todos aquellos que, simultáneamente, no han tenido lugar. Porque nada de lo que no ha tenido lugar desaparece

en forma definitiva. Los acontecimientos ausentes siguen existiendo en el transcurso de una historia paralela y resurgen a veces de manera súbita, incomprensible para nosotros. El presente actual está hecho de esa inactualidad siempre viva.

John Updike, *Hacia el final del tiempo*:

Esta pequeña *bifurcación de lo real* es observable en toda operación de medida de mecánica cuántica. Según el principio de incertidumbre de Heisenberg, cada vez que medimos, sea la posición, sea la cantidad de movimiento de una partícula elemental, la otra propiedad deja de ser evaluable. La longitud de onda de la partícula ya no puede ser estimada.

Nuestra observación no puede situarse más que en el marco de nuestro universo.

Pero, según ciertos cosmólogos, el sistema (es decir, el conjunto integrado por la partícula, el aparato de medición y el observador) cuyo estado fue modificado por la operación de medida *continúa existiendo bajo la forma de sus otros estados posibles en universos paralelos* que se añadieron al nuestro en el momento de la medición. Se trata de la teoría de los mundos múltiples.

Según ciertas formulaciones de la física cuántica perfectamente verificables, es posible que nuestro universo, surgido de la nada, haya conocido desde su nacimiento, en razón de las propiedades de inversión del peso características de un «falso» virtual vacío, una expansión tan monstruosa que sus verdaderos límites se hallarían mucho más allá de la materia cuyo rastro nos revelan nuestros más poderosos telescopios.

La hipótesis de acontecimientos y líneas de vida paralelos vuelve a poner en entredicho la concepción de la historia lineal y progresiva.

En todo instante, la existencia lineal del individuo puede ser atravesada por líneas de fuerza venidas de

otra parte. Mala señal si estas paralelas no se juntan nunca (pero nosotros no vivimos en una geometría euclidiana).

Cuando nada viene a interrumpir el curso de la historia, puede tenérsela por muerta, en la medida en que se desenvuelve conforme a un modelo idéntico.

Podemos evocar aquí el concepto de «ucronía», introducido en el siglo XIX por el filósofo Renouvin, que resuena con el de utopía, pero en sentido inverso.

La utopía tiene que ver con un futuro imaginario: «¿Qué podría suceder idealmente si. . .». La ucronía, en cambio, sigue la misma perspectiva pero hacia el pasado: «¿Qué hubiera sucedido si. . .». Tomadas en cuenta las variables acontecimentales, ¿en qué otro acontecimiento se hubiese desembocado? (Véase la nariz de Cleopatra, o los azares múltiples en la muerte de Diana, o la inesperada llegada de Blücher al campo de batalla de Waterloo. . .)

Hay, pues, todo un imaginario ucrónico que puede considerarse perfectamente inútil desde una visión realista de las cosas, pero que adquiere toda su fuerza al mantenerse la hipótesis de la potencia virtual de los acontecimientos ausentes.

Hoy, fin de la utopía, fin de la ucronía; todo esto se absorbe en el único universo posible: el del tiempo real y la actualidad inexorable.

La modernidad, que hizo nacer la dimensión utópica, suscitó al mismo tiempo la otra, inversa, de la realidad objetiva: tecnológica, científica, económica; la que, por su parte, sigue impiadosamente su camino excluyendo todo imaginario.

Y si durante mucho tiempo ambas pudieron llevar una existencia contradictoria pero cómplice, hoy se reabsorben en la operación de lo Virtual.

En el cálculo numérico, la ficción ya no puede resurgir; en cuanto a lo real, nuestro buen real que disfrutaba de su imagen y de su referencia al mundo, desapareció hace mucho tiempo.

Ni siquiera lo posible es ya posible.

Lo que tiene lugar, tiene lugar, punto.

Se trata, pues, del fin de la historia en su continuidad lineal, y del fin del acontecimiento en su discontinuidad radical.

Sólo queda la evidencia flagrante de la actualidad, de la performance actual, que en consecuencia vuelve a hacerse alucinación y ficción total.

Anamnesis

«Es probable que todos hayamos estado en todas partes, en sueños, durante una crisis epiléptica o en transmigraciones sucesivas, y ahora nos mata de aburrimiento ver siempre los mismos lugares.

»¿Quién puede decir con certeza si ha estado o no en tal o cual sitio?».

GUIDO CERONETTI

Todos hemos estado en todas partes en alguna vida anterior.

Esta reminiscencia suprasensible, este «viaje del alma» a través de lugares, cuerpos y vidas sucesivas, esta ubicuidad soñada, no tiene nada que ver con aquella de que disponemos en el discurrir de las redes, en la telepresencia y la telerrealidad.

De todas formas, podríamos concebir lo Virtual como el escorzo y la prefiguración de vidas ulteriores (no ya anteriores), de un «viaje del cerebro» (no ya del alma) a través de desencarnaciones sucesivas: como el espacio-tiempo de una metempsicosis espectral del futuro.

La diferencia (radical) entre la ubicuidad virtual y la anamorfosis de transmigraciones sucesivas es que, en el espacio de lo Virtual, somos nosotros los que cambiamos de lugar, quienes pasamos técnicamente de un lugar a otro, en tanto que, en el espacio poético

o en la gran mitología, son los lugares y los dioses los que se metamorfosean en nosotros; y nosotros somos el teatro de esa metamorfosis, el lugar privilegiado en el que las fuerzas de lugares y dioses se cruzan y en el que nos habitan a todos, uno por uno, en tal o cual otra vida, en uno u otro momento.

Tal es el hombre poético según Hölderlin, transi-(ta)do por todas las divinidades, cuya fuente está en todos los ríos y que habita todos los lugares míticos del planeta, de Patmos al Indus, por la sola fuerza del devenir.

El devenir está ligado a formas elementales, a seres naturales o míticos, o a toda clase de afinidades electivas, según la misma devolución, la misma transferencia de voluntad.

A este precio pasamos de una forma a otra, y todas ellas pueden retornar. He aquí el sentido secreto del Eterno Retorno: que todas las formas son a la vez distintas y singulares, pero todas están encadenadas; y si llegamos a incluirnos en este ciclo del devenir, podemos reinvolucionar sin fin de una a otra y gobernarlas a todas.

Esto es lo que hace el jugador en La música del azar, de Paul Auster.

Esto es lo que hace el poema cuando el signo pasa a ser un destino en el que la realidad se pierde, cuando el lenguaje vuelve a ser el inmenso juego de signos cuya articulación se nos escapa. . .

Declinación de los ríos, las montañas, los dioses, los héroes, en el despliegue mítico de su nacimiento, sus hazañas, sus sacrificios; y, finalmente, en su simple nominación. La anagramatización poética, la dispersión, se reúnen en el puro enunciado del nombre propio. Nombrar ciudades, ríos, semidioses, elementos divinizados.

Melanchthon Brunswick. Los nombres como fragmento del mundo dislocado, vestigios de una suerte de desastre cosmológico pero que se responden todos por encima de las épocas, más allá de la historia: ya ni siquiera hay historia que contar.

Se acabó el panegírico sentimental de la naturaleza. Todo se ha vuelto mítico: las estaciones están ahí como dioses, los ríos están ahí como dioses.

Es también el paradigma infinito de la lengua, el de la declinación de casos: nominativo, vocativo, genitivo, dativo, pero también activo/pasivo, singular/dual. El nombre solo, sin atributo, sin sustancia, sin adjetivo, sin verbo, sin complemento, sin historia, lleva toda la carga literal. Anagramatización de todos los nombres de Dios. Y, por lo tanto, también su muerte, su fragmentación perfecta, su fin como totalidad trascendente.

Nietzsche, como Hölderlin, se da todos los nombres de la historia, Dioniso, Crucificado. No se identifica (la locura es eso), no se iguala ni se mide con ellos (la hbris y la desmesura son eso), *pasa a ser* todos los Dioses y Héroes y Ríos: anamorfosis, metamorfosis.

Ni metanoia ni delirio de identificación, sino encadenamiento de formas, figuras, nombres.

Cada nombre es una relación dual con el mundo, y cada detalle, cada fragmento, está en relación dual con el conjunto.

Revancha del fragmento sobre el discurso.

El secreto del mundo está en el detalle, en el fragmento, en el aforismo —en sentido literal—, *aphorizein*: aislar, separar, hacer el vacío. Por el detalle pasa la anamorfosis, la metamorfosis de las formas, mientras que el conjunto omite este devenir por totalización del sentido o de la estructura.

Lo mismo con los Anagramas en el lenguaje: el nombre de Dios se dispersa en el poema, ahora aparece fragmentado, descuartizado.

No será revelado nunca.

Ni siquiera deviene lo que es, según la fórmula engañosa de una finalidad del ser: simplemente deviene, es decir que pasa de una forma a la otra, de una palabra a la otra, circula en el detalle de las apariencias.

Tomado en su detalle, el mundo es siempre de una evidencia perfecta.

Alguien decía: todo es verdadero, nada es exacto.

Yo diría, a la inversa: nada es verdadero, todo es exacto.

En este sentido, cualquier imagen, cualquier acto, cualquier acontecimiento, cualquier detalle del mundo es bueno, con tal de que sea exinscripto, aislado, separado, dispersado: anagramatizado, anamorfoseado, «aforístico».

El signo en general, como fragmento, como parcela arrancada al mundo natural, es ya en sí una subversión inmediata del discurso de lo real y del sentido en su pretensión de totalidad.

También el pensamiento debe fragmentarse, dispersarse.

El pensamiento es un espectro, y la verdad, si existe, no puede sino transparentarse anagramáticamente en el espectro del pensamiento.

«Él podía refractar un pensamiento, considerado simple por todos, en otros cien, como refracta el prisma la luz del sol, todos más bellos unos que otros; y luego, reunir una multitud de otros para recrear la luz blanca del sol, allí donde otros sólo veían desorden y confusión» (G. C. Lichtenberg).

Transición de Rothko hacia una forma inmediata y definitiva, a años luz de lo que había hecho hasta entonces.

«Mis imágenes tienen dos características: o se dilatan y se abren en todas las direcciones, o se contraen y se cierran precipitadamente en todas las direcciones. Entre estos dos polos se halla todo lo que tengo que decir».

Mutación gracias a la cual se separa milagrosamente del artista que era hasta ese momento, inscripto en la historia del arte, para no ser más que el *medium* supremo de una forma extremadamente simple que ya no tiene nada que ver con el expresionismo ni con la abstracción.

«La forma que aparece causa estupor por su simplicidad. Y lo más sorprendente es quizá que, en el curso de nuestra existencia terrestre, con un círculo de acero ciñendo nuestro cerebro —sueño estrechamente ajustado de nuestra propia personalidad—, no dimos, por ventura, esa simple sacudida mental que hubiese liberado al pensamiento de su prisión y le hubiera procurado la inteligencia última» (Vladimir Nabokov).

¿No tiene acaso cada cual en sí esa mutación potencial y ese devenir en potencia? ¿Esa singularidad absoluta que no pide más que producirse sin esfuerzo, forma genial surgida del collar de hierro de nuestro ser individual?

Tenemos ese devenir en nosotros, y no nos falta nada, por cuanto estamos libres de la verdad.

Tampoco al mundo le falta nada tal como es: se opone a cualquier intento de hacerle significar lo que fuere. La verdad que se le inflige es como explicar un chiste o una historia divertida.

Tampoco al poema le falta nada: cualquier comentario lo agrava. No sólo no le falta nada, sino que a causa de él cualquier otro discurso parece superfluo.

La poesía y el pensamiento deben ser tomados en su literalidad, no en su verdad: la verdad no hace más que agravar las cosas.

Todo lenguaje está de más, excepto las formas que saben conservar algo de ese silencio y que devuelven al lenguaje una destinación diferente: la de una sombra que nos sigue y transcurre fuera de nuestra presencia.

En la anagramaticidad del lenguaje poético, las palabras parecen llegar de otra parte, haber borrado sus huellas, pero estar ahí desde siempre. En su singularidad múltiple, se diría que el lenguaje ha estado siempre ahí; más aún: que nos precede de lejos y que se vuelve sobre nosotros para pensarnos.

La singularidad de una lengua consiste en que, aunque tiene una historia y un origen, parece reproducirse tal cual a cada instante y reinventarse a sí misma. En este sentido, vivimos el lenguaje como una suerte de predestinación, y de predestinación feliz.

La interrupción del devenir es la imposición de un fin, de una finalidad, de cualquier finalidad.

La especie humana ha devenido (tal vez hasta ha sobrevivido) sólo porque no tenía fin en sí, y sobre todo, no el de devenir lo que ella es (el de realizarse, identificarse consigo misma).

Estrategia fatal que quizás está teniendo fin a su vez en nuestro desesperado esfuerzo de finalizar la especie a toda costa, incluso en su dimensión genética, para ponerla al servicio de su propia finalidad.

Así sucede con el ser individual. Su única posibilidad de devenir es no tener fin, no tener fórmula ideal ni solución de recambio.

También el pensamiento, mientras dispersa sus huellas, deja intacta la literalidad del mundo, intacta la literalidad pura de los objetos, pero volatilizando su sentido.

Shadowing the world: seguir al mundo como su sombra para borrar sus huellas y mostrar que, detrás de sus supuestos fines, no va a ninguna parte.

Sólo de ese modo el pensamiento se reúne con el acontecimiento del mundo: no por la ocurrencia de una totalidad inhallable, sino por la del mundo tal como es, en su ocurrencia imprevisible.

Es así como se alcanza la literalidad, la imaginación material del mundo: eliminando cualquier obstáculo, el que fuere, entre la imagen y la mirada.

Cuanto más se erosiona, se banaliza, se interactiviza la vida cotidiana, más necesario es oponerse a este movimiento mediante reglas de juego complejas e iniciáticas.

Cuanto más se reconcilia la realidad con su concepto en una generalidad sin objeto, más necesario es perseguir la ruptura iniciática y la potencia de la ilusión.

Si no podemos hacer del mundo el objeto de nuestros deseos, al menos podemos convertirlo en objeto de una convención superior; que, justamente, escape de nuestro deseo.

Toda ilusión, toda forma iniciática, pasa por una regla severa.

Todo objeto creado, sea visual o analítico, conceptual o fotográfico, debe reencontrar todas las dimensiones del juego en una sola: lo alegórico, lo representativo (*mimicry*), lo agonal (*agôn*), lo aleatorio (*aléa*) y lo vertiginoso (*ilinx*).

Recomponer el espectro.

Una obra, un objeto, una arquitectura, una fotografía, pero también un crimen, un acontecimiento, deben ser: alegoría de algo, desafío a alguien. Deben poner en juego el azar, y dar vértigo.