

TIQQUN

¿Qué es la Metafísica Crítica?

Ya no había más realidad, sólo su caricatura.
GOTTFRIED BENN

Nosotros causantes también del universo,
de su creación y de su futura destrucción.
CHARLES BAUDELAIRE

No se nos escapa en absoluto que “‘metafísica’ —así como ‘abstracto’ e incluso ‘pensar’— se ha vuelto una palabra ante la cual todo el mundo huye como de la peste” (Hegel). Y cuando restablecemos algo así, “metafísica”, en el centro de esa época cuya frivolidad triunfante creía haber reprimido todo eso para siempre en su periferia, seguramente que lo hacemos con un estremecimiento de gozo malvado, y con la turbadora certeza de estar metiendo el dedo en la llaga. Mediante este gesto, tenemos además el descaro de pretender que no es que estemos cediendo a algún sofisticado capricho, sino más bien a una necesidad imperiosa, inscrita directamente en la historia. La Metafísica Crítica no es una habladuría más en el curso del mundo, ni la última especulación salida del cráneo de alguna inteligencia particular; es lo más real que pueda contener nuestro tiempo. *La Metafísica Crítica se encuentra en los mismos intestinos*. Cualesquiera que sean nuestras protestas en esta materia, no hay ninguna duda de que se intentará, de una manera o de otra, atribuirnos a nosotros esta invención, teniendo como objetivo ocultar cierto hecho bien destacado: que ella existía *ya* mucho antes de encontrar su formulación, que estaba incluso *por todos lados*, en estado de falta en el sufrimiento, de denegación en la diversión, de móvil en el consumo, o de evidencia en la angustia. Pertenece a la sórdida apatía, a la incurable banalidad, a la repugnante insignificancia de estos tiempos que se dicen “modernos” el haber convertido a la metafísica en una distracción, a todas luces inocente, de algunos eruditos a medio servir, y de haberla castrado hasta convertirla en el único ejercicio que conviene para este tipo de insectos: la mandibulación platónica. Ya solo por este aspecto, que no es reductible a su expresión conceptual, la Metafísica Crítica es *la experiencia* que desmiente fundamentalmente la inepta “modernidad”, y se entusiasma cada día un poco más, abriendo los ojos sobre el exceso del desastre.

ACTO PRIMERO: “*Cuando lo falso deviene verdadero, lo verdadero mismo no es más que un espejismo.*

Cuando la nada deviene realidad, a su vez la realidad se tambalea en la nada.”

(inscripciones que figuran por todos lados a la entrada del “Reino del sueño y de la ilusión inmensa” según *Le Rêve du pavillon rouge*).

La civilización occidental vive a crédito. Ha creído que podría durar siempre sin hacerse en ningún momento cargo del atraso de sus mentiras. Pero se ahoga bajo el aplastamiento de su peso muerto. Entonces, antes de llegar a consideraciones más sustanciales, es preciso comenzar por dejar espacio, por echar lastre en este mundo, de algunas de sus ilusiones, como por ejemplo de aquella que dice que la modernidad habría existido en tanto tal. No es nuestra intención retrasarnos con hechos indiscutibles. Que el propio término de “modernidad” ya no desvele nada, hoy, por regla general, más que una ironía fastidiosa, y lo que tiene de senilidad progresista, y que aparezca en fin como aquello que nunca dejó de ser: el fetiche verbal del cual la superstición de los cabrones y de los simples de espíritu ha colmado de atenciones, la adhesión progresiva de los vínculos mercantiles a la hegemonía social a partir del pretendido “Renacimiento”, y esto al agrado de intereses que nos explicamos ya demasiado bien: he aquí lo que no merece casi exégesis. Esto trata de un vulgar caso de timo de etiqueta, y que dejamos que eluciden los sacristanes del historicismo futuro. Nuestro asunto es otro, es otro de un modo más grave. Ocurre que, igual que los relaciones mercantiles nunca han existido en tanto que relaciones mercantiles, sino solo como relaciones entre hombres travestidos de relaciones entre cosas, igualmente aquel que se dice, que se cree o que es tenido por “moderno” nunca ha existido verdaderamente *en tanto que moderno*. La esencia de la economía, este pseudónimo transparente bajo el cual la modernidad mercantil intenta regularmente hacerse pasar por una eternidad evidente, no es nada económica; y de hecho, su fundamento, que le sirve además como programa, se enuncia en estos términos abruptos: NEGACIÓN DE LA METAFÍSICA, es decir, negación de que para el hombre, la trascendencia es la causa eficiente de la inmanencia, esto es, en otros términos, negación de que el mundo, para él, tiene sentido, que lo suprasensible aparece en lo sensible. Este bello proyecto está por entero contenido en la ilusión aberrante, aunque *eficaz*, de que sería posible una completa separación entre la física y la metafísica —disyunción esta que cobra muy a menudo la forma de una hipóstasis de lo físico, erigido en modelo de toda objetividad, y controla lógicamente una miríada de

otras escisiones locales, entre vida y sentido, sueño y razón, individuo y sociedad, medios y fines, artistas y burgueses, trabajo intelectual y trabajo material, dirigentes y ejecutantes, etc., que no son, en toda su cuantía, menos absurdas, deviniendo, cada uno de estos conceptos, abstractos, y perdiendo todo contenido fuera de la interacción viviente con su contrario. Ahora bien, siendo realmente, es decir, *humanamente*, imposible una tal separación, y habiendo fracasado hasta hoy la liquidación de la humanidad, no hay nada de moderno que pueda haber existido como tal. *Lo que es moderno no es real, lo que es real no es moderno*. Por tanto, existe una *realización* de este programa, pero ahora, cuando se da su último retoque, vemos también que es todo lo contrario de lo que pensaba ser, y que en dos palabras es: una completa desrealización del mundo. Y toda la extensión de lo visible lleva consigo, en adelante, y por su carácter vacilante, un atestiguar brutal de que la negación realizada de la metafísica no es a fin de cuentas más que la realización de una metafísica de la negación. El funcionalismo y el materialismo inherentes a la modernidad mercantil han producido por doquier un vacío, pero este vacío corresponde a la experiencia metafísica originaria: allá donde las respuestas que van más allá del ente, que permitirían una orientación en éste, han desaparecido, surge la angustia, el carácter metafísico del mundo aflora a los ojos de todos. Nunca el sentimiento de extrañeza ha sido tan pregnante como ante las producciones abstractas de un mundo que pretendería sepultarlas bajo la inmensa opulencia incuestionable de sus mercancías acumuladas. Los lugares, los vestidos, las palabras y la arquitectura, los rostros, los gestos, las miradas y los amores ya no son más que las máscaras terribles que una sola y misma ausencia se ha inventado, para venir a nuestro encuentro. La nada ha colocado visiblemente sus cuarteles en la intimidad de las cosas y de los seres. La superficie lisa de la apariencia espectacular cruje por doquier bajo el efecto de su empuje. La sensación *física* de su proximidad ha dejado de ser la experiencia última reservada a algunos círculos de místicos, y por el contrario es la única que el mundo mercantil nos ha dejado intacta, e incluso aumentada por la desaparición programada de todas las demás; es cierto que es también la única que se ha propuesto explícitamente destruir. Todos los productos de esta sociedad —ya se piense en la conceptualidad hueca de la Jovencita, o del urbanismo contemporáneo, o de la música tecno— son cosas que el espíritu ha abandonado, y que han sobrevivido a todo sentido así como a toda razón de ser. Son signos que se intercambian según movimientos planos, que no es que no signifiquen nada, como los amables niños del posmodernismo preferirían creer, sino más bien que

significan la Nada. Todas las cosas de este mundo subsisten en un exilio perceptible. Son víctimas de un ligero y constante desperdicio de ser. Seguramente que esta modernidad, que se querría sin misterio, y que se juramentaba para liquidar la metafísica, lo que ha hecho es más bien realizarla. Ha producido un decorado de puros fenómenos, de puros entes que no son nada, nada más allá del simple hecho de mantenerse ahí, en su positividad vacía, y que provocan sin descanso al hombre para experimentar “la maravilla de las maravillas: que el ente es” (Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*). Nos basta, en este hall ultramoderno hecho de hielo, mármol y acero, a donde el azar nos ha llevado, nos basta con una fina relajación de la constricción cerebral para ver brutalmente todo lo existente deslizarse e invaginarse en una presencia a la vez opresora y flotante, donde ya nada permanece. La experiencia de lo Completamente Otro nos alcanza en las circunstancias más comunes, y hasta en las panaderías frescamente renovadas. Se extiende un mundo ante nosotros, *uno que no alcanza ya a sostener nuestra mirada*. La angustia aguarda en todas las encrucijadas. Ahora bien, esta experiencia desastrosa, de la cual emergemos violentamente fuera de lo existente, no es otra que la de la trascendencia, al mismo tiempo que la de esa irremediable negatividad que contenemos. Lo que en esa experiencia se hunde, repentinamente, suavemente, y que da lugar a la dilatación de su nulidad es toda la sofocante “realidad”, cuya gran maquinaria de impostura social trabajaba para establecer su evidencia. Esta experiencia es nada menos que el fundamento de la metafísica, donde ésta aparece precisamente *en tanto metafísica*, donde el mundo aparece en tanto mundo. Pero la metafísica que vuelve de este modo no es ya la metafísica que se había desechado, puesto que vuelve en tanto verdad y negación de lo que la antigua había vencido, en tanto *conquistadora*: como metafísica crítica. Y puesto que el proyecto de la modernidad mercantil *no es nada*, su realización no es más que la extensión del desierto a la totalidad de lo existente. Es este desierto lo que acabamos de asolar.

Presidiendo sin apoyo el centro de las catástrofes que se amontonan, la dominación mercantil —y por “dominación” no entendemos otra cosa que *la relación, simbólicamente mediada, de complicidad entre dominantes y dominados*; pues así es de poco dudoso, para nosotros, que “el atormentador y el atormentado no son más que uno, que uno se equivoca creyendo que no participa en el tormento, y el otro creyendo que no participa en el pecado”: ¡a la caseta, Bourdieu!— no se siente ya más consigo misma en tal singular estado de cosas que sin embargo ella ha producido, y cuyo detalle la

desmiente. Basta, para convencerse de querer prestar atención al *paso* de nuestros contemporáneos, que nos hagan pensar, al verlos, en una banda de fugitivos corriendo hacia sus propios estuches y acosados por su propia inquietud metafísica. En adelante, se trata para el Bloom de un trabajo a tiempo completo el sustraerse a la experiencia fundamental de la nada, que arruina toda fe simple en este mundo. La irrisión de las cosas amenaza en todo instante con sumergir su consciencia. Ignorar el olvido del Ser, cuya retirada nos rodea en cada extrarradio, en cada vagina, tanto como en cada estación de servicio, nos pide en adelante la ingestión cotidiana de dosis casi letales de Prozac, informaciones y Viagra. Pero todos estos remedios de corto alcance no suprimen la angustia, sino que solo la enmascaran, y la rechazan hacia una sombra que propicia su crecimiento silencioso. Finalmente, las revistas femeninas deben asimismo, para vender sus mentiras y sus manías, convencer a sus lectoras de que “la verdad, es buena para la salud”, así como las multinacionales de los cosméticos se atreven a prodigar en sus embalajes “metafísica, ética y epistemología”, o como TF1 erige la “encuesta de sentido” en principio rentable de su programación futura y como Starck, este falsario ilustrado, asegura en La Redoute algunos años de adelanto respecto a sus competidores, componiendo para ella un “catálogo de no-productos para uso de no-consumidores”. Apenas nos podemos imaginar cómo fue preciso que la dominación esté interiormente tan desamparada como para que llegue hasta esto. En estas condiciones, el pensamiento crítico debe dejar de esperar, en la constitución de un sujeto revolucionario de masa, la revelación del carácter inminente de una inversión social. Esto lo debe más bien aprender a leer en la formidable explosión, en el curso del periodo reciente, de la demanda social de diversión. Tal fenómeno es signo de que la presión de las cuestiones esenciales, tan largo tiempo mantenidas en suspenso, y con tanto beneficio, ha franqueado el umbral de lo intolerable. Puesto que si se divertía con tal furor, es preciso que sea por algo, y que este algo haya devenido una presencia bien obsesiva. “Si el hombre fuera feliz, tanto más lo estaría cuanto menos divertido fuera” (Pascal).

Supongamos que el objeto que reparte por doquier un terror tan notable, y del que no se podría negar su acción efectiva aunque no fuera nombrado, fuera la Metafísica Crítica —se trata aquí de una definición, que quizá no daremos ya nunca tan clara ni tan comprensible. Los inofensivos sociólogos no están naturalmente dotados de órganos que les permitieran comprender de qué va esto, así como por otra parte tampoco lo están los pobres estetas inspirados de indignación que vituperan la miseria de la época desde lo alto de su profesión de escritor, y que no ven en el consumo más

que el propio consumo. No es la extraordinaria extensión del desastre lo que nos hace pensar en contestar, sino la significación de éste. El terror general al envejecimiento, la encantadora anorexia femenina, el arrazonamiento del viviente, el apocalipsis sexual, la administración industrial de la diversión, el triunfo de la Jovencita, la aparición de patologías inéditas y monstruosas, el aislamiento paranoico de los egos, la explosión de actos de violencia gratuita, la afirmación fanática y universal de un hedonismo de supermercado, todo esto conforma una elegante letanía para todo tipo de paroxistas. En cuanto al ejercicio de la vista, no ve en todo esto nada que acredite la victoria sin retorno de la mercancía y de su imperio de confusión, adivina ahí más bien la intensidad de la espera general, de la espera mesiánica de la catástrofe, del *momento de verdad* que ponga por fin término a la irrealidad de un mundo de mentiras. En este punto, como en muchos otros, no es superfluo el ser sabatista.

Desde el punto de vista en que nos colocamos, la inmersión resuelta de las masas en la inmanencia de su huida ininterrumpida hacia la insignificancia —todo ello cosas que nos podrían hacer desesperar tanto del género humano— dejan de aparecer como fenómenos positivos que tendrían en sí mismos su verdad, y más bien son comprendidos como movimientos puramente negativos, que acompañan al éxodo constreñido fuera de una esfera de la significación que el Espectáculo ha colonizado integralmente fuera de todas las figuras, de todas las formas bajo las cuales está permitido actualmente aparecer y que nos expropian tanto de nuestros actos como de su sentido. Pero esta huida no es suficiente, y es preciso vender en saquitos individuales el vacío dejado por la Metafísica Crítica. La New Age, por ejemplo, corresponde a su dilución infinitesimal, a su travestimiento burlesco por el cual la sociedad mercantil intenta inmunizarse contra ella. La constatación de la separación generalizada (entre lo sensible y lo suprasensible tanto como entre los hombres), el proyecto de restaurar la unidad del mundo, la insistencia en la categoría de la totalidad, la primacía del espíritu, o la intimidad con el dolor humano se combinan de forma calculada en una nueva mercancía, en nuevas técnicas. El budismo pertenece también a esa cantidad de higienes espirituales que la dominación deberá poner en marcha para salvar como sea el positivismo y el individualismo, para permanecer todavía un poco más en el nihilismo. Por si acaso, se vuelve a blandir el estandarte apolillado de todas las religiones, de las cuales se sabe qué útil complemento del reino terrestre de todas las miserias pueden conformar —va de suyo que cuando una revista de beatos del básquet se inquieta ingenuamente, en portada, “¿El siglo XXI, será religioso?”, es preciso leer más bien

“¿El siglo XXI conseguirá reprimir la Metafísica Crítica?”. Todas las “nuevas necesidades” que el capitalismo tardío se enorgullece de satisfacer, toda la agitación histórica de sus empleados, y hasta la extensión del vínculo de consumo al conjunto de la vida humana, todas estas buenas noticias que cree dar acerca de la perennidad de su triunfo, no miden entonces nunca otra cosa que el profundizamiento de su fracaso, del sufrimiento y de la angustia. Y es este inmenso sufrimiento, que puebla las miradas y endurece tanto las cosas, lo que debe, siempre de nuevo, en una carrera jadeante, *poner a trabajar*; degradando en *necesidades* la tensión fundamental de los hombres hacia la realización soberana de sus virtualidades, tensión que no cesa de crecer con la distancia que los separa. Pero el regate se agota, y su eficacia tendencial decrece rápidamente. El consumo no consigue enjugar el exceso de lágrimas contenidas. Así, es preciso poner en marcha dispositivos de selección siempre más ruinosos y drásticos para excluir de los engranajes de la dominación a aquellos que no pueden asolar en sí mismos toda propensión hacia la humanidad. No hay nadie que participe de forma efectiva en esta sociedad que se suponga que ignore lo que le podría costar dejar ver en público su auténtico dolor. No obstante, a pesar de estas maquinaciones, el sufrimiento no se deja de acumular en la noche prescrita de la intimidad, donde busca tanteando, con obstinación, un medio de agotarse. Y así como el Espectáculo no puede eternamente prohibir su manifestación, debe cada vez más a menudo concedérsela, pero entonces travistiendo su expresión, designando para el duelo planetario a uno de estos objetos vacíos, una de estas momias reales cuya confección es su secreto. Pero ocurre que el sufrimiento no se puede satisfacer de semejantes falsos-semblantes. Entonces espera, paciente, como al acecho, la brutal suspensión del curso regular del horror, donde los hombres confesarían su alivio sin límites: “todo nos falta de forma indecible. Reventamos por nostalgia del Ser” (Bloy, *Belluaires et porchers*).

Se comprenderá mejor ciertamente, ahora, que recusamos cualquier especie de paternidad con respecto a la Metafísica Crítica: nos habrá bastado abrir los ojos para verla surgir *huecamente* en la superficie de la época, como su centro vacío. La Metafísica Crítica se da a cualquiera que tenga coraje de vivir con los ojos abiertos, lo cual a fin de cuentas no exige más que una obstinación particular que se tiene costumbre de hacer pasar por demencia. Porque la Metafísica Crítica es la rabia en tal grado de acumulación que se convierte en *mirada*. Pero un mirar tal que se ha curado de todos los miserables hechizos de la modernidad, tal que no conoce al mundo en tanto que distinto de sí mismo. Ve que, bajo sus formas vulgares, el materialismo y el idealismo han

pasado a mejor vida, que “el infinito es tan indispensable para el hombre como el planeta en que vive” (Dostoievski) y que, incluso ahí donde parece que se esparce en la inmanencia más satisfecha, la conciencia está aún presente en tanto inaudible sentimiento de decadencia, en tanto mala conciencia. La hipótesis kojeviana, de un “fin de la Historia”, donde el hombre permanecería “en vida en tanto que animal que está en acuerdo con la Naturaleza y el Ser dado”, donde “los animales poshistóricos de la especie *Homo Sapiens* (quienes [vivirían] en la abundancia y en plena seguridad) [estarían] *contentos* en función de su comportamiento artístico, erótico y lúdico, visto que por definición ellos se contentarían de todo esto”, y donde desaparecería el conocimiento discursivo del mundo y de sí, se ha revelado ser la utopía del Espectáculo, pero también se ha revelado, como tal, irrealizable. Manifiestamente no existe en ningún lado, para los hombres, el acceso a la condición animal. La vida desnuda es también para ellos una *forma de vida*. El desgraciado “hombre moderno” —pasemos por encima del oxímoron—, que habría puesto un cuidado tan virulento en liberarse de la carga de la libertad, comienza a entrever que la cosa es imposible, que no puede renunciar a su humanidad sin renunciar a la propia vida, que un hombre animalizado no es *incluso tampoco* un animal. Todo, en el cumplimiento de esta época, lleva a creer que el hombre no puede sobrevivir más que en el elemento del sentido. Nada como el trabajo que nuestros contemporáneos ponen para distraerse de ello nos muestra hasta qué punto lo posible que contiene el hombre tiende por sí mismo hacia su realización. Sus propios crímenes le son dictados por el deseo de encontrar un empleo para sus facultades. Así, pensar no representa para él un deber, sino una necesidad esencial, cuyo no cumplimiento es sufrimiento, es decir, contradicción entre sus posibilidades y su existencia. Los hombres se marchitan *físicamente* en la negación de su dimensión metafísica. Al mismo tiempo se muestra claramente que la alienación no es un *estado* en el que se encontrarían definitivamente sumergidos, sino la incesante *actividad* que se debe desplegar para mantenerlos ahí. La ausencia de conciencia no es más que el rechazo continuo de ésta. La insignificancia tiene *aún* un sentido. El olvido completo del carácter metafísico de toda existencia es ciertamente una catástrofe, pero es una catástrofe metafísica. Y esta es la misma constatación que, aunque vieja, de al menos treinta años, se impone al dominio del pensamiento: “La filosofía analítica contemporánea se encarna en exorcizar ‘mitos’, ‘fantasmas’ metafísicos como el de la Consciencia, el Espíritu, la Voluntad, el Ego, disolviendo el contenido de estos conceptos en fórmulas que enuncian operaciones, realizaciones, fuerzas, tendencias,

especializaciones particulares y precisas. El resultado muestra de manera extraña que es imposible destruir estos conceptos.” (Marcuse, *El hombre unidimensional*). La metafísica es el espectro que acosa al hombre occidental desde los cinco siglos que hace que éste intenta difuminarse en la inmanencia, cosa que no consigue.

ACTO SEGUNDO: “*La Verdad debe ser dicha, el mundo debe volar en pedazos*” (Fichte)

Por tanto, el *gesto* de reconocer el olvido del Ser, y por ello de salir del nihilismo, no es nada que vaya de suyo, nada que sea susceptible de un fundamento racional; *se trata de una decisión moral*, y no abstractamente, sino *concretamente* moral: puesto que en el mundo de la mercancía autoritaria, donde la renuncia al pensamiento es la primera condición de “integración social”, la conciencia es inmediatamente un *acto*, y un acto para el cual es corriente que se juzgue bueno privarse lo bastante de él, ya sea directamente, o bien indirectamente mediante el simpático servicio de aquellos de los que se depende. Ahora que todas las instancias represivas donde la moral se alienaba en moralidad se despedazan, nos es por fin dado poder conocerla en toda su radicalidad originaria, aquella que la designa en tanto la *unidad conformada por las costumbres de los hombres y la conciencia que de ellas tienen*, y en tanto que tal, en tanto que enemigo absoluto de este mundo. Esto se podría expresar en términos más tajantes de la manera siguiente: se combate ya sea por el Espectáculo, o bien sea por el Partido Imaginario; entre ambos no hay nada. Todos aquellos que pueden acomodarse a una sociedad que se acomoda tan bien a la inhumanidad, todos los que se encuentran bien propinando la limosna de su indiferencia tanto a su propio sufrimiento como al de sus semejantes, todos los que hablan del desastre como si se tratara de un nuevo mercado de provechosas salidas, no son nuestros hermanos. Concebimos su *muerte* como un hecho deseable. No tenemos queja de que no se giren hacia la Metafísica Crítica, cosa que podría constituir, en tanto que discurso, un determinado propósito social, sino el rechazar el ver su contenido de verdad, que, estando por doquier, excede toda determinación particular. No hay coartada frente a una tal ceguera; la aptitud metafísica es la cosa mejor compartida del mundo: “no es necesario ser zapatero para saber si te van unos zapatos” (Hegel); rechazar el ejercerla constituye en las condiciones presentes un crimen permanente. Y este crimen, el de la denegación del carácter metafísico de aquello que es, se ha beneficiado de una tan duradera y general

complicidad que se ha vuelto revolucionario *formular* los principios a priori sobre los cuales se funda toda experiencia humana. Aquí nos es preciso recordarlos, para vergüenza de los tiempos.

1. Así como la enfermedad no es manifiestamente la suma de sus síntomas, el mundo no es la suma de sus objetos, de “lo que es el caso”, o de sus fenómenos, sino más bien un carácter del propio hombre. El mundo no existe en tanto que mundo más que para el hombre. Inversamente, no hay *hombre sin mundo*, la situación del Bloom es una abstracción transitoria. Cada cual se encuentra siempre ya proyectado en un mundo del cual hace la experiencia en tanto que totalidad dinámica, y que partiendo del cual, tiene necesariamente una precomprensión, por rudimentaria que sea. Esto lo exige su simple conservación.

2. *El mundo es una metafísica*, es decir, que la manera en que se da en un primer vistazo, o su pretendida neutralidad objetiva, o su simple estructura material, participan ya en una cierta interpretación metafísica que lo constituye. El mundo es siempre el producto de un modo de desvelamiento que hace entrar las cosas a la presencia. Algo así como lo “sensible” solo existe para el hombre más que con respecto a una interpretación suprasensible de lo que es. Evidentemente, esta interpretación no existe de forma separada, no se encuentra en ninguna parte fuera del mundo, ya que ella es quien lo configura. Todo lo visible descansa sobre la invisibilidad de esta representación, que funda aquello que se da a ver, y que desvelándolo vela. La esencia de lo visible no es por tanto nada de visible. Este modo de desvelamiento, por imperceptible que sea, es bastante más concreto que todas las abstracciones coloristas que se querrían pasar por “la realidad”. Lo dado es siempre lo planteado, debe su ser a una afirmación original del Espíritu: “el mundo es mi representación”. En su fondo, es decir, en su surgimiento, el hombre y el mundo coinciden.

3. Lo sensible y lo suprasensible son fundamentalmente lo mismo, pero de forma diferente. Olvidar uno de los dos términos para hipostasiar el otro tiene como consecuencia el hacerlos a ambos abstractos: “destituir lo suprasensible suprime igualmente lo puramente sensible y, por ello, la diferencia entre los dos” (Heidegger).

4. La intuición humana primitiva no es más que la intuición de la representación y la imaginación. La pretendida inmediatez sensible le es posterior. “Los hombres comienzan por ver las cosas solamente tal y como se les aparecen y no tal como son; por ver en las cosas no ellas mismas, sino la idea que se hacen de ellas” (Feuerbach, *Filosofía del porvenir*). La ideología de lo “concreto”, que fetichiza, según sus

diferentes versiones, lo “real”, lo “auténtico”, lo “cotidiano”, las “menudencias”, lo “natural” y otros “retazos de vida”, no es más que el grado cero de la metafísica, la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en una forma popular, su punta de honor espiritualista, su sanción moral, su complemento ceremonial, su motivo universal de consolación y justificación.

5. Es de toda evidencia que “el hombre es un animal metafísico” (Schopenhauer). Por ello no hay que entender, solamente, que se trata del ser para el cual el mundo tiene sentido hasta su insignificancia, o cuya inquietud no se deja apaciguar por nada finito, sino eminentemente que toda su experiencia está tejida en un tejido *que no existe*. He aquí por qué los sistemas propiamente materialistas, así como el escepticismo absoluto, nunca han podido ejercer por sí mismos una influencia ni profunda ni duradera. El hombre ciertamente puede rechazar, durante largos periodos, el hacer conscientemente metafísica, y es así como se las arregla lo más a menudo, pero no puede pasar por completo de ello. “Nada es tan portátil, si se quiere, como la metafísica. [...] Y lo que sería difícil, e incluso rigurosamente imposible, sería no tenerla, sería que alguien no tenga su metafísica, o, al menos, metafísica... Lo que ocurre es que no solo todo el mundo no tiene la misma, lo cual es demasiado evidente, sino que no todo el mundo la tiene del mismo tipo, ni en el mismo grado, ni de la misma naturaleza, ni de la misma cualidad” (Péguy, *Situations*).

6. La metafísica no es la simple negación de lo físico, sino simétricamente su fundamento y su superación dialéctica. El prefijo meta-, que significa tanto “con” como “más allá”, no tiene el sentido de una disyunción, sino de una *Aufhebung* en el sentido hegeliano. Entonces la metafísica no es nada abstracta, puesto que es lo que funda toda concreción; es lo que está tras lo físico y lo hace posible. Ella “sobrepasa la naturaleza para alcanzar lo que está escondido en ella o tras ella, pero solo considera dicho elemento escondido como apareciendo en la naturaleza, y no independientemente de todo fenómeno” (Schopenhauer). La metafísica designa por tanto el simple *hecho* de que el modo de desvelamiento y el objeto desvelado permanecen en un sentido original como “la misma cosa”. Así, ella no es, en su conjunto, nada menos que *la experiencia en tanto que experiencia*, y no es posible más que a partir de una *fenomenología de la vida cotidiana*.

7. Las derrotas que no ha dejado de sufrir y reprimir la ciencia mecánica durante un siglo, tanto en el frente de lo infinitamente grande como en el de lo infinitamente pequeño, han condenado definitivamente el proyecto de establecer una

física sin metafísica. Y es preciso, de nuevo, tras tantos desastres previsibles, reconocer con Schopenhauer que la explicación física que rechaza ver que “tiene necesidad, en tanto tal, de una explicación *metafísica* que le dé la clave de todos sus supuestos [...] llega en todos lados a tropezarse con una explicación metafísica que la suprime, es decir, le quita su carácter de explicación”. “Los naturalistas se esfuerzan en mostrar que todos los fenómenos, incluso los espirituales, son físicos, y tienen razón en ello; su equivocación es el no ver que toda cosa física es igualmente por otro lado un cosa metafísica”. Y leemos las siguientes líneas como una profecía amarga: “cuanto más grandes sean los progresos de la *física*, más vivamente harán sentir la necesidad de una *metafísica*. En efecto, si por una parte un conocimiento más exacto, más extenso, y más profundo de la naturaleza mina y acaba por invertir las ideas metafísicas en curso hasta entonces, sirve por otra parte para poner más clara y completamente en relieve el problema mismo de la metafísica, para desprender de ella más severamente todo elemento físico”.

8. La metafísica mercantil no es una metafísica entre otras, es la metafísica que niega toda metafísica y de entrada a sí misma en tanto que metafísica. Es por esto por lo que es también, de entre todas, la metafísica *más nula*, la que querría hacerse pasar sinceramente por una simple física. La contradicción, es decir, la falsedad, es su carácter más duradero y distintivo, ella, que afirma tan categóricamente lo que no es más que una pura negación. El nihilismo corresponde al período histórico de la *explicitación* de esta metafísica, y de su nulidad. Pero esta explicitación debe también ella misma ser explicitada todavía. Valga decirlo de una vez por todas: no hay mundo mercantil, solo hay un punto de vista mercantil sobre el mundo.

9. El lenguaje no es un sistema de signos, sino la promesa de una reconciliación de las palabras y las cosas. “Sus universales son los elementos primeros de la experiencia, no son tanto conceptos filosóficos como cualidades reales del mundo tal y como lo afrontamos todos los días [...]. Cada universal sustancial tiende a expresar las cualidades que sobrepasan toda experiencia particular, pero que persisten en el espíritu, no bajo la forma de una ficción de la imaginación ni bajo la forma de posibilidades lógicas, sino como la sustancia, la ‘materia’ de la que está hecho nuestro mundo”. De ahí se sigue que la operación por la que un concepto designa una realidad constituye a la vez la negación y una realización del mismo. “El concepto de belleza comprende toda la belleza que no está aún realizada; el concepto de libertad, toda la libertad que no se ha alcanzado aún” (Marcuse, *El hombre unidimensional*). Los universales tienen un

carácter normativo, y es por ello por lo que el nihilismo les ha declarado la guerra. “El *ens perfectissimum* es al mismo tiempo el *ens realissimum*. Cuanto más perfecta es una cosa, más es”. (Lukács, *El alma y las formas*). Lo excelente es más *real*, más *general* que lo mediocre, puesto que realiza más plenamente su esencia: el concepto *unifica*, sí, una variedad, pero la unifica aristocratizándola. El pensamiento crítico es aquel que efectúa la salida del nihilismo a partir de la trascendencia profana del lenguaje y del mundo. Para él, lo trascendente es *que el mundo es*, y lo indecible es *que hay lenguaje*. La conciencia que recorre su tiempo desde el borde de una nada así, lleva asociada una facultad de conflagración poco común. Cada vez que encontró la lengua para comunicarse, la historia conservó la señal. Esencialmente lo que importa es hacer esfuerzos en esta dirección. El lenguaje constituye el envite en tanto teatro del partido decisivo. “Se tratará siempre únicamente de saber si se pueden reconciliar palabra y vida, y de cómo hacerlo” (Brice Parain, *Sobre la dialéctica*).

10. El “imperativo categórico de transformar todas las condiciones por las que el hombre está humillado, esclavizado, abandonado o es despreciable” (Marx), solo puede fundarse desde una definición del hombre como ser metafísico, es decir, abierto a la *experiencia* del sentido. Nadie, ni siquiera esa lombriz del pensamiento que fue durante toda su existencia Hans Jonas, ha dejado de reconocerlo: “filosóficamente, la metafísica ha caído hoy en desgracia, pero no podríamos pasarnos sin ella; luego precisamos de aventurarnos de nuevo en ella. Puesto que solo ella es capaz de decirnos por qué el hombre debe ser, y no tiene por tanto el derecho de provocar su desaparición del mundo o de permitirla por simple negligencia; y también cómo debe ser el hombre a fin de honrar y no traicionar la razón en virtud de la cual él debe ser... De ahí la necesidad renovada de metafísica, que debe, mediante su visión, armarnos contra la ceguera.” (*Sobre el fundamento ontológico de una ética del futuro*).

11. Dicho sea de pasada, la realidad es la unidad del sentido y de la vida.

12. Todo aquello que está separado recuerda que estuvo unido, pero el objeto de este recuerdo se mantiene en el futuro. “El espíritu es aquello que se encuentra, y por tanto lo que se ha perdido” (Hegel).

13. La libertad del hombre nunca ha consistido en poder ir, venir y ocuparse como le plazca —esto es más bien propio del animal, que, entonces, muy significativamente, se dice “en libertad”—, sino a darse forma, a realizar la figura que contiene, o que *quiere*. Ser significa mantener su *palabra*. Toda la vida humana no es más que una apuesta sobre la trascendencia.

Se ha podido, en el pasado, tratar a semejantes enunciados con el desprecio especial y divertido que el filisteo siempre ha reservado para las consideraciones aparentemente desprovistas de toda efectividad. Pero entre tanto, las metamorfosis de la dominación les han conferido una concreción desagradablemente cotidiana. El hundimiento definitivo e histórico, en 1914, del liberalismo realmente existente, ha conducido a la sociedad mercantil —para mantener la *ficción* de su evidencia, para defenderse de los asaltos revolucionarios que manifestaban en todos los países occidentales la incapacidad del punto de vista económico para aprehender el *todo* del hombre, y en fin, para asegurar la reproducción abstracta de sus vínculos— a colonizar con urgencia, y luego con método, toda la esfera del sentido, todo el territorio de la apariencia y finalmente, también, todo el campo de la creación imaginaria. En una palabra, ha debido invertir la totalidad del continente metafísico en el solo fin de asegurar su hegemonía terrestre. Ciertamente, el simple hecho de que el mismo momento de su apogeo, el siglo XIX, haya sido dominado no por la armonía, sino por la hostilidad absoluta, y absolutamente falsa, de las figuras del Artista y del Burgués, constituía en sí una prueba suficiente de su imposibilidad, pero solo los grandes desastres en los cuales se han bañado los primeros decenios de este siglo han cargado su absurdo de los bastantes dolores como para que el edificio entero de la civilización parezca vacilar. La dominación mercantil aprendió de aquellos que la contestaban que no podía ya limitarse a considerar al hombre como simple trabajador, como un factor de producción inerte, sino que más bien debía, para que permaneciera así, organizar todo lo que se extendía en el exterior de la esfera estricta de la producción material. Sea cual sea la manera en que haya tenido, hasta este punto, su repugnancia hacia todo esto, ha debido imponer un brusco *accelerando* al proceso de socialización de la sociedad, y encargarse de todo aquello que hasta entonces había negado que existiera, todo lo que había dejado desdeñosamente a la “actividad improductiva”, a la “fantasía privada”, al arte y a la “metafísica”. En el espacio de algunos años y sin resistencia notable de entrada, la Publicidad ha caído por entero bajo lo arbitrario del protectorado espectacular —es un hecho general que la persecución de ofensivas antiguas raramente es reconocida cuando ellas se arman con medios totalmente nuevos. Habiendo sido desmentida por insensata por los hechos —la interpretación mercantil del mundo—, uno se propone entonces hacerla entrar *en* los hechos. La mística mercantil, que postulaba *formal* y *exteriormente* la equivalencia general de todas las cosas, y la intercambiabilidad universal de todo, habiendo sido pillada a plena luz como pura

negación, como arrazonamiento mórbido, se resuelve hacer que las cosas sean *realmente* equivalentes, y los seres *interiormente* intercambiables. Tras la liquidación sistemática de todo aquello que en la inmediatez encerraba una trascendencia (comunidades, *ethos*, valores, lenguaje, historia) que colocaba peligrosamente a los hombres frente a la exigencia de la libertad, *se* decidió producir industrialmente trascendencias de pacotilla, y traficar con ellas a precio de oro. Nosotros nos mantenemos en el otro extremo de esta larga vigilia de la aberración. Puesto que así como su fracaso es lo que en el pasado ha planteado las bases de la extensión hasta el infinito del mundo de la economía, asimismo el cumplimiento contemporáneo de esta extensión universal lleva el anuncio de su próximo hundimiento.

Este proceso crítico de *realización* de la indigente metafísica mercantil ha sido diversamente designado por los conceptos de “Movilización Total” (Jünger), de “Gran Transformación” (Polanyi) o de “Espectáculo” (Debord) —por el momento, de entre esas máquinas de guerra que nos agrada usar, recurriremos con mucho gusto a este último concepto, que se mantiene, indiscutiblemente, en tanto que *figura* que penetra de manera transversal todas las esferas de la actividad social y donde *el objeto desvelado se confunde con su modo de desvelamiento*. Si la Figura no se deja deducir simplemente de sus manifestaciones, siendo ella misma quien las funda, no obstante no es inútil notar al menos las más superficiales. Es así como la propaganda se puso, desde los años 20, y en los propios términos de sus primeros ideólogos, Walter Pitkin y Edward Filene, a inculcar a los Bloom “una nueva filosofía de la existencia”, a presentarles la sociedad de consumo como “*el mundo de los hechos*”, con el propósito anunciado de contrarrestar la ofensiva comunista. La producción calibrada de mercancías culturales y su fluir constante —el despliegue fulgurante de la industria cinematográfica tiene en esto valor de ejemplo— se encargó de estrechar con júbilo el control de los comportamientos, de difundir los modos de vida adaptados a las nuevas exigencias del capitalismo, y sobre todo de esparcir la ilusión de su viabilidad. El urbanismo se puso como deber edificar el entorno físico controlado por la *Weltanschauung* mercantil. El formidable desarrollo de los medios de comunicación y transporte en esos años comenzó a abolir concretamente el espacio y el tiempo, que oponían una enojosa resistencia a la puesta en equivalencia universal. Los medios de comunicación de masas iniciaron desde entonces el proceso por el cual debían poco a poco concentrar en un monopolio la producción del sentido. Debían, a continuación, y como a cambio, extender a la totalidad de lo visible un modo de desvelamiento particular, cuya esencia es conferir al estado de cosas en vigor una

inquebrantable objetividad, y por ello modelando así, a una escala de ese tipo, un vínculo con el mundo fundado sobre el asentimiento postulado respecto a lo que es. Es preciso aún notar que se multiplican en esta época precisa las primeras menciones literarias de la función represiva de la Jovencita, en Proust, Kraus o Gombrowicz. Y es, en fin, de manera contemporánea, como aparece en las producciones del espíritu la figura del Bloom, tan reconocible en Valéry, Kafka, Musil, Michaux o Heidegger.

Esta fase terminal de la modernidad mercantil se presenta bajo una luz necesariamente contradictoria, puesto que en este proceso *se niega al mismo tiempo que se realiza*. Por un lado cada uno de sus avances contribuye, en este estado, a arruinar un poco más su propio fundamento, la negación de la metafísica, es decir, la estricta disyunción entre sensible y suprasensible. Con la extensión virtualmente infinita del universo de la experiencia, “el contenido de las especulaciones [...] tiende a tener un sentido cada vez más real; sobre la base de la tecnología, la metafísica tiende a devenir física” (Marcuse, *El hombre unidimensional*). La separación de lo sensible y lo suprasensible se encuentra cada día disminuida por las nuevas realizaciones de la industria. “Lo maravilloso y lo positivo (contraen) una sorprendente alianza, y estos dos antiguos enemigos se conjuran para comprometer nuestras existencias en una carrera indefinida de transformaciones y de sorpresas [...] Lo real no está ya claramente acabado. El lugar, el tiempo y la materia, admiten libertades de las que no se tenía hasta hoy ningún presentimiento. El rigor engendra sueños. Los sueños toman cuerpo. Lo fabuloso está en el comercio. La fabricación de máquinas de maravillas hace vivir a miles de individuos”, remarcaba Valéry en 1929 con la desarmante ingenuidad de un tiempo donde el sentido de la vida no había aún devenido un bien de consumo corriente en la cesta de la compra, ni el más gastado de los argumentos de venta. En el momento mismo en que la realización de la abstracción —en el comportamiento mimético del *joven-cool*, la imagen televisada o la ciudad nueva— ofrece a la vista de todos el carácter evidentemente físico de la metafísica, el Biopoder, momento diferenciado del Espectáculo, confiesa avergonzado el carácter político —y que hay un “núcleo metafísico presente en toda política” (Carl Schmitt, *Teología política*)— de lo físico más en bruto, de la “vida nuda”. A este respecto, se trata de un proceso de reunificación de lo sensible y lo suprasensible, del sentido y la vida, del modo de desvelamiento y del objeto desvelado, es decir, de la negación acabada de aquello sobre lo cual se funda la sociedad mercantil, pero al mismo tiempo esta reunificación se lleva a cabo *sobre el terreno mismo de su separación*. Seguidamente, esta pseudorreconciliación no es el

pasaje de cada uno de los términos en el otro, a un nivel superior, sino más bien su supresión pura y simple, que los reúne no en tanto unidos, sino como separados. De modo que, por otro lado, el Espectáculo se presenta como la *realización* de la metafísica mercantil, como la realización de la nada. La mercancía deviene en él efectivamente la forma de aparición de todas las manifestaciones de la vida, la forma de objetividad tanto de objetos como de sujetos —el amor, por ejemplo, aparece en adelante como *intercambio regulado* de jodienda, de favores, de símbolos y de sentimientos, de donde cada contratante idealmente debe extraer un beneficio igual. Ya no se contenta con enlazar exteriormente, mediante la mediación monetaria, procesos independientes de ella. La mercancía, esta “cosa suprasensible aunque sensible” (Marx), se muda en una *cosa sensible aunque suprasensible*. Se impone *realmente* en tanto que “categoría universal del ser social total” (Lukács, *Historia y conciencia de clase*). Poco a poco, su “objetividad fantasmagórica” alcanza a cubrir todo lo que es. Hasta tal punto se revela como *la negación del mundo* dicha interpretación mercantil del mundo, que no tiene otro contenido que la afirmación de la sustancialidad cuantitativa de todas las cosas, es decir la negación de toda diferencia cualitativa y de toda determinación real. El principio según el cual “todo vale” había sido ciertamente siempre la antífona propia del nihilismo, antes de devenir el himno mundial de la economía. Entonces, y esto es una experiencia cotidiana de la que a nadie le es posible sustraerse, hacer entrar a esta interpretación del mundo en los hechos habrá consistido de manera exclusiva en resecar todo de cualquier cualidad, en purgar cada ser de toda significación particular, en reducir todo a la identidad indiferenciada de la equivalencia general, es decir, ni más ni menos, a nada. Aquí ya no hay más esto o aquello, y a la singularidad ya no la encontramos más que como una ilusión. Lo que a partir de ahora aparece ya no se ordena a partir de ninguna organicidad superior, sino que se libra a un abandono infinito al simple hecho de ser sin ser nada. Bajo el efecto de este desastre prometedor, el mundo ha acabado por cobrar el aspecto de un caos de formas vacías. Todos los enunciados que se han podido leer más arriba, y que *se* reputaban alejados de toda efectividad, toman cuerpo en conjuntos de una realidad tangible, abrumadora, y a decir verdad, diabólica. En el Espectáculo, el carácter metafísico de lo existente se aprehende como una evidencia central: el mundo ha devenido *visiblemente* una metafísica. Y hasta a los espíritus más limitados, que tenían por costumbre refugiarse en la confortable objetividad de la lluvia y el buen tiempo, se les hace imposible hablar sin tener que evocar inmediatamente el declive de la sociedad industrial. Ahí, la luz se ha

solidificado, el inaprensible modo de desvelamiento que *produce* todo lo ente *se ha encarnado en tanto que tal*, es decir, independientemente de todo contenido, en un sector propio y tentacular de la actividad social. Lo que es capaz de hacer visible se ha tornado ello mismo visible. Los fenómenos, autonomizándose de lo que manifiestan, es decir, no manifestando más que la nada, aparecen ahí inmediatamente *en tanto que fenómenos*. El entorno de existencia del hombre, la metrópolis, se comprueba él mismo siendo “una formación lingüística, un marco constituido ante todo por discursos objetivados, códigos preestablecidos, gramáticas materializadas” (Virno, *Los laberintos de la lengua*). En fin, “el actuar comunicacional”, habiendo devenido la materia misma del acto de producir, la *realidad* del lenguaje, se ha situado entre el conjunto de las cosas que se pueden experimentar a placer. En este sentido, el Espectáculo es la última figura de la metafísica, donde ésta se objetiva *en tanto que tal*, deviene visible y se muestra al hombre como la evidencia material de la alienación fundamental de lo Común. *Lo que se le escapa al hombre, se alza ante él y le oprime, es, en estas condiciones, su dimensión metafísica*. Pero también ocurre que antes de conseguir alienarse por completo no podría aprehenderla *concretamente*, ni, seguidamente, proyectar reapropiársela. Los días más sombríos nos dispensan la esperanza grosera, precisamente porque son vísperas de victorias.

Desde el momento en que se ha encarnado, la economía debe perecer. Cae bajo la dura ley del reino mortal, y lo sabe. En el estremecimiento de todas las cosas, en las grietas que vemos abrirse por doquier, adivinamos de ahora en adelante las trazas de su próximo naufragio. En lo sucesivo, la dominación mercantil se encuentra comprometida en una guerra sin fin ni esperanza para obstaculizar la necesidad de este proceso. La cuestión no es ya la de saber si va a morir, sino únicamente *cuándo* va a hacerlo. La vida en el seno de un orden así, que ha renunciado a cualquier otra ambición que no sea la de durar un poco más, se distingue por la extrema tristeza que se une a todas sus manifestaciones. Aquí, la supervivencia de la dominación mercantil, que no es más que la prórroga de su agonía, se encuentra por entero suspendida a esta magra circunstancia de que lo que es visible no sea *visto*; entonces ella debe ejercer sobre la totalidad de lo que es un arrazonamiento siempre más brutal. Su soberanía no se despliega más que bajo la amenaza constante de que se explicita su carácter metafísico, de que sea reconocida como lo que es: una tiranía, y la más mediocre que hubo nunca, la tiranía de la servidumbre. Por doquier, los esfuerzos de la dominación por mantener una interpretación del mundo que, habiéndose realizado, se encuentra a su vez sometida a la

interpretación, se orientan hacia la fuerza bruta. La naturalización del modo de desvelamiento mercantil seguramente que en el pasado hubiera exigido una dosis constante de violencia sobre hombres y cosas. Habría sido preciso arrasar, internar, someter, encerrar, embrutecer o deportar a toda la masa de los *fenómenos* que contrarían al nihilismo mercantil. En lo que toca al resto, el aprendizaje del punto de vista de la reificación, de la utilidad, de la separación y de la puesta en equivalencia general se hacía simplemente en el sufrimiento, y esto todo a lo largo de la vida de manera ininterrumpida. Pero ahora lo que ve la luz es una nueva configuración de las hostilidades. La dominación mercantil ya no puede limitarse a mantener congeladas todas sus contradicciones, a hacer de suerte que la alienación, la corrupción y el exilio de todas las cosas vayan de suyo, y reprimir en el hombre toda aspiración hacia el ser. Le es preciso progresar a marchas forzadas, aunque cada paso dado en el sentido de su perfeccionamiento no haga más que aproximar el momento de su ruina. Es preciso considerar que con el Biopoder, que, bajo pretexto de mejorar, de simplificar y alargar la “vida”, la “forma” o la “salud”, apunta a un control social total de los comportamientos, ha jugado su última carta: apoyándose sobre la ilusión cardinal del sentido común, la inmediatez del cuerpo, ha acabado por destruirlo. Todo ha devenido sospechoso desde entonces. Su cuerpo mismo le parece al Bloom como una instancia extraña, que él habita contra su voluntad. Poniendo su supervivencia al precio de la *puesta al trabajo* de la metafísica, la dominación mercantil ha conseguido perder el terreno de su neutralidad, que es el único que le garantizaba poder avanzar victoriosamente: ha hecho de la metafísica una *fuerza material*. En adelante, a cada uno de sus progresos deberá responder una rebelión sustancial que le opondrá poco a poco su *fe*, y que proclamará en un tono o en otro que la humanidad “no puede revivir más que por un acto metafísico que reanime el elemento espiritual que la creó en su existencia primitiva o la mantiene en su forma ideal” (Lukács). Entonces, el orden mercantil, que bebe de todos lados, deberá exterminar, hasta la unificación y la victoria del Partido Imaginario, uno a uno, *físicamente*, en nombre de la lucha contra el terrorismo, el extremismo o las sectas, cada universo metafísico independiente que llegue a manifestarse. Todos los individuos que rechazarán el repantingarse en su inmanencia famélica, en la nada de su diversión, todos aquellos que se impacientarán en renunciar a sus atributos más propiamente humanos, en particular a todo cuidado que fuera más allá del ente, serán excluidos, desterrados, hambreados. Para el resto, bastará mantenerles en un miedo cada vez más feroz. Más que nunca, “los que detentan el poder viven con la terrorífica idea de que no solamente

alguna gente aislada, sino que masas enteras podrían evadirse del miedo: esta sería su caída segura. Esta es la verdadera razón de su rabia ante toda doctrina de trascendencia. El peligro supremo está escondido ahí: que el hombre pierda el miedo. Hay regiones de la tierra donde a la sola palabra metafísica se la acorrala como a una herejía” (Jünger, *Cruce de la línea*). En esta última metamorfosis de la guerra social, donde ya no son solamente las clases, sino las “castas metafísicas” (Lukács, *De la pobreza de espíritu*) las que se confrontan, es inevitable que haya hombres que, de entrada a puñados, luego en mayor número, se reúnan en torno al *proyecto explícito de POLITIZAR LA METAFÍSICA*. Éstos son, desde hoy, la señal de la próxima insurrección del Espíritu.

ACTO TERCERO: “*Debe tenerse una posición con la cual la destrucción no se conciba como punto final, sino como preliminar.*” (Jünger, *El trabajador*)

En el momento en el cual, en el Espectáculo, la dominación mercantil revela su metafísica y se revela *como* metafísica, su desafío verdadero, pasado y presente, es puesto plenamente a luz y se despliega a su vez en tanto tal. Es entonces también que aparece su parentesco con los movimientos mesiánicos, los milenarismos, los místicos, los herejes del pasado o incluso todavía con los cristianos anteriores al cristianismo. Todo el pensamiento revolucionario “moderno” se resuelve ante nuestros ojos en el encuentro del idealismo alemán y el concepto de *Tiqqun*, que designa, en la Cábala luriánica, el proceso de la redención, de la restauración de la unidad del sentido y la vida, de la reparación de todas las cosas *por la acción de los hombres mismos*. En cuanto a su pretendida “modernidad”, ésta no era al final de cuentas sino la represión de su carácter fundamentalmente metafísico. De aquí la ambigüedad de la obra de un Marx o de un Lukács, por ejemplo. Es una regla que el Espectáculo, en el que se ha visto a la violencia *conceptual* del idealismo transformándose en violencia *real*, e incluso *física*, repudia como “idealista” este aspecto preciso del pensamiento de aquellos que no han conseguido suprimir el tiempo. Éste es un criterio seguro para distinguir la crítica consecuente de la pseudocontestación, que se une todo el tiempo a esta sociedad en el ensañamiento de evacuar lo indecible de lo políticamente decible. Los cabrones se reconocen infaliblemente en la rabia que emplean para no comprender nada, para no ver nada, para no entender nada. Mientras viven la angustia, el sufrimiento, la experiencia de la nada, el sentimiento de extrañeza a todo, a lo largo de las innumerable manifestaciones de la negatividad humana, devueltos a las puertas de la Publicidad, con

una sonrisa o una compañía de CRS. En tanto que viven, se les considerará nulos y sin valor. El tragaluz histórico que se abre en el presente es el momento psicológico que pone a luz el contenido de verdad, es decir el poder de estrago, de toda la crítica pasada y presente. La dominación mercantil se aproxima a librar abiertamente la batalla sobre el terreno metafísico, y por lo tanto su disputa deberá postrarse sobre este terreno. Ésta es una necesidad que tiene también poco que ver con la buena voluntad de los militantes que con la resolución de sus teóricos de cartón: tiene que ver con que esta sociedad tiene en sí misma necesidad de este enfrentamiento para encontrar un uso a toda la potencia técnica acumulada. De nuevo se juega una carrera en la que no podemos más contenernos de aplicar la crítica, pero en la que debemos sobre todo comenzar por crearla. Se trata de hacer la crítica *posible* y de nada más. La Metafísica Crítica no es por lo tanto un objeto que entre sobre la escena del mundo en su esplendor definitivo. Es lo que se elabora y se elaborará en la lucha contra el orden presente. *La Metafísica Crítica es la negación determinada de la dominación mercantil.*

Que esta negación se manifiesta sin traicionarse, o que estas fuerzas sean nuevamente desviadas para servir a la extensión regulada del desastre, eso no señala ninguna otra necesidad que la determinación melancólica de algunos elementos libres ligados por la determinación de hacer de su conciencia un uso *práctico*, es decir, en el fondo, de sembrar en el mundo del Espectáculo un Terror inverso de aquello que reina en el presente. Sin embargo, el mero hecho de que, frente a una realidad que ha tomado un giro tan perfectamente sistemático, no puede ser impugnado en sus detalles, no deja lugar a ninguna ambigüedad acerca de la terrible radicalidad de nuestra época. La crítica no tiene otra elección que la de captar las cosas de raíz; y la raíz, para el hombre, es su esencia metafísica. También, cuando la dominación consiste en *ocupar* la Publicidad, en construir pieza por pieza un mundo de hechos, un sistema de convenciones y un modo de percepción independiente de toda otra relación que no sea la suya, sus enemigos se reconocen a sí mismos en la doble ambición de hacer resplandecer en todas partes el aura de familiaridad de lo que pasa todavía por la “realidad”, en la revelación como *construcción*, y de agenciar, en los repliegues de la presente tiranía semiocrática, los espacios simbólicos autónomos del estado de explicitación público, extraños a él, pero pretendientes como él a una validez universal. El *Nosotros* debe en todo lugar hacer espacio al *Se*. Es por eso que trabajamos según nuestras propias inclinaciones, en revelar a la Jovencita como dispositivo *político* de coerción, a la economía como ritual de magia negra, al Bloom como santidad criminal, al Partido Imaginario como portador

de una hostilidad tan invisible como abstracta, o a la panadería de la esquina como aparición sobrenatural. La tarea se trata centralmente de situar todo lo que *se dice*, todo lo que *se hace* y todo lo que *se ve* en su factor natural de irrealidad. Este mundo cesará de ser monstruoso cuando cese de darse por sentado. También toda nuestra teoría se inscribe en la vida cotidiana, en donde debe, siempre y todavía, extraer todo lo familiar que nos corresponde hacer inquietante. Nuestro interés maniaco por los “hechos diversos” puede estar relacionado con esto, porque es en ellos que el habitual sí mismo se arranca al hábito en el que el barniz, de un golpe, salta. La violencia ciega y límpida de un Kipland Kinkel o de un Alain Oreiller testimonia las dosis mortales de esta verdad *negativa* del hombre, a la que la cotidianeidad planificada se superpone invariablemente para sofocar. En esta ofensiva, el lenguaje constituye, hasta cierto punto, el campo de batalla, que consiste, para nosotros, en *minar*. Esta elección no tiene nada de arbitrario, reposa sobre esta observación el que la dominación, que ha sido *obligada* a invertirla, no se ha encontrado jamás a gusto. Si por ciertos aspectos, la presente efectividad de la economía, como su aparente perennidad, reposa sobre la manipulación libre de los signos, y su reducción operante a las señales, aparece así claramente que el éxito definitivo de esta reducción será su muerte. Para que la dominación pueda todavía manejarlos como sus vehículos, los signos deben ocultar cualquier sentido, es decir una trascendencia que porta un modo o cualquier otro más allá del estado de cosas actual, y la amenaza de nulidad. Hay ahí una contradicción, una herida abierta que, explotada con bastante hostilidad, es probable que provoque su pérdida. Nosotros la proveeremos.

Por muchos aspectos, la Metafísica Crítica continúa y termina el debilitamiento emprendido con éxito, después de cinco siglos, por el nihilismo. La constancia con la cual toda fe simple en la realidad se ha encontrado, barrio tras barrio, sacudida primero, luego herida y finalmente arruinada, no le es extraña; no experimenta ningún remordimiento. La Metafísica Crítica no tiene vocación por procurar a los hombre una especie nueva y refinada de consolación. Más bien, su consigna es la de GENERALIZAR LA INQUIETUD. La Metafísica Crítica es ella misma esta inquietud que no se deja concebir como debilidad, o como vulnerabilidad, sino como aquello de donde *toda fuerza* emana. No está hecha para brindar seguridad a los débiles que tienen necesidad de apoyo, sino para llevarlos al combate. Es como el arma, de la que nadie puede decir que servirá sino aquel que se haga de ella. Hay en cada vida que se mantiene en contacto con el Ser una potencia de devastación en la que no *se mide* la intensidad. El proceso que muchos otros antes que nosotros han cometido contra lo real está a punto

de ser ganado, pero, por el enemigo. Por eso es que, en este mal camino, tenemos como punto preliminar, por *encima de todo*, la pulverización de la última estructura palpable de aprehensión de lo existente: la forma cuantitativa abstracta de la mercancía que se ha vuelto “para la conciencia cosificada la forma de aparición de su propia inmediatez, que ella no intenta —en tanto que conciencia cosificada— superar, sino por el contrario se esfuerza, por una ‘profundización científica’ de los sistemas de leyes captables, de fijar y de hacer eterna” (Lukács, *Historia y conciencia de clase*). Hacer que la sabiduría del mundo enloquezca forma indiscutiblemente parte de nuestro programa, pero no es más que la primera línea. La Metafísica Crítica es más bien “ese movimiento espiritual que toma por terreno el nihilismo y se modela sobre él, reflejándolo en el Ser” (Jünger, *Tratado del Rebelde*), esta fuerza necesaria que significa revertir la hegemonía mercantil que se manifiesta *como metafísica*. Solamente este acto de reflejar, de manifestar la realidad como interpretación, como construcción, esta forma de mostrar que la esencia del nihilismo no tiene nada de nihilista, avanza ya más allá del nihilismo. En todas partes donde pone su mirada, la Metafísica Crítica asigna el ser de un signo contrario a la convención dominante. Toda realidad que se le relaciona cambia bruscamente de sentido; las proporciones se invierten: lo que aparece como una *sobra* al margen del Espectáculo se descubre como la cosa más real, lo que *se* consideraba ayer todavía como el mundo mismo se encuentra ahora en su miseria minúscula, lo que parecía firmemente estable comienza a vacilar, lo que semejaba no tener ni un poco más de consistencia que el aire adquiere una presencia basáltica. Así, la Metafísica Crítica da a ver la insignificancia en la que el Espectáculo, esta unidad falsa por su abstracción del sentido y de la vida, ha rechazado todo el ser, no como un hecho en sí mismo insignificante, sino como una situación *política* de servidumbre, una forma *concreta* de la opresión social. De este modo, hace que esta insignificancia entre en posesión de un coeficiente de realidad en el que nada, en este modo, pueda reclamarse. Pero es en verdad toda la no identidad que había sido reprimida en la penumbra del mundo infraespectacular, todo lo que no era ni decible ni admisible en el modo de revelamiento dominante, aquello hace entrar en la presencia, aquello que hace audible, y por lo tanto, real. La Metafísica Crítica crea, a partir de la nada, una plenitud más verdadera, más compacta y más desatada que la aparente plenitud del Espectáculo: la plenitud del desamparo, el absoluto del desastre. Al revelar al sufrimiento humano su significación política, abole como tal y de hecho el presagio de un estado superior. Esto se aplica muy bien a la ansiedad, en la que es la existencia misma la que apunta más allá de lo

existente: una vez que esta experiencia propulsada en el corazón de la Publicidad, lo finito en tanto que tal se desvanece y se recupera como signo de lo infinito.

Pero la transfiguración, de la que la Metafísica Crítica es sinónimo, se opera primero en el hombre que se encuentra desposeído de todo lo que creía suyo, en el Bloom, que reconoce también a la nada que le queda para compartir, como la única cosa que al final de cuentas le ha pertenecido: su indestructible facultad metafísica. La noción de Partido Imaginario, por último, da *cuerpo* al residuo, a la *sobra*, a la coincidencia, a todo lo que cae fuera del plan universal de la economía, del embargo y de la Movilización Total. Así, al mismo tiempo que la doctrina de trascendencia que únicamente permite superar a este mundo y destruirlo, al mismo tiempo que escribe los prolegómenos para toda insurrección futura, al mismo tiempo, así pues, que se afirma como la negación *determinada* de la dominación mercantil, la Metafísica Crítica contiene *ya* en sus manifestaciones presentes la superación positiva que conduce más allá de las zonas de destrucción. “Cada hombre, dice, cuenta con una cierta actividad intelectual, adopta una visión del mundo, una línea de conducta moral deliberada, y contribuye por lo tanto a defender y hacer prevalecer una cierta visión del mundo” (Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*). En consecuencia, la Metafísica Crítica se impondrá como una convocatoria cada vez más intratable y más virulenta para cada Bloom, para traer a su conciencia la visión del mundo subyacente a su modo de vida y además, el rechazo o apropiación, para reconocer a sus compañeros y sus adversarios, es decir, básicamente, de nacer en el mundo. No permitiremos a ninguna persona el lujo de ignorar la significación de su existencia. Todo comprometido a todo. Haremos que los hombres pierdan incluso el gusto de consumir. Por lo tanto, la Metafísica Crítica no se contenta con considerar todas las cosas desde el punto de vista del *Tiqqun*, es decir de la unidad del mundo, de la realización final de todas las cosas, de la inmanencia del sentido de la vida; ella *produce* por su carácter práctico y ejemplar esta unidad, esta realización y esta inmanencia. Ella misma forma parte del mundo del *Tiqqun*. La Metafísica Crítica es en su existencia cotidiana el punto de vista en el cual lo Bello, el Bien y lo Verdadero han cesado ya de ser percibidos contradictoriamente. Porque el nihilismo no es nada más que “la pérdida provisional de la abertura en la cual una cierta interpretación del ser se constituye como interpretación” (Jünger) y que la Metafísica Crítica se presenta como un mandato general para determinarse *a partir* del carácter metafísico del mundo, constituye según su curso propio la *realización* y *superación* del nihilismo, o en términos de esa vieja chatarra de Heidegger, “la

Apropiación de la metafísica”, “la apropiación del olvido del Ser”. Ella determina en un primer tiempo un distanciamiento del mundo como representación y “toma primero la apariencia de una superación de la metafísica (...) Pero lo que se produce en la Apropiación de la Metafísica, y en ella sola, es más bien la *verdad* de la metafísica expresamente devuelta, verdad durable de una metafísica aparentemente repudiada, que no es otra que su *esencia* a partir de ahora reapropiada: su *Morada*. Lo que arriba aquí no es otra cosa que una restauración de la metafísica” (Heidegger, *Contribución a la pregunta por el Ser*).

Para la comunidad de los metafísicos-críticos, ya no hay ahora nada más concreto que esta Apropiación y esta Morada, incluso si ellas se presentan todavía provisionalmente bajo la forma de problemas a resolver, más que de soluciones inmediatamente dadas. En la medida en que las restricciones que continúa imponiéndole esta sociedad, no hay duda de que está construyendo actualmente en algún lugar, en los rincones de las metrópolis, un *ethos* realmente, es decir *colectivamente*, practicado en donde “la Metafísica [forma] parte del ejercicio diario de la vida”. Sería un error denunciar una alternativa confortable a la ofensiva armada. Contrariamente a lo que nos quieren hacer creer algunos izquierdistas presionados, en las condiciones actuales, la cuestión inmediata de la práctica revolucionaria no es la lucha frontal contra la dominación mercantil, porque ésta se desmorona inexorablemente, y “lo que se desmorona, se desmorona, pero no puede ser destruido” (Kafka). Por eso hace falta más bien dejar a esa puta en su insípida descomposición y prepararse para flanquearle, cuando llegue el momento, el golpe fatal del que no se pueda recuperar; lo que supone nada menos que realizar por todos los medios posibles la unidad de las fuerzas particulares que se afrontan actualmente a la hegemonía mercantil, es decir que se trata, en otras palabras, de *realizar el Partido Imaginario*. Por esta sola razón es que “en un mundo de mentira, la mentira no puede ser vencida por su contrario, sino únicamente por un mundo de verdad” (Kafka), incluso aquellos cuya única vocación no es sino la de destruir no tienen otra opción que trabajar en la formación, en el espacio infraespectacular, de similares “mundos de verdad”, si no obstante intentan devenir otra cosa que profesionales del jurado de la contestación social. La elaboración positiva, en medio de las ruinas, de formas de vida, de comunidad y de afectividad independientes y superiores a las aguas heladas de las costumbres espectaculares, es un acto de sabotaje en el que la facultad de fracasar sobre el *imperium* de la abstracción procede sin aparecer. Ella constituye también, en la situación presente, la condición *sine qua non* de

toda contestación eficaz, porque, al menos para agruparse por familias mentales, las oposiciones a esta sociedad no tienen ninguna posibilidad de sobrevivir. Sin embargo, nada sabría retener a los metafísicos-críticos de concentrar toda agitación que ataque explícitamente a la dominación mercantil, y de fomentar a unos de ellos mismos. A cualquier precio renunciaremos a perturbar la sombría ceremonia del mundo. Pero de tales hechos de nuestra parte serían comprendidos como falsos si se les ignorara de tal manera que no tomaran sentido sino en la construcción más vasta de un modo de vida en el que la *guerra* tiene su lugar. La coexistencia pacífica de todas las burlas, que hace de esta época un potente vomitorio, es de las cosas a las cuales tenemos la intención de poner un término sangrante. No resulta tolerable que la verdad y el error continúen viviendo con esta paz del uno *con* el otro. El compromiso mutuo de tantos metafísicos tan visceralmente irreconciliables en la capilla barroca del Espectáculo forma parte de los medios que comanda el enemigo para vencer a los más vivientes. Los hombres deben ponerse de acuerdo sobre la redacción de sus desacuerdos, trazar las fronteras netas entre las diferentes patrias metafísica, y poner así fin al mundo de la confusión, en el que nadie es capaz de reconocer ni a sus hermanos ni a sus enemigos. Las interminables disputas entre teólogos constituyen con toda evidencia un modelo de vida social. La utopía de Tlön no nos es desagradable. No le otorgamos ningún precio al amor de aquellos que no fueron capaces de odiar, ni paz a aquellos que jamás han combatido. También, en nuestro desafío por hacer que “el rechazo utópico del mundo de la convención se objetive en una realidad igualmente existente y que el rechazo polémico obtenga así la forma de una estructuración” (Lukács, *Teoría de la novela*), la búsqueda de oportunidades para discutir *con* aquellos cuya metafísica nos es objetivamente adversa, no tiene menos importancia que la búsqueda de nuestros hermanos esparcidos en el Exilio. El objeto de la comunidad auténtica no puede ser otra cosa que la construcción consciente del común mismo, es decir de la creación del mundo, o para ser exactos, la creación de *un* mundo. Es por esto que los metafísicos-críticos ponen un cuidado muy particular a componer *en conjunto* el alfabeto verdadero cuya aplicación otorgará a las cosas, a los seres y a los discursos, una significación, es decir para reconstituir en la realidad un orden oculto, tal que la existencia cese de abrumarles y se presente finalmente bajo la forma familiar de figuras, más que de gules, en el sentido de Gombrowicz. En definitiva se trata de elevar la afinidad electiva hasta la construcción libre de un modo de desarrollo común de la realidad. Hace falta hacer nuestras percepciones individuales y de nuestros sentimientos morales una *obra*

colectiva. Tal es la tarea. Pero ya, hemos encontrado, con la sensación *objetiva* del mal, el inexorable enfriamiento del vicio, aquel de una cogida con una Jovencita, o de hacer las compras en un supermercado. En cada uno de nuestros enemigos, el posmoderno, la Jovencita, el sociólogo, el *manager*, el burócrata, el artista o el intelectual, todos defectos que pueden muy bien entrar en la composición de un solo y mismo cabrón, nosotros no *vemos* más que su metafísica. Nuestro “poder de alucinación voluntaria” ha llegado hasta tal grado de coherencia en el que, actualmente, todo lo que hablamos de lo que hacemos —y los tiempos mesiánicos no son otra cosa: *la reducción del elemento del tiempo en el elemento del sentido*. Aquellos que creen poder edificar un mundo nuevo sin elaborar un lenguaje nuevo se engañan: todo ese mundo está contenido en su lenguaje. El nuestro no esconde más que los otros su vocación imperialista: toda poesía, todo pensamiento, todo imaginario que no llega a entrar en la efectividad, cuando ésta se ha vuelto *posible*, se encuentra incluso por debajo del rango irrisorio de la melindrería. Roger Gilbert-Lecomte entrega a esta observación una expresión a la cual no tenemos nada que quitarle: “el nacimiento del pensamiento concreto (metafísico experimental), sacando su visión de su expresión artística, transformará su saber en poder”. Remarca también que “el metafísico experimental se coloca sobre su desequilibrio que le otorga tantos puntos de vista diferentes sobre la realidad”. Muy cierto. Un mundo hecho de ideas es también un mundo a la merced de las ideas, siempre que sean imperiosas. El asunto que nos absorbe, en definitiva, es la realización de la utopía *concreta* de un mundo en el que cada uno de los grandes metafísicos, cada uno de los grandes “lenguajes de la creación”, entre los cuales no hay “ni superación ni doblamiento” (Péguy), podrá, finalmente, y en el pleno sentido del término, *habitar* el mundo, disponer de un reino y perderse sin contención en las inagotables guerras santas, escisiones, sectas y herejías, donde la inmanencia del sentido de la vida será encontrado, donde el lenguaje alcanzará el Ser y el Ser el lenguaje, donde cada comunidad será un repliegue en lo Común reapropiado, donde el hombre, renunciando a recubrir su insoluble relación con el mundo por la mentira débil y grosera de la propiedad privada, se abrirá verdaderamente a la experiencia de la angustia, del éxtasis y del abandono. Que la vida no ame la conciencia que se tiene de ella y que la forma se experimente todavía como sufrimiento, denuncia un tiempo en el cual la duración se rechaza. En cuanto a nosotros, anunciamos un mundo en el que el hombre abrazará su destino como el juego trágico de su libertad. No hay ninguna otra vida más propiamente humana que aquélla. Sin ninguna duda, los metafísicos-críticos llevan en su insensatez

este mañana del desastre. E incluso aunque debamos sucumbir a las potencias que este mundo ha desencadenado contra nosotros, al menos hemos presagiado estos tiempos felices en los que ya no habrá más metafísica, porque todos los hombres serán los metafísicos, detentores vivientes del Absoluto. Se comprenderá entonces que hasta aquí, *nada de esto ha sucedido*.

¿Podría nacer cierta metafísica crítica como una ciencia de los dispositivos?

I

¿Qué pasa exactamente en Teoría del Bloom? Una tentativa de historizar la presencia, de tomar acto, para empezar, del estado actual de nuestro ser-en-el-mundo [être-au-monde]. A Teoría del Bloom le han precedido otras tentativas, de las cuales, la más notable, tras Los conceptos fundamentales de la metafísica de Heidegger, es ciertamente El mundo mágico de De Martino. Sesenta años antes de la Teoría del Bloom, el antropólogo italiano ofrecía una contribución hasta hoy inigualada para la historia de la presencia. Pero mientras que filósofos y antropólogos conducen a esto, a la constatación de dónde estamos en lo que respecta al mundo, a la constatación de nuestro propio hundimiento, nosotros consentimos en esto puesto que es de ahí desde donde partimos.

De Martino hace como si creyera en toda la fábula moderna del sujeto clásico, del mundo objetivo, etc., siendo en esto un hombre de su época. Distingue por tanto entre dos épocas de la presencia, la que transcurre en el « mundo mágico », primitivo, y la del « hombre moderno ». Todo el malentendido occidental en lo que respecta a la magia y más en general a las sociedades tradicionales, dice en sustancia De Martino, se debe al hecho de que pretendemos aprehenderlos desde fuera, a partir del presupuesto moderno de una presencia adquirida, de un ser-en-el-mundo garantizado, sostenido en una neta distinción entre el yo y el mundo. En el universo tradicional mágico, la frontera que constituye al sujeto moderno como un sustrato sólido, estable, asegurado en su ser-ahí, ante el cual se extiende un mundo relleno de objetividad, es aún un problema. Está por conquistar, por fijar; la presencia humana está constantemente amenazada, se experimentan en un perpetuo peligro. Y esta labilidad la pone a merced de toda percepción violenta, de toda situación saturada de afectos, de todo acontecimiento inasimilable. En casos extremos, conocidos bajo diversos nombres en las civilizaciones primitivas, el ser-ahí está totalmente engullido por el mundo, por una emoción, por una percepción. Es eso que los Malayos llaman *latah*, los Tunguses *olon*, ciertos Melanesios *atai*, y lo vinculado, llamándolo los mismos Malayos, el *amok*. En tales estados, la presencia singular disminuye completamente, entra en indistinción respecto a los fenómenos, se deshace en un simple eco, mecánico, del mundo de alrededor. Así un *latah*, un cuerpo afectado de *latah*, pone la mano sobre la llama apenas esbozado el gesto de hacerlo o, encontrándose de golpe frente a un tigre al final de un sendero, se pone él mismo a imitarlo furiosamente, poseído como está por esta percepción inesperada. Se relatan también casos de *olon* colectivo: durante el entrenamiento de un regimiento cosaco por un oficial ruso, los hombres del regimiento, en vez de ejecutar las órdenes del coronel, se ponen repentinamente a reflejarlas repitiéndolas a coro; y cuanto más los injuria el oficial, irritándose por su rechazo a obedecer, más le reflejaban ellos sus injurias y más imitaban su cólera. De Martino caracteriza así el *latah*, usando estas categorías aproximativas: « la presencia tiende a permanecer polarizada sobre un cierto contenido, no alcanza a ir más allá y por consiguiente desaparece y abdica en tanto que presencia. La distinción entre presencia y mundo que se torna presente se desploma ».

Existe por tanto, para De Martino, un « drama existencial », un « drama histórico del mundo mágico », que es un drama de la presencia; y el conjunto de las creencias, técnicas e instituciones mágicas están ahí para responder a ello: para salvar, proteger o restaurar la presencia mermada. Esas cosas están por tanto dotadas de una eficacia propia, de una objetividad inaccesible para el sujeto clásico. Una de las maneras que tienen los indígenas Mota de superar la crisis de la presencia provocada por cierta reacción viva emocional, será de este modo asociar, con el que ha sido la víctima, la cosa que ha sido la causa de todo, o algo que la represente. En el curso de una ceremonia, tal cosa será declarada atai. El Chamán instituirá una comunidad de destino entre estos dos cuerpos que en adelante estarán indisoluble y ritualmente unidos, hasta el punto de que en el idioma indígena atai significa lisa y llanamente alma. « La presencia que se arriesga a perder todo horizonte se reconquista incorporando su unidad problemática a la unidad problemática de la cosa », concluye De Martino. Esta práctica banal, la de inventarse un alter ego objetal [objectal], es lo que los Occidentales esconderán bajo el apodo de « fetichismo », rehusando comprender que el hombre « primitivo » se recompone mediante la magia, reconquista una presencia. Volviendo a representarse el drama de su presencia en disolución, aunque esta vez acompañado, sostenido por el Chamán — por ejemplo en el trance— pone en escena esta disolución de tal modo que vuelve a ser su dueño. Lo que el hombre moderno reprocha tan dolorosamente al « primitivo », después de todo, no es tanto su práctica de la magia como la audacia de otorgarse un derecho juzgado obsceno: el de evocar la labilidad de la presencia, y con ello hacerla participable. Y es que los « primitivos » se han dado los medios de superar el tipo de desamparo cuyas imágenes más familiares son el moderno despojado de su portátil, la familia pequeño-burguesa privada de tele, el automovilista con el coche rallado, el cuadro sin oficina, el intelectual sin la palabra o la Jovencita sin su bolso.

Pero De Martino comete un error inmenso, un error de fondo sin duda inherente a toda antropología. De Martino ignora la amplitud del concepto de presencia; la concibe aún en tanto atributo del sujeto humano, lo cual le lleva inevitablemente a oponerle el « mundo que se hace presente ». La diferencia entre el hombre moderno y el primitivo no consiste, como dice De Martino, en que el segundo se encontraría en falta [en défaut] con respecto al primero, no habiendo aún adquirido la seguridad de éste. Consiste por el contrario en que el « primitivo » demuestra tener mayor apertura, una mayor atención hacia el VENIR A LA PRESENCIA DE LOS ENTES, y por tanto, en consecuencia, mayor vulnerabilidad a las fluctuaciones de ésta. El hombre moderno, el sujeto clásico no es un salto fuera de lo primitivo, es solamente un primitivo que se ha hecho indiferente al acontecimiento de los seres, que ya no sabe más acompañar el venir a la presencia de las cosas, que es pobre en mundo. De hecho, toda la obra de De Martino está atravesada por un amor infeliz hacia el sujeto clásico. Infeliz porque De Martino tiene, como Janet, una comprensión demasiado íntima del mundo mágico, una demasiado infrecuente sensibilidad al Bloom, como para no sentir plenamente, secretamente, sus efectos. Lo que ocurre es que cuando en la Italia de los años cuarenta se es un macho, es cierto que más bien se tiene interés en callar esta sensibilidad y en confesar una pasión desenfadada por la plasticidad majestuosa y en adelante admirablemente kitsch del sujeto clásico. Así, De Martino se ha acorralado en la postura cómica de denunciar el error metodológico de querer aprehender el mundo mágico desde el punto de vista de una presencia asegurada, conservando ésta como horizonte de referencia. En última instancia, hace suya la utopía moderna de una objetividad purificada de toda subjetividad y de una subjetividad exenta de toda objetividad.

En realidad la presencia no es un atributo del sujeto humano, y lo es tan poco que es lo que se da. « El fenómeno a retener, aquí, no es ni el simple ente, ni su modo de ser presente, sino la entrada en presencia, entrada siempre nueva, cualquiera que sea el dispositivo histórico donde aparece lo dado » (Reiner Schürmann, El principio de anarquía). Así se define el ek-stasis [ek-stase] ontológico del ser-ahí humano, su co-pertenencia a cada situación vivida. La presencia en sí misma es INHUMANA. Inhumanidad que triunfa en la crisis de la presencia, cuando el ente se impone en toda su aplastante insistencia. La donación de la presencia, entonces, no puede ya ser más acogida; toda forma-de-vida, es decir, toda manera de acoger esta donación, se disipa. Lo que hay que historizar no es entonces el

progreso de la presencia hacia la estabilidad final, sino las diferentes maneras en que ésta se da, las diferentes economías de la presencia. Y si hay hoy, en la era del Bloom, una crisis generalizada de la presencia, es solo en virtud de la generalidad de la economía en crisis: LA ECONOMÍA OCCIDENTAL, MODERNA, HEGEMÓNICA, DE LA PRESENCIA CONSTANTE. Economía donde lo propio es la denegación de la posibilidad misma de su crisis por el chantaje al sujeto clásico, regente y medida de todas las cosas. El Bloom acusa históricamente el fin de la efectividad social-mágica de este chantaje, de esta fábula. La crisis de la presencia entra de nuevo en el horizonte de la existencia humana, pero no SE la responde de la misma forma que en el mundo tradicional, no SE la reconoce como tal.

En la era del Bloom la crisis de la presencia se cronifica y se objetiva en una inmensa acumulación de dispositivos. Cada dispositivo funciona como una prótesis ek-sistencial que SE administra al Bloom para permitirle sobrevivir en la crisis de la presencia sin que se aperciba de ella, para permitirle permanecer ahí día tras día sin no obstante sucumbir —un portátil, un psi, un amante, un sedante o un cine, son el tipo de muletas, del todo razonables, y con tal que se puedan recambiar a menudo. Tomados de forma singular, los dispositivos son otras tantas murallas erigidas contra el acontecimiento de las cosas; tomados en masa, son el hielo seco que SE esparce sobre el hecho de que cada cosa, en su venir en presencia, porta consigo un mundo. Lo objetivo: mantener a toda costa la economía dominante mediante la gestión autoritaria, en todo lugar, de la crisis de la presencia; instalar planetariamente un presente contra el libre juego del venir a la presencia. En una palabra: EL MUNDO SE ACARTONA.

Desde que el Bloom se ha insinuado en el corazón de la civilización, SE ha hecho todo lo posible para aislarlo, neutralizarlo. Muy a menudo, y muy biopolíticamente, se lo ha tratado como una enfermedad: primero se lo ha llamado psicastenia, con Janet, y luego esquizofrenia. Hoy SE prefiere hablar de depresión. Las cualificaciones cambian, ciertamente, pero la maniobra es siempre la misma: reducir las manifestaciones demasiado extremas del Bloom a puros « problemas subjetivos ». Circunscribiéndolo como enfermedad, SE lo individualiza, SE lo localiza, SE lo reprime [refoule] de tal manera que ya no pueda ser asumible de forma colectiva, comúnmente. Si se mira bien, la biopolítica nunca ha tenido otro objeto: garantizar que nunca se constituyan mundos, técnicas, dramatizaciones compartidas, magias en el seno de las cuales la crisis de la presencia pueda ser superada, asumida, pueda devenir un centro de energía, una máquina de guerra. La ruptura de toda transmisión de la experiencia, la ruptura de la tradición histórica está en ello salvajemente mantenida para asegurar que en todo el Bloom sea siempre librado, remitido a « sí mismo », a su propia y solitaria burla, a su agobiante, mítica « libertad ». Existe todo un monopolio biopolítico de los remedios a la presencia en crisis, que está siempre presto a defenderse con la última violencia.

La política que desafía este monopolio toma como punto de partida y centro de energía la crisis de la presencia, el Bloom. Esta política la calificaremos de extática. Su objeto no es el de reflotar abstractamente, a golpe de representaciones, la presencia humana en disolución, sino el de la elaboración de magias participables, de técnicas de habitación ya de no de un territorio, sino de un mundo. Y es esta elaboración, la del juego entre las diferentes economías de la presencia, entre las diferentes formas-de-vida, lo que exige la subversión y la liquidación de todos los dispositivos.

Aquellos que aún reclaman una teoría del sujeto, como una última prórroga ofrecida a su pasividad, harían mejor en comprender que en la era del Bloom, una teoría del sujeto ya no es posible sino como teoría de los dispositivos.

II

He creído durante mucho tiempo que lo que distinguía la teoría de, pongamos, la literatura, era su impaciencia al transmitir contenidos, su vocación de hacerse comprender. Esto especifica efectivamente a la teoría, la teoría como la única forma de

escritura que no sea una práctica. De ahí la incumbencia infinita de la teoría, que puede decir de todo sin que finalmente esto nunca conlleve consecuencias; para los cuerpos, se entiende. Se verá bastante bien cómo nuestros textos no son ni teoría ni su negación, simplemente son otra cosa.

¿Cuál es el dispositivo perfecto, el dispositivo-modelo a partir del cual ya no podría subsistir ningún malentendido sobre la propia noción de dispositivo? El dispositivo perfecto me parece que es la AUTOPISTA. En ella coinciden el máximo de circulación y el máximo del control. Nada se mueve en ella que no sea incontestablemente « libre » y a la vez esté estrictamente fichado, identificado, individuado en un fichero exhaustivo de matriculaciones. Organizado en red, dotado de sus propios puntos de abastecimiento, de su propia policía, de espacios autónomos neutros, vacíos y abstractos, el sistema de autopistas representa directamente el territorio, como registrado en bandas que atraviesan el paisaje, una heterotopía, la heterotopía cibernética. Todo ahí ha sido cuidadosamente parametrizado para que nunca pase nada. El fluir indiferenciado de lo cotidiano solo es puntuado por la serie estadística, prevista y previsible de los accidentes de los que SE nos tiene tanto más informados cuanto que nunca somos testigos de ellos, cuanto que no son entonces vividos ya como acontecimientos, muertes, sino como una perturbación pasajera de la que todo rastro será borrado en una hora.

Por lo demás, nos recuerda la Seguridad en carreteras, se muere bastante menos sobre las autopistas que sobre las nacionales; y apenas los cadáveres de animales aplastados, que se advierten por la ligera dislocación que inducen en la dirección de los coches, nos recuerdan qué es lo que quiere decir PRETENDER VIVIR AHÍ DONDE LOS DEMÁS PASAN. Por otra parte, cada átomo de flujo molecularizado, cada una de las mónadas impermeables del dispositivo, no tiene ninguna necesidad de que se le recuerde que su interés es el de desfilar [filer: fluir, etc.]. La autopista, con sus largas curvas, su uniformidad calculada y señalizada, está por entero configurada para reducir todas las conductas a una sola: la cero-sorpresa, prudente y lisa, encaminada hacia un lugar de llegada, habiendo recorrido el total a una velocidad media y regular. Sin embargo, un ligero sentimiento de ausencia, de una punta a otra del trayecto, como si no se pudiera permanecer en un dispositivo sino atrapado por la perspectiva de salirse de él, sin nunca haber estado verdaderamente ahí. Al final, más que la abstracción de toda distancia, el puro espacio de la autopista expresa la abstracción de todo lugar. En ninguna parte SE ha realizado tan perfectamente la sustitución de los lugares por su nombre, por su reducción nominalista. En ninguna parte la separación habrá sido tan móvil, tan convincente, y habrá estado tan armada de un lenguaje, el de la señalización viaria, tan poco susceptible de subversión. La autopista, entonces, como utopía concreta del Imperio cibernético. Y pensar que hay gente que ha podido oír hablar de « autopistas de la información » sin sentir ahí la promesa de una total 'policiamiento' [del francés (jerga): flicage; de flic = poli, madero]...

El metro, la red metropolitana, es otra suerte de megadispositivo, esta vez subterráneo. No tenemos ninguna duda de que, vista la pasión policial que desde Vichy nunca abandonó el RATP [consorcio de transportes en París], se haya insinuado en todas sus plantas y hasta en sus entresuelos una cierta conciencia de este hecho. Es así como podríamos interpretar hace algunos años, en los corredores del metro de París, una extensa comunicación de la RATP, adornada con un león ostentando una pose real. El título de la noticia, escrito en caracteres gruesos y extraordinarios, estipulaba: «AMO DE SUS LUGARES ES QUIEN LOS ORGANIZA ». Quien se dignaba a pararse se veía informado por la intransigencia con la cual esta concesión administrativa se aprestaba a defender el monopolio de la gestión de su dispositivo. Desde entonces,

parece que el Weltgeist [« espíritu del mundo »] haya también realizado progresos entre los émulos del servicio de Comunicación de la RATP, ya que todas las campañas fueron firmadas en lo que sigue con « RATP, el espíritu libre ». El « espíritu libre » —singular fortuna de una fórmula que ha pasado de Voltaire hasta la reclamación por los nuevos servicios bancarios, pasando por Nietzsche—, tener el espíritu libre más que ser un espíritu libre: he aquí lo que exige el Bloom, ávido de bloomificación. Tener el espíritu libre, es decir: el dispositivo se hace cargo de aquellos que se le someten. Existe un confort asociado con ello, y es el de poder olvidar, hasta nueva orden, que se está en el mundo.

En cada dispositivo hay una decisión que se esconde. Los Amables Cibernéticos [Gentils Cybernéticiens] del CNRS [« el » centro nacional de investigación científica francés] transforman esto así: « el dispositivo puede ser definido como la concretización de una intención mediante la puesta en práctica de entornos acondicionados » (Hermès, nº 25). El flujo es necesario para el mantenimiento del dispositivo, puesto que es detrás suyo donde se esconde dicha decisión. « No hay nada tan básico para la supervivencia del shopping [ir de compras] como un flujo regular de clientes y productos », observan los cabrones [salopard] del Harvard Project on the City *. Pero asegurar la permanencia y la dirección del flujo molecularizado, enlazar entre sí los diferentes dispositivos, exige un principio de equivalencia, un principio dinámico distinto al de la norma en curso en cada dispositivo. Este principio de equivalencia es la mercancía. La mercancía, es decir, el dinero como aquello que individúa, que separa todos los átomos sociales, que los coloca solos frente a su cuenta bancaria como el cristiano lo estaba ante su Dios: el dinero que nos permite al mismo tiempo entrar continuamente en todos los dispositivos y, en cada entrada, dejar rastro de nuestra posición, de nuestro paso. La mercancía, es decir, el trabajo, que permite contener al mayor número de cuerpos en un cierto número de dispositivos estandarizados, de forzarlos a pasar dentro y a permanecer ahí, cada uno organizando su propia trazabilidad mediante el CV —¿no es cierto, por lo demás, que trabajar hoy no es ya tanto hacer cierta cosa como ser cierta cosa, y de entrada estar disponible? La mercancía, esto es: el reconocimiento [reconnaissance: reconocimiento, agradecimiento] gracias al que cada cual se autogestiona su sumisión a la policía de las cualidades, y mantiene, con los demás cuerpos, una distancia prestidigitadora, lo suficientemente grande como para neutralizarse pero nunca tanto como para excluirlo de la valorización social. Guiado de esta forma por la mercancía, el flujo de los Bloom impone como quien no quiere la cosa la necesidad del dispositivo que lo comprende. Todo un mundo fósil sobrevive en esta arquitectura que no tiene ya necesidad de celebrar el poder soberano, ya que ella misma es, en adelante, el poder soberano: le basta con configurar el espacio, la crisis de la presencia hace el resto.

Bajo el Imperio, sobreviven las formas clásicas del capitalismo, pero como formas vacías, como puros vehículos al servicio del mantenimiento de los dispositivos. Su cualidad de remanente no debe engañarnos: no se basan en sí mismos, han devenido función de otra cosa. EN ADELANTE, EL MOMENTO POLÍTICO DOMINA AL MOMENTO ECONÓMICO. El envite supremo no es ya el de la extracción de plusvalía, sino el del Control. El nivel de extracción de la plusvalía ya solamente indica el nivel de Control que localmente es su condición. El Capital no es ya más que un medio al servicio del Control generalizado. Y si aún existe un imperialismo de la mercancía, se hace sentir ante todo como imperialismo de los dispositivos: imperialismo que responde a una necesidad: la de la NORMALIZACIÓN TRANSITIVA DE TODAS LAS SITUACIONES. Se trata de extender la circulación entre los dispositivos, puesto ella es el mejor vector de la trazabilidad universal y del orden de los flujos. Ahí también, nuestros Amables Cibernéticos tienen el arte de la fórmula: « de forma general, el

individuo autónomo, concebido como portador de una intencionalidad propia, aparece como la figura central del dispositivo. [...] Ya no se orienta al individuo, es el individuo quien se orienta en el dispositivo ».

Y nada tienen de misterioso las razones por las cuales los Bloom se someten tan masivamente a los dispositivos. Por qué, algunos días, en el supermercado, no robo nada...; bien suceda que me sienta demasiado débil o bien que esté perezoso: no robar es un confort. No robar supone disolverse absolutamente en el dispositivo, conformarse con él para no verse obligado a sostener la relación de fuerzas que conlleva: la relación entre un cuerpo y el agregado compuesto por empleados, guardia de seguridad y, eventualmente, la policía. Robar me fuerza a una presencia, a una atención, a un nivel de exposición de mi superficie corporal al cual, en ciertos días, no puedo recurrir. Robar me fuerza a pensar mi situación. Y hay veces que no tengo la energía para ello. Entonces pago, pago para ser dispensado de la experiencia misma del dispositivo en su realidad hostil. Lo que de hecho adquiero es un derecho a la ausencia.

III

«Aquello que puede ser mostrado no puede ser dicho»

Wittgenstein

«El decir no es lo dicho (le dire n'est pas le dit)»

Heidegger

Existe un enfoque materialista del lenguaje que parte de que lo que percibimos no es separable de lo que sabemos de ello. La Gestalt ha mostrado desde hace tiempo cómo, frente a una imagen confusa, el hecho de que se nos diga que puede representar o bien un hombre sentado sobre una silla o bien una lata de conservas a medio abrir, nos basta para hacer que aparezcan ante nosotros bien una cosa, bien la otra. Las reacciones nerviosas de un cuerpo, y por ello, ciertamente, su metabolismo, están estrechamente ligados al conjunto de sus representaciones, si no directamente dependen de él. Debemos admitir esto no tanto para admitir el valor de cada metafísica como su significación vital, su incidencia en términos de formas de vida.

Tras esto, imaginemos una civilización cuya gramática llevara en su centro una suerte de vicio, especialmente en el empleo del verbo más corriente de su vocabulario; un defecto tal que todo sería percibido no solo falsamente, sino en la mayor parte de los casos de una forma mórbida. Imaginemos qué ocurriría entonces con la común fisiología de sus usuarios, con las patologías mentales y relacionales, con la disminución vital a la que éstos se verían expuestos. Una tal civilización sería ciertamente inviable, y por allí por donde se extendiera no produciría más que desastre y desolación. Esta civilización es la occidental y el verbo es, simple y llanamente, el verbo ser. El verbo ser no ya en sus empleos de auxiliar o de existencia —esto es—, empleos que son relativamente inofensivos, sino en los empleos de atribución —esta rosa es roja— y de identidad —la rosa es una flor—, que permiten las más puras falsificaciones. En el enunciado « esta rosa es roja », por ejemplo, presto al sujeto « rosa » un predicado que no es el suyo, que es más bien un predicado de mi percepción: soy yo, que no soy daltónico, que soy « normal », quien percibe esta longitud de onda como « rojo ». Decir « percibo la rosa como rojo », ya sería menos capcioso. En cuanto al enunciado « la rosa es una flor » me permite borrarla de forma oportuna tras la operación de clasificación que yo hago. Convendría más bien decir: « clasifico esta rosa entre las flores » —que es la formulación común en las lenguas eslavas. A continuación, se hace bien evidente que los efectos del es de identidad tienen un alcance emocional muy distinto cuando permiten decir, de un hombre que tiene la piel blanca, «es un Blanco », de alguien que

tiene dinero, « es un rico », o de una mujer que se comporta algo libremente, « es una puta ». Y esto no se dice en absoluto para denunciar la supuesta « violencia » de tales enunciados, preparando así el advenir de una nueva policía de la lengua, de una political correctness ampliada, que esperaría que cada frase llevara consigo su propia garantía de cientificidad. De lo que se trata es de saber qué se hace, que SE nos hace, cuando se habla; y de saberlo juntos.

Korzybscki califica de aristotélica a la lógica que subyace a estos empleos del verbo ser. Nosotros la denominaremos simplemente « la metafísica ». Y de hecho no estamos lejos de pensar, como Schürmann, que « la cultura metafísica en su conjunto se revela como una universalización de esa operación sintáctica, la atribución predicativa ». Lo que se juega en la metafísica, y especialmente en la hegemonía social del es de identidad, es tanto la negación del devenir, como del acontecimiento de las cosas y de los seres —«¿estoy fatigado? De entrada esto no quiere decir gran cosa. Puesto que mi fatiga no es mía, no soy yo quien está fatigado. « Hay lo fatigante ». Mi fatiga se inscribe en el mundo bajo la forma de una consistencia objetiva, de un blando espesor de las propias cosas, del sol y la carretera que asciende, del polvo y las piedras. » (Deleuze, Dires et profiles. 1947). En lugar del acontecimiento (« hay lo fatigante ») la gramática metafísica nos forzará a decir un sujeto y luego a aplicarle su predicado: «[yo] estoy fatigado» —esto es: el acondicionamiento de una posición de repliegue, de elipsis del ser-en-situación, de borramiento de la forma-de-vida que se enuncia tras su enunciado, tras la pseudo-simetría autárquica de la relación sujeto-predicado. Naturalmente que es a la justificación de este escamoteo a lo que se dedica el comienzo de la Fenomenología del espíritu, piedra angular del rechazo [refoulement] occidental de la determinidad y de las formas-de-vida, auténtica propedéutica para toda ausencia futura. « A la cuestión ¿qué es el ahora? —escribe nuestro Bloom en jefe— responderemos, por ejemplo: el ahora es la noche. Para probar la verdad de esta certeza sensible será suficiente con una simple experiencia. Anotamos por escrito esta verdad. Una verdad no pierde nada siendo escrita, y tampoco por ser conservada. Veamos de nuevo esta verdad a mediodía, deberemos decir que voló ». Aquí, la grosera jugarreta consiste en reducir como quien no quiere la cosa la enunciación al enunciado, postular la equivalencia entre el enunciado hecho por un cuerpo en situación, esto es, del enunciado en tanto acontecimiento, y el enunciado objetivado, escrito, que perdura como rastro, en la indiferencia respecto a toda situación. Entre el uno y el otro, se cuelan, por el desagüe, el tiempo, la presencia. En De la certeza, el último escrito de Wittgenstein, cuyo título suena como una suerte de respuesta al primer capítulo de la Fenomenología del espíritu, éste profundiza en la cuestión. Es en el parágrafo 588: « Pero empleando las palabras 'Sé que esto es un...', ¿no se trataría de unas palabras donde digo que me encuentro en un cierto estado? Mientras que la simple afirmación: 'Esto es un...' no lo dice. Y sin embargo, tras una afirmación de este género, a menudo se suele preguntar: '¿Cómo lo sabes?' — 'Pero de entrada, por esta sola razón: el hecho de que lo afirme da a conocer que creo saberlo.' — Lo que se podría expresar así: en un zoológico, se podría poner el letrero: 'Sé que esto es una cebra.' 'Sé' solo tiene sentido cuando sale de la boca de una persona.»

El poder, que se ha hecho heredero de toda la metafísica occidental, el Imperio, extrae de ella toda su fuerza así como la inmensidad de sus debilidades. Por su propio exceso, el lujo de aparatos de control, de equipos de vigilancia continua con los que ha cubierto el mundo, revela el exceso de su ceguera. La movilización de todas esas « inteligencias » que se vanagloria de tenerlas entre sus filas solo confirma la evidencia de su necesidad. Es sorprendente ver, de año en año, cómo los seres se escurren cada vez más entre sus predicados, entre todas las identidades que SE les hacen. Es seguro que el Bloom

progresa. Todas las cosas se indistinguen. A UNO le cuesta cada vez más trabajo hacer del que piensa, « un intelectual », del que trabaja, « un asalariado », del que mata, « un asesino », del que milita, « un militante ». El lenguaje formalizado, aritmético, de la norma, no embraga en ninguna distinción sustancial. Los cuerpos ya no se dejan reducir a las cualidades que se les quiso atribuir. Rechazan el incorporarlas. Fluyen en silencio. El reconocimiento, que nombra de entrada una cierta distancia entre los cuerpos, se encuentra desbordado por todos lados. No alcanza ya a dar cuentas de lo que pasa, precisamente, entre los cuerpos. Por tanto, son necesarios dispositivos, cada vez más dispositivos: para estabilizar el vínculo entre los predicados y los « sujetos » que se les escapan obstinadamente, para oponerse a la creación difusa de vínculos asimétricos, perversos, complejos, entre estos predicados; para producir la información, para producir lo real como información. Es obvio que los intervalos que mide la norma y a partir de los cuales SE individualizan-distribuyen los cuerpos, no son ya suficientes para el mantenimiento del orden; es preciso además hacer reinar el terror, el terror de alejarse demasiado de las normas. Para garantizar la estabilidad artificial de un mundo en implosión, se han tornado necesarias toda una policía inédita de las cualidades, toda una ruinoso red de micro-vigilancia de todos los instantes y de todos los espacios. Obtener el autocontrol de cada cual exige una densificación inédita. Una difusión masiva de dispositivos de control siempre más integrados, siempre más hipócritas. « El dispositivo: una ayuda para las identidades en crisis », escriben los cerdos del CNRS. Pero comoquiera que SE haga para asegurar la embotada linealidad del vínculo sujeto-predicado, para someter todo ser a su representación, a pesar de su desprendimiento historial, a pesar del Bloom, esto no sirve de nada. Los dispositivos bien pueden fijar, conservar, economías de la presencia caducas, hacerlas persistir más allá de su acontecimiento, pero son impotentes al intentar que cese el asedio de los fenómenos, que tarde o temprano acabará por sumergirlas. Por el momento, el hecho de que no sea el ente [étant] quien más a menudo porte las cualidades que le prestamos, sino más bien nuestra percepción, siempre se comprueba más nítidamente en el hecho de que nuestra pobreza metafísica, la pobreza de nuestro arte de percibir, nos hace experimentar todo como sin cualidades, nos hace producir el mundo como desprovisto de cualidades. En este desfondamiento historial, las cosas mismas, libres de todo apego, vienen cada vez más insistentemente a la presencia.

De hecho, es en tanto dispositivo como nos aparece cada detalle de un mundo que ha devenido extraño para nosotros, precisamente, en cada uno de sus detalles.

IV

Nuestra razón es la diferencia de los discursos.

Nuestra historia la de los tiempos.

Nuestro yo la de nuestras máscaras.

Michel Foucault. *La arqueología del saber.*

Es propio de un pensamiento abruptamente mayor el saber qué hace, saber a qué operaciones se libra. Y ello no con las miras puestas en alcanzar cierta Razón final, prudente y medida, sino, al contrario, con el fin de intensificar la potencia dramática que porta consigo el juego de la existencia en sus fatalidades mismas. La cosa es evidentemente obscena. Y debo decir que, allá donde se vaya, en el medio en que nos encontremos, todo pensamiento de la situación es inmediatamente conjurado y entendido como perversión. Para apartar este enojoso reflejo siempre hay una salida presentable: hacer que este pensamiento se dé en la forma de la crítica. En Francia, tal cosa es algo de lo que SE está ávido. Revelándome hostil a aquello en cuyo funcionamiento y en cuyos determinismos he penetrado, coloco eso mismo que quisiera

destruir a salvo de mí mismo, a salvo de mi práctica. Y es precisamente esta inocuidad lo que se espera de mí cuando se me exhorta a declararme crítico.

En todas partes, la libertad que acarrea la adquisición de un saber-poder infunde terror plenamente. Este terror, el terror del crimen, es algo que el Imperio destila sin medida en los cuerpos para asegurarse el monopolio de todos los saberes-poderes, o bien, en último término, el monopolio de todos los poderes. Dominación y crítica conforman desde siempre un dispositivo inconfesablemente dirigido contra un hostis común: el conspirador, el que actúa a cubierto [sous couverture], que usa todo lo que se le reconoce y se le da como si se tratara una máscara. El conspirador es odiado por todos, pero no SE le odiará nunca tanto como se odia el placer con el que juega. Seguramente forme parte del placer del conspirador una cierta dosis de lo que comúnmente se denomina « perversión », porque aquello de lo que goza es entre otras cosas de su opacidad. Pero no es esta la razón por la cual no SE le deja de plantear, al conspirador, que se haga crítico, que se subjetive como crítico, ni tampoco la razón del odio que normalmente SE le tiene. Esta razón, es simplemente el peligro que encarna. El peligro, para el Imperio, son las máquinas de guerra: que uno o varios hombres se transformen en máquinas de guerra, ENLAZANDO ORGÁNICAMENTE SU GUSTO POR VIVIR Y SU GUSTO POR DESTRUIR.

El moralismo de toda crítica, a su vez, no es algo a criticar: basta conocer un poco nuestras inclinaciones para ver lo que se trama verdaderamente en él: amor exclusivo de los afectos tristes, de la impotencia, de la contrición, deseo de pagar, de expiar, de ser castigado, pasión por el proceso, odio del mundo, de la vida, pulsión gregaria, espera del martirio. Todo este asunto de la « conciencia » nunca ha sido realmente comprendido. Efectivamente existe una necesidad de la conciencia que no es para nada una necesidad de « elevarse », sino una de educar, refinar, estimular nuestro disfrute [jouissance], de aumentar nuestro placer. Una ciencia de los dispositivos, una metafísica crítica es absolutamente necesaria, pero no para plantar una cierta certeza belleza tras la cual poder borrarse, ni tampoco para añadirle a la vida su pensamiento, como también se dice. Tenemos necesidad de pensar nuestra vida para intensificarla de manera dramática. ¿Qué me importa un rechazo que no sea al mismo tiempo un saber de la destrucción? ¿Qué me importa un saber que no llegue a acrecentar mi potencia, por ejemplo eso que SE denomina pérfidamente « lucidez »?

En lo que toca a los dispositivos, la propensión más basta, la del cuerpo que ignora la alegría [joie], será la de reducir la presente perspectiva revolucionaria a la de la destrucción inmediata de los mismos. Los dispositivos nos proveen entonces de una suerte de chivo expiatorio objetal [objectal] sobre el cual todo el mundo se entendería de nuevo de manera unívoca. Y se reanudaría entonces el más viejo de los fantasmas modernos, el fantasma romántico que cierra El lobo estepario: el de una guerra de los hombres contra las máquinas. Reducido a esto, la perspectiva revolucionaria volverá a ser de nuevo una abstracción frígida. Ahora bien, el proceso revolucionario o es un proceso de acrecentamiento generalizado de la potencia o no es nada. Su Infierno es la experiencia y la ciencia de los dispositivos; su purgatorio es el compartir dicha ciencia y el éxodo fuera de los dispositivos; su Paraíso es la insurrección, la destrucción de éstos. Y a cada cual le toca recorrer esta divina comedia, como una experimentación sin retorno.

Pero por ahora reina aún uniformemente el terror pequeño-burgués del lenguaje. Por un lado, en la esfera « de lo cotidiano », SE tiende a tomar las cosas por palabras, es decir, como parece oírse, por lo que son —« un gato es un gato », « un céntimo es un céntimo » [usan un proverbio equivalente: como queriendo decir que no se debe despilfarrar], «

yo, soy yo »—, y, por otro lado, desde el momento en que SE subvierte y que el lenguaje se desencaja para convertirse en agente de desorden potencial en la regularidad clínica de lo ya conocido, SE proyecta a éste lejos, en las nebulosas regiones de la « ideología », la « metafísica », de la « literatura » o, de forma más corriente, de las « fruslerías ». Hubo y habrá sin embargo momentos insurreccionales en los cuales, bajo el efecto de un desmentido flagrante de lo cotidiano, el sentido común supera este terror. Uno SE apercibe entonces de que lo que hay de real en las palabras no es lo que designan —un gato no es « un gato »; un céntimo es menos que nunca « un céntimo »; yo no soy ya « mí-mismo ». Lo que hay de real en el lenguaje son las operaciones que efectúa. Describir un ente en tanto que dispositivo, o como algo que es producido por un dispositivo, es una práctica de desnaturalización del mundo dado, una operación de poner a distancia aquello que no es familiar o que se quiere tal cosa. Y bien lo sabéis.

Poner a distancia el mundo dado ha sido hasta ahora lo propio de la crítica. Sólo la crítica creía que una vez hecho esto ya estaba todo dicho [la messe [misa] était dite [estaba dicha]]. Y es que en el fondo le importaba menos poner el mundo a distancia que ponerse fuera del alcance de él, precisamente en alguna región nebulosa. Quería que SE supiera acerca de su hostilidad hacia el mundo, de su trascendencia innata. Quería que SE la creyera, que SE la suponga más allá, en algún Gran Hotel del Abismo o en la República de las Letras. Lo que nos importa, a nosotros, es exactamente lo inverso. Imponemos una distancia entre el mundo y nosotros no ya para hacer oír que nosotros estaríamos más allá, sino para estar ahí de forma diferente. La distancia que introducimos es el espacio de juego que necesitan nuestros gestos; unos gestos que son compromisos o liberaciones, amor y exterminio, sabotajes y abandonos. El pensamiento de los dispositivos, la metafísica crítica, llegan por tanto como aquello que prolonga el gesto crítico, desde hace tiempo paralizado, y que, prolongándolo, lo anulan. Particularmente, anulan aquello que desde hace más de setenta años constituye el centro de energía de todo lo que el marxismo puede aún contener de vivo, quiero decir, el famoso capítulo del Capital sobre « el carácter fetiche de la mercancía y su secreto ». No hay mejor lugar que el de estos párrafos para ver cuánto fracasó Marx en pensar más allá de la Ilustración, cuánto su Crítica de la economía política no fue en efecto más que una crítica.

Marx tropieza con la noción de fetichismo ya desde 1842, por la lectura del clásico de las Luces del presidente de Brosses: El culto de los dioses fetiches. Desde su famoso artículo sobre los « robos de madera » [vols de bois], Marx compara el oro con un fetiche apoyando dicha comparación en una anécdota extraída del libro de de Brosses. Este último es el inventor histórico del concepto de fetichismo, el que ha extendido la interpretación iluminista de ciertos cultos africanos a la totalidad de las civilizaciones. Para él, el fetichismo es el culto propio de los « primitivos » en general. « Los mismos hechos similares, o del mismo género, establecen con la meridiana claridad que tal y como es hoy la Religión de los Negros Africanos y otros Bárbaros, así era antaño la de los pueblos antiguos; y en todos los tiempos así como por toda la tierra hemos visto rechazar este culto, directo, sin forma, a las producciones animales y vegetales. ». Lo que más escandaliza al hombre de las Luces, y especialmente a Kant, en el fetichismo, es la manera de ver de un Africano que registra Bosman, en su Viaje de Guinea (1704): « Hacemos y deshacemos Dioses, y [...] somos los inventores y los amos de aquello a lo cual hacemos ofrendas. » Los fetiches son esos objetos o esos seres, esas cosas en todo caso, a las cuales el « primitivo » se liga mágicamente para restaurar una presencia que vacila ante algún fenómeno extraño, violento o solo inesperado. Y en efecto, esta cosa puede ser cualquiera que el Salvaje « divinice directamente », como lo explica el Aufklärer conmocionado, que solo ve ahí cosas, y no la operación mágica de

restauración de la presencia. Y si no puede ver dicha operación es por que para él, no menos que para el « primitivo » —aparte del brujo, claro—, el vacilar de la presencia, la disolución del yo, no son asumibles: la diferencia entre el moderno y el primitivo debiéndose solo a que el primero se impide a sí mismo el vacilar de la presencia, se ha establecido en la negación existencial de su fragilidad, mientras que el segundo la admite a condición de remediarlo por todos los medios. De ahí el vínculo polémico, todo menos tranquilo, del Aufklärer con el « mundo mágico » cuya sola posibilidad le llena de pavor. De ahí, también, la invención de la « locura » para los que no pueden someterse a tan ruda disciplina.

La posición de Marx en este primer capítulo del Capital no es diferente de la del presidente de Brosses, pues se trata del gesto típico del Aufklärer, del crítico. « Las mercancías tienen un secreto, yo lo desenmascaro. ¡Vais a ver, no lo van a tener ya más! » Ni Marx ni el marxismo han salido nunca de la metafísica de la subjetividad: es por ello por lo que al feminismo, o a la cibernética, les ha costado tanto desmontarlos [ont eu si peu de mal à les défaire]. Marx concibe el valor de intercambio del mismo modo en que Charles de Brosses en el siglo XVIII miraba los cultos fetiches en los « primitivos »: porque ha historizado todo salvo la presencia humana, porque ha estudiado todas las economías salvo las de la presencia. No quiere comprender lo que está en juego en el fetichismo. No ve mediante qué dispositivos SE hace existir la mercancía en tanto que mercancía, no ve cómo, materialmente —por acumulación de stocks en la fábrica; por la puesta en escena individuante de best-sellers en una tienda, tras una vitrina o sobre un anuncio; por el arrase de toda posibilidad de uso inmediato tanto como de toda intimidad con los lugares—, SE producen los objetos en tanto objetos, las mercancías en tanto mercancías. El hace como si todo ello, todo lo que deriva de la experiencia sensible, no tuviera importancia alguna en este famoso « carácter fetiche », como si el plan de fenomenalidad que hace existir a las mercancías en tanto que mercancías no fuera él mismo materialmente producido. Marx opone su incompreensión de sujeto-clásico-con-la-presencia-asegurada, que ve « las mercancías en tanto materias, es decir, en tanto que valores de uso », a la en efecto misteriosa obcecación general de los explotados. Incluso si se apercibe de que es preciso que éstos sean de una forma u otra inmovilizados como espectadores de la circulación de las cosas para que los vínculos entre ellos aparezcan como vínculos entre cosas, no ve el carácter de dispositivo del modo de producción capitalista. No quiere ver lo que ocurre entre esos « hombres » y esas « cosas » desde el punto de vista del ser-en-el-mundo; él, que quiere explicar la necesidad de todo, no comprende la necesidad de esta « ilusión mística », su arraigamiento en el vacilar de la presencia, y en la represión [refoulement] de tal vacilar. Solo puede despedir este hecho remitiéndolo al oscurantismo, al retraso teológico y religioso, a la « metafísica ». « En general, el reflejo religioso del mundo real solo podrá desaparecer cuando las condiciones del trabajo y de la vida práctica le presenten al hombre, transparentes y racionales, los vínculos con sus semejantes y con la naturaleza. » Aquí estamos en el B-A-BA del catecismo de las Luces, con todo eso que tiene de programático para el mundo tal y como se ha construido desde entonces. Como no puede evocar su propio vínculo con la presencia, la modalidad singular de su ser-en-el-mundo, ni aquello en lo que está comprometido hic et nunc, inevitablemente se convocan los mismos trucos usados que los ancestros: confiarse a una teleología tan implacable como abocada a ejecutar la sentencia que en ese momento se pronuncia. El fracaso del marxismo, así como su éxito histórico, están absolutamente ligados a la postura clásica de repliegue que autoriza; al hecho de finalmente haber permanecido en el regazo de la metafísica moderna de la subjetividad. La primera discusión llevada con un marxista basta para comprender la verdadera razón de su creencia: el marxismo sirve

de muleta existencial a mucha gente que teme tanto, que teme de tal manera, que su mundo deja de estar dado por sentado. Bajo el pretexto de materialismo, cubierto con los hábitos del más fiero dogmatismo, permite pasar de contrabando la más vulgar de las metafísicas. Es bien cierto que sin el aporte práctico, vital, del blanquismo, el marxismo no hubiera podido llevar a cabo solo la « revolución » de Octubre.

Para una ciencia de los dispositivos el asunto no será por tanto el de denunciar el hecho de que éstos nos posean, de que habría en ellos algo de mágico. Sabemos muy bien que al volante de un automóvil es muy raro que no nos comportemos como automovilistas, y no necesitamos para nada que se nos explique cómo nos condicionan la televisión, una playstation o un « ambiente acondicionado ». Más bien, una ciencia de los dispositivos, una metafísica crítica, levanta acta de la crisis de la presencia, y se prepara para rivalizar con el capitalismo en el terreno de la magia.