



CULTURA Y NIHILISMO: LA INSOSTENIBILIDAD DEL HOMBRE

Santiago Alba Rico

(Conferencia pronunciada durante
la Semana de Filosofía de Pontevedra,
30 de marzo del 2005).

Infierno, campo de concentración, parque temático.

En 1914, el extravagante escritor francés Raymond Roussel publicaba un opúsculo titulado *Propuesta a Dios para mejorar técnicamente las penas del Infierno*, en el que se enumeran y describen toda una serie de sofisticadísimas máquinas destinadas a aumentar el sufrimiento de los condenados:

"A pocos metros de la boca del Infierno, los condenados serán conducidos al Tornado, donde cabeza abajo y con los pies al aire, maniatados en sus calderos por una barra de hierro, girarán a 80 km./h en el corazón de un torbellino de raíles, un ciclón estable de carriles de acero tan veloz que la existencia de los pecadores se diluirá en un unánime y angustiado grito de terror. A continuación vendrá el Carillón, una plataforma móvil que rueda verticalmente y se desencadena luego en una sucesión siempre aleatoria de movimientos giratorios, vibratorios, zumbidos, caídas, arrastres y enroscamientos capaces de hacer claudicar la voluntad más fuerte. Después encontraremos la Torre, donde los reos son elevados hasta una altura de cien metros y despeñados desde allí en caída libre y levantados de nuevo y de nuevo preci-

pitados con la ayuda de una pavorosa grúa de hierro. Luego llegaremos a la Turbina, una especie de cordillera de aceros vertiginosos, desprovista de suelo, en la que los calderos individuales serán sometidos a dobles giros simultáneos, despedidos a 35 metros de altura, disparados y proyectados a través de rizos y movimientos en espiral, siempre suspendidos boca abajo a lo largo de estos tentáculos de cobre rojo. A Dios le gustará también, me parece, el Boomerang, un gigantesco lazo vivo, construido con los más avanzados y flexibles materiales de nuestra ciencia moderna, en el que el condenado, suspendido en su marmita, será arrastrado hacia arriba, liberado a cuarenta metros del suelo, recuperado y elevado rápidamente hasta el extremo de esta máquina en forma de soga de ahorcado y luego empujado de nuevo hacia atrás hasta el punto de partida; durante este vertiginoso trayecto, que dura un segundo, los condenados dan seis mil vueltas sobre sí mismos".

Otro escritor de nuestra tradición subterránea, el místico sueco Swedemborg, describió en su obra *Del cielo y del infierno* algunos de los antros infernales que había visitado en sus frecuentes excursiones espirituales:

"Las muchedumbres reunidas bajo el gran arco eran divididas en grupos y conducidas por sus respectivos guías a lo largo de una red de pistas deslizantes, penetraciones rápidas y anillos de circunvalación que ordenaban la circulación, a veces muy densa, de los condenados. Dentro del gigantesco anillo exterior, los grupos se iban repartiendo velozmente por toda esta madeja de ramales, bifurcaciones y nudos, señalados mediante una combinación siniestra de letras y números: S1, S2, A21, A2, A4, R3, M30, signos sin duda de la ominosa cábala del Apocalipsis. En el centro de esta monstruosa tela de araña se hallaba ASFINAG, la bestia que vigila y regula todos los movimientos".

Un folleto publicitario de uno de los más famosos parques temáticos de España, Terra Mítica, describe así los irresistibles encantos de sus atracciones:

"El parque más visitado de Europa... Verá más gente que en ninguna otra parte y los alegres chillidos le atraerán, por ejemplo, a nuestro círculo volante, donde podrá usted chocar una y otra vez, rodando por el suelo, con sus familiares... Por encima de su cabeza verá alegres visitantes dando vueltas en las más diversas posturas: boca arriba, pies al aire, encogidos por la emoción, haciendo molinetes con las manos... En nuestra casa del Terror podrá visitar el antro de los hoyos, todos redondos y de igual tamaño, donde verá girar en medio de las llamas a los más siniestros personajes de la historia... En medio de un río de sangre, saldrán del Erebo las almas de los muertos, agitándose con grandísimo murmullo alrededor de estos fosos: podrá ver a los antiguos héroes griegos, a Elpénor, a Tiresias, a la desgraciada Anticlea, madre de Ulises, a la bellísima Cloris y a la infeliz Ariadna, asesinada por Artemisa".

Un joven de nombre Manuel relata con este entusiasmo en un foro de internet su visita al parque de la Warner de Madrid:

"Fue guai. Había mogollón de gente y tuvimos que esperar una hora para entrar. Los guardias de seguridad eran cojonudos, no dejaban que nadie se colara y además revisaban las bolsas para que nadie metiera comida de casa; hacen bien porque dentro hay varios MacDonaldis y mostrando la entrada te hacen una rebaja en las hamburguesas. En la puerta te ponen un tatuaje en la muñeca y si no lo tienes no te dejan subir a las atracciones. Las medidas de seguridad son geniales: en todo momento los guardias te dicen qué tienes que hacer, si debes usar una u otra ropa, comprueban que estás bien atado e imponen un poco de orden, pues todo son codazos y empujones. Lo más divertido es esperar la larga cola para montar en la Lanzadera y escuchar, sin verlos, a los que te preceden, que gritan y aúllan como locos".

Para acabar con esta sucesión de citas sin aparente relación entre sí, añado el pasaje en el que Imre Kertesz, premio Nobel de literatura y superviviente de los campos nazis, describe uno de los *lager* alemanes:

"El recinto del campo se encuentra rodeado por una valla de ocho pies de altura de hierro forjado. Cerca de las entradas y por todo el campo hay cámaras equipadas con detectores de movimiento. La totalidad del campo, incluyendo las zonas de oficiales, puede iluminarse con grandes focos simplemente apretando un interruptor. El área de servicio de la parte trasera está rodeada de un muro de cemento de seis pies de altura -las dos puertas de servicio permanecen cerradas y vigiladas con cámaras y con un circuito de comunicaciones de voz en ambas direcciones; las puertas se accionan por control remoto desde un "observatorio" de seguridad. Haces de infrarrojos detectan a los potenciales intrusos o fugitivos que pudieran esquivar las cámaras trepando por la pared"

Muchos de ustedes, sin duda, habrán reparado en que las citas encadenadas hasta aquí han sido amañadas y permutadas para inducir la ilusión de una continuidad temática. En 1914 el estrafalario Raymond Roussel, muerto en 1933 en un hotel de Palermo, escribió *Locus solus*, donde su personaje Martial Canterel muestra a sus huéspedes una serie de complicados y absurdos inventos, pero jamás redactó la *Propuesta a Dios* arriba citada. El pasaje reproducido es, en realidad, un *collage* elaborado a partir de las páginas web del Parque de Atracciones de Madrid y del Warner Bros Park, en el que, aparte algunos adornos literarios, me he limitado a sustituir el término "visitante" por el de "condenado".

Swedemborg, místico sueco cuyos trances se hicieron famosos en la Europa del siglo XVIII, publicó en un volumen, en efecto, el relato de sus visiones del cielo y del infierno, a las que volveremos a referirnos más tarde, pero la descripción que le he atribuido es asimismo un montaje de frases extraídas de dos fuentes: de un trabajo publicado por el ayuntamiento de Madrid sobre la reestructuración del famoso y mortal anillo de circunvalación conocido como M-30 y del programa de una "excursión técnica", convocada en internet por la asociación ASECAP, durante la cual el turista especializado combinará el próximo mes de mayo la visita a las obras del túnel de Semmering y de las vías rápidas del Burgerland con la degustación junto al lago Neusiedlersee de algunas especialidades

de la comida local; ASFINAG, el muy verosímil nombre de la bestia, coincide con las siglas del centro de gestión de tráfico de Austria.

El tercer texto, por su parte, no ha sido espigado -es evidente- de un folleto publicitario de Terra Mítica sino que funde y suelda, en uno de esos centones que tanto gustaban a los clásicos, frases literales de los cantos III, VII y XIV del Infierno de Dante con otras, más o menos literales también, de la famosa "evocación de los muertos" del canto XI de la Odisea de Homero.

El cuarto texto tampoco es el comentario de un visitante del parque de la Warner de Madrid; a partir de frases sueltas tomadas de distintos foros frecuentados por jóvenes fanáticos de las atracciones y los parques temáticos, reproduzco en tono festivo -perdónenme- el horror de la llegada de los prisioneros al campo de Auschwitz, tal y como ha sido narrado, por ejemplo, por el extraordinario e imprescindible Primo Levi.

Finalmente, la última cita no pertenece a una obra del novelista húngaro Imre Kertesz, superviviente también de los *lager*, sino al conocido ensayo del urbanista y disidente estadounidense Mike Davis, *Ciudad de Cuarzo*, y en ella se describe el recinto del centro comercial de Watts en Los Ángeles. La cita es literal, habiéndome limitado a suprimir un pasaje sobre los aparcamientos y a añadir "fugitivos" a "intrusos", porque, por más extraño que parezca, a los hombres se les deja aún salir de los centros comerciales si es que les queda suficiente voluntad para ello.

Me he permitido esta pequeña superchería literaria para proporcionar de entrada algo así como una imagen sensible de la corrupción integral de una cultura cuyo paradigma antropológico, el Parque Temático, asume a la vista, sin saberlo, el reverso tenebroso de todas las sociedades que la han precedido: el infierno y el campo de concentración. La trama de la mediocre película de Roberto Benigni, *La vita é bella*, en la que un padre judío, con la complicidad de los otros prisioneros, hace creer a su hijo que el *lager* mortal donde han sido encerrados no es más que el decorado de un complicado juego de rol, sólo puede parecer verosímil y resultar inteligible a los ojos de un espectador acostumbrado a construir la realidad a partir de los *quizz* televisivos, los reality-shows y los simulacros de Disneylandia. El Infierno de Dante, una de las más grandes obras de la

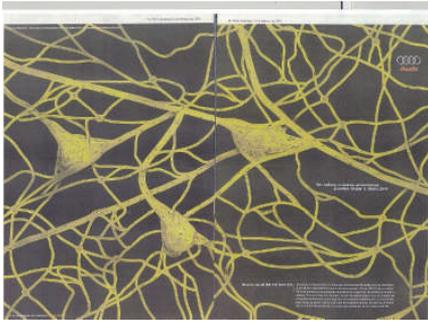
literatura occidental, nos parece hoy apenas, con sus nueve círculos sucesivos y su galería de ingeniosos castigos, el proyecto primitivo de una colosal Terra Mítica que se extiende ya, para diversión de los mirones, por todos los rincones del planeta. Lo innombrable, lo siniestro, lo inhumano, el foco reprimido de los más atávicos temores, la disolución de todos los lazos (el *ello* freudiano, si se quiere) adopta entre nosotros la forma subjetivamente lúdica de una normalidad apetecible, de una exterioridad regulada y divertida. No debe engañarnos su carácter lúdico: el infierno y Disneylandia, el campo de concentración y el parque de atracciones tienen en común lo mismo que el placer absoluto y el dolor absoluto: que no se pueden compartir. El placer absoluto y el dolor absoluto *carecen radicalmente de espacio*, no ocurren en ningún lugar y por eso Abu Gharaib -o la Bagdad bombardeada en televisión- son sólo la figura incusa, la espalda natural, el horror siamés del júbilo del centro comercial y del Acuapark, desde los cuales podemos medir la definitiva desaparición, no sólo metafórica, de toda existencia *común*, de todo espacio público, de todas esas propiedades generales que permitían a los hombres entenderse, aunque tantas veces se entendieran mal. Esto implica naturalmente, como han señalado los críticos de la postmodernidad -el ya citado Davis, Frederic Jameson, Paul Virilio o Saskia Sassen- que la ciudad misma, como lugar natural del contrato social entre los hombres, se ha convertido también en un simple distribuidor de hombres rodados: concebida para la circulación de las mercancías a través de vías rápidas, anillos de circunvalación y círculos concéntricos potencialmente líquidos que sólo coagulan en las grandes superficies comerciales y en los grandes centros recreativos, la ciudad misma deviene mercancía, orientada ahora al espectáculo ininterrumpido de magnos eventos deportivos, foros culturales, cumbres internacionales o pomposas bodas de la realeza. El infierno, el campo de concentración, la red de carreteras, el parque de atracciones, el Carrefour, las consecuencias de este modelo para la cultura y para la política se expresan del modo más elocuente en el título de un libro reciente del también urbanista Michael Sorkin: "*Variaciones sobre un parque temático. La nueva ciudad americana y el fin del espacio público*". Estas amenazas son de alguna manera el propósito de mi intervención ante ustedes esta tarde.

Círculo, circunvalación, circunspección

Muchedumbres pasivas identificadas por un tatuaje o un distintivo (marca extrema de una individualidad repetida *ad libitum*) y conducidas por un guía que les ordena *dónde y cómo tienen que mirar*, qué tienen que comer o vestir, cuándo es la hora de la actividad o del reposo, y todo esto además en lugares acotados y separados del espacio común y suspendidos, de algún modo, fuera del tiempo: he aquí una breve definición en la que podemos reconocer por igual el régimen concentracionario -o las distintas representaciones del Infierno- y la regla de la llamada "cultura del ocio", con su turismo de masas, sus recintos de recreo tecnológicamente organizado y sus centros de consumo para la liberación rediticia y controlada del *ello*. Pero estas afinidades orgánicas que emparentan las imágenes del infierno y las de la ciudad, las del *lager* y las del Carrefour, las de Dante y las de Disneylandia pueden resumirse en dos conceptos centrales de los que emanan en cascada todos los demás: el *círculo* y la *velocidad*, los dos principios -geométrico y dinámico- que rigen, construyen, reproducen la economía y la cultura del capitalismo. Y también, por tanto, eso que yo llamo *gusto*, entendido como el "síndrome total" de un cuerpo individual comprometido de arriba abajo -con sus gestos, sus preferencias, sus verbos- en la recepción de los discursos y los objetos de una sociedad determinada.

La fusión del círculo y la velocidad es el *automóvil*, condición material de la reproducción del sistema y emblema, al mismo tiempo, de lo que Paul Virilio llama "la nueva estética de la desaparición". Hace unos días abrí un periódico de gran difusión y mi mirada tropezó en el mismo centro con una imagen escandalosa, terrorífica: el Infierno, donde según mis noticias privatizarán muy pronto el carbón y las calderas, había pagado la extensión de dos páginas completas del diario para desplegar sus suplidos: circuitos intrincados de lava anaranjada, una maraña de canales ardientes que se condensaban un instante en remolinos o torbellinos -giros, volutas, vertiginosos nudos- para seguir extendiéndose después, sin principio ni fin, sobre una superficie muda, negra y vacía. Era un reclamo publicitario de la casa Audi y los radios enredados eran en realidad autopistas entretejidas sobre la nada que transportaban, como glóbulos la

sangre, coches sin meta ni punto de partida. Un eslogan, blanco sobre negro, decía: "No sabes cuántas emociones puedes llegar a descubrir". Más abajo, en un pie de imagen que enumeraba las características del vehículo, el publicista pulsaba el registro del manifiesto para invocar la liberación del *ello*: "Hacemos un llamamiento a todas esas emociones olvidadas, ocultas, dormidas. A la infinita capacidad de sentir del ser humano. Ahí está la carretera. Ahí un millón de partes de su cuerpo que estimular. Ahí el nuevo Audi S4".



El capitalismo remolca a tropicomas esta furia contra los límites, esta angustia contra las fronteras (expresada aquí en "la infinita capacidad de sentir" y en "el millón de partes"), cantinela ritual de todos los estímulos comerciales, inversión y prolongación de un empuje prometeico que clava las espuelas en una

sensación exhausta. ¿Qué es lo que hay que descubrir? Lo que aún queda por descubrir es un *continuum* enraizado en el cuerpo: más velocidad.

Esta emoción, cuya promesa fraudulenta ignora los atascos y las retenciones, está desde hace ya mucho tiempo fuera o por debajo del hombre. El hombre que se pone en camino quiere -o puede querer- ir a alguna parte; la velocidad sólo quiere aumentar, crecer, superarse, dejarse atrás a sí misma y, como el apache de la parábola kafkiana, vive el medio de transporte, la condición misma del movimiento -el coche, la carretera, el propio cuerpo-, como un estorbo que hay que abandonar en la cuneta. En este seguir adelante cada vez más deprisa toda ralentización, toda estación, toda gasolinera, es traumática; si el automovilista se para alguna vez es sólo por accidente y lo que acaba por pararlo es de hecho *un accidente*. Sumergido en esta aceleración potencialmente infinita, en la que la satisfacción se espera de un instante sucesivo igualmente incompleto, el accidente -la colisión, el batacazo contra el muro, el estallido de hierros y cristales que restablecen sonoramente los límites de lo finito- constituye la secreta aspiración y el escandaloso desengaño del conductor, el climax y el fracaso (también en su sentido acústico original) de la velocidad.

Que la mayor parte de los accidentes de tráfico se deban al exceso de velocidad no sólo demuestra que el tiempo es un muro irrebable: insinúa sobre todo que el accidente es algo así como el orgasmo de la aceleración, al que sigue inevitablemente, en el mejor de los casos, una descomunal tristeza *postcoitum*: la de esta brusca detención en la carrera sin fin, inseparable de la conciencia dolorosa de un cuerpo que tiene, al contrario que en el anuncio de Audi, sus partes contadas, un cuerpo limitado cuyo envejecimiento es proporcional al rejuvenecimiento de nuestros automóviles y que, en caso de siniestro total, no puede ser reemplazado en el mercado. Y hay que adelantar aquí la posibilidad de que el clímax y el fracaso del capitalismo, como círculo en ininterrumpida y acelerada expansión, conduzca a ese "accidente integral" del que habla también Virilio, un "accidente que afecte a todo el mundo al mismo tiempo", algo así como la simultánea colisión de los 900 millones de coches del planeta contra un muro, después de lo cual, con un poco de optimismo, será sólo la cultura humana, y no el hombre mismo, el que desaparezca.

Pero la "cultura humana", ¿no ha desaparecido ya o está, al menos, en trance de desaparecer a manos del principio geométrico y el principio dinámico del capitalismo? Lo más inquietante del anuncio de Audi no son ya los tentáculos amarillos de la carretera, medios convertidos en su propio fin, sino *los espacios en negro*. ¿Qué son esos vanos tachados, esa noche plana sobre la que se extiende la red abstracta de las autopistas? El círculo circunvala el territorio del hombre, bordea e ignora, sin pararse jamás, las casas y los bares, suprime como un obstáculo o reprime como un mal recuerdo las plazas y las calles, el intercambio de signos, la reunión de los cuerpos, hace desaparecer, en fin, *el espacio mismo* como condición de toda experiencia común. Heródoto cita el desprecio que el rey persa Ciro sentía por los griegos, "el centro de cuyas ciudades" -decía- "está constituido por un espacio vacío al que acuden para intentar bajo juramento engañarse unos a otros". Ese espacio vacío era, en realidad, el *agora* y era, por el contrario, un "lleno": el lugar del trueque y del comercio menudo, el lugar del lenguaje, el lugar del amor libre, el lugar también de la política. Lo terrible del anuncio de Audi es que en él los vacíos *están en realidad llenos de hombres*; lo siniestro es que ha dejado fuera precisamente la ciudad; lo significativo es que ha excluido toda

posibilidad de *parada*. La velocidad, que libera el *ello*, reprime en realidad el mundo; circula, circunvala y del borde para adentro todo es sólo un "agujero"; la cultura en cambio es siempre el "agujero", el centro desde el cual el cuerpo "circunspecta", es decir, mira lentamente a su alrededor, de dentro afuera, y pasa así a habitar y reconocer y producir un mundo compartido. Lo que prueba la publicidad de Audi es precisamente que la velocidad -como el placer y el dolor absolutos- no tiene "mundo".

Pero hay algo aún más inquietante en el anuncio del Audi S4. La imposibilidad de pararse -como le ocurría a la muchacha de las zapatillas rojas de Andersen o a las desdichadas Danaides castigadas en el Infierno- ha venido considerándose durante un millón de años como una *maldición*. Hoy ya no. Lo verdaderamente terrible de este reclamo publicitario es que presupone y propone la ausencia de mundo como algo apetecible, como un señuelo precisamente para todos esos hombres que han sido suprimidos, velados, escondidos, en los "huecos" de las carreteras. Una de las características singulares de la arquitectura escatológica imaginada por Swedemborg, al que ya nos hemos referido, es que en ella no había ningún juez supremo, ningún tribunal, que decidiese el destino de las almas tras la muerte; eran ellas mismas las que escogían libre y hasta voluptuosamente el infierno como lugar de residencia, del que apreciaban incluso "el espantoso hedor", irrespirable, claro, para los habitantes del Paraíso. Ningún sistema injusto funciona, ningún infierno se mantiene en pie, ningún campo de concentración enciende sus hornos, ningún Parque Temático global puede seguir haciendo girar sus atracciones sin la corrupción *estética* de una buena parte de los condenados. Añado, para evitar cualquier equívoco, que el modelo swedemborgiano identifica "libertad" y "condena" y que, por lo tanto, allí donde no hay libertad no hay condenados sino "víctimas"; y añado también que la mayor parte de los condenados están hoy en las llamadas sociedades "libres" capitalistas mientras que la mayor parte de las víctimas lo están en el resto del mundo; y añado además que la mayor parte de las víctimas lo son, en realidad, no de las bombas o de los ejércitos imperialistas (que también), sino de la *corrupción estética* de los condenados libres. Es decir, nos guste o no, de *nuestra* corrupción estética.

En el libro octavo de la *Física*, Aristóteles describe, con la sencillez inobjetable que le caracteriza, la diferencia entre movimientos rectilíneos y movimientos circulares:

"En el movimiento rectilíneo el comienzo, el fin y el tramo intermedio están bien delimitados. (...) En el movimiento circular existen en cambio no-confines: ¿por qué, en efecto, uno cualquiera de los puntos que están sobre la línea circular debería constituir un límite más que los otros? Cada uno de ellos es en la misma medida comienzo, tramo intermedio y meta de modo que el movimiento circular está, siempre y nunca, al comienzo y al final" (265^a29-b1).

En el movimiento circular, en algún sentido, salir y llegar es lo mismo y cuando se ha salido se ha llegado ya; se está siempre saliendo y siempre llegando, como en la autopista ideal de la casa Audi, y esto precisamente porque *carece de límites*: "*tes de periferous aorista*", dice Aristóteles. Naturalmente, como sabemos, el filósofo griego consideraba el movimiento circular como el único "completo" (teleios) por contraste con el rectilíneo, el cual además, cuando no permite volver atrás, no sólo es incompleto sino "corruptible" y describe, por tanto, el curso mortal de la existencia humana. Ahora bien, si el movimiento circular es el único movimiento completo es precisamente porque es *sólo* movimiento, porque es *puro movimiento*, lo que en el mundo sublunar, constituido de límites y paradas, no sólo es imposible sino además destructivo y monstruoso. Con arreglo a este modelo, la Grecia clásica concebía el movimiento "completo" al mismo tiempo como sobrehumano, propio de la existencia divina -o de las órbitas de los planetas-, o como subterráneo, impuesto a modo de castigo a los condenados del Hades: la *hybris* humana o, lo que es lo mismo, la pretensión de equipararse con los dioses, era castigada paradójicamente con un remedo punitivo, inscrito en el cuerpo, de la perfecta circularidad divina. En el mundo "intermedio", el de la trabajosa cultura de los hombres donde los griegos edificaron su *polis*, sólo una idea, en efecto, era más temida que la del "vacío" y quizás por los mismos motivos: la de lo "aorista" o "apeirón", la ausencia de límites propia del movimiento circular. En el Infierno, recordémoslo, Sísifo hace circular su piedra una y otra vez, arriba y abajo, en un movimiento sin princi-

pio ni fin; las Danaides repiten su mismo gesto por toda la eternidad; Prometeo reproduce diariamente su hígado para el apetito del águila; Atlas carga con la esfera del mundo e Ixión, que intentó seducir a Hera, gira sin descanso atado a una rueda encendida. Allí, al contrario de lo que ocurre en las autopistas de la casa Audi, no hay accidentes; si la roca de Sísifo se saliera de su recorrido, si el águila de Prometeo fuera derribada por un cazador, si la rueda de Ixión saltara de su eje, los condenados volverían al movimiento rectilíneo de la humanidad, donde podrían descansar. Allí, al contrario que nuestros automovilistas y nuestros ministros de economía, Sísifo y las Danaides y Prometeo y Atlas e Ixión desean sin esperanza un descarrilamiento o una colisión, imploran a los dioses un *accidente* o, lo que es lo mismo, la salvación. La diferencia entre el infierno griego y el infierno capitalista es que nosotros estamos ya tan swedemborgianamente corruptos que tememos justamente lo que ellos deseaban y no queremos que nada ni nadie *nos detenga*.

Pero esta idea de lo "aorista" o "apeirón", de la ausencia de límites asociada al movimiento circular define menos el reverso negativo de la circunvalación divina que un desplazamiento mitológico de esa maldición, inscrita en la naturaleza misma del hombre, contra la que la cultura trata de levantar trabajosamente sus frágiles mojones y fronteras. El círculo, el gesto repetido, la noria cerrada de la velocidad sin límites proporcionan la imagen de la fatigosa renovación de la vida, de los ciclos biológicos que imponen su ley de hierro a los mortales; y los castigos del Hades proyectan bajo tierra las cadenas que los griegos mantenían ocultas en sus ciudades, lejos del espacio público, en lugares excusados y cerrados, como lo fueron luego los manicomios o las prisiones. Es decir, Ixion, Tántalo, Sísifo, las Danaides fueron castigados a realizar en el otro mundo las tareas que la sociedad griega había reservado a las mujeres, confinadas en el gineceo como puros medios de reproducción de los cuerpos, y a los esclavos, cautivos en la ergástula como puros medios de reproducción del alimento. El Infierno es la permanente destrucción-renovación asociada al ciclo producción-consumo, el círculo de los condenados a no pasar jamás de la naturaleza a la cultura, a no ascender de la esfera privada a la plaza pública, a no salir de la rueda individual a una medida común. Lo "propio", para los griegos, era lo que carecía de

propiedades comunes, lo privado ("idiotés") lo que estaba privado de mundo: la repetición sin tregua, es decir, del hambre individual. Cada vez sospechamos más y con más fundamento de la solución griega, pero la disciplina a menudo manierista con la que la Atenas clásica separó tajantemente las esferas pública y privada y distribuyó, de uno y otro lado, una serie quizás aleatoria de oposiciones binarias (hombre/mujer, esclavo/ciudadano, amor/sexo, lenguaje/silencio, simposio/comida, frónesis/placer, indiferencia/dolor) revela al menos la hechura del Infierno, en el cual los atenienses horadaron un "agujero" desde el que poder contemplar con calma lo que les rodeaba. Lo que compartían los griegos era un "hueco" y sólo porque habitaban en un "hueco", que otras sociedades y otros pueblos han llenado de otras maneras, podemos llamarlos "hombres". Por el contrario, la red de autopistas de la casa Audi y los suplicios giratorios del Parque Warner son al mismo tiempo la condición, el motor, el decorado y la metáfora de una hegemonía sin precedentes de la "privacidad" entendida como "privación de mundo" o, lo que es lo mismo, de una sociedad encerrada en el círculo vertiginoso -cuando trabaja y cuando hace la compra, cuando fabrica un coche o cuando lo conduce- de la pura reproducción de la vida.

De lo dicho hasta aquí retengamos una conclusión provisional sobre la que volveremos más adelante: la existencia de la cultura presupone y exige escoger ininterrumpidamente entre la circunvalación y la circunspección o, como he escrito en otras muchas ocasiones, entre comer y no comer: qué cosas -es decir- nos comemos y qué otras dejamos que se desgasten solas, poco a poco, a la vista y a la intemperie. El hambre -el "hueco" dentro y no fuera- da vueltas sobre sí mismo, como una noria, y es por eso radicalmente incompatible con la constitución de *cualquier* forma de sociedad

(Agri)cultura y (cir)cultura

El término cultura, lo sabemos, está genéticamente ligado a esa revolución que, hace aproximadamente 8000 años, detuvo a los hombres fuera de los desiertos infinitos, en las márgenes frescas de los grandes ríos, en los valles verdes y las acostadas mesetas; esa transformación llamada

neolítico que enseñó a los hombres a roturar y cultivar las tierras, a domesticar animales, a construir edificios estables y reunirse en ciudades y a formular, y enseguida escribir, las primeras leyes. Según nos recuerda Terry Eagleton, la raíz latina de la palabra "cultura" es *colere*, que significa al mismo tiempo "cultivar" y "habitar" y de la que deriva significativamente *cultus* en el sentido de "culto" religioso o veneración sagrada. El inglés *coulter* designa la reja del arado y procede del latín *culter*, hoz o navaja, que dio lugar en castellano, en una cadena de corrupciones sucesivas, a nuestro actual "cuchillo". El campo de labranza, al contrario que la autopista de Audi, es cuadrado; y de ese cuadrado, con sus severos límites conquistados a la naturaleza feraz, surgen, al mismo tiempo, la taberna, el templo, la asamblea, el taller y la academia. No sólo nuestro lenguaje, siempre retrasado, al igual que nuestro cuerpo, en relación con el ritmo de la innovación tecnológica, sigue albergando un inagotable yacimiento de metáforas muertas de origen agrícola: "cultivar espíritus", "cosechar triunfos", "plantarse ante el peligro". Incluso en el abstracto ámbito de la economía ("capital", "pecuniario" o "ganancias", palabras todas ellas relacionadas con el "ganado") o en el puramente racional de las matemáticas (la "raíz cuadrada", como nos recuerda Emmanuel Lizcano) sigue presente la huella de la gran conquista neolítica. La geometría, por su parte, ancla sus líneas de aire, según la versión de Michel Serres, en la práctica arbitral, mucho más arenosa, de la agrimensura -el trazado, pues, de límites en disputa-, lo que no impidió a Plutarco escribir esa bellísima página, de todos conocida, altísimo producto de la cultura, en la que el escritor griego libera ángulos, diámetros e hipotenusas de toda sujeción a la tierra ("hipotenusa", por cierto, evoca en griego la operación muy física de tensar una cuerda para medir o señalar los confines de un campo).

Pues bien, tal y como supieron ver, cada uno a su manera, Ferdinand Braudel y Eric Hobsbawm, el verdadero acontecimiento del siglo XX -el único que quizás recordarán los paleontólogos futuros, si los hay- es el del *fin del neolítico*, y esto como resultado de la concurrencia de tres factores indisociables: la transformación de los procedimientos de acumulación económica, la así llamada "revolución tecnológica" y el dominio mental y material de la forma "mercancía". La mayoría que aún vive

en todo el mundo en condiciones neolíticas es sin embargo ya *un residuo*, los *restos* difícilmente asimilables, pero a menudo todavía funcionales, de un paradigma triunfante que contra sus *restos* se lo puede permitir *todo*.

Pero, ¿qué significa esto para la cultura? Lo que aquí me importa subrayar es que la concreta ruptura del neolítico introducida por el capitalismo, con su capacidad casi milagrosa para reproducir tecnológicamente el número de los objetos, representa sobre todo y paradójicamente una amenaza para *las cosas*.

De los productos del trabajo, de los productos culturales, el joven Marx hacía una consideración si se quiere general, ontológica y hegeliana, en los *Manuscritos del 44*:

“El trabajador pone su vida en el objeto, y he aquí que deja de pertenecerle, está en el objeto. Cuanto mayor es esta actividad, más el trabajador resta sin objeto. No es más que el producto de su trabajo. Cuanto más importante es su producto, menos lo es él mismo. La desposesión (entäusserung) del trabajador en beneficio de su producto significa no sólo que su trabajo deviene un objeto, una existencia exterior, sino que su trabajo existe fuera de él, independientemente de él, y se convierte en una potencia autónoma frente a él. La vida que él ha prestado al objeto se opone a él, hostil y extraña”.

No es una casualidad, como veremos, que estas líneas del joven Marx hagan pensar, por ejemplo, en un pasaje que Teófilo de Antioquía, padre cristiano del siglo III, dedicó a los "fabricantes de ídolos", los cuales no reparan en que "esa estatua que sus compradores exponen en un templo o una casa y que ellos mismos van a adorar" es fruto de su trabajo y "sigue siendo, por tanto, *lo mismo* que cuando ellos la fabricaron". Centrado en el concepto de *alienación*, el texto del joven Marx reputa muy negativamente, de un modo que yo casi calificaría de "místico", el proceso de exteriorización en virtud del cual el trabajo vivo se convierte en trabajo muerto o, más exactamente, el esfuerzo inmanente se convierte en *objeto* independiente. Para el joven Marx *la cosa misma*, como resultado del trabajo humano, es una pérdida, un olvido, una especie de robo esencial,

la propia potencia puesta de pie, *allí* fuera, bajo una forma irreconocible. *La cosa*, por así decirlo, *engaña*.

Casi veinte años después, al redactar el siempre enigmático capítulo de *El Capital* sobre "el fetichismo de la mercancía", Marx inscribe *la cosa* en el carácter social de la producción capitalista, deja de hablar de "objetos" para hablar de "mercancías" y el problema se desplaza, por tanto, de la "alienación" al "fetichismo":

"El misterio de la forma mercancía reside simplemente, pues, en el hecho de que ella refleja para los hombres el carácter social de su propio trabajo como si fuera una propiedad material de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales, sociales, de esas cosas y, por eso mismo, las relaciones sociales de los productores con el trabajo colectivo como una relación social de objetos que existe al margen de ellos. He aquí por qué estos productos se convierten en mercancías, es decir, en cosas que caen y no caen en el campo de los sentidos, o cosas sociales. (...) (Lo mismo que ocurre con los productos del cerebro humano en el terreno religioso) ocurre también con los productos de la mano humana en el mundo mercantil. Es lo que podríamos llamar el fetichismo adherido a los productos del trabajo a partir del momento en que se presentan como mercancías, fetichismo inseparable de este modo de producción" (El Capital, Libro I, primera sección, capítulo primero, IV).

Cotejando los dos textos, sin embargo, se diría que el único desplazamiento que se ha producido es el de los propios intereses de Marx, que ha abandonado definitivamente el terreno de la filosofía para ocuparse sólo de la economía. Como si quisiese al mismo tiempo salvar las cosas y acusar al capitalismo, Marx lo que hace, en realidad, es atribuir a la forma "mercancía" una ley que pertenece ontológicamente a la constitución misma del objeto neolítico. Ese "fetichismo adherido a los productos del trabajo a partir del momento en que se presentan como mercancías" es inseparable de cualquier normal proceso de *reificación*. Los productos del trabajo -desde las herramientas hasta las estatuas- son una pantalla o un criptograma, olvido coagulado de la potencia constituyente, llámese "vida" o "fuerza de trabajo", pero precisamente por esto, y con independencia de las condiciones de producción, ponen de algún modo límites al

flujo inmanente del impulso biológico. No es verdad, como pretendía Teófilo, que el "fabricante de ídolos" y su "estatua" sean *lo mismo*: la diferencia es precisamente *la estatua*. Porque están *fuera*, porque no pueden ser reabsorbidas en el cuerpo del que salieron, porque imponen una determinada forma de usarlas y hasta de mirarlas, las cosas no se limitan a representar o a ocultar la fuerza que las ha creado. Las cosas, en un sentido, engañan, pero en otro más importante o más radical revelan, comunican, retienen el saber que contienen y que de otro modo se perdería; los objetos neolíticos, fruto de la técnica y del trabajo, constituyen *gramas* o, por decirlo con Bernard Stiegler, *pro-gramas*: organizaciones estables de signos que se nos adelantan ya siempre configuradas y que configuran por adelantado su recepción: son lo que hemos dejado atrás colocado ante los ojos, el pasado que tenemos por delante, la *historia de la comunidad* al alcance de la mano y de la vista. Nuestra memoria y nuestra imaginación están *fuera* de nosotros y por eso -sólo por eso- somos *humanos*. Nuestra memoria y nuestra imaginación ocupan un lugar en el espacio: son las cosas. En este sentido, me parece muy pertinente la diferencia que establece Paolo Virno, al analizar precisamente el fetichismo de la mercancía en Marx, entre "alienación" y "reificación" como dos cosas opuestas y antagónicas, y suscribo enteramente su defensa de la "reificación" como "antídoto frente a la desposesión alienante" y condición para la constitución de un espacio compartido: "los productos culturales", dice en *Cuando el verbo se hace carne*, "dan cuerpo al ámbito pre-personal en el que campea el puro "entre". Los productos culturales, en cuanto transicionales, son las cosas *sensiblemente suprasensibles* (Virno reelabora aquí una expresión del propio Marx) en las cuales se reifica la originaria relación del animal humano con sus congéneres. Cosas sensiblemente suprasensibles, pero no fetichistas, porque encarnan la condición de posibilidad de la relación entre humanos (precisamente el "entre") en vez de reducir esta relación a la "objetualidad espectral" del intercambio de mercancías".

Para salvar justamente las cosas y acusar justamente al capitalismo, Marx recurre al concepto de "fetichismo", cuya inspiración al mismo tiempo religiosa y sexual quiere evocar ya la falsa independencia de lo visible; como sinécdoque blasfema del absoluto sin nombre (Dios) o como meto-

nimia magnética de una inmanencia sin límites (el deseo), el término "fetichismo", aplicado en realidad a la "reificación", implica una degradación voluntaria de las cosas mismas. Podemos interpretar el famoso pasaje de Marx arriba citado como una denuncia de la patraña mística encerrada en la mercancía, pero también como el *típico impulso religioso de devolver las cosas a su origen*. Digamos que el gesto de Marx se inscribe en esa pasión por los fundamentos, en esa voluntad de reducir los fenómenos a sus causas, en esa vocación de disolver lo visible en lo invisible que, frente a la celebración pagana del mundo, caracterizaría por igual los monoteísmos religiosos y los movimientos ilustrados. La iconoclastia, religiosa o racionalista, ha considerado siempre los objetos mismos pantallas que habría que horadar o desmontar o disolver para alcanzar la verdad y no sería demasiado audaz iluminar las líneas de Marx sobre el fetichismo de la mercancía a partir de esas otras, también famosas, del estoico Marco Aurelio: "Ante los exquisitos manjares que me son presentados puedo perfectamente decirme: esto es un cadáver de pescado, aquello un cadáver de pollo o de cerdo; o también, este falerno es un poco de zumo de uva, aquel vestido púrpura no es más que un tejido de lana vieja de oveja teñido del color de sangre extraído de una concha. (...) Es necesario obrar de este modo con todas las Cosas de esta vida. Cuando un objeto aparezca ante la imaginación como muy estimable, hay que examinarlo interiormente, considerar su valor intrínseco y despojarlo de todo aquello que puede darle una dignidad ficticia". Si la historia de la humanidad es no sólo la historia de la lucha de clases sino también la de la pugna entre lo líquido y lo sólido, entre la realidad y la apariencia, entre iconoclastia e idolatría, entonces podemos decir que Platón, Kohelet, Marco Aurelio, Teófilo, Gracián, Rousseau, Marx, Negri o incluso el Mullah Omar, que mandó destruir los enormes budas de Bamiyan, están unidos por un parentesco inesperado: todos ellos privilegian, por así decirlo, el *momento constituyente*, tratan de imponer la transparencia del origen en el embrollo de las presencias, traspasar el fundamento vivo (Dios, el deseo o el trabajo) a la trascendencia mundana de las cosas.

De la misma cultura neolítica que produce las cosas -el cuadrado de tierra delimitado contra el desierto y contra la selva- surge el impulso de impedir su excesiva solidificación e incluso el de revertir el proceso y, si hay

una historia de la cultura, podemos decir que ésta consiste básicamente en la pugna termostática o en el equilibrio pugnaz entre el impulso de lo constituyente y la resistencia de lo constituido. Una sociedad constituida para siempre sería un monumento arqueológico; una sociedad sólo y siempre constituyente sería una *especie*. La cultura neolítica -lo que nosotros hemos venido llamando cultura durante los últimos 8.000 años- se inscribe precisamente en esta brecha abierta ininterrumpidamente entre la arqueología y la biología, entre el puro monumento y el puro movimiento.

Ha habido algunas veces sociedades en *peligro arqueológico* (tal vez los mayas o los minoicos desaparecieron por eso), pero el peligro hoy para la cultura misma, y a escala planetaria, es por el contrario el del retorno paradójico del hombre a la naturaleza a través de una economía, apoyada en un refinamiento tecnológico sin precedentes, que ha suprimido la "reificación" y, por lo tanto, el "entre" humano o, lo que es lo mismo, el mundo. Porque Marx, en cualquier caso, tenía razón y hay una diferencia entre una cosa y una mercancía: y es el hecho de que una mercancía *no es una cosa*. Y esto no porque la mercancía *engañe* o vele, bajo la apariencia de su autonomía, el acto constituyente sino porque, al contrario, la mercancía no llega nunca a *constituirse*. Es tan "espectral", por decirlo con Virno, tan inconsistente, tan frágil, que no adquiere nunca suficiente cuerpo para soportar un mensaje, ni siquiera fraudulento. Una mercancía es una llamada a la destrucción, una inducción a la violencia, el imperativo mismo de la aceleración y superación de la materia bajo la generalización de eso que, sin saber lo que decimos, con neutralidad inocente y hasta positiva, llamamos "consumo" para condenar alegremente nuestra existencia a la pulsión del hambre y la corrosión del fuego. La ilusión de que el capitalismo produce más objetos que cualquier otro sistema, como circulación e intercambio generalizado de mercancías, olvida que por eso mismo constituye más bien un *régimen generalizado de destrucción de cosas*, en el que el *momento destituyente* precede ontológicamente -como su causa, su motor y su meta- al *momento constituyente*. Como he explicado repetidamente en otros textos, lo que ha caracterizado a la cultura neolítica, con independencia de todas sus variables sociales, ha sido la distinción antropológica entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de

mirar; es decir, entre objetos propiamente de consumo, alimentos o víveres destinados a la pura reproducción de la vida; objetos fungibles concebidos como signos interpuestos, *útiles* o instrumentos para la reproducción social; y "mirabilia" o "maravillas", sustraídas al mismo tiempo al consumo y al uso como mediaciones materiales para la producción de un mundo. Pues bien, el capitalismo es el primer orden de la historia que ha borrado socialmente todas las diferencias entre estos tres tipos de cosas -fruto sencillamente del sentido común- y las trata todas por igual, manzanas, hombres, condiciones de trabajo, casas, estatuas, como *cosas de comer*. En un sentido perverso y monstruoso, el capitalismo ha hecho realidad el sueño de los iconoclastas monoteístas e ilustrados: la aceleración de la renovación de las mercancías, la conversión de todas las existencias -objetos espaciales y objetos temporales- en puros objetos de consumo, traslada el momento constituyente de la producción a la sociedad, del trabajo a la cultura: el poder constituyente está presente en lo constituido, no como Dios o como verdad, sino como *hambre*: como negación, pues, de toda constitución. Lo que los griegos encerraron en los subterráneos del Infierno, para mejor proteger su sociedad, ha salido a la superficie y se ha convertido en la sociedad misma. El mercado, "lugar" en el que se agotan hoy todos los intercambios sociales, es literalmente el hambre y la guerra -la velocidad circular como destrucción-, y no sólo porque genera hambre y guerra en la periferia sino porque, incluso entre los obesos de nuestras ciudades a cubierto de las bombas, *consiste* en alimentar sólo el hambre y en guerrear siempre contra las cosas. Una sociedad sólo compuesta de momentos constituyentes es, en realidad, una sociedad compuesta sólo de *momentos destituyentes*; no es una sociedad; es una *especie* y apenas se deja describir, por tanto, salvo en términos biológicos. La vida ya no es un medio para la felicidad, el arte o la política. "Bajo el capitalismo", dice Marx, "la vida misma aparece como un simple medio de vida".

Si en algo se equivocó Karl Marx, porque era un ilustrado, como se equivoca hoy Antonio Negri, fue en confiar en la potencia emancipatoria del capitalismo. Autopistas, Parques Temáticos, centros comerciales: hambre. El capitalismo es sencillamente una batidora.

Por primera vez en la historia estamos a punto de vivir en *un mundo sin cosas*; es decir, en un mundo sin soportes para la memoria y la imaginación. Para recuperarlas es necesario una especie de contrato al mismo tiempo ascético y estético, un acto re-constituyente de renuncia o, si se prefiere, una acción colectiva de ayuno revolucionario.

La miseria simbólica.

Volvamos ahora rápidamente a la corrupción estética y a sus consecuencias políticas.

La fusión del círculo y de la velocidad en el *consumo* va acompañada de *una forma de mirar* que presupone y opera la corrosión de la existencia misma del objeto; una mirada, si se quiere, iconoclasta o talibán -muerta de hambre-, resultado de esas condiciones tecnológicas nuevas que permiten generalizar la forma mercancía no sólo en el orden espacial sino también en el orden temporal.

El filósofo francés Bernard Stiegler, lamentablemente poco conocido en nuestro país, ha abordado en una obra monumental, al mismo tiempo densa y provocativa, la relación entre la técnica y el tiempo. En relación con lo que aquí nos interesa, Stiegler acuña el término "hiperindustrial" para desmarcarse de los que caracterizan nuestra época como "postmoderna" o "postindustrial" y para definirla más bien a partir de la capacidad tecnológica del capitalismo de producir y generalizar, no ya objetos materiales, sino flujos temporales. El cine, la televisión, el disco, la informática, toda una serie de nuevas tecnologías analógico-numéricas han permitido registrar y reproducir lo que Husserl llamaba "objetos temporales"; es decir, unidades diacrónicas hasta ahora irrepetibles e irreversibles en las que la aparición de cada uno de sus momentos, nota musical o fotograma, coincide con su desaparición. Esto no sólo franquea tecnológicamente un límite físico que parecía insuperable, abriendo así al capitalismo un nuevo mercado en el centro de la subjetividad misma; prefigura y revela, además, el funcionamiento ideal del mercado mismo con su aparición/desaparición sin fin de las mercancías, convertidas de este modo también, a fuerza de velocidad, en "objetos temporales" o "puras imágenes". Determina en todo caso -y es lo que importa a Stiegler- el

hecho de que por primera vez el capitalismo induce el ritmo y la calidad de la percepción; se instala en y controla el discurrir mismo de la conciencia. En una sociedad dominada culturalmente por los objetos temporales, la simultaneidad de nuestra mirada frente al televisor, poblada ahora de una sucesión en tiempo real de imágenes manufacturadas, aboca a la sincronización de *todas* las conciencias en un tiempo-mercancía que empobrece y colapsa el principio mismo de individuación: la inflación de egos repetidos y estereotipados, separados radicalmente por lo mismo que los une, a la que llamamos paradójicamente "individualismo".

Ahora bien, esta generalización de los "objetos temporales" y la homogeneización consecuente de los flujos de conciencia es al mismo tiempo el modelo y la máxima expresión de esa renovación acelerada de las mercancías alrededor de un cuerpo antiguo, escamoteadas al uso y al pensamiento, en virtud de la cual, como decíamos, todos los objetos espaciales, bajo la brutal presión del tiempo, se convierten en objetos temporales; es decir, en mondas imágenes despojadas de toda consistencia ontológica o en simples medios alimenticios. Por decirlo así, la posibilidad de que Beckham venda sus "derechos de imagen" -su alma por fuera- es inseparable del hecho de que la imagen del niño iraquí roto entre los escombros esté desprovista de toda existencia y él mismo, por tanto, privado de todo derecho. La muerte del niño iraquí es, si se quiere, una decisión *estética*.

(Dicho sea de paso, esta lógica de la aparición/desaparición instalada en la conciencia consume sus virtualidades en la tecnología de guerra, donde es la mirada misma la que mata desde un avión y en la que la aparición del blanco coincide con su destrucción. Mirar es ir borrando la realidad, que es exactamente lo que hacemos, aunque de un modo más silencioso, cuando vemos un telediario).

Esta explotación comercial de la duración, mediante la que una sensibilidad pasiva es literalmente bloqueada por el chaparrón de las imágenes-mercancía, produce lo que Stiegler llama "miseria simbólica", evocando aquí el sentido original del término "sím-bolo" en griego: la idea, pues, de un contrato a través de la materia, de una convergencia en la figura interpuesta de un objeto. "Miseria simbólica" indica la particular

penuria de un hombre que se come *en tiempo real*, por así decirlo, los conectores de los que dependen al mismo tiempo la capacidad para recordar y la capacidad para imaginar. La presencia ininterrumpida inhabilita el archivo; la velocidad misma de las imágenes impide la imaginación. O lo que es lo mismo: ni podemos ya representarnos la continuidad del yo en una comunidad temporal ni podemos tampoco representarnos al otro en una comunidad espacial. Para Stiegler, las consecuencias de este proceso anuncian una verdadera catástrofe:

"El capitalismo cultural, informacional o cognitivo, constituye el problema de ecología industrial más inquietante que pueda haber: las capacidades mentales, intelectuales, afectivas y estéticas de la humanidad están masivamente amenazadas en el momento mismo en el que la potencia de acción de los grupos humanos dispone de medios de destrucción sin precedentes. La crisis ecológica que resulta de la producción industrial de los símbolos es la época de la gran miseria simbólica mundial (...). Por miseria simbólica entiendo la pérdida de individuación que resulta de la pérdida de participación en la producción de los símbolos (...). Y mucho me temo que el estado presente de pérdida de individuación generalizada no puede sino conducir a un hundimiento simbólico, es decir, a un hundimiento del deseo o, dicho de otra manera, a la descomposición de lo social propiamente hablando: a la guerra total".

Un cuerpo finito, una razón finita, una imaginación finita, una memoria también finita, los límites del hombre neolítico se han visto de pronto enfrentados a -y desbordados por-la infinitud ("aorista", "apeirón") de sus productos. El cuerpo antiguo vive humillado por la máquina y por la mercancía; la razón finita es permanentemente tentada por una simplificación radical en medio de una complejidad absoluta; la memoria ha sido aplastada fuera de la historia contra el muro de la novedad; y, sobre todo, lo peor, lo más inquietante, lo más peligroso, la imaginación misma, facultad primera mediante la que uno está ya siempre, desde el principio, en el otro y el mundo está ya siempre, desde el principio, en uno, la imaginación misma, asilo de toda civilización, último vínculo y último compromiso, ha visto rotos todos sus lazos con el universo. La "miseria simbó-

lica" de la que habla Stiegler es indisociable de lo que Gunther Anders, un gran filósofo alemán en cuyos trabajos me reconozco especialmente y que es imperativo rescatar del olvido, denominaba "desnivel prometeico" para caracterizar la condición moderna: la desproporción, es decir, entre la capacidad para hacer y la capacidad para imaginar, el hiato ya incolmable entre nuestros productos y nuestras representaciones. El título muy elocuente de su obra fundamental, escrita a lo largo de veinte años, *La obsolescencia del hombre*, alude ya a la realidad de un mundo nuevo, tecnológico y mercantil, "cuyo ritmo somos incapaces de mantener y para "aferrar" el cual se plantean exigencias absolutamente exorbitantes para la capacidad de nuestra imaginación, nuestras emociones y nuestra responsabilidad". Anders, uno de los más lúcidos activistas del movimiento anti-nuclear de la postguerra mundial, exploró las consecuencias políticas y morales de este "desnivel prometeico" en las correspondencias epistolares que mantuvo con el hijo de Eichmann y con Claude Eatherly, cuyos nombres están asociados a la brutal entrada del hombre, quizás sin posibilidad de retorno, en el infierno rutinario del nihilismo contemporáneo. La maquinaria del exterminio nazi y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, en efecto, marcaron la pauta de la nueva "estética de la desaparición" cuyos efectos prosiguen hoy en Iraq, en Afganistán, en Palestina y un poco más silenciosamente en todo el llamado Tercer Mundo, donde millones de personas son cotidianamente víctimas de nuestra incapacidad estructural para representarnos la relación entre un gesto inocente del cuerpo antiguo en Madrid y sus efectos implacablemente naturales en Sri Lanka o en Sudán. Los pilotos estadounidenses "adornan árboles de Navidad" con sus bombas en Faluya mientras nosotros nos inclinamos estéticamente, con la más irreprochable inocencia, por la desaparición de miles de niños congoleños o la esclavitud de miles de campesinos indonesios. Sin imaginación que devuelva la carnadura a las imágenes y trace los largos recorridos de nuestra responsabilidad, no habrá ninguna posibilidad de un mundo compartido y ni siquiera de una básica cultura humana. El problema es que nuestras representaciones siguen siendo neolíticas en un universo en el que las fuentes de decisión ya no lo son. Y de la misma forma que seguimos utilizando expresiones de origen agrícola, seguimos manejando también metáforas muertas del derecho, la legalidad y la moral incapaces de captar la complejidad de los

circuitos en cuyos "huecos" transcurre nuestra vida o, más exactamente, incapaces de captar nuestra actual ausencia de mundo y nuestra posición en él.

Miseria simbólica, desnivel prometeico, corrosión del carácter, perversión del sentido, nihilismo, corrupción estética, lo que está en juego hoy en día es la supervivencia de la cultura humana y, quizás, la del hombre mismo. Mientras los conservadores de Washington derriban velozmente edificios y sacan del mundo a paletadas niños y leyes, la sensatez impone convertirse, como decía el propio Anders, en "conservadores ontológicos". Hay que reprimir el infinito y salvar la tierra, las cosas y el lenguaje -el contrato mismo- de esta mortal combinación, al mismo tiempo estética y material, de Parques Temáticos y bombas atómicas.

Al accidente que nos sacará de la autopista de la casa Audi -como a Ixión de su rueda encendida- y nos detendrá en una taberna o en una asamblea, lo podemos llamar "revolución" o, más ambiciosamente, *humanidad*.

Cultura y nihilismo: conclusiones.

Podemos interpretar el término "cultura" al menos de cuatro maneras:

-Por oposición a Naturaleza, como el conjunto de prácticas, técnicas y operaciones mediante las que el hombre toma distancia -y conciencia- respecto del ámbito natural, al que permanece sin embargo sujeto en la misma medida en que se opone a él. O en palabras de Eagleton, "el rechazo tanto del naturalismo como del idealismo, afirmando contra el primero el hecho de que dentro de la naturaleza hay algo que la excede y la desmonta; y contra el idealismo, que incluso la producción humana más elevada echa sus más humildes raíces en nuestro entorno biológico y natural".

Como diferencia antropológica elemental, la cultura implica la insuperabilidad del tiempo y del espacio, la división de la vida social en órdenes de existencia independientes (economía, política, religión) y en la discriminación de los propios productos (cosas de comer, cosas de usar, cosas de mirar). La condición paradójica de la obra de la cultura es que sólo puede ser una operación inconclusa; en efecto, esta actividad mediante la

que los hombres se están separando ininterrumpidamente de la naturaleza *por todos los medios* no puede acabar nunca y una cultura capaz de triunfar definitivamente sobre la naturaleza se convertiría inmediatamente en *otra naturaleza*, tan inhumana como lo es la que regula la vida de los helechos o la reproducción de los insectos.

-La “cultura” puede ser también concebida como uno de los órdenes *concretos* de la diferencia antropológica, aquél que reúne en un lugar social separado (para la producción y para el disfrute) un conjunto de obras (artísticas, arquitectónicas, musicales, literarias), orientadas a establecer simultáneamente *un tiempo más largo* que la vida de un hombre y un espacio compartido por todos los hombres. Es el lugar precisamente de las “cosas de mirar” (con los ojos o con la mente), el cual en nuestra tradición occidental ha sido casi enteramente identificado con lo que llamamos “alta cultura”.

-La “cultura” define también un conjunto de valores, creencias y reglas idiosincrásicas (la *paideia* de un grupo social) por oposición a las de otros grupos o comunidades humanas. Se habla así de “cultura francesa” o de “cultura occidental” o de “cultura islámica”, aunque cada vez es mayor la tendencia a sustituir este término por el de “civilización”, cuyas prestaciones ideológicas son más claras; así, por ejemplo, la “cultura occidental” sería una “civilización” mientras que la “cultura islámica” sería más bien una “cultura antropológica”. El paso –quizás no inevitable, pero sí históricamente frecuente– del primer al tercer concepto de cultura, y las confusiones a las que se presta, viene ilustrado por la propia evolución etimológica del vocablo: la raíz latina *colere* (habitar y cultivar, el gran salto adelante del hombre neolítico, como ya hemos dicho) da lugar a la palabra *colono*, de donde se deriva *colonialismo*, la práctica violenta del que va a habitar y “cultivar” la tierra de otros y al mismo tiempo a imponerle sus creencias y sus valores. A medida que la naturaleza ofrece menos resistencia a “nuestra” cultura, las otras culturas ocupan el lugar de la naturaleza.

-Tenemos finalmente, el concepto de “cultura” como opuesto a “ignorancia”; es decir, como las condiciones materiales y mentales de un acceso vertical descendente a la propia tradición (memoria), un acceso horizon-

tal a la existencia de los otros (imaginación) y un acceso vertical ascendente a la comunidad invisible de los hombres y de las cosas (pensamiento). Este triple acceso, desigualmente explorado por las distintas sociedades, parece hoy paradójicamente bloqueado por la posibilidad tecnológica misma, sin precedentes, de almacenar datos, fabricar imágenes y universalizar conceptos.

En estas páginas he querido plantearme de qué manera estos cuatro conceptos de “cultura” sobreviven –y conviven– bajo la agresión sin precedentes de un régimen de producción económica y de constitución social “idealista” (en el sentido de Eagleton) que parece haber triunfado *definitivamente* sobre la Naturaleza –material y filosóficamente– y en el que *sobrehumanidad* y *prehumanidad* se confunden sobre el horizonte de la renovación acelerada de las mercancías, “la reproductibilidad técnica de la vida” (por decirlo con De Carolis) y la guerra permanente con medios incontrolables. Lo que desde los años cincuenta el filósofo alemán Gunter Anders llamó “desnivel prometeico”, respecto de la tecnología pero también respecto del “aparato” íntegro de las relaciones globales, conduce a una especie de catástrofe de las representaciones, al derrumbe definitivo de nuestra “capacidad de representar”.

La propia angustia con la que eso que llamamos Occidente ha querido encajar el reciente tsunami de Indonesia en categorías antiguas que retuviesen en este mundo un poco de “inocencia” (la ceguera incontrolable de la Naturaleza) y corroborasen la legitimidad natural del reparto geográfico (pobreza y terremotos provocados, por igual, por una especie de infortunio cartográfico) demuestran ya muy claramente hasta qué punto la fuerza colosal de la intervención “humana” en el mundo se ha vuelto *irrepresentable para los hombres*. Pero de esta manera –y contra este peligro nunca se alertará lo suficiente– la cultura deviene espontáneamente nihilista y el Hombre se revela –material y culturalmente– *insostenible*.