

Crisis I*

Oscar del Barco

Está cercano el tiempo en que sólo nos requerirá lo
inexplicable.
Rene Char

1. El tema de la crisis fue y es recurrente en la historia del Sistema en su acepción amplia de cultura. Su misma constancia la vuelve un síntoma; todo síntoma es una metáfora, y la metáfora es un hueco: la crisis, podríamos decir, es la metáfora de la falta de crisis. Esto se ve bien en la ciencia, donde -como lo demostró Khun- la crisis pertenece al modo de ser propio de su motilidad; la disfunción en el desarrollo, expresado mediante la conformación de nuevos "paradigmas" a partir de los que se estructura otro suelo de pensamiento, pasa a ser algo natural para la epistemología: la crisis es una positividad; el progreso de la ciencia se produce a través de derrumbes sucesivos que posibilitan la reconsideración de los fundamentos. Algo semejante ocurre con el concepto de crisis que se aplica en los distintos ámbitos del ser social; un concepto de tanta generalidad pierde necesariamente en contenido: si la crisis ya no significa un derrumbe absoluto sino forma-de-ser, es porque algo ha pasado en lo que se refiere a su concepto. Pero si algo ha pasado y lo seguimos usando como si no hubiese pasado nada es porque ha entrado en escena precisamente un poder que sustrae el "como"; a la inversa nosotros vemos en el "como" el síntoma: una

cosa por otra, el auténtico quid pro quo. En lo que se refiere a la "racionalidad" debemos decir que la entendemos como todo-social y no únicamente como forma abstracta. La racionalidad es un enjambre de racionalidades y de materialidades fuertes. El conjunto de las crisis, ¿y qué ámbito del quehacer de la sociedad no reclama para si esta cualificación? constituye la crisis de la Razón. Pero ¿se tratará de una crisis? Si no se tratara de una crisis nos encontraríamos frente a un movimiento altamente jerarquizado de la propia razón que crea el espejismo de su crisis para ocultar lo siniestro de su esencia. Lo que la Razón dice es que está enferma, que lo siniestro es en realidad una perversión, ergo, de lo que se trata es de curarla: al final de la cura, que siempre será in-terminable, lo que aparecerá es otra enfermedad, la que obligará a repetir continuamente el mismo ciclo. Se trata de otra cosa y no del aparecer, de allí el síntoma. Mas el síntoma presupone caminos, que es preciso recorrer sin otra esperanza que la del propio recorrido; como si hubiéramos caído en una trampa y sólo nos quedara pensarla.

2. Al término de su vida Husserl consideró la crisis de la razón como un desvío, un apartamiento de la Razón originaria, de manera tal que el conjunto de su razonamiento se basa en la distinción explícita de dos razones: una razón positiva y una razón negativa; la crisis de la razón se inscribe en la segunda de las dos razones, como olvido del origen. Un auténtico mito: in illo tempore la razón buena; hoy la razón buena se ha metamorfoseado en razón mala. Todo se resuelve en el

ámbito de la Razón como tal Razón; la segunda ha desfallecido al perder a unidad original estructurada alrededor del telos filosófico griego: la universalización de las razones-científicas ha desplazado del orden global de la cultura el fundamento unitario que arquitecturaba en un proyecto de alcances infinitos las particularidades racionales, dejándolas dispersas en territorios distintos e inéditos para luego recoger su riqueza en una totalidad armónica. Al perder el centro unitario y esencialmente el proyecto ontológico sustentador, las descentradas racionalidades de la ciencia le han quitado al hombre el suelo cultural seguro del Uno, posibilitando un desgarramiento trágico que se expresa en el nivel de la Razón como crisis. El filósofo que planteó su metodología bajo el apotegma de “Volver a las cosas mismas” no supo distinguir entre la cosa y la apariencia en el preciso momento en que la apariencia no pudo dejar de mostrarse como la cosa: toda la racionalidad del mundo puesta al servicio de la destrucción no bastaron para desfetichizar a la Razón y hasta el término de su vida Husserl siguió acariciando aunque sea en la imaginación el sueño de una razón que no engendra monstruos.

3. Al señalar esto como crisis de la Razón ocultamos precisamente que la Razón es esto. Por eso hablamos de síntomas, en cuanto algo fáctico que dice y al mismo tiempo oculta. Esto no es una crisis de la Razón sino la esencia misma de la Razón. "Esto" quiere decir el mundo en la summa de sus conformaciones ideales-materiales. Se trata, por supuesto, de una Razón

investida social-culturalmente en un momento preciso de la historia occidental. Es bueno abandonar la idea simplista de que existe una razón substancial, ya sea esta buena o mala. Sobre la base del reconocimiento de una razón básica fundada en la más amplia generalidad humana considerada como ser-racional, según la vieja y clásica definición del hombre, la razón constituye mundos racionales y variados, dispersos y contradictorios, que ocupan espacios tan disímiles como pueden ser los mitos y las filosofías, las técnicas y las religiones, una proliferación de discursos que se desplazan por todos los niveles del cuerpo social, ocupando y luchando por cada franja de terreno mediante un movimiento perpetuo de fracaso y asunción, de constitución y disolución al mismo tiempo. Sólo in abstracto se puede hablar de una racionalidad genérica, porque las racionalidades siempre son concretas, siempre existen como corporalidades; arrancar a la razón de su forma es una abstracción de validez cognoscitiva y no ontológica. Cada sociedad tiene, por otra parte, sus razones dominantes, las cuales tienen como un éter toda la compleja trama de sus estructuras. La razón básica y material, natural estaríamos tentados a decir, no existe como un en sí que se expresaría en formas mediante un movimiento posterior, más bien la forma es la razón-natural como forma, y no puede existir sin forma, siempre es formada...algo; el conjunto de estas formas, conjunto ideal, por supuesto, constituiría la Razón. La Razón del Sistema es la Razón, y no un extravío maléfico de una presunta razón imaginaria. Todas las baterías

ideológicas del Sistema están puestas en juego en este ocultamiento.

4. Al hablar de la crisis de la Razón como de una supuesta crisis de la Razón dominante del Sistema, se da como supuesto que la crisis es algo adventicio a esta Razón, una cierta enfermedad que se ha producido en un cierto tiempo y que, en el fondo, se trata de tomar las medidas para que tal Razón supere su crisis y vuelva a su buena normalidad. El panorama cambia si se parte de la idea de la inexistencia de tal crisis y de que la llamada crisis es la forma- de-ser de la Razón dominante del Sistema. Podría parecer que estamos planteando un problema escolás-tico y que estas distinciones carecen de significación. Por nuestra parte consideramos que el giro de tipo "copernicano" que queremos producir en lo que Edgar Morin llama la "crisología", conlleva una serie de consecuencias decisivas tanto en un orden teórico como meta-teórico. El síntoma se disuelve precisamente en el ocultamiento del ser de la Razón. Bajo una presunta razón enferma se oculta la Razón en la plenitud de su fuerza depredatoria. La Razón que construye armas atómicas, la que se aventura por el espacio cósmico, la que crea el actual Panóptico y sus sistemas teóricos, la que organiza los micros y los macros espacios del ámbito social para "programar" a la humanidad en su conjunto, la que avasalla a las "comunidades", a las especies y a la naturaleza, es la Razón sana del Sistema. La llamada crisis-de-la-Razón es un subterfu-gio del poder que de manera encarnizada, como Saber, sienta las bases de su futuro

dominio planetario.

5. No podemos enunciar el conjunto de condensaciones que determinan el territorio que abarca la Razón. Y esto por varios motivos, unos referidos al orden de dichas condensaciones como tales, las que están en flujos y metástasis constantes; y otros referidos al orden del conocimiento de los mismos: recién comienzan a gestarse los discursos que elaborarán dichos conocimientos. Y este nuevo élan cognitivo, que ya ha modificado las perspectivas eurísticas de las ciencias sociales al abrir la posibilidad de una nueva visibilidad histórico-antropológica, avanza por itinerarios hasta ayer irrelevantes, de allí el nombre genérico de ciencias indiciarias con que ha sido calificado; ciencias de los restos, de los residuos, de la marginalidad; ciencias de los tráficos subterráneos, de la alucinación y la muerte. Es allí, en los "territorios desfondados", donde la Razón efectúa sus movimientos más siniestros con una precisión y sabiduría incalculables. Esto no implica que deban descuidarse sus construcciones públicas, por ejemplo su Ley, su Educación, su Moral, su Ciencia: el todo es la Razón Absoluta, aunque sepamos que está construida sobre una falta.

6. La fuerza no puede medirse sólo por su visibilidad. Una gran parte de su funcionamiento aparece en sus efectos, en las consecuencias que produce. Cuando Adam Smith hablaba de la "mano invisible" que subsumía orgánicamente lo particular en lo general, estaba dando cuenta metafóricamente de la forma real de

funcionamiento de la fuerza. En este contexto resultaría pues irrelevante exigir que se explicitasen las mediaciones. Quiero decir que entre la organización de una fábrica o de una cárcel, por ejemplo, y un determinado sistema metafísico, no se ven los lazos de unión, pero el no verlos no es un argumento en contra de su existencia; la cárcel es una metafísica material, y la metafísica es la idealidad de la cárcel, la dispersión visible implica una red de dispersiones invisibles por donde la fuerza se formaliza; tanto el fenómeno como el nómeno son marcas, y marcas reales. Más bien debiéramos pensar en cierto campo de tipo gravitacional y no en determinaciones típicamente casuales. La mención de los puntos de éxtasis presupone como ausente, pero no irreal, el reticulado de sus relaciones. Hablamos de efectos por cuanto la fuerza no puede dejar de actuar, ya sea de manera visible o invisible, débil o fuerte, directa o miméticamente; siempre insiste, con esa realidad sui-generis que es la suya, sobre la realidad común. La fuerza cancerígena de la Razón se mueve en todas partes a la vez y de manera simultánea, pero sus ritmos y su mostrabilidad son diferentes. Pasar de la agarofobia de un adulto a un trauma infantil presupone un gigantesco desmontaje que siempre concluye en un origen hipotético, en una consistencia fantasmal. La llamada "cosa" es una escoriación de los flujos; seguir el desplazamiento de estos es el proyecto de la genealogía nietzscheana y en resumidas cuentas de toda genealogía. Pero al final nunca está la cosa in praesentia sino una nueva idealidad que se proyecta en nuevas declinaciones, balbucesos, ataraxias o locuras.

7. ¿Hay un orden? Hay órdenes sin jerarquías ontológicas, pero que constituyen sus jerarquías tácticas; tácticas no quiere decir débiles, ya que puede llegar a defenderlas mediante carnicerías humanas. Esta labilidad es lo esencial, pero se complementa con la fuerza terrorífica de sus prioridades. Esto puede comprobarse. Un ejemplo histórico es el de la revolución rusa: allí el Sistema fue derrotado por medio de la violencia; perdió casi todo después de una guerra sin cuartel, pero lo que resultó no fue algo nuevo sino una diferencia propia del Sistema, una modernización de lo mismo. El Sistema abandonó sus grandes prioridades trasladando la batalla al interior de la conciencia, a esa zona donde hacía mucho tiempo ya estaba trabajando, y desde allí emprendió su recomposición acelerada; al final tenemos una sociedad más represiva que la anterior, donde la propiedad sólo cambió de signo, donde el poder se invistió de nuevos emblemas, pero donde tanto la propiedad como el poder general siguen dictando la Ley que los salvaguarda mimetizados en los ideales de la liberación humana. No es fácil seguir en su itinerario a mil puntas el proceso de las metamorfosis. ¿Cómo pensar fuera de la Razón del Sistema? Y si se piensa en la Razón resulta luego imposible escapar a sus consecuencias. En un lapso casi instantáneo el Sistema realizó la maniobra genial de transmutarse de raíz para mantenerse y de inmediato pasar a la reconstrucción de su territorio. Esto es lo que llamo campo gravitacional; la "mano invisible" que fija los destinos por sobre la conciencia y a veces la

voluntad de los hombres.

8. Casi en los mismos términos, y aquí los términos son los ritmos y las disciplinas, la racionalidad capitalista pasó a ser racionalidad socialista; la ética burguesa del trabajo pasó a ser la ética socialista del trabajo: hay que producir desmesuradamente hoy para que mañana descansen los futuros seres "libres". El tiempo teleológico una vez más sirvió para oprimir el presente. La ética calvinista se proyectó en la ética leninista. También Lenin fusilaba a los "vagos", y los que faltaban al trabajo iban directamente a la cárcel. El paroxismo de la ética del trabajo lo constituyeron los "campos" donde millones de inocentes sucumbieron en beneficio exclusivo de las nuevas clases sociales, de los burócratas del Estado, del Partido y del Ejército, y no precisamente para liberar el futuro, que, como se sabe, siempre es el sueño que sirve para convertir el presente en una pesadilla. La parodia no significa un suavizamiento de la fuerza sino todo lo contrario, es su potenciación sin límite. La militarización del trabajo propuesta por Trotsky era una parodia, pero sangrienta. Desapareció el referente y la más pura demencia se instaló en la cúpula del poder. Allí todo se transformó en un laberinto de significantes moviéndose a través de un orden paranoico. Entonces no puede sorprender que la muerte rija en primera y última instancia el funcionamiento social. El "archipiélago" no es un estanco sino una sociabilidad; el "campo" inunda todo, y ante todas las mentes, el hogar, el trabajo, las costumbres. ¿Qué costumbres puede tener un pueblo que cada noche

espera que vengan a asesinarlo? Ocultarse, sobrevivir a toda costa; traicionar, denunciar, aceptar, como formas de ganar una prolongación del terror diario. Aquí la única alternativa a la Razón es la lobotomía y el electroshock. Y no se trata de un terror localizado, de una práctica localizada; el terror es de todos y la práctica se ha extendido triunfal por el conjunto del territorio.

9. ¿Se puede hablar de crisis en este contexto? Tanto el sistema capitalista como el "socialista" han hecho de una razón la esencia última de sus proyectos históricos; de allí la reivindicación insistente, maníaca, de una ciencia pragmática, sin vuelo. La ciencia ha pasado a ser el aval sintomático de ambos sistemas; los que en realidad son un sistema expresado en diferentes tiempos e intensidades. Para ellos el mundo y la historia tienen un sentido trascendente que únicamente puede ser desvelado por medio de la ciencia: la nueva mathesis universalis sólo puede ser leída, paradójicamente, por los políticos; los dueños de la ciencia son los dueños del sentido, y en consecuencia del poder. Lo trágico de este simple esquema es su realidad: los científicos no cuentan, los dueños del poder son los "dueños" de los científicos, los dueños de la posibilidad material de la ciencia, de sus estructuras y su planificación. Se trata de una gerontocracia psicótica. ¿Crisis significa que estos Sistemas han hecho un mal uso de la razón? ¿Cómo se explicaría entonces el desarrollo hipertrófico de las ciencias? Y no pueden confundirse los cambios de paradigmas de las ciencias, los que bien pueden llamarse sus momentos críticos, con la crisis de la Razón en

cuanto forma-social; así como tampoco pueden confundirse las crisis económicas, las que siempre han demostrado que son los momentos de reactivación y salto de los aparatos productivos, con lo que se llama crisis de racionalidad. El Sistema actúa a través de "crisis" o constantes puestas al día de sus aparatos, pero esto no implica una crisis del Sistema, es, más bien, su natural funcionamiento.

10. ¿Por qué digo una razón? Para evitar la trampa de la generalización y a posteriori la invalidación efectiva del razonamiento. Se trata de una razón determinada y no de toda razón; sin olvidar, por otra parte, que una razón es un auténtico mundo de razones o el despliegue de esa razón. La Razón es, ante todo, un funcionamiento, y este funcionamiento en su extrema abstracción es la metafísica. Funcionamiento de cosas, sobre-entendiendo que las cosas no existen fuera del funcionamiento para posteriormente funcionar, las cosas son las formas del funcionamiento: no hay funcionamiento sin cosas, ni cosas sin funcionamiento. El haber establecido una distinción ontológica entre ambos órdenes fue el comienzo de la empresa racional; se extrajo de las cosas su racionalidad para hacer de la Razón un orden puro posibilitando así el despliegue de una fuerza con máscaras. La historia de este despojo aún no fue escrita. Pero podemos visualizar sus itinerarios, las aventuras de una racionalidad sin ataduras lanzada a la conquista del planeta. Las máscaras de la razón encandilaron incluso a quienes se opusieron al Sistema de la Razón: creer que existe una racionalidad que

funciona por sí misma fue la tragedia de Lenin, pues de esta manera se intentó modificar las cosas sin advertir que las cosas están concentradas en una racionalidad que aparece como separada pero que sólo espera el momento de desplegar su mundo-de-cosas en un territorio que sigue siendo el Mismo. La preservación del funcionamiento conlleva, consciente o inconscientemente, la preservación de las cosas. A esto Hegel, en un orden específico, lo llamó la "astucia de la razón". Tal vez la palabra exacta sería Sabiduría: ese magistral movimiento de transustanciación que apunta a la eternidad del Sistema.

11. Un funcionamiento descentralizado. Millones de puntos donde las fuerzas se estabilizan, de manera inestable, y desde donde contactan entre sí jerarquizándose y evitando al mismo tiempo toda sustancialización. Puntos isomórficos que repiten, en grande o pequeño, el mismo funcionamiento. Siempre hay una cabeza depositaria del sentido, lo que equivale a decir del sentido de todo lo que le es propio. Para este juego de dominio es evidente que antes debió escindirse lo real posibilitando la acción de una parte sobre la otra. Y no se trata de un maquiavelismo del Sistema; se trata de su funcionamiento sin conciencia-de-sí. En ningún momento el Sistema genera a nivel consciente una estrategia de dominio; al contrario, el funcionamiento es el dominio, sin sujeto consciente del dominio. Esto no significa que el Sistema carezca de conciencia, pero se trata de una conciencia siempre puntual que en ningún

momento es conciencia del todo social; si el todo es una fantasía, la conciencia de ese todo también será una fantasía. Hay quienes piensan que son conciencia o Teoría del todo, la verdad del sentido-del-todo. Esta "falsa conciencia" determina luego la reconversión de la fantasía en terror. Conocemos hasta el espanto los fantasmas de una Razón que se proclama subsunción en acto de la Historia (las tristemente famosas "leyes de la historia" sólo fueron el instrumento de la metástasis mediante la cual el Sistema saltó indemne por sobre la revolución).

12. Lo esencial es el sentido y sus lugartenientes; en las entrañas del Sistema siempre hay una apoteosis de fuerzas en estado naciente entretejidas en las telas de arañas de la Razón; en lugar de una visión racional de la Razón la que se impone es una visión carnavalesca. Aunque pueda parecer un contrasentido se trata de una superficie vítrea, recorrida constantemente por máscaras, que proyecta simulacros de libertad hacia un universo concentracionario. El sentido, a su vez, transita el cuerpo y los cuerpos; es el verdadero nómada, pero paradójicamente siempre es el centro; esté donde esté siempre está en el centro. El centro es un lugar cualquiera, quiero decir sin predestinación, donde está la fuerza que siempre es sentido. Y aquí no hay contradicción entre ser y devenir: el devenir de la fuerza es su ser, y su ser es el devenir; ni deviene ni es, hay fuerza, para decirlo con la terminología heideggeriana; pero no se la puede conocer, ni tratar, ni manipular, como si fuera un objeto. Se parecería al tao más que a

cualquier otra cosa si pudiese parecerse a algo y si el tao fuera algo. Imaginemos “algo” del orden de una vibración desplazándose a velocidades vertiginosas por un espacio reducido; este “algo” es la fuerza: puede atravesar todo y a su paso todo se modifica, pero a cada instante su velocidad se descompone en éxtasis sucesivos y distintos que adquieren la jerarquía de centros absolutos. Pareciera un milagro, pero lo que sucede es que en realidad el Sistema es un milagro en acto. Fuerza, sentido y centro son facetas de lo mismo; el centro es centro porque allí la fuerza proyecta su sentido. El movimiento no se ve, ni la "cosa", lo que se ve es la pulsación misteriosa del "pulsar" (¿cómo imaginar semejante simultaneidad?). Pero el comienzo, que no existe, comienza en la irradiación del centro; los flujos se agrupan a su alrededor acatando la fascinación de una orden enmascarada. Quienes se someten al centro son las criaturas, nunca la fuerza; pero el centro es centro de la fuerza; una suerte de imán social. Los centros (geográficos, políticos, educativos, legales) se equilibran de una manera más o menos armoniosa para dirigir el resto (esta es una manera de hablar porque en sentido estricto no hay resto); los defasajes, la "ingobernabilidad", no son sino momentos duros del propio equilibrio. Todos los centros pueden ser reemplazados in extremis por sus antípodas o sus parodias; los centros políticos pueden devenir poder dictatorial; la legalidad puede transformarse en pura violencia, sin que esto signifique un desplazamiento de la Razón. Lo que la Razón no acepta es la anomia; siempre mueve piezas de manera tal que carga en alguna

parte el poder decisivo; siempre hay un lugar donde se resume el orden, aunque este orden deba establecerse sobre la muerte. No es casual que el ejército asuma hoy, pasando por encima de cualquier constitución, el lugar de la última instancia.

13. Se necesitó un largo tiempo para hacer de dios un lugar extrañado del mundo. Separar a dios del mundo fue, como dice Mircea Eliade, la condición previa al despojo del mundo. Mientras la naturaleza y la sociedad se consideraron forma-de-dios, y los hombres necesariamente debieron considerarse seres sagrados en un mundo sagrado, la posibilidad de un trato violento estaba al menos cuestionada, pero una vez que dios fue circunscripto en un lugar trascendente, vale decir que se vació la naturaleza de todo sentido sagrado, convirtiéndosela en una tierra-de- nadie, el Sistema pudo tratar a la naturaleza como a un enemigo, "vencerla", "dominarla" (el famoso "dominio del hombre sobre la naturaleza" es la expresión de esta laicización de la naturaleza, de esta privación de lo sagrado como cotidianeidad) como a un cuerpo. Así como el alma debe someter a la carne, así el viejo cuerpo terrestre del hombre, fue dado en pasto a la perversión "civilizatoria" del Sistema. Es claro que el centro trascendente divino sellaba un acto de fuerza previo. No es casual que el Rey-Dios sea el verdadero dios: el lugar de toda decisión; y no es casual que cuando los sacerdotes querían hacer hablar directamente a dios para disputarle al Rey sus poderes, éste recurriera directamente a la fuerza para zanjar la

cuestión respecto al lugar ocupado por dios en la tierra. El Rey, o sus sucedáneos históricos (Presidente, Primer Ministro o lo que sea), siempre detenta, pero no a nivel individual, la suma del poder, sin que esto signifique que sean realmente el poder Absoluto; lo absoluto del poder son sus metástasis, su posibilidad de cambio, y nada más. Pensar que en sus cambios está la posibilidad de su anonadamiento es simplemente un espejismo generado en los otros por su propia omnipotencia. Por eso decimos que la crisis es una máscara.

14. Los centros presuponen una región despojada de sentido, de fuerza, aun cuando en esa región cada "sujeto" sea escenario de una estructura-acción propia de las fuerzas. Un campesino, por ejemplo, es corporalidad despojada en relación con el centro político del Sistema, pero simultáneamente cada campesino es el escenario de un despliegue de fuerzas que repiten el juego del centro: en el propio campesino actúa la jerarquía familiar, religiosa, económica, etcétera. No se trata de un Centro y nada más; lo que llamamos tierra de nadie de ese Poder es también una organización centralizada en relación a otros niveles. Nada es puro. Las mujeres, los enfermos, los viejos y los niños, padecen los diferentes niveles del despliegue de las fuerzas con sus respectivas estructuras. Nada queda sin la impronta de la fuerza, incluso las fuerzas negativas se organizan. Es como si el flujo total torsionara o implicara en sí la torsión de lo dado; y así lo dado es ya una carga donde se resume una multiplicidad de historias; desde el

"hombre" como tal, hasta sus vestidos y alimentos, están hechos por esas fuerzas descentradas y des- \neg -sujetadas que centran y sujetan todo. Esto es lo más difícil de pensar, esa suerte de caos originario, la kora como la llamó Platón, la que consiste en el suceder como fundamento del suceder, la constante insistencia de lo no-visto sobre lo visto, de la "potencia" sobre el "acto", para hablar del lenguaje de la más pura metafísica. Y no se trata aquí ni de mimetismo ni de parodia, sino del pseudopodio cortado que sobrevive abriéndose en nuevos pseudopodios, tan reales unos como otros.

15. Los éxtasis pueden aparecer como mónadas, pero es una aparien- \neg cia. Esta apariencia se funda en el corte de lo sensible; lo que se desvía hacia la ceguera es el flujo, y más abajo el en panta heraclíteo. No ver, este es el punto decisivo. No ver, porque lo que debe ser visto se escurre en las sombras; no ver, porque quien debe ver lleva las sombras en sus ojos; no ver, porque la fuerza mueve el espacio de la visión convirtiéndolo en un laberinto. Estamos lejos, sin embargo, de la relación nóumeno-fenómeno; lo que aquí podríamos llamar nóumeno es el mismo fenóme- \neg no escamoteado de la escena. Lo que pasa en la escena originaria, diría Freud, desquicia los bastiones de un pobre sujeto que padece el colapso de su inmanencia, y en ese colapso, que es el velo de la realidad, se urde la imposibilidad tanto del ver como del no ver, del eros y del etos; la imposibilidad, en fin, del más-allá-de...

16. Ese dar y simultáneamente privar por escamoteo de

lo que da, caracteriza al Sistema en cuanto mecanismo de representación. La representación es una figuración; un puente que en un nivel une, para dominar, y en el otro cae en el vacío de las márgenes. La representación (¿quién lo ignora?) es el concepto fuerte de la metafísica, y por ende el acto real de lo real. La Razón funciona mediante representantes que no representan, que han hecho de una relación al menos dual algo unilateral apoderándose de todo y reprimiendo el polo que justificaría realiter la estructura. El Sentido siempre asume las cualidades de lo otro hasta anonadarlo en el sin-sentido; por eso en un movimiento posterior el sentido deviene gracia y se vuelve mandato, Ley o categoría ética. Es claro que si éste fuese un movimiento mecánico el funcionamiento sería imposible; lo que sucede es que el Sentido se expresa a través de la violencia (la violencia depende del lugar y a veces puede ser una simple sugerencia), mientras que el sin-sentido asciende a través de un anda-miaje de súplicas que se filtran por las distintas instancias que marcan la separación. La representación salva el abismo del corte; asegura la sujeción de los sujetos, quienes de otra manera serían puntos nómades dispersos en un espacio desjerarquizado. El sacerdote es el representante prístino que liga lo terrestre a su trascendencia: como lo que falta es la voz de dios (se sabe que dios es silencio), la fuerza constituye los lugares que de hecho serán receptáculos de la voz trascendente, la voz que le dicta la Ley cerrando así para siempre el deber-ser del hombre, cualquiera que éste sea; los "representantes" de dios se invisten fácticamente con los emblemas del poder y al

mismo tiempo con el poder real; el poder real es (no se trata de que se vuelva) trascendental. Este es el quid del problema. El representante aparece como mediador pero en realidad es plenamente el polo donde está la fuerza, el poder, la Razón. Hay una proyección ideal que funda el poder real. La cadena, en toda su amplitud significativa, de las representaciones y de los representantes, no tiene fin, aunque sea en un espacio limitado.

17. Así como Michel Serrés habla de la multiplicidad de espacios y no del espacio donde habita un cuerpo, así se presentan para nosotros las fuerzas y las razones de la Razón; ésta haría algo semejante al "tejedor": conectar, desconectar, construir puentes, caminos, postas. Lo que pulsa entre los puntos discontinuos de los éxtasis, el hilo que enhebra -para continuar con la imagen- es la representación; la repre-sentación es la verdadera continuidad, pero cargada de sentido. Tampo-co ella es puramente instrumental (un simple contacto comunicativo sin valor); al contrario, es la forma de la dominación, traslada mensajes imponiéndolos, lo que queda afuera se nulifica, como enfermo, como traidor o lo que sea, en ese momento la representación abandona el murmullo para convertirse en mandato divino u orden despótica. La energética no es algo adventicio, ni siquiera paralelo, es la representación, así como la topología es la representación, y viceversa: toda representación es tanto topológica como energética. Todo es un campo-de-fuerzas, pero unas aparecen como éxtasis y otras como flujos representativos. Lo visible y lo invisible no tienen una relación dialéctica, sino que

formas de lo Mismo; las disparidades, que pueden parecer expresiones de una dialéctica inmanente, carecen de contrariedad; son desde cierto punto de vida, motilidades lisas, pese a su multiplicidad y a su complejidad.

18. Estamos en presencia de una auténtica lógica, de un enrejillado o una red que constituye el orden (un orden) social. No me refiero pues sólo a la transmutación del logos originario en lógica, sino a la textura misma del tejido de relaciones que hacen al hombre tal como es en una determinada historia. Pero logos también significa, una vez abandonado el suelo ontológico, Razón, y Razón significa, como vimos, un pulular de razones. La lógica, aquí, no es un conjunto inerte de postulados que constriñen el pensamiento para asegurar la verdad del mismo; se trata de un conjunto de caminos, senderos y atajos por donde fluye, siempre con un gran margen de indecibilidad, el flujo de la fuerza. Estos márgenes propiamente inefables, para la Gran Lógica, también son márgenes de fuerzas, que pueden incluso llegar a la anomía absoluta, la Muerte, y en este caso se vuelven no sólo lo Otro del logos sino su imposible. Esto quiere decir que la Razón nunca puede cerrar el mundo, y en este sentido el Sistema hegeliano representa, más que lo real, el deseo de la Razón, que es el deseo del Sistema: ser todo; pero ser todo implicaría su extinción, la Nada, ya que necesita de lo otro para ser lo que es: órgano y función de dominación. Sin otro, ¿cómo y a quién dominar? La teoría afirma el todo, pero en lo real el Sistema siempre diferencia; la teoría es un plus-de-real,

un exceso que sirve para convalidar el movimiento de dominio mediante un deber-ser imaginario que le sirve al Sistema para fundarse en su esencia expansiva, sabiendo que el todo es imposible e incluso, llevado a su término, indeseable. Una auténtica combinatoria de cinismos para permitir tanto el crecimiento como la detención al borde del abismo. La Razón siempre sabe, pero lo otro de la Razón merodea; se dice Saber Absoluto, pero no puede incorporar ciertos saberes sombríos que aparecen y desaparecen sin darle tiempo a controlar sus ritmos, a estudiar sus formas y sus consistencias. Tal vez ni siquiera podamos hablar de saberes, porque no logran, ni lo pretenden, estructurarse como tales. Podemos llamarlas zonas de inefabilidad el lugar preciso donde la Razón debe necesariamente reconocerse en falta. Se trata de una tierra de nadie donde nadie tiene derechos, ni la Razón, como para imponerse; es el lugar donde falla el imperativo-categorico y donde la "patafísica" de Jarry puede anunciar su "haz lo que tú sólo puedes hacer". Allí se cierra el círculo-de-la-Razón, en la Razón, dejando en lo real que ciertos cortes inusitados e inéditos impidan su total clausura.

19. Los éxtasis de la Razón se presentan integrando una suerte de nidos; unos remiten o iluminan a los otros proyectándose en el espacio general, en lo que podríamos llamar la topología del Sentido. Siempre está la hiancia que fija las divisiones, las dicotomías fundadoras: entre el sentido y el sinsentido, entre lo vivo y lo muerto, entre la razón y la locura, entre el espíritu y

la materia, entre el alma y el cuerpo, entre dios y las criaturas, entre el padre y el hijo, entre el creador y la obra, entre los dominantes y los dominados, entre maestro y alumnos, entre la capital y las provincias, entre el sujeto y el objeto. Una topología triangular que jerarquiza el vértice y despoja a la base estrangulándola mediante el paso de lo topológico a la existencia real de sus tejidos reales, imaginarios y simbólicos. En esta perspectiva es posible desmontar el funcionamiento de la Razón en cuanto estructura social; y aquí sí puede ser útil, ubicada en un contexto mucho más amplio que en Hegel, el despliegue fenomenológico de la relación Amo-Esclavo. No se trata de un orden psicológico sino de culturas y sociedades donde macro y molecularmente juegan las relaciones amo-esclavo, pero sin dialéctica; no importa que el esclavo pueda devenir históricamente amo, lo que importa es el lugar del amo, sea éste quien sea. No hay dialéctica de los lugares, eso es lo decisivo. Siempre es todo o nada, y cualquier concesión apunta a derrotar al otro, nunca a superarlo: el Amo puede ser el burgués o el proletariado o el padre, pero siempre que ocupe el lugar del Amo será el Amo; no obstante el lugar del padre puede ser ocupado por el tío, o por quien fuere, mas lo importante es que el papel a desempeñar es el de padre; poco importa que sea el padre real, lo que importa es que el hijo invista 'x' como Padre. En lugar del burgués-patrón puede estar un burócrata, pero se desempeñará como patrón, al margen del nombre que se le dé al lugar. De allí la permutabilidad de los nombres y el isomorfismo de los niveles. Tío o abuelo que funcionan como padre; burgués o proletario que

funcionan como patrón; poeta o novelista que funcionan como creadores... La cadena no tiene límites, tampoco su ambigüedad; no tiene límites en su proyección y en sus variables; lo que uno combate hoy puede ser lo propio mañana: el Estado "socialista" es exactamente igual al Estado capitalista, su grado de gulag depende de las situaciones; los filtros funcionan automáticamente.

20. Si el Sistema esperara la toma de decisiones conscientes se atascaría; es el automatismo inconsciente de sus infinitos filtros lo que le permite su perfección. En este sentido su símil es el cuerpo animal, las miles de millones de células cerebrales, con sus innumerables sinapsis, forman un inmenso espacio donde se configura a su manera el espacio-de-la-cultura y en él nada puede despegarse. Los humores, los líquidos, las emergencias y destrucciones que ocurren simultáneamente en un cuerpo vivo, semejan la fluctuación de los flujos de cualquier sociedad. La decisión siempre es una resultante que no puede sorprenderse en su origen; no tiene origen; las personas son "personificaciones" de las fuerzas; como señaló Marx: el capitalista es una personificación del capital, lo mismo que el obrero; pero la personificación no agota el lugar del encuentro que es el sujeto. Wallace Stevens no se agota en su función de gerente de una gran compañía de seguros de los Estados Unidos, el sujeto de ese nombre personifica el mundo poético norteamericano bajo la forma de cualquiera. Del fondo de la marmita en que se cuecen los filtros mágicos es de donde surge el delirio de un hombre; y en la cocción se destilan cientos de millones de vectores hasta

producir el oro puro de lo fáctico, es decir de un ser humano cualquiera en sus amores, en sus creaciones, en sus luchas y en sus gestos. Nada es simple. Basta pensar en el código ínsito de las moléculas genéticas para imaginar hasta dónde habría que retroceder en busca de las causas; pero en el interior de la molécula, bajo el sello aparentemente decisivo de la herencia, sólo encontraríamos otros itinerarios sin término. Si todo remite a todo, entonces la fascinación del origen está condenada a repetir siempre los mismos espejismos.

21. A semejanza de la cinta de Moebius la Razón tiene una única cara, la que paradójicamente atraviesa el mundo feliz de la utopía y el infierno de la historia; no dos caras sino un recorrido y una cara doblada fantasmáticamente para tratar de rescatar la razón-buena mediante el desplazamiento de la razón-mala. Hoy vivimos más allá del sueño de las dos razones; sabemos que hay miles de razones y una Razón, que es la Razón del Sistema diseminada en una multitud de razones. Pero esta Razón ¿puede determinarse como una cosa, o más precisamente como una sustancia? Y si no se puede ¿por qué hablar de ella? No hay sustancias, ni muchos menos una Razón-sustancial, ésta implicaría, entre otras consecuencias, la de un Sujeto actuante de dicha Razón. Por Razón entendemos la unanimidad del funcionamiento de las razones concretas, y, por otra parte, la jerarquización de las mismas. Se trata de relaciones (recordemos que en sus tesis Marx definía al hombre como un 'conjunto de relaciones sociales' abriendo así la posibilidad de tachar al sujeto mediante

una enunciación que fue clausurada de inmediato), pero relaciones no existen sin los cuerpos respectivos; el cuerpo es relaciones y las relaciones son cuerpos. Así debe pensarse la Razón, más allá de todos los éxtasis y en todos los éxtasis. Cuando Heidegger sostenía que en el pensamiento se trata de caminos y en la ciencia de "métodos", de inmediato sacaba como conclusión que "la tautología es el único medio de pensar". Este pensar tautológico es extraño al Sistema, a la Razón del Sistema. Por eso la reacción fuerte de éste cuando se trata de desvíos de su racionalidad. Estos desvíos no son tales, por lo común, sino que son otra racionalidad. Pero ¿con qué nombres manejarse fuera de la metafísica de la razón? Este es el problema; la Razón desplaza hacia la nada que es su no-ser, y .sin embargo es allí, en ese abismo, donde debe pensarse; eso es lo otro. El "desvío" puede anegarse, subsumirse, pues cae en el espacio de lo paródico; entra en la casi infinita posibilidad de la metamorfosis. Lo otro es verdaderamente lo otro, y allí, en ese escenario de pura desolación y tragedia, es donde se enfrenta la incógnita del destino.

22. Ya Nietzsche había identificado en Sócrates el momento de la reconversión lógica y elucubrado una batería de ideas-fuerzas transgresoras de la racionalidad en curso. Lo que hizo Nietzsche fue sacar al pensamiento de su encierro en el logos y plantear lo dionisiaco como un hecho fuera del principio de individuación. Su anti-metafísica no depende de un planteo teórico sino que se inscribe en una práctica marcada por la "revelación" deslumbrante del eterno

retorno. Nietzsche se interna así en ese orientalismo que nunca dejó de asediarlo. Ver, por el contrario, en su idea del eterno retorno de lo mismo y de la voluntad de poder, una metafísica propia (Heidegger dice la "culminación" de toda la historia de la metafísica en cuanto intención del ente-en-su totalidad) me parece que entraña una desconsideración al pathos nietzscheano. Su anti-wagnerismo ("la muerte del material semántico en la música -dice Cacciari- es la realización de la destrucción nietzscheana de Wagner") es una oposición decisiva al nihilismo estético que bajo la forma-Wagner se desarrollaba a fines de siglo en Europa.

23. Debe distinguirse entre lo que es Razón, lo que es crisis de ciertas racionalidades y lo que es lo otro de la Razón. Estos distintos registros impiden cualquier deslizamiento que pueda ser utilizado para el rescate de lo que se critica. Cuando decimos que no se trata de una crisis de la Razón sino de un momento excepcional de su desarrollo, no queremos decir que algunas de sus ideas-fuerzas no se encuentren en crisis. El Sistema, por otra parte, siempre está dispuesto a sacrificar sus propios ídolos: lo que le importa esencialmente es su tarea última, pero esta no tiene asideros; por eso nunca se juega a nada de manera absoluta. La Razón siempre conserva el triunfo, aunque para ello deba convertirse en verdugo de sus formas. Ya vimos cómo sobrevivió en Rusia: en el momento mismo en que era derrotada en los campos de batalla ya estaba sólidamente establecida en las ideas de quienes dirigían el proceso revolucionario. Y así es siempre. Ninguna materia la supera en

consistencia, pero su mayor fuerza está en la estructura de fantasma que la conforma. Lo que sí ha entrado en crisis es un conjunto de ideas del Sistema, pero nada ni nadie le impedirá a éste arrancarlas de cuajo y enterrarlas con sus propias manos, o con las de otro si así le conviene; todo dependerá de las circunstancias. Cuando Hegel dice que lo real es racional y lo racional es real, lo que en realidad está haciendo es hipostasiar la razón occidental en Razón. El siglo anterior había presenciado de qué manera la idea de la racionalidad divina del mundo, entendido como un libro escrito por Dios en términos matemáticos, culminaba en la entronización deística de la Razón que hizo la revolución francesa. A partir de ese momento el mundo marchó a consumarse en el reino de la Razón.

24. La idea de progreso enraiza en la teleología del proyecto divino: el mundo avanza hacia un punto trascendente, ya sea éste el Juicio Final, el Saber Absoluto, el “punto Omega” o la “sociedad comunista” donde el Hombre deberá reconciliarse con el Hombre. Siempre se trata de la reconciliación de todos con todos, tanto en el seno de la divinidad, en el Saber o en la sociedad sin clases. Lo que se encubre es el poder avasallante de la idea-de-progreso. Detrás del progreso siempre estuvo el capitalismo: progresar era tener trenes, producir acero, extraer petróleo, fabricar barcos, aprender a leer y escribir, andar en auto. La Humanidad progresaba hacia su fin; la Razón constituía el motor de un mecanismo a cuyo término nos aguardaba el paraíso: todos felices en el mundo de las mercancías. La

“civilización” triunfante blandía el garrote sobre los pueblos' “primitivos” o simplemente “atrasados”. Los países “civilizados” se atribuyeron el imperativo categórico de la civilización. Se trata de una historia sangrienta y harto conocida. Los Estados capitalistas se apoderaron del mundo esgrimiendo las banderas de la Razón, el Progreso, la Ciencia, la Moralidad, la Religión... pero utilizando cañones y bombas. Hoy el cielo está poblado de satélites con armas atómicas y la tierra ha sido la tumba de cientos de millones de víctimas de la Razón. Millones de judíos fueron incinerados en los campos de concentración de la alemania nazi; millones de campesinos rusos fueron exterminados en Siberia. En Hiroshima murieron las primeras víctimas del futuro. Los grandes símbolos de la felicidad se convirtieron en formas sutiles del encierro generalizado hacia el que avanza el Sistema. Y es inútil querer salvar la responsabilidad ética de éste apelando al concepto de crisis. Nada más alejado del Sistema que la crisis: esto es el Sistema y esta racionalidad es la Razón del Sistema. No se trata de un ángel caído que busca redimirse a través del concepto; se trata de un mecanismo que tiende a la perfección y que para lograrla adquiere una motilidad impensable. ¿Cómo pensar en la velocidad de la luz? o, más bien, ¿cómo pensar en una fisis kafkiana? Se quiere pensar el Sistema mediante categorías; pero el Sistema no está, es más bien un "hoyo negro". El sistema es impensable si se lo quiere pensar así. Existen máquinas que sacan millones de fotografías por segundo con el objeto de captar la realidad, pero lo único que hacen es repetir sin término

la misma quimera de siempre. Otro tanto ocurre con el Sistema.

25. Los muertos por la violencia de la guerra o el hambre, los "desaparecidos", los enfermos, los locos, los presos, los drogadictos, los místicos y los poetas, entre tantos otros, son quienes en el Sistema muestran que el tema de la crisis es una falacia que trata de rescatar del seno de una Razón presuntamente desviada hacia lo siniestro una Razón angélica que presuntamente buscaría la felicidad del conjunto de los hombres. No hay una razón buena ni una razón mala, sino esta Razón, la que según una expresión de Marx "chorrea sangre por todos sus poros". La cinta de Moebius: una cara dice "hay que progresar, ser felices, gozar sin límites, viva la sociedad de consumo!", mientras que la otra cara ordena las torturas y las masacres, oprime a los países "subdesarrollados" y aplasta los territorios silenciosos de lo negativo. Hoy experimentamos en carne propia lo que Nietzsche advirtió a gritos: no hay dos caras del Sistema, siempre es la misma cara diciendo cosas distintas para usos distintos.

26. Cuando Heidegger dice que "lo peor ya ha pasado" se refiere a la fundación de este destino que cada día nos acerca más al apocalipsis y del cual, son sus palabras, "sólo un Dios podría salvarnos". Esta fundación reconoce tres momentos decisivos: uno en el hipokéimenon aristotélico; otro en el ego-cogito cartesiano; y otro, finalmente, en el Saber hegeliano entendido como subsunción del todo en la conciencia-

de-sí elevada a Espíritu absoluto en la mortal figura de Hegel. Pero no hay que hacerse ilusiones pensando que el corte teórico fue un corte sólo teórico; el corte teórico siempre conlleva una multitud de otros cortes, y viceversa; todo marcha más o menos acompasado; la constitución del sistema carcelario, como demostró Foucault, no fue ajena a la constitución del Estado y del Sujeto. Las grandes ideas son idealidades, pero las idealidades transitan por la calle, trabajan, procrean. Cuando Descartes funda el conocimiento en el sujeto está respondiendo a grandes necesidades epocales, ante todo a la de un hombre que se hará cargo del dominio del mundo; para eso es necesario también que Dios se aleje trascendentalmente, vale decir que la tierra se transforme en tierra de nadie, justificando así su posesión "legal" mediante la violencia, y que por medio de sus representantes sancione positivamente la empresa: el sello de la divinidad vuelta ajena fue el nihil obstat que necesitaban esos "egos" materiales encargados de llevarla a cabo. Este "aparcamiento categórico" tiene una historicidad propia, pero su culminación como tuerza de "civilidad" pertenece a la época moderna. Los dioses se retiran, dice Heidegger, pero en el vacío que ellos dejan el Sistema construye la trama inextricable de su dominio. Nada está suelto. La imagen de la "tejedora" de Serrés tiene razón: los hilos sueltos parecen hilos sueltos, ya vendrá el tiempo en que ingresen a la inmensa red del dominio.

27. Dios, vale decir el Sentido, en su encierro trascendente; el hombre en su encierro egológico. La

alienación que tiende a advenir absoluta; el mundo del hombre en su conjunto deviene cosa y simultáneamente entraña la pérdida de la cosa, del otro y de sí, fundando lo que luego se llamará “sistema automático”; un sistema-sin-hombre, y, lo que señala su más alto grado de tragicidad, un sistema que en su esencia misma debe reproducirse mediante un incremento constante de su propia potencialidad, un Sistema que debe crecer o, en caso contrario, ser destruido, ya sea por explosión o por “implosión”, como dice Baudrillard. Heidegger, de manera no muy distinta a la de Marx, funda la esencia de la técnica en la escisión, y a partir de ella considera la constitución alienada del Sistema. Frente a ambas prisiones trágicas, la de Marx y la de Heidegger, para uno sólo queda la posibilidad cada día más lejana del socialismo, y para el otro la emergencia de algún Dios que nos salve de la catástrofe. La perspectiva que nos brindan ambos pensadores es profundamente trágica; para Marx la posibilidad de salvación estaba situada al final de un recorrido teleológico caracterizado por grandes conflagraciones planetarias; esta posibilidad dependía de la posibilidad del socialismo como consecuencia del propio funcionamiento del Sistema, el que constantemente produce contradicciones que escinden a la sociedad en fuerzas antagónicas; fue en estos antagonismos donde visualizó in nuce la posibilidad del socialismo; pero en caso de que la forma lucha-de-clases se resolviera desfavorablemente para el término proletario, el mundo no tendría otra opción que la de internarse en la sobrecogedora edad de la "barbarie". Hoy estamos, según dicha perspectiva, en

esa edad; las esperanzas humanas en el socialismo han sido truncadas por la historia: los llamados "socialismos reales" son formas fuertes y depuradas de la barbarie. Marx planteó su opción sobre la base de la tensión dramática de las fuerzas; la opción fue resuelta de manera contraria a sus esperanzas pero dentro de la lógica de las fuerzas. Es a partir de esta realidad que Heidegger enuncia sus ideas sobre la esencia de la técnica, dejando abierta en un primer momento la posibilidad de lo que "salva" (según la hermosa expresión de Hölderlin), para luego cerrarse sobre la metáfora de la aparición de un Dios como única posibilidad de sobrevivencia. Estamos frente a un círculo clausurado y la única recurrencia posible, a pesar de lo oscuro que esto pueda parecer, es a la ética. En medio del triunfo de "occidente" los hombres deben prepararse para una Edad histórica siniestra.

28. La actitud de Heidegger respecto a la técnica no sitúa en un negativismo utópico: no propone una vuelta; entre otras cosas porque sabe que esto sería imposible para una humanidad que supera los 5 mil millones de hombres. Pareciera, y subrayo lo hipotético del juicio, que conserva alguna esperanza respecto al desvío de la técnica hacia una reconciliación bajo la apariencia positiva de un "dios" salvador. En esta actitud coincidiría con ciertos planteamientos post-modernos respecto a las potencialidades liberadoras del ingenio técnico. Pero precisamente lo impensable de la técnica es que pueda tener como correlato un mundo distinto al de la técnica; la técnica es un mundo y no un

instrumento, y es aquí donde arraiga el pesimismo de toda meditación acerca de la técnica. No puede separarse la técnica de la explosión demográfica, de la constitución en un nivel planetario de grandes franjas de explotación y violencia, de la erosión de los suelos y el talado de los bosques, de la extinción de las especies y el genocidio de las poblaciones indígenas que aún sobreviven; esto es la técnica. No existe una técnica neutra, y una utilización mala de la técnica: el funcionamiento de la técnica, y esto si fue visto por Marx, implica esta sociedad y esta cultura. La técnica no puede crear un mundo de libertad y de ocio creador; y es un sueño utópico pensar que cederá terreno para que existan bolsones donde se reunirán todos los decepcionados del mundo para vivir a su manera. La única manera tolerada es la disciplinaria. El campo de concentración y de trabajo, así como la bomba atómica, junto con la preparación activa de la guerra bacteriológica y química, son hoy las formas supremas de la técnica. Y esto es así porque en caso contrario la técnica no funciona: la reproducción ampliada del Sistema se funda en la técnica, la cual es, al mismo tiempo, el modo de la reproducción ampliada. Sin ritmos y sin disciplinas, sin una organización social controlada, lo que se introduce en el cuerpo social es la anomia. Por eso los regímenes "socialistas" aplicaron desde el comienzo el sistema Taylor en la producción y trataron de extenderla a la vida social en su conjunto. Más que de la voluntad perversa de Lenin o de Stalin se trataba, por consiguiente de la necesidad maquinaica de la técnica imponiéndose mediante un despliegue feroz de

idealidades. En la mente de Lenin ya estaba pulsando la paranoia de un Sistema que pretende reducir el mundo a un esquema prefabricado de lo que debe-ser el mundo. Un mundo donde los robots trabajen para hacer feliz a una población de diez mil millones de hombres es una simplificación absoluta del problema: quien construye al robot es un Sistema, me atrevería a decir un Destino, y todas sus construcciones llevan la marca de lo inhumano.

29. Pensar que la sociedad del consumo o la computarización al alcance de todos son las puertas abiertas a la reconciliación, es una falacia. No se trata ni de consumir ni de programar; es la vida del hombre la que está en juego. Una sociedad de consumo absoluta es inimaginable, pero aunque existiera su existencia no sería un índice del más allá técnico. La técnica funciona sobre el agotamiento de toda aventura, sobre una planificación que sostiene el verdadero panóptico contemporáneo: el que anida en la cabeza de los hombres. Lo que hoy se llama interiorización de la disciplina” es una de las obras maestras del poder, la mansa entrega, por parte del hombre, de sus ideales, de su insurgencia y de sus delirios: la aceptación como algo natural de una disciplina y de un mundo hecho ad-hoc para el despliegue de la técnica. Fassbinder pintó bien esto en ese burócrata que pasa el día fascinado ante el televisor y que de pronto se levanta y asesina a su familia.

30. Si la tesis marxista de la reproducción ampliada es cierta, entonces debemos pensar que la propia técnica ha de tener un límite; en algún momento su crecimiento chocará contra sí misma. Por eso en lugar de soñar con un paraíso de la técnica (sociedad del consumo para todos, computación programación para todos) los seres humanos tienen que prepararse para las grandes hecatombes que se producirán cuando el planeta resulte chico para su expansión. Esto es inminente y no se puede compensar con la idea de una proyección planetaria. El sistema no puede ser extático; detenerse implica su derrumbe; pero antes del derrumbe se jugarán todas las variables posibles, y, debemos reconocerlo, es posible la gran variable de una guerra atómica. Será como si se tratara de un recomienzo; destruir de manera absoluta para comenzar a construir nuevamente de manera relativa. Parece una pesadilla; pero debemos pensar que todo es posible porque estamos en poder de máquinas manejadas por seres enloquecidos y manejados por máquinas. Nadie puede utilizar las máquinas de la Razón sin antes no haber llegado al extrañamiento, a la enajenación de sí a un nivel psicótico. El sueño platónico del filósofo como funcionario del Estado, y el sueño husserliano del filósofo como "funcionario de la humanidad", en medio de los despliegues actuales de las grandes fuerzas en juego, sólo pueden producir admiración y piedad. Nos encontramos frente a un mecanismo universal "automático" que funciona sin-hombres en la medida en que dentro de un mundo de cosas el hombre potencia su alienación de manera proporcional a su participación en

el Sistema. Nadie puede decidir por sobre las máquinas. El campo de trabajo concentracionario, por ejemplo, es una creación del gran Autómata técnico-científico y no sólo fruto de la demencia stalinista o hitleriana. No es casual que una pléyade de enfermos mentales ocupen los puestos claves de los gobiernos que deciden los destinos de la humanidad en su conjunto. No se trata de casualidades sino de un Sistema; un sistema-vivo que utiliza el cerebro del hombre como su propio cerebro. No es el cerebro el que utiliza las máquinas sino que es la máquina-técnica la que se ha apropiado del cerebro como de una pieza más: la pieza donde llega a su propia conciencia para así ser más máquina, el auténtico daimon que siempre rondó la conciencia de los hombres como una pesadilla. Estamos frente a una máquina-conciencia, y esta es la esencia de lo abismal. Por lo tanto soñar con una reconversión idílica de la máquina es un error que a la larga le sirve al Sistema porque crea expectativas respecto de sus bondades últimas. El hombre está siendo desconstruido y vuelto a armar como un instrumento vivo de la necesidad maquinica. Ante el mundo que nos espera tanto el pensamiento de Marx como el de Heidegger parecen iluministas. Aún conservan cierta esperanza en el hombre. No advierten que el hombre ya no cuenta. Querer que un alud se detenga y vuelva a su punto de origen es una ilusión. Más bien hay que acostumbrarse a vivir y pensar en la caída, como seres de la caída.

31. "El desierto crece" es la metáfora utilizada por

Nietzsche para decir que el Sistema crece de una manera incoercible, para decir que no puede no crecer. Es posible que la duración de este proceso de crecimiento sea muy larga; tal vez dure siglos; y también es posible que en lugar de una guerra atómica el Sistema complete su recorrido y perviva en la pura inercia durante otro tiempo histórico. También pueden producirse estallidos que acarreen modificaciones substanciales en su funcionamiento. Pero sean cuales sean sus propios avatares, lo que resulta evidente, teniendo en cuenta lo breve de su historia, es que le espera un larguísimo desarrollo hasta su propio Absoluto. En este terreno no se trata de previsiones "científicas"; más bien deberíamos hablar de algo semejante a las premoniciones. Es imposible encerrar al Sistema en cualquier tipo de prognosis. Decimos que el Sistema es reproducción ampliada; y a esto lo ve cualquiera que mire su fabulosa hipertrofia. Pero no se trata de una premisa catastrofista, a la manera de Rosa Luxemburgo. En un futuro lejano el Sistema podría ajustarse a una inercia sin parangón con ningún tipo de sociedad histórica o ajustar su población a un mínimo necesario. Puede todo. Y sin embargo es aquí, en este punto de máxima desdicha, donde el problema de la ética surge como el problema fundamental de nuestro tiempo. Entonces hay que acortar la puntualidad del tiempo para situarse, como diría Heidegger, en un horizonte sin proyecciones, vale decir en una actualidad desnuda. Hay que relativizar ciertas afirmaciones: el Sistema es todo, pero no todo es Sistema; puede todo pero no en acto. Si el Sistema fuera ya todo no podría ampliarse (aun

cuando la otredad no necesariamente es otredad, digamos ontológica: el Sistema tiene posibilidad de ampliarse en sí mismo, y de esta manera su límite podría ser interno); por lo tanto existen dimensiones donde lo distinto subsiste, como resto, como demencia o como se quiera. Es casi seguro que ellas irán reduciéndose cada vez más sometidas a ese Destino del que sólo un milagro podría liberarnos (el ignoto Dios heideggeriano). Mientras tanto el Sistema sigue ocupando el espacio de lo distinto, y como se trata de un poder sin comparación con lo otro seguramente los mismos serán subsumidos a la larga en el orden maquínico. De ser así ¿qué perspectiva de sobrevivencia tiene el hombre en cuanto ser-libre? Responder a esta pregunta implicaría saltar por sobre el presente y realizar una profecía que por todo lo que venimos diciendo sólo puede ser fúnebre; si lo inerte avasalla lo humano transformándolo en su desierto, entonces de nada vale hablar. Pero resulta que el problema no es futuro sino actual, y es la actualidad la que reclama el planteo ético; para ser más precisos digamos que los espacios aún abiertos y libres reclaman el enunciado de un etos no-categorial.

32. Tanto el capitalismo como el "socialismo" han conformado un mundo técnico no-humano que realiza la teleología de la Razón en cuanto intento de reificación absoluta. En él toda ética que se enuncia pasa a ser relevo en una sucesión de iconos que crean la apariencia de una ética: detrás de esas apariencias está lo maquínico, un laberíntico juego de espejos donde cada imagen puede intercambiarse por todas las otras, al

menos potencialmente, ya que las refleja en una rotación sin tiempo. Así son las cosas: todo enunciado se vuelve de inmediato copia de sí mismo; todo acto se metamorfosea en una parodia exacta que lo desvaloriza porque lo repite. Lo que así se generaliza es una mimesis trágica, lo sin-hogar, lo sin-natalidad. Por eso es irrealizable una ética que re-enuncie tanto lo visible como lo invisible en un movimiento dialéctico de superación. Se trata de una errancia molecular sin ninguna clase de organismo que la sustente; y este simulacro es la mostración de la técnica como fetiche, la que despoja de todo fundamento, por el lado negativo de la acción social generadora de violencia homogeneizante, para realizar de esta manera su telos apocalíptico; lo que se desplaza es el lado del más-allá nietzscheano: vale decir esa nueva apertura del ser a la que es imposible referirse como sujeto o como cosa. Dicho de otra forma: los "bichos" (así llamaba Lenin a quienes se negaban a incorporarse al absolutismo del Estado) han iniciado una marcha extraña. No se sabe hacia dónde van, y ni siquiera se sabe si van. Seguramente no van a ninguna parte, porque ir ya es caer en una celada. Ni la naturaleza, ni la "historia", ni los individuos, van a ninguna parte. Esto es todo. La utopía del ir hacia terminó en Auschwitz, en los "gulags" y en la sociedad del consumo. Lo que vemos es, por un lado, el proyecto técnico-científico, y, por el otro, una pantalla en blanco. La pantalla en blanco será en adelante el lugar de la desventura o de la iluminación del hombre. Desventura, en cuanto dejará de ser hombre para convertirse en una cosa; iluminación, en cuanto

dejará de ser hombre para alcanzar una dimensión sin tiempo.

CRISIS II

El absoluto:
La auténtica no violencia
Henry Michaux

1. El Sistema es una summa social, que trasciende cierta espacialidad fija así como toda normatividad; se trata más bien de un conjunto de formas desplegadas globalmente y que desde un punto de vista general pueden nominarse occidente. Este Sistema siempre se asumió como crisis o en \neg crisis. Según señala R. Stern los orígenes del término se remontan a Grecia, a los estudios médicos de Hipócrates, a la tragedia de Esquilo y Sófocles, a los trabajos históricos de Tucídides. Para los griegos la crisis no consistía sólo en la marca de ciertos puntos claves de "los procesos de cambio", sino que fundamentalmente mentaba "los momentos de verdad en que se esclarecía la significación de los hombres y de los acontecimientos". La crisis era un concepto dinámico y hasta cierto punto retórico que rendía cuenta de una labilidad; se trataba de una suerte

de Ja no bifronte, por una parte la matriz orgánica conformada por el ciclo nacimiento-madurez-muerte, de manera tal que la crisis podía representarse como4 'transiciones entre las fases de un ciclo", pero al mismo tiempo, por otra parte, estas transiciones se producían 'en el marco de una concepción “horizontal del devenir histórico”. Ni en Roma ni en la Europa medieval el término vuelve a usarse; habrá que esperar hasta los estudios médicos posteriores a Galeno para que el término sea nuevamente usado, y recién en el siglo XVII comenzó a generalizarse a partir, precisamente, de su significación médica; primero sirvió para caracterizar momentos espirituales (Reforma y Contra-Reforma); luego para designar las crisis políticas; en el siglo XVIII comenzó a hablarse de crisis en la Iglesia y en el Estado; fue el marqués de Argenson, ministro de Luis XV, quien por primera vez se refirió a una crisis-económica. En el siglo XIX el termino se difundió con el significado de "perturbación o tensión" y de "transformación" ("crisis material", "crisis financiera", "crisis de conciencia", etcétera), pudiendo abarcar desde lo concreto-determinado hasta lo general y abstracto. La palabra crisis adquirió así, estrechamente vinculada a la concepción orgánica de las civilizaciones, el estatuto de un concepto operatorio destinado a rendir cuenta de los procesos, superficiales y hondos, de las transformaciones sociales. J.J. Rousseau habló del "estado de crisis" al que se aproximaban las naciones europeas de su siglo. A la vez la crisis, en su segunda acepción, ejerció una acción-de-verdad al clarificar la escena histórica llevando la situación al momento de su

expresión trágica; y es en este sentido que Tom Paine sostuvo que la ventaja de las crisis consiste en que son "piedras de toque de la sinceridad, muestran cosas e individuos que sin ellas permanecerían para siempre en las sombras, y pasan por un tamiz los pensamientos ocultos de los hombres volviéndolos manifiestos para todos". Este aspecto abreactivo de lo que más adelante se llamará "toma de conciencia" fue también remarcado por Jakob Burckhardt, para quien las crisis tienen, junto a sus aspectos negativos, un aspecto positivo fundamental: "las masas mezclan así a sus protestas contra el pasado una visión deslumbrante y fantástica del porvenir", para terminar haciendo una suerte de elogio de la crisis: "la crisis es un expediente cuya naturaleza es semejante a la fiebre; el fanatismo muestra que los hombres todavía saben que existen cosas más valiosas que los bienes terrestres" que la misma vida... Todas las mutaciones espirituales se realizan por saltos sucesivos, tanto en los individuos como en las colectividades; las crisis tendrían así por función la de desbrozar al terreno para que la sociedad pueda liberarse de "una infinidad de formas exteriores desde hace tiempo muertas y que hubiera sido imposible hacer desaparecer de [otra manera] a causa de sus derechos históricos". La concepción de Burckhardt es rica, útil, y en gran medida equilibraba la altamente compleja y parcial visión crítica de Marx; más que frente a una teoría de la crisis nos encontramos ante la afirmación de la "misteriosa vitalidad, de las discontinuidades y de los desafíos de la historia"; incluso en Marx quedan restos de este aspecto positivo del momento trágico ya que es

en él, en el despliegue de una lucha cuya resolución es la muerte, donde se accede a la comprensión general de los destinos históricos. Ajena al "materialismo histórico" existe una serie de historiadores-pensadores, entre ellos Ranke, Michelet, Thiers y Taine, que pueden caracterizarse como "historiadores de crisis". Con Simiand surge la historia económica francesa y, bajo su influencia, un conjunto de historiadores que sentarán las bases de la historia económica. La crisis es definida en adelante "como una perturbación grave y repentina que transforma el equilibrio complejo entre la oferta y la demanda de bienes, de servicios y de capital" (Encyclopaedia of the Social Science, 1937); J. Lescure, en uno de los artículos de la Encyclopaedia sostiene que "en el curso de los cientos cincuenta últimos años las crisis son fundamentalmente crisis de sobreabundancia o de superproducción causadas por factores que parecen inherentes a la organización económica moderna". No vale la pena seguir recorriendo el muestrario que evidencia la importancia y la generalización del término, que hoy es usado en una gama tan amplia de registros que van desde la teología y la estética hasta la epistemología científica que con T.S. Kuhn hace de la crisis el mecanismo inmanente del proceso del conocimiento de la ciencia. Pero en la posibilidad y realidad de su extensión se plantea el problema de su esencia; en otras palabras: al caracterizar o poder caracterizar como en crisis cualquier instancia de lo Social, la que se vuelve problemática es la definición de la crisis; si deja de ser excepcionalidad para convertirse en modo-de-ser la definición de la crisis se transmuta

substantial mente en cuanto a su valor, y este hecho, lejos de ser puntual, agotándose en su círculo de validez, se extiende hacia el conjunto de lo social.

2. Rene Thom analiza las diferencias entre los conceptos de crisis y de catástrofe, sostiene que la catástrofe es evidente y por lo tanto visible, mientras que la crisis puede pasar desapercibida, llegando incluso a ser reabsorbida por el sistema. Esta distinción hace de la crisis algo de carácter casi inefable, no porque no exista, sino porque su funcionamiento tiene un límite, más allá del cual puede reformularse en términos de realidad, mientras que más allá se transforma en algo cualitativamente distinto: “El carácter extremadamente discreto -dice- y fluctuante de las manifestaciones exteriores del estado de la crisis no debe buscarse a nivel morfológico”; ¿por qué? precisamente por ese límite indeterminable. La crisis como heraldo de la catástrofe se subsume en la propia catástrofe o se diluye sin dejar ningún tipo de presencia absorbida por el "organismo" de que se trate: desde este punto de vista la crisis no sólo es transitoria sino que es en su propia transitoriedad inaprensible: o pasa a una etapa más aguda, con lo que deja de ser crisis, o decae y desaparece. La crisis sucede así a un "estado que se considera normal" (yo subrayo), pero no puede adquirir un carácter permanente ya que en ese caso dejaría de ser crisis para convertirse en normalidad; además la crisis, para ser tal, necesita un elemento subjetivo que la determine, pues en caso contrario sería lo que es y nada más. En otras palabras, ¿cómo definir lo que es como crisis, vale decir, cómo

darle un significado? La crisis –diría Kuhn– es una "precondición necesaria a la emergencia de teorías nuevas", pero ¿sólo de teorías? No se trata de volver a la dicotomía entre reforma y revolución, ni de generalizar las categorías enunciadas en un estricto nivel de epistemología de la ciencia; sin embargo lo masivo del concepto plantea de por sí el problema de su validez específica: ¿concepto operatorio o *passer tout* que no sirve para rendir cuenta ni puntual ni estructuralmente de ningún tipo de proceso? Si la caracterización de Kuhn pudiera trasladarse al Sistema, que es pura motilidad, entonces la contradicción del concepto se haría evidente; paradójicamente: la generalidad es la crisis de la crisis. Edgar Morin comienza un trabajo al que titula *Pour une criseologie* refiriéndose a esta expansión del concepto de crisis a "todos los horizontes de la conciencia contemporánea": la familia, la juventud, la ciencia, el derecho, el capitalismo, la propiedad, la civilización, la humanidad... y sostiene que "esta noción, al generalizarse, se ha vaciado"; más que vaciarse ha demostrado, según mi parecer, que es lo real-social: si lo que es crisis, entonces efectivamente el concepto de crisis se vacía, pero no es sólo por su generalización sino porque se vuelve equívoco, ocultador de lo real, pues hace aparecer como anormal lo que es esencialmente normal. Un *quid pro quo* perfecto. Para Morin la palabra crisis "sirve para nombrarlo innombrable, remitiendo a una doble hiancia: hiancia en la realidad social donde aparece la 'crisis' y hiancia en nuestro saber". De su discurso conviene retener lo siguiente: "Todo sistema viviente y en particular todo sistema social compórtale

desorden en su seno, y funciona a pesar del desorden, a causa del desorden, con el desorden, lo que significa que una parte del desorden es reprimida, corregida, transmutada, integrada". La crisis vendría a ser ese momento de equilibrio-desequilibrio en el cual los desórdenes y las inestabilidades se sobreponen a los determinismos y a las estabilidades; sería algo así como el reino de las incertidumbres y de los azares, por consiguiente de la impredecibilidad, al menos aparente o en el interior de un circuito (lo que supone su control en un circuito más amplio). La crisis, socialmente hablando, tiene dos movimientos: mientras más se profundiza por un lado, más suscita por el otro "una búsqueda de soluciones progresivamente más radicales y fundamentales", de allí "el desencadenamiento de un esfuerzo de investigación que puede descubrir tal técnica, tal invento, tal fórmula nueva jurídica o política, los que reformarán el sistema y constituirán en adelante una parte de sus dispositivos estrategias de reorganización". Este doble movimiento de la crisis pone en evidencia su realidad más profunda: la de ser un mecanismo de renovación y crecimiento. A mi juicio el error de E. Morin consiste en equiparar lo que llama función de muerte y de vida de las crisis; creo que esta ambigüedad es más bien apariencial; es cierto que el Sistema vive sus crisis como crisis en el presente, pero vistas históricamente se puede comprobar que son las formas, múltiples y más o menos globales y complejas, de sus saltos adelante. Sin embargo Morin no observa este fenómeno de positividad: las crisis crean condiciones para una acción fuerte, acciones inspiradas

diríamos, pero no sólo subjetivamente, pues en lo fundamental se trata de modificaciones del Sistema. Es claro que este movimiento expulsa o descentra fuerzas que hasta ese momento constituían el status quo de la situación, y es en este aspecto que resalta su carácter transformador ("revolucionario"). Si pudiera hacerse una arqueología social de la crisis, en el sentido de Foucault, posiblemente se lograría comprobar de qué manera las crisis son movimientos enmascarados de una gran potencialidad social: es como si poderosos organismos a punto de nacer produjeran en la superficie movimientos de desastres y hundimientos cubriendo éstos últimos precisamente la fuerza y la amplitud de lo positivo. Los dos grandes saltos del capitalismo, el de su conversión en capitalismo monopolista y el que a partir de los años 30 hace del Estado un "gestor" abierta y profundamente inmerso en la intimidad del cuerpo-social, estuvieron rodeados de micros y macros crisis, algunas de ellas gigantescas, como las de los años 29 y siguientes: en realidad las crisis fueron las formas del crecimiento cualitativo del Sistema; lo mismo podemos decir del período de la segunda postguerra y el enjambre de descubrimientos técnicos que han cambiado radicalmente las perspectivas de desarrollo capitalista hasta tal punto que hoy es comente hablar de un post-capitalismo, lo que bien entendido no significa la desaparición del capitalismo sino un paso adelante en su historia, la cual, contra toda previsibilidad, podemos decir que recién se ha puesto en movimiento. Los problemas, por lo tanto, son más graves y muchísimo más complejos de lo que alguna vez se pudo imaginar:

estamos viviendo la conversión de todo en capitalismo, y es esto lo que se expresa paradójicamente con la expresión "capitalismo tardío" (digo paradójico porque estoy convencido de que en realidad se trata del comienzo del capitalismo en cuanto sistema-social: recién cuando logre armar el mundo a su imagen y semejanza estaremos en el capitalismo como algo pleno). Es como si lo social deviniera capitalista; y el signo más claro lo brinda el movimiento desconcertante del Estado, el que sucesivamente se presentó como un aparato de gobierno "neutro", luego como "manager" de las estrategias de desarrollo del Sistema, más adelante como armonizador desinteresado de la conflictualidad, para insinuarse hoy como una motilidad sin substancia, con todo lo que esto significa en cuanto a su imposibilidad topológica. El viejo sueño marxista de la "desaparición del Estado" será una realización del propio sistema capitalista; el Estado pasará a ser el "éter" de lo social sin que por ello se produzca el derrumbe del Sistema: la distinción entre privado y público está desapareciendo en favor de una programación que penetra, ya no como Estado sino como algo natural, en la intimidad de los sujetos sociales. La internacionalización del orden y la programación de la conflictualidad convertirán al Estado en una pieza de Museo en un tiempo que no está muy lejano. No deja de ser sintomático que cuando el Sistema se plantea como algo fáctico el dominio del espacio, con la importancia que esto tiene a nivel maquínico, se produzcan profundas crisis en sus estructuras; hay que preguntarse, entonces, hacia dónde nos llevará el nuevo y gigantesco

salto y qué consecuencia tendrá para el conjunto de la humanidad. Los llamados países "socialistas" son ejemplares en este sentido pues desarrollan sectorialmente algunas posibilidades que el Sistema desarrollará de manera global en el futuro: la internalización de lo que genéricamente llamamos el "orden", la creación de un aparato productivo "desperso-nalizado" y un Estado absoluto que se ampara en una ideología igualitaria, son, más allá de toda paradoja, formas de la lógica inmanente de la producción capitalista.

3. En 1857 Marx aguardaba el fin del sistema capitalista como consecuencia del estallido de sus contradicciones económicas y políticas; por su parte Engels veía en la crisis finisecular el "inicio" de la revolución a escala europea. En igual sentido gran parte de la tradición marxista vivió aguardando en expectativa milenarista el fin de la explotación del hombre y el comienzo de un nuevo y feliz período de la historia. El capitalismo fue considerado como un sistema social cuya existencia era corroída constantemente por lo que se llamó "crisis general" o de estructura, y por crisis coyunturales sometidas a ritmos constatables de manera empírica, que eran un producto de su funcionamiento material. Este carácter fuertemente teleológico de la ideología marxista guarda gran similitud esquemática con algunas corrientes religiosas; pienso, por ejemplo, en la teoría de Teilhard de Chardin, para el cual la humanidad avanza hacia un punto situado en un futuro que sobredetermina, por así decirlo, el desarrollo histórico, de manera que

éste se vuelve el camino fijado por la atracción del punto absoluto, o Dios. La diferencia entre ambas ideologías no puede ocultar la matriz última similar: en el presente del Sistema estaría inscripto su ineluctable destino. A esta teleología los marxistas la llamaron “rueda”, “sentido” o “leyes” de la historia. Desde esta perspectiva la crisis es el hondo movimiento de las contradicciones, en el caso de la llamada crisis-general, o el momento en que el sistema descomprime su situación de crisis general mediante un reacomodo de las tensiones propias de su funcionamiento. En el fondo de la crisis siempre subyace un enfrenta-miento de las fuerzas últimas de la sociedad. El motor de semejante teleología está constituido por la diferencia esencial del Sistema. Diferencia(s) que no sólo forman el infinito reticulado de lo propiamente económico sino, y ante todo, de lo social en cuanto cultura. La crisis es la forma de ser de la diferencia en cuanto la diferencia se caracteriza por su contradictoriedad; dejamos de lado aquí el análisis del posible carácter utópico de una diferencia no-contradictoria. Fuerzas contradictorias, crisis y teleología, constituyen los ingredientes básicos del postulado revolucionario marxista: la Revolución como síntesis de un conjunto de elementos no-discretos sino constituyentes de la estructura social global y en proceso, tales son las premisas de una teoría ideal que sin embargo siempre se postuló como altamente pragmática; ideal debido a que los sucesivos momentos de su actualidad quedan sometidos al punto futuro fantasmático que, como consecuencia de este tipo de temporalización, priva de eticidad a su accionar

fundando así el acto y la institucionalidad-estatal despótica. El punto teleológico sólo puede vaciar el acto individual y social pues el presente caduca ante la magnificencia de lo trascendente; tanto el individuo como la comunidad quedan desprotegidos frente al Imperio de lo general. Todos los gulags de la historia funcionaron siempre bajo el amparo de ideales positivos. La finalidad pospuesta despoja a los actos del poder de moralidad sumergiéndolos en una apatía absolutamente dolosa. Dicho con palabras vulgares: el fin justifica los medios; pero el fin es la falta, el espejismo de lo propiamente inalcanzable, mientras que los medios están constituidos por la carne viva de los hombres. El fin, a su vez, posibilita el enunciado de la crisis erigiéndose en un punto traslúcido de referencia sin contrariedad, como presencia. El “cielo” marca los instantes; el sol de la idealidad platónica es quien decide el drama de la caverna donde el hombre está encadenado y condenado a presenciar el desfile de sombras que fundan su falta. La crisis, en este contexto, no es una anormalidad sino la constatación de lo real en su movimiento de prolongación temporal y de sucesivos reacomodos que podrían llamarse existenciales o de sobrevivencia. La teoría de la crisis marxista señala pues, a pesar de su complejidad y de la asiduidad de su tratamiento, una ausencia: la de lo real que el grafo crisis pretende reducir. No nos interesa aquí entrar en la problemática específica. Creemos, por otra parte, que lo teórico siempre existe despistado del momento preciso de la fuerza y que esa posterioridad incide en su enunciación, la que por lo tanto suena a un

empecinamiento de la letra. En otros términos: el Sistema siempre deja enigmas detrás del acto, y en esto es similar a todo lo real. En tal sentido la racionalidad del Sistema es instintiva, y es esto lo que hasta hoy no ha comprendido la racionalidad ex-post. La crisis como salvaguarda, y por consiguiente como supremo acto de la razón, ¿es una paradoja?

4. Según Marx las crisis “son siempre tan sólo soluciones violentas y momentáneas de las contradicciones existentes, erupciones violentas que restablecen, por el momento, el equilibrio perturbado” (el problema aquí está en la significación de la palabra "momento", teniendo en cuenta que por debajo del enunciado ya transcurrió más de un siglo y el Sistema sigue desarrollándose). Según Dobb, Marx consideraba a las crisis cíclicas “como una forma dominante del movimiento que forjaba y modelaba el desarrollo de la sociedad capitalista”, la crisis entonces como forma-capital y no como acontecimiento adventicio; la crisis como "fase del ciclo" económico y el ciclo como “forma específica del desarrollo capitalista”. Lo que está en juego es la relación entre las llamadas crisis-cíclicas y la crisis-general; las crisis cíclicas son visualizables de una forma sensible por la "caída", el "estancamiento", el "aniquilamiento" délo dado, los que se producen en el orden social a la manera de ciclos datables, mientras que la crisis-general pareciera más bien un concepto metafísico fundado en la necesidad de explicar teóricamente la crisis-cíclica. En otras palabras: las crisis cíclicas, ¿son normales y nada más, es decir sin un

transfondo crítico, o son normales dentro del gran proceso crítico de derrumbe que padece la sociedad capitalista? Una cosa es el ciclo económico, bien conocido por Marx, y otra el planteo de una crisis general; esta última pertenece, sin duda, al terreno de la filosofía de la historia y no al análisis económico como tal. Por eso Sweezy puede decir que la teoría económica ortodoxa “jamás ha visto en el ciclo económico una amenaza a la estabilidad del sistema capitalista mismo; la crisis y la depresión en lugar de ser lo que Kautsky definió mordazmente como el memento mori del capitalismo, son consideradas más bien como fuerzas restauradoras, desagradables por el momento pero necesarias a la larga”. Marx veía la sociedad como un conjunto de contradicciones jerarquizadas; en la base se encontraba la irracionalidad existente entre la producción y el consumo, ambos regidos por dinámicas propias pero articuladas por medio de la “realización”: además de producir hay que vender; pero “la realización del capital mercancía... está limitada... por las necesidades de consumo de una sociedad que en su gran mayoría está formada por pobres que deben seguir siendo pobres” y más precisamente: “La causa última de todas las crisis reales sigue siendo la pobreza y el consumo restringido de las masas, en contraste con la tendencia de la producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas de tal manera que su único límite sería la capacidad absoluta de consumo de la sociedad toda”. Este juego de disfunciones no cuestiona la existencia del capitalismo en cuanto tal sino que se refieren a los mecanismos internos de su motilidad

propia a través de ciclos de acomodo y desacomodo de la relación entre producción y consumo. En estas disfunciones no se consta la presencia de ningún elemento absolutamente mortal para el Sistema. El problema debe ser remitido a otra instancia del análisis. Tal instancia fue denominada "teoría del derrumbe"; en su fondo se encuentra la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas, siendo las primeras un impedimento objetivo para el desarrollo de las segundas; el capitalismo desata una serie de fuerzas cuyo crecimiento en un determinado momento entra en oposición con el tipo de propiedad capitalista. No se trata, como es sabido, de una simple mecánica; más bien es un conjunto de tendencias cuya resultante está sometida a pulsos sociales aleatorios. Como señala M. Dobb las crisis son esa forma dominante del movimiento que constituye en su plenitud a la sociedad capitalista; pero precisamente esta aseveración no significa crisis del capitalismo en cuanto Sistema. Al margen del carácter férreo que puede tener la caída de la tasa de ganancia, debido a las relaciones variables que inevitablemente se producen en la composición orgánica del capital, pareciera que existe en Marx la idea de que el sistema capitalista está condenado a desaparecer por una necesidad interna incontorneable, que si bien puede ser paliada por tendencias opuestas, al final se impondrá de manera "inevitable"; las crisis cíclicas se montarían sobre un conjunto de contradicciones de estructura que a largo plazo ocasionarían una transformación "revolucionaria" del conjunto del Sistema; este punto sin retorno es el de la "crisis general"; reproducción

ampliada, caída de la tasa de ganancia, contradicciones entre relaciones de producción y fuerzas productivas, son algunos de los factores decisivos del paso de un sistema social a otro. Más que de un “derrumbe” habría que pensar según la polisemia del concepto hegeliano de superación. “Derrumbe” tiene connotaciones excesivamente mecánicas: el derrumbe sería un hecho natural producido al margen de la praxis del hombre, de su toma de conciencia respecto a la realidad social que constituyen y los constituye. Entre derrumbe y conciencia, más allá de las palabras, pareciera que existe un abismo insuperable, a pesar de que para Marx la acción de los hombres constituía un elemento esencial de su explicación del funcionamiento del sistema capitalista. El Sistema, como todo organismo, se halla signado en su basamento por la muerte (crisis general), y caracterizado en la superficie por las periódicas reactualizaciones de su corporeidad (crisis cíclica). El acto de muerte no deja pues de ser una analogía (todo organismo muere) o una metafísica (crisis general) sin posible decidibilidad. Los "marxistas" exacerbaron la Idea de un sentido tanático e invisible oculto en la “estructura” social; la conciencia de los hombres puede archivararse fácilmente cuando lo que sustenta la historia trabaja "sin prisa y sin pausa" por acercar los hombres al fin de los tiempos. La fórmula de Lenin de un "capitalismo agonizante" dio pie a los extravíos de la Internacional comunista respecto a la crisis-general del sistema capitalista: "la crisis general corresponde a una larga transición, terriblemente larga para las impaciencias revolucionarias: una interminable

sobrevivencia, una agonía prolongada interrumpida por remisiones y convulsiones". La "rueda" de esa orilla global y permanente era la garantía de un milenarismo desdichado; montado en ella, alguna vez, llegaría al paraíso de la reconciliación... Pero el tiempo ha pasado convirtiendo a los sueños en pesadillas; la "rueda" de la revolución se atascó entre los cráneos de los campesinos asesinados y hoy se necesita una cuota desmesurada de cinismo para seguir hablando alegremente del "socialismo". Entonces debemos volver.

5. El sistema capitalista, que siempre se adelanta a la fatalidad de las profecías teóricas mediante el despliegue anticipado de una compleja batería de movimientos empíricos (su sistema de auscultación es de una insuperable delicadeza y así su posibilidad de anticipaciones casi una ley de su funcionamiento), respondió de antemano profundizando en la organicidad de las disfunciones críticas mediante la puesta en acto de un Estado "post-capitalista" que se sitúa lejos tanto del *laissez-faire* como del Estado asistencial de explotación regulada; se trataría ahora, de un Estado-de-la-sociedad-en-su- conjunto, como dice Marramao. En este contexto la crisis fue reducida a crisis de la teoría y no de lo real; en lo real hay inestabilidad, disparidad, pero no crisis, en la medida en que este término tiene connotaciones metaempíricas. Se plantean así políticas de previsibilidad (ciertos monetaristas "sostienen que un control adecuado del crecimiento de la masa monetaria sería suficiente para eliminar la crisis") para invertir la relación casual y

responder antes de que se produzca el hecho mediante una suerte de feed-back imaginario que presuntamente actuaría en el vacío y en realidad estaría respondiendo a las "fuerzas invisibles" constatables sólo en lo infinitesimal de sus síntomas. Algo semejante al self fulfilling prophecy de Merton. El Estado como "terapeuta" (¿acaso desde sus orígenes la crisis no estaba vinculada a la "medicina" griega?, de esta manera resurge no-aleatoriamente un significado que durante siglos permaneció oculto). Ya Durkheim afirmaba que "el deber del nombre de Estado no consiste en empujar violentamente a las sociedades hacia un ideal que puede parecer seductor, sino que su papel es el de médico: previene la eclosión de las enfermedades mediante una buena higiene, y cuando ellas se producen trata de curarlas". El Estado Terapeuta ya dejaba advertir hacia donde se encaminaba la previsión; no sólo el Estado asumía funciones inimaginables en el viejo Estado del dejar-hacer sino que en el polo antitético de su acción determinaba lo social como un puro "tejido liso", reduciéndolo a mero receptor-de-marcas y actuando de la siguiente manera: "Relación que se rige mediante principios que parecen calcados tanto sobre los de la 'terapia del comportamiento', como sobre los de la 'terapia breve', también llamada y no por azar, 'terapia de crisis': en las cuales la intervención terapéutica es la mayoría de las veces autoritaria, concentrándose sobre la situación actual, el presente, y apuntando explícitamente a obtener una desaparición de los 'síntomas' y a reprogramar el organismo (individual o social), 'en caliente', aprovechando la pérdida parcial y

momentánea de los acontecimientos inducida por el stress resultante del apogeo crítico. Todo esto podría denominarse, ampliando exageradamente la significación originaria del concepto, crisis de paradigma.

6. El nombre clave de esta problemática es Keynes. La cuestión, por cierto, venía planteándose desde antes como respuesta a una "masificación de la conflictualidad social" promovida por el espectacular desarrollo del sistema. Gramsci visualizó bien esta dispersión del poder y la constitución de lo que llamó "casamatas" que desbloqueaban al viejo Estado situándolo en esa suerte de nódulos de gran concentración decisoria que son los "aparatos" de un Estado decidido a terminar con el sueño de la propia neutralidad. El Estado, a la vez que se difunde en la trama social remodela su alejamiento; paralelamente a la "socialización" del capital el Estado también se "socializa". Pero aquí deben tenerse en cuenta los deslizamientos, por no decir los espejismos, de este proceso que en última instancia es un proceso fuerte de despersonificación-personificación, para usar una vieja y rica categoría de Marx: el capital se personifica en el capitalista (sistema capitalista clásico), pero también puede personificarse en el Estado (Unión Soviética), y tiende a personificarse en lo social (¿post-capitalismo?). Esto último se funda en la no sustancialización de las figuras. Sería imposible si las figuras fuesen sustancias, pero si son stasis de las fuerzas nada impide las sucesivas metástasis, más bien éstas son las expresiones sin contradictoriedad de su

esencia. Una sociedad capitalista regulándose a través de un automatismo absoluto sería tanto la realización absoluta del sistema, como su abismo. Keynes da un paso decisivo en este sentido al explicitar y tipificar, sacando de él las conclusiones pertinentes, el proceso de “socialización de la gran empresa y de disociación de los propietarios de capital de las tareas de dirección”; sus propuestas teórico-prácticas asimilaban las experiencias del capitalismo y de la programación "socialista" en el marco general de la democracia. La crisis de 1929 llevará el keynesismo a su plena realización excluyendo de manera decisiva un ente social escindido en esferas económicas y políticas paralelas; la interiorización de esa conflictualidad tan bien descrita por Weber y Schumpeter será el rasgo distintivo de la nueva etapa. Lo que desconcierta, y de allí el reproche de Marramao a Offe y Habermas, es la formidable motilidad y múltiple disponibilidad de variables simultáneas puestas en acto por el Sistema; la falta de ataduras prejuiciales de éste le posibilita moverse en un orden de instintividad que vuelve difícil, y a veces imposible, captar sus mecanismos más íntimos de filtrajes, no únicamente en la conflictualidad sino también en la respuesta-crítica y en la planificación. Marramao señala muy bien el hecho de que la fascinante visión del Estado moderno como ultraje de conflictualidad dificulta la comprensión del "aspecto dinámico-transformador que constituye, en cambio, la base de la 'ruptura epistemológica' realizada por Keynes". Digamos, de paso, que la ingobernabilidad tan cara a los teóricos italianos es un espejismo; sostener una ingobernabilidad de base significa quedarse en el

juego fuerte de las apariencias; una gobernabilidad sin sujeto, vale decir programada de manera automática, crea de hecho la apariencia de falta de control. Un cambio normativo, tal es el cambio introducido por Keynes: "el gobierno de la crisis se presenta como una fase interna de la 'normalidad' de la crisis misma". Es claro que no se trataba de un lecho de rosas, vale decir de una respuesta para siempre. En el Sistema nunca hay "para siempre" hay estados que son barridos por nuevos estados. Lo único absoluto es la falta de absoluto; todo funciona en un sentido y de pronto funciona en otro: lo que se oculta es la maniobra, y esta no pasa por la conciencia de nadie como maniobra. Hoy todo es cuestionado nuevamente; la crisis del modelo keynesiano "marca en nuestros días la clausura de toda una época histórica del estado capitalista". ¡Crisis de paradigma! afirma Marramao, o etapa post-capitalista del desarrollo capitalista; lo que no creo es que se trate de un retorno-de-lo-mismo a la manera nietzscheana. El Sistema vive una profunda transformación matricial y muestra en la superficie una intrincada red de laberintos inéditos. Si bien ha estallado un tipo de consenso administrado por el Estado tipo New Deal, esto no significa que se vuelva a un Estado-neutro y apartado de la sociabilidad. Todo lo contrario, lo difícil es definir (¿es posible definir lo que se muestra inconmensurable?) el nuevo tipo de Estado que caracteriza al Sistema como momento actual. ¿Un Estado generalizado sigue siendo un Estado? Al margen de su exageración nominativa Jean Baudrillard apunta a una problemática cierta: la pérdida de referentes en una sociedad que ha hecho de la

abstracción significativa su real; reino de los simulacros, de las instancias flotantes, de la plenitud de la falta (aunque la expresión parezca contradictoria). Al nivel de un "capitalismo mundial integrado", dice Deleuze-Guattari, se produce un espacio liso donde el capital "alcanza su velocidad 'absoluta', fundada sobre componentes maquínicos y no sobre el componente humano del trabajo". La máquina como generadora principal de la plusvalía. El reino de los flujos; inflación y capital financiero como emblema de la nueva etapa no-fijable. En este contexto la pulsación crítica se ubica cada vez más como puntualidad de un mecanismo. Volviendo, pues, sobre nuestros pasos; lo que nos interesa de toda esta problemática es el reconocimiento de la crisis como forma, más allá de las modificaciones que las transformaciones del capital introduce en esta forma y de las políticas mudables mediante las cuales el sistema elabora sus estrategias de gobernabilidad. Aceptemos entonces la caracterización, sin tener en cuenta ningún tipo de prognosis política, de la crisis económica (a pesar de la cada día mayor indefinibilidad del término como momento esencial del flujo de las tuerzas y no fenómeno adventicio ni como prodomo fantasmal del "derrumbe"). De ser así no habría ningún tipo excepcionalidad en el momento crítico; la crisis es forma de ser del Sistema, por lo tanto pierde su carácter apocalíptico para devenir en cierta medida cotidianeidad (por no decir obviedad); el juego entre crisis estructural y crisis coyuntural, más allá de sus connotaciones metafísicas, permite visualizar la constancia que tiene el Sistema para re-modelarse sobre sus intermitentes

derrumbes, y esto ocurre a tal velocidad que el fenómeno se vuelve invisible. Estamos ante un momento no-excepcional. La teoría del derrumbe, en este marco, no puede superar su carga metafísica (además del derrumbe se trata de toda teoría del fin del capitalismo; como si algo pudiese demostrar la necesidad de dicho fin); el desarrollo económico ha vuelto palpable, por supuesto que de una manera no lineal, el carácter ideológico-utópico de este tipo de teorías; el Sistema genera y resuelve su conflictualidad; la imposibilidad de éxtasis está en la raíz del Sistema, y esta es su tragedia: no puede devenir un modo absoluto, no puede ser una comunidad. Y la motilidad se funda en la diferencia; aunque detrás de su última máscara posiblemente esté el baurillaresco mundo homogéneo del puro significante.

7. En este contexto debe plantearse de nuevo el problema de la racionalidad del Sistema: la crisis ¿muestra el punto en que emerge de manera visible la irracionalidad de base del Sistema? ¿El Sistema es irracional? La hiancia inmanente al proceso de valorización del capital, la cual conlleva toda la estructura explicativa propia del marxismo (valor-plusvalor trabajo abstracto-trabajo concreto, etcétera) ¿funda la irracionalidad absoluta (absoluta en cuanto fundante, a la manera de un número irracional que perseguiría al sistema capitalista en toda su historicidad) capitalista o es su particular racionalidad? ¿Puede definirse como irracional a un sistema social por el hecho de que funcione sobre una disparidad entre la suma del valor que produce el obrero y el valor que

recibe en pago por esa producción, o por la constante pérdida de equilibrio entre la producción y el consumo, o por la automatización-robotización de la fábrica e incluso de lo social, o por la metamorfosis del trabajo en valor-trabajo? Hay que evitar que el problema se convierta en un nudo ideológico. La globalidad de la irracionalidad nulificaría el problema, pues lo genérico de la afirmación la vaciaría de contenido, de manera que lo irracional pasaría a ser una suerte de nómeno, un postulado fuerte de la metafísica, mientras en lo fenoménico se producirían los despliegues de alta racionalidad a los que recurre el Sistema en su vida concreta como respuesta a su conflictualidad inmanente; Racionalidad y conflictualidad no son términos excluyentes, a no ser que pensemos una racionalidad more geométrico, sin espesor trágico y traslúcida. El desarrollo del sistema es el que genera el conflicto, pero este mismo desarrollo es producto de su elevada racionalidad, de su científicidad específica. Además la solución del conflicto es encarada, e históricamente siempre dio buenos resultados, con instrumentos racionales: incluso el mayor grado de violencia forma parte de la total batería de variables racionales. No se trata de una boutade: no existe lo demencial del Sistema; lo demencial siempre es en relación al Sistema. Tal vez no estuviera en el campo de visibilidad epocal de Marx la captación de la Razón capitalista, y esto por razones de la propia aufklärung marxista y de la alta conflictualidad del capitalismo naciente, la que ponía constantemente el análisis en el umbral del presunto “diluvio”. Pero a partir de la transformación

monopolista del capitalismo, de su consecuente expansión y de la conversión de la teoría del derrumbe en pura ideología, estaban sentadas las bases para la comprensión de la razón del Sistema como nuevo paradigma o nuevo tipo-ideal fundado, precisamente, en la hipótesis de una Razón propiamente capitalista, lo que no excluye la existencia de variables irracionales en el interior del mismo, pero en este caso dichas variables serían contextuales al proyecto, o, dicho paradójicamente, se trataría de irracionales- racionales, puntos de fuga de una racionalidad dominante. La "irracionalidad" capitalista es tanto un postulado metafísico (¿irracionalidad respecto a qué?) como un acto de fuerza de sus críticos; la fuerza crea un mito y alrededor del mito articula una poderosa ideología. La diferencia entre valor-trabajo, valor y plusvalor (para hablar en los hoy cuestionados términos marxistas), no implica de por sí un acto irracional; implica más bien la forma constitutiva del Sistema. Si se sostiene que esta diferencia es irracional, entonces por supuesto que el Sistema en su esencia será irracional, pero se trataría de una petición de principios porque en la premisa está implícita la respuesta. La explotación no es irracional: la explotación es explotación, y esta explotación en el sistema capitalista es extremadamente racional. Este es el problema a debatir.

8. Mientras los teóricos marxistas sostienen la irracionalidad del sistema capitalista, los teóricos no ascriptos al marxismo, aunque fuertemente influidos por él, sostienen su racionalidad eminente. Y no se trata,

como a veces se ha insinuado, de que la racionalidad sea un postulado justificatorio, más bien se trata de postulados críticos que expresan por parte de sus sostenedores una repugnancia real hacia el capitalismo. Racionalidad o irracionalidad no son alternativas de valor, sostener la irracionalidad del sistema puede ser tan justificatorio como sostener la racionalidad del mismo. La racionalidad lo carga hasta sus últimas consecuencias con la conciencia del acto. Afirmar que esto es lo real capitalista equivale a despojar al sistema de las posibilidades de retomar un curso sano; no hay un desvío malsano; no hay desvío; no hay salvación. El Sistema tiene que agotar hasta la última gota de su racionalidad mortífera. En este sentido Max Weber visualizó con mayor exactitud que el marxismo la lógica del Sistema (hasta los genocidios del Sistema son lógicos; ¿o debemos pensar que la lógica es un atributo de las "buenas conciencias"?); para él la racionalidad propia del sistema moderno se produce "en abierta ruptura con toda nostalgia de reconci-liación orgánica del cuerpo social". No se trata pues de una idílica mirada retrospectiva hacia una bondad existente in illo tempore y que ahora debería ser recuperada desgarrando el tejido social perverso de la modernidad: para Weber la problemática de la racionalidad está enlazada íntimamente a la problemática de la "burocratización", y a pesar de los altibajos y de las mutaciones teóricas por las que pasa su oscura personalidad, este reconocimiento básico primar siempre hasta el fin haciendo de su visión histórica una visión fuertemente pesimista. Debe tenerse en cuenta que para Weber la racionalidad capitalista no

se clausura en el inmanente orden económico sino que caracteriza a lo social en su conjunto; en Economía y sociedad sostiene que “desde el punto de vista histórico, el progreso hacia el estado burocrático, que juzga y administra de acuerdo con un derecho racionalmente establecido y con reglamentos racionalmente concebidos, está empero íntimamente ligado con el desarrollo capitalista moderno. La empresa capitalista moderna se basa enteramente sobre todo el cálculo”. Como bien recuerda Marramao para Weber “el partido de la burguesía es la ciencia”; esta afirmación, que seguramente chocará a las “luces” anticapitalistas que a toda costa quieren hacer de la burguesía una enemiga a muerte de la ciencia (Lenin), no deja de estar emparentada con la idea marxista de la máquina como saber, ante todo científico. Pero la cita de Weber no debe de ningún modo entenderse como positiva; ella está ínsita en el dramatismo de su propia historia cultural; a nada se opuso con tanta fuerza y constancia como el crecimiento de la racionalidad del Sistema; él fue uno de los ideólogos que más sufrió el proceso de racionalidad-material y formal que teñía progresivamente todas las esferas de lo social, viendo con toda claridad que “mientras más inversa el estado en la sociedad civil, entretejiéndose con lo que Gramsci llamaría en sus Cuadernos, siguiendo los pasos de Hegel, su trama de la vida, tanto más se automatizan sus instancias de decisión y de control de la dinámica social, y que este fenómeno era simultáneo a la racionalización que se lleva a través de la descomposición especialista. Para Weber el proceso de burocratización-

racionalización era el corolario inevitable del estallido demográfico que caracteriza de manera constante la historia del Sistema; sin embargo Weber no pudo captar en toda su magnitud trágica la perspectiva del estallido demográfico en que ha entrado la humanidad; Mitzman señala con justeza que al margen de su eficiencia la administración burocrática se vuelve “imprescindible cuando un todo político económico llega a un cierto nivel de población”; esta constituiría una nueva “ley de bronce” de cualquier tipo de sociedad masiva, pues “sólo una burocracia eficiente es capaz de sostener la creación y existencia continuada de la moderna sociedad de masas”, y mucho más aún cuando el ideal de esta sociedad es el consumo. Aquí debe situarse la raíz del pesimismo weberiano frente a cualquier tipo de respuesta comunitaria y su convencimiento de que los marxistas sólo podrían crear una “dictadura de funcionarios”. Los hechos confirmaron este vaticinio hasta la saciedad: en vida y bajo la dirección del propio Lenin la revolución rusa muy pronto archivó sus teorías comunitarias, disolvió los “soviets” y construyó una de las primeras burocracias políticas absolutas de la historia moderna. Este vaciamiento de la revolución no fue el mero producto de una mentalidad paranoica, pues en gran medida ya estaba inscripto en la realidad de las fuerzas de los aparatos burocráticos. Y en este aspecto el capitalismo y el socialismo coincidieron en la respuesta; más aún, la respuesta socialista quedó fascinada por la respuesta capitalista (hay que recordar la admiración de Lenin por la eficiencia del capitalismo del Estado alemán y por el taylorismo) y la exacerbó hasta sus

peores consecuencias. Las salidas angustiadas que imaginó Weber como respuesta a este proceso siempre se mostraron ineficaces, de manera tal que al último sólo le quedó la posibilidad de internarse por el camino individual recurriendo a lo otro de la racionalidad-burocrática: el arte, el eros, el misticismo y la pasión guerrera que experimentó durante la primera guerra mundial. Únicamente a partir de la globalidad de su problemática, teñida sin solución de continuidad por su propio pathos, puede entenderse la pasión con la que Weber enfrentó la guerra en abierta diferencia con la actitud de cierta importante corriente del pensamiento alemán contemporáneo: el George-Kreis, Trakl, Rilke... Resulta difícil comprender cómo el pacifismo de tipo místico-tolstoiano, que tanto influyó sobre Weber, pudo pasar a un segundo plano durante la guerra. Pero ¿se trataba simplemente de la guerra o, en un nivel más profundo, de una oposición pasional al crecimiento de una forma-social que él veía como destinada a aplastar absolutamente al hombre? Desde este punto de vista la guerra podía ser vista como pasión mortal enfrentando de manera pura y desnuda ese Destino. Los mayores esfuerzos de la actividad teórico-práctica de Weber fueron dedicados a buscar una alternativa a la "lógica de la racionalización". Su punto de partida, al que Mitzman califica erróneamente de "aristocrático", estaba en el convencimiento de que en dicha racionalización-burocratización estaba "el preludio de una catástrofe humana". El fracaso de la alternativa parlamentaria aumentó su pesimismo hasta llegar a ver en la "racionalización y eficacia siempre creciente" del

sistema capitalista un verdadero callejón sin salida al que denominó la "jaula de hierro". Tal racionalización total suprime las éticas vivas, ya se trate del misticismo o de la ética carismática, al desplegar el orden plano de una técnica no-humana cuyo funcionamiento está regido por la obtención del rendimiento máximo; de allí su intensidad vacía, esa suerte de tonel de las danaidas entre cuyos engranajes el hombre es despojado de su ser. Weber se obsesionó buscando fisuras no-técnicas por donde lo viviente pudiera cuestionar la Razón. Gran parte de su obra fue dedicada a analizar la dialéctica entre ideal ascético e ideal místico, comprobando que el primero cumple un papel positivo en relación al proceso de racionalización de la vida social propia de una etapa del capitalismo, y el segundo un papel negativo en cuanto privilegia un comportamiento que es gratificador en sí mismo y que no se pospone con miras a la realización de una teleología que siempre desplaza el goce en función del logos. La experiencia mística, y de manera afín el erotismo, se presentan como "refugios ante la racionalización de la vida". En este sentido Weber advirtió claramente, mucho antes de que Georges Bataille hiciera de este tema el centro de sus meditaciones, el papel disruptivo del erotismo en la sociedad capitalista: la sexualidad dice, "es para el hombre moderno una salvación en este mundo de lo Racional, un santo triunfo sobre él"; y agrega que desde "la perspectiva del erotismo" se abre la posibilidad de una "comunidad" sentida como unificación, como superación de la individualidad (aquí resulta evidente la influencia de Nietzsche); "la experiencia indefinida e

inagotable del que ama no es en modo alguno comunicable", y desde este punto de vista es que se aproxima al "sentimiento místico"; se trata de algo "enraizado en el centro de lo realmente vivo, eternamente inaccesible a todo esfuerzo racional, completamente apartado tanto de las frías y esqueléticas manos de los órdenes racionales como del vacío de la vida diaria". Aquí se advierte de nuevo la influencia de Tolstoi y de Nietzsche. Weber veía en la separación del hombre y de Dios la fuente del ideal ascético-capitalista opuesto al ideal místico de unidad. El hombre entra así en el desfiladero de una civilización técnica que hace de lo racional el momento de muerte de toda creencia y ética religiosa; en adelante los hombres - dice Mitzman- "sólo valoran el proceso de adquisición de bienes, pero no la experiencia de la vida como tal". La ciencia y la tecnología fueron consideradas por Weber como las fuerzas determinantes del "proceso histórico de intelectualización y de racionalización" de allí que derive del dominio absoluto del cálculo el "desencanto del mundo"; desencanto que arrastra tras de sí la desaparición de los "valores últimos y más sublimes"; valores que al ser expulsados de la vida pública se refugian en los "oscuros dominios de la vida mística o bien dentro de la fraternidad de las relaciones directas entre individuos". Esto fue escrito antes de su muerte, y el párrafo concluye sosteniendo que sólo dentro de "los círculos sociales más pequeños, de hombre a hombre, en pianissimo" vibra aquel "profético pneuma que antaño atravesó las grandes comunidades como una tempestad de fuego soldándolas entre sí".

Weber terminó su conocida conferencia a los estudiantes llamándolos a actuar según los dictados del Demonio que maneja los hilos de cada vida. Parece una paradoja, pero mientras el "marxismo" veía en el capitalismo una falta de racionalidad que debía superarse mediante la planificación total del "nuevo" Sistema, Weber proponía escapar al exceso de racionalidad incitando a la juventud alemana a vivir según los dictados de su pathos individual; perdidas las ilusiones en la gran política de la guerra como factor desalienante sólo quedaban las prácticas descentradas y erráticas de una muchedumbre de mónadas sin ilusiones para enfrentar la dimensión planetario de ese logos uno y doble formado por el capitalismo y el "socialismo", ambos disputando la propiedad total de una Razón destructiva.

9. Esta tendencia weberiana hacia el misticismo ("la fascinación de Weber por el misticismo oriental" como la llamó Mitzman) no constituye un hecho aislado en ese período, si bien la importancia cultural sobresaliente de Weber le da un alcance particular a la misma. Por supuesto que Nietzsche es el antecedente inmediato y mayor de este encuentro trágico e inusitado. Pero es necesario recordar la actividad pionera de Richard Wilhelm y, en un nivel literario, de Hermann Hesse, en lo que se refiere al conocimiento de la mística china. Hay que recordar asimismo la honda relación de Weber con el círculo-George, cuya búsqueda ascética del material poético (así como del material sonoro por parte de Schönberg) tiene su contrapartida en los últimos aforismos del Tractatus de Wittgenstein. Pero hay que ir

más despacio. M. Cacciari ha señalado el papel que desempeñó lo místico en Wittgenstein, sosteniendo que sin lo místico el “formalismo tendería siempre a convertirse en 'todo', a representarse como 'verdad', a eliminar de sí todo límite”; lo que está en juego es la discontinuidad entre lo posible de decir a través de proposiciones (lo que puede ser pensado) y aquello que sólo puede ser mostrada (en su carta a Bertrand Russell, del 19 de septiembre de 1919, Wittgenstein reconocerá que esta disparidad constituye "el problema cardinal de la filosofía"); sin límite lo decible sería indecible, se cerraría en sí mismo como una totalidad clausurada y caduca; la tensión del límite, su intransitabilidad pero su presencia, precisamente como imposible, funda la posibilidad de un decir más acá del límite: "lo místico wittgensteiniano es este conservar-nada, contra la refundación neopositivista..." dice Cacciari explayándose en una hermenéutica crítica del Tractatus. No es casual que sea en los postreros aforismos de éste donde surja el tema de lo místico: “No es lo místico cómo sea el mundo sino que sea”; “Sentir el mundo como un todo ilimitado”; “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a si mismo; esto es lo místico”. Fuera de su gran monumento teórico Wittgenstein se permite tomar cierto respiro, abandonarse, particularmente en sus cuadernos de notas, en su correspondencia y en sus conversaciones: "Lo místico es el sentimiento del mundo como totalidad deslimitada"; "Piensen por ejemplo en el asombro que causa saber que algo existe. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta

para él. Cuanto podamos decir, podemos a-priori considerarlo sinsentido..."; y en otro lugar insiste: "Asombro ante los hechos del mundo. Todo intento de expresarlos lleva al sinsentido"; para terminar reconociendo en un momento de extraña ternura para un pensador de estirpe silencio \neg sa: "He visto claramente, en un momento, como si fuera en un destello de luz, no sólo que no habría descripción alguna, que yo pueda imaginar, que lograra describir lo que entiendo por valor absoluto, sino que hasta rechazaría cualquier descripción con sentido que quien quiera me sugiriese, ab initio, precisamente por ser con sentido". La respuesta casi común ante el impacto desgarrante de la empresa civilizatoria, vale decir de la Racionalidad del Sistema, es el anonadamiento. Pero esto ya estaba en el "sugerir" simbolista, ante todo en Mallarmé; y está en el hundimiento del wagnerismo; en la caída a fondo de la representación.

Hay aquí una dialéctica, por eso hablo del desgarramiento, entre lo profundo y lo místico: lo profundo busca decir lo indecible, mientras que lo místico "es la claridad con la cual se advierte lo no-decible que abraza el lenguaje"; hay una zona de silencio infranqueable y que no se intenta franquear pues se recibe silenciosamente. La "experiencia interior" de Bataille hace referencia a esta imposibilidad que no se resigna y habla, con lo que se contradice a la vez que inaugura un discurso sin referente, salvo el solo referente de lo imposible (vale la pena recordar que este es el título de uno de los libros de Bataille). Hay un problema de parquedad, de sobriedad, digámoslo claramente: de

tragedia. No es casual que Webern se inspirase en los comentarios de Holderlin sobre el Edipo para su concepción musical. Pareciera que en el trasfondo de este hueco se oyera el texto lúgubre de la carta de Lord Chandos de Hofmannsthal: el lenguaje, tanto el escritural como el pictórico y el musical, se enfrenta a su in-decibilidad (Webern, Kafka, Trakl, son casi paradigmas de este imposible) y retrocede a una "obra", a una obra que es una renuncia (la palabra de Lord Chandos). Cómo no recordar precisamente aquí las palabras escritas por Rilke en memoria de George Trakl: "esta poesía está siempre construida sobre pausas. Un par de líneas marcan los límites de lo infinito indecible..."; pero este indecible está así en toda la constelación, desde Kandinsky-Klee hasta Schoenberg-Webern, desde Loos hasta el Tractatus. Este es el enigma de lo que se ausenta; y es inútil hablar de crisis. En apariencia se podría tomar como un proceso especular y paralelo a la profundización a-significativa del Sistema; pero se trata de procesos diferentes. Por eso Weber lo consideraba una alternativa. Misticismo, erotismo, arte, son hiancias, también, pero de signos distintos. La historia del Sistema es una exaltación de su racionalismo; su significante (su vacío como fuerza) implica el aplastamiento de lo humano, el "tejido liso" deleuziano; la otra hiancia niega lo real del Sistema, y en tal sentido también se vacía, pero en el mismo movimiento recupera, al des-estructurar la representación, un plus-de-real que no se puede nombrar, lo cual funda como inefable este decir imposible.

10. No creo que sólo debido a la influencia de Sombart se pueda considerar a Weber como un "anti moderno", según la expresión de Mitzman. Se sabe que en el Weber-Kreis participaron Gundolf (discípulo de S. George; pero incluso el propio Weber mantenía relaciones personales con George) y Lukacs, quien por esa época era "un esteta y místico socialista tolstoiano". Las relaciones de Weber iban más allá de su propio círculo y constituían un ambiente donde junto a Sombart participaron hombres como Tönnies y Michels, los que consideraban a la "civilización occidental como un callejón sin salida". El lado demoníaco de Weber está influido, es evidente, por la personalidad anticapitalista y neo romántica de Sombart, y es este mismo costado el que lo lleva a vincularse con S. George, quien era menos pesimista que Weber respecto del destino histórico occidental, pues en tanto que Weber sostenía que "la racionalización y la sociedad de masas eran el 'destino inexorable' de la humanidad", George pensaba que el Sistema sería reemplazado por un "Reich estético". Weber veía en la lírica de George una reacción profunda contra la sociedad de masas, y este era el puente que los unía más allá de sus discordias. Lukacs y también Ernst Bloch, compartían con Weber el interés por el misticismo oriental, así como por la religión y la literatura rusa, hasta tal punto que según cuenta su mujer Weber habría pensado escribir un libro sobre Tolstoi. El "enemigo" era el racionalismo del Sistema, o dicho con mayor exactitud, el Racionalismo (ya que el

racionalismo no es un atributo aleatorio del Sistema sino su forma). De una u otra manera todos son conscientes de esta realidad. Schumpeter, por ejemplo, exagera incluso los planteos weberianos respecto a la racionalidad inmanente del sistema capitalista. Para él la dinámica del sistema exige la situación de crisis como forma de tal dinámica; es lo que llamó el "carácter esencialmente discontinuo" del desarrollo capitalista: la innovación constante (en eco a la "reproducción ampliada" de Marx) es obra de un "empresario" que encarna (Marx decía "personifica") esta necesidad de innovación y permanentemente "destruye todo equilibrio" alcanzado. Podríamos decir así que la crisis no es producida por el desarrollo sino que, a la inversa, es ella la que produce el desarrollo. Para Schumpeter en esta dialéctica, entre estabilidad-relativa y cambio producido por la "innovación", lo que prima en última instancia es el deterioro de la función social de la burguesía, de allí su clarividencia al visualizar al socialismo como, y es posible que el término sea una exageración mía, un estadio de desarrollo del propio capitalismo; el "progreso" del Sistema se autonomiza volviéndose cada vez más "impersonal e independiente del liderazgo y de la iniciativa individual". Es en este alto proceso de racionalización, como señala Marramao, donde Schumpeter realiza su "prognosis de la llegada inevitable del socialismo como consecuencia lógica del mismo proceso de racionalización"; lo que se mantiene en el interior del cambio es la particular "forma de racionalidad del sistema". La razón del sistema capitalista lo lleva a adquirir forma-socialista: nadie que

yo sepa ha visto con más claridad la metamorfosis del Sistema. El socialismo aparece como conformación "socialista" en la medida en que homogeneiza hasta el absoluto una sociedad para someterla a la racionalidad absoluta que intenciona el Sistema en razón de su propio funcionamiento. Schumpeter es consciente de que en ningún momento está en juego la dicotomía contradictoria racionalidad-irracionalidad; vale decir que capitalismo y socialismo transcurren en el mismo plano histórico como variables de un mismo y único élan constitutivo. Conviene repasar ahora la concepción "marxista" del problema, ya que es en el marxismo donde la dicotomía oculta el real del discurso teórico, y donde la apetencia política lleva al plano de la conciencia dicho ocultamiento transmutado en la consigna de una "sociedad de hombres libres".

11. Los "últimos marxistas" realizan esfuerzos denodados para pensar el Estado del llamado capitalismo-tardío. Partiendo del primer Lukacs y de la Escuela de Francfort, principalmente los estudios de Pollok, Horkheimer y Adorno, se intenta realizar un aggiornamento que incluso llega a cuestionar conceptos que hasta hace poco eran considerados fundamentales, como el de valor. Con un aparato conceptual remodelado se intenta rendir cuenta de una nueva realidad montada sobre las modificaciones-reactualización del capitalismo y sobre los fracasos de los "socialismos reales" que se han mostrado como auténticas sociedades despóticas. Pollock captó la relación entre automatización y sociedad "autoritaria",

pero se mantuvo en una posición teórico-utópica al sostener como posible que "por primera vez en la historia humana" se marchara a través de la técnica "hasta la abolición de la pobreza y del trabajo que mutilan y oprimen al hombre"; también Adorno se mostró incapaz de ir hasta las últimas consecuencias del planteamiento crítico ya que su "paradigma" (¿como si se tratara de paradigmas!) básico para explicar la sociedad capitalista siguió siendo el de la dialéctica entre relaciones de producción y fuerzas productivas; de allí que no pudiera desprenderse ni de la teoría del derrumbe ni, mucho menos, de la teoría del valor, como dice Marramao: "pero estas leyes parecen haber perdido misteriosamente su objeto y junto con él su médium de comprobación práctica". Lo que si visualiza la teoría crítica es el fenómeno generalizado de la racionalización que va a cubrir al conjunto de la sociedad haciendo desaparecer a los sujetos (¿dónde está el proletariado? se preguntaba mordazmente Adorno en una línea que podría extenderse hasta el Adiós al proletariado de André Gorz). "Lo principal es para nosotros el principio que así se impone: el principio del cálculo, de la racionalidad basada en la calculabilidad decía Lukacs en Historia y conciencia de clase, señalando de qué manera la "descomposición" del movimiento de conjunto en sus componentes, como hecho necesario de la racionalización, se trasladaba también al orden social en su conjunto. Los "sujetos" se volvían verdaderas mónadas articuladas "por las leyes abstractas" del mecanismo; el intercambio de mercancías era el factor homogeneizador que convertía en un continuum al

cuerpo social permitiendo así la calculabilidad "absoluta" sobre la base de un constante endurecimiento de la temporalización vulgar (para decirlo filosóficamente) basada en el rigor casi puro de la stigmé, de la puntuación. "Por primera vez", es cierto, la racionalidad despiadada de la producción se generalizaba hasta regir con sus leyes la intimidad transfabril de los sujetos. Sobre esta base los seguidores de la Escuela debieron pensar el problema del Estado. Para Habermas, que viene de la más pura filiación universitaria alemana, el modo-capitalista ha roto sus fronteras productivistas para penetrar en el ámbito socio-cultural, de allí que la crisis ya no pueda ser circunscripta al orden puramente económico y aparezca como "crisis de racionalidad"; a esto Marramao lo llama "novedad incontrovertible"; digamos más simplemente que la llamada novedad es la universalización del mecanismo constitutivo del capitalismo. El capitalismo no es ni un modo-de-producción ni una formación-económico-social sino una cultura, un Sistema. Y no se trata, a mi juicio, del "fracaso" de los automatismos de mercado, a consecuencia de lo cual el Estado habría debido penetrar profundamente en el tejido no-capita-lista de los sujetos. Se trata del telos del Sistema, el que avanza a través de conmociones hacia su consumación; la intervención del Estado en el proceso de valorización no es un déficit, es un paso más en el cumplimiento de su forma. Lo que estoy marcando constituye, por supuesto, una diferencia substancial y no una mera contradicción teórica. Claus Offe es quien más se aproxima al límite, y no es casual que se vea impelido

a dar una definición no-económica del capitalismo, entendiéndolo como una "lógica endógena". Esto lo enfrenta tanto a la teoría del Estado como instrumento, como a la teoría del Estado como "capitalista colectivo ideal". Para Offe se trata de otra cosa: de un Estado que no representa a un sector social, lo que es típico de los dos paradigmas anteriores, sino que gestiona los intereses comunes "de todos los miembros" de la sociedad. En última instancia lo que para él se contraponen ya no son las relaciones de producción y las fuerzas productivas, sino "la lógica de producción capitalista, dirigida anárquicamente a la producción de cambios abstractos, y a la lógica racionalizadora de la intervención del Estado" que apunta a la planificación de valores de uso concretos. De manera sofisticada se reintroduce la escisión; no hay dos cosas: la "anarquía" es la sabiduría del Sistema, su margen inmanente de azar. Por eso tiene razón Marramao cuando señala que estos nuevos planteamientos remiten finalmente al problema clásico de la dependencia de lo político respecto de lo económico, y repiten la "antigua idea filosófica del capitalismo como alienación"; habría que agregar la influencia de una jerga sociológica altamente abstracta que se niega a abandonar su terreno. Los teóricos italianos, que por su parte constituyen la punta de lanza de un marxismo que trata de no hacer oídos sordos a los vientos de fronda que agitan al mundo, están empeñados en una activísima deconstrucción del marxismo, aún cuando a toda costa se reservan como una reliquia su nominación como tales (los ejemplos más claros son los de De Giovanni y Cacciari en

filosofía, y los de Luporini, Marramao, Vacca y otros en teoría política): Marramao recurre, en su intento por superar a Habermas y Offe, a Foucault y su concepción del poder, el que no puede "reducirse a una teoría... de los aparatos de Estado". Dice Marramao: "La forma de Estado no es en efecto más que la 'codificación' de una pluralidad de relaciones de poder diseminados en los diversos segmentos del 'cerebro social', desde las instituciones hasta los 'círculos especialistas'". Pero continúa insistiendo en la crisis del Estado, la que sólo sería comprensible a partir del reconocimiento de esta suma de complejidades y funciones que lo desterritorializan, y en una actividad política que se produzca transversalmente (el término es de Guattari) sobre la base del nuevo modo "tardo-capitalista". Lo que sí advierte Marramao es que se está ante un problema ético, afirmando, sin comprender que se trata de una imposibilidad, la necesidad de prolongar la praxis política en el seno de la ética; tampoco debe pensarse en re-definir lo político a partir de las necesidades que plantea el momento actual. El Sistema ha sacado de sus marcos la práctica política, esto es cierto, pero más que de una recomposición modernísima de ella lo que se plantea es el despeje de una original apertura trascendente. En todos estos análisis hay que introducir la violencia absoluta como modificadora, mediante la amenaza atómica, de la temporalidad propia—mente humana, y el planteamiento de un nuevo tipo de historicidad, vale decir el problema real de una posible ética no-histórica. Es claro que entonces lo que debería discutirse es el escenario original al que se enfrente la

teoría. Lo que no ven los teóricos que desde la Idea advierten a los partidos sobre la necesidad de modernización, es el desplazamiento epocal que ha llevado la humanidad a otra parte. Ya estamos en otra parte. Y no se trata de un nuevo discurso utópico (propio de las "bellas almas" que penan sobre un mundo donde "el desierto crece"): la caída de lo político es algo que puede verse. Lo político como caída es una consecuencia "natural" de su implicancia en los mecanismos del Sistema. La conciencia se resiste: sólo se trata de la caída en una trampa, de algo adventicio que impide ver y de lo que es posible redimirse. Pero resulta que el "político" no ve porque no-puede-ver (y esencialmente esta ceguera no es un problema de conciencia) pues su manera de ver es, paradójicamente, no-ver. No-ver, actuar sin ver (la "vieja mano invisible", el no dominio de un mundo de variables siempre inabarcables), tal es la forma-política de la modernidad. El político habla de civilización mientras el Sistema suprime al otro; habla de los beneficios de la paz y del progreso, cuando el Sistema prepara sus guerras. A esto lo llamo cinismo objetivo: modificar para mantener, "revolucionar" para acelerar la racionalización del todo. Racionalidad omnímoda que está agazapada en la metafísica ideal-material del Sistema investida como necesidad lógica. No es casual que a los disidentes, en los auto-llamados países "socialistas", se los internara en los manicomios: lo contrario de la lógica no puede ser sino la locura. Tiene consecuencias mortales el hecho de que la lógica como poder (como "saber" diría Foucault) sea la que fije los

límites. Lo otro de la racionalidad (y desde lo otro la racionalidad es la locura) es el mundo total de la belleza, de la compasión y de lo sagrado. Lo otro es la antinomia del Sistema; por eso resulta una ilusión que se paga caro tratar de llevar el hombre al círculo vicioso de la "política", pues aunque se trate de una política reformada (y actualizada) siempre su espacio y su movimiento está demarcado por el Sistema, resultando imposible escapar a la teleología propia de sus diversas clausuras. Lo otro no puede sino asumir e investirse con el peligro de su muerte; de una muerte que es el único y verdadero callejón sin salida del Sistema, la que imposibilita su triunfo definitivo. La muerte es como el rayo heraclíteo que gobierna todo porque no puede ser aprehendido. En ella es donde a su manera, en el silencio, en la quietud, en la ausencia, vive lo otro, siempre dispuesto a morir "su propia muerte" (como exigía Rilke). Y así lo dicen los versos de Wallace Stevens: "La muerte es la madre de la belleza mística en cuyo seno ideamos a las madres terrenas que aguardan insomnes"; esas madres son las únicas que algún día podrán hacer de nuestro mundo una vivienda, en el sentido de hogar y de confianza. Es cierto que el Sistema siempre triunfa, pero sin embargo nunca posee el fin, porque él es el terror de su propia falta. La Razón sofoca el cuerpo, pero la muerte, la última contestataria, despliega sobre ella las alas incolmables del misterio.

*Este texto forma parte del libro El abandono de las palabras. Córdoba, Alción, 1996.