

A close-up portrait of Peter Sloterdijk, showing his eyes, nose, and mustache. The image is tinted with a blue and purple hue.

PETER SLOTERDIJK

ESFERAS IÏI

BIBLIOTECA DE ENSAYO. SIRUELA

De **Peter Sloterdijk** (Karlsruhe, 1947) Siruela ha publicado también *En el mismo barco*, *Normas para el parque humano*, *Sobre la mejora de la Buena Nueva*, el libro de conversaciones *El sol y la muerte* y sus obras fundamentales *Crítica de la razón cínica*, *Esferas I* y *Esferas II*.

Peter Sloterdijk

# **Esferas III**

Espumas

Esferología plural

**Traducción de Isidoro Reguera**

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Sphären III (Plurale Sphärologie). Schäume*  
En sobrecubierta: fotografía de P. Sl. © Foto: Isolde Ohlbaum  
y *Formación de embriones vegetales*

Colección dirigida por Ignacio Gómez de Liaño  
(de este título, por Jacobo Stuart)

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2004

© De la traducción, Isidoro Reguera

© Ediciones Siruela, S. A., 2006

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid Tel.: 91 355 57 20

Fax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

# Índice

## Esferas III (Espumas)

<b>Nota</b>	<b>15</b>
<b>Prólogo: El nacer de la espuma</b>	<b>27</b>
Aire en lugar inesperado	27
Interpretación de la espuma	31
Espumas fértiles – Interludio mitológico	36
Espumas naturales, aphrosferas	42
Espumas humanas	47
Las espumas en la época del saber	55
Revolución, rotación, invasión	58
Cuando lo implícito se vuelve explícito: Fenomenología	63
Aparece lo monstruoso	65
Nunca hemos sido revolucionarios	71
<b>Introducción: Aerimotos</b>	<b>75</b>
1 La guerra de gas o: El modelo atmoterrorista	75
2 Explicitud creciente	102
3 Air/Condition	123
4 El alma del mundo en agonía o: La emergencia de los sistemas de inmunidad	152
<i>Consideración intermedia: Compulsión luminosa e irrupción     en el mundo articulado</i>	163
<i>Fin del excursu</i>	177
5 Programa	192

Tránsito: Ni contrato, ni organismo <i>Aproximación a las multiplicidades-espacio, que, lamentablemente, se llaman sociedades</i>	202
--	-----

## **1 Insulamientos**

<i>Para una teoría de las cápsulas, islas e invernaderos</i>	237
--	-----

A. Islas absolutas	244
--------------------	-----

B. Islas atmosféricas	260
-----------------------	-----

C. Islas antropógenas	275
-----------------------	-----

1 El quirotopo – El mundo a mano	280
----------------------------------	-----

2 El fonotopo – Ser al alcance de la voz	290
--	-----

3 El uterotopo – Cavernas-nosotros, incubadoras de mundo	297
---	-----

4 El termotopo – El espacio de confort	305
--	-----

5 El erototopo – Dominios de celos, peldaños del deseo	311
--	-----

6 El ergotopo – Comunidades de esfuerzo e imperios beligerantes	315
--	-----

7 El alethotopo – Las repúblicas del saber	327
--	-----

8 El thanatotopo – La provincia de lo divino	337
--	-----

9 El nomotopo – Primera teoría constitucional	357
---	-----

Resumen	374
---------	-----

## **2 Indoors**

<i>Arquitecturas de la espuma</i>	383
-----------------------------------	-----

A. Donde vivimos, nos movemos y somos	
---------------------------------------	--

<i>De la arquitectura moderna como explicitación de la estancia</i>	383
---	-----

1 El estar-retenido; lugar de parada y almacén	387
--	-----

2 Receptores, instalaciones de habituación	394
--	-----

3 Sumersión e inmersión	399
-------------------------	-----

4 Viviendas como sistemas de inmunidad	407
--	-----

5 La máquina para habitar o: El sí-mismo-espacio movilizado	415
--	-----

6	<i>Management</i> de direcciones, emplazamiento de consumo, regulación del clima	427
B.	Construcción celular, egosferas, autocontainer	
	<i>Para la explicación de la existencia co-aislada por medio del apartamento</i>	432
1	Célula y burbuja de mundo	432
2	Autoemparejamientos en el hábitat	443
C.	Foam City	
	<i>Macrointeriores y edificios urbanos de congresos explicitan las situaciones simbióticas de la multitud</i>	459
1	Asamblea nacional	462
2	Los colectores: Para la historia del renacimiento del estadio	475
3	Sínodos discretos: Para la teoría de los congresos	490
4	Foam City. Sobre multiplicidades urbanas de espacio	496
<b>3</b>	<b>Impulso hacia arriba y mimo</b>	
	<i>Para una crítica del humor puro</i>	511
1	Más allá de la penuria	511
2	La ficción del ser-de-carencias	529
3	Ligereza y aburrimiento	539
4	<i>Your Private Sky</i> – Pensar el aligeramiento	553
5	Primera levitación – Para la naturaleza del impulso hacia arriba	565
6	Catástrofe de las madres neolíticas	579
7	Mimo en lo simbólico – La era de los tesoros celestiales	583
8	Deseo inmanente, novela de Fausto y democratización del lujo	593
9	El <i>Empire</i> o: El invernadero del confort; la escala del mimo abierta hacia arriba	604
10	Rosa de los Vientos del lujo La vigilancia, el humor liberado, la sexualidad ligera	626

<b>Retrospectiva</b>	
<i>De un diálogo sobre el oxímoron</i>	<b>647</b>
<b>Notas</b>	<b>667</b>
<b>Créditos de las ilustraciones</b>	<b>713</b>

## Prólogo: El nacer de la espuma

*Y también a mí, que soy bueno con la vida, pareceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie.*

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*,  
primera parte, «Del leer y el escribir»\*.

### Aire en lugar inesperado

Casi nada, y sin embargo no nada. Un algo, aunque sólo un tejido de espacios vacíos y paredes sutiles. Un dato real, pero una hechura esquiva al contacto, que al mínimo roce abandona y revienta. Eso es la espuma, tal como se presenta a la experiencia cotidiana. Por suplemento de aire, un líquido, un sólido pierde su compacidad; lo que parecía autónomo, homogéneo, consistente, se transforma en estructuras esponjosas. ¿Qué sucede ahí? Es la miscibilidad de las materias más opuestas lo que en la espuma se convierte en fenómeno. Al elemento ligero corresponde, evidentemente, la perversa capacidad de infiltrarse en los más pesados y asociarse con ellos, la mayoría de las veces fugazmente, en algunos casos incluso por más tiempo. «Tierra», unida a aire, produce espuma estable y seca, como piedra de lava o vidrio con burbujas, fenómenos que sólo se consideran como espumas en la época moderna, después de que la introducción de cámaras de aire en determinados materiales duros o elásticos se convirtiera en rutina industrial. Por el contrario, «agua», unida a aire, produce espuma fluida-húmeda y efímera, como la del oleaje del mar y la que se eleva de cubas en fermentación. Esta unión a corto plazo de gases y líquidos constituye el modelo del concepto usual de espuma. Alude al hecho de que, bajo circunstancias por ahora inexplicadas, lo

\* Citado, como siempre que se pueda hacer con Nietzsche, por la traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1996. (*N. del T.*)

compacto, continuado, macizo sufre una invasión de lo hueco. El aire, el elemento incomprendido, encuentra medios y caminos para infiltrarse en lugares en los que nadie cuenta con su presencia; más aún, por su propia fuerza acondiciona lugares extraños allí donde antes no había ninguno. ¿Cómo rezaría, pues, una primera definición de la espuma? ¿Aire en lugar inesperado?

Por su forma efímera, la espuma ofrece la oportunidad de observar con los propios ojos la subversión de la substancia. A la vez, se consigue la experiencia de cómo la venganza de lo sólido la mayoría de las veces no se hace esperar mucho tiempo. En cuanto se detiene la agitación de la mezcla, que procura la introducción de aire en lo líquido, se desploma rápidamente el esplendor de la espuma. Queda una inquietud: lo que se atreve a ahuecar la substancia, aunque sea por poco tiempo, ¿no participa de aquello que ha de ser considerado malo y sospechoso, quizá incluso hostil? Así es como la tradición ha concebido la mayoría de las veces ese algo precario, recelando de ello como de una perversión. Como una textura lábil de concavidades gaseosas, que triunfaran sobre lo sólido como por un golpe de Estado nocturno, la espuma se presenta como una insolente subversión del orden natural en medio de la naturaleza. Es como si la materia se hubiera extraviado y se hubiera entregado a lo estéril en saturnales físicas. No es casualidad que durante toda una era se considere peyorativamente que ha de servir como metáfora de lo inesencial y falto de solidez. Por la noche los seres humanos dan crédito a los fantasmas, en el crepúsculo, a las utopías; pero llega el despertar del mundo y el sol de la mañana, y todo eso «se deshace como espuma fatua»<sup>17</sup>. Es lo pálidamente ligero, lo aparentemente abultado, lo poco fiable y cambiante —un bastardo de la materia, generado por una unión ilegítima de los elementos, una superficie irisada, una charlatanería de aire y cualquier otra cosa—. En la espuma se manifiestan fuerzas impulsivas, sospechosas para los amigos de los estados puros. Si la materia compacta se aventura a espumar, tiene que incurrir en una imagen engañosa de sí misma. La materia, la matrona fecunda que lleva una vida honesta al lado del logos, pasa por una crisis histórica y se arroja en brazos de la primera ilusión que se presenta. Las malvadas perlas de aire la someten a los juegos de prestidigitación más arriesgados. Espumea, se esponja, se estremece, estalla. ¿Qué queda? El aire de la espuma regresa a la atmósfera general, la substancia más sólida se descompone en polvo de gotas. Casi nada se convierte en casi nada. Si la

materia sólida sólo consigue embarazos falsos de los abrazos con lo inane, ¿quién podría afirmar que es algo que llega inesperadamente?

Así pues, la decepción está garantizada allí donde salta la espuma. Como antes los sueños no parecían representar más que un apéndice vacío de lo real, que se podía pasar por alto tranquilamente, sí, del que había que prescindir a la mayor brevedad posible si se quería permanecer en la esfera de lo categorial, substancial, público, así también faltaba a las espumas todo lo que pudiera relacionarse con las esferas respetables de lo válido-duradero. La advertencia de Heráclito de seguir lo común (*koínon*) se consideró durante toda una era como una exhortación a mantenerse alejado de lo nocturno y sólo-privado, de lo ensoñado y lo espumoso, de esos agentes de lo no-común, no-público, no-universal<sup>18</sup>. Únete al día claro, así tendrás razón. Cuando lo común se experimenta en vela, el ser se ofrece oficialmente. En la frase «Sueños son espumas» se equiparan dos tipos de inanidad. Espuma y sueño, una inesencialidad se encuadra en otra. Goethe, todavía estudiante en Leipzig, censura precozmente la «cabeza vacía que espumea sobre el trípode / Y como la pitia sueña sentencias-oráculos». La espuma es el engaño realmente existente –lo no-existente como un existente o como un simulacro del ser–, sin embargo, una alegoría de la falsedad primera, emblema de la infiltración de lo insostenible en lo sólido –un fuego fatuo, un demasiado, un antojo, un gas de los pantanos, habitado por una subjetividad sospechosa.

Eso es lo que han pensado no sólo los académicos, los fundamentalistas de lo esencial, siguiendo a Platón. Una especie de probidad popular es la que ha querido dar la fría espalda desde siempre a lo espúmeo, ligero, demasiado ligero. Entre la metafísica clásica y la cotidianidad ontológico-popular, por encima de profundas diferencias, dominó desde antiguo el acuerdo de que el espíritu más serio, responsable, se reconoce por su desdén por la espuma. Los productos verbales de lo poco serio: espuma y castillos en el aire; el modo de existencia de los degenerados: escoria; las texturas nostálgicas de espíritus románticos: efervescencias almibaradas de una subjetividad que fermenta en sí misma; las rabiosas demandas vacías de los muchos descontentos con la política o, mejor aún, con todo: burbujas de lenguaje, originadas por remoción en los receptáculos de ilusiones colectivas. Se saben bien estas cosas: cuando aparecen oquedades en el poder dejan una huella de frases reventadas. En la espuma, como en los castillos de naipes, los soñadores y agitadores están en casa. Allí no se en-

contrará nunca a los maduros, a los serios, a quienes actúan moderadamente. ¿Quién es maduro? Quien se niega a buscar apoyo en lo inconsistente. Sólo los seductores y los pícaros de guante blanco pretenden, partidarios de lo imposible, introducir a sus víctimas en su agitación sin fondo. La espuma es el uniforme de salida del *nihil*, de la nada de la que nada puede provenir, si se sigue confiando en la afirmación de Lucrecio; es lo inconsistente, «sin edad alguna», lo que se distingue por su esterilidad y falta de acción. Lo espúmeo existe –se escucha decir a los informados– sólo en autorreferencia vacía, no produce más que episodios, nunca hace más que abombarse y desplomarse. Lo que no tiene ante sí otra perspectiva que su desintegración es mera inflación, es la anécdota que ha llegado al poder. La espuma no engendra nada, nada se sigue de ella. Sin esperanza de vida ni de generación próxima, sólo conoce el avance hacia su propio reventón. Por eso la espuma, entre los hijos extravagantes del caos, si no el primogénito, sí es el más despreciable<sup>19</sup>.

Y sin embargo: cuando en la nueva lógica de Hegel el pensamiento se hizo polivalente, se produjo una positividad de lo negativo y, con ella, una posible rehabilitación de la espuma: «De la fermentación de la finitud, antes de que se convierta en espuma, exhala el aroma del espíritu»<sup>20</sup>. ¿Tendría, pues, que agradecer algo a la espuma incluso el propio espíritu, el *medium* en el que la substancia se desarrolla en sujeto? ¿Se revela el bastardo, en el que no se tenía confianza alguna, como el intermediario, largamente buscado, en el que lo espiritual y lo material se encuentran en la concreción que se llama existencia? ¿Es la espuma el tercero, en el que se supera la idiocia binaria? ¿Barruntaba Aristóteles amalgamas así cuando en los *Problemata physica* atribuyó la enfermedad de los hombres de espíritu sutil, la melancolía, a los «males volátiles», a cuyas características pertenece la afinidad con los materiales espumables: a la bilis negra, que en opinión de los médicos antiguos se presenta como una mezcla volátil? Cuando los mortales corrientes quieren ponerse en la situación de los de espíritu sutil, para tratar de comprenderla, a ello les ayuda el vino oscuro, caliente, espumoso, en tanto los transfiere a un estado «en el que se encuentran (desde siempre) los melancólicos volátiles»<sup>21</sup>. ¿Sería, entonces, el estudio de la melancolía el lazo de unión insospechado entre la antropología y la teoría de las espumas? Hacia el vino se dirige la añoranza de tales hombres, en tanto que les hace maníacos del amor en la misma medida en que él es espumoso y volátil. Siguiendo a Aristóteles, incluso la eyacu-

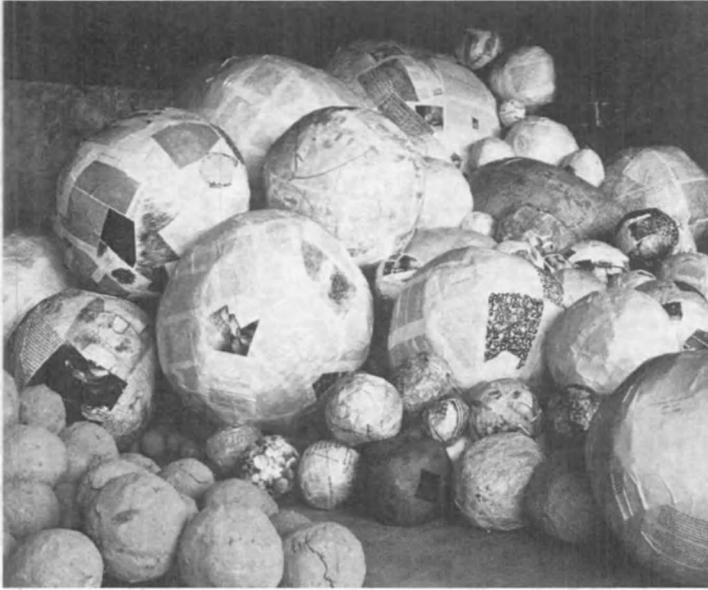
lación masculina, como la erección, es un efecto neumático –una vez más, por tanto, aire en un lugar inesperado–: pues la «expulsión (del esperma) sucede también, obviamente, porque empuja el aire»<sup>22</sup>.

### Interpretación de la espuma

El hecho de que, en el cambio de imagen del mundo del siglo XIX y XX, tanto los sueños como las espumas no pudieran permanecer en el lugar que ocupaban en el antiguo cosmos de esencias, pertenece –junto con otros numerosos cambios de los signos y nuevas disposiciones sorprendentes de las fuerzas– a las íntimas signaturas de la forma del mundo, que, entretanto, en tono más tranquilo, se llama moderna. Si el psicoanálisis vienés, a pesar de sus rasgos conservadores, se cuenta, con buenas razones, entre los motores de la modernización mental, es, en primera línea, porque en él se ejercita un nuevo modo de trato con lo aparentemente marginal, lo hasta ahora incidental y en otro tiempo ignorado. Por su posicionamiento en el lugar epistemológico, en el que había de tener lugar la afluencia común de las filosofías tardoidealistas-románticas del inconsciente con las concepciones-mecanismos científico-naturales y técnicas, la vanguardia psicoanalítica consiguió formular un concepto simbólico, que permitía una nueva mirada a lo inaparente. En tanto que hizo legibles síntomas psíquicos como si se tratara de textos, Freud pudo convertirse en un «Galileo del mundo interior de hechos», como dijo Arnold Gehlen. Lo que era *quantité négligeable* adquirió relevancia significativa y entró en el foco de la consideración. La decisión temprana de Freud de señalar el sueño como camino real al inconsciente puso de manifiesto el cambio «revolucionario» de acento entre lo central y lo periférico. La aparición de la *Interpretación de los sueños* en el año 1900, sin embargo, no sólo puso de relieve lo pronto que en la retrospectiva del siglo se manifestó el acto fundacional epistémico-propagandístico del movimiento psicoanalítico, fue también uno de los puntos de partida de la subversión del sistema de seriedad tradicional y de la conciencia de la categoría de peso pesado en general. Lo que trastoca la seriedad y revisa lo *decorum* transforma la cultura en su totalidad. Por su colaboración en la rehabilitación, preparada por el Romanticismo, de la dimensión sueño, el psicoanálisis vienés entró en un contexto en el que no había nada menos en juego que una nueva

repartición de los acentos en el campo de lo primario, fundante, creador de significado, un suceso de alcance cultural-revolucionario: en él afluyeron las olas de choque procedentes de la intervención de Nietzsche en contra del idealismo metafísico, junto con las irritaciones procedentes de las críticas a la superestructura tanto marxistas como positivistas. El nuevo arte de la lectura de signos, apenas perceptibles, de contextos tanto íntimos como públicos de sentido integró las ocurrencias, tics, desviaciones y actos fallidos más privados en supuestos significativos subversivamente ampliados. En tanto que esa revisión trazó nuevamente las fronteras entre sentido y no-sentido, seriedad y no-seriedad, proporcionó al espacio cultural una conformación decididamente diferente. Ahora lo no-significativo podía saldar viejas cuentas con lo significativo. Desde entonces los sueños ya no son espumas; señalan, en todo caso, un espumar endógeno de los sistemas psíquicos y suscitan la formulación de hipótesis sobre las leyes a las que están sujetos el desarrollo de síntomas y la efervescencia de imágenes interiores.

Si la Modernidad se reconoce por desplazamientos de la seriedad, ¿qué sucede con el otro lado de la ecuación de sueños y espumas? ¿Con qué seriedad se tomó el siglo XX la espuma? ¿Qué rango de valor asignó al «aire en lugar inesperado»? ¿De qué modo trabajó en la rehabilitación de esa entidad evanescente, abocada a la desintegración? ¿Con qué medios intentó hacer justicia a las oquedades autorreferentes, a las esferas interiores llenas de valores propios, al interior halitoso y a los hechos climáticos? Si la respuesta adecuada a esas preguntas ya resultara posible en nuestro tiempo proporcionaría una sinopsis de la modernización. Describiría un amplio procedimiento de admisión de lo casual, momentáneo, vago, efímero y atmosférico, un procedimiento en el que participan las artes, las teorías y las formas de vida experimentales con planteamientos propios en cada caso. Entre sus resultados se cuenta una concepción fundamentalmente nueva, postheroica de lo *decorum*, del complejo de reglas por el que se calibran en total las culturas<sup>23</sup>. Quien quisiera emprender una amplia reproducción de estos procesos tendría que hablar tanto de las intenciones de un Nietzsche no falseado como del desarrollo del impulso de Husserl; tanto del perspectivismo en torno a 1900 como de la teoría del caos en torno al 2000; tanto de la promoción de lo surreal, convirtiéndolo en una sección arbitraria de lo real, como de la elevación de lo atmosférico a la dignidad de teoría<sup>24</sup>; tanto de la matematización de lo borroso<sup>25</sup> como de la



Jean-Luc Parant, *Livres de Jean-Luc Parant mis en boules*.

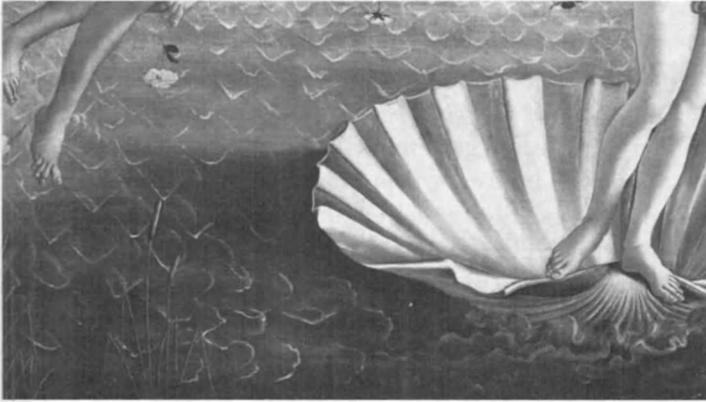
penetración conceptual de las estructuras estriadas y de los conjuntos irregulares<sup>26</sup>. Habría que hablar de una rebelión de lo poco llamativo, de lo discreto, por la que lo pequeño y efímero se aseguró una porción de la fuerza visual de la gran teoría, de una ciencia de las huellas, que a partir de indicios poco aparentes quiso leer los signos tendenciales del acontecer del mundo<sup>27</sup>. Más allá del giro «microológico» habría que hablar de un descubrimiento de lo indeterminado, gracias al cual –quizá por primera vez en la historia del pensamiento– lo no-nada<sup>28</sup>, lo casi-nada<sup>29</sup>, lo casual y lo informe<sup>30</sup> han conseguido conectar con el ámbito de las realidades teorizables.

Por muy amplia que fuera una panorámica así de la nueva distribución de la seriedad, fundada sobre hechos y signos ignorados, inadvertidos, marginados, confirmaría el diagnóstico de que en ninguna parte se ha producido una recopilación convincente de esas innovaciones en un horizonte común. La larga sombra del pensar de la substancia, que gusta tan poco de lo accidental, sigue extendiéndose aún sobre las teorías modernas



Sandro Botticelli, *El nacimiento de Venus*, 1477-1478.

y las teorías de la Modernidad. El menosprecio de lo insubstancial caracteriza hasta los tiempos más recientes la búsqueda de temas de una filosofía amaestrada, en la que siguen actuando las inercias más viejas. Esto no impide que espíritus más libres se comprometan desde hace algún tiempo en los frentes de una actualidad llena de riesgos, aunque sus planteamientos no hayan podido conducir todavía a una nueva determinación coherente de la situación. Puede que los sueños hayan dejado de valer como espumas, esto seguirá siendo una conquista a medias mientras las espumas no consigan también su emancipación. Las revoluciones de la seriedad y las revisiones de lo *decorum* de la Modernidad sólo traerán definitivamente consecuencias cuando a la interpretación de los sueños le secunde una interpretación de las espumas<sup>31</sup>. Cuya tarea sería prestar al «aire en lugar inesperado» la atención que le es debida, a riesgo de que con ello surja también teoría en lugar inesperado, teoría postheroica, que dedica a lo efímero, irrelevante, secundario la consideración que en la teoría heroica se reservaba para lo eterno, substancial, primario. Tras una acción paralela en favor de la espuma quizá se manifieste lo que significaba



Sandro Botticelli, *El nacimiento de Venus*, detalle.

la interpretación de los sueños. Como Ernst Bloch en su –tras éxitos primeros, casi vuelta a olvidar– ontología política de la capacidad humana de anticipación disolvió la constrictión de la interpretación freudiana de los sueños a estratos de significación nocturnos y regresivos para otorgar al sueño diurno dignidad como potencia utópica y fuerza proyectiva que establece realidad, así la interpretación de la espuma tendría que constituirse como ontología política de los espacios interiores animados. En ella se comprendería lo más frágil como el corazón de la realidad.

En el lenguaje de nuestro ensayo la interpretación de la espuma ha de negociarse bajo el nombre de poliesferología, o ciencia ampliada de invernaderos. Desde el principio tiene que quedar claro que este «leer» en las espumas no puede quedarse en mera hermenéutica, ni detenerse en el desciframiento de signos. Sólo entra en materia como teoría tecnológica de espacios humanamente habitados, simbólicamente climatizados, es decir, como instrucción científico-ingeniera y política para la construcción y mantenimiento de unidades civilizatorias, un ámbito temático que hasta ahora caía dentro de la ética y de sus ramificaciones en politología y pedagogía. La disciplina más cercana a esta teoría heterodoxa de la cultura y la civilización puede encontrarse, por el momento, en la astronáutica tripulada, pues en ninguna otra parte se pregunta tan radicalmente por las condiciones técnicas de la posibilidad de existencia humana en cápsulas que mantengan la vida<sup>32</sup>.

La nueva constelación reza, por tanto: lo serio y lo frágil, o –por llevar la revolución del estado de cosas de lo serio hasta el extremo en el que está ahora–: espuma y fertilidad. Apropología –del griego *áphros*, la espuma– es la teoría de sistemas cofrágiles. Si se consiguiera probar que lo espumoso puede ser lo que tenga un gran porvenir, sí, que es, en ciertas condiciones, capaz de generar, se le sustraería el fundamento al prejuicio substancialista. Justamente eso es lo que se intentará en lo que sigue. Lo que durante toda una era se ha considerado menospreciable, lo aparentemente frívolo, lo que existe sólo en vistas a su implosión, recuperaría su parte en la definición de lo real. Se comprende, pues: hay que entender lo flotante como algo que de algún modo especial proporciona fundamento; describir nuevamente lo hueco como una llenura de propio derecho; considerar lo frágil como lugar y modo de lo más real; evidenciar lo irrepetible como el fenómeno superior frente a lo serial. Pero, ¿no representa una contradicción en sí misma la idea de una espuma «esencial», apenas menos a nivel físico que a nivel metafórico? ¿Puede tomarse en consideración, realmente, como posibilitadora de consecuencias vitales y acciones a distancia creadoras, una hechura que ni siquiera puede garantizar la propia permanencia-en-forma?

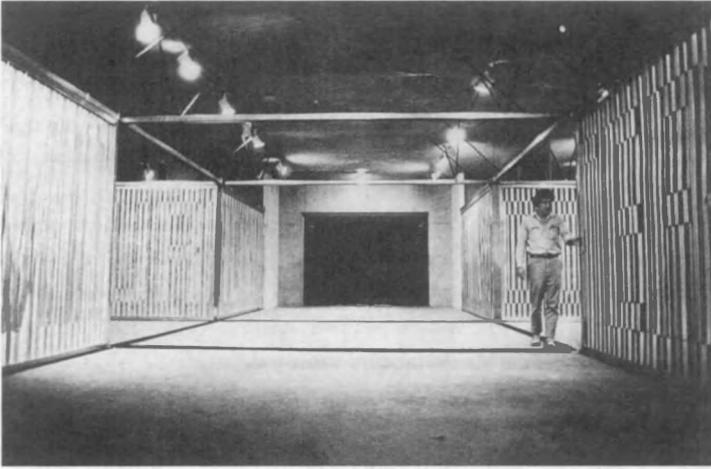
### **Espumas fértiles – Interludio mitológico**

Que la figura «espuma fértil» no siempre fue una ficción ilegítima en la historia de los motivos de pensamiento y figuración es una tesis que puede comprobarse en cuanto se retrocede a una época anterior a la del menosprecio de la espuma, originado ontológico-popularmente y metafísico-substancialmente. En las menciones más tempranas de la espuma, tanto en las tradiciones europeas antiguas como en las indias y próximo-orientales, aparece una estrecha conexión entre los complejos representativos de lo espumoso-marítimo y de la vida cambiante-indestructible. El rapsoda filosofante Hesíodo, que vivió después del 700 antes de Cristo en Beocia como pastor y labrador libre, hizo algo inolvidable para la tradición occidental de la *liaison* entre espuma y potencia generativa por su relato del nacimiento de la espuma de la diosa Afrodita a consecuencia de una castación titánica. Gracias a esa historia lírico-macabra se ha conservado en la memoria una poesía presocrática de la espuma junto a la metafísica me-

mismos y con el entorno. Los fósiles más antiguos que se han encontrado hasta ahora en la Tierra, de más de tres mil quinientos millones de años, los paleobiólogos los interpretan como restos de bacterias originarias; por su forma y lugar de hallazgo se llaman microsferas-Zwazilandia. Su existencia demuestra que el misterio de la vida no puede separarse del misterio de la forma, más exactamente, de la conformación de espacio interior bajo leyes esféricas. Cuando aparecen los unicelulares comienza la historia de lo orgánico como condensación y encapsulamiento esféricos: bajo membranas en forma de globo se concentra el plus que se llamará vida. En el organismo primitivo el espacio está de camino al sí mismo. La primera característica del sí mismo es la capacidad de adoptar una posición por oposición a lo exterior. La posición aparece, por lo que vemos, por plegamiento sobre sí, o por obstinarse en permanecer en un lugar inesperado. ¿Ya en la vida más primitiva hubo de conducir el misterioso camino hacia dentro?<sup>43</sup>

### **Espumas humanas**

Por muy impresionante que se presente la conexión entre la morfología de la espuma y la zoogénesis primitiva a la luz de las nuevas ciencias de la vida, para nosotros la aventura de las multiplicidades-espacio comienza sólo con la entrada en contextos antropológicos y teórico-culturales. Mediante el concepto espuma describimos aglomeraciones de *burbujas* en el sentido de los análisis microsferológicos que hemos presentado con anterioridad<sup>44</sup>. La expresión vale para sistemas o agregados de vecindades esféricas, en los que cada una de las «células» constituye un contexto (dicho en lenguaje usual: un mundo, un lugar) autocomplementante, un espacio-sentido íntimo, tensionado por resonancias diádicas o multipolares, o un «hogar», que bulle en su animación propia, sólo experimentable por él y en él mismo<sup>45</sup>. Cada uno de esos hogares, cada una de esas simbiosis y alianzas es un invernadero de relaciones *sui generis*. Se podrían calificar tales conformaciones como «sociedad de a dos»<sup>46</sup> (si más tarde no intentáramos mostrar que la expresión «sociedad» siempre desorienta cuando se aplica a tales objetos). Cuando se forman lugares de ese tipo, el existir-uno-hacia-otro de los asociados en proximidad actúa en cada caso como el auténtico *agens* de la conformación de espacio; la climatización del espa-



Vito Acconci, distribuidor de espacio. «En su posición originaria las paredes conforman un espacio cerrado en forma de caja en medio de la sala. Si alguien quiere entrar en él puede mover hacia un lado una pared. Pero entonces se encuentra con otra pared en su lugar...»

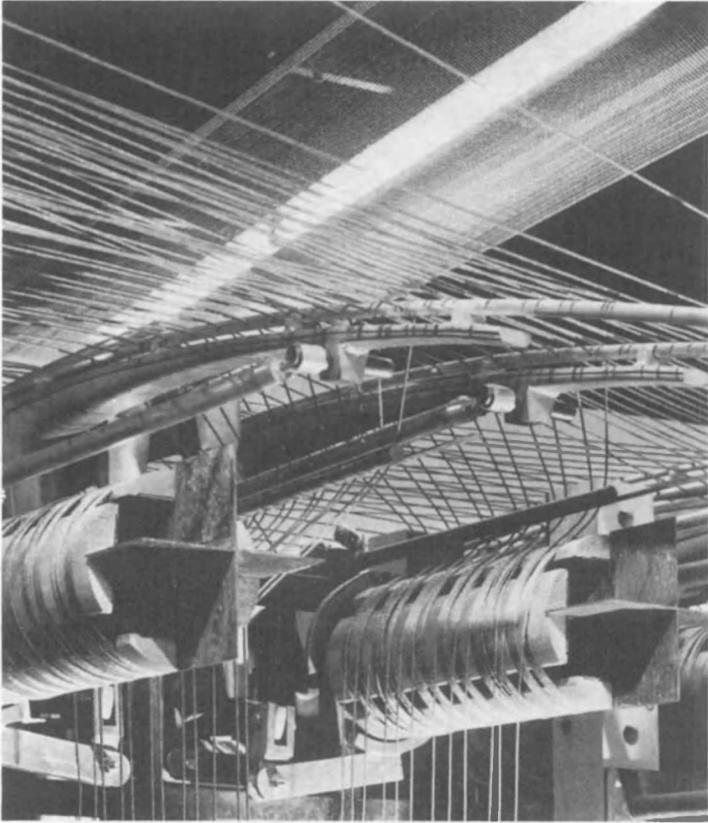
cio interior coexistencial se produce por la extraversion recíproca de los simbioses, que atemperan el interior común como un fogón antes del fogón<sup>47</sup>. Cada una de las microsferas constituye en sí un eje propio de lo íntimo. Habrá que mostrar cómo ese eje se dobla individualistamente.

La introversión de cada uno de los hogares no contradice que se aglomeren en alianzas más densas, me refiero a las espumas sociales: el enlace de vecindad y la separación recíproca hay que interpretarlos como dos caras del mismo hecho. En la espuma rige el principio del co-aislamiento, según el cual una y la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas. Tales paredes, que se apropian ambos lados, son las interfaces originarias. Del hecho de que en la espuma físicamente real una burbuja concreta limite con una pluralidad de globos vecinos, que le condicionan la repartición del espacio, puede deducirse una imagen prototípica para la interpretación de asociaciones sociales: también en el campo humano las células concretas se aglutinan unas con otras por inmunizaciones, separaciones y aislamientos recíprocos. Pertenece a las par-

particularidades de esa región de objetos el hecho de que el co-aislamiento múltiple de los hogares-burbujas en sus diversas vecindades pueda describirse como cierre y como apertura al mundo. Por eso la espuma constituye un interior paradójico, en el que la mayor parte de las co-burbujas circundantes son, a la vez, desde mi emplazamiento, vecinas e inaccesibles, y están, a la vez, unidas y apartadas.

En sentido esferológico, las «sociedades» conforman espumas en el sentido de la palabra que acabamos de delimitar. Esta formulación ha de bloquear tan pronto como sea posible el paso a esa fantasía, con la que grupos tradicionales se procuran una interpretación imaginaria de su ser: la idea según la cual el campo social conforma una totalidad orgánica y está integrado en una hiperesfera omni-mancomunada y omni-inclusiva. No otra cosa ha aducido la propaganda autoplastica de los imperios y de las ficciones-reino-de-Dios desde tiempos inmemoriales<sup>48</sup>. En realidad, las «sociedades» sólo son comprensibles como asociaciones agitadas y asimétricas de multiplicidades-espacios y multiplicidades-procesos, cuyas células no pueden estar ni realmente unidas ni realmente separadas. Las «sociedades» se consideran monosferas unidas desde el origen (o gracias a un estatuto excepcional) sólo mientras se hipnotizan a sí mismas estimándose como unidades homogéneas, algo así como pueblos nacionales, genética o teológicamente substanciales. Se presentan como espacios encantados, que gozan de una inmunidad imaginaria y de una comunidad de esencia y elección, mágicamente generalizada. En ese sentido ha adoptado recientemente Slavoj Žižek nuestro concepto de la «esfera», aplicándolo críticamente a la disposición mental de Estados Unidos antes de los ataques al World Trade Center<sup>49</sup>. ¿Es necesario aclarar por qué el comienzo del saber sobre la actuación en común de seres humanos reside en la decisión de abandonar el círculo mágico de la hipnosis recíproca? Quien pretenda hablar teóricamente de «sociedad» tiene que operar fuera de la obnubilación del «nosotros». Si se consigue eso se puede uno percatar de que las «sociedades» o los pueblos están constituidos más fluida, híbrida, permeable y promiscuamente ellos mismos de lo que sugieren sus nombres homogéneos.

Cuando hablemos de «sociedad» en lo que sigue, la expresión no designa ni (como en el nacionalismo violento) un receptáculo monosférico, que incluye una población enumerable de individuos y familias bajo un nombre político esencial o un fantasma constitutivo, ni (como para algunos teóricos de sistemas) un proceso de comunicación inespacial<sup>50</sup>, que se



**Morphosis (Thom Mayne/Michel Rotondi),  
Politix (retail store), Portland, Space modulator, 1990.**

diversifica en subsistemas. Entendemos bajo «sociedad» un agregado de microsferas (parejas, hogares, empresas, asociaciones) de formato diferente, que, como las burbujas aisladas en un montón de espuma, limitan unas con otras, se apilan unas sobre y bajo otras, sin ser realmente accesibles unas para otras, ni efectivamente separables unas de otras<sup>51</sup>. Hay, ciertamente, según la formulación evocativa de Ernst Bloch, «muchos apartamentos en la casa del mundo», pero no tienen puertas, posiblemente incluso sólo ventanas ciegas, en las que hay pintada una escena exterior. Las burbujas en la espuma, es decir, las parejas y hogares, los equipos y co-



Jennie Pineus, *Cocoon Chair*, 2000.

comunidades de supervivencia, son microcontinentes constituidos autorreferencialmente. Por mucho que pretexten estar unidos con el otro y el exterior, en principio sólo se arredondan en cada caso en sí mismos. Las unidades simbióticas son conformadoras de mundo siempre en sí y para sí, junto a grupos-modeladores-de-mundo que hacen lo mismo a su manera y con los que aquéllas están constreñidas bajo el principio del co-aislamiento, formando un ensamblaje interactivo. Parece que sus semejanzas mutuas permiten sacar la conclusión de que estuvieran recíprocamente en intensa comunicación y ampliamente abiertas unas para otras; en realidad, la mayoría de las veces sólo se asemejan unas a otras a causa de su génesis en oleadas comunes de imitación<sup>52</sup> y a causa de análogas dotaciones mediáticas. Operativamente, la mayoría de las veces no tienen prácticamente nada que ver unas con otras. (Piénsese en los ocupantes de vehículos, que viajan en filas unos tras otros: cada grupo de viajeros conforma dentro una



Alfons Schilling, *Sombrero cámara oscura*, 1984.

célula resonante, entre los vehículos sin embargo reina el aislamiento, y así está bien, puesto que comunicación significaría colisión.) Su sintonía no se produce por intercambio directo entre las células, sino por la infiltración mimética de normas, estímulos, mercancías contagiosas y símbolos semejantes. En otros tiempos estas tesis había que demostrarlas, ante todo, con el ejemplo de las familias nucleadas, pues las parejas dispuestas a la reproducción conforman desde siempre (y seguramente también para el futuro) el ejemplo más plausible de diádas capaces de crecimiento. En el presente nuestros diagnósticos pueden ampliarse a parejas sin hijos, incluso a quienes viven solos en sus formas-*cocooning* especiales (como, por ejemplo, la cultura-*takotsubo* japonesa, la escena-autismo-marmita-de-calamar<sup>35</sup>). Subrayamos que la célula en la espuma no consiste en el individuo abstracto, sino en una estructura diádica o multipolar<sup>34</sup>. Es claro que la teoría de la espuma está orientada neo-monadológicamente: sus mónadas, sin embargo, tienen la forma fundamental de diádas o configuraciones espacio-anímicas más complejas, con espíritu de comuna y de equipo.

Desde la perspectiva técnico-mediática la «sociedad» de células de espuma es un *medium* turbio, que posee una cierta conductibilidad para informaciones y una cierta permeabilidad para materiales. Pero no transmite efusiones de verdades inmediatas. Si Einstein viviera en la casa de al lado, no por eso sabría yo más sobre el universo. Si el Hijo de Dios hubiera vivido durante años en mi misma planta, en el mejor de los casos me enteraría sólo posteriormente de quién había sido mi vecino. Desde cada uno de los lugares en la espuma se abren perspectivas a lo colindante, pero no hay a disposición vistas panorámicas generales, en el caso más ambicioso dentro de una burbuja se formulan hipérboles, que resultan útiles en numerosas burbujas vecinas. Selectivamente pueden transmitirse noticias, pero no hay salidas al todo. Para la teoría, que acepta el ser-en-la-espuma como determinación primaria de la situación, las super-visiones concluyentes del mundo-uno no sólo resultan inaccesibles, sino imposibles, y, si se entiende bien, tampoco deseables.

Quien habla de espumas en ese tono se ha despedido del símbolo central de la metafísica clásica, de la monosfera omnicomprensiva: del uno en forma esférica y de su proyección en construcciones centrales panópticas. Ellas condujeron, lógicamente, al sistema enciclopédico, políticamente, al espacio-*urbi-et-orbi* imperial (de cuyos destinos se informó en los capítulos 3 y 7 de *Esferas II*), policialmente, a la forma del panóptico de vigilancia, militarmente, a una ontología-pentágono paranoide. Innecesario decir que tales centralismos sólo tienen ya interés histórico. Como sistemas de vecindades asimétricas entre invernaderos de intimidad y mundos propios de tamaño mediano, las espumas son medio transparentes, medio opacas. Toda situación en la espuma significa un relativo ensamblaje de visión en derredor y ceguera; todo ser-en-el-mundo, entendido como ser-en-la-espuma, abre un claro en lo impenetrable. El giro a una ontología pluralista ya fue tomado en cuenta provisoriamente en la moderna biología y metabiología, desde que, gracias a la introducción del concepto de entorno, llegó a una nueva visión de su objeto:

Fue un error creer que el mundo humano proporcionara una plataforma común para todos los seres vivos. Todo ser vivo tiene una plataforma especial, que es tan real como la plataforma especial de los seres humanos. [...] Por ese reconocimiento conseguimos una nueva visión del universo. Éste no consiste en una única pompa de jabón, que hubiéramos inflado soplando por encima de nuestro hori-

zonte hasta el infinito, sino en millones y millones de pompas de jabón estrechamente delimitadas que se cruzan e interfieren por todas partes<sup>55</sup>.

La reunión de innumerables «pompas de jabón» endocósmicas, pues, ya no hay que pensarla a la manera del monocosmos de la metafísica, en el que la plétora de los existentes fue convocada bajo un logos común a todo. En lugar de la super-pompa-de-jabón filosófica, de la mónada-todo del mundo-uno –de cuyas formas hemos dado cuenta en los capítulos 4 y 5 de *Esferas II*, sobre todo– aparece una aglomeración policósmica, que puede describirse como agrupación de grupos, como espuma semi-opaca compuesta de estructuras espaciales conformadoras de mundo. Es importante comprender que esa multiplicidad ilimitada de modos de existencia sensible en entornos estructurados con sentido ya está desarrollada en el nivel de la inteligencia animal, y, por lo que sabemos, no existe animal alguno que haga el inventario de todos los demás animales y los refiera a sí mismo. Por su parte, los seres humanos, tras la atenuación del delirio (antropo, etno, ego, logo) centrista, quizá se hagan ideas algo más razonables de su existencia en un medio compuesto de espumas ontológicas. Entonces se entenderá por qué Herder hablaba más bien del pasado que del futuro cuando escribió: «Toda nación tiene *en sí* su *punto medio* de felicidad, como toda esfera su centro de gravedad»<sup>56</sup>. Algunas formulaciones muy adelantadas de teóricos contemporáneos del ciber-espacio ofrecen un primer concepto de modos de ser elásticos de diseños descentrados del mundo. Pierre Lévy escribe en su ensayo sobre la productividad semiótica de la «inteligencia colectiva» entendida emergentemente:

En el espacio del saber se unifica el aliento activo de los implicados, pero no para conseguir una fusión hipotética de los individuos, sino para hacer subir juntas miles de pompas de jabón tornasoladas, que son otros tantos universos provisionales, otros tantos mundos de significado compartido<sup>57</sup>.

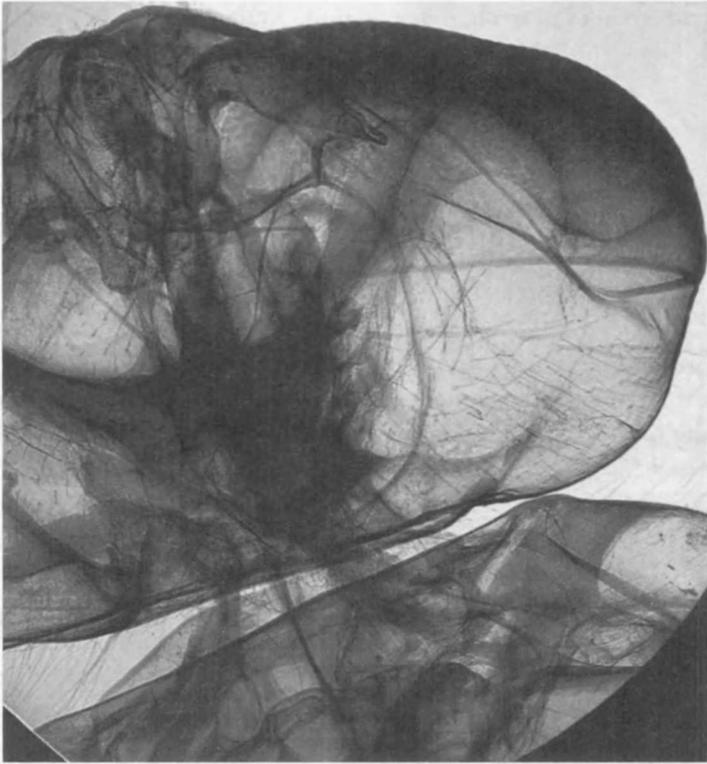
Dado que las conformaciones de mundo siempre se expresan también arquitectónicamente, más exactamente, en la tensión sinérgica entre bienes muebles e inmuebles, hay que tener en consideración los procesos esferopoiéticos, que se materializan bajo forma de espacios habitados, edificios y aglomeraciones arquitectónicas. De acuerdo con una idea de Le Corbusier, se puede comparar un edificio con una pompa de jabón: «La

pompa de jabón es perfectamente armónica cuando el aliento está bien repartido, bien regulado desde dentro. El exterior es el resultado de un interior»<sup>58</sup>.

### Las espumas en la época del saber

Las cosas delicadas se convierten tarde en objeto: eso es lo que tienen en común con numerosas obviedades aparentes, que sólo consiguen saltar a la vista cuando se pierden, y, por regla general, se pierden desde el instante en que se introducen en comparaciones en las que se desvanece su facticidad inocente. El aire, que respiramos sin darnos cuenta; las situaciones, impregnadas de estados de ánimo, en las que inconscientemente existimos incluidos-incluyentes; las atmósferas, imperceptibles por evidentes, en las que vivimos, existimos y somos, todas esas cosas representan retrasos en el espacio temático, porque, antes de que se les pudiera prestar atención explícitamente, como naturalezas eternas o bienes de consumo parecían proporcionar un decorado de fondo *a priori* para nuestro ser-aquí y ser-aquí. Constituyen advertencias tardías, que sólo por su manipulabilidad, recientemente demostrada, tanto en sentido constructivo como destructivo, se han convertido en carreras temáticas y técnicas. Consideradas hasta ahora como pre-aportaciones discretas del ser, hubieron de convertirse en objetos de la atención antes de que llegaran a ser objetos de la teoría. Tuvieron que ser vividas como algo frágil, extraviado y destruible antes de que llegaran a convertirse en campos de trabajo laborables para fenomenólogos del aire y del estado de ánimo, para terapeutas de la relación, para ingenieros de atmósferas y arquitectos de interiores; tuvieron que convertirse en irrespirables antes de que los seres humanos aprendieran a comprenderse como guardianes, reconstructores y re-inventores de lo que hasta entonces era sólo dado por supuesto.

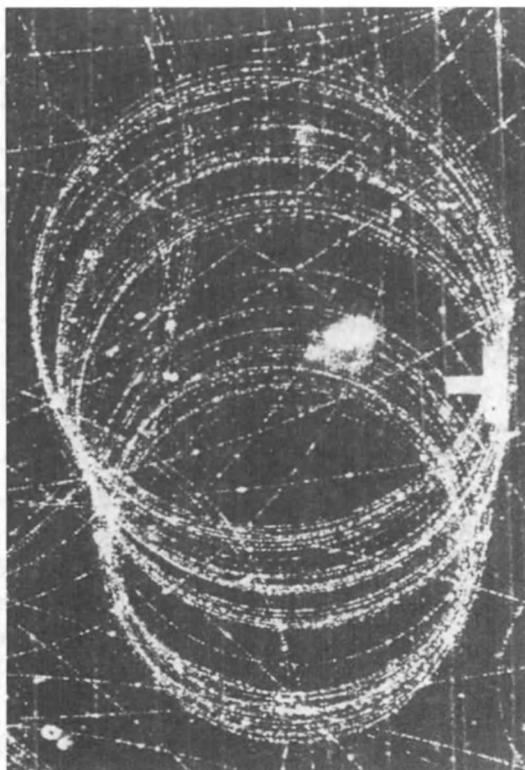
El trasfondo rompe su silencio sólo cuando hay procesos en el primer plano que superan su capacidad de resistencia. ¿Cuántas catástrofes ecológicas y militares reales se necesitaron antes de que pudiera decirse con precisión cómo se instalan entornos atmosféricos humanamente respirables? ¿Cuánta ignorancia de las premisas atmosféricas de la existencia humana hubo de acumularse en la teoría y la praxis antes de que la atención de un pensamiento radicalizado fuera capaz de sumergirse en la esencia de los estados de ánimo<sup>59</sup>, para trascender después hacia las constituciones del ser-en en ámbitos absolutamente generales y hacia los *modi* de inclu-



Vista del interior de la cabeza de una mosca con ayuda de un microscopio radioscópico.

sión existencial en relaciones de totalidad<sup>60</sup> (para la que utilizamos recientemente la expresión inmersión)? ¿Cuánto hubo de desviarse la oscilación del péndulo en dirección a incomprendiones individualistas y desolaciones autistas antes de que el valor propio de los fenómenos de resonancia y ensamblaje intersíquico en espacios de animación pudiera manifestarse lingüísticamente sin recortes, aunque sólo fuera a medias? ¿Cuánto descuido progresivamente enmascarado tuvo que devastar las relaciones de proximidad humanas antes de que el significado constitutivo de relaciones de familia y de pareja suficientemente buenas pudiera ser descrito con fundamental respeto?<sup>61</sup>

Todo lo muy explícito se convierte en algo demoníaco. Quien se aven-



Electrones hechos visibles en una cámara de Wilson.

tura a explicitar realidades de trasfondo, que antes estaban suspendidas tácitamente en lo consabido, pensado –más bien, incluso, en lo nunca sabido, nunca pensado–, reconoce una situación, en la que la escasez de lo presumible y callable ha avanzado y sigue progresando imparablemente. ¡Ay de aquel que oculta desiertos! Ahora hay que reconstruir artificialmente lo que antes parecía dado como recurso natural. Uno se ve obligado a articular con esmero impertinente y detalle provocativo lo que en otro tiempo seguramente resonaba como una connotación apacible. En ese giro a lo explícito se manifiesta la función moderna de la ciencia de la cultura. Se presenta como la agente de explicaciones civilizatorias en general. Respecto de ella hay que mostrar que a partir de ahora ha de ser

siempre también ciencia de la técnica y práctica administrativa para el trabajo en invernaderos culturales. Después de que las culturas –precisamente ellas– hayan dejado de parecer instaladas, hay que preocuparse de su permanencia y de su regeneración cultivándolas, volviéndolas a describir, filtrándolas, explicándolas, reformándolas: la cultura de las culturas se convertirá en el criterio de civilización en la era de la explicación del trasfondo.

Para ser absolutamente contemporáneo hay que presuponer que apenas hay algo todavía que presuponer. Comencemos en este lugar a articular extraña y pormenorizadamente lo que, de acuerdo con el *state of the art*, podemos decir respecto a nuestro ser-en-el-mundo; describamos (con los fenomenólogos) con amplitud de miras y explicitud en qué relaciones globales o situaciones envolventes nos vemos introducidos; proyectemos y construyamos, finalmente (con los tecnólogos mediáticos, los arquitectos de interiores, los médicos laborales, los diseñadores de atmósferas), las espacialidades, las atmósferas y las situaciones envolventes en las que nos mantendremos según nuestros propios planes y valoraciones: así, en esas actividades constructivas y reconstructivas siguen actuando las enajenaciones que han liquidado las obviedades, sin permitirles el regreso a una nueva vigencia. Si vuelven, es que son productos de explicación u objetos dignos de conservación. Estarán bajo la vigilancia de una preocupación sociopolítica permanente o del nuevo diseño técnico. Lo que era «mundo de la vida» ha de convertirse en técnica climática.

### **Revolución, rotación, invasión**

El demonismo de lo explícito es el rastro de la historia de la civilización. Crece en la medida en la que la Modernidad efectúa el progreso en la conciencia de la artificialidad. Si lo antes oculto en el trasfondo avanza a primer plano, si lo no mencionado desde tiempos inmemoriales hay que exhibirlo temáticamente desde hace poco, si el pliegue de lo implícito se extiende y se proyecta en la superficie luminosa, en la que todo detalle oculto antes en el interior se presenta fuera, en visualidad igualmente clara y extensión uniforme, entonces esos sucesos son testimonios de un movimiento en el que los sapientes cambian radicalmente su posición frente a los objetos, que ahora se saben así y que antes fueron sabidos de otro mo-

moderna, que saca a sus protagonistas al amplio plano de la experiencia. Así contribuye la novela moderna temprana, como primera revista del ser, a configurar la forma del sujeto, en tanto que define al héroe como máquina de contar sensaciones por unidad de narración.

Por lo que respecta al ominoso pacto con el mal, da testimonio de una ganancia de realismo, porque el mimo y halago total, en el caso de no-lactantes, puede ser representado abiertamente ahora como explotación de un tercero. Explotación que sólo es posible gracias a usurpación y rebelión. Cuya justificación, por ambivalente que sea, puede extraerse del hecho de que se piensa claramente en el saqueo de grandes señores, de quienes no se puede desechar la sospecha de que ellos mismos sean explotadores. La figura intelectual de explotación del explotado representa, como se ha hecho observar, una versión previa del principio de redistribución, sin el que no podría legitimarse la participación del Estado moderno en los resultados económicos de la sociedad. En este sentido, el diablo fáustico, junto a figuras como Robin Hood, Fortunatus, Eulenspiegel y otras, habría que designarlo como precursor del Estado social, por cuanto no se considera en él la primacía del autoservicio; él es un antepasado místico de la socialdemocracia. Dado que en sus transacciones se trata más bien de desplazamientos de la riqueza de los antiguos a los nuevos poseedores de tesoros que de impuestos directos, él anticipa la bolsa más que el fisco.

Como ladrón y encubridor en una persona, Mefistófeles ilustra el estado de cosas de la expropiación del modo más explícito. Adopta el punto de vista de la cleptocracia ilustrada, en tanto que rastrea la riqueza hasta el punto en que puede ser robada como producto acabado; el moderno Estado fiscal, que en virtud de la ley saca año tras año del bolsillo de quienes se dice que ganan más la mitad de sus ingresos, puede enlazar con el estándar cleptocrático. A los siglos XVIII y XIX les estaba reservado reponer el producto en el proceso de producción y redescubrir el tesoro como capital; suponer, en consecuencia, el latrocinio en el contrato de trabajo mismo, después de lo cual se llamará explotación. Desde aquí pueden formularse las premisas bajo las que el Estado fiscal autoritario temprano-burgués se transforma en el Estado social permisivo de la Modernidad.

Con el establecimiento de las rutinas de beneficencia pública durante el siglo XX entra en su fase operativa la aventura del presente, el paso a la «sociedad» de levitación. Cuyo principio conceptualizó el sociólogo René Kōnig, cuando designó el auténtico proyecto de la Modernidad como «de-



Jean-Antoinette Watteau (?), *Rótulo para el comerciante de arte Gersaint*, 1720.

mocratización del lujo»<sup>634</sup>. La fórmula recoge la insinuación de Schumpeter, según la cual la consecución real del capitalismo consiste en la popularización de los accesos a mercancías exquisitas: progreso en el campo económico no significa que la reina de Inglaterra se pueda comprar tantas medias de seda como le parezca, sino que las dependientas de la tienda puedan permitirse tales medias.

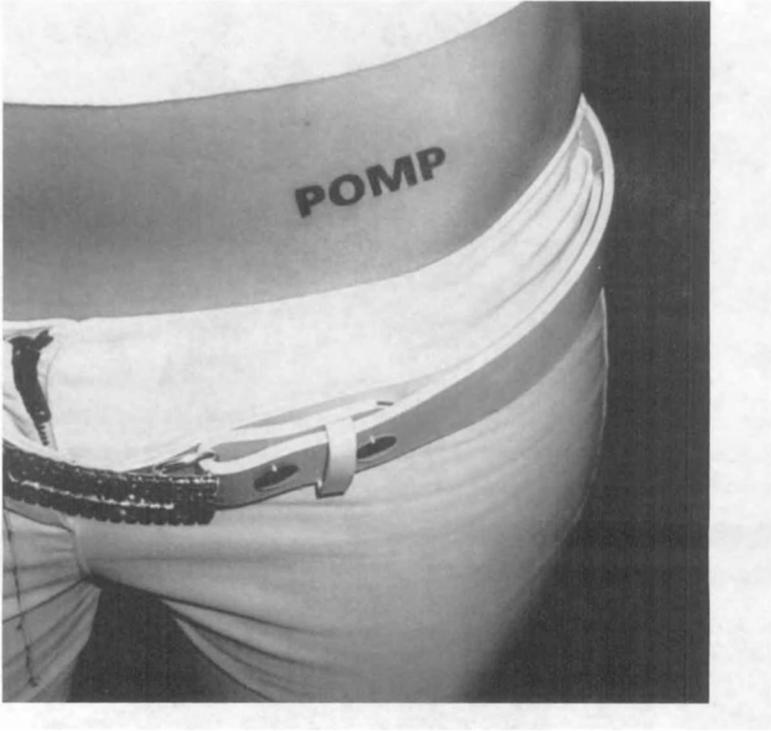
Democratizar el lujo: habrá que acostumbrarse a la idea de que este proyecto, muy impugnado desde el comienzo, es muy anterior al siglo XX; como a la de que tampoco la Modernidad puede ser más que la forma-proceso más reciente de la paradoja de la que venimos: desde que el *homo sapiens* ha pisado el escenario de la evolución reclama lo casi imposible como algo natural y normal. En la literatura moralizante de Inglaterra se encuentran desde mediados del siglo XVIII indicios de que se comenzó a discutir públicamente –quizá por primera vez en la historia de la «sociedad» de clases– sobre la imitación del lujo por los pobres; a la vez, se encontraba motivo para quejarse de la «desmoralización de las costumbres», generado por la infección de los estamentos bajos por la apetencia impropia de imitar a los ricos. Desde ese momento, el asunto de la levitación posee, sobre todo entre los economistas, abogados de voz altisonante, que, en contra de las tradiciones lujo-fóbicas de toda una era, defienden las ventajas del consumo elevado, incluso derrochador. Típico de la emergente afirmación



Joven consumidora en *design-shirt*,  
que cita las premisas del sistema.

burguesa de la riqueza es el rótulo (en holandés: *uythangboord*), profusamente adornado, de los talleres, tiendas y casas comerciales, que desde el siglo XVII se convierte en un género artístico popular.

Puede ser que en los alegatos de los primeros apologetas del lujo en Holanda e Inglaterra se oigan por primera vez argumentos funcionalistas, política y moralmente intencionados. El célebre teorema de Mandeville, que los vicios privados, mientras el Derecho los restrinja a medias, se con-



Joe Miletzki (Escuela Superior  
Estatad de Diseño, Karlsruhe 2003),  
Proud of Merchandising Products.

vierten en virtudes públicas, inaugura la reflexión metamoral sobre hechos morales; a causa de sus éxitos, no puede abstraerse de la imagen de la modernización mental. La ciencia de la colaboración de los seres humanos en sistemas sociales adquiere perfiles de sátira sin risa. En la *Fábula de las abejas* de Mandeville, 1714, se dice: «Orgullo, lujo y engaño ha de haber/ Para que un pueblo prospere» (*Fraud, Luxury and Pride must live/ While we the Benefits receive*)<sup>65</sup>. Los pecados mortales se neutralizan convirtiéndolos en factores de producción; el vicio asciende a ventaja territorial. Lo que se llama orden social es el beneficio colateral de la suma de acciones egoístas. Gana perfil la ciencia del vicio y de su propagación epidémica: pronto se llamará economía política.

Ya en el siglo XVII y a comienzos del XVIII se contaba con gran surtido de evidencia empírica respecto a tales acoplamientos; ya en esa época hacía tiempo que se podía considerar abiertamente como *factum* sociológico, por ejemplo, la conexión entre consumo de lujo y erótica aristocrático-gran burguesa, así como entre el comercio con medios exóticos de disfrute y nuevas modas de consumo. Tampoco lo que Sombart ha llamado «la asociación del feminismo (de viejo estilo) con el azúcar» quedaba oculto a los observadores contemporáneos de las prácticas económicas en el campo de transición entre civilización noble y burguesa<sup>656</sup>; en aquel tiempo se hablaba del «dominio de las mujeres» como alma de la demanda; con ello se refería uno siempre, evidentemente, a aquel derroche de bienes de lujo y objetos grandiosos<sup>657</sup>. En este punto, la burguesía de Holanda e Inglaterra –las naciones más amenazadas por la riqueza de la época– ya no tenía nada que aprender de los aristócratas de la vieja Europa.

Por primera vez en la historia más reciente, los hogares burgueses habían acumulado la suficiente prosperidad como para poder lanzarse en los mercados internos a aventuras en el campo del gusto y a herejías estéticas. La conocida manía holandesa con los tulipanes, desde 1636 hasta 1637, da testimonio de la fuerza del antojo para elevarse a delirio de masas por infección mimética: entonces comenzó la dama Pecunia a doblegar bajo su régimen a sus amantes en tropel. El amor a aquella flor, tan regia como popular, se unió a un frenesí maniaco por el dinero: la especulación burátil alcanzó su punto álgido en esa manía y reventó (como la burbuja-*new-economy*) tras dos años febriles<sup>658</sup>. No puede extrañar que desde todos los púlpitos de Holanda y Gran Bretaña, a la vez, se comenzara a cacarear contra los peligros de la sociedad de consumo. Apenas llegados al bienestar, los ciudadanos, en tanto feligreses, hubieron de escuchar en las iglesias las amenazas de sus predicadores que como premio a su abundancia les ponían la perspectiva de un nuevo diluvio universal. La exhortación anabaptista: ¡Haz penitencia!, parecía dirigirse de pronto expresamente a los nuevos ricos. Bienestar se convirtió en sinónimo de tentación<sup>659</sup>. Y cómo no, si el clero de la época burguesa incipiente se veía enfrentado a una secularidad que creía que su tarea consistía en infectar a la «sociedad» con el feliz contagio (*happy contagion*) de la demanda de lo superfluo<sup>660</sup>.

## 9 El *Empire o*: El invernadero del confort; la escala del mimo abierta hacia arriba

*Atención. Se me espera. El día y la noche seguirán en la estación.*

André Breton y Paul Eluard, *La nuit inтраutérine*

La tesis de que el acontecimiento fundamental del siglo XX consistió en el abandono por parte de la *affluent society* de las definiciones de realidad de la ontología de la pobreza adquiere contornos más precisos (tras estas orientaciones retrospectivas al potencial de la especie –adquirido evolutivamente– de impulso hacia arriba y su deriva metafísica en la época de energías maternas escasas y reservas alomaternas asimismo escasas). Si resulta válida, tiene que ser posible mostrar que desde hace poco tiempo las condiciones generales de la maternización –es decir, la suma de las prestaciones maternas y alomaternas por niño, más las oportunidades de automaternización nuevas– se han modificado completamente en comparación con las condiciones de reproducción y crianza del mundo agro-precario y temprano-industrial, en el sentido de una recuperación de grandes excedentes de mimo, que fluyen a la individuación de innumerables particulares. Nos atrevemos incluso a afirmar que con el comienzo de la Modernidad pedagógica en el Romanticismo y, del todo, con la entrada en el Estado casi totalmente alomadre del siglo XX (al que completa un nuevo entorno de medios con tendencia mimo-protectora, animante y pasivizante), ha aparecido una ecología psicosocial, históricamente sin par, del campo-(alo)madre-hijo. Las nuevas circunstancias llevan a la explicación de la primera infancia por medio de la psicología evolutiva y a la explicación de la infancia madura por medio de una instrucción pública elaborada. (A ambas se añade, desde los años sesenta, la explicación de la procreación mediante planificación de nacimientos y medicina reproductiva, apoyadas por la explicación complementaria de la sexualidad con ayuda de la psicología de la «elección de objeto», de la orientación de pareja y de la liberalidad pornográfica.)

Estos enunciados alcanzan plausibilidad suficiente en cuanto se rompe con la tradición de pensar el Estado desde la función de padre. Los hechos de la Modernidad sociocultural se ordenan en un modelo coherente desde el instante en que la estatalidad, incluyendo los servicios públicos en su

totalidad, se remite a su cualidad generalizada de alomadre; así como la cultura moderna no deja del padre, en total, más de lo que queda para el imitador masculino del papel de alomadre, el *almus pater*, el sustentador y *sponsor*, obligado a pagar (sólo el psicoanálisis se compromete por el padre como por una especie en extinción). Este punto de vista puede sostenerse sin hermetismo desde que los Estados del oeste, con excepción de Estados Unidos, que sigue comprometido heroicamente, no se presentan ya prioritariamente bajo sus tareas policíacas y militares. Así que –según el enunciado de Tristan Tzara– no sólo la arquitectura del futuro será intrauterina, sino que todo el proyecto vital de los seres humanos de las naciones pudientes se asimilará a la estancia en una incubadora.

Como hemos mostrado, el núcleo sociotécnico de la Modernidad consiste en la protetización explícita de prestaciones maternas. La «concepción, que marca época, de madre artificial»<sup>661</sup> no es sólo un capricho de medicina alternativa, del que se mofa un literato suizo presuicida; es el principio empresarial ocultado, pero fácilmente reconocible para una mirada sin prejuicios, de la sociedad del bienestar. El Estado –ahora obligado a la «burogamia»<sup>662</sup> o a la política del mimo–, desde su reforma como agencia de beneficencia y asistencia, funciona como metaprótesis, que pone en manos de los constructos materno-protésicos concretos, de los servicios de asistencia sociales, de los pedagogos, de los terapeutas y sus innumerables organizaciones, los medios para el cumplimiento de sus tareas.

Con estas constataciones no sólo hacemos justicia a la definición existencial de la riqueza en el horizonte de la democracia corporativa, al hecho de que posibilite la levitación a los muchos. Se consigue, también, comprender la necesidad sistémica del Estado fiscal, que bajo cualquier circunstancia ha de cumplir su misión de ser-rico-para-los-hijos: en este sentido, es una figura social plástica de explicación de la alomaternidad (aunque, por encima de sus tareas de redistribución, no se olvide, en absoluto, de sí mismo ni de los suyos); se comprende, además, su paradoja, que aparece en el hecho de que el Estado más rico, en el ejercicio de sus legítimas funciones alomaternas, a menudo sobretensionadas clientelista y social-burocráticamente, produce también la mayor cantidad de pupilos desagradecidos; y se entiende, por fin, del mismo modo, por qué esto parece conforme a una lógica estricta sistémica. Por su compleja tarea, como Estado educativo, Estado de confort, Estado térmico, como Estado terapéutico<sup>663</sup>, como pertinente provisor de infraestructuras, seguridades de

trasfondo y cálidas ilusiones distributivas de dar a todos lo que tiene y puede, el aparato político de la «sociedad» de la opulencia despierta en innumerables individuos pasivo-agresivos la sensación de que, en medio de la abundancia general y de la cleptocracia universalizada, precisamente a ellos no les toca lo suficiente. La carencia modernizada es la sobreabundancia aminorada por ilusiones ópticas; genera en los receptores de los mimos y cuidados fríos un resentimiento que, bajo circunstancias análogas, aparecería necesariamente en cualquier clientela imaginable. Es verdad que los favorecidos aceptan lo que consiguen recibir (la pasta del Estado es la madre de la *coolness*), pero no por eso dejan en absoluto de acusar al donante de mezquindad, ignorancia, impotencia y derroche en favor de beneficiarios equivocados. No hay que dejarse impresionar por los modos de pensar antiestatalistas populares: precisamente la ingratitud generalizada testimonia el potencial de logros de los sistemas fríos de aloprohijamiento. La *affluent society* es la primera ordenación social que se permite la subjetivación de la falta de necesidad en discordia<sup>664</sup>.

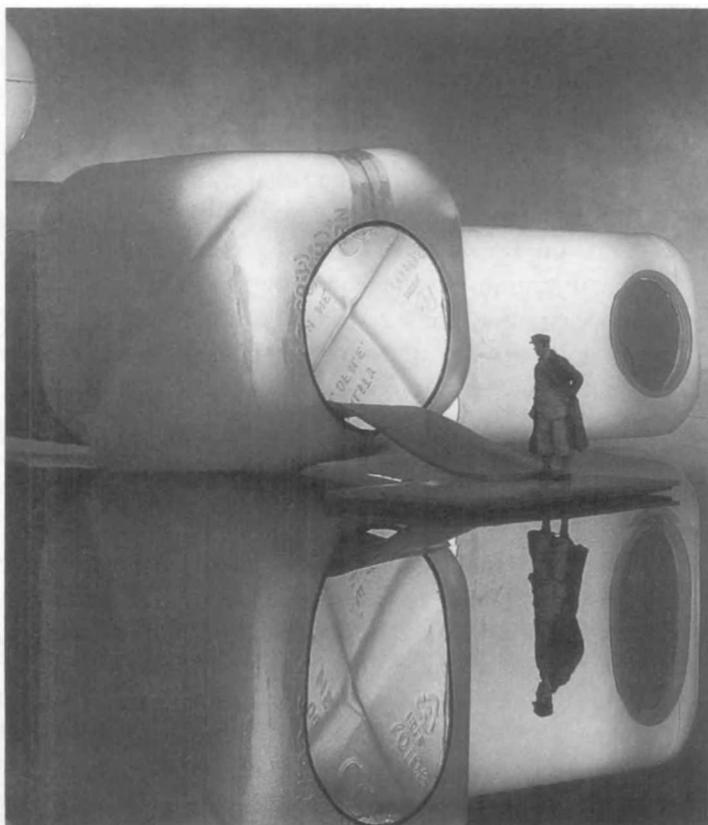
Después de lo dicho estamos en situación de ir más allá de la definición negativa de la *affluent society*. Lo que hasta ahora fue representado sólo como abandono de las condiciones mentales y materiales del mundo de carencia puede expresarse ahora positivamente diciendo que la «sociedad de la opulencia» conforma una obra de arte total del automimo: una obra que muestra una tendencia a la inclusión de cifras cada vez mayores de participantes, con el acrecentamiento simultáneo del desnivel entre dentro y fuera. El mimo integral es determinable como amalgama de libertad sin lucha, seguridad sin estrés e ingresos independientes del trabajo realizado<sup>665</sup>; se puede hablar de mimos parciales en cuanto esté garantizada la participación en una de esas funciones.

Desde el giro al bienestar de las «masas» en el interior del gran invernadero se puso en vigor la igualdad entre derechos humanos y derechos de confort. Ser reconocido como ser humano significa aquí: volver a ser tomado en serio, por fin, como sujeto virtual y actual de atenciones y mimos. El concepto de reconocimiento pone al descubierto a partir de ahora su consecuencia más tiempo oculta: la referencia a la percepción del otro como compañero y rival de igual condición en el bufé de la sobreabundancia. Ahora se entiende mejor por qué esto representa un gesto moralmente ambicioso: luchar por los derechos humanos de otros tiene como consecuencia querer abrirles la entrada al espacio efectivo de mimo; y

esto significa darles la bienvenida como rivales. No hay duda alguna de que la lucha en favor del posible egoísmo del otro es una forma auténtica de generosidad: se basa en el reconocimiento de los derechos de igualdad de mimo de los perjudicados hasta ahora. El mismo concepto de justicia, colocado bajo el paraguas de la opulencia, implica la participación de los sujetos de derecho en las ventajas del sistema de bienestar. Para ello, la defensa jurídica de los perseguidos constituye un primer paso importante; pero las demás implicaciones del discurso sobre los derechos humanos sólo se despliegan cuando la subjetividad del otro avanza hasta convertirse en capacidad de competencia o rivalidad en los campos del consumo. «Justicia infinita» significa mimo interminable; designa la tarea inacabable de liberar a los manifiestamente pobres y depauperados de su situación precaria y abrir también a ellos el acceso al mundo de la abundancia: un objetivo que no resulta formulable sin paradojas. Porque ¿quién quiere en serio ayudar a que los demás se conviertan en competidores por el goce de bienes escasos?<sup>666</sup>

A quien ya se encuentra en el campo de los privilegios económicos se le introduce en las corrientes de la refinera del deseo, que elabora y encauza la aspiración de los muchos en direcciones innumerables. Dado que el proceso de mimo no tiene límites inmanentes, los incrementos y diferenciaciones se registran en una escala abierta hacia arriba. La forma de la subjetividad en el sistema de bienestar viene determinada por un aprendizaje del mimo que dura toda la vida; cuya configuración antigua se presentó hasta el colapso del neohumanismo prusiano, después de 1945, bajo el frágil título de «formación» [*Bildung*]; sus caracterizaciones más recientes se articulan, más bien, como demanda de procedimientos que acrecienten la *personality* de los consumidores.

Las consecuencias de la introducción del concepto de mimo en el campo moral tienen gran alcance. Ilustran algunas intuiciones éticas que desde los discursos del *amour propre* de los moralistas del siglo XVII esperan su aguzamiento explícito. Efectivamente, justicia sin generosidad es resentimiento; generosidad sin voluntad de proliferación del mimo se queda en egoísmo. Libertad significa, por ello, poder asentir al egoísmo de los otros. Claro está que la finitud de la libertad se muestra ahora en el hecho de que también el generoso tiene que defenderse más pronto o más tarde del expansionismo de la libertad ajena. Si, por hablar una vez más con Spinoza, todavía no sabemos qué puede llegar a ser el cuerpo mimado, sí barrun-



John M. Johansen, *Floating*  
*Conference Centre, 1997.*

tamos, sin embargo, qué conflictos se anuncian entre los sujetos de mimos ya desarrollados y los pretendientes a la participación futura en medios de mimo. Los indicios más suaves de éstos son las oleadas de emigrantes que demandan acceso al gran invernadero.

Si la mayoría de los participantes en el *opus magnum* de la vida moderna llegan desde el escenario de ésta, y desde su papel en él, a concepciones completamente diferentes, sobre todo cuando se adscriben al ala «social» y cultivan el juicio crítico sobre las malas circunstancias reinantes, la razón de ello hay que buscarla en el hecho de que el sistema –concebido como cons-

trucción tensional sociotemática— se mantiene casi exclusivamente por comunicación permanente sobre sus ficciones de problemas. Con ello se consigue que la situación real y el estado de ánimo nunca sean congruentes (exceptuando, quizá, sincronizaciones excepcionales de ambos mediante el estrés de la guerra). Al mimo objetivo, que impulsa el sistema en el ejercicio de la paz, se le musicaliza subjetivamente sobre un amplio teclado. Por eso, en la *tensegrity* dirigida por los medios, la atención de los actores está fijada por los temas de irritación actuales en cada caso; sirve continuamente a los motivos de descontento colectivo y a las reclamaciones urgentes en los frentes de los déficit más agudos. Mientras aumenta continuamente, el lujo está condenado a traducirse en el lenguaje de la carencia. Como se ha mostrado, la necesidad enseña a pronunciar discursos, mientras que al lujo sólo le es lícito articularse indirectamente. (Quien busca una explicación del muy comentado «silencio de los intelectuales», que se constata tras el final de la Guerra Fría y del socialismo utópico, la tendría aquí a mano: define que los auténticos intelectuales son demasiado inteligentes para tales tareas de traducción e, incluso, quizá, un poco demasiado honrados.)

Mientras los actores del sistema se identifiquen con sus papeles y crean en sus textos, no tienen perspectiva global alguna sobre el invernadero del bienestar y las bases de su funcionamiento. De sus autodescripciones hay que desterrar, naturalmente, expresiones como mimo, aligeramiento, lujo y descarga: la semántica dominante las ofusca mediante fórmulas como libertad, seguridad, reconocimiento. (De hecho, lo que les importa a los individuos que están en el umbral hacia el sistema de bienestar es su propio *empowerment*; el segundo paso de la emancipación reafirma reivindicaciones a participar en el flujo de confort.) Pero cuando a los habitantes del invernadero de la sobreabundancia se les ha convertido en una segunda naturaleza la docilidad a fantasías de carencia, no se ve fácilmente de qué modo habrían de llevar a cabo por su propia fuerza el cambio de perspectiva. Si la teoría en medio de la vida es siempre lo improbable, la teoría del mimo en los mimados es lo más improbable.

Además de la comparación etnológico-antropológica, hay sólo una posibilidad de ponerse ante los ojos el todo invisible-sobrevisible y de concienciar sus funciones y tendencias primarias: el extrañamiento o extrapolación\* estéticos. El giro hacia el ver estético es una forma de mimo que

\* *Verfremdung*: modo inusual de representar algo conocido: por ejemplo, y sobre todo,

puede retrotraer la mirada al mimo. De hecho, reflexividad y mimo son inseparables. Si, desde el punto de vista epistémico, el gran tema del siglo XX, como dijo Luhmann, se llamó reflexividad, fue también porque el gran acontecimiento del siglo XX en latitudes occidentales consistió en el mimo como hecho de masas. Por ello, lo que se ha llamado el devenir-reflexiva de la Modernidad se cumple sólo por el devenir-temática de la cualidad de mimo de la Modernidad. Realizamos la percepción estéticamente extrañada de la situación cuando nos movemos en el espacio social como visitantes en una instalación. El observador que se da cuenta de la situación comprende que recorre una exposición formateada con mayor amplitud que el museo normal: una exposición que, por de pronto, no puede ser delimitada frente al ámbito de visibilidad normal.

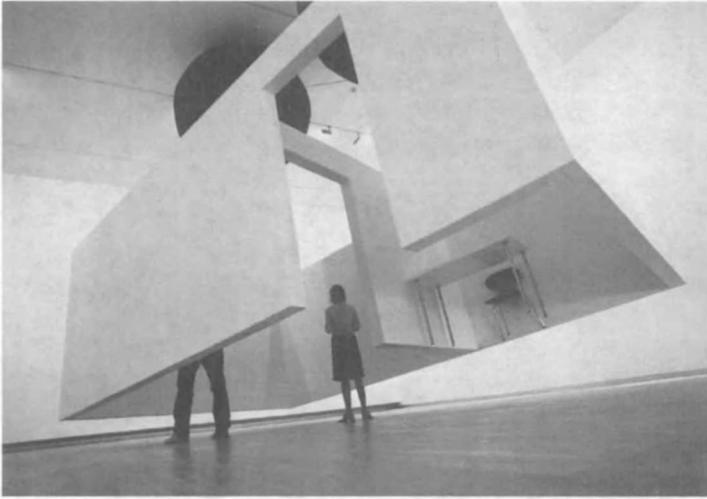
Una contemplación así sólo requiere un presupuesto: que la totalidad de las circunstancias ya no puede designarse con el concepto de naturaleza. Esta concesión resulta fácil en un escenario completamente urbanizado. Pero si ya no se está «en la naturaleza», ni en la primera ni en la segunda, ¿cómo llamar entonces lo artificial-envolvente? El concepto de obra de arte total se impondría si no estuviera tomado por la ideología estética. También la expresión «plástica social», acuñada por Joseph Beuys, se revela como una sugerencia útil; aunque ya no habría que reservarla para situaciones dispuestas por artistas, sino que habría que remitirla al espacio total en el que se distribuyen privilegios de bienestar, se elaboran deseos, se diferencian subjetividades y se desarrollan alianzas inmunitarias. Vista así, la primera instalación universal «sociedad del bienestar» es *de facto* una plástica o una escultura social, co-modelada por sus partícipes. Tras esta extrapolación, vuelve a ser utilizable incluso la afirmación de Beuys, escandalosa para tantos, de que todos los seres humanos son artistas (en el horizonte original, un ejemplo de *kitsch* igualitarista), porque es apropiada para definir la cooperación voluntaria e involuntaria de los habitantes del espacio de sobreabundancia en su instalación, reconstrucción y climatización. Todo artista es cliente, todo cliente es ser humano, todo lo humano está proyectado para el mimo. A la dama Luxuria le dicen los modernos: *fecisti nos ad te*.

estética, literaria, teatralmente; caracterizar lo real de modo extraño o ajeno a ello, desacostumbrado; en ese sentido: extrañamiento, artificiosidad, des-realización, interpretación, trasplante, recomposición, reconversión, distorsión, extrapolación, etc. (*N. del T.*)



*Party de espuma, 2001.*

No es casual, pues, que expresiones híbridas como «plástica social», «gran museo», «instalación integral», se remitan al superinvernadero «sociedad»-del-bienestar con ayuda de giros tomados de la esfera estética. Si nos vemos obligados a recurrir a tales figuras, ello sucede, como hemos insinuado, por un doble motivo: por una parte, porque la extrapolación es-



Michael Elmgreen/Ingar Dragset, *Elevated Gallery/Powerless Structures*, fig. 146, 530 x 575 x 340 cm, Statens Museum for Kunst, Copenhagen, 2001, fotografía de Andreas Szlavik, cortesía de Klosterfelde Berlin.

tética ofrece una de las pocas posibilidades, si no la única, de objetivar un contexto de vida que soporta a uno mismo y por el que uno mismo está penetrado; por otra, porque por lo que respecta al sistema entero de la ordenación actual de vida, a ese espacio interior de mundo del bienestar, que recompensa a sus críticos con grandes ediciones y a sus detractores con becas, se trata de una configuración artificial, inteligente y con capacidad de inclusión, que, desde cualquier punto de vista, es tan improbable que en ella la oposición entre arte y no-arte ya no tiene sentido. En tanto que las formas de vida de la *affluent society* encarnan el prototipo de artificiosidad, no es plausible prestar más atención en ella a objetos individuales, destacados como obras de arte, que a objetos cualquiera no-destacados. Ningún objeto individual puede ser más digno de consideración que la instalación entera; en consecuencia, a la exposición de obras de arte le hace competencia la exposición de artificios que hasta ahora quedaban fuera del concepto de arte e, incluso, en definitiva, la exposición del propio lugar de las exposiciones. Con ello puede comenzar la era de los edificios de museos auto-referentes, más aún, de la configuración auto-refe-

rente de espacio en general; los contenedores demuestran cada vez con mayor claridad su pretensión de primacía frente a sus contenidos.

El último paso en la des-limitación del concepto de arte lleva a la identificación de sistema de sociedad y sistema de arte, más allá de todas las interpretaciones habidas hasta ahora de la idea de obra de arte total. Si alguien ha traspasado ese umbral, para él ya no hay más que imágenes de una exposición. Tras la entrada en el espacio integral de artificios también la filosofía se transforma en una praxis de comisariado de exposición: lo que era teoría se convierte en acondicionamiento del espacio de exposición para la exposición universal. Por ella, el superartificio «sociedad del bienestar» se explica como objeto de exposición habitable. Si queremos, según la formulación de Olafur Eliasson, rodear lo que nos rodea («contornear el entorno»), hemos de aplicar el procedimiento de la reversión o inversión del medio ambiente<sup>667</sup> al invernadero de lujo en su totalidad.

Por eso se entiende por qué el museo de arte contemporáneo –mejor: el *expanded museum*<sup>668</sup>– pudo desarrollarse hasta convertirse en lugar privilegiado para la auto-representación del sistema. En él –y apenas aún en las universidades– se produce el encuentro de la inteligencia con los hechos del mundo artificial<sup>669</sup>. El museo del presente, comisariado filosóficamente, posee la extraña capacidad de mostrar el fin permanente del arte por su ocaso en la artificiosidad de la superinstalación. Es el único lugar del sistema en el que puede observarse como tal su cualidad primaria: ser la instalación de lo envolvente o la «situación total» artificial<sup>670</sup>. En cuanto uno se mueve en ella como visitante-observador, la «sociedad» del bienestar muestra, efectivamente, las características de una instalación total; configura una esfera de artificios que no deja salir de ella a sus visitantes: en tanto transforma a los visitantes en habitantes (que olvidan enseguida que son visitantes), los rodea con una red irrompible de ofertas de confort y otros motivos de permanencia. Concebido contemplativamente como una exposición sin salida, el invernadero del lujo es el auténtico *continens*; constituye lo *periéchon*, lo existente-en-torno, de lo que los metafísicos más antiguos hasta Jaspers y Voegelin sugirieron que el mundo está contenido en él, como la imagen en el marco o la criatura en el espíritu del creador.

Estancia en el invernadero del bienestar significa estar incluido en los flujos de repartición de los medios de mimo, animación y levitación. La casa común del lujo es la obra de arte de vivienda y producción, climatizada confortablemente, inmunizada por derechos de protección y disfrute, que



Ocean Dome en Miyazaki (Japón), vista interior.

se ramifica, en forma de hogares, empresas, subculturas y colectores<sup>671</sup>, en millones de microinstalaciones de una vida relativamente descargada. En ese agregado espumoso, batido por innumerables vectores de imitación, se pueden distinguir *milieus*<sup>672</sup> o zonas con dotaciones semejantes de bienes, procederes y patrones de afecto; son las zonas de asimilación mimética más fuerte. La *Toilette* de Ilya Kabakov en la *documenta 9* ofrecía el ejemplo de la vivienda comunal rusa, tal como existió a millones en el reino del socialismo realmente existente: su exposición en Kassel significó un triunfo de la praxis artística, que impulsó a la elaboración de copias de *milieus* o situaciones completas.

Los *milieus*, reconstruidos o en original, conforman espumas homogéneas dentro de un paisaje de tipos de espuma muy diferentes. Algunos de ellos pueden representarse *live* en asambleas de partidos, donde se juntan los *milieus* de los ciudadanos de profesión estatal y de los gremiófilos; otros se organizan en torno a revistas subculturales y ferias, por las que se garantiza la estabilización de los patrones propios del *milieu*. El mundillo de los imitadores profesionales de Elvis –parece que hay más de 40.000 en el mundo– se reúnen anualmente en diferentes ciudades de Estados Unidos; los conductores de Harley Davidson de más acá y más allá del Atlántico cons-

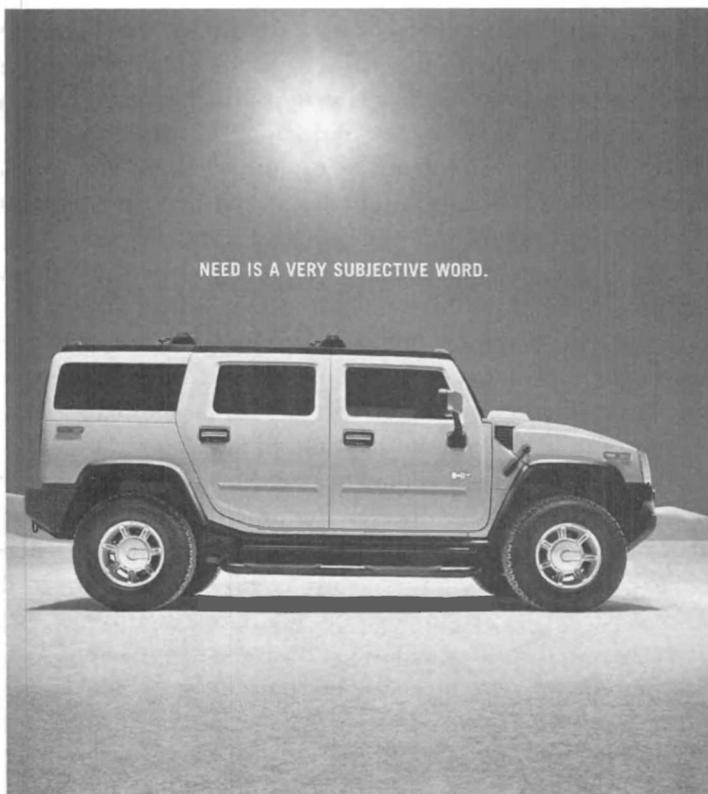
tituyen redes según las reglas más renitentes; los cultivadores de rosas de todas las naciones viven retirados tras los muros invisibles de un delirio bien organizado. ¿Qué decir sobre los mundos extrañamente coherentes de los caninófilos o de los amigos de los *hasflinger*? ¿Quién puede ser entendido, a la vez, en las subculturas de los golfistas, de los expertos en ajedrez, de los osteópatas de caballos, de los *body-builder*, de los aficionados a andar en *mountain-bike*, al *swing*, de los jóvenes demócratas, de los aladelistas, de los paleolingüistas, de los fetichistas de la laca, de los amantes de los acuarios de agua dulce, de los fans del tango, de los coleccionistas de cómic, aviones de aeromodelismo y plata vieja? ¿Quién tiene ante los ojos los círculos de lectores de autores contemporáneos que, con el placer de conocedores, leen frases novelísticas como: «Las mujeres acuario son siempre puntuales» o «Los profesores de tenis son los más babosos» o «He dicho que estaría demasiado oscuro para jugar al bádminton» o «Él se interrumpió y besó durante muy largo rato su carne perfumada. Y ella cayó de nuevo en éxtasis»? En cualquier subcultura dominan las leyes generales de asimilación, en cada una a su modo. Nada iguala tanto a los individuos unos con otros como una afición o un capricho común, al que cada uno se dedica por separado. Por doquier vale: el capricho requiere al ser humano entero.

Cuando utilizamos aquí la expresión subcultura nos referimos a espumas porosas, a través de cuyas paredes conductoras circulan los accesorios, temas y advertencias típicas del mundillo o escenario de turno. Tales circulaciones son de alcance estrictamente limitado: a la existencia en el espacio de los caprichos o humores pertenece que no se sepa en un montón de burbujas qué sucede en los otros; la mayoría de las veces ni siquiera se da uno cuenta de que existen otras zonas. Con respecto a ella es acertada la observación de Tarde sobre el «amontonamiento poroso de elementos, cuya conexión capital consiste en no contradecirse»<sup>673</sup>. En estos entramados de relaciones inter-ignorantes no hay nada social-arquitectónicamente falso: los escenarios se estabilizan, prosperan y van a la deriva, se parten y producen vástagos, haciendo uso de su derecho a pasar por alto la existencia de los demás. Más aún, la espuma-escenario presupone el aislamiento de las burbujas concretas unas de otras, porque, de otro modo, no se puede alcanzar ninguna auto-discriminación positiva, ninguna satisfacción por exclusividad. Para los individuos las vinculaciones múltiples es lo obvio, las subculturas concretas se reproducen mejor en la monotemática. La «sociedad» está constituida multi-micromaníacamente, sin que ello

pueda experimentarlo en un centro agrupador; no tiene ningún órgano para darse cuenta de cuántos sistemas de delirio, de cuántos cultos de catacumbas, de cuántos escapismos alberga; constituye un agregado medio ciego de ocultismos democráticos<sup>674</sup>.

Así pues, la obra de arte total imperceptible que «integra» (es decir, que permite que coexistan unas al lado de otras en un espacio estrecho, inter-ignorantes) todas las espumas subculturales sólo puede ser vista –y, además, únicamente de modo metafórico– cuando la forma del museo se transfiere al sistema en su totalidad y uno se mueve en él como un visitante. Lo que es «el capitalismo», «el Occidente» o «el mundo del bienestar» se experimenta visitando, por ejemplo, la *Clínica de los sueños* de Ilya Kabakow; una estancia en Eurodisney, asimismo, puede ser muy valiosa propédeuticamente. En la actitud de observador, y sólo en ella, se hace experimentable contra-intuitivamente de qué se trata en la superinstalación. De otro modo se permanece inevitablemente en el realismo, junto con su suplemento crítico. Desde cuya perspectiva se sigue considerando imposible que los motivos descarga, entretenimiento, refinamiento y mimo desempeñen el papel principal en la configuración actual del mundo; se seguirá convencido, como hasta ahora, que nuestros enemigos principales se llaman hoy como antes penuria y carencia; y que lo real es captable sólo en la tonalidad de la preocupación. Hay que reconocer los puntos fuertes de la perspectiva convencional: quien quiera remitirse exclusivamente a los temas que circulan tanto en el espacio público como en corredor académico del superinvernadero, llegará inevitablemente a la conclusión de que nuestra civilización constituye –congenial, en esto, con cualquier «realidad» anterior, marcada por la miseria– una red gigantesca de carencias, defectos y catástrofes, en la que sólo aquí y allí últimas islas de orden, todavía respetadas, ofrecen posibilidades precarias de supervivencia. Dado que el sistema vive de sus fantasías de carencia (y ya, ciertamente, en sus autodescripciones más liberales, no sólo en las extralimitaciones radicales de izquierdas, gótico-alarmistas y teórico-horripilantes), tiende a retratar-se como un conservatorio de la miseria, la depresión y el crimen<sup>675</sup>.

Si se adopta la postura de observadores, que se pasean mirando por la instalación democrático-técnica con una entrada de visitante válida para un día, puede experimentarse tranquilamente que toda ella sirve al mimo progresivo o a la progresividad mimada de los habitantes; y que los inacabables discursos públicos sobre problemas, carencias, necesidades y sus corres-



Anuncio del Hummer SUV de General Motors.

pondientes programas de desarrollo y compensación, incluyendo el folletín-moral y la sátira, no son nada más que códigos o claves para estrategias de mimo cada vez más amplias. La aceptación popular del complejo capitalista de forma de vida sólo se comprende a partir del concepto positivo de mimo. Con el lujo viene la justicia. Quizá el sentido de «justicia» no se pueda explicar *materialiter*, en absoluto, sin el fantasma de la igualdad de los muchos frente al lujo. Tan pronto como las aportaciones políticas de base se han incorporado a la instalación-*empire*, seguridad jurídica para los visitantes-habitantes y libertad de dominio político extraño, la función de mimo accede al primer plano. A todo confort pertenece el que sólo pueda concebirse en ascenso; consecuentemente, describe el nivel dado como fal-

ta de confort e impertinencia inaceptable, y reclama su elevación como la demanda más acuciante de los derechos humanos. De ahí el desconcierto de los modernos frente a las recesiones y su disposición a considerar cercano el fin de los tiempos a causa de pérdidas mínimas de renta real.

Por el mimo la condición infantil se instaura en lo real; traduce la neotenia al registro de las funciones culturales. Como hemos visto, tanto condición infantil como neotenia poseen un vector de expansión. Mientras éste tienda hacia delante la creación no puede ser perfecta: el mimo continúa avanzando, la lucha por los modos de conseguirlo es incesante. Quien ha logrado entrar en el sistema mimador, sea por inmigración o por nacimiento, participa inmediatamente en el reparto de los medios actuales de impulso hacia arriba. Por mucho que esto constituya siempre y en toda cultura la relación fundamental, sólo la Modernidad avanzada ha hecho explícito el mimo. En Austria, la ciudad de Viena entrega espontáneamente a los padres de recién nacidos el primer equipo del lactante: en claro reconocimiento del hecho de que son los padres los primeros que necesitan el primer alo-prohijamiento. En este caso, como en todos, por lo demás, en el gran invernadero, el resto corresponde más o menos a lo establecido. No se trata tanto de una peculiaridad nacional la que se expresa en este donativo, sino de un gesto local que podría repetirse en cualquier lugar de la internacional del confort. Los partidos en pugna recíproca del imperio de la opulencia se definen en otras tantas burbujas nacionales por el hecho de que sugieren programas polemógenos respecto al reparto de las riquezas, creando, así, en el público, apoyados por la prensa sensacionalista, la sensación de que el reparto de los medios de alivio es lo más serio. Esta impresión no es infundada: en una nación como la República Federal de Alemania, más de la mitad de un producto social bruto de más de dos billones de dólares (para el año 2000) pasa por las manos redistributivas de la Gran Alomadre. Por eso la redistribución genera el caso crítico crónicamente. El mimo no abandonará tan pronto a sus hijos. Que toda historia es la historia de luchas entre grupos de mimo: esta constatación sigue siendo válida para las turbulencias en el invernadero integral.

En su libro *Homo sacer*<sup>676</sup>, recibido con expectación, Giorgio Agamben ha hecho la chocante propuesta de pensar la totalidad del sistema desde la forma del campo de concentración. Por tal entiende Agamben un lugar cerrado, cuyos habitantes se ven reducidos a la característica de la «vida desnuda». Desnuda sería una vida cuya liquidación no supone embarazo



Rebecca Horn, *Cornucopia*,  
Séance para dos pechos, 1970.

alguno, dado que ya está excluida de la protección del derecho. En nuestro contexto, el campo puede ser identificado sin esfuerzo como la variante iliberal de la gran instalación: representa inequívocamente un caso de inmersión de seres humanos en la obra de seres humanos. También ese concepto del todo se consigue por extrapolación estética, en el sentido de una estética de lo sublime, por supuesto, acentuando los efectos de encierro y desnudez o desamparo, y amortiguando ampliamente los componentes de bienestar, inmunidad y libertad<sup>677</sup>. La hipérbole del campo de concentración integral se vuelve más soportable cuando se la relaciona con las hipérboles del museo sin salida o bien de la instalación total. Mediante ambas figuras, tanto la del campo como la del museo integral, se realiza la idea fundamental macrosferológica de que no hay vista alguna desde fuera del todo del contexto de civilización propio. Quien lo quiera explorar ha de moverse en la inmanencia como un Parménides en el anfiteatro<sup>678</sup>. (Observemos que en el proyecto-*Esferas* trabajamos siempre con

la idea semimetafórica, no-hiperbólica, de invernadero, de la que estamos convencidos de que, a causa de sus características definitorias, no sólo aprehende la situación de la Modernidad y posmodernidad, sino que incluye también el principio *continuum*, que permite trazar una línea desde las formas de vida arcaicas hasta las contemporáneas.)

La instalación autoinstalante trasciende unidades políticas y sociales como Estados, Naciones, Pueblos y Economías nacionales y las reúne en una Ciudad-Mundo de nuevo cuño todavía no descrita en aspectos esenciales. Constituye un paisaje compuesto de invernaderos culturales, cúpulas neumáticas, en los que, por medio de lemas-*insider* efectivos y sugerencias motivadoras, se reproducen innumerables microclimas subculturalmente diferenciados. La oscilación entre espacios-clima dentro de la instalación se organiza por regla general como turismo, ocasionalmente también como terapia, vivencia artística o intervención humanitaria. Para esto se puede pensar, sin más, en instalaciones-invernaderos, en las que pabellones templados y humidificados de modo diferente limitan unos con otros. En las cúpulas-*milieu* interconectadas actúan fuerzas de impulso ascendente del tipo más variado, fuerzas que esperan un análisis más exacto. Un etnólogo que apareciera en el archipiélago de los *milieus* interiores, de los equipos y asociaciones en el gran invernadero tendría que describir un agregado compacto; compuesto por miles de fuentes emisoras de hipnosis de felicidad y focos de excitación de inducciones maníacas. Constituye una espuma caótica, constantemente batiéndose a sí misma de nuevo, compuesta de ejercicios espirituales contrafóbicos, evangelios empresariales, proyectos de desarrollo impulsores de futuro y sueños de revancha que requieren mucho tiempo. Estas disposiciones y prácticas generan una urdimbre incesantemente intensificada y reacondicionada por una extensa industria de la mentalidad (o como se quiera llamar a las religiones del éxito, psicotécnicamente reformuladas). Todas ellas pertenecen al variopinto arsenal de la manía en la era de su reproductibilidad técnica.

Las autodescripciones hasta ahora más plausibles, aunque demasiado formalistas, de la gran instalación como todo, se presentan en conceptos como «sociedad de consumo» o «sociedad de vivencia». Junto a ellas, concepciones devenidas populares como «sociedad de riesgo», «sociedad de oportunidades», «sociedad del saber», pueden reclamar también una fuerza descriptiva moderada; incluso a un juego de palabras venido a más como «McWorld»<sup>679</sup> no se le puede denegar completamente todo sentido, ya

que alude al carácter multilocal, despreocupado y corrupto de la superinstalación. Deja claro que las marcas globales representan los universales en el universo del dinero; y en el caso dado, un universal de la vulgaridad culinaria.

En un proyecto agudizado de teoría de medios contemporánea, como el *Manifiesto consumista* de Norbert Bolz, la gran instalación se describe como *zona-comfort*, cuyo vecindario transnacional se compone del colectivo de quienes poseen capacidad adquisitiva. Ellos realizan la naturaleza humana explicitada, mediante el consumo de objetos, signos y tiempos de vida; el consumismo es el humanismo pensado hasta el final. Sólo él, según parece, tiene la llave del reino de la paz, porque impide por la *pax económica* interacciones bélicas entre los Estados abiertos al comercio. El *way of life* consumista tiene, ciertamente, la desventaja de que la paz del mercado exige pocos nervios de los seres humanos: les falta la sensación de caso crítico, que promete la liberación del aburrimiento. El arte de moverse sin hastío en el laberinto universal de pasajes comerciales, centros de animación y portales exige de los individuos, por tanto, interrumpir la banalidad del confort mediante nuevos inventos incesantes de irritaciones<sup>(60)</sup>.

En el reino del capital toda posible oposición es una criatura de las propias situaciones contra las que se dirige. Desde esta intelección Antonio Negri y Michael Hardt, en su ensayo sobre el nuevo *orden del mundo*, han propuesto la expresión *empire* para la superinstalación global<sup>(61)</sup>. Este «imperio» sólo puede pensarse en singular y tiene estricto carácter ecuménico. Por eso, supuestamente, ya no se le enfrenta ningún enemigo externo: en todo caso podría volverse contra sí mismo y ser derrumbado por la rebelión de sus componentes. Se entiende: el discurso sobre el *empire* está motivado religiosamente; y el éxito universal del libro sólo puede entenderse a la luz de este diagnóstico. Efectivamente, recoge, más bien sugestiva que argumentativamente, las tradiciones en suspenso de la teología cristiana de la historia y hace sonar materialistamente sus motivos apocalípticos. Dado que para los spinozistas y deleuzianos no hay a disposición ninguna meta más allá del devenir, en ellos el imperio del capital, que es completamente de este mundo, se enfrenta al contra-imperio, mundano también pero distinto, de las pluralidades disidentes o de los expresionismos alternativos. La diferencia más grande es también la más ambigua: formula una disparidad de la que todo depende, pero que, considerada a la luz, no puede consumarse: la parálisis está programada. A pesar del dis-

curso agitado sobre oposición y contradicción radical, el *empire* y su *multitude* disidente son una y la misma cosa.

Quien tiene al alcance de la vista la historia de reservas religiosas frente a configuraciones imperiales terrenas reconoce inmediatamente que con *empire* se presenta una parodia panteísta de la contraposición agustiniana entre *civitas terrena* y *civitas Dei*. Las analogías son amplias: así como a menudo la Iglesia apenas se podía distinguir empíricamente del mundo al que pretendía oponerse, tampoco la *multitude* se puede diferenciar claramente del mundo del capital del que quiere despegarse: excepto por la íntima certeza que convence al adversario de las circunstancias de su militancia ardiente. Sólo una decisión mística permite a los miembros de la *affluent left* saber que todavía son siquiera de izquierdas; del mismo modo que a quienes no tienen éxito sólo una decisión terminológica permite afirmar, a menudo, que son explotados y marginados. Como punto de apoyo les sirve la observación introspectiva de que sienten en sí mismos un puro estar-en-contra: dado que el enemigo contra el que uno se rebela (*the enemy against which to rebel*) ya no tiene perfiles, el afecto «en-contra» tiene que satisfacerse a sí mismo: *this being against becomes the essential key to every active position in the world...*<sup>682</sup> De facto, los *against-men*, junto a su pertenencia a la iglesia opositora, son clientes ambivalentes de lo dado, como todos los demás contemporáneos. La enemistad intensamente declarada al *empire* se dirige contra una instancia incapaz de manifestar hostilidad, porque el imperio, en sus aspectos positivos, no es ni quiere otra cosa que la multitud opositora, mientras que la multitud, en sus impulsos y apremios, encarna a la vez el lado oscuro del imperio. Después de que los tiempos de abierto sabotaje han pasado (también la lucha de clases, por sus métodos, es hija del tiempo), habría llegado el momento de la desertión para los disidentes; pero, dado que, como se escucha, ya no hay exterior alguno al que fuera posible retirarse, la desertión fuera del sistema conduce a ninguna parte (*desertion does not have a place*)<sup>683</sup>. En tanto que quiere ser completamente diferente, lo otro es lo mismo; en tanto que quiere estar en otra parte totalmente distinta, sigue donde está.

El ensayo de Negri y Hardt sobre el sistema de mundo capitalista y la rebelión de la vida contra él señala el final lógico de la evasión hacia la izquierda, que había sido puesta en marcha por parte de los perdedores de la revolución de 1789. En una mirada retrospectiva a una escalada de doscientos años, llevada hasta el extremo, la ley del sobrepujamiento del 14 de

julio se vuelve transparente a través de sus frustrados amantes: cuando la revolución burguesa fracasa o no basta, surge el radicalismo de izquierdas; cuando el radicalismo de izquierdas fracasa o no basta, surge la gnosis de la militancia<sup>184</sup>. Una gnosis así ya no puede fracasar, se vuelve implausible<sup>185</sup>.

Es probable que la imperceptible hiper-plástica encuentre su formulación más ambiciosa en la idea abismalmente plana de Luhmann de «sociedad universal» [*Weltgesellschaft*]. A pesar de su pertenencia a un discurso extremadamente formalista, la expresión está penetrada de una vibración utópica, ya que –por motivos metódicos, no morales– toma a su cargo la empresa aventurada de extender una cubierta conceptual unitaria sobre los mundos interiores del sistema global del bienestar y sus periferias dominadas por la miseria. En tanto que habla enigmáticamente de sociedad universal (y se niega a poner en plural la palabra «sociedad»), el sociólogo atento quiere dar la impresión de que también en la teoría de sistemas tiene que haber, al menos, un único gesto verbal que remita al todo. Esto puede interpretarse como si el maestro de Bielefeld no hubiera querido negar a los innumerables excluidos de la Tierra el derecho de ciudadanía semántico en la «sociedad» única, a pesar de que nadie supiera mejor que él que bajo ninguna circunstancia imaginable puede llegarse a una unidad universal efectiva.

Lo que describimos aquí como abandono del modelo de realidad de la ontología de la carencia, desde el punto de vista histórico-social va unido a dos cortes históricos en las estructuras sociales y mentales de Europa y del Nuevo Mundo. De ambos no se exagera si se los designa como las fracturas más profundas en la historia de la humanidad posneolítica: la rebelión contra la carencia va acompañada, por una parte, del final del modo de vida agrícola tradicional, tras imponerse masivamente el estilo de vida ciudadano-industrial, determinado por la economía financiera; por otra, del final de la era de la hiper-fertilidad femenina y de la fuerte caída de las cotas de nacimientos en todos los Estados desagrarizados; así, Japón, Alemania, Italia, con una cifra de natalidad del 0,9 por ciento, como Austria y España, cada una de ellas con un 1,0 por ciento, pertenecen a las naciones con las cuotas más bajas del mundo<sup>186</sup>. Del grupo de naciones con bienestar sólo Estados Unidos puede contar con crecimiento debido a los efectos unidos de la inmigración y de las elevadas cuotas de natalidad en los segmentos latino-asiáticos de población: al precio de la marginalización de

los descendientes de europeos. Es verdad que la *liaison*, que fundamenta la Modernidad, entre bienestar y descenso de nacimientos aparece en múltiples modulaciones que alcanzan ocasionalmente hasta una inversión de la tendencia, pero no se puede negar del todo<sup>687</sup>. Mientras que la escasez de niños en algunas naciones europeas, no en último término en Alemania, se interpreta en ocasiones como expresión de «pesimismo vivido» –se habla de negativa biológica a la inversión–, habrá de considerarse, en general, ante todo, como una oportunidad de dedicación más intensa de los educadores a cada uno de los descendientes.

Es obvio que tanto una como otra de estas cesuras manifiesta una conexión inmediata con cambios en el campo-madre-hijo y, con ello, en el trasfondo existencial de las fuerzas de impulso hacia arriba; que en ellas se oculta la oportunidad de un despliegue radical de potenciales abstractos de alomadre y auto-prohijamiento hay que mostrarlo expresamente. Sobre la primera cesura ha observado Eric Hobsbawm:

El cambio social más dramático y más amplio en la segunda mitad de este siglo (del xx), que nos separa para siempre del mundo del pasado, ha sido la decadencia del campesinado. [...]. En los primeros años ochenta sólo tres de cada cien británicos o belgas trabajaban ya en la agricultura. [...] Tampoco en Estados Unidos era mayor el cupo de población agraria. Pero, visto a largo plazo, ese retroceso fue menos sorprendente que el hecho de que esa diminuta fracción del mercado de trabajo siguiera estando en condiciones de inundar Estados Unidos y el resto del mundo con cantidades inauditas de alimentos. [...] En Japón [...] el cupo de los campesinos se redujo del 52,4 por ciento de la población en 1947, al 9 por ciento en 1985. [...] En Finlandia, una mujer que hubiera nacido como hija de campesinos y fuera campesina en su primer matrimonio, podía convertirse aún durante su fase media de vida en una intelectual cosmopolita y en una personalidad política. Cuando su padre muriera en 1940 en la guerra de invierno contra Rusia, dejando sólo a la madre con la hija pequeña en la posesión familiar, todavía el 57 por ciento de los finlandeses serían campesinos y trabajadores forestales. En el cuadragésimo quinto cumpleaños de esa mujer apenas lo era ya el 10 por ciento<sup>688</sup>.

Es obvio que discursos de este tipo remiten al tópico de la revolución cultural; de todos modos, en un examen más próximo, resulta evidente que tampoco aquí se trata de una «revolución», ni en el sentido político ni

en el cinético de la palabra, sino de consecuencias de explicaciones. En el caso dado se trata de una explicación de la fertilidad vegetal y animal que incide de la manera más espectacular en las prácticas habidas hasta ahora; producida por la moderna agroquímica en alianza con la biología molecular y el explosivo aumento de la productividad agrícola por medio de maquinaria y métodos económico-empresariales de racionalización, así como por el paso, todo lo problemático que se quiera, a la explotación animal masiva en el sistema desarrollado del capitalismo de la carne. De hecho, a través de esas explicaciones de la fertilidad –que constituyen el trasfondo técnico de la llamada biopolítica– se produjeron las condiciones actuales, en las que entre el 2 y el 3 por ciento de una población trabajadora no sólo alimenta al resto de la nación, sino que consigue todavía un excedente para la exportación. La consecuencia no prevista de ello fue que la mayor parte de la población pudo ser liberada del contexto vital de la agricultura para pasar a disponibilidad del mundo del trabajo industrial asalariado, un proceso que usualmente se transcribe con la expresión «urbanización». La historiografía social ha hecho gran hincapié en que ese tránsito significó para muchos, inicialmente, el cambio de la penuria agroproletaria a la miseria industrial-proletaria; desde el punto de vista de hoy también esos diagnósticos se han vuelto históricos.

Para el desarrollo actual de las multiplicidades de deseo, la liberación de la atadura al campo señala la cesura decisiva, dado que para la mayoría va acompañada del cambio de la economía de subsistencia a la economía financiera; efectúa el salto de una forma de vida, estancada en necesidades frugales, a un *modus vivendi* dirigido por el deseo, orientado a objetos de lujo y comodidades de aún mayor calidad. Con la liberación del campo (y su redescubrimiento como paisaje de vacaciones) comienza una era, en la que el deseo es la primera obligación del ciudadano. Desde entonces sólo el ser humano con deseos sin límites y capaz de opciones precisas cumple su vocación de desarrollo de la subjetividad de consumidor. En el invernadero del lujo no es en modo alguno la «vida desnuda» la que determina la forma del sujeto, sino la posesión de capacidad adquisitiva en conexión con apetitos movilizadós.

A la imagen de lo nuevo pertenece una fuerte movilidad social hacia arriba, fundada en un considerable incremento de oportunidades en las biografías profesionales de los individuos. La «sociedad» multifocal ofrece mil *milieus* para arrimarse a ellos, diez mil escenarios para aparecer en

ellos, cien mil escaleras para ascender por ellas. Todo *milieu*, todo escenario, toda escalera constituye un microuniverso de impulso ascensional. La movilidad hacia delante y hacia arriba se apoya en la disposición tradicional de las clases bajas a orientarse a las formas de vida de los acomodados. Del impulso hacia arriba social no es en último término responsable la convicción, ampliamente extendida desde siempre entre los pobres, de que también ellos, con seguridad, harían una buena figura como gente rica: un juicio equivocado, que parte del supuesto de que ser rico representa la prosecución de la vida normal, determinada por la necesidad, a una escala más alta; pero antes de la ascensión efectiva al estado de bienestar no se puede hacer una idea realista de una forma de vida dirigida por preferencias en ámbitos de opción pluridimensionales. Y, viceversa, los pudientes, a causa del efecto adictivo de estilos mimados de vida, tienen siempre motivos plausibles para temer que habrían de fracasar lastimosamente como pobres; de ahí surge el motivo principal de su enconada decisión de defender los estados de posesión. Que los bien instalados sientan a menudo miedo a la aniquilación ante la idea de empobrecimiento demuestra lo poco que creen, en asuntos propios, en las bendiciones del Estado de beneficencia, del que afirman, con respecto a otros, que ha desmochado los riesgos de la pobreza<sup>689</sup>. La preocupación de los mimados cobra fuerza en la pesadilla, que un día podría acabar el incesante reabastecimiento de medios de mimo. En esa imagen angustiosa se oculta un concepto confuso de la fragilidad del invernadero de lujo, en el que, como en una espuma madura, se desarrollan los juegos de vida de las democracias acomodadas.

## **10 Rosa de los Vientos del lujo**

### **La vigilancia, el humor<sup>\*</sup> liberado, la sexualidad ligera**

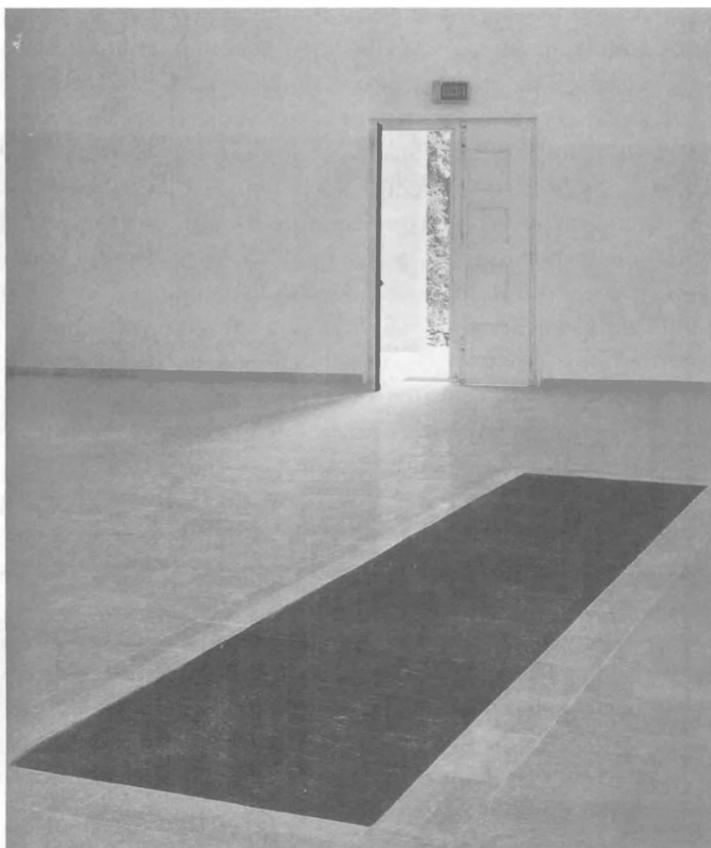
*No estoy propiamente a favor del sufrimiento, pero tampoco de la felicidad. Estoy... a favor de mi humor y a favor de que siempre lo pueda tener.*

Fedor Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*

<sup>\*</sup> Recuérdese lo dicho al comienzo del capítulo, *Laune*: humor, disposición, estado de ánimo, capricho, antojo, etc. (*N. del T.*)

El individualismo –se podría decir también el rechazo moderno de los individuos a interiorizar su estatus social–, necesariamente dominante en la superinstalación, anuncia una transformación psico-histórica que se puede comparar con el nuevo troquelaje de una forma de alma por una gran religión: su importancia reside en que produce, a gran escala, la liberación de atención no-específica. Como probablemente mejor se entienda la ola individualista sea considerándola como una forma de lujo del ser-en-el-mundo. Individuo es quien reclama el acceso privilegiado a sí mismo como poseedor de vivencias. De aquí se sigue la misión del consumo final de sí mismo. La ética del individualismo da a sus clientes el consejo de considerar su existencia como una oferta única e irrepetible. Mientras que alrededor todo está lleno de no-yoes, con forma de ello o con forma de tú, el yo sabe inmediatamente que es singular. Lo que sólo existe una vez aparece inmediatamente como digno de culto. Que cada uno de los individuos en el invernadero del bienestar se pueda comportar consigo mismo como singularidad se sigue de la mutua potenciación de tres tendencias generales que son responsables del clima de individuación de la Modernidad.

En primer lugar, la fuerte caída de las cuotas de natalidad en las naciones industriales y postindustriales produce condiciones bajo las cuales desaparece la competencia, antes para casi todos sangrienta, de los hijos en número excesivo de las familias tradicionales de campesinos y artesanos por los escasos recursos de amor de madre. Dado que, tras una superoferta maligna de diez mil años, los hijos se han convertido en escaseces reales, no podía dejar de suceder que se volviera a convertir en caso normal una alta inversión de energías maternas y alomaternas en cada uno de los descendientes. A pesar de que la elevada cuota de actividad profesional femenina absorbe una parte de las nuevas oportunidades de dedicación más intensa a cada hijo, las alofunciones estatales sociales y escolares del gran invernadero contrarrestan ampliamente esas pérdidas. Llama la atención, por lo demás, que la psicología contemporánea –como también la ciencia de la religión– apenas haya reaccionado hasta ahora ante este estado de cosas psichistóricamente singular: la gran mayoría de los nacidos hoy en la superinstalación son hijos expresamente aceptados y bienvenidos. En su caso pueden ahorrarse las compensaciones tradicionales de la inoportunidad: sobre todo ya no se les plantea el problema que se discutía antes bajo el concepto de redención (aceptación posterior de la vida re-



Martin Kippenberger,  
*METRO-Net World Connection*  
*Lüftungsschacht* (pozo de ventilación),  
Pabellón alemán, Bienal de Venecia 2003.

chazada). Lo que esto haya de significar para el tono sociopsicológico actual de una «sociedad» está tan poco analizado como las consecuencias culturales a largo plazo del nuevo fenómeno<sup>600</sup>. Las circunstancias sugieren la conclusión de que se ha convertido en estándar general un lujo de maternización y educación no conocido históricamente y extensible a toda la civilización (más allá de la mayor parte del espectro de estratos sociales, incluidas desigualdades entre *milieus* y naciones).

Como de costumbre, lo casi imposible se percibe como obviedad en el clima de la isla antropógena y sirve de nivel de partida para exigencias mayores. En la superinstalación ya no son excepciones fases de formación hasta los treinta años, y los sujetos de tales inversiones formativas apenas tienen conciencia de privilegiados por su prolongado tiempo de maduración. De un modo que no conocieron épocas pasadas, la «sociedad», pobre en niños, rodea a sus retoños, permanentemente adolescentes, con una guirnalda de solicitud, esperanza y admiración, en la que muy a menudo se entrelazan hebras de mala conciencia y miedo al futuro, sobre todo en las subculturas hipermorales azotadas por la culpa de la reproducción. En todas las capas sociales el hijo bienvenido brilla a los ojos de sus progenitores tan precioso como una bola dorada soplada a boca que se coloca como coronación del árbol de Navidad.

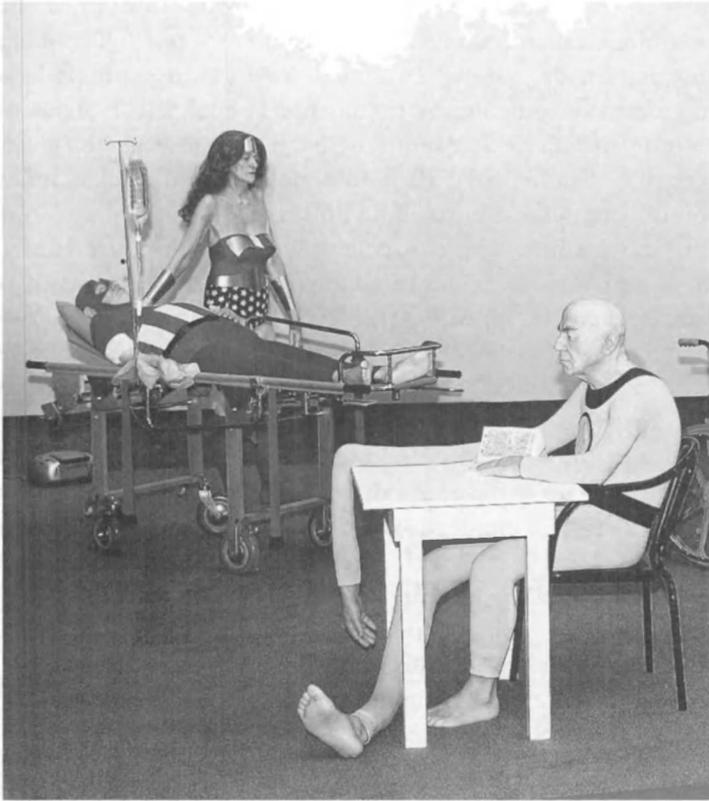
La segunda gran tendencia, responsable del giro individualista, es el aumento de la productividad del trabajo, que en el curso de los últimos 150 años ha llevado a un descenso espectacular del tiempo de trabajo semanal, mensual y vital de la gran mayoría de seres humanos que ejercen una profesión. Si en torno a 1850 la prestación laboral de trabajadores, empleados y oficinistas era todavía de cerca de 4.000 horas –casi la mitad de las horas que tiene un año–, en Alemania y países comparables las horas de trabajo al año de asalariados descendió en torno a 1900 a 1.700, y menos, por término medio; incluyendo tiempos de formación ampliados y jubilaciones anticipadas, todo esto significa el retroceso de las fases laborales en el *budget* del tiempo de vida de los individuos hasta un tercio de lo que cinco generaciones antes todavía parecía ser el destino humano fuera de la *leisure class*. En relación con estos cambios se habla convencionalmente de aumento del tiempo libre. En realidad, bajo este cliché del tiempo libre se oculta un estado de cosas no fácil de percibir y de grandes consecuencias antropológicas: se lo podría parafrasear llamándolo explosión de autoatención. Su consecuencia inmediata es la sumisión general de la vida a la alternativa de aburrimiento o diversión.

La actualización de los potenciales de lujo humanos va más estrechamente unida a la emancipación masiva de los individuos en su propio tiempo de vida que a ningún otro movimiento de enriquecimiento del siglo xx. Dicho francamente: el acontecimiento de la época pasada, que decidió en último término sobre todos los cambios de moral y formas de vida, fue el incremento radical de la propiedad personal media de tiempo

de vigilia fuera de los períodos dedicados al trabajo y a los quehaceres hogareños. El tiempo de vigilia libre es el cruce en la Rosa de los Vientos de las tendencias del lujo. Lo que se llama tiempo libre significa de hecho la explicación de tiempos de vigilia mediante actividades y no-actividades, que, a causa de su carácter arbitrario, reflexivo y orientado a la vivencia, son apropiadas para dirigir hacia «dentro» la atención de los actores. Bajo «sociedad de vivencias» hay que entender un sistema que libera a los individuos para meditar tanto en presencias sensibles discrecionales como en resultados concretos de la existencia aquí y ahora. Las nubes pasan, los libros guardan silencio en las estanterías, a mí me va así y así. Lo vegetativo pasa a primer plano, los estados interiores se rodean de atención, lo evidente evasivo destella en el tema interior. «Ahora, ocasionalmente, te sientes y respiras bien a la luz del cansancio.»<sup>991</sup>

También numéricamente es impresionante la ampliación más reciente de las fases liberadas para la autoatención (y para su aniquilación masiva por la diversión). Si de 8.760 horas que tiene un año deducimos diariamente 8 horas de sueño, así como un tiempo de trabajo anual de 1.700 horas, queda para el habitante de la superinstalación un saldo medio anual de 4.140 horas de vigilia disponibles. Contando con que una buena parte de éstas se las llevan actos rutinarios de atención cotidiana a uno mismo y a la familia y desplazamientos al lugar de trabajo, queda aún para la mayoría de los contemporáneos un salto residual de tiempo autorreferente mucho mayor que en todas las circunstancias históricas conocidas.

De él se alimentan múltiples dimensiones de lujo, que pertenecen firmemente, entretanto, a la imagen de la existencia en la superinstalación. En el *way of life* contemporáneo llama la atención, en primer lugar, un enorme grado de lujo de movilidad. Casi toda vida contemporánea participa en una medida desconocida en la potencia-transporte. Los cuerpos modernos se definen –junto a su constitución auto-operable– por su capacidad de superar distancias y realizar movimientos arbitrarios. Esto va tan lejos que hoy el concepto de libertad ya no puede ser definido sin referencia al derecho al derroche cinético y al antojo turístico. La envergadura del lujo cinético se infiere de la constatación sociológico-circulatoria de que dos de cada tres movimientos de tráfico motorizados van ligados a fines no-económicos y no-profesionales; *je bouge, donc je suis*. Queda por escribir una crítica de la evasión pura. La cuenta de millas por vida de un trabajador o empleado medio en las naciones más activas automovilista y



Gilles Barbier, *L'Hospice*.

turísticamente del sistema de bienestar supera en torno al año 2000 cuatro veces la balanza de la *leisure class* del siglo XVIII y XIX, a pesar de que ésta se dedicara al exquisito deporte del trotamundos. Si se añaden las prácticas ergotópicas acostumbradas, que se ejercitan en forma de innumerables tipos de deporte, ejercicios físicos y gimnasias, bailes, desfiles y terapias de movimiento, el panorama ofrece una civilización que vibra en un lujo cinético sentido sin par.

En el imperio del no-trabajo en vigilia se ha diferenciado, además, un sistema del lujo de la morbilidad de envergadura inaudita. Muy cerca del puro movimiento autorreferente, el estar enfermo se ha convertido en la interpretación más corriente de las oportunidades de tiempo libre<sup>602</sup>. A es-

te diagnóstico contribuyen las enfermedades civilizatorias no menos que las psicopatologías manifestadas, los padecimientos por toxicomanía y los accidentes deportivos, que siguen muy de cerca la diversificación del deporte en cientos de subculturas (razón por la cual, los servicios traumatológicos o de cirugía de accidentes de los hospitales son hoy los auténticos seminarios sociológicos). El fenómeno multimorbilidad muestra la expansión del estar-enfermo hacia un universo de lujo de derecho propio. Demuestra que las dolencias son cultivables como un entrenamiento en decatón. Incluso cuando la enfermedad no define el *modus vivendi* por antonomasia, permanece omnipresente en el trasfondo como posibilidad permanentemente abordable: sin ella no serían pensables los escenarios de *fitness*, las culturas de dieta y *wellness*, los mundos vueltos hacia el interior y bien organizados de las ciudades de descanso, los refugios balneológicos y los castillos de tos situados en lo alto. (Cien años antes de que Thomas Mann dejara explicar al consejero áulico Behrens en la *montaña mágica* que era un viejo empleado de la muerte, Balzac describió el tipo de la hospedera ancha de pecho de lugares de cura de Auvernia, que sabía esperar, maternal y hábil negociante, al deceso de sus huéspedes<sup>698</sup>.)

A la gran entrada en la morbilidad le acompañan innumerables especializaciones de los servicios médicos y terapéuticos. En el extremo superior de la escala del producto se encuentran refinadas hermenéuticas de la enfermedad que aleccionan a sus pacientes a asumir sus achaques como oportunidad; el accidente muestra una segunda cara en cuanto se lo interpreta como un acto de cuidado de sí<sup>699</sup>; el diálogo sobre las neurosis y las hostilidades frente a la vida produce en innumerable gente la recompensa de ser-problemático. En el archipiélago clínico (sólo en Alemania hay 4,2 millones de empleados en el «sistema de salud») se acoplan amplios circuitos reguladores de lujo de autodaño, lujo de terapia, lujo de atención, lujo de seguro y lujo de descontento, cada uno con su propio e imprescindible lamento-bajo, diatónicamente ascendente de lo malo a lo peor; integrado por la necesidad sistémica de ocultar el carácter de mimo del *management* contemporáneo de la morbilidad tras un tupido velo de patrocinio humanístico y mínimas exigencias fundadas científico-naturalmente. A causa de sus implicaciones patógenas, se puede hacer referencia también, en este punto, al lujo de la crueldad, transmitido por imágenes, de la cultura del presente, cuyas fuentes y patrones de hábito es verdad que se retrotraen relativamente mucho tiempo atrás a la historia de la pintura europea<sup>699</sup>.

Finalmente, en el ámbito moral de la *affluent society* se ha desarrollado un lujo victimológico de nuevo cuño. A cuya imposición y ramificación contribuyen lo necesario una alianza de medios compuesta de asociaciones corporativas, despachos de abogados, ciencias de la cultura y folletistas morales. Las victimologías de lujo se basan en el descubrimiento de que la sensibilidad moral de la opinión pública en la superinstalación es un recurso simbólico que se puede administrar materialmente. Dado que después de la Ilustración los héroes ya sólo son posibles como víctimas, la ambición tiene que tomar el rodeo del victimismo. Esto sirve tanto para individuos como para corporaciones y Estados. Son innumerables los que porfían con medios de aficionados y de profesionales por el privilegio de poder presentarse como víctimas en diversos escenarios: mejor aún como super-víctimas, como el atacado de los atacados, como el judío de los judíos, como el paria de los parias, como maldito entre los malditos de esta tierra. También los prominentes participan intensamente en estos mecanismos, como la difunta princesa de Gales, cuya gran popularidad en la prensa femenina se basó fundamentalmente en su calidad, cuidadosamente cultivada, de «víctima dominante». Incluso potencias internacionales no se arredran ante el hecho de recurrir a premios victimológicos: el comportamiento político de la administración Bush en los Estados Unidos de América desde el 11 de septiembre de 2001 testimonia el *novum* histórico, que una superpotencia se decidiera, dada la ocasión, a presentarse como supervíctima: una postura que encierra riesgos políticos incalculables, por no hablar ya de las desproporciones morales. En lo relativo a gratificaciones esperables, en la atmósfera de la sensibilidad a la ofensiva se ha generado una función hiperbólica con el fin de presentar óptimamente la propia existencia a la luz de perjuicios sufridos. Este hábito puede compararse con la costumbre de los *muscadins* antijacobinos de 1794 de afeitarse el cogote *à la victime*, para manifestar su solidaridad con los notables decapitados durante la fase del Terror; pero se trata de algo más que de una corta moda vengativa: partiendo de Estados Unidos, donde el *victim speak* se ha convertido en lenguaje corriente desde los años setenta, el sensibilismo agresivo de las culturas de estatus victimista se hace notar en el clima de todo el invernadero del bienestar<sup>666</sup>. Es evidente que una cultura de los resentimientos a largo plazo adopta aquí formas con respecto a las que todavía no se puede juzgar cómo han de compatibilizarse con el resto de los ecosistemas del sentimiento moral en el invernadero

del mimo. No sabemos aún de todo lo que son capaces los cuerpos en el resentimiento.

Pero se entiende que esos fenómenos, además de motivos psicológicos, tienen sólidos motivos económicos. Junto a impuestos para el fisco y contribuciones a la seguridad social, el proceso de indemnización victimista se convierte en la tercera columna de la redistribución; se acrecienta en tanto intensifica el impulso a la abogado-médico-cracia. Fama mundial bien ganada ha conseguido una demandante norteamericana que introdujo en el microondas a su perro mojado, para secarlo, y después reclamó a la firma que había construido el aparato una indemnización astronómica por su animal casero recocado, con el memorable argumento de que el constructor no la había advertido de los riesgos que implica la estancia de mamíferos en microondas encendidos. Se puede considerar este hecho como el paradigma de una nueva inteligencia del diseño de los asuntos demandables. El incesante invento de nuevos síndromes de enfermedad y perjuicio, delimitados con pseudo-precisión, viene estimulado por la necesidad de fijación de circunstancias victimistas demandables. Una florecencia muy prometedora del victimismo es, por ejemplo, el síndrome-*economy-class*, aparecido hace poco, que ha de proporcionar los requisitos jurídico-médico-cráticos para reclamaciones de daños y perjuicios a las compañías aéreas, caso de que aparezcan trombosis en las extremidades inferiores de pasajeros en grandes trayectos. Desde los años noventa, otros síntomas acreditados de variada aplicabilidad, junto al trastorno disociativo (en el que se esconden restos de la antigua histeria), son el del cansancio crónico y de la personalidad múltiple: ambos encarnan la forma médica de la despedida posmoderna de la ilusión del culpable.

Cuando el estado de ánimo fundamental victimista se une al alarmista se abre un amplio campo para una bibliografía admonitoria que coloca al portador de la alarma en la bolsa de temas en caso de que alcance el éxito de atención deseado: ante el depósito pernicioso de metales pesados en el cerebro y la decadencia inevitable de la inteligencia de la humanidad; ante la globalización microbiana, por la que se propagan agentes patógenos de agresividad desconocida; ante las consecuencias anímicas tardías del abuso de jóvenes por madres superprotectoras, que fuerzan a sus retoños a lavativas antes de irse a acostar; y ante meteoros gigantescos que mantienen curso directo a la Tierra. En el ámbito del *entertainment* alarmista se han diferenciado, componiendo una especie de *gótica* de libro de

consulta, numerosas subespecies que alimentan el apetito de horror del público con un menú selecto de causas de muerte<sup>697</sup>. Gracias a tales prestaciones, en la *culture of fear* la falsa alarma ininterrumpida se ha convertido en un estilo de vida no sólo estadounidense.

Los excedentes de vigilancia significan para las subjetividades lo que carburantes fósiles y energía solar son para los sistemas de máquinas del invernadero del lujo. Los tiempos de vigilia libres son el fermento para abovedar y ampliar los espacios micro-maníacos aglomerados. De sus reservorios pueden sacarse cuantos desplazables de energía subjetiva para la ampliación de campos cultivables, comenzando por los placeres más sencillos. A causa de su naturaleza de excedente, hay innumerables actividades, a las que falta todo carácter de trabajo y producción, que pueden entrenarse como esfuerzos razonables; cuando sucede esto, es aconsejable su paso a la forma de competición; todo divertimento se hace objeto de campeonato poco después de su introducción. Cuando se ha organizado lo suficiente, libera también sus patologías específicas que, a su vez, son atendibles por entrenadores y terapeutas correspondientes. Las altas cuotas de dispendio en todos los campos manifiestan que en el caso de la vigilancia se trata de un lujo real. El privilegio significativo de los poseedores es emprender poco con su riqueza. En esto, los poseedores posmodernos de un tiempo libre de vigilia extensivo se comportan no pocas veces como los señores de antaño, para quienes nada quedaba tan lejos como la idea de construir algo sobre las bases de sus privilegios heredados.

Pero incluso lo poco que fluye en el activismo de los humores y caprichos produce ya una diversidad inabarcable e irresumible. Para lograr una visión de conjunto de los efectos desde un punto abstracto hay que comenzar con el enunciado de que la riqueza sólo es riqueza para una vigilancia, o un estado de vigilia y atención, que la valora. Dado que el lujo de la vigilancia representa la función clave de todo lujo, conforma el sistema nervioso central del consumismo y de las industrias del tiempo libre. Más aún: esconde en sí mismo la criptoespiritualidad de una época aparentemente desespiritualizada, ya que proporciona la matriz de todas las actividades matizadas. Sólo las subculturas meditativas se dan cuenta de la ironía de la búsqueda del tesoro: que en la conciencia despierta del buscador ya está el tesoro que se supone en los objetos. Hay pocos individuos que tengan claro que el lujo de la reflexión y meditación —el devenir atento al propio estar atento— supone la forma fundamental de las vivencias culminantes.

La corriente fundamental de la vigilancia fluye hacia los objetos cuya presencia se experimenta como satisfacción al percatarse de ellos. La vida del mundo vigilante depara los excedentes de atención y capacidad de juicio entrenable, sin los que no existe ningún cuidado refinado de sí mismo, ningún metabolismo superior de la experiencia; sí, mientras la vida laboral era ante todo artesana, se aprovechaba también ella de la plusvalía del refinamiento, inherente a los acoplamientos en reacción libidinosos de ejecuciones vigilantes de gran maestría. Esto puede observarse hoy en numerosos campos de inversión ampliada de vigilancia. Todas las formas de la cultura del recuerdo –núcleo del viejo concepto de civilización europeo– viven de la utilización de tiempos de vigilia excedentes para el adorno de imágenes interiores y exteriores del pasado. Lo que desde el siglo XIX se conoce como historicismo es un efecto adicional, perceptible en toda la cultura, de la canalización de enormes cuantos de tiempo libre en el ornato de pasados atractivos; la satisfacción por el hecho de que siquiera se sepa algo de otras épocas redondea la subcultura de los recordadores en sí misma. Junto a los partidarios de la religión del arte, los historicistas fueron los primeros que se dedicaron a la tarea de reformular su humor o disposición de ánimo en una necesidad universal, mejor, en un alimento básico espiritual para los muchos.

Las culturas de la decadencia son posibles porque el lujo de la vigilia se articula preferentemente como lujo de la morbilidad<sup>66M</sup>. Cuando se medita en la morbilidad, la debilidad se manifiesta como estado entrenable. A altos grados de liberación colectiva para ejercicios de pérdida-de-forma, pronto pueden observarse resultados impresionantes en una población suficientemente mimada: gracias a un refuerzo circular aparece, junto al rápido agotamiento de los jóvenes, un vago tedio epidémico por todo en los mayores.

Las culturas del negativismo son posibles porque en los medios de los fracasados puede invertirse más tiempo libre en la descripción de objetos discrecionales bajo el filtro de la envidia. Hace tiempo que una gran parte de lo que en los *feuilletones* aparece como crítica y comentario podría especificarse mejor bajo las rúbricas de lujo de malignidad y lujo de denigración, cuyo valor de uso psíquico consiste en que satisface la demanda de gestos de un vacío estar-por-encima (antes un monopolio del *Spiegel*, hoy casi estándar general).

Las culturas del resentimiento son posibles, y prosperan como nunca, porque por el encuentro de frustración y tiempo libre hay mucha atención

que se puede especializar en guardar rencor por las humillaciones; los celos siempre en vela de los intelectuales producen inquisiciones incesantemente cambiantes contra las herejías del éxito. Quede indeciso si esas formas del lujo redundan en provecho de la cultura total, sea eso lo que sea. Desde el punto de vista optimista, puede observarse cómo el resentimiento estimula el metabolismo de la agresión mediante fantasías de humillación ricas en material de lastre.

La decisión de interpretar el fenómeno del lujo desde el excedente de vigilancia libre conlleva la ventaja de no tener que detenerse en anécdotas y enumeraciones en la presentación de las diversas acuñaciones del diseño lujoso de vida; como se percibe aún en los logros más significativos de la antigua historiografía: en las clásicas historias costumbristas del lujo desfilan vestidos, alhajas, composiciones florales, edificios, muebles, manjares, *maitresses* y servidumbre, sin que se derive de ahí ningún punto de vista superior (excluido el del bienestar, con sus caprichosas exacerbaciones). Se aprende, no sin interés, que un sibarita francés del siglo XVIII, de nombre Verdelet, se preparaba fuentes de lenguas de carpa, cada una de las cuales costaba 1.200 libras y suponía la muerte de 2.000 a 3.000 de esos animales; su modelo parece que era el romano Vitelius, cuyas composiciones de cerebros de faisanes y pavos reales, lenguas de flamenco, hígados de caballa y leche de morena se convirtieron en leyenda<sup>100</sup>.

Partiendo de la irrupción de la vigilancia poseemos un criterio que ilumina más adecuadamente las cualidades existenciales de lo superfluo de lo que lo conseguiría cualquier concepto objetivo de riqueza y despilfarro. Se pone de relieve, a la vez, que la inversión de «tiempo y dinero» en un sector de preferencia de acción y disfrute representa un caso de libre antojo. La victoria sobre la necesidad puede anclarse en el concepto de lujo mismo; y esto significa, según lo dicho: en el punto de intersección entre bienestar y vigilancia. Cuando el capricho o el humor se elabora en ejercicios y se exhibe en ramificaciones, series y mechones individuados genera una gravitación de tipo propio. Se podría decir que la virtuosidad no es otra cosa que un dispendio superfluo, retenido por la fuerza de gravedad cultivadora de la repetición.

La referencia a su fuente en la vigilancia acerca el lujo, además, a la «estética de la vida cotidiana», de la que recientemente se ha podido mostrar que pertenece a un «lujo de segundo orden», ejemplarmente encarnado en la demanda de tranquilidad, vacío, simplificación y sentimientos au-

téticos<sup>700</sup>. Dado que el fenómeno vigilancia se antepone a la bifurcación de atención y distracción, abarca las dos caracterizaciones de teorías estéticas que se adscriben a uno de los dos polos<sup>701</sup>. Más aún, dado que antecede también a la contraposición atender-cuidadosamente (*religere*) y desatender (*necligere*)<sup>702</sup>, la vela o vigilancia puede confluír en cultos estables; pero también en improvisaciones. Como matriz tanto de las religiones como de las distracciones profanas, la vela libre se alía tanto con las regularidades como con lo irreplicable.

La estética ampliada a los objetos de la vida diaria es –como fenómeno cultural de masas– un invento del siglo XX (sus formas originarias en la mística holandesa de la vida casera se retrotraen, como hemos insinuado, al menos hasta el siglo XVII); no puede negar su procedencia de la descarga o distensión realmente aconteciente. No sería imaginable sin el dispendio masivo de tiempo disponible en la percepción y refinamiento de objetos y contextos en un ambiente. Lo que se llama gusto, más allá de lo malo y lo bueno, es la ampliación de la vigilancia oral a los ámbitos más diferentes de juicio sobre presencias sensibles.

Sin lujo de vigilancia libremente disponible y su inversión duradera en campos cultivados no habría nada de todo lo que se observa desde hace algunos decenios en el ámbito de la «cultura de la vivienda» y su desarrollo sin pausa a todos los niveles del diseño popular y elitista: no habría cultura de los baños, de las cocinas, de los revestimientos del suelo, de los materiales y colores. No habría *air design*, ninguna expedición al reino de los aromas<sup>703</sup>; ningún refinamiento del sentido para los ornamentos<sup>704</sup> (los ornamentos son destacados absorbedores de tiempo de vida), ningún gusto especial para mobiliario y decorado, ningún extravío agradable en el universo de las antigüedades. Sin excedentes de vela libre no habría sentimiento de la forma de caros bolígrafos y carrocerías, sentido para el espacio-clima, para la armonía entre lo viejo y lo nuevo, para las compatibilidades entre accesorios y contraste en el *arrangement* del entorno. Y, sobre todo, no habría miradas más allá del marco de la empresa, sensación o sentimiento del cambio de paisaje y horizontes resbaladizos, del cambio de clima y cromatismo atmosférico; no habría meta-necesidad alguna de acabar con las frivolidades del necesitar, no habría giro alguno hacia los valores del puro «ser», no habría añoranza alguna de desierto, evasión, ayuno de vivencias.

Es innecesario decir que toda la cultura literaria y musical depende de la oportunidad de utilizar momentos de vigilia (vigilancia, vela) para leer,

escuchar, ensayar y comparar. Hay que hacer notar: frente a la crítica de la cultura y a la teoría de la decadencia al uso, en la historia de todas las civilizaciones nunca se han invertido tantas unidades de tiempo como en la actualidad en la lectura de libros, revistas y periódicos, en la escucha de música de toda clase, en la contemplación de programas de televisión, películas, tertulias, obras de teatro, cabarets, discusiones de estrado, *etcetera*; nunca han ejercido tanto número de cantantes e instrumentalistas del más alto rango; la cantidad de novelistas, poetas, actores, directores y artistas de todos los niveles y categorías se encuentra hoy a un nivel histórico máximo (sólo los oradores profesionales han desaparecido prácticamente); la absoluta mayoría de las orquestas, óperas, coros, grupos de baile, de teatro están activos hoy día. Todos ellos presuponen segmentos de público que están dispuestos a intercambiar diversión, arte e información por atención.

La tercera dimensión en el complejo individualista de tendencias se alcanza por la transformación de la «sociedad» seria en un agregado excitable de clientes, compradores y consumidores, que se cuidan y miman a sí mismos. Cuenta entre los lugares comunes de la psichistoria el hecho de que el siglo XX pusiera en marcha una redistribución de las formas de sujeto, pasando de las demandas del capitalismo temprano al respecto a las del capitalismo desarrollado, antes capitalismo tardío: del sentido puritano del trabajo a la orientación liberal del tiempo libre, del ahorro serio al crédito alegre, de la renuncia al consumo al apetito de vivencias, de la heroización de las virtudes empresariales a la glorificación de las prominencias del deporte y el entretenimiento. En las variantes últimas de la crítica de la cultura se habla de que al sujeto posmoderno se le desentrena de –o se le entrena para eliminar– características elementales del cultivo clásico de la personalidad, como la orientación a normas estables, el convencimiento de que uno no es comprable, el sentimiento de autoestima por aptitudes acreditadas, el sentido de continuidad biográfica y cosas semejantes, con el fin de crear el ser humano totalmente compatible con el capital. Del que se dice, en parte afligida, en parte descriptivamente, que oscila entre el trabajo y la diversión, desnucleado moralmente, hábil como una serpiente<sup>705</sup>, capaz en alto grado de servicio en el exterior, sin prejuicios como un traficante de armas, posnacional como un dueño de burdel. El poder analítico de la situación financiera, constatado por Marx y Engels, que «todo lo corporativo y estable se evapora»<sup>706</sup>, habría alcanzado, así, el último baluarte de las reservas de orden premodernas: el estrato per-



Eric Fischl, *Nacimiento del amor*  
(segunda versión), 1987, cortesía de  
Mary Boone Gallery, Nueva York.

sonal. Con el descubrimiento de la diversión (*Spass*, probablemente del italiano *spasso*: expansión, distensión) como fuente de creación de valores, el factor subjetivo se habría integrado definitivamente en la esfera del capital; por fin, también la vida erótica se habría abierto al mercado, como para rebatir el mito de la «revolución sexual» lanzado por Wilhelm Reich, después de que los asalariados, por el disfrute de su sexualidad, se hubieran convertido en rebeldes fálicos, y, consecuentemente, en refractarios a cualquier tipo de alienación.

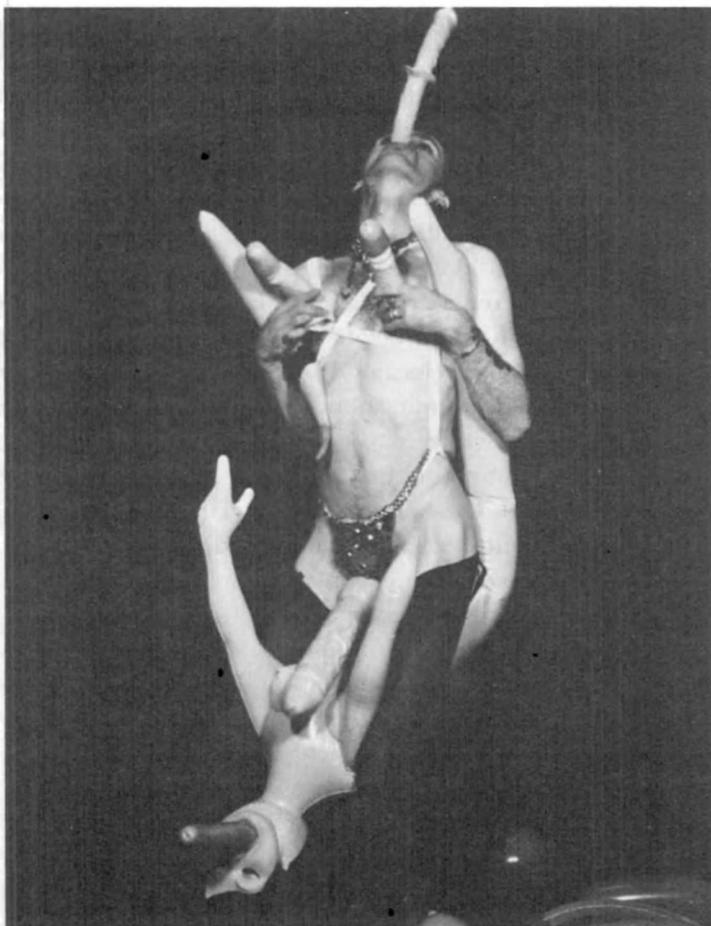
En realidad, la integración de la sexualidad en la cultura de la diversión –dicho sea sin tono polémico– ha llevado a cabo una amplia subjetivación de la conciencia de la riqueza y provocado, de ese modo, un efecto de verdad a tomar en serio. Efectivamente, la imposibilidad de ser pobre, inherente al ser humano, no puede ilustrarse con tanta evidencia en ninguna



Niki de Saint Phalle, *The Figure Hon (= she)*,  
1966, Estocolmo.

otra dotación biológica –exceptuando la capacidad de vigilancia– como en la sexualidad. Ella constituye el talento natural para experiencias de dicha en el sentido más literal de la palabra: en tanto se elija como pauta el origen de la expresión talento (del griego *tálanon*, lo que se ha pesado), extendida desde el Renacimiento, en el término neotestamentario para «bien confiado» o «libra» capaz de brindar réditos. Donde con mayor claridad se muestra en el siglo XX la ruptura con las tradiciones del dogmatismo de la pobreza es en la liberación de una sexualidad desdemonizada, naturalizada, o positivamente minimizada, a la vez que intensificada técnicamente. Si hemos afirmado más arriba que falta hasta ahora una auténtica teoría de la descarga y desempobrecimiento, ahora habría que hacer una restricción: que las ciencias de la sexualidad, catapultadas hacia arriba en la segunda mitad del siglo XX, sobre bases del siglo XIX tardío, llenan una parte del vacío, porque, vistas a la luz, proporcionan la teoría indirecta más potente de la era del presente. Tratan de los individuos como ricos –y con posibilidades de mayor enriquecimiento– propietarios de un capital sexual. La ciencia de la sexualidad posee –Thomas Bernhard diría también en este caso: de modo natural– la forma de una asesoría de inversiones. Parte de la intuición de que muchos propietarios administran con poca habilidad su capital, sea por inhibiciones (presumiblemente de origen miserabilista), sea por desconocimiento de las opciones y márgenes de beneficio.

La sexología contemporánea debe su existencia al giro a lo explícito, que coloca a los hechos de la conciencia en la Modernidad la etiqueta mistificante de «revolución». La explicación sexual, que dio su impronta al siglo XX desde el punto de vista cultural, ha puesto a la luz del día publicística, científica, estética, psicológica y económicamente, de una manera históricamente desconocida, los modos y presupuestos de la vida sexuada; ha roto el monopolio normativo de la sexualidad de pareja regulada conyugalmente, y ha dado a conocer y a elegir una lista alternativa de opciones: desde la asexualidad, pasando por la autosexualidad, hasta llegar a la homosexualidad y heterosexualidad en todas sus variedades corrientes y desviadas, mientras sean practicables en formas no-criminales; ha focalizado la mirada en los hechos genitales y ofertado la contemplación visual en medida desconocida; hasta el punto de que la palabra «explícito» designa precisamente la apertura de intimidades<sup>707</sup>; por contraste con la sexualidad ligera liberada, ha mostrado la estructura de las perversiones, en las que



Jürgen Klauke, *Dr. Müller's Sex Shop*  
or *Here's How I Imagine Love*, 1977.

normalmente se trata de codificar la acción sexual con apetencias de drama, dureza o pesantez: por una parte, para forzar intuitivamente el enlace entre las prácticas de placer del nivel sexual y las de las recciones-endorfina; por otra, para impedir la disolución de la sexualidad sublime en la agradable (una vez más la huida de la libertad a la necesidad, es decir: la revolución conservadora del deseo); ha impulsado hasta la ruptura abier-

ta la escisión latente, existente desde siempre, entre sexualidad y procreación, llevada a cabo formalmente con la introducción de los anticonceptivos orales esteroidales, cuya primera síntesis con éxito fue fechada por Carl Djerassi el 15 de octubre de 1951 en México City, y cuyo uso popular apoya desde los años sesenta el giro a formas levitadas de tráfico heterosexual<sup>708</sup> (Djerassi ha hecho observar, con razón, que «la mayoría de estos cambios en el comportamiento sexual habrían aparecido de todos modos»<sup>709</sup>); por la posibilidad de un control prácticamente seguro de los nacimientos, ha puesto de relieve con la máxima claridad el carácter de lujo de los actos sexuales, tanto dentro como fuera del matrimonio. Nunca antes –prescindiendo de formas locales de erótica aristocrática– fue tan evidente que el «sexo» –por asumir ahora el término americano-estadounidense pertinente– representa una ocupación de lujo de absoluto valor propio. Como teatro natural del impulso hacia arriba, ofrece a todos los activos una oportunidad de explorar su potencial antigrave. Por su situación en la encrucijada entre pasión, encuentro, diversión y deporte ofrece accesos desde todas las direcciones. En su forma descodificada, es el humor puro mismo, si por *capriche* entendemos el deseo cuya finalidad es él mismo, que lleva su objetivo en sí mismo. Su realización incluye la autorrecompensa. (Quien pregunta aún qué saca de ello plantea una pregunta de más: definición de la estupidez.)

Por eso, el sexo descodificado, explicitado, desacoplable fácilmente de significaciones emocionales y reproductivas, constituye el centro de la cultura de la diversión, es decir, del sistema de los caprichos emancipados. Sólo una minoría en desaparición de acciones íntimas guarda todavía, actual o potencialmente, alguna relación con la procreación de descendientes, trátase de una posibilidad que hay que saludar o de una que hay que evitar, mientras que el mayor número de juegos amorosos se agotan en el horizonte de la consecución de placer, de la *performance* o de la distensión. (Nadie tendría que admirarse de que los representantes actuales del capitalismo autoritario del Este –por no hablar ya de la reacción islámica– estén de acuerdo en el rechazo de la sexualidad ligera.) En los mercados de prostitución, incrementados en número grotescamente, lo que cuenta desde el principio es la pura preferencia por tal o cual forma de juego. Mientras más explícita se vuelve la sexualidad, más se acerca al polo del puro derroche, del puro lujo. Por lo demás, esa experiencia, que hoy está al alcance de innumerables individuos eróticamente nómadas, tradicional-

mente estaba bien resguardada en los escasos matrimonios felices durante mucho tiempo; que gozaban del privilegio de balancearse sobre la paradoja económica de su relación. Cuando de mil abrazos, de felicidad monocroma, salía un puñado de hijos, o uno solo incluso, esta desproporción entre lo mucho y lo poco ofrecía el rostro menos problemático de la felicidad.

La sexualidad, ordenada a sí misma, tal como domina entretanto en las «sociedades» con pocos hijos de Occidente, explicita una dimensión natural, evolutivamente bien establecida, de derroche o despilfarro. Está implantada en todos los mamíferos, se intensifica en los homínidos y llega a su culmen en la línea-*sapiens*. El paso al sexo permanente se perfila en algunos primates: la actividad sexual ya adquiere aquí valores propios de lujo, ocasionalmente desemboca incluso en *management* de grupo, como muestra el conocido ejemplo de los bonobos. Entre millones de huevos inmaduros, que están disponibles en los ovarios de todo individuo-*sapiens* femenino, sólo poco más de 400 llegan a madurar en el curso de un ciclo vital; de ellos, menos del 3 por ciento son fecundados en caso de relaciones intensas; y menos de un 0,5 por ciento se desarrollan en descendientes. Mucho más extremas aún se presentan las proporciones de excedentes en el caso de los miembros masculinos de la especie. Con un número de 40 millones de espermatozoides por eyaculación y una frecuencia de dos dispendios a la semana, un hombre, durante un espacio de tiempo de 40 años, llega a emitir más de 150.000 millones de espermias, de los que los biólogos suponen que más o menos la mitad son normalmente móviles, bien formados, capaces de generación.

Tras la explicación fisiológica de la sexualidad se hace posible una definición de la existencia masculina: el «hombre» descodificado es un canal por el que descienden cascadas de esperma. En comparación con esto, casi todo lo demás aparece como superestructura. A la vista de la cuota de despilfarro pueden desdeñarse los éxitos generativos reales, de padres corrientes, de vagabundos, de pachás. También resulta bastante fútil la actitud subjetiva de los hombres con respecto a sus dispendios, la corriente de esperma no pregunta si la persona lee a san Pablo o a Bataille.

La explicación sexual se convierte directamente en la explicación del impulso hacia arriba. Se puede afirmar que en estas explicaciones se manifiestan rasgos esenciales de la naturaleza del ser humano –nótese la ausencia de comillas– más adecuadamente que en todos los antiguos siste-

mas determinados por la ascesis y la carencia. En éstos sólo se llegaba a acceder a la sobreabundancia indirectamente, a través de una retención interior o de una frustración organizada; mientras que en el liberalismo erótico, uno de los sustratos de la riqueza humana, el uso libre de placeres excesivos, se muestra claramente sin inhibiciones debidas a la prohibición y la neurosis. Consideradas desde la distancia de un siglo, la «enmascarada religión del tráfico sexual» de Frank Wedekind y la oscurísima «religión de la vagina» de Otto Weininger<sup>710</sup> apenas son más que complicaciones iniciales en la descodificación de la sexualidad. En ellas llegó a su forma definitiva la larga tradición de la miseria. Mientras tanto se ha convertido en un asunto de formación poder desarrollar simpatía en relación con neurosis fenecidas de ese tipo. ¿Habría que añadir que en tales posibilidades culmina una de las formas más sutiles del lujo: la de preocuparse de cosas que ya no se necesitan?