
VARIACIONES SOBRE CALASSO

Luis Alberto Ayala Blanco

a los anarquistas equilibristas

La posesión

El poder es líquido, brota de una fuente que a su vez es la pupila de un ojo que realiza un movimiento delirante, que recuerda el trazo de la danza que ejecutan las Ninfas en el momento mismo en que raptan la mente de alguien... en el momento en que lo poseen, inyectándole así el poder de lo excepcional.

La posesión es el bien máspreciado —y el más temido— de los dioses y de los hombres. No existe ninguna forma de conocimiento más fuerte. Nada como ella participa del exceso, que es el origen de todo poder. Sin embargo, es un poder que no tiene que ver con la rigidez masculina; más bien, proviene del carácter ligero de lo femenino: es etéreo como una imagen, como el juego de los simulacros que trastocan el orden de las cosas, dando lugar a lo extraordinario:

Se all'origine della possessione incontriamo una Ninfa —lynx— se le Ninfe presiedono alla possessione nella sua massima generalità, così è perché esse stesse sono l'elemento della possessione, sono quelle acque perennemente

increspate e mutevoli dove improvvisamente un simulacro si staglia sovrano e soggioga la mente. E questo ci riconduce al lessico greco: *nýmpe* significa sia “fanciulla pronta alle nozze” sia “sorgente”. (...) Il delirio suscitato dalle Ninfe nasce dunque dall’acqua e da un corpo che en emerge, così come l’immagine mentale affiora dal continuo della mente.¹

El verdadero saber se presenta con el atuendo de la locura. De manera abrupta, introduce a los hombres en el reino de lo inasible, de la desmesura que termina por llenar los intersticios de la ordinaria cotidianidad. Todo lo maravilloso implica este riesgo: perder la seguridad a cambio de mantenernos un instante más en la cresta de la ola. La posesión tiene la fuerza del mar, es impredecible: así como te puede sacar a la orilla, también te puede ahogar.

La locura que viene de la Ninfa es la locura del simulacro: un perenne emerger de imágenes que cargan dentro de sí la fatalidad y la felicidad. Los hombres oscilan como péndulos en esta dualidad que se presenta como la vía más perfecta del poder (perfecta en cuanto alberga la propia posibilidad de la muerte). El poder de asumir el riesgo que se experimenta, por ejemplo, en el enfrentamiento con el monstruo, con una fuerza que excede por mucho el dominio de los hombres —y que éstos quisieran poseer. La Ninfa también es la mirada de la Serpiente y del Dragón: esa mirada que converge en la calma de una fuente y en el estado líquido de la pupila. La posesión es una mirada doble: “lo sguardo che osserva e lo sguardo che contempla colui che osserva, l’occhio di Apollo e l’occhio di Pitone celato in lui, la Ninfa che sgorga nell’invisibile”.²

¹ “Si en el origen de la posesión encontramos una Ninfa —lynx—, si las ninfas presiden a la posesión en su máxima generalidad, es porque ellas mismas son el elemento de la posesión, son esas aguas perennemente increspadas y mudables donde de improviso un simulacro irrumpe como soberano y subyuga a la mente. Esto remite al léxico griego: *nýmpe*, que significa ya sea ‘muchacha próxima a la boda’, o ‘fuente’ (...) El delirio suscitado por las Ninfas nace así del agua y de un cuerpo que de ella emerge, así como las imágenes mentales afloran del continuo de la mente.” R. Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*, Conferencia leída en el Collège de France, el 9 de julio de 1992, copia del manuscrito original, pp. 20-21.

² “La mirada que observa y la mirada que contempla a quien observa, el ojo de Apolo y el ojo de Pitón oculto en él, la Ninfa que brota de lo invisible”, *Ibid.*, p. 8.

Es el ojo que mira dentro de sí, y lo que ve es una proliferación desordenada de imágenes, que son justo las imágenes que tejen el orden del simulacro... que es el orden del mundo. Por eso, sin la posesión no se comprende nada, porque en estado normal creemos que realmente hay algo que comprender, que controlar. Cuando el control (*sophrosyne*) no es más que la envoltura de un saber que desborda todo. Siendo así que Apolo se apropia el poder de la Ninfa, y lo consume con la imposición del "metro". Pero éste no es más que el velo que permite que la desmesura pueda ser asimilada en pequeñas dosis. El Oráculo de Delfos —lugar de Apolo— se funda sobre el robo de un saber que lo precede (el saber de Telfusa; el saber de Pitón), que se nutre del simulacro, del poder de lo femenino, del secreto.³ Apolo controla la desmesura solamente para poder gozar de ella. A diferencia de Dioniso, que no necesita robar nada puesto que él mismo es lo femenino en tanto representa la embriaguez. Dioniso es la propia Ninfa, así como su "falo es alucinógeno antes que impositivo".⁴ Es un falo líquido, que embriaga; es una imagen que evoca imágenes y que se pierde en ellas... jamás pretende controlarlas. Apolo, en cambio, primero tiene que matar el poder antes de ejercerlo, tiene que matar a Pitón antes de apoderarse de su mirada.

Calasso es claro: sin la posesión no somos nada. Sin embargo, como ya señaló Nietzsche, antes que querer, preferimos querer la nada. Para el pensamiento moderno considerar la posesión como una forma de conocimiento significa una gran afrenta, ya que se pulveriza el zócalo sobre el cual ha edificado su imperio: la autonomía. El hombre moderno es autosuficiente, racional, medido, es decir, aburrido, básicamente mediocre. Su apuesta es la seguridad; y la seguridad es ese gran nicho, ese enorme vientre, espeso y cálido, donde reposa su impotencia. Es justo el lugar donde el poder se desvanece. El ejercicio del poder se alimenta del conocimiento del exceso. El hombre poderoso es un demente (*nymphóleptos*) que mantiene la calma ante la embestida de lo incontrolable, mientras que

³ *Ibid.*, pp. 1-6; ver también, *Las bodas de Cadmo y Harmonia*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 134-142.

⁴ Calasso, *Las bodas...*, *op. cit.*, p. 48.

el hombre normal (*normópata*) acaba desquiciado por no poder abarcar con su pequeña razón el torrente que lo desborda. Es incapaz de sintonizarse con el fluir de la metamorfosis; de percibir que el poder posee la consistencia del sonido, de la música, y que su ejercicio se pierde en el tiempo así como las notas en el aire. Lo importante es saber que la música proviene de un dios que trastorna nuestra razón, que nos enferma. Pero justo esto es lo que nos hace poderosos.⁵ Paradójicamente, sólo enfermando podemos sanar. Sólo quien logra destensar los signos de un mundo que se ha anquilosado en su rigidez, erosionando así el orden existente, puede liberarse:

Se la *Repubblica* tratta dei simulacri che contagiano come una pestilenza, il Fedro tratta dei simulacri che guariscono. Socrate vuole innanzitutto mostrarci come, di quella malattia che é la manía —e, nel suo caso, nel momento stesso in cui parla, del delirio del *nymphóleptos*— la sola guarigione e liberazione venga del delirio stesso. *O trosas iásetai*, colui che ha ferito guarirá: questo proverbio, come una massima delfica, su tutto il Fedro. E il Fedro stesso può essere inteso come il racconto della guarigione offerta alle Ninfe e dalle Ninfe che hanno catturato Sócrate nel loro delirio.⁶

Esparta

El poder político como “fin en sí mismo” es un artificio urdido por los

⁵ “Ma perché la *mania* é piú bella? Socrate aggiunge: ‘perché la manía nasce del dio’, mentre la *sophrosýne* ‘nasce presso gli uomini’. Calasso, *La follia che...*, *op. cit.*, p. 32. “Pero ¿por qué la manía es más bella? Sócrates agrega: ‘porque la manía nace del dios’, mientras que la *sophrosýne* ‘nace próxima al hombre’ (traducción del autor).”

⁶ “Si *La República* trata de simulacros que contagian como una peste, *El Fedro* trata de los simulacros que curan. Sócrates quiso sobre todo mostrarnos cómo, de aquella enfermedad que es la manía —y, en su caso, en el momento mismo en que habla, del delirio del *nymphóleptos*—, la única cura y la liberación vienen del delirio mismo. *O trosas iásetai*, ‘aquel que ha herido curará’: este proverbio, como una máxima delfica, es todo *El Fedro*. Y *El Fedro* mismo puede ser entendido como el relato de la cura ofrecida a las ninfas y por las ninfas que en su delirio capturaron a Sócrates.” (Traducción del autor.) *Ibid.*, pp. 25-26.

espartanos. Esparta representa la glorificación de la fuerza; artefacto inexpugnable que guarda su secreto. Es más, Esparta “es” el poder del secreto; ese constante simular que desvanece la verdad que oculta. Pero esta verdad no es otra cosa que el propio secreto. Por eso los espartanos, antes que nada, eran los guardianes, lo que hoy en día llamaríamos los policías del poder. Su único objetivo era impedir que el secreto fuera develado, porque entonces el poder desaparecía.⁷ Así, simulaban concentrarse únicamente en la fuerza, en el cuerpo, cuando en realidad eran ellos los verdaderos filósofos. A diferencia de los atenienses, siempre charlatanes y elocuentes, el frío laconismo de los espartanos dejaba entrever al verdadero guardián del saber. La fuerza es este saber que conversa consigo mismo, sin exteriorizar nada, pero mostrando a todo el mundo sus músculos.⁸

Esparta desplegó una maquinaria perfecta, capaz de hacer que la diversidad se adecuara a su duro mecanismo. Todo debía amoldarse a la forma del Estado. Este es el poder que absorbe todas las fuerzas, y las encauza en una funcionalidad imperecedera: sacrificar todo en función de la gran máquina. Principio de la inversión *Todo/Sociedad, Sociedad/Todo* que hoy en día vivimos como ausencia del sacrificio; primer momento en que lo social encuentra su fin en sí mismo. Los espartanos realizaron este

⁷ “El secreto ocupa la misma médula del poder. El acto de acechar, por su naturaleza, es secreto. Uno se esconde o se mimetiza y no se da a conocer por movimiento alguno. Toda criatura en acecho desaparece, se emboza en el secreto como en otra piel y permanece largo tiempo a su abrigo. (...) Es característico del poder una desigual distribución del *calar las intenciones*. El poderoso cala, pero no permite que se le cale. El más reservado debe ser él mismo. Nadie debe conocer su convicción y sus intenciones. (...) El silencio aísla: quien calla está más solo que los que hablan. Así se le atribuye el poder de la singularidad. El es el guardián de un tesoro y el tesoro está *dentro de él*. (...) Buena parte del prestigio del que gozan las dictaduras se debe a que se les concede la fuerza concentrada del secreto, que en las democracias se reparte y diluye entre muchos. Con sarcasmo se destaca que en éstas todo *se va en palabrerío*, que cada cual parlotea, que cada cual se inmiscuye en todo, que no pasa nada, puesto que todo se conoce de antemano. Parece que uno se quejara de la carencia de decisión, en verdad la decepción proviene de la carencia de secreto”. E. Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1982, pp. 286-292.

⁸ Es curioso como hoy en día persiste la idea de que aquellos que cultivan el cuerpo son estúpidos, mientras que el intelectual es barbado y básicamente enfermizo. Todavía no se comprende la enseñanza espartana: que el simulacro del cuerpo es el arma idónea del simulacro del saber. Que existe una correspondencia entre cuerpo y mente cuya solución es la voluntad de poder; que los que supuestamente saben, en realidad son unos ignorantes, incapaces de realizar el primer paso iniciático: cultivar el cuerpo.

pase buscando el control total. Pero jamás olvidaron que el control sólo se logra exterminando lo que no está dentro del todo, es decir, el *exceso*, que, paradójicamente, es el secreto que tanto se esmeraban en resguardar de la estupidez de los otros. De esta forma, Esparta se desdobra mostrando uno de sus rostros y ocultando el otro. Por un lado el misterio que se vive al interior de esta sociedad de iniciados; y por otro la certeza de que el poder sobre los otros sólo puede ser absoluto al eliminar la sustancia de ese secreto: el exceso. El esplendor de la existencia espartana residía en esta dualidad.

De aquí su afán por aparentar una gran fuerza física, al grado de pasar por brutos ignorantes, cuando en realidad eran los únicos que utilizaban el saber que posibilita la fuerza.

También fueron los artífices del tan malinterpretado “bien” de la modernidad: la Democracia. Sólo que ellos no se andaban con pusilánimes consideraciones sobre como hacerla poderosa. En primer lugar, sabían que la igualdad no es para todos. La igualdad es el primer índice de diferencia en una sociedad. Solamente son iguales aquellos que han atravesado un duro proceso de selección, aquellos que han sido iniciados. Sólo los fuertes, los que logran mirar de frente la aterradora cara del misterio sin titubear, profiriendo, en cambio, una sonora risa, como la risa olímpica, merecen pertenecer al grupo elegido de los iguales: ser un ciudadano espartano:

la igualdad es una cualidad producida por la iniciación. No se da en la naturaleza, y la sociedad no sabría concebirla si no estuviera nutrida por la iniciación. Existe después un momento en que la igualdad se aposenta en la historia, y por allí avanza hasta que los ignorantes teóricos de la democracia creen descubrirla; y la enfrentan, como su contrario, a la iniciación.

Ese momento inicial es Esparta. Los espartanos eran fundamentalmente *Hómoioi*, “iguales”, en cuanto miembros del mismo grupo iniciático. Pero ese grupo era el conjunto de la sociedad. Esparta, único lugar, tanto en Grecia como en la posterior historia europea, donde la totalidad de la ciudadanía constituye una secta iniciática.⁹

⁹ *Las bodas...*, p. 227; “Pero ¿quién es un iniciado? El que ha tocado un saber que es invisible desde fuera e incommunicable salvo a través del mismo proceso de iniciación.” *Ibid.*, p. 235.

Esparta, única democracia efectiva, tenía su soporte en la desigualdad, en una división entre quienes eran fuertes y sabios (iniciados) y quienes no (Ilotas:esclavos). Sabían que la afirmación de los iguales es el despliegue de la fuerza sobre los desiguales. Que la sociedad está sedimentada por las capas de odio que destila toda relación de poder. En Esparta la relación social dibuja un círculo perfecto, necesario: el deprecio de los guerreros por los ilotas y el odio de los ilotas por los guerreros. Producto de esto es el terror. ¿Cómo salvar el funcionamiento de la máquina, si el odio amenaza con estropearla? Muy fácil, instituyendo un régimen de terror que se viva como cotidianidad. El poder, en su inexorable arbitrariedad, disponía de los ilotas a su antojo, sin mayor razón que la que pueda tener alguien que es poderoso:

Los espartanos veían con perfecta lucidez todas las atrocidades que hacían sufrir. Jamás pensaron que sus víctimas pudieran olvidarlo. Era preciso, entonces, mantener el terror como condición normal; y éste fue su gran invento: conseguir que el terror fuera percibido como normalidad [...] Los éforos son altos burócratas, no destacan por su “gran pensamiento” (mega phronêin) como los individuos eminentes y temidos de Atenas. A cambio, en cualquier momento pueden matar sin una palabra de justificación a cuantos quieran de las masa anónima de los ilotas.¹⁰

Es curioso ver cómo los atenienses tenían que resguardar su resentimiento debajo del ropaje de la elocuencia, cuando lo que deseaban era emular la cruda disponibilidad del poder espartano. El poder es un simple ejercicio sin justificación alguna; exceptuando, evidentemente, la de no dejar de ejercerse. Consiste, más bien, en establecer vínculos de dependencia que no pretenden exterminar al otro, sino simplemente apropiarse de su voluntad; tejer redes sutiles de vigilancia anónima que mantengan en un constante suspenso la vida de los dominados: “El placer de los iguales no está tanto en la pleonexia, pecado original de la voracidad del poder. Suyo, y únicamente suyo, es el poder de la policía, que es más sutil y du-

¹⁰ *Ibid.*, p. 231.

radero: sentir la dependencia de la vida ajena del propio arbitrio, pero permaneciendo en el anonimato.”¹¹

El control debe ser perfecto, sin ninguna fisura. Por eso el intercambio no se permite en la sociedad espartana; ya que a través de él, en algún momento, el secreto puede ser develado. No quedaba otro remedio que, como maquinaria perfecta que era, mantenerla absolutamente sellada, sin ninguna ranura por la cual algún curioso pudiera robar aquello que ocultaba. Además de que el intercambio representa un cierto tipo de igualdad que los espartanos no reconocían en los demás. El intercambio sólo es posible entre iguales, por lo tanto sigue siendo una relación endógena, entre unos cuantos, los iniciados. Pero hacia afuera se seguía presentando en su hermetismo. No sólo para resguardar su secreto, sino porque sabían que el poder es absoluto cuando no hay respuesta, cuando se corta el vínculo de la reciprocidad. Solamente es poderoso quien da y no recibe nada. De otra forma, sería tanto como considerar al otro un igual, mientras que el que da es el único que puede. Hoy en día esto queda muy claro en cualquier relación Gobierno/Sociedad. El gran benefactor se sacrifica para proveer de todo a sus pobres súbditos, pero de esta forma impide que nadie cuestione que él es el único que puede proveer. El poder no considera a nadie, es arbitrario.¹² Y debe ser así puesto que es la única forma de mantener funcionando la maquinaria social. De otro modo las consideraciones sobre lo que debe ser y no debe ser (desde una perspectiva moral) acaban por desquiciarla. Esto puede sonar cínico, y lo es, pero no sin una razón: que la sociedad y el Estado también son simulacros, y el simulacro se justifica a sí mismo en el esplendor de su arbitrariedad. Finalmente todos quisieran ejercer el poder tan despóticamente como el más cruel tirano. El único problema es que no todos pueden; insisto: no todos son iniciados. Precisamente el poder se basa en esta virtual complicidad de impotencias. En el fondo nadie pierde la esperanza de llegar algún día a la

¹¹ *Ibid.*, p. 236.

¹² Ver J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1993; *De la Seducción*, Madrid, Cátedra, 1986 y *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1987.

cima. Y mientras tanto, formulan todo tipo de abstracciones, como los derechos humanos, la buena voluntad rousseauiana, el Estado de Derecho, la libertad, la igualdad (no iniciática), etcétera. Pero a la primera oportunidad toda esa buena disposición es cambiada por el más pequeño atisbo de participar un momento en la desmesura del poder.

Esto es así, los espartanos lo sabían, y simulaban no saberlo para protegerse de la torva mirada de los resentidos. Atenas, en cambio, vanagloriándose de haber parido la libertad, acabó engendrando, más bien, el poder del resentimiento. En un lugar donde la igualdad no estaba mediada por la iniciación, cualquiera se sentía con derecho a todo; y todo significa básicamente delatar a los otros que no están cumpliendo con los requisitos de la igualdad: ser igualmente mediocres. Como bien dice Savater: la igualdad es un grito que viene desde abajo para nivelar desde la impotencia.¹³

Siempre es una renuncia de los fuertes para igualarse con los débiles. Y eso es lo que sucedía en Atenas precisamente con la libre circulación de las opiniones:

El pueblo de los delatores invadió la plaza y el mercado, ya no como cuerpo oculto de la policía, sino como colectivo libre de ciudadanos que desean la utilidad pública. Y asimismo Atenas descubrió en ese preciso instante la excelencia del individuo, y el ardiente resentimiento contra ella. Ninguno de los grandes del siglo V pudo vivir en Atenas sin temer constantemente la posibilidad de ser expulsado de la ciudad y de ser condenado a muerte. Ostracismo y Sicofantes formaban la tenaza que apretaba la sociedad. Poderosa, en la polis, fue la mezquindad jacobina, que Jacob Burckhart fue el primero en reconocer. La utilidad pública podía reclamar sus víctimas con la misma orgullosa perentoriedad con que había solido exigir las el dios. Y si el dios se servía de adivinos o de la Pitia, que hablaban en hexámetros o con imágenes oscuras, la polis se contentaba con un aparato menos solemne. Le bastaba la opinión, aquella voz pública, móvil y asesina, que cada día serpenteaba por el ágora.¹⁴

¹³ Fernando Savater, *El panfleto contra el todo*, Madrid, Alianza, 1983, p. 91.

¹⁴ Calasso, *ibid.*, pp. 231-232; ver Savater, *op. cit.*, pp. 133-144.

Doble paradoja: pensar a los atenienses como los guerreros de la libertad; y pensar a los espartanos como los guardianes de la inflexible ley y de la marcial virtud. Sin embargo, la ley y la virtud son un legado que los espartanos dejaron para desviar la incisiva mirada de los otros. Para que los otros terminaran por sentir nostalgia de ellas. La verdad es que los espartanos eran indiferentes a su legado, jamás apostaron realmente por él. Simplemente sabían que esa era la imagen que tenían que transmitir; pero sólo como simulación, ya que detrás estaba el secreto, la igualdad de los iniciados, que en su inexpugnable hermetismo, jamás dejaron vislumbrar.

El fin de las cualidades

El mundo del sacrificio representa el orden del límite, del canon: es la reproducción de las correspondencias que conforman la totalidad. Mientras que el mundo del olvido del sacrificio, el mundo moderno, se funda esencialmente en el intercambio que posibilita la convención, es decir, la transgresión del límite que quiere ser a su vez todo. Pero ya no se trata de la reproducción mediante los ritos —evocación del orden divino—, sino la producción misma del todo.

La pérdida del límite se resuelve en las equivalencias, en la condición puramente cuantitativa de la realidad. El fin de las cualidades permite que la producción se erija como absoluta; dando así lugar a la sustitución de la parte por el todo, pero no de forma simbólica, como en el sacrificio, sino de manera total, es decir: el objetivo de la producción “es la *totalidad*, la inmediata posesión de la totalidad, no ya un canon que responda a la totalidad”¹⁵.

Por eso Calasso hace hincapié en diferenciar la producción de la reproducción. Ésta hace referencia a la preexistencia de un otro; mientras que la otra, parte de sí misma. Para lograr esto es necesario encontrar un marco que contenga al nuevo todo, una medida que dé cuenta de la nueva

¹⁵ Calasso, *La Ruina de Kasch...*, *op. cit.*, p. 228.

creación, y ésta es el intercambio en sí: para Bentham será el dinero, mientras que para Marx el trabajo abstracto:

Sigamos la ceremonia: se delimita el espacio significante: es el del valor; tocamos su sustancia: es el trabajo; buscamos su unidad de medida: es el tiempo de trabajo (hasta aquí Ricardo): observamos su carácter: es el trabajo abstracto, *sans phrase* (añadido decisivo de Marx), una noción vacía que sirve para sellar un sistema en cada punto; “la différence est le langage sensible de la ressemblance” (Schwob); cuando se afirma la homogeneidad de los elementos, se elimina lo inconmensurable, de igual manera que la arbitrariedad (*en principe*) del signo en Saussure permite que subsista la lengua como sistema; o el falo primer significante, en Freud, permite que los cambios de la libido se desarrollen y se contabilicen. Al final, este sistema basado en el vacío reproduce la totalidad de la naturaleza; pero esta vez es naturaleza trabajada, madurada por el proceso alquímico de la producción (de mercancías, de signos, de fantasmas).¹⁶

El mundo actual descansa en la intercambiabilidad, nueva fase de la ontología: el ser como el gran nivelador. El objetivo es transgredir todos los límites, acabar con cualquier impedimento que frene la “omnilateralidad” del individuo. Y si algo lo frena es precisamente la presencia de las cualidades, ya que remiten a un orden diferencial que impide la homologación de la que se alimenta la producción.

Aquí Calasso hace una lectura de Marx absolutamente lúcida, y no apta para marxistas renegados. Es un Marx que no solamente coquetea, sino que siente verdadera nostalgia por la muerte del capital. El único fin, dentro de este marco que abarca la irrupción de lo ilimitado mediante el grado cero de la convención, es la producción por la producción. Y ello significa la negación de la otredad (lo divino), y el fin de las cualidades que implica el límite. No obstante, aquí vemos un Marx que presenta cier-

¹⁶ *Idem*; ver también: “Déesses Entretenues”, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 198-228; aquí Calasso hace la analogía (a partir de Mine-Haha, de Wedekind) entre mercancía y mujer en tanto ambas representan la pura intercambiabilidad. Proyección de un erotismo que circula ya no por la obtención de placer, sino por el placer que provoca el vacío del signo; del valor de cambio.

ta virilidad, y no el taimado redentor de los débiles que todos conocemos. Por lo menos atesora una obsesión que lo equipara con los dioses: la obsesión por la desmesura.

La crítica que Marx hace del capital está centrada en la imposibilidad de la continuación de la producción (ya que él prevé los límites inherentes a ésta), y no en la piadosa emancipación de la humanidad.¹⁷ Aunque existe una gran diferencia entre ambas obsesiones, la diferencia que separa al mundo moderno del mundo divino: *La desmesura es el límite del mundo, el elemento que establece la proporción y la correspondencia del cosmos, y es algo que no se puede saber si no es como secreto*; mientras que la desmesura que obsesiona a Marx, y a todo el mundo moderno, es la acumulación, el punto en que las correspondencias ya no existen, el lugar donde todo vale lo mismo porque todo parte de una medida común, la intercambiabilidad pura, el trabajo abstracto. Es lo que Marx llama la *mercancía excluida*: el valor ya no habita más en el objeto, ahora todo el valor se concentra en la posibilidad misma de intercambiar. ¿Qué significa esto? Simplemente el fundamento de lo moderno. El fin de la diferencia, el fin de la comunicación, el intercambio vacío de las equivalencias: si el *potlatch* instituye un intercambio desigual, que se pierde en el exceso del desafío (afirmar hasta el límite la diferencia), el intercambio de las equivalencias sólo es posible en el solipsismo, en el imperturbable océano de la seguridad que provoca la conciencia de que el intercambio como único valor no se puede desafiar a sí mismo. Porque poner el acento exclusivamente en la intercambiabilidad significa tanto negar los elementos que posibilitan, precisamente, cualquier tipo de intercambio. Así como no es lo mismo el regalo simbólico que es ambivalente (es decir, el que ofrece

¹⁷ “Marx, prisionero del Enemigo que asalta: el cuerpo del adversario se le cae encima y le ahoga. Marx tiene la visión definitiva de esa máquina-para-derrivar-los-límites que llama capitalismo, pero no pone en cuestión el límite sólo la máquina. Quiere proyectar una máquina mejor, que derribe los límites sin estropearse jamás, sin crisis. Tiene un conocimiento amoroso y pasional de la máquina capitalista, como un gran mecánico. Respecto al límite comparte las ilusiones de esa máquina. Lo que le ofendía no era tanto y únicamente la maldad que descendía del capital, sino el hecho de que el capital se disponía a convertirse en un obstáculo para la producción, una forma anticuada y esclerótica respecto a la enormidad de lo posible. Nadie ha soñado el sueño del capital con tanta fe como Marx”, *Ibid.*, p. 236.

el don se desprende de una parte de sí, única e irrepetible, que obliga al otro a responder con algo que posea una connotación todavía más poderosa), del regalo que pertenece a un código de equivalencias, y que puede ser sustituido por cualquier otro que sea de la misma serie:

La *mercancía excluida* es una mercancía que pasa a ser equivalente general y por ello añade al propio valor de uso particular un segundo valor de uso, que ahora le es dado por su ser equivalente general. La mercancía excluida se convierte en objeto de deseo en tanto que equivale al intercambio. Aparte de los deseos particulares de objetos concretos, existe el deseo genérico del intercambio: "La mercancía excluida en calidad de equivalente general es ahora objeto de una necesidad general que deriva del mismo proceso de cambio, y tiene para cada cual el mismo valor de uso, de ser representante del valor de cambio, o sea medio de cambio general". A través de la desviación de la *mercancía excluida* hemos llegado a identificar un objeto general del deseo, una unidad de medida del uso, y esto es precisamente, de manera irónica, la posibilidad genérica del intercambio. El corazón del deseo no es un objeto, sino la posibilidad de intercambiar objetos.¹⁸

La producción, una vez realizada esta transmutación de la desmesura, avanza en su escalada ininterrumpida rompiendo todos los límites para llegar a su fin, que es él mismo. Así, Marx se presenta como el más fiel amante del capital, pero también como el más resentido, ya que sabe que en cualquier momento puede fenecer, y lo que él busca, antes que nada, es la producción perenne; hacer estallar cualquier límite que amenace con obstaculizar su camino:

Ahora, esta adoración por la producción tiene una razón. Lo que realmente se busca es la creación no ya de objetos (ni siquiera del mundo), sino del individuo, de un individuo "omnilateral", completo, que desarro-

¹⁸ *Ibid*, pp. 235-236; aquí el análisis de Calasso es muy parecido al que hace Baudrillard en *La Crítica de la Economía Política del Signo*, op. cit., donde se explica el funcionamiento de la sociedad moderna a partir del valor de cambio signo, que es el paso que sigue al valor de cambio descrito por Marx. El valor está dado por la referencia al código y la serie a la que se pertenece, ya no por la cantidad de trabajo abstracto impreso en el objeto. Es una especie de *potlatch* desvirtuado donde lo que importa es el *status* que da el objeto y por tanto el sentimiento de pertenencia que proporciona.

lle al máximo “*la riqueza de la naturaleza humana*”. En este momento la equivalencia es absoluta: la producción sin límites (ironía del sacrificio: ahí donde se le pretende negar se realiza de manera absoluta) coincide totalmente con el desarrollo del hombre moderno. Pero este hombre ya no puede ser nombrado, ya no existen cualidades que lo identifiquen como un ser peculiar; ahora él también es puro intercambio: lo que cuenta ya no es más el hombre, sino la producción de la especie.

Terrible ironía que la emancipación del individuo (no depender más de los dioses) sea, en realidad, la dependencia a un vacío todavía más despiadado que el divino, ya que no hay posibilidad de culpar a nadie.

Este vacío se llama dinero. Es el doble que por fin se convirtió en cosa, en la única cosa que es todas las cosas. Aspira las cualidades y las desvanece en el puro proceso de intercambiar. Ahora todo es divisible, convencionalmente intercambiable. El dinero representa el sueño de todos los sistemas absolutos: un objeto que equivale al todo, que vale lo mismo que el todo o, más aún, donde el todo, sin el poder de este signo, no sería nada. Y lo mejor es que tiene una característica nunca antes imaginable, que sólo la equivalencia ofrece: la totalidad ahora se puede llevar en el bolsillo. Esto es posible gracias al fin de la analogía, al olvido de las correspondencias que residen en el carácter peculiar que la intercambiabilidad niega:

El dinero es el *signo del representar*, el signo del predominio alcanzado por el sistema del representar —o sea: de la convención, de la sustitución, del estar en lugar de, de lo intercambiable— sobre el sistema del corresponder o sea: de la analogía del símbolo (en el sentido místico), de la no discursividad, de la asociación, de la unicidad. El descubrimiento de Marx se refiere a esto, al paso de valor de cambio de potencia periférica y marginal a potencia primaria y central en el mundo moderno, su paso a potencia *capital*. Todas las formas de la vida reciben ahora la huella del cumplimiento de este proceso, todas subsisten en el *signo* de valor de cambio. Cualquier reflexión sobre estructura y superestructura es puro *blablabla* (palabra inventada por Céline), a punto para la Enciclopedia Soviética, una vez que se haya adquirido este paso en sus implicaciones: no hay ninguna necesidad de una sobreestructura que corresponda a una estructura condicionante. Basta

decir que se vive *en el signo* del valor de cambio, y que el valor de cambio es el *nombre* económico de una fuerza que, en caso contrario, se manifiesta en la sustitución, en la convención, en el representar en general, bajo todas sus formas.¹⁹

La cualidad significa riesgo, peligro, desafío, lucha... y el mundo de la digitalidad no puede convivir con ello porque el sistema se vendría abajo. ¿Cómo justificar la intercambiabilidad *per se*, si existe algo que se le opone? Es decir, el dinero absorbe todo, es plural... bueno, no exactamente, podríamos decir que es una pluralidad de equivalencias, de pequeñas partículas neutras que remiten a un mismo vacío: el fin de las cualidades. Y sin éstas da igual representar la pluralidad o no, porque es una pluralidad de lo mismo, no el índice diferencial que establece la relación del mundo con lo otro y consigo mismo (ya que él también es diferencia).

Pero no estoy hablando únicamente del dinero, también hablo de la nueva medida universal de intercambio político: La Democracia, ese *summum último* del fin de las cualidades que amenaza con imponer su lógica de manera inexorable. La democracia, espacio de lo plural, es básicamente el espacio de la negación de la diferencia. El razonamiento es el siguiente: si la democracia representa el todo, si es el equivalente que todo gobierno quisiera poseer, no puede existir algo que no coincida con ella, dejaría de ser democrático; sería algo que estaría cometiendo el más atroz de los crímenes: introducir un elemento que no pudiera ser homologado. Y esto no significa ninguna apología de los llamados sistemas políticos autoritarios y totalitarios; por el contrario, es una crítica que alcanza a todos los sistemas que pretenden poner la parte por el todo. La única diferencia entre la democracia y los demás regímenes, es que ésta sí cree que es el todo, encubriendo así la lucha por el poder; mientras que los otros, desde un principio, asumen como primera acción la negación del otro, es decir: mientras que estos luchan para negar al otro (que paradójicamente lo afirman en tanto lo reconocen como un enemigo a vencer, así lo hagan desde el resentimiento), la democracia simplemente se ocupa de disolverlo

¹⁹ Calasso, *ibid.*, p. 244.

en su indiferencia, eludiendo así la lucha y con ello la única posibilidad de reconocimiento. De esta forma es que podemos afirmar que la democracia es la moneda que circula en el mundo actual, junto con el dinero, en su aguerrida cruzada por la emancipación del individuo.²⁰

Este individuo, el de la posthistoria, es el lumpen que tanto odiaba Marx: ese híbrido de última promesa y absoluto desencanto. Pero ¿a qué se refiere Calasso con posthistoria? A la inversión del mundo, la absorción de todo en una sola entidad: la sociedad. Nuevamente todo está relacionado con todo. Pero como ya se explicó, es una relación autista, descontextualizada o, más bien, histérica, que por miedo a ser seducida quiere ser ella la única seductora.²¹

Y los entes que la habitan son esos individuos descritos por Stirner en *El Único y su Propiedad*. Representan la encarnación del desencanto, pero no del desencanto que profesaban los románticos, sino del desencanto que se regodea sobre sus propias heces, las de nadie más, es decir, es un desencanto carente de nostalgia. No dependen de nada, son únicos, sin memoria (excepto para el resentimiento, como demostró Nietzsche).

Sin embargo, ésta todavía es una versión del hombre que podría tener algo rescatable. Por lo menos viven la negación cínicamente, sin miramientos, sin la molesta pretensión de justificar sus actos y su estupidez, y eso ya es algo. Al contrario de ese otro grupo de individuos que surgen de

²⁰ "... el Individuo es el polo correspondiente a 'parte' de la estructura del Todo; como tal parte —o incluso partícula, *particular*— tiene, por un lado, que estar sometida al Todo y recibir de él su sentido y vitalidad, y, por otro, tiene que serle fundamentalmente homogénea, es decir, no puede tener más diferencia con él que una diferencia de *relación*; esta relación no puede ser simétrica; entre los distintos individuos-partes hay una igualdad fundamental, su relación idéntica respecto al Todo, pero diferencias funcionales según los papeles que jueguen —o se les asignen— en la organización total". Savater, *op. cit.*, p. 77.

²¹ "Historia: las transformaciones (los hechos de los que hablan los libros de historia) se producen contra un orden que se presenta como estable. Es un orden de sustancias, de correspondencias, de analogías. Invisible, omnipresente, inevitable eje del mundo.

Posthistoria: las transformaciones están implícitas en el carácter experimental del orden, que presenta dicho carácter como estable.

La inmensa ingenuidad, que hoy podemos reconocer, en las numerosas personas que en el siglo XIX acusaban a la nueva era de 'materialismo'. Mientras que su gnosis, clandestina e imperiosa, da por supuesto que todo es espíritu y que el espíritu es el más dúctil de los materiales". Calasso, *ibid.*, p. 250.

la misma fuente: orgullosos de su autonomía, pero sin el suficiente empuje para terminar de expulsar lo sagrado, lo transmutan inevitablemente en nuevas creencias. Como señala Calasso, a Stirner se le podrá perdonar todo, excepto haber puesto en evidencia la beatería del mundo secular, el intento fallido por acabar con lo sagrado, o, peor aún, mostrar cómo lo secular se presenta como un *tic* deformado de lo sagrado.²²

Por lo menos en la esfera de lo divino había lugar para la herejía, había algo que transgredir, el mal tenía un referente que le daba valor. Con suerte y hasta los propios dioses se ocupaban de acabar con nosotros. Es decir, se tenía la opción de dejar de creer. La gente piadosa a la que alude Stirner ni siquiera duda, tiene una fe ciega en su incredulidad:

¿Qué hay más beato, en efecto, que un laico sano, tan arrogante y crédulo respecto a sus principios? (...) ¿Y los iluministas? Si realmente existieran tendría que evitar en primer lugar la creencia en las luces. Ahí esta la nueva gente piadosa, ni siquiera protegida en su beatería por las mediaciones ceremoniales, por el arcano pragmatismo de una iglesia. En lugar de por un sacramento se dejan poseer por algunas mayúsculas. La Sociedad, la Humanidad, el Hombre, la Especie (eran las que el siglo prefería y siguen floreciendo actualmente, aunque se les hayan añadido muchas más). No saben sobre que presupuestos actúan y no les gusta que se lo pregunte algún irreverente sofista. Si se ven obligados a descubrirlo, ofrecen una visión muy mezquina. Fragmentos de banalidades, arabescos de Tópicos revisten los zócalos de sus principios y valores. Mejor que lo cubran con sus prácticas supersticiosas. No siempre son asesinas, a veces poseen cierta estúpida banalidad.²³

El “único” es también el hombre del subsuelo de Dostoievski, como también el hombre con que Cioran tanto se divertía en sus aforismos. Es un reptil que se arrastra por los pasillos de su impotencia, causando estragos cada vez que ve una diferencia que lo amenaza. Este hombre se en-

²² “Nuestros ateos son gente piadosa”, *ibid.*, p. 265.

²³ *Idem*; ver “Acompañamiento a la lectura de Stirner”, *Los cuarenta y nueve escalones*, *op. cit.*, pp. 299-340.

cuentra en todas partes, en las universidades, en las empresas, y de vez en cuando sale a tomar el sol a la calle; pero básicamente vive ensimismado en su estupidez, adorando todo aquello que le permite seguir arrastrándose. El caso más grave se encuentra en los santuarios del saber, porque no sólo es gente piadosa, sino que son los nuevos sacerdotes, los iluministas que describe Calasso. Y desde su caricaturesca imparcialidad, cubierta por un gesto hierático, resguardan su ignorancia de todo aquello que no conocen, que no es científico. Pero su incredulidad es tan grande que aún cuando alguien les pone de frente a la ciencia, la niegan porque nunca logran pasar el examen de comprobación.

Esta es la beatería que impera hoy en día en el mundo. ¡Realmente son únicos! Si tan sólo tuvieran la fuerza para fulminar el cosmos, para afirmarse desafiando a los dioses, para hacer estallar el orden del sacrificio en mil pedazos y vivir como nómadas en los fragmentos que queden en el aire, sin pretender después adoptar la estructura de lo sagrado —negándolo—, otra cosa sería. Por lo menos podrían vanagloriarse de un instante majestuoso, y con ello ganarse el respeto de los dioses.